

Le langage **Le langage, la pensée et les origines de la** **philosophie analytique¹**

Stéphane Chauvier

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Je me propose d’examiner en quel sens ce qu’on appelle « philosophie analytique » est, comme le soutient Michael Dummett dans son livre *Les origines de la philosophie analytique*², solidaire d’une thèse générale relative à la nature de la pensée. D’après Dummett, les problèmes et les méthodes d’investigation qui sont caractéristiques de la philosophie analytique, au moins dans son âge classique, ne seraient que des conséquences de cette thèse générale concernant la nature de la pensée. C’est parce que la pensée aurait une certaine nature que nous ne pourrions philosopher autrement que de manière analytique. En outre, étant solidaire d’une certaine thèse, la philosophie analytique pourrait cesser d’exister ou d’être pratiquée, même si l’on avait affaire à des auteurs anglo-saxons, dès lors que cette thèse se verrait contestée. Autrement dit, il y aurait des *raisons* pour lesquelles des philosophes seraient des philosophes analytiques : ils seraient des philosophes analytiques parce qu’ils partageraient une certaine thèse concernant la nature de la pensée, concernant ce qu’est une pensée et ce que c’est que penser. Et il y aurait aussi des *raisons* de ne pas être un philosophe

¹ Exposé prononcé le 1er avril 1999 lors d’une journée MAFPEN de l’Académie de Caen consacrée à la philosophie analytique.

² Trad. Fr.. M.A. Lescourret, Paris, Gallimard, “Les Essais”, 1991.

analytique et ces raisons seraient qu'on ne croirait pas que la pensée humaine soit ce que les analytiques croient qu'elle est.

Je me propose donc d'exposer cette thèse concernant la nature de la pensée qui est, selon Dummett, au fondement de toute la philosophie analytique. Puis j'examinerai si cette thèse, au regard de certains développements récents de la philosophie anglo-saxonne, est devenue obsolète ou, en tous cas, facultative.

§1 Qu'est-ce que la philosophie analytique selon Dummett ?

Pour identifier cette thèse fondatrice de la philosophie analytique, on peut partir de la phrase qui ouvre le livre de Dummett et qui contient une caractérisation générale de la philosophie analytique qui, on va le voir, correspond assez bien à une bonne partie de la production philosophique dite « analytique »³ :

« Ce qui distingue la philosophie analytique en ses divers aspects d'autres courants philosophiques, c'est en premier lieu la conviction qu'une analyse philosophique du langage peut conduire à une explication philosophique de la pensée et, en second lieu, la conviction que c'est là la seule façon de parvenir à une explication globale »⁴.

Le but final de la philosophie analytique serait donc d'atteindre à une *explication globale*. Pour y atteindre, il faudrait et il suffirait de produire une *explication philosophique de la pensée*. Et pour produire une telle explication philosophique de la pensée, il faudrait se livrer à une *analyse philosophique du langage*. La philosophie analytique serait donc ce courant philosophique qui se livrerait à une analyse du langage en vue de produire une explication de la pensée qui soit elle-même la clef d'une explication globale.

Que faut-il entendre tout d'abord par « explication globale » ? Le sens de cette expression n'a rien de mystérieux. Dans un autre de ses livres, *The Logical Basis of Metaphysics*⁵, Dummett remarque que la philosophie analytique ne se distingue pas, quant à ses objets, de la philosophie telle qu'on la pratique depuis les Grecs. Et c'est en effet quelque chose d'indéniable que les philosophes analytiques sont presque les seuls à écrire aujourd'hui des articles ou des livres sur la réalité du monde extérieur, sur la nature de la matière, de l'espace-temps ou de l'esprit, sur l'être des valeurs morales, etc. Par « explication globale », il faut donc simplement entendre une élucidation de la réalité dans son ensemble ou dans l'un de ses

³ Pour fixer les idées, relèvent typiquement de la philosophie « analytique » les ouvrages suivants : Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, 1884 ; Moore, *Principia ethica*, 1903 ; Russell, *La philosophie de l'atomisme logique*, 1918 ; Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922 ; Carnap, *La construction logique du monde*, 1928 et *La structure logique du langage*, 1934 ; Goodman, *La structure de l'apparence*, 1951 ; Strawson, *Les individus*, 1959 ; Quine, *Le mot et la chose*, 1960 ; Kripke, *La logique des noms propres*, 1972 ; Davidson, *Actions et événements*, 1980 ; John Perry, *Le problème de l'indexical essentiel et autres essais*, 1993.

⁴ *Les origines de la philosophie analytique*, p. 13.

⁵ Londres, Duckworth, 1991

« secteurs », c'est-à-dire une métaphysique générale ou une métaphysique spéciale. Le philosophe analytique s'intéresse aux divers objets qui ont traditionnellement arrêté les philosophes : qu'est-ce qu'un corps ? Qu'est-ce qu'un esprit ? Y a-t-il des événements contingents ? Qu'est-ce qu'une connaissance ? etc. Rien par conséquent d'original de ce côté là.

Ce qui caractérise la philosophie analytique, c'est donc moins son but final, qui est celui même de toute philosophie, mais c'est la voie qu'elle croit nécessaire d'emprunter pour aborder et décider des questions de ce genre. D'après Dummett, le philosophe analytique, c'est le philosophe qui est convaincu que, pour décider une question relative à l'essence de quelque chose, par exemple à l'essence des nombres ou au mode d'être des états mentaux, il faut se livrer à une analyse de la manière dont nous pensons à ces objets et, plus précisément, à une analyse de la manière dont nous en parlons.

L'idée peut sembler manquer d'originalité, parce qu'elle évoque ce qu'on appelle généralement *analyse conceptuelle*. Or, Aristote, par exemple, se livrait déjà à des analyses conceptuelles pour lever des équivoques, éviter les sophismes, etc. Tout philosophe abordant n'importe quelle question commence en général comme cela. Mais, lorsqu'on dit que pour décider une question d'essence, il faut analyser le sens de ce que nous disons, ce n'est pas d'une analyse conceptuelle classique qu'il s'agit. En effet :

- 1) l'analyse porte moins sur des notions que sur des propositions ;
- 2) elle vise moins les caractères ou diverses nuances de sens d'un concept que les conditions de vérité d'une proposition ;
- 3) enfin, l'analyse n'est pas un simple préalable : elle est le tout de l'investigation philosophique.

Un exemple canonique d'une telle analyse est fournie par Frege, dans ses *Fondements de l'arithmétique*. On peut dire que le livre traite d'une question ontologique ordinaire, à savoir : « qu'est-ce qu'un nombre ? » et qu'il aborde les diverses solutions traditionnelles possibles à cette question : les nombres sont-ils des entités ou des créations de l'esprit, s'ils sont des entités, quel genre d'entités sont-ils ?, etc. Mais ce qui fait de ce livre un livre de philosophie analytique et même, aux yeux de Dummett, le premier livre de philosophie analytique, c'est que, pour décider cette question ontologique, Frege pense qu'il faut et qu'il suffit, je le cite, « de définir le sens d'une proposition où figure un terme numérique⁶ ». Autrement dit, pour trancher la question ontologique traditionnelle relative à la nature des nombres, il faut et il suffit de décrire ce que *signifie* une proposition faisant référence à des nombres.

Je vais brièvement résumer l'analyse de Frege afin que l'on puisse percevoir, sur cet exemple, ce qu'est une analyse du sens d'une proposition et comment on peut en tirer des conclusions ontologiques.

Frege remarque d'abord que, dans les propositions où figurent des termes numériques, les nombres ne sont pas prédiqués directement des objets, mais des objets en tant qu'ils tombent sous de certains concepts. Attribuer un nombre, dit Frege, c'est « énoncer quelque chose d'un concept⁷ ». Pour atteindre ce résultat, Frege compare des propositions

⁶ *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1969, p. 188 (§62).

⁷ *FA*, trad. p. 175.

comme : « il y a là deux chaussures » et « il y a là une paire de chaussures » ou comme « Solon est sage, Thalès est sage, Solon et Thalès sont sages » et « Solon est un, Thalès est un, Solon et Thalès sont un ». Ces comparaisons font ressortir que le rôle sémantique des termes numériques est différent de celui des attributs exprimant des propriétés des objets. Elles conduisent Frege à son idée qu'il y a une hiérarchie des concepts. Frege en infère qu'il faut distinguer les objets et les concepts. Les nombres sont prédiqués des concepts et non des objets eux-mêmes.

La question devient alors : quelle sorte de propriété des concepts sont les nombres ? La difficulté est que les nombres ne peuvent être, à proprement parler, des propriétés. En effet, l'arithméticien considère les nombres comme des objets indépendants, le un, le deux, le nombre pi, etc. Si les nombres ont donc partie liée aux concepts, ils sont cependant des objets indépendants des concepts dont ils sont les nombres. Si le nombre de satellites naturels de la Terre est un, on ne peut dire que le un est essentiellement lié à ce concept : si la Terre n'avait pas existé ou si elle n'avait pas eu de satellite naturel, le nombre un n'en aurait pas été affecté.

Pour déterminer quels « objets » sont les nombres, Frege va donc analyser une autre sorte d'énoncés dans lesquels figurent des termes numériques, des énoncés de la forme : « le nombre de P est identique au nombre de Q », par exemple : « le nombre de satellites naturels de la Terre est identique au nombre de présidents en exercice de la République française ». La raison de ce choix vient, selon Frege, de la relative fécondité conceptuelle de la relation d'identité, fécondité qu'il est l'un des premiers à avoir perçu. D'abord, l'identité vaut entre des objets et non entre des concepts. Ensuite, elle suppose un critère d'identité qui peut jouer le rôle d'une définition de l'objet individuel : s'il n'y a pas de définition de Socrate, il y a en revanche un critère d'identité qui nous permet de décider de la vérité d'une proposition comme « Socrate est le maître de Platon ». Pour faire apparaître cette fécondité, Frege se sert d'un exemple emprunté à la géométrie. La proposition : « la direction de la droite *a* est identique à la direction de la droite *b* » porte sur des objets, comme le signale l'article défini. Or, cette proposition a même condition de vérité ou est sémantiquement équivalente à la proposition : « la droite *a* est parallèle à la droite *b* ». Par conséquent, la relation de parallélisme entre droites permet de définir ce qu'est une direction de droite : une direction de droite est l'extension du concept « droite parallèle à telle droite donnée » ou, pour employer un vocabulaire postérieur à Frege, c'est une classe d'équivalence de la relation de parallélisme entre droites. C'est cette relation entre les notions de parallélisme et de direction de droites que Frege transpose, analogiquement, au cas des nombres. Dire « il y a le même nombre de X que de Y », c'est dire : les X et les Y, plus précisément l'extension du concept de X et l'extension du concept de Y, sont équinumériques. Les deux propositions : « il y a le même nombre de X et de Y » et « les X et les Y sont équinumériques » sont sémantiquement équivalentes. Donc le nombre des X, c'est l'extension du concept « équinumérique au concept X ». Le nombre des X et des Y, c'est, pour employer un vocabulaire non frégeen, la classe des classes équinumériques à la classe des X.

Cette reconstruction du raisonnement de Frege est évidemment très rapide, mais elle montre que :

1) Frege n'analyse pas des concepts mais des propositions où figurent les concepts pertinents ;

2) il s'intéresse au rôle sémantique des termes et aux conditions de vérité des propositions ;

3) il tire des conséquences ontologiques de ces analyses sémantiques.

En l'occurrence, Frege peut conclure de son analyse que les nombres ne sont ni des objets individuels ni des classes d'objets individuels ou extensions de concepts mais des classes de classes ou des extensions de concepts de second ordre et que ces classes de classes sont définissables par le truchement de la relation d'équinuméricité qui constitue le concept de second ordre dont les nombres sont l'extension. Tous ces résultats sont atteints au moyen d'analyses portant sur le sens des propositions contenant des termes numériques.

Cette démarche est, aux yeux de Dummett, l'acte fondateur de la philosophie analytique. Pour décider une question ontologique concernant un certain type d'entité E, on explicitera le sens des propositions contenant des termes qui font référence à E et expliciter le sens de ces propositions veut dire étudier les conditions de vérité de ces propositions et comparer entre elles ces conditions de vérité.

Ce procédé, appliqué par Frege au problème du mode d'être des nombres, pourra être appliqué à d'autres domaines. Par exemple, pour décider du mode d'être des états mentaux, on définira le sens des propositions mentionnant des états mentaux (Ryle, Wittgenstein). Ou bien, pour décider une question portant sur le mode d'être des valeurs morales, on définira le sens des propositions mentionnant des valeurs morales (Moore). Ou encore, pour décider une question portant sur le mode d'être du moi ou de la subjectivité, on explicitera le sens des propositions comportant le pronom de la première personne (Perry). Ce procédé n'a rien de mécanique. Ce n'est pas une martingale. Il y a un art de l'analyse, qui consiste dans le choix des propositions pertinentes. Mais ce qui est constant, c'est l'inférence des conditions de vérité à l'être⁸.

En conséquence, pour pouvoir procéder ainsi dans chaque domaine particulier, pour pouvoir définir le sens de certaines propositions sur des cas particuliers, le philosophe analytique devra disposer d'une théorie générale de la signification, d'une théorie générale de ce que c'est que définir le sens d'une proposition. Une théorie générale de la signification sera donc le fondement de toute investigation philosophique particulière et elle jouera donc le rôle de philosophie première. Ainsi, si il est vrai que le philosophe analytique n'a pas d'objet propre, mais une méthode propre, cette méthode lui impose néanmoins de considérer des notions qui n'étaient pas des objets d'investigation philosophique traditionnelle. Là où le philosophe ancien écrit des traités sur l'univocité ou l'équivocité de l'être, là où le philosophe classique écrit des traités sur les idées, le philosophe analytique écrit des traités sur le *sens* et la *référence*. Aucun des philosophes des époques

⁸ Pour une explicitation de cette méthode, cf. Donald Davidson, « La méthode de la vérité en métaphysique » in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, J. Chambon, 1993, p. 290-311.

antérieures, sinon peut-être certains philosophes médiévaux⁹, ne s'étaient appesantis à ce point sur ces questions. Néanmoins, si ces enquêtes sur la référence sont typiques de la philosophie analytique, telle que Dummett la caractérise, elles ne sont jamais une fin en soi et il est donc faux que la philosophie analytique ne soit qu'une philosophie du langage ou une philosophie linguistique. La théorie de la signification est au service, chez des auteurs comme Frege, Russell, Wittgenstein, Quine ou Davidson, d'une « explication globale » des domaines d'objets qui constituent les référents de nos pensées. Le philosophe analytique est donc bien un disciple de Frege en ce sens que le traitement de questions philosophiques traditionnelles est commandé par une élucidation de la signification des propositions portant sur les objets visés par ces questions traditionnelles.

§2 La théorie sémantique de la pensée

Pourquoi procéder ainsi ? Qu'est-ce qui peut justifier cette décision méthodologique fondatrice de la philosophie analytique, selon laquelle la solution des questions philosophiques traditionnelles dépend d'une élucidation de la signification de certaines propositions ? Qu'est-ce qu'il faut croire ou admettre pour croire que la décision d'une question ontologique (« qu'est-ce qu'un nombre ? ») dépend de l'élucidation du sens de certaines propositions (« il y a autant de X que de Y ») ?

Il me semble qu'il faut admettre au moins deux choses que je vais détailler successivement :

1) La première, c'est que la signification d'une proposition et donc la signification des termes qui figurent dans la proposition, n'est pas quelque chose de privé, d'intérieur, qui peut varier d'un sujet à l'autre, d'un locuteur à l'autre. Si, pour découvrir ce qu'est le temps, il faut analyser ce que signifient et comment signifient les termes qui nous servent à penser au temps, il est décisif que la signification et le mode de signification de ces termes ne varient pas d'un sujet à l'autre, mais que le sens possède au contraire une certaine objectivité.

2) La seconde chose qu'il faut admettre, c'est que nous n'avons pas d'autres accès aux choses que par le moyen d'une analyse des types de termes au moyen desquels nous en parlons. Si, pour connaître ce qu'est le temps, il nous faut analyser comment nous parlons du temps, c'est que c'est là la seule voie d'accès à l'être du temps.

Autrement dit, pour accepter de philosopher à la manière analytique, il faut souscrire à au moins deux thèses qui l'une et l'autre véhiculent une certaine image de la pensée humaine selon laquelle le contenu de nos pensées est à la fois quelque chose de public et quelque chose qui constitue un intermédiaire indispensable entre nous qui pensons et le monde que nous pensons. C'est donc cette image « analytique » de la pensée humaine que je voudrais maintenant essayer de justifier ou, du moins, dont je voudrais voir comment on peut la justifier.

⁹ Sur les rapports entre la philosophie analytique et certains courants de la philosophie médiévale, cf. Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses*, Paris, Vrin, 1991.

Je commencerai par l'idée que le sens d'un terme ou le sens d'une proposition est quelque chose qui ne varie pas d'un sujet à l'autre, quelque chose de public donc, que tous ceux qui emploient ce terme comprennent identiquement. Qu'est-ce que c'est que le sens d'un terme ? Qu'est-ce que c'est, par exemple, que le sens d'un terme numérique ?

On peut dire que, pour toute la philosophie antérieure à Frege, mais peut-être plus spécialement pour la philosophie cartésienne et post-cartésienne, le sens d'un terme c'est l'idée que l'esprit forme en lui lorsqu'il entend le mot. Les mots sont le vêtement de nos pensées et le sens d'un mot, c'est l'idée de la chose que l'esprit lui associe. D'après cette manière de voir, l'esprit se re-présente des objets, il s'en forme certaines idées puis il combine ces idées entre elles et forment ainsi des pensées qui sont vraies ou fausses. Il se sert ensuite des mots pour communiquer ou exprimer ses pensées. C'est là une conception bien connue, que l'on trouve notamment développée chez Locke¹⁰ et que j'appellerai *la théorie représentationnaliste de la pensée*, parce qu'elle affirme que penser, c'est, pour un sujet, se représenter un objet en s'en formant une idée. Cette conception a au moins trois conséquences que je voudrais souligner avant d'aller plus loin :

1) Les pensées n'ont qu'une relation *externe* au langage, lequel ne sert qu'à les ex-primer ou les communiquer. Une pensée n'a pas de rapport nécessaire au langage. Lorsque Descartes, dans sa célèbre lettre au marquis de Newcastle¹¹, affirme que les animaux ne pensent pas parce qu'ils ne parlent pas, il ne dérive pas cette conclusion du fait que la pensée aurait pour condition d'existence le langage. Il tire cette conclusion du fait que quiconque forme des pensées a tendance à les exprimer, à les communiquer.

2) Le fait que plusieurs personnes aient les mêmes pensées est le résultat d'une sorte d'harmonie préétablie qui fait que l'esprit de chacun forme, en présence des mêmes mots, les mêmes idées. Si le sens d'un mot, c'est l'idée que chaque esprit forme en lui en entendant le mot, les idées étant dans l'esprit de chacun, nul ne peut accéder aux idées des autres et, par conséquent, rien ne nous garantit jamais que nous ayons les mêmes pensées qu'autrui, du moins le même type de pensée, puisqu'il est impossible que ce soit le même token.

3) Enfin, la pensée n'est pas quelque chose de foncièrement articulé, car il n'est pas nécessaire, pour avoir l'idée de chien que je pense quelque chose de déterminé à propos des chiens. Une pensée élémentaire, atomique pourrait-on dire, est une idée, l'idée d'un unique objet ou d'une classe d'objets : l'idée de chien, l'idée de nombre, etc.

Si je mentionne cette théorie représentationnaliste de la pensée avec ses trois conséquences, c'est tout simplement parce que la théorie de la pensée qui sert d'assise à la philosophie analytique est en bonne partie fondée sur le rejet de cette théorie représentationnaliste de la pensée à la lumière de ces trois conséquences. Autrement dit, la théorie représentationnaliste a trois conséquences qui, si elles sont fausses, obligent, par *modus tollens*, à tenir également la théorie représentationnaliste pour fausse. Je distinguerai trois types d'arguments principaux à l'encontre de la théorie représentationnaliste de la pensée, arguments que l'on trouve

¹⁰ *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre III, chap. 1 & 2, trad. Coste, réimp. Paris, Vrin, 1983.

¹¹ 23 novembre 1646, AT IV, 568-577.

évoqués ici et là dans le livre de Dummett et la littérature analytique et qui, mis ensemble, entraînent la fausseté de la théorie représentationnaliste de la pensée.

Tout d'abord, comme le dit Frege dans la première de ses *Recherches logiques*¹², si la théorie représentationnaliste de la pensée était vraie, alors aucune science ne serait possible. En effet, par « science » il nous faut entendre une connaissance vraie d'un certain domaine d'objets. Or, cette connaissance doit, par définition, être commune à tous ceux qui la conçoivent. Le théorème de Pythagore doit être une seule et unique pensée, qui que ce soit qui le conçoive. Or, c'est là quelque chose qui ne suit pas de la théorie représentationnaliste de la pensée. Si une pensée est la représentation d'un objet par un sujet, alors comme le dit Frege, il ne faut plus parler du théorème de Pythagore, mais de mon, de ton, de son théorème de Pythagore. Aux mots qui servent à *exprimer* ce théorème, chaque sujet qui les entend fait correspondre des représentations dans son esprit et chacun a donc *son* théorème de Pythagore. Or, cette conséquence est absurde parce qu'il est évident que les mathématiciens partagent la même pensée lorsqu'ils conçoivent ou font appel au théorème de Pythagore. Il est donc faux, comme le dit Frege, que le contenu d'une pensée se confonde avec les représentations qui sont présentes dans l'esprit d'un sujet.

Il faut souligner cependant que cet argument ne suffit pas à ébranler la théorie représentationnaliste de la pensée. On peut en effet amender cette théorie, soit en considérant le sujet de la représentation comme un sujet universel ou « transcendantal », soit en essayant de montrer, par une inférence à la meilleure explication, que plusieurs personnes doivent avoir les mêmes idées dans l'esprit si l'on veut expliquer qu'ils aient tel ou tel type de comportement semblable¹³. Il faut donc renforcer l'argument frégeen.

On peut le faire en remarquant que la théorie représentationnaliste de la pensée implique que la compréhension d'un mot est un état mental : une certaine idée nous vient à l'esprit, puis nous conservons « sous la main » cette idée et, lorsque nous employons le mot, nous réveillons cette idée. Or, cette description de ce qui se passe quand on comprend ou qu'en emploie un mot est erronée. L'auteur qui a le plus insisté sur ce point est Wittgenstein et je voudrais surtout rappeler quelques uns de ses plus célèbres arguments :

— Il y a d'abord une différence éclatante entre un état mental et la compréhension d'un mot¹⁴. Un événement mental, c'est, par exemple, un état de douleur ou de tristesse. C'est quelque chose qui commence, qui dure, etc. : « J'ai eu mal toute la journée » ; « J'ai été déprimé toute la journée ». Mais ceci ne vaut pas pour la compréhension d'un mot : « J'ai compris ce terme toute la journée ou chaque jour depuis mardi 4 janvier 1963. ». La compréhension est donc moins un état mental qu'une disposition : savoir ce qu'est une girafe, par exemple, ce n'est pas être dans un certain état mental de savoir. C'est être *capable*, s'il s'en présente, de dire : « C'est une girafe », etc.

¹² « La pensée » in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971.

¹³ Dans la plupart des cas, ce comportement est cependant linguistique et l'on est donc ramené à la case départ.

¹⁴ *Recherches philosophiques.*, § 149.

— Il est faux, d'autre part, que l'application d'un même terme à une pluralité d'entités ait pour condition l'existence d'une représentation mentale de ce qui est commun à ces entités¹⁵. Lorsque nous appliquons un mot comme « jeu », ce n'est pas en vertu de la possession par tous les jeux d'un caractère commun, mais parce qu'il y a une ressemblance de famille entre chaque couple de jeu pris deux à deux.

— Si le sens d'un mot est l'idée de la chose, alors l'usage d'un mot est la comparaison de ce qui se présente dans l'expérience avec cette idée de la chose¹⁶. Mais c'est à nouveau inexact. L'emploi d'un mot, ce qui matérialise sa compréhension, est quelque chose d'aveugle, qui ne transite pas par une comparaison avec un patron mental de l'objet¹⁷.

Tous ces arguments tendent donc à ruiner l'idée que l'usage signifiant d'un mot passerait par la possession d'une idée de la chose qui commanderait l'usage du mot.

Enfin un dernier type d'argument consiste à montrer qu'il est faux que l'on puisse comprendre un mot en dehors d'une proposition (principe du contexte). Ce n'est pas seulement, comme le disait déjà Aristote¹⁸, qu'un terme isolé, n'est ni vrai ni faux. Mais c'est plus profondément qu'il ne signifie rien. Il est faux que si quelqu'un nous dit : « girafe », nous pensons à quelque chose. Une image surgira peut-être dans notre esprit, celle de telle girafe que nous nous rappelons, mais ce n'est évidemment pas nécessairement cette girafe-là que le mot « girafe » peut dénoter. Autrement dit, une pensée est nécessairement quelque chose d'articulé et cette articulation est un constituant essentiel de la pensée : cela veut dire qu'on ne peut décrire une pensée comme la simple combinaison, la simple association de deux idées. Les idées doivent être articulées conformément à une certaine *forme* et cette forme, la forme logique de la pensée, n'est évidemment pas elle-même une idée. Il y a donc, dans nos pensées, un élément structural qui ne peut être expliqué si l'on admet que l'opération fondamentale de la pensée, c'est l'opération qui consiste à former dans l'esprit une idée.

Ces trois types d'arguments, si on les accepte, entraînent le rejet de la théorie représentationnaliste de la pensée et l'adoption de ce que j'appellerai une *théorie sémantique de la pensée*.

Le premier argument, relatif à l'objectivité des pensées, entraîne ce que Dummett appelle « l'expulsion des pensées hors de la conscience ». Une pensée doit être un contenu public et non privé. Elle ne peut donc être le contenu d'une conscience individuelle. Frege en concluait que les pensées formaient un troisième monde, distinct à la fois des représentations subjectives et des objets physiques, position que l'on peut rapprocher de celle, par exemple, de Bolzano et de sa théorie des propositions en soi. A propos de la théorie frégréenne du troisième monde, Dummett parle cependant, à juste titre, de « mythologie » parce qu'en effet cette hypostase platonisante des pensées en soi a quelque chose d'assez insatisfaisant. Mais, on peut échapper à cette mythologie si l'on fait intervenir les deux autres types d'arguments à l'encontre de la théorie représentationnaliste de la

¹⁵ *Rech. ph.*, § 72-75.

¹⁶ *Rech. ph.* § 1-6 & §139.

¹⁷ Il faut noter au passage que tous ces arguments, si on les accepte, ruinent la plupart des théories traditionnelles de la formation des idées générales.

¹⁸ *De Interpretatione*, 1, 16a 12.

pensée, arguments qui, eux, ne sont pas frégéens mais surtout wittgensteiniens.

D'abord, l'argument du caractère foncièrement articulé des pensées conduit à reconnaître que les pensées ont un rapport étroit avec le langage, puisqu'elles possèdent une articulation. Nous avons du mal à nous représenter une pensée, qu'elle soit vraie ou fausse, qui n'affirmerait pas quelque chose de quelque chose, un prédicat d'un certain objet. Si les pensées sont donc extérieures à la conscience subjective, si elles sont irréductibles aux diverses représentations et images qui nous viennent à l'esprit lorsque nous pensons, ces pensées possèdent au moins une certaine affinité avec le langage que nous employons pour les exprimer.

Or, si l'on fait intervenir le dernier argument anti-représentationnaliste, l'argument relatif au caractère dispositionnel de la compréhension et au caractère aveugle de l'usage des mots, on est cette fois conduit à l'idée que la pensée n'est pas seulement reflétée ou exprimée par le langage, mais qu'elle n'est rien d'autre que la faculté de former ou de comprendre des propositions *dans* le langage. Comme le dit Wittgenstein, « la caractéristique essentielle de la pensée, c'est qu'elle est une activité qui utilise des signes »¹⁹. Si la pensée était seulement reflétée par le langage, elle pourrait, en principe, être saisie sans passer par lui. Mais c'est là manifestement ce qui est impossible. Lorsque nous formons une pensée à propos de quoi que ce soit, nous employons le langage d'une manière signifiante et nous ne pourrions manifestement faire la même chose ou penser la même pensée sans employer le langage.

D'où l'on infère qu'une pensée est fondamentalement quelque chose que nous saisissons lorsque nous formons un énoncé linguistiquement articulé ou lorsque nous comprenons une proposition assertée par autrui. Une pensée n'est pas quelque chose auquel le langage donne un vêtement sensible. Une pensée est plutôt ce que nous saisissons chaque fois que nous employons le langage ou que nous comprenons un usage du langage. Expulser les pensées hors de la conscience, c'est donc les projeter dans cet élément à la fois public et non mythologique qu'est le langage. Nous sommes alors conduits à dire, comme Frege, qu'une pensée est le sens d'un énoncé linguistique complet et que penser, c'est saisir des propositions par le truchement d'énoncés linguistiques. C'est là ce que j'ai appelé « théorie sémantique de la pensée », puisque l'acte de penser, l'opération qui consiste à penser, n'est pas l'acte de former une re-présentation ou une idée de quelque chose, mais c'est l'acte de *signifier* quelque chose au moyen des mots ou l'acte de *comprendre* les mots d'autrui.

Cette théorie a donc d'abord pour conséquence que, comme le dit Dummett, l'investigation de la pensée doit se faire au moyen d'une analyse du langage. Savoir ce que nous pensons, déterminer quelle sorte de pensée nous formons, c'est analyser ce que signifient les termes que nous employons pour former cette pensée. Pour analyser ce qui est effectivement pensé par quelqu'un, il n'y a pas lieu de chercher ce qu'il a dans son propre esprit, quelle représentation il se forme, mais il faut savoir ce que les termes qu'il emploie signifient. Or, et c'est une seconde conséquence de cette théorie sémantique de la pensée, le sujet pensant n'est pour rien dans le fait

¹⁹ *Cahier Bleu*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, p. 33

qu'il pense ce qu'il pense. Le fait que les mots que nous employons aient le sens qu'ils ont ne dépend pas du fait que nous leur donnons ce sens. Il ne dépend pas de chaque locuteur qu'il donne aux mots qu'il emploie le sens qu'ils ont, sinon il serait hautement improbable que les gens puissent donner le même sens aux mots qu'ils emploient. Il se peut que le mot "rouge" éveille, dans mon esprit, une certaine image chromatique privée, mais cette image n'est pas le sens du mot « rouge ». Le sens du mot « rouge » est quelque chose de public qui permet que celui à qui on ordonne : « Apporte-moi cette boîte rouge, là-bas ! » de pouvoir se diriger droit vers la bonne boîte quoiqu'il n'ait pas eu accès à mon impression privée de rouge. Le sens est attaché aux mots, non en vertu d'une opération du sujet, mais en vertu des règles publiques qui président aussi bien à l'apprentissage des mots qu'à leur usage dans une communauté linguistique donnée. Une conception sémantique de la pensée c'est donc, en dernière analyse, une conception qui fait des pensées le sens public des propositions que les hommes forment lorsqu'ils pensent, mais ce sens, à l'inverse de ce que soutiendra Husserl²⁰, n'est pas constitué par le sujet pensant individuel, pas plus que les règles du jeu d'échecs ne sont constituées par chaque joueur. Si on veut connaître le sens, il ne faut pas reconstituer des actes créateurs de sens, comme le fait la phénoménologie, mais il faut interroger les règles en usage dans la communauté des locuteurs.

§3 Sens et référence

L'adoption d'une théorie sémantique de la pensée explique donc que l'analyse du langage soit le médium nécessaire d'une investigation de la pensée. C'est ce que Dummett appelle le *tournant linguistique*. Mais pourquoi une investigation de la pensée ou des pensées serait-elle ce qui doit occuper et préoccuper le philosophe ? Pourquoi la philosophie de la pensée, pour parler comme Dummett, devrait-elle être la philosophie tout court ? Si le philosophe se soucie, par exemple, de déterminer ce qu'est un nombre, ce qu'est un état mental, ce qu'est le moi, etc., et si, d'autre part, il adhère à la théorie sémantique de la pensée, pourquoi devrait-il en passer par une analyse de nos pensées de ces objets ? Pourquoi, par exemple, une investigation relative à l'essence du moi devrait-elle passer par une analyse du sens du pronom de la première personne ? Pourquoi la question traditionnelle « qu'est-ce que le moi ? » devrait-elle devenir la question « que signifie le mot "je" ? » ?

Parce que, tout d'abord, toute pensée, lorsqu'on la comprend comme le sens d'une proposition, est nécessairement pensée d'un objet. Nous avons dit qu'une investigation de la pensée n'était pas une investigation du contenu de notre conscience subjective. C'est une investigation de ce que, nécessairement, chacun pense lorsqu'il saisit telle ou telle proposition. Une investigation de la pensée : « les girafes vivent dans la savane » n'est pas une analyse de ce que j'ai dans l'esprit lorsque je prononce ou entend cette phrase, mais c'est une investigation de ce que quiconque signifie ou comprend lorsqu'il a affaire à cette phrase. Chaque locuteur n'est pas libre

²⁰ Cf. Dummett, p. 95.

de donner à cette phrase le sens qu'il veut. Cette phrase a un sens en soi, si on peut dire.

Cela implique donc déjà qu'une théorie sémantique de la pensée, non pas seulement ignore, mais annule l'un des problèmes centraux de la philosophie post-cartésienne, le problème du solipsisme ou de l'idéalisme. Si l'on décrit une pensée comme la représentation d'un objet par un sujet, alors se pose nécessairement la double question de savoir si quelque chose correspond à mes représentations et si ce quelque chose est tel que je me le représente. Si l'on identifie la pensée à la représentation, la philosophie première est donc *la théorie de la connaissance* : comment puis-je savoir que je ne rêve pas, que le monde est tel que je me le représente ? C'est là effectivement le problème central de la philosophie cartésienne. Mais, selon la conception sémantique de la pensée, celui qui pense « les girafes vivent dans la savane » n'est pas en train de se représenter des girafes, la savane, etc. Il se peut certes qu'il y ait en lui des images de ces objets, mais ce ne sont pas ces images qui sont le contenu de sa pensée. Le contenu de sa pensée n'est pas dans sa tête ou dans son esprit. Le contenu de sa pensée est un certain état de choses, réel ou non réel, mais qui comprend des objets qui eux sont *nécessairement* réels.

Pourquoi ? Pour une raison qui tient à ce qu'est le sens d'une proposition et à ce que c'est que comprendre le sens d'une proposition. Nous savons que le sens n'est ni une représentation subjective interne de l'objet, par exemple une image ou même ce que Kant appelait un schème, ni, à la manière husserlienne, une visée intentionnelle, un noème, le corrélat d'un acte donateur de sens de la conscience. Le sens est une propriété objective d'un terme que nous saisissons quand nous l'employons, mais que nous ne constituons pas. Or, que peut-être alors ce sens ? Il y a sur ce point une différence importante entre un auteur comme Frege et un auteur comme Russell. Frege distingue deux choses : le sens, *Sinn* et la référence, *Bedeutung* et il définit le sens comme le mode de donation du référent. Cette distinction est notamment introduite pour expliquer la valeur informative des énoncés d'identités : « l'Étoile du matin est l'Étoile du soir ». On peut la gloser en disant qu'un même objet peut être donné sous diverses descriptions : le maître d'Alexandre/l'auteur de la *Métaphysique*. C'est la distinction entre ce qu'on appelle encore le contenu sémantique (référence) et le contenu cognitif (sens) d'une expression. Puis Frege généralise cette distinction : toute expression possède sens et dénotation (ou référence) et une proposition elle-même possède sens et dénotation. Sans entrer dans les difficultés de la position de Frege, on peut dire que :

- a) un nom propre dénote un objet individuel et a pour sens la connaissance du fait que cet objet est appelé par ce nom ;
- b) une expression conceptuelle a pour dénotation un sous-ensemble de l'ensemble de tous les objets et pour sens une propriété de ces objets ;
- c) une proposition a pour dénotation le vrai ou le faux et pour sens une articulation du sens des termes qui la forme.

L'idée centrale de Frege est donc que le rapport entre un terme et son ou ses référents est toujours médiatisé par un sens. Néanmoins, ce qui est essentiel, c'est la référence, car une différence de sens n'entraîne jamais à elle seule une différence de valeur de vérité.

Russell quant à lui rejette la notion fréguenne de sens pour ne retenir que celle de référence et distinguer entre des termes référentiels et des termes descriptifs. La plupart des termes sont descriptifs : ils ne sont pas directement référentiels mais sont seulement un mode de regroupement possible des objets. A l'inverse, les termes référentiels signifient un objet déterminé ou un groupe d'objets déterminés, par exemple « ceci » est un terme référentiel ainsi que des expressions comme « celui qui » ou « ceux qui ».

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans le détail de ces différences entre Frege et Russell, mais ce qui est important, c'est que, quelle que soit la théorie de la signification que l'on adopte, elle a pour conséquence que toute pensée est nécessairement pensée de quelque chose, pour paraphraser Husserl. Cette idée peut paraître curieuse, parce que cela semble impliquer qu'il n'y a pas de pensée fausse. Or, il y a bien sûr des pensées fausses, mais précisément, une pensée ne peut être fausse que si elle fait référence à un objet et lui attribue une propriété qu'il n'a pas. La pensée que des licornes vivent en Russie est fausse parce qu'elle affirme, faussement, qu'il y a en Russie des animaux qui sont des licornes, etc. Toute pensée, pour parler comme Hilary Putnam²¹, accroche au monde et ce qui ne s'accrocherait pas au monde ne serait pas une pensée, mais une suite de mots dénuée de sens. Si comprendre un terme ou comprendre une proposition, ce n'est pas avoir en tête une certaine représentation ou réaliser un acte de visée intentionnelle, il reste que comprendre un terme, c'est être en mesure de l'appliquer à des objets et comprendre une proposition, c'est être en mesure de juger si elle est vraie ou fausse, c'est pouvoir affirmer ou nier cette proposition. C'est là une thèse sur la compréhension que partagent tous les analytiques et qu'exprime Wittgenstein dans le *Tractatus* : « Comprendre une proposition c'est savoir ce qui arrive quand elle est vraie²² ». Autrement dit, le sens, comme le souligne Dummett, est, dans cette conception, quelque chose qui entretient un rapport étroit avec la vérité et la vérité est, par définition, une manifestation de ce qui est. Juger qu'une proposition est vraie ou fausse, c'est la comprendre et la comprendre c'est pouvoir juger si elle est vraie ou fausse. Or il serait impossible qu'une proposition fût fausse, si elle n'était pas la pensée de quelque chose. C'est là peut-être l'une des thèses les plus paradoxales, mais aussi des plus fondamentales de la théorie sémantique de la pensée : si les mots que nous employons sont autre chose qu'un *flatus vocis*, ce n'est pas parce qu'ils éveillent en nous des représentations car, par exemple, la musique le fait aussi. Mais c'est parce que, combinés d'une certaine façon dans une proposition, ils dénotent nécessairement, de manière vraie ou fausse, certains objets du monde. Une pensée qui ne dénoterait rien ne serait pas seulement vide : elle ne serait pas une pensée.

Il s'en suit donc qu'en analysant des pensées, ou bien on découvre que ce sont, en réalité, de *pseudo-pensées*, qui ne peuvent faire référence à quoi que ce soit : c'est la *version thérapeutique* de la philosophie analytique²³. Ou bien on débusque comment ces pensées accrochent au monde, quels termes

²¹ *Le réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Paris, Seuil, 1993, p. 164.

²² *Tractatus*, § 4.024.

²³ Cf. R Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » in A. Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres essais*, Paris, PUF, 1985.

sont, en elles, référentiels et l'on dispose donc d'un moyen pour déterminer quelles sortes d'objets doivent être admis si l'on veut que nos pensées puissent être vraies : c'est la *version constructionnelle* de la philosophie analytique.

§4 Concevoir et intuitionner

Il reste néanmoins encore une idée à introduire pour pouvoir rendre compte du caractère central que, selon Dummett, joue la philosophie de la pensée. Si toute pensée, en tant qu'elle est distincte d'une représentation, est en prise sur le monde, il ne suit pas encore que cette prise soit l'unique voie d'accès au monde. Il faut donc encore ajouter une dernière idée, qui est que nous n'avons d'autre accès à un objet quelconque que dans la mesure où nous nous en formons une pensée.

En un sens, c'est là une banalité : on ne peut penser à un objet sans le penser. Mais ce qu'on dit ici est un peu différent : ce qu'on dit c'est que tout rapport à un objet s'accompagne d'une pensée propositionnelle dont cet objet est le foyer principal. Ce qui est donc exclu, c'est que l'on puisse avoir un rapport intuitif direct à quelque objet que ce soit. Ce qui est exclu, c'est, par exemple, le husserlianisme. L'expression la plus nette de cette idée est donnée par Frege lorsqu'il soutient que « nous ne pouvons pas reconnaître qu'une chose a une certaine propriété sans en même temps estimer vraie la pensée que cette chose a cette propriété²⁴ ». Cela veut dire, par exemple, que je ne puis percevoir que le soleil s'est levé ou que ce vêtement a une odeur de violette sans que mes impressions sensibles ne soient associées à la pensée que le soleil s'est levé ou que ce vêtement a une odeur de violette. Frege précise, en un autre endroit du texte, que « la possession d'une impression visuelle est nécessaire à la vision des choses mais non suffisante. Ce qui doit s'y ajouter n'est pas sensible. Et c'est justement ce qui nous ouvre le monde extérieur, car sans cet élément non sensible, chacun resterait enclos dans son monde intérieur »²⁵. Les pensées ont, pour Frege, le pouvoir de nous donner un monde, de nous arracher à nos représentations intérieures pour nous mettre en présence d'un monde et d'un ensemble d'objets.

Cette idée que Frege exprime de manière un peu mythologique peut être exprimée, plus généralement, en disant que toute conscience d'un objet est conscience propositionnelle de cet objet. Remarquons d'abord qu'il y a une différence entre voir quelque chose et voir quelque chose *comme* quelque chose²⁶. Comme le suggère Dummett, au chapitre VIII de son livre, cette thèse est étroitement liée à la question du sens des termes exprimant des qualités sensibles, comme par exemple les noms de couleur. La thèse de Frege que j'ai évoquée est que nous ne pouvons être conscients que cet objet est rouge sans avoir la pensée propositionnelle : « cet objet est rouge ». Cela peut paraître curieux, car un bébé ou un animal possèdent une impression de rouge, le rouge fait sur eux une certaine impression et pourtant ils ne forment pas, dans leur esprit, la pensée : « cet objet est rouge ». Mais il y a une différence entre l'impression de rouge que l'homme, l'animal ou le bébé peuvent avoir et qui est ce que Frege appelle une représentation et la pensée

²⁴ « La Pensée », p. 174.

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ Cf. Wittgenstein, *Rech. phi.* II^{ème} partie, XI.

que quelque chose est rouge. Penser que quelque chose est rouge, ce n'est pas la même chose que ressentir une impression de rouge. La différence est entre la pensée qu'un objet a une certaine propriété et le fait d'être soi-même dans un certain état représentatif. Il y a une différence entre sentir la douleur de la piqûre d'une aiguille et s'apercevoir que quelque chose nous pique et que ce qui nous pique est une aiguille. On ne peut donc voir du rouge comme du rouge sans posséder le concept de rouge. Or, la possession des concepts semble soumise à une contrainte de généralité²⁷ : avoir le concept de *P*, c'est pouvoir penser *a est P*, *b est P*, mais aussi bien, *a est Q*, *b est Q*. Un concept ne nous donne un objet que dans une proposition qui lui assure une fonction référentielle. D'où la conséquence : la pensée, en tant qu'elle est médiatisée par l'usage du langage, est objectivante, c'est-à-dire que seule une conscience propositionnelle de quelque chose est une conscience d'objet. La pensée n'est pas un rapport entre un sujet et un objet mais un rapport entre un sujet et des faits ou des états de chose. Je ne suis pas conscient de cette rose, mais je suis conscient que ceci est une rose, que cette fleur est une rose, etc. Il est donc impossible de se rapporter à un objet, et même à un objet interne comme une sensation de douleur, autrement qu'au travers d'une pensée de cet objet

§5 Préséance de la pensée sur le langage ?

Je m'arrête là parce que je pense avoir rassemblé les éléments d'une sorte de déduction de la philosophie analytique. Certes, cette reconstruction est artificielle. Aucun philosophe analytique n'a mis en forme sa démarche de façon à faire apparaître l'ensemble des thèses que nous avons considérées jusqu'ici. Néanmoins, cette reconstruction que propose Dummett correspond, manifestement, à un ensemble d'idées qui sont éparées chez les principaux représentants de la philosophie analytique, même si ceux-ci se séparent lorsqu'il s'agit d'élaborer une théorie générale de la signification et d'expliquer, pour citer encore Putnam, comment les mots s'accrochent au monde. Mais, si on admet les trois thèses suivantes :

- 1) « Penser, c'est faire un usage significatif du langage »
- 2) « Faire un usage significatif du langage, c'est dénoter certains objets »
- 3) « Un objet est toujours, pour nous, ce qui est dénoté lors d'un usage significatif du langage »,

il semble alors à peu près évident qu'on doit procéder, en philosophie, comme font les philosophes analytiques que considère Dummett : le philosophe analytique étudiera les propriétés sémantiques des pensées comme le physicien étudie les propriétés physiques des corps matériels. Les pensées seront des entités publiques, enfouies dans les phrases publiques que l'on peut former et ce sont ces phrases que le philosophe analytique prendra pour objet d'étude en étant attentif, selon une métaphore qu'emploie Wittgenstein dans le *Tractatus*, aux antennes que ces propositions projettent vers la réalité et par lesquelles elles s'y accrochent. Il suffit d'ouvrir un livre ou de parcourir un article de philosophie analytique pour voir que cette idée

²⁷ Cf. Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 100-105.

n'est pas seulement une façon de parler : c'est un trait stylistique des travaux analytiques que la présence, dans le corps du texte, de certaines phrases, détachées, numérotées, souvent anodines et qui constituent la matière première de l'investigation analytique. La justification de cette méthode réside dans la théorie sémantique de la pensée que nous avons considérée jusqu'ici.

Or, cette théorie nous permet également d'expliquer les tendances récentes de la philosophie qui sort de cette tradition analytique. Si la philosophie analytique repose sur une thèse relative à l'essence de la pensée, on cessera de pratiquer ce type de philosophie si on peut rejeter la théorie sémantique de la pensée qui lui sert d'assise. Or, il me semble qu'il y a aujourd'hui deux façons de rejeter cette théorie, l'une qui implique une rupture presque totale avec la philosophie analytique, l'autre qui modifie simplement ce style philosophique et pour cette raison se rattache encore à la philosophie analytique classique.

Je me contenterai, s'agissant de ces deux tendances, de quelques indications schématiques.

§6 Le retour au représentationnalisme.

Le rejet le plus radical vient de ceux qui, aujourd'hui, en reviennent à la théorie représentationnaliste de la pensée. Pour présenter les principes de cette réaction, on peut se tourner vers le chapitre 1.4 du livre de Pierre Jacob intitulé *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*²⁸. L'objet du livre est d'expliquer comment des choses, en l'occurrence des entités physiques voire neurologiques, peuvent avoir un sens c'est-à-dire avoir des propriétés sémantiques et, en raison de ces propriétés, avoir un rôle causal. Et l'outil principal de l'explication est ce que l'auteur appelle la « sémantique informationnelle » : d'après celle-ci, une pensée *p* est un état mental qui entretient avec l'état de chose *p* une relation que l'on peut comparer à la relation entre un thermomètre et son environnement, avec cette seule différence qu'un esprit est un thermomètre qui peut digitaliser l'information analogique qu'il reçoit. La simple adoption d'une telle problématique a pour condition le rejet de la théorie sémantique de la pensée. En effet, les pensées sont bien ici dans la tête des gens, elles n'ont pas de relation essentielle au langage, et seul le caractère naturel du processus d'information de l'esprit par l'environnement explique la convergence des pensées entre les hommes.

Quelles raisons sont avancées en faveur de ce que Pierre Jacob, à la suite de Dummett, appelle « la préséance de la pensée sur le langage » ?

J'en compte trois :

1) L'intentionnalité des signes est dérivée : un son n'est un signe que si l'esprit qui le profère lui donne une intentionnalité. Plus généralement, derrière chaque proposition, il y a des intentions signifiantes.

2) Des êtres incapables de langage sont capables de maîtriser des concepts : un chien reconnaît les gens, est capable d'attendre son maître, etc. La perception possède d'autre part un contenu non conceptuel : on continue

²⁸ Paris, Odile Jacob, 1997. Cf. aussi, Joëlle Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris, Gallimard, "les Essais", 1997.

d'être victime de l'illusion de Müller-Lyer même si on sait que les deux flèches sont de longueur égale.

3) Enfin les pensées exprimées excèdent ce qui est dit : elles comprennent des présuppositions contextuelles inexprimées linguistiquement et qui font néanmoins partie de la pensée²⁹.

Comme le montre le livre de Pierre Jacob, les philosophes qui sont convaincus par cet ensemble d'idées cessent en même temps de viser à une « explication globale ». Étudier la pensée, c'est étudier l'esprit et non également le monde. La philosophie devient psychologie cognitive.

§ 7 Le neo-frégéanisme

Il y a cependant une manière moins brutale, moins radicale de revenir sur la théorie sémantique de la pensée. La théorie sémantique de la pensée fait de l'analyse des pensées une sorte de physique des pensées. On considère les pensées comme des entités indépendantes de l'esprit qui les pense ou, du moins, les saisit. Néanmoins, Frege, s'il affirme que les pensées forment un troisième monde, n'affirme pas que les pensées ont leur pouvoir référentiel indépendamment du fait d'être saisies par quelqu'un. Une pensée met un sujet en présence de certains objets. Toutefois, pour Frege, la seule chose que le sujet ait à faire, c'est de saisir ces pensées : c'est ensuite d'elles-mêmes qu'elles le feront penser à certains objets. Pour dire la chose de manière moins mythologique, cela veut dire qu'une proposition n'a un sens que si quelqu'un l'asserte, mais ce n'est pas celui qui l'asserte qui lui donne le sens qu'elle a. Des pièces, sur un jeu d'échecs, ne peuvent se déplacer toutes seules, mais celui qui les déplace ne décide pas de leurs règles de déplacement.

Le corollaire de la théorie sémantique de la pensée telle que je l'ai décrite, c'est donc la *neutralisation sémantique du sujet de la pensée*. Or, si les pensées sont extérieures à la conscience, il ne s'ensuit pourtant pas que le sujet qui saisit et asserte ces pensées ne possède aucun rôle sémantique. C'est pourtant ce que semblent avoir admis les philosophes pour qui une analyse du sens public des propositions, c'est-à-dire de leur conditions d'usage public, suffisait à dégager le sens de ces propositions.

Or, il y a des pensées qui ne peuvent être décrites de cette manière : ce sont les pensées indexicales, par exemple « Il fait beau ici aujourd'hui » ou « Je vais prendre ce manteau ». Il est impossible de *comprendre* ces propositions si on ne sait qui les prononce, où et quand il les prononce, etc. Mais, pour *former* ces pensées, il ne faut pas seulement maîtriser le langage et le sens des mots. Il faut aussi exploiter certaines informations que nous possédons sur nous-mêmes et notre environnement et dont nous sommes immédiatement conscients. L'auteur qui a mis l'accent sur les nombreuses conséquences de ce genre de pensée est Gareth Evans dans *The Varieties of Reference* qui propose une théorie des « pensées démonstratives », ce qu'on pourrait appeler des pensées subjectivement incarnées et contextuellement ancrées.

²⁹ P. Jacob, p. 41.

Conclusion

On peut donc dire, pour conclure, que la philosophie analytique est entrée dans une phase qu'on peut dire réflexive, ce dont le livre de Dummett est le symptôme : la théorie de la pensée qui en constituait le fondement implicite devient aujourd'hui l'objet d'une thématization explicite. De là l'importance prise par les questions de philosophie de l'esprit. Ce retour réflexif sur ses « origines » débouche tantôt sur un « tournant cognitif », qui n'est, au vrai, qu'un retour à la philosophie représentationnaliste de la pensée, sous la forme d'un condillacisme sophistiqué (Fred Dretske³⁰). Ou bien il donne lieu à une théorie foncièrement anti-naturaliste de l'esprit qui, étrangement, n'est pas sans évoquer certaines thèses hégéliennes (John McDowell³¹). Quant au courant que nous avons appelé néofrégeen, il oriente la philosophie analytique vers un type de démarche assez proche, par certains cotés, de la phénoménologie, mais à la fois débarrassée de sa rhétorique et enrichie des ressources de l'analyse logique de la pensée (Christopher Peacocke³²).

³⁰ *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.

³¹ *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.

³² *Being Known*, Oxford, Oxford University Press, 1999.