

## Idée et signification

### Le legs de Lotze et les ambiguïtés du platonisme

(Arnaud Dewalque, Université de Liège)

En s'attaquant à la thèse d'une signification extra- ou supralinguistique, Quine nous a habitués à faire peser une forte suspicion sur les théories qui présentent la signification comme quelque chose d'objectif et d'invariant, susceptible d'être exprimé au moyen de plusieurs idiomes différents sans pour autant subir d'altération. Face à la difficulté que l'on éprouve à dégager un tel invariant, face surtout au caractère arbitraire des procédures mises en œuvre par le linguiste en situation de traduction radicale, Quine soutient qu'une conception objectiviste de la signification est un *mythe* inutile et dépourvu de sens – « à moins », ajoute-t-il, « qu'on ne se rattache à la vieille théorie des idées [...], dont la théorie nouvelle n'est que le rameau détaché et dont elle tire l'apparence illusoire de la vraisemblance » (« Le mythe de la signification », 154)<sup>1</sup>. En d'autres termes, l'objectivisme sémantique (*i.e.* la « théorie nouvelle », selon laquelle le sens est quelque chose d'objectif, de public) ne serait rien d'autre qu'une forme résurgente de platonisme (« la vieille théorie des idées »), à savoir un platonisme qui consiste à traiter le sens comme une entité idéale, imperméable aux variations linguistiques. Or, poursuit Quine, rien, dans l'expérience, ne nous permet d'accréditer un tel platonisme : nous pouvons certes observer publiquement les mots et leur usage dans une communauté linguistique donnée, mais nous ne parviendrons jamais, par cette voie, à dégager des significations qui seraient indépendantes de leur prétendu revêtement linguistique. L'adoption d'une saine attitude empirique envers le langage devrait donc nous conduire à rejeter le platonisme et, *par conséquent*, l'objectivisme sémantique. Bref, s'il ne s'agit évidemment pas de renoncer au concept de signification en général – ce qui serait absurde, tant il va de soi que le langage signifie quelque chose, que les phrases possèdent ou expriment un sens –, nous devons en revanche, estime Quine, renoncer à « la signification en tant qu'idée » (« Le mythe de la signification », 152).

Cette critique fait écho aux reproches de platonisme qui ont souvent été adressés à Frege et à Husserl. Du point de vue d'une histoire de la notion d'idée, elle présente au moins un double intérêt. D'une part, elle suggère qu'une certaine réappropriation contemporaine des notions d'idée et d'idéalité a eu lieu sur le terrain de la théorie de la signification. Pour nombre de partisans de

---

<sup>1</sup> W. V. O. Quine, « Le mythe de la signification », dans B. Ambroise et S. Laugier (éds.), *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009.

l'objectivisme sémantique, la référence à la théorie platonicienne des Idées est effectivement apparue comme une manière efficace de clarifier le statut de ces « entités un tant soit peu fuyantes » (*ibidem*) que semblent être les significations, en particulier lorsqu'il est question – comme c'est le cas en logique – des significations des concepts et des propositions. D'autre part, la critique quinienne suggère aussi qu'il y a, pour cette même raison, un lien suspect entre objectivisme sémantique et platonisme, un lien qui ferait basculer le premier du côté d'une théorie dépourvue d'assise empirique (impossible à fonder sur l'observation).

On peut toutefois se demander si le fait de défendre un objectivisme sémantique équivaut bel et bien, comme le pense Quine, à admettre une forme de platonisme. La réponse dépend naturellement de ce que l'on entend par platonisme. En un premier sens, le terme peut désigner toute théorie admettant l'existence d'*objets* idéaux ou, ce qui revient au même, d'*entités* intemporelles et non spatiales. C'est bien sûr en ce sens que Quine s'attaque à l'objectivisme sémantique, en reprochant à ses défenseurs de traiter les significations comme des entités d'un genre déterminé au lieu de les rabattre sur la propriété de synonymie, qui n'impliquerait pas le même engagement ontologique. Mais, par ailleurs, la critique du « mythe de la signification » laisse également entendre que le véritable problème tiendrait moins à la reconnaissance d'entités idéales qu'à l'impossibilité de doter la théorie objectiviste d'un fondement empirique solide. En ce second sens, le terme « platonisme » ne s'appliquerait pas à toute théorie admettant l'existence d'entités intemporelles, mais seulement à celle qui, de surcroît, présenterait un caractère *spéculatif* et non empirique (« mythique »). Bref, le platonisme au sens n°1 serait une affaire d'engagement ontologique ; le platonisme au sens n°2, plus restrictif, une affaire de justification relative à ce même engagement ontologique. Je propose de fixer ces deux sens du mot « platonisme » au moyen des définitions suivantes. Pour toute théorie  $T$  :

(Df. 1) «  $T$  est platoniste<sub>1</sub> » =<sub>df</sub>  $T$  présuppose l'existence d'entités intemporelles et non spatiales.

(Df. 2) «  $T$  est platoniste<sub>2</sub> » =<sub>df</sub>  $T$  est platoniste<sub>1</sub> &  $T$  n'admet pas de justification empirique<sup>2</sup>.

Maintenant, si l'on entend par « mythe de la signification » une théorie sémantique qui satisfait (Df. 2), alors le platonisme au sens de (Df. 1) est une condition nécessaire mais non

---

<sup>2</sup> Un traitement complet de la question exigerait naturellement que l'on définisse plus amplement la notion de justification empirique, qui n'a certainement pas le même sens pour Quine et, par exemple, pour Husserl. Je laisserai toutefois ce problème de côté ici.

suffisante pour parler d'un « mythe de la signification ». S'agissant de la théorie objectiviste des significations, le problème peut dès lors être formulé en ces termes : la thèse selon laquelle les significations sont quelque chose d'objectif implique-t-elle *eo ipso* la reconnaissance d'entités intemporelles ou idéales ? En d'autres termes, la théorie de l'*objectivité* sémantique implique-t-elle l'assomption d'une sphère d'*objets* idéaux, d'*idealìa*, donc un platonisme au sens de (Df. 1) ? Si c'est le cas, la reconnaissance d'objets idéaux constitue-t-elle pour autant, comme l'affirme Quine, un engagement ontologique impossible à fonder empiriquement, un mythe, donc un platonisme au sens de (Df. 2) ? Et si ce n'est pas le cas (non platonisme), qu'implique au juste l'adhésion à une théorie objectiviste des significations – disons, minimalement ?

La littérature consacrée à ces questions s'étant jusqu'ici largement focalisée sur les théories de Husserl et de Frege, je commencerai par rappeler sommairement les principaux aspects de leurs conceptions, qui sont les mieux connues. Je remonterai ensuite à ce qui constitue sans doute la racine commune de ces théories, à savoir « l'interprétation géniale de la théorie platonicienne des Idées »<sup>3</sup> forgée par Rudolf Hermann Lotze. Le fait est que la plupart des pistes dont on dispose pour clarifier les implications de l'objectivisme sémantique conduisent (Bolzano mis à part) à Lotze et, plus particulièrement, à l'interprétation de l'idéalisme platonicien qu'il a présentée au troisième livre de sa grande *Logique* de 1874<sup>4</sup>. Or, indépendamment des liens historiques relativement bien établis, aujourd'hui, entre Lotze, Husserl et Frege, il se pourrait qu'un examen du legs de Lotze jette une lumière nouvelle sur les implications de l'objectivisme sémantique. En mettant la notion d'Idée au fondement de sa logique, Lotze a-t-il légué à ses héritiers un platonisme au sens de (Df. 1), voire au sens de (Df. 2) ? Est-il l'instigateur du « mythe de la signification » dénoncé par Quine ? Contre une telle interprétation, je tâcherai ici de mettre en évidence quelques aspects de la conception de Lotze qui, paradoxalement, me semblent plutôt plaider en faveur d'une démythologisation du « royaume des Idées » ou, si l'on veut, d'un *objectivisme sans platonisme*.

---

<sup>3</sup> E. Husserl, « Esquisse d'une Préface aux *Recherches logiques* » (1913), dans *Articles sur la logique*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1975, p. 378 [129].

<sup>4</sup> Je laisserai ici de côté la comparaison des conceptions de Bolzano et de Lotze, souvent associées depuis les déclarations de Husserl. L'un des rares commentateurs à avoir abordé cette question jusqu'ici, à ma connaissance, est Ch. Beyer, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 131 *sq.* Par ailleurs, d'autres déclarations de Husserl laissent penser qu'une enquête exhaustive sur les sources de l'objectivisme sémantique devrait également intégrer la distinction de Hume entre *relations of ideas* et *matter of fact* ainsi que la distinction de Leibniz entre vérités de raison et vérités de fait. Cf. par ex. E. Husserl, « Esquisse d'une Préface aux *Recherches logiques* » (1913), *art. cit.*, p. 378-379 [128-129], et le rapprochement entre Hume et Leibniz mentionné dans E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I : *Prolegomena zur reinen Logik* (désormais cité *Proleg.*), Tübingen, Niemeyer, 1993, § 51, p. 188 ; trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Prologomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1994, p. 204-205.

## 1. Husserl et le royaume des Idées

La théorie objectiviste des significations et du sens propositionnel, telle qu'elle a éclaté au grand jour, notamment, dans le premier tome des *Recherches logiques* de Husserl (1900) et dans la première partie des propres « Recherches logiques » de Frege (1918), marque sans aucun doute une avancée décisive contre le psychologisme en logique et, plus largement, contre le représentationalisme classique, à savoir la thèse selon laquelle nous n'avons jamais accès qu'à nos propres représentations mentales ou « idées » – thèse que l'on fait habituellement remonter à Descartes, comme l'a rappelé plus haut Laurence Bouquiaux. En simplifiant un peu, on peut dire que Husserl et Frege ont entrepris, chacun à leur manière, de « délocaliser » les significations en refusant de les situer « dans l'esprit », comme s'il s'agissait d'entités psychiques subjectives et privées, d'*ideas* au sens de Locke. Or, tout se passe comme si, étant pour ainsi dire expulsées hors de l'esprit, les significations devaient être localisées dans un domaine propre, à la fois distinct de la sphère des représentations mentales et du monde des choses physiques. C'est pour désigner ce domaine des significations que Husserl recourt à l'expression « royaume des Idées (*Reich der Ideen*) » (E. Husserl, *Proleg.*, § 39, 129-130) et Frege à l'expression « royaume des pensées » ou « troisième royaume (*drittes Reich*) » (G. Frege, « Der Gedanke », 353)<sup>5</sup>. Or, comme je l'ai laissé entendre, ces deux expressions et les variétés d'objectivisme sémantique qui s'y rattachent ont été les cibles de réactions anti-platonistes très vives.

Naturellement, entre Husserl et Frege, il subsiste des divergences profondes qui tiennent, au moins pour partie, à leurs programmes philosophiques respectifs, mais peut-être aussi à la manière dont ils ont intégré l'héritage lotzéen. Je n'ai pas l'intention de me livrer ici à un examen approfondi du programme husserlien, dont les difficultés et l'évolution sont discutées en détail par Denis Seron dans la suite de ce volume. Mon objectif est simplement de montrer le rôle joué par l'héritage lotzéen au sein de la conception des *Recherches logiques*. Ce qui est très remarquable – et ce qui complique singulièrement l'analyse –, c'est que cet héritage a pesé des deux côtés : c'est un aspect de l'héritage lotzéen – la théorie de l'idéalité des significations – qui a motivé le reproche de platonisme adressé à Husserl, mais c'est un autre aspect de ce même héritage – l'intuition non sensible des Idées – qui a permis à Husserl de répondre à ce reproche. Il y a donc lieu de distinguer

---

<sup>5</sup> G. Frege, « Der Gedanke » (1918), dans *Kleine Schriften* (désormais *KS*), Hildesheim, Olms, 1990, p. 353 ; trad. fr. modifiée J. Benoist, « La pensée », dans B. Ambroise et S. Laugier (éds.), *Philosophie du langage, op.cit.*, p. 108.

deux traits caractéristiques de la conception du « royaume des Idées » dans les *Recherches logiques*.

1. D'abord, Husserl est le seul à traiter explicitement les significations comme des *objets idéaux* et, par voie de conséquence, à parler d'un « être idéal » des significations. En ce sens, l'objectivisme sémantique husserlien implique bel et bien la reconnaissance d'une classe d'entités intemporelles et non spatiales, donc pourrait être qualifié de platoniste au sens – non péjoratif – de (Df. 1). Le concept de validité, qui provient directement de Lotze, est du même coup résolument assimilé au concept d'idéalité – ce qui se justifie, aux yeux de Husserl, par le fait que la notion de validité est étroitement liée à l'interprétation lotzénne de la théorie platonicienne des Idées qui m'occupera plus loin :

« Toute vérité en soi (*jede Wahrheit an sich*) demeure ce qu'elle est, elle conserve son être idéal (*ihr ideale Sein*). Elle n'est pas 'quelque part dans le vide', mais elle est une unité de validité dans le royaume intemporel des Idées (*eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen*). Elle appartient au domaine de ce qui est absolument valant (*des absolut Geltendes*). » (E. Husserl, *Proleg.*, § 39, 129-130 ; trad. fr. légèrement modifiée, 143-144)

Il y a ici un premier aspect, particulièrement ambivalent, de l'héritage lotzéen. D'une part, la notion d'idéalité provient directement de la redécouverte lotzénne de Platon, comme Husserl l'indique lui-même explicitement (E. Husserl, *Articles sur la logique*, 216) ; mais d'autre part, l'assimilation de l'idéalité et de la validité à un « être » idéal va à l'encontre de la séparation lotzénne entre « être » et « valoir », *Sein* et *Gelten* (je vais y revenir).

2. Ensuite, contrairement à l'objectivisme sémantique de Frege, l'objectivisme sémantique husserlien est destiné, *in fine*, à être fondé dans une étude phénoménologique des actes de signification qui est précisément censée lui apporter un certain fondement empirique au sens large. Dire que les significations sont des objets idéaux, cela revient simplement à dire, du point de vue de la phénoménologie husserlienne parvenue à maturité, qu'elles sont les corrélats possibles de certains actes d'*intuition*. Telle est, en gros, la réponse que Husserl oppose en 1913 au reproche de « platonisme » qui lui a été adressé<sup>6</sup>. Or, cette réponse, paradoxalement, peut à nouveau être rattachée à l'interprétation lotzénne de Platon, qui se veut précisément « anti-platoniste ». Comme on le verra, le trait principal de l'interprétation lotzénne est le refus de toute hypostase ontologique : les Idées ne sont pas des réalités dotées d'une existence supra-

---

<sup>6</sup> Voir surtout l' « Esquisse de préface... », § 4, trad. fr., p. 366, et la contribution de Denis Seron, *infra*.

sensible. Mais Lotze ne se contente pas de ce résultat négatif. Il considère explicitement que les relations entre Idées sont l'objet d'une « connaissance immédiate » (*Logik* III, § 314, 508), c'est-à-dire d'une « intuition » : lorsque nous percevons deux couleurs ou deux sons, écrit Lotze, notre pensée les sépare immédiatement car nous avons l'« intuition intime » (*innere Anschauung*) de ce qui les unit et de ce qui les oppose (§ 315, 508-509). L'intuition dont il est ici question – par exemple l'intuition de l'opposition entre l'Idée de <blanc> et l'Idée de <noir> – n'a manifestement rien à voir avec la perception sensible. C'est précisément ce concept d'intuition – une intuition non sensible – que Husserl est amené à mettre en avant dans sa réponse au reproche de platonisme. En ce sens, la conception husserlienne a bien la prétention de fonder empiriquement ou « intuitivement » la thèse d'existence des objets idéaux. Elle échapperait donc au reproche de « mythe de la signification » – pour peu, naturellement, que l'on juge la fondation phénoménologique acceptable, c'est-à-dire que l'on accepte l'élargissement du concept d'expérience au concept de « conscience donatrice originaire »<sup>7</sup>.

L'originalité de la position husserlienne, que je ne commenterai pas davantage, tient sans aucun doute à la combinaison de ces deux aspects, le second étant censé neutraliser en quelque sorte les implications anti-empiristes que pourrait avoir le premier. La plupart des objections adressées à la théorie sémantique de Husserl se sont toutefois focalisées sur le premier point et ont, soit négligé le second (ce qui explique les plaintes de Husserl concernant l'absence de prise en compte du second tome des *Recherches logiques*)<sup>9</sup>, soit contesté sa capacité à fournir un fondement empirique satisfaisant. Partant, c'est l'idée même d'un « être idéal » des significations qui a été prise pour cible par les contemporains de Husserl.

Une telle approche est bien illustrée par les critiques qui ont été formulées au sein de l'école néokantienne de Bade et qui émanent notamment de Heinrich Rickert et de Bruno Bauch. Le principe de ces critiques consiste à contester l'assimilation husserlienne de la validité à l'idéalité, donc à faire valoir la distinction de Lotze entre *Geltung* et *Sein*. À cet égard, Husserl et les néokantiens adoptent des lectures de Lotze diamétralement opposées : alors que Husserl néglige la distinction être-validité et majore l'accès intuitif aux Idées, les néokantiens majorent la distinction être-validité et négligent l'accès intuitif aux Idées. Ce qui compte, selon eux, c'est que l'opposition

---

<sup>7</sup> Ce que ne seraient évidemment prêts à faire ni les empiristes logiques (comme Schlick, dont je vais dire un mot dans un instant) ni Quine. Refuser cet élargissement et réduire l'expérience à l'intuition sensible, tel serait en fait, d'un point de vue husserlien, l'ultime « dogme » de l'empirisme.

<sup>9</sup> Voir l'« Esquisse de préface... », *art. cit.*

entre <blanc> et <noir> *vaut*, ou encore que la proposition <le blanc est opposé au noir> est valide ou *valante*. Rickert objecte ainsi que traiter le sens propositionnel comme une entité idéale équivaut à négliger la *méta*-relation qui caractérise intrinsèquement toute proposition, c'est-à-dire le fait que toute proposition est une proposition *sur* ou *à propos de* quelque chose (une proposition qui n'est pas elle-même un objet, mais qui *vaut de* tel ou tel objet du monde). Au lieu de concevoir cette méta-relation comme une propriété intrinsèque de la proposition, on transformerait alors cette dernière en une entité qui entretient un rapport externe, secondaire ou dérivé à une autre entité. Bref, on manquerait une propriété essentielle de la proposition<sup>10</sup>. Bruno Bauch, de son côté, développe une objection similaire : si l'on admet une équivalence entre validité et idéalité, remarque Bauch, alors la question se pose de savoir ce qui distingue l'être idéal des significations et l'être idéal que l'on attribue, par exemple, aux objets mathématiques. En un mot, l'idéalité serait un critère nécessaire mais non suffisant pour délimiter la sphère des significations<sup>11</sup>.

Ces objections sont loin d'être isolées. En dehors du néokantisme, on trouve une critique similaire de Husserl sous la plume de Moritz Schlick. Dans sa *Théorie générale de la connaissance*, Schlick souligne effectivement à plusieurs reprises le caractère hautement problématique de l'expression « être idéal ». Cette expression, estime-t-il, est problématique dans la mesure où elle ne rend pas compte adéquatement de la nature des significations, qui doivent plutôt être conçues, selon lui, de façon pragmatique, comme de simples *signes* servant à appréhender la réalité. En hypostasiant les significations, Husserl se heurterait ainsi à la question de savoir comment l'être idéal se rapporte à l'être réel, spatio-temporel. Or, sur ce dernier point, les « philosophes platonisants », écrit Schlick, n'ont pas fait « un pas de plus » depuis la théorie platonicienne de la participation, qui échoue à résoudre le problème de manière satisfaisante<sup>12</sup>. Bien sûr, pour autant qu'il s'agisse simplement d'une question de terminologie, rien n'interdit en principe l'utilisation

<sup>10</sup> Cf. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1909), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, p. 169-228 ; trad. fr. A. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 139 : « Étant donné que nous avons nettement distingué le sens vrai des significations de mots, il est clair qu'on ne peut parler d'une coïncidence du sens avec l'être idéal. Je forme une proposition vraie *sur* ou *à propos d'*un être idéal, mais le sens de cette proposition coïncide aussi peu avec l'être idéal [202] lui-même que le sens d'une proposition sur un être réel est identique à celui-ci ». Pour une confrontation Husserl-Rickert, cf. mon article, « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de logique pure », dans *Les Études philosophiques* (2008/1), p. 97-115.

<sup>11</sup> B. Bauch, *Die Idee*, Leipzig, Reinicke, 1926, p. 51 : « [Lorsque l'on adopte la philosophie dogmatique de l' 'être idéal',] la question n'est pas non plus tranchée de savoir si l'Idée doit aussi être cherchée dans l' 'être idéal' de ce qui est logique. En effet, nous ne savons même pas si l' 'être idéal' de ce qui est mathématique et l' 'être idéal' de ce qui est logique sont le même 'être idéal', ou si l'on ne doit pas plutôt distinguer deux [sortes d'] 'être idéal' ».

<sup>12</sup> M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* (1ère éd. 1918 = A, 2<sup>ème</sup> éd. 1925 = B), dans *Id.*, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. I, Wien-New York, Springer, 2009, p. 383 [A118/B126] ; trad. fr. Ch. Bonnet, *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009, p. 206.

d'un lexique platonisant, mais à la condition que l'on neutralise les engagements ontologiques incidemment véhiculés par les expressions telles qu'« objets idéaux », « existence idéale », « royaume des idées », etc. Schlick est, sur ce point, particulièrement clair, et sa critique préfigure déjà largement celle de Quine :

« Ce discours sur les objets idéaux conduit bien trop facilement à des intuitions confuses et erronées, qui vont dans le sens de la métaphysique platonicienne dont elles s'inspirent dans leur formulation. On en arrive insensiblement à opposer au monde réel un monde de l'existence idéale *indépendant* de lui, le royaume des idées (*das Reich der Ideen*), le royaume des valeurs et des vérités, de ce qui vaut (*das Reich der Werte und Wahrheiten, des Geltendes*), c'est-à-dire précisément le monde intemporel des concepts. Celui-ci semble être un monde fixe, existant en lui-même et dans lequel concepts et vérités trônent de manière immuable, un monde qui serait aussi là s'il n'y avait aucun royaume de l'être réel (*Reich des realen Seins*), car, dit-on, 2 et 2 feraient encore 4, même s'il n'existait rien du tout de réel. Se pose alors la question du rapport entre ces deux royaumes, des relations entre l'idéal et le réel, avec quantité de pseudo-problèmes (*Scheinprobleme*) qui encombrant la spéculation philosophique. » (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, § 5, 189-190 [A21/B23] ; trad. fr. modifiée 69)

En outre, même si Schlick accorde sans doute plus d'attention que les néokantiens au second volet du programme husserlien, soit à l'analyse phénoménologique des actes d'idéation ou d'intuition éidétique, il conteste que cette analyse puisse apporter un authentique fondement empirique à la théorie des significations. Le concept d'idéation ne ferait au contraire, selon lui, que mettre un nom nouveau sur une difficulté ancienne (*Allgemeine Erkenntnislehre*, § 5, 190 [A22/B24] ; trad. fr. 69, et § 18, 383 [A118/B126] *sq.* ; trad. fr., 207 *sq.*). Il ne permettrait donc pas d'exempter Husserl de l'accusation de platonisme au sens de (Df. 2).

## 2. Frege et le royaume des pensées

De manière générale, Frege se trouve dans une situation sensiblement différente de Husserl du fait de l'absence d'un programme phénoménologique ou empirique de fondation – ce qui semble exclure d'emblée une stratégie d'évitement du « mythe de la signification » comme celle de Husserl. En outre, contrairement à ce dernier, Frege n'a pas recours au lexique de l'être idéal ni même, d'ailleurs, à la notion lotzénne de validité. En ce qui le concerne, les pièces à charge se ramènent essentiellement au concept de « pensée (*Gedanke*) » et à ce que Michael Dummett a encore appelé le « mythe du troisième royaume »<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> M. Dummett, « Frege's Myth of the Third Realm », rééd. dans *Id., Frege and Other Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1991, reprint 2003, p. 249-262.

La mise en place d'une théorie objectiviste des pensées, chez Frege, remonte au moins au début des années 1890. Ainsi, dans « Sens et dénotation » (1892), on trouve la définition suivante : « J'entends par pensée (*Gedanken*), non l'activité subjective du penser (*das subjektive Tun des Denkens*), mais son contenu objectif (*objectiven Inhalt*) qui est en mesure d'être la propriété commune de beaucoup de personnes » (G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *KS* 148 note)<sup>14</sup>. Toutefois, c'est seulement en 1918, dans la première partie de ses « Recherches logiques », que Frege donnera la formulation la plus aboutie – et la plus célèbre – de la thèse objectiviste : « Les pensées (*Gedanken*) ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations. On doit reconnaître un troisième royaume (*Ein drittes Reich muß anerkannt werden*) » (« Der Gedanke », *KS* 353 ; trad. fr. 108). Comme on sait, le point litigieux concerne justement l'interprétation qu'il convient de donner de l'expression « troisième royaume » ou « troisième règne » et, plus particulièrement, les critères qui servent à le délimiter. La stratégie frégréenne, à cet égard, est bien connue. Elle consiste à montrer qu'il y a une hétérogénéité entre les propriétés des pensées, celles des choses et celles des représentations. Les pensées, soutient Frege, sont :

- (1) intemporelles,
- (2) inaccessibles à la perception sensible,
- (3) indépendantes à l'égard de celui qui les pense,
- (4) publiques.

L'exemple choisi par Frege pour illustrer ces propriétés est le théorème de Pythagore. D'abord, je peux penser le théorème de Pythagore à un moment  $t_1$  et à un moment  $t_2$  sans qu'il devienne par là un *autre* théorème. Ce faisant, je saisis une seule et même pensée intemporelle (identique dans le temps). Ensuite, je ne peux pas percevoir le théorème de Pythagore au moyen de mes organes sensoriels, mais je peux seulement l'appréhender au moyen de ce que Frege appelle encore, à la suite de Kant, mon « pouvoir de penser ». Par ailleurs, de même que l'on peut seulement découvrir une planète qui existait déjà auparavant parmi les autres planètes, non la créer de toutes pièces, je peux seulement découvrir le théorème de Pythagore. Il n'apparaît pas et ne disparaît pas avec les actes de pensée dirigés sur lui, mais possède une forme d'indépendance à l'égard de ma propre activité de penser. Enfin, plusieurs individus peuvent se rapporter au théorème

---

<sup>14</sup> G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung » (1892), dans *KS*, p. 148 note ; trad. fr. modifiée J. Benoist, « Sur le sens et la référence », dans B. Ambroise et S. Laugier (éds.), *Philosophie du langage, op.cit.*, p. 60 note.

de Pythagore comme étant, rigoureusement parlant, le *même* théorème. La pensée correspondant au théorème de Pythagore est donc publique (identique pour plusieurs individus)<sup>15</sup>.

Or, ces quatre propriétés, considérées comme un tout, sont hétérogènes aussi bien aux propriétés des choses qu'aux propriétés des représentations. Alors que les propriétés (3) et (4) sont communes aux pensées et aux choses, la propriété (2) est commune aux pensées et aux représentations ; la propriété (1), quant à elle, n'est partagée ni par les choses ni par les représentations. Tel est, en substance, le raisonnement qui a conduit Frege à localiser les pensées dans un « troisième royaume » : d'une part, leur caractère intemporel et imperceptible interdit de les ranger dans le « monde extérieur », celui des choses physiques, car ces dernières ont une existence spatio-temporelle et sont perceptibles par les sens ; d'autre part, le caractère intemporel, indépendant et public des pensées interdit également de les ranger dans le « monde intérieur », celui des représentations réputées être « en nous », car ces dernières ont une existence temporelle, ont besoin d'un « porteur (*Träger*) » et ont un caractère privé. D'où la nécessité, conclut Frege, d'admettre un « troisième royaume » à côté de celui des choses et de celui des représentations :

« La pensée n'appartient ni à mon monde intérieur, en tant que représentation, ni au monde extérieur, au monde des choses perceptibles par les sens. [...] Outre <1.> [le] monde intérieur, il faudrait distinguer <2.> le monde extérieur proprement dit, celui des choses perceptibles par les sens, et <3.> le royaume de ce qui n'est pas perceptible par les sens. » (G. Frege, « Der Gedanke » KS 360 ; trad. fr. modifiée 120)

La question de savoir si cette conception est effectivement une forme de platonisme a donné lieu à d'importants débats dans les recherches frégéennes. D'un côté, nombre de commentateurs répondent par l'affirmative et soutiennent que Frege, en attribuant aux pensées les propriétés rappelées ci-dessus, admettrait *ipso facto* l'existence d'entités non spatiales et intemporelles. Le « royaume de ce qui n'est pas perceptible par les sens » coïnciderait donc avec un domaine d'entités suprasensibles comparables aux Idées platoniciennes<sup>16</sup>. Selon cette lecture standard, Frege serait platoniste au moins au sens de (Df. 1), ce qui – en l'absence d'une théorie empiriste explicite relative à la « saisie (*Fassen*) » des pensées – l'exposerait en même temps au reproche de

---

<sup>15</sup> Comme dit très clairement August Messer dans ses propres analyses sur la pensée, il y a dans ce cas plusieurs vécus de pensée individuels, mais une seule pensée. Cf. A. Messer, *Empfindung und Denken*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1928, p. 191 : « Les actes de pensée sont des singularités individuelles, les pensées (*Gedanken*) sont des singularités spécifiques. Lorsque 50 étudiants d'une classe pensent le théorème de Pythagore – par exemple en écoutant attentivement le professeur qui expose et démontre le principe –, nous avons 50 vécus de pensée individuels (et certes d'un genre très complexe), mais *une seule* pensée (proposition) ».

<sup>16</sup> Voir surtout T. Burge, « Frege on Knowing the Third Realm », dans *Mind* 101 (1992), p. 633-650 ; rééd. dans M. Schirn (éd.), *Frege : Importance and Legacy*, Berlin-New York, de Gruyter, 1996, p. 347-368, et dans T. Burge, *Truth, Thought, Reason : Essays on Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 299-316.

platonisme au sens de (Df. 2). Pour cette raison, on a parfois considéré que la théorie frégréenne reposait au moins partiellement sur une « mythologie platonicienne » qui rendait l'antipsychologisme de Frege tout à fait obsolète<sup>17</sup>. D'un autre côté, d'autres interprètes ont entrepris de *démythologiser* le concept de pensée en soutenant que le thème du troisième royaume serait simplement l'expression d'une prise de position épistémologique, à savoir le rejet d'un solipsisme et d'un idéalisme empiriste à la Berkeley. Cette prise de position, comme telle, n'impliquerait aucune espèce de platonisme au sens de (Df. 1) ni, par conséquent, au sens de (Df. 2)<sup>18</sup>.

Sans revenir sur cette querelle exégétique, je voudrais à présent transposer la question du platonisme sur le terrain de la théorie de la validité de Lotze, afin de voir dans quelle mesure on peut espérer en tirer un éclairage nouveau concernant la réappropriation contemporaine de la notion d'Idée. Mon hypothèse est que, si l'on peut certes faire remonter le principe de l'objectivisme sémantique à l'interprétation lotzénne de Platon, Lotze n'a pas pour autant légué à ses héritiers un « mythe de la signification » au sens de Quine.

### 3. Lotze et la théorie platonicienne des Idées

Comme je l'ai laissé entendre, les deux variétés d'objectivisme sémantique développées par Husserl et Frege ont vraisemblablement une racine commune, à savoir l'interprétation de la théorie platonicienne des Idées défendue par Rudolf Hermann Lotze. Si la filiation est clairement avérée dans le cas de Husserl, qui a lui-même exprimé sa dette à l'égard de Lotze, elle est aussi relativement bien attestée – même si elle est peut-être de moindre importance – dans les recherches frégréennes<sup>19</sup>. Il y a d'ailleurs de bonnes raisons de penser que, tout comme la notion de *Geltung*, le

---

<sup>17</sup> Cf. G.P. Backer et P.M.S. Hacker, *Frege : Logical Excavations*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 62.

<sup>18</sup> Cf. W. Carl, « Frege – A Platonist or a Neo-Kantian ? », dans A. Newen, U. Nortmann et R. Stuhlmann-Laeisz (éds.), *Building on Frege. New Essays on Sense, Content, and Concept*, Stanford, CSLI Publications, 2001, p. 3 sq. Carl soutient en outre que la lecture dominante alternative (anti-platonisante), qui fait de Frege un néokantien, ne permet pas non plus de rendre compte efficacement de la position frégréenne, car elle aurait pour effet de passer sous silence la connexion – pourtant centrale chez Frege – entre la pensée et les propositions (*ibid.*, p. 15 sq.). Sur la lecture anti-platoniste de Frege, voir aussi, par exemple, Th. Ricketts, « Objectivity and Objecthood : Frege's Metaphysics of Judgement », dans L. Haaparanta et J. Hintikka (éds.), *Frege Synthesized*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 65-95, et B. S. Rousse, « Demythologizing the Third Realm : Frege on Grasping Thoughts », Oxford University Philosophy Graduate Conference, 2006, publié en ligne sur le site de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Oxford : [http://philosophy.ox.ca.uk/graduate/graduate\\_conference](http://philosophy.ox.ca.uk/graduate/graduate_conference).

<sup>19</sup> Sur le rapport Lotze-Husserl, voir notamment E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hua XXII, Den Haag, 1979, p. 156 [290] ; trad. fr. J. English, dans E. Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 216, et l'« Esquisse d'une Préface aux *Recherches logiques* », *art. cit.*, p. 378 [129] sq. : « Cette conversion pleinement

concept de *Gedanke* provient également de Lotze, qui parle déjà du « royaume des pensées et des concepts (*Reich der Gedanken und Begriffe*) »<sup>20</sup>. Pour autant, cela ne signifie pas que la conception lotzénne des pensées puisse être identifiée purement et simplement à celle de Frege, ni qu'elle pâtisse des mêmes ambiguïtés qu'elle. Au contraire, je pense que le programme philosophique de Lotze confère à son objectivisme sémantique une teneur très particulière, qui le distingue aussi bien de Frege que de Husserl.

La première chose à remarquer est que les recherches logiques de Lotze se fondent sur des considérations plus larges qui relèvent d'une analyse de l'esprit. L'activité intellectuelle, qui est l'objet de la logique, est l'un des multiples aspects de notre vie mentale. Cette activité s'exerce à l'intérieur même du flux de nos représentations, lequel possède ses propres lois psychologiques. Elle fonctionne en établissant, parallèlement à l'enchaînement psychologique des représentations et indépendamment de lui, des connexions logiques ou des liens de « cohérence (*Zusammengehörigkeit*) » entre ce qui est représenté, c'est-à-dire entre ce que Lotze appelle les « contenus (*Inhalte*) » de nos représentations. Le résultat de notre activité intellectuelle se traduit par la formation de ce que l'on nomme, dans la logique traditionnelle, des concepts, des jugements et des raisonnements. Toutes ces formations peuvent manifestement être rassemblées sous une seule accolade et être désignées au moyen du terme de « pensées (*Gedanken*) ». Mais, contrairement peut-être aux « Recherches logiques » de Frege, les pensées ne sont pas présentées ici comme quelque chose qui existerait indépendamment de notre activité intellectuelle. Parmi les nombreux passages qui peuvent être allégués à l'appui de cette idée, le § 345 de la *Logique* me semble particulièrement éclairant. Lotze y distingue expressément l'activité de penser, qui est subjective, et la pensée résultant de cette activité, qui est objectivement valide :

« Si nous distinguons [...] notre activité logique de penser et la pensée (*Gedanken*) qu'elle engendre (*erzeugt*) comme son produit (*Product*), alors il ne revient à la première qu'une signification *subjective* : elle est simplement le mouvement interne, qui est devenu nécessaire pour nous en raison de notre nature et de notre position dans le monde, au moyen duquel nous faisons de cette pensée, par exemple de la différence qu'il y a entre *a* et *b* ou de l'élément général *C* contenu dans les deux,

---

consciente et radicale [à l'antipsychologisme], et le 'platonisme' qui est donné avec elle, je les dois à l'étude de la *Logique* de Lotze ». Voir aussi l'analyse de K. Hauser, « Lotze and Husserl », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85 (2003), p. 152-178. Sur le rapport Lotze-Frege, voir l'introduction de G. Gabriel et la littérature mentionnée dans R. H. Lotze, *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen* (désormais cité *Logik* III), Hamburg, Meiner, 1989, p. XI-XLIII.

<sup>20</sup> Cf. notamment R. H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Bd. III, Leipzig, Hirzel, 1864, p. 208 ; 6<sup>ème</sup> édition, Leipzig, Meiner, 1923, p. 208.

l'objet de notre conscience. [...] La pensée produite elle-même, par contre, [...] a une validité *objective*. » (R. H. Lotze, *Logik* III, § 345, 569)

Ce passage contient plusieurs thèses qui peuvent paraître, à première vue, difficilement conciliables :

- (T1) La pensée possède une validité objective.
- (T2) La pensée est un produit de l'activité logique de penser.
- (T3) L'activité logique de penser est subjective.

L'interprétation lotzénne de la théorie des Idées se rapporte directement à (T1). La difficulté, de prime abord, est de concilier (T1), qui semble aller dans le sens de la conception frégéenne des pensées (même si elle s'en écarte par sa formulation), et (T2), qui semble en revanche aux antipodes de la théorie frégéenne, du moins selon la lecture standard succinctement évoquée ci-dessus. Comment ces thèses s'harmonisent-elles ? Et d'abord, comment se présente la théorie de la validité exprimée par (T1) ?

Chez Lotze, le concept de validité prend place dans un contexte bien spécifique, qui est déterminé par le rejet assez net d'une théorie correspondantiste de la vérité et de la connaissance. Ce rejet est mis tout particulièrement en évidence au début du troisième livre de la *Logique*, consacré à la connaissance. Le troisième livre s'ouvre en effet par un chapitre sur le scepticisme (§§ 302-312) dont l'objectif est de réfuter la légitimité d'une correspondance terme à terme entre nos représentations (ou nos énoncés) et les objets du monde. L'argument invoqué par Lotze à l'appui de cette disqualification du correspondantisme n'est pas nouveau : il est emprunté au représentationalisme des empiristes classiques. Si Lotze se dispense ici de toute référence explicite à Locke et à Hume, c'est parce qu'il considère manifestement leurs conceptions comme faisant partie du « bien commun » partagé par les philosophes de l'époque<sup>21</sup>. Reprenant ainsi à son compte la célèbre thèse de Locke, selon laquelle « l'esprit, dans toutes ses pensées et ses raisonnements, n'a pas d'autre objet immédiat que ses propres idées (*its own ideas*) »<sup>22</sup>, Lotze soutient à son tour que le « monde changeant des représentations en nous » est le « seul matériau (*das einzige Material*) » ou

---

<sup>21</sup> Cf. R. H. Lotze, « Vorwort », dans *Logik. Erstes Buch. Vom Denken* (désormais cité *Logik* 1), Hamburg, Meiner, 1989, p. 4\*.

<sup>22</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, Ch. I, Sect. 1, Philadelphia, Hayes & Zell, 1854, p. 336. C'est, du reste, cette même thèse qui est discutée par Frege dans « Der Gedanke » (1918), *KS*, p. 354 ; trad. fr., p. 109.

la « seule matière qui nous est donnée (*der einzige uns gegebene Stoff*) » pour exercer notre activité de pensée et tâcher de parvenir à une connaissance (*Logik* III, § 307, 495 et § 309, 498). Cette thèse a naturellement une signification épistémologique bien plus qu'ontologique. Ce qu'elle récuse, ce n'est pas l'existence des choses dans le monde, mais leur accessibilité, c'est-à-dire la possibilité qu'un sujet connaissant s'y réfère directement. Comme je l'ai suggéré, l'activité de notre pensée s'exerce donc inévitablement, pour Lotze, à l'intérieur du monde des représentations, qui sont par définition changeantes. Tout le problème est dès lors de dégager des « points fixes » susceptibles de servir de base à l'édification d'une connaissance à l'intérieur même du flux de nos représentations, donc en « laissant de côté » la question d'une éventuelle correspondance entre le monde des représentations (et des pensées) d'une part et le monde des choses d'autre part (*Logik* III, § 312, 503-504).

C'est précisément ici qu'intervient la notion de validité et, corrélativement, l'interprétation lotzénne de la théorie des Idées. Cette interprétation a d'abord été présentée, de façon rudimentaire, dans le grand ouvrage populaire de Lotze, *Microcosmos* (1<sup>ère</sup> éd. 1864 ; 6<sup>ème</sup> éd. 1923), avant d'être exposée de façon plus détaillée dans le troisième livre de la grande *Logique* (1874), plus exactement au chapitre deux qui est précisément intitulé « Le monde des Idées »<sup>23</sup>.

Lotze raisonne de la manière suivante : bien que nos représentations soient changeantes, elles possèdent un certain « contenu (*Inhalt*) » conceptuel qui, lui, ne varie pas, et qui entretient toutes sortes de relations fixes à d'autres contenus conceptuels. Pour illustrer cette thèse, Lotze se réfère à des contenus conceptuels élémentaires, tirés du domaine de la perception sensible (couleurs, sons, saveurs, etc.). Ainsi, dit-il, lorsque je me représente un objet blanc, il se peut que l'objet lui-même change graduellement de couleur, et il se peut, corrélativement, que ma représentation du blanc s'estompe progressivement et laisse place, dans mon esprit, à la représentation du noir. Cependant, le changement qui affecte les propriétés de l'objet et le cours de mes propres représentations n'affecte en rien les contenus conceptuels représentés : <blanc> et <noir> comme tels, considérés en général et indépendamment de leur instanciation dans un quelconque objet du monde, restent séparés l'un de l'autre par une relation déterminée. Ils restent « identiques à eux-mêmes » et « différents l'un de l'autre », qu'ils fassent ou non l'objet d'un acte de pensée et qu'ils soient ou non instanciés dans un objet du monde.

---

<sup>23</sup> *Logik* III, §§ 313-321, p. 505-523 ; trad. fr. A. Dewalque, « Le monde des Idées », dans *Philosophie*, vol. 91, 2006, p. 9-23.

Les contenus conceptuels <blanc> et <noir> présentent donc, remarque Lotze, une certaine indépendance à l'égard des représentations psychiques, qui se déroulent dans le temps, et des choses physiques, spatio-temporelles. En cela, ils sont comparables aux Idées platoniciennes (en l'occurrence, l'Idée du blanc et l'Idée du noir). Ce que Lotze appelle, dans la *Logique*, le « royaume des contenus », peut donc justement être considéré comme un *analogon* du monde des Idées de Platon. Bref, on assiste ici à un rejet de l'équivalence *idée = représentation* au profit de l'équivalence *idée = contenu de représentation*. Autrement dit, tout se passe comme si Lotze renonçait au concept subjectif (lockien) d'idée au profit du concept objectif (platonicien) d'Idée, donc mettait un terme à la subjectivation de la notion d'idée qui avait cours chez les empiristes<sup>24</sup>. En ce sens, on peut sans doute considérer que l'interprétation lotzénne de Platon prolonge le dépassement hégélien de la logique de la représentation (*Vorstellung*). Comme l'a suggéré Julien Herla (*supra*, 151 *sq.*), Hegel, en rejetant le dualisme sujet-objet, cherchait en même temps à secondariser la vérité-correspondance (l'« exactitude ») au profit d'un autre concept de vérité. Or, c'est très exactement ce que Lotze entreprend de faire ici. Puisque le représentationalisme moderne a rendu définitivement problématique l'idée d'une correspondance entre la *représentation* d'une chose – qui est « en moi » – et la *chose* elle-même – qui est dans le monde –, il s'agit de faire valoir un genre de vérité qui n'est pas affecté par le représentationalisme et par le doute sur la réalité du monde extérieur. Une telle vérité ne concerne plus les représentations mentales « privées », mais ce qui est pensé *dans* les représentations, c'est-à-dire leur contenu conceptuel, et plus exactement les relations que ce contenu conceptuel entretient à l'égard d'autres contenus conceptuels.

Ce qui importe effectivement, aux yeux de Lotze, ce n'est pas l'Idée du blanc ni l'Idée du noir comme telles, mais c'est la relation conceptuelle qui subsiste entre elles. Ce point, encore une fois, n'est pas nouveau : Lotze renoue ici avec le primat des relations qui se trouvait déjà défendu chez Platon et qui perdurait chez Hegel<sup>25</sup>. La relation entre <blanc> et <noir> a une nature

---

<sup>24</sup> Dans son livre sur l'idée, Bruno Bauch, qui se situe dans le sillage de Lotze, a encore dénoncé l'équivalence *idée = représentation* en y voyant un « rétrécissement » du problème de l'idée, cf. B. Bauch, *Die Idee, op. cit.*, p. 10 : « Le rétrécissement indu du problème [de l'idée] sur la philosophie théorique, historiquement, s'est seulement produit très tard. Il a été accompli, avant tout, lorsqu'on a posé une équivalence entre idée et représentation (*Idee und Vorstellung*). Cette équivalence devait au premier chef assurer à l'idée une signification purement gnoséologique. Mais une autre équivalence s'y trouvait déjà, à savoir l'équivalence entre théorie de la connaissance et psychologie de la connaissance. L'interprétation de l'idée en tant que représentation a été la plus grave méconnaissance de son caractère propre (*Die Deutung der Idee als Vorstellung war die schwerste Verkenning ihres eigentlichen Charakters*) ».

<sup>25</sup> Cf. les contributions de Marc-Antoine Gavray et de Julien Herla, *supra*, p. 28 et p. 155.

déterminée et peut faire l'objet d'une connaissance d'un genre particulier. Il s'agit en l'occurrence, dit Lotze, d'une relation d'opposition. Disons, pour plus de simplicité, que l'on pourrait l'exprimer à l'aide de la proposition <le blanc est opposé au noir>. Toutefois, la nature de cette relation peut être de prime abord obscure ou ne pas apparaître avec toute la clarté souhaitée. Dans la terminologie de Lotze, on dira que la « validité (*Geltung*) » de la proposition « demeure encore en question (*noch fraglich ist*) » (*Logik* III, § 316, 511 ; trad. fr. 14). En pratique, la comparaison avec d'autres relations, comme celles entre <blanc> et <jaune> (à l'intérieur du champ chromatique), <blanc> et <acide> (dans la sphère plus large des phénomènes sensibles), etc., pourront alors permettre de cerner avec plus d'exactitude la relation entre les deux contenus conceptuels<sup>26</sup>. Au terme de ce processus comparatif, lorsque la validité de la proposition <le blanc est opposé au noir> sera suffisamment attestée, on dira alors, en un sens courant ou usuel, que la proposition est « bel et bien vraie » ou « effectivement vraie (*wirklich wahr*) » (*Logik* III, § 316, 511 ; trad. fr. 14). On obtient de la sorte, conclut Lotze, une « connaissance dont la vérité est tout à fait indépendante de la question sceptique portant sur sa conformité avec une essence des choses qui se situerait au-delà d'elle » (*Logik* III, § 315, 508 ; trad. fr. 12).

Cette connaissance d'un genre très particulier ne porte certes sur aucun objet du monde ni sur aucun fait singulier. Que telle rose soit blanche, par exemple, c'est là un fait dont la constatation relève d'une connaissance du monde réel ou effectif, avec le caractère problématique qu'une telle constatation empirique peut revêtir. Comme tel, ce fait ne peut évidemment pas être dérivé d'une connaissance du monde des Idées, c'est-à-dire d'une connaissance relative aux contenus conceptuels et aux relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Il y a donc lieu de distinguer soigneusement la connaissance du monde des Idées et la connaissance du monde réel. La distinction, comme on peut s'y attendre, recoupe celle du possible et de l'effectif : la connaissance du monde des Idées détermine « les limites à l'intérieur desquelles se trouve ce qui doit être *possible* dans la perception », en vertu des connexions entre contenus conceptuels, tandis que la connaissance du monde réel détermine « ce qui en elle [= dans la perception] est *effectif* » ; la question de savoir « comment il se fait que les choses ont des Idées qui [effectivement] sont *leurs*

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, § 314, p. 508 ; trad. fr., p. 11-12 : « Quand le blanc devient noir et le doux acide, ils ne deviennent pas seulement autres en général, mais glissent du domaine d'un concept, auquel ils prenaient part, au domaine d'un autre concept, qui est séparé du premier par une étendue invariable qui est celle de l'opposition, une étendue plus grande que celle qui trouve place entre le blanc et le jaune ; une étendue incomparable avec le fossé complet qu'il y a entre le blanc et l'acide ».

prédicats », écrit Lotze, est une question qui « n'est pas apparue à Platon comme la question première et a été reportée à une réflexion ultérieure » (*Logik* III, § 315, 510 ; trad. fr. 13)<sup>27</sup>.

S'il s'agit donc bien de soutenir que la théorie platonicienne des Idées forme la matrice d'une connaissance qui a l'avantage de n'être pas affectée par l'épineux problème du correspondantisme, Lotze n'envisage nullement de réduire l'ensemble de la connaissance à la connaissance du monde des Idées. Simplement, la connaissance du monde des Idées (*i.e.* l'appréhension immédiate ou intuitive des connexions entre contenus conceptuels) est un genre de connaissance privilégié, qui jouit en quelque sorte d'une certaine primauté sur la connaissance factuelle dans la mesure où elle rend cette dernière possible. En un mot : pour construire la proposition <cette rose est blanche>, j'ai besoin, au moins en partie, de contenus conceptuels (<rose>, <blanc>), qui se trouvent connectés de manière déterminée à d'autres contenus conceptuels (<plante>, etc.) et forment avec eux un réseau plus ou moins dense ; mais la connaissance de ce réseau conceptuel, à elle seule, ne sera jamais suffisante pour construire la proposition <cette rose est blanche>. En revanche, comme l'avait déjà reconnu Hume, la possession de contenus conceptuels relatifs aux couleurs permet, par exemple, de compléter une série de nuances chromatiques sans le secours de l'expérience, dans la mesure où la constitution d'une telle série présuppose seulement la connaissance des connexions objectives entre contenus<sup>28</sup>.

L'interprétation lotzénne de Platon développée dans la suite du chapitre (§§ 317 *sq.*) s'appuie directement la thèse selon laquelle le monde des Idées est assimilable à une sphère articulée de contenus conceptuels. Elle peut être ramenée aux cinq affirmations suivantes :

---

<sup>27</sup> Ce passage contient manifestement en germe une théorie conceptualiste de la perception, qui sera d'ailleurs développée – sous l'impulsion directe de Lotze – par le néokantien Bruno Bauch. Je renvoie sur ce point à mon article « La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception », dans *Dialogue*, vol. 49, 2010, p. 413-433.

<sup>28</sup> Cf. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, texte anglais et trad. fr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2008, Section II, § 8, p. 66-69 : « Supposez donc une personne qui, jouissant de la vue depuis trente ans, ait acquis la connaissance parfaite de toutes les sortes de couleur, exceptée une certaine nuance de bleu qu'elle n'a jamais eu la fortune de rencontrer. Placez devant elle toutes les différentes nuances de cette couleur, sauf la nuance dont nous parlons, en allant graduellement du plus foncé au plus clair. Il est évident qu'elle percevra un vide là où cette nuance fait défaut et qu'elle sentira que la distance entre les couleurs contiguës est plus grande en cet endroit qu'ailleurs. Or je demande s'il lui sera possible, par sa seule imagination, de combler le vide et de se donner l'idée de cette nuance particulière, bien qu'elle ne lui ait jamais été transmise par les sens ? Presque tout le monde tombera d'accord, je pense, pour dire qu'elle le peut ». Si l'imagination peut ici suppléer la sensation, c'est précisément en vertu des connexions objectives entre contenus étudiées par Lotze.

1. La théorie platonicienne des Idées n'est pas une théorie métaphysique posant l'existence d'entités suprasensibles, mais une *théorie des propositions vraies* : Platon, affirme Lotze, « n'a rien voulu enseigner d'autre que [...] la validité des vérités » (*Logik* III, § 317, 513 ; trad. fr. 16).
2. Dans les faits, Platon n'a pas réussi à séparer nettement ce projet d'une conception métaphysique relative à l'« être (*Sein*) » des choses : il y a donc une ambiguïté de la théorie platonicienne, qui exprime dans un lexique ontologique (celui de l'*ontos on*) ce qui est extérieur à l'ontologie ou indépendant d'elle.
3. Cette ambiguïté s'explique par l'état contingent de la langue grecque qui, contrairement à la langue allemande, ne dispose pas de termes adéquats pour désigner ce qui « est (*ist*) » et ce qui « vaut (*gilt*) », pour séparer le registre ontologique et le registre logique.
4. La critique aristotélicienne de Platon, qui fait apparaître la doctrine des idées comme une doctrine métaphysique, n'est pas dirigée contre Platon lui-même ; elle vise au contraire à défendre le projet platonicien authentique contre certaines mésinterprétations métaphysiques.
5. Indépendamment de l'utilisation d'un lexique ontologique, qu'il ne pouvait éviter, Platon a toutefois commis une erreur : son erreur a été de présenter les Idées comme des concepts isolés au lieu de les avoir conçues comme d'authentiques *propositions* qui expriment des *relations* entre Idées<sup>29</sup>.

L'un des traits remarquables de cette interprétation est que, en assimilant les Idées platoniciennes aux contenus de représentations, Lotze est conduit à secondariser la définition des Idées en tant que *concepts généraux*, *i.e.* communs à beaucoup d'objets du monde. Sans être fausse, cette définition, remarque Lotze, ne capture pas une caractéristique essentielle des Idées, puisque le rapport des Idées aux objets du monde (qui apparaît comme un rapport d'instanciation ou d'exemplification : l'Idée du rouge est instanciée dans un nombre indéfini d'objets, etc.) est tout simplement secondaire ou inessentiel une fois que l'on a écarté la thèse correspondantiste. Ce qui importe, ce n'est donc pas tant le caractère général des Idées que leur *fixité*, à savoir le fait quelles constituent des contenus de représentation dont l'articulation vaut objectivement, c'est-à-dire indépendamment du cours des représentations elles-mêmes (*Logik* III, § 314, 507 ; trad. fr. 10-11). Tel est, en substance, le sens de la première des trois thèses identifiées ci-dessus :

---

<sup>29</sup> Pour une présentation de ces différents points, je renvoie à mon article sur « Le sens de l'idéalisme platonicien selon Lotze », dans S. Delcomminette et A. Mazzù (éds.), *L'Idée platonicienne dans la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, à paraître.

(T1) La pensée possède une validité objective.

Cette thèse implique-t-elle un platonisme ? En d'autres termes, l'assimilation des contenus conceptuels aux Idées platoniciennes signifie-t-elle que les contenus conceptuels jouissent d'une existence autonome dans un « monde des Idées » ? Pour répondre, il faut sans aucun doute tenir compte de la connexion de (T1) avec (T2) et (T3). Penchons-nous d'abord sur la deuxième thèse :

(T2) La pensée est un produit de l'activité de penser.

En quoi consiste cette activité ? Contrairement à une conception largement répandue, Lotze soutient qu'elle ne consiste pas prioritairement à relier des représentations entre elles pour former des jugements. Avant d'en arriver là, la pensée s'acquitte encore, selon lui, d'une tâche plus primitive, qui consiste à passer de l'expérience d'un « état (*Zustand*) » à la représentation d'un « contenu (*Inhalt*) » (*Logik* I, § 2, 15). Se représenter un contenu et éprouver un état sont deux modalités de conscience tout à fait différentes, bien que la première puisse découler en quelque sorte de la seconde. L'une des toutes premières questions que Lotze entreprend de résoudre dans sa *Logique* est précisément de savoir comment, lorsque nous nous trouvons dans un certain état psychique, qui est par définition subjectif (ou, comme on dirait aujourd'hui, vécu en première personne), nous en venons à forger une représentation possédant un *contenu* déterminé, susceptible, quant à lui, d'être partagé par plusieurs individus (analysable en troisième personne). Compris en ce sens, les « états » psychiques de Lotze sont comparables à ce que l'on appelle communément, en philosophie de l'esprit, des *qualia*, ou encore l'« effet que cela fait », si bien que l'on pourrait sans doute lire le début de la *Logique* de Lotze comme une tentative visant à expliquer comment l'activité logique de la pensée produit des représentations à partir de *qualia*.

Lotze appelle cette activité intellectuelle primordiale une « objectivation du subjectif (*Objectivierung des Subjectiven*) », et il entend par là la « transformation d'une *impression* en une *représentation* (*die Verwandlung eines Eindrucks in Vorstellung*) » (*Logik* I, §§ 2-3, 15). Il ne faut toutefois pas surestimer le rapprochement – qui est justifié – avec la distinction humienne entre *impression* et *idea* (= *Vorstellung*)<sup>30</sup>. Comme on sait, la distinction entre impressions et idées est présentée, chez Hume, comme une différence de « vivacité » : les idées ne sont que les traces

---

<sup>30</sup> Sur ce point, voir la remarque de R. Rollinger, « Hermann Lotze on Abstraction and Platonic Ideas », dans *Poznani Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 82, 2004, p. 148 sq.

d'impressions estompées qui ne sont plus vécues actuellement par le sujet. Pour cette raison, Hume considère qu'il est plus aisé de confondre deux idées que deux impressions. Or la conception de Lotze suggère exactement l'inverse : parce qu'elles sont le résultat d'un processus d'objectivation, les représentations forment des unités discrètes qui sont clairement identifiables par leur contenu déterminé.

Le passage de l'impression à la représentation, chez Lotze, n'est pas le dépôt d'une trace dans l'esprit qui serait susceptible ensuite d'être utilisée par la mémoire ou l'imagination, et que notre pensée pourrait combiner à d'autres idées. Selon lui, le passage de l'impression à la représentation relève déjà d'une certaine activité préalable de la pensée qui consiste à séparer ce qui était « inséparable (*Ungeschiedenes*) ». Par exemple, lorsque j'éprouve l'effet que cela fait de voir du rouge ou du vert, ce qui est éprouvé ou expérimenté (le rouge comme tel, le vert comme tel, etc.) n'est pas encore distinct du fait d'éprouver ou d'avoir une expérience. J'ai plutôt affaire à un tout indifférencié – mettons : l'*expérience-du-rouge* – à l'intérieur duquel la distinction entre acte et contenu n'a pas lieu d'être. La transformation de l'impression initiale en une représentation consiste précisément à introduire cette distinction. Elle revient, écrit Lotze, à « poser devant nous » ce qui peut être éprouvé ou expérimenté (*das Empfindbare*) et à le dissocier de l'acte même d'expérimenter (*das Empfinden*) (*Logik* I, § 2, 15). Définir des contenus de représentation, c'est-à-dire former des concepts, et relier ces contenus pour former des jugements, sont des activités ultérieures de la pensée qui seraient tout simplement impossibles si nos impressions vécues en première personne n'avaient pas d'abord été transformées en représentations possédant un contenu déterminé et, en droit, partageable par plusieurs individus. L'objectivation constitue donc une *condition de possibilité* de la pensée logique ou, comme dit Lotze, une « tâche préalable (*Vorausgabe*) » à la formation de concepts, de jugements et de raisonnements (*Logik* I, § 2, 15).

Maintenant, l'objectivation accomplie par la pensée ne se réduit pas à séparer ce dont on fait l'expérience et le fait même d'en faire l'expérience. À la séparation s'ajoute encore la *fixation* de ce dont on fait l'expérience, c'est-à-dire sa transformation en un contenu conceptuel déterminé. À la différence des Idées de Platon, les contenus conceptuels, pour Lotze, ne sont donc pas « tout prêts » dans un monde suprasensible, mais font l'objet d'une véritable genèse. Au début du premier livre de la *Logique*, Lotze décrit cette genèse comme un processus complexe qui peut faire l'objet d'une analyse. Il soutient qu'elle peut être décomposée en deux « actions » concomitantes, qui ne peuvent

sans doute pas être séparées *realiter* (i.e. être accomplies l'une sans l'autre), mais qui doivent en revanche être distinguées *in abstracto*. La première action de la pensée consiste à conférer au contenu une forme correspondant aux principales « parties du discours (*Redetheile*) » : substantif, adjectif, verbe, adverbe. Ces catégories logico-syntaxiques, manifestement calquées sur les catégories grammaticales mais censées être indépendantes d'elles, contribuent à créer une composante logique susceptible d'entrer en combinaison avec d'autres pour former une proposition (*Logik* I, § 4 *sq.*). La deuxième action de la pensée, inséparable de la première, est ce que Lotze appelle la « position (*Setzung*) » (*Logik* I, § 10, 25) : en mettant un nom sur un contenu de représentation, nous le posons en même temps comme identique à lui-même et différent de tout autre contenu de représentation. La formation d'un nom pour désigner un contenu présuppose précisément que ce contenu soit « quelque chose de valide par soi, d'identique à soi et de différent d'un autre [contenu] », bref que ce contenu soit *fixé* en tant que tel<sup>31</sup>. Ces deux actions, qui sont intimement liées, constituent une condition *sine qua non* pour qu'apparaisse quelque chose comme un langage. Il n'est donc pas étonnant que ce soit précisément à travers le langage qu'elles se manifestent.

Le fait que les contenus conceptuels fassent l'objet d'une genèse n'est toutefois pas la seule raison de mettre en doute l'idée d'un platonisme de Lotze. Conformément à son anti-correspondantisme, Lotze s'oppose formellement à ce que l'on conçoive l'activité de penser comme une activité consistant à produire un reflet ou une copie de la réalité. Loin de se calquer sur la réalité qu'elle cherche à appréhender, l'activité de pensée s'accomplit selon des contraintes liées à la nature du sujet connaissant. C'est précisément ce qu'affirme la troisième thèse :

(T3) L'activité logique de penser est subjective.

Dans le passage cité plus haut, Lotze paraphrase cette thèse en écrivant que l'activité logique de notre pensée est « nécessaire pour nous en raison de notre nature et de notre position dans le monde » (*Logik* III, § 345, 569). Il y a manifestement ici une dimension anthropologique, qui sera d'ailleurs prise pour cible par Husserl dans son « Esquisse de préface » aux *Recherches logiques*. Husserl y voit en effet une inconséquence de la position lotzénienne : d'un côté, Lotze

<sup>31</sup> R. H. Lotze, *Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie. Diktate aus den Vorlesungen*, Leipzig, Hirzel, 2<sup>ème</sup> éd. 1885, § 8, p. 10. Cf. *Logik* I, § 9, p. 25 : « On ne peut créer aucun *nom* pour quelque contenu que ce soit sans avoir pensé ce contenu comme identique à lui-même, différent des autres et, enfin, comparable à d'autres ».

établit l'objectivité des Idées (ou des relations entre Idées) ; d'un autre, il « abandonne la théorie des Idées qu'il a établie » en insistant sur la nature humaine de l'activité de pensée, « dans un sens effectivement anthropologiste » (E. Husserl, « Esquisse de préface... », § 8, trad. fr. 389). Cette dimension anthropologique se traduit notamment par la prise en compte de la spécificité physiologique de l'être humain. La manière même dont nous sommes en contact avec le monde et dont nous faisons l'expérience des objets qui nous entourent étant déterminée par notre système sensoriel, rien ne s'oppose, écrit Lotze, à ce que nous fassions l'hypothèse d'êtres qui disposeraient d'un autre système sensoriel et qui auraient par conséquent une autre expérience du monde. Ce que nous appelons <rouge> ne serait pas perçu par eux comme il l'est pour nous, et nous n'aurions de notre côté aucune manière de partager leur expérience du monde. Mais pour autant, les contenus conceptuels qui nous servent à appréhender le monde continueraient à être dotés *pour nous* d'une valeur objective, au sens où ils continueraient à former un ensemble cohérent constitué par des connexions conceptuelles fixes :

« Même si les mêmes vibrations des milieux extérieurs apparaissaient à des êtres organisés autrement sous la forme de types de sensation totalement inconnus de nous, les couleurs et les sons que *nous* avons vus et entendus, après les avoir une fois ressentis, formeraient pourtant un trésor qui serait pour nous mis en sûreté, un contenu valide en soi et légalement cohérent avec soi. Ce que ces autres êtres ressentent resterait pour nous inconnu, et ce que nous ressentons le serait pour eux ; mais cela voudrait seulement dire que ce n'est pas *toute* vérité qui nous échoit, mais ce qui nous échoit, nous le possédons en tant que vérité grâce à l'identité avec lui-même de tout contenu ainsi intuitionné et à la validité constante des mêmes rapports entre des contenus différents. » (*Logik* III, § 315, 509 ; trad. fr. 12)

Par ailleurs, le caractère subjectif de l'activité de penser semble encore recouvrir un autre aspect de la conception lotzénne qui est particulièrement mis en évidence dans le chapitre sur la vérité de *Microcosmos*. S'opposant violemment à la théorie du « reflet » ou de la « copie » (*Abbild*), Lotze y affirme qu'il n'y a pas une seule manière correcte de décrire le monde qui nous entoure au moyen des connexions valides entre contenus conceptuels. Ces connexions peuvent être parcourues de multiples façons et, donc, donner lieu à de multiples propositions relatives à un même objet ou à un même état de choses. Par analogie, précise Lotze, les propositions peuvent être comparées à des « lignes auxiliaires (*Hilfslinien*) » tracées arbitrairement sur une figure géométrique afin d'appréhender ses propriétés ; ces lignes ne sont rien de plus que des « constructions auxiliaires (*Hilfsconstructionen*) » qui nous servent à décrire la figure spatiale, mais non des éléments ni des reflets de la figure elle-même (*Mikrokosmos*, 204). Pour la même raison, ajoute Lotze, il peut y avoir de multiples définitions correctes d'un même objet, c'est-à-dire de

multiples manières de parcourir les connexions objectives entre contenus conceptuels afin d'appréhender l'essence d'un objet. Chacune de ces définitions est établie à partir d'un « point de vue » différent sur l'objet et, en ce sens, chacune possède un point de départ arbitraire. Mais ce caractère arbitraire de l'activité de penser n'affecte à nouveau en rien le caractère objectif des pensées elles-mêmes, c'est-à-dire le fait que chaque définition « vaut de l'objet » :

« À partir d'innombrables points de vue choisis arbitrairement, nous pouvons du reste construire le même tout en combinant des représentations singulières en accord avec la différence entre ces points de vue, et nous pouvons ainsi définir un seul et même objet au moyen de nombreuses définitions également justes et également exhaustives. Aucune de ces définitions n'est l'essence de l'objet, mais chacune vaut de lui, et elle vaut de lui parce que l'essence d'aucun objet n'est pensable au moyen d'une Idée isolée, dépourvue de relation à toutes les autres et caractérisée *seulement* par son identité éternelle avec elle-même. » (*Mikrokosmos*, 209)<sup>32</sup>

L'ensemble des propositions vraies est ainsi décrit, dans *Microcosmos*, de façon holiste, comme un « filet de relations » au moyen duquel nous cherchons à appréhender le monde par les « voies les plus multiples » (*Mikrokosmos*, 204). L'image du filet – que l'on retrouve chez Rickert et chez Schlick<sup>33</sup> – exprime à nouveau l'idée que, pour Lotze, tout est affaire de cohérence interne entre contenus de pensée, non de correspondance terme à terme entre une proposition et un fait.

Tous ces aspects impliqués par (T2) et (T3) – la genèse des représentations à partir des impressions, la dimension anthropologique, le relatif arbitraire de l'activité de penser – contribuent assurément à creuser un fossé de taille entre la théorie lotzénne des contenus conceptuels et la théorie platonicienne des Idées. Toutefois, pour achever de dissiper l'apparent platonisme de Lotze, il reste à écarter une objection : en concevant les contenus conceptuels comme le résultat d'un processus d'objectivation, Lotze ne les conçoit-il pas du même coup comme des *objets*, c'est-à-dire comme des entités dotées d'un certain mode d'existence ? La validité ne désigne-t-elle pas, précisément, le mode d'existence des propositions vraies ? La distinction entre validité et être n'a-t-elle pas pour seul but d'établir le mode d'existence des propositions vraies par contraste avec celui des choses ? Il est toutefois aisé de voir que cette objection repose sur un malentendu, que Lotze s'est d'ailleurs efforcé de dissiper lui-même de la façon la plus claire qui soit. Ainsi, la

---

<sup>32</sup> La même idée est encore illustrée par l'analogie suivante, *ibid.*, p. 217 : « Le randonneur qui arpente une montagne voit, lorsqu'il va de l'avant à maintes reprises, revient sur ses pas, grimpe et descend, un certain nombre de profils différents de la montagne qui reviennent dans un ordre prédictible. Aucun d'entre eux n'est la vraie forme de la montagne, mais ce sont tous des projections valides (*gültige Projectionen*) de celle-ci ».

<sup>33</sup> Voir par ex. H. Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1915, p. 59 ; trad. fr. C. Prompsy et M. de Launay, *Théorie de la définition*, Paris, Gallimard, 1997, p. 257, et M. Schlick, *op. cit.*, p. 750 [A308/B333] ; trad. fr. mod., p. 485 : Schlick reproche aux néokantiens d'oublier que l'édifice de la science « n'est précisément pas l'effectivité elle-même, mais un filet de concepts ».

transformation des impressions en représentations est nommée « objectivation » dans le but précis d'écarter l'idée selon laquelle les contenus conceptuels jouiraient d'une existence « de quelque genre que ce soit » indépendamment d'un individu pensant :

« J'emploie cette expression [« *objectivation* du subjectif »] pour clarifier le sens élémentaire de ce qui est dit ici en écartant un malentendu. Le fait logique qui se manifeste dans la création d'un nom n'attribue pas, au contenu de représentation qui surgit justement de cette création, l'objectivité au sens d'une existence effective de quelque genre que ce soit (*irgendwie geartete*), qui existerait (*bestände*) également si personne ne la pensait. » (*Logik I*, § 3, 15)<sup>34</sup>

Par ailleurs, l'idée selon laquelle la validité désignerait un mode d'existence est le fruit d'une certaine ambiguïté. Cette ambiguïté provient du fait que Lotze, au § 316, semble subordonner le concept de validité au concept d'effectivité, comme si la validité était un mode d'effectivité, à savoir l'effectivité (ou la réalité) des propositions vraies :

« Nous appelons 'effective' une chose qui *est*, par opposition à une autre qui *n'est pas* ; 'effectif' aussi un événement, qui *se produit* ou qui s'est produit, par opposition à celui qui ne se produit pas ; 'effective' une relation qui *consiste* (*besteht*) par opposition à celle qui ne consiste pas ; enfin, nous appelons 'effectivement vraie' une proposition qui *vaut* (*gilt*) par opposition à celle dont la validité est encore en question. » (*Logik III*, § 316, 511 ; trad. fr. 14)

Ce passage, qui est l'un des plus célèbres de toute la *Logique*, a souvent été interprété dans un sens ontologique, comme si la liste des différents sens du mot « effectif » (*wirklich*) formait la base d'une « nouvelle ontologie »<sup>35</sup>. La principale difficulté d'une telle interprétation, à mon sens, est qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la césure qu'il y a entre les trois premiers sens du terme *wirklich* et le quatrième. Cette césure se manifeste à deux égards au moins. D'abord, comme on l'a souvent remarqué (Heidegger le premier)<sup>36</sup>, les propositions valides ne sont pas dites « effectives » mais « effectivement vraies ». La seule fonction du mot *wirklich*, ici, est manifestement d'insister sur l'adjectif « vrai » au sens où on peut appeler « valide » une proposition

---

<sup>34</sup> Cf. encore *ibid.*, p. 16 : « Par l'objectivation logique qui se manifeste dans la création du nom, le contenu nommé n'est donc pas relégué dans une effectivité extérieure (*äußere Wirklichkeit*). Le monde commun, dans lequel d'autres doivent le retrouver lorsque nous renvoyons à lui, n'est en général que le monde de ce qui est pensable (*nur die Welt des Denkbaren*). Nous lui conférons là les premiers linéaments d'une consistance propre (*eines eigenen Bestehens*) et d'une légalité interne qui est la même pour tous les êtres pensants et qui est indépendante d'eux. Et il est ici tout à fait indifférent que certaines parties de ce monde des pensées (*Gedankenwelt*) désignent quelque chose qui possède encore de surcroît une effectivité autonome en dehors des esprits pensants, ou que son contenu tout entier n'ait en général d'existence (*Dasein*) que dans les pensées des [êtres] pensants – possédant alors la même validité (*Gültigkeit*) pour tous ».

<sup>35</sup> R. Pester, *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, p. 300-301.

<sup>36</sup> Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, dans *Gesamtausgabe*, t. 21, Frankfurt/Main, Klostermann, 1976, p. 73.

qui est *bel et bien* vraie (cf. *supra*). Ensuite, la liste est reprise dans l'*incipit* de la grande *Métaphysique* de Lotze, où la validité des propositions est explicitement rejetée hors du domaine de la métaphysique<sup>37</sup>. Bref, l'usage du terme *Wirklichkeit* ne véhiculerait, comme tel, aucune confusion une fois que l'on a noté la distinction entre objectivité et existence<sup>38</sup>.

#### 4. Remarque conclusive

Si l'on tient compte de la puissante impulsion que les théories objectivistes de la signification (Husserl, Frege) ont reçue de Lotze et de son interprétation de la théorie platonicienne des Idées, l'affirmation de Quine selon laquelle l'objectivisme sémantique se rattache à la « vieille théorie des Idées » exprime assurément quelque chose de juste sur le plan historique. L'interprétation lotzénne de la notion d'Idée représente une étape décisive sur le chemin qui mène à l'objectivisme sémantique. Cela dit, c'est une chose de reconnaître l'interprétation lotzénne de Platon comme l'une des sources majeures de l'objectivisme sémantique ; c'en est une autre de tirer de ce constat historique des implications philosophiques. Or, c'est précisément à ce niveau qu'entend se situer Quine, chez qui le mot « platonisme » n'a pas un sens historique mais philosophique. À cet égard, les réflexions qui précèdent suggèrent qu'il n'y a pas, chez Lotze, de platonisme au sens de (Df. 1) ni, par conséquent, de « mythe de la signification » – si tant est que le platonisme au sens de (Df. 1) soit bien une condition minimale (du reste, non suffisante) pour parler d'un « mythe de la signification ».

---

<sup>37</sup> Cf. R. H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig, Hirzel, 1879, p. 3 ; trad. fr. A. Duval, *Métaphysique*, Paris, Firmin-Didot, 1883, p. 1 : « Nous nommons réelles les choses qui sont, par opposition à celles qui ne sont pas ; réels les événements qui arrivent, pour les distinguer de ceux qui n'arrivent pas ; réels aussi les rapports qui existent, par comparaison avec ceux qui n'existent pas. J'ai eu précédemment l'occasion de me référer à ces locutions consacrées par l'usage ; je les rappelle maintenant pour désigner brièvement l'objet des recherches qui vont suivre. Cet objet, ce n'est pas le monde de l'imaginable avec l'inépuisable variété de ses relations internes éternellement vraies ; nos réflexions vont s'appliquer expressément à cet autre domaine dont la profonde connexion avec l'empire des Idées, depuis que Platon, le premier, l'a compris dans le cercle de ses méditations, est restée la question à laquelle la Philosophie revient toujours ».

<sup>38</sup> C'est ce que soutient notamment B. Bauch, « Wahrheit und Richtigkeit », dans *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, München, Beck, 1918, p. 48.