

BOOK REVIEW

Proust, J. et E. Schwartz (dir. de publication), *La connaissance philosophique. Essais sur l'oeuvre de Gilles-Gaston Granger*, (Presses Universitaires de France, Paris), 1995, 357 pages.

ISBN: 2-13-046462-9

RICHARD VALLÉE

*Departamento de Filosofia,
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA
Universidade Federal da Paraíba,
58051-900 – JOÃO PESSOA, PB
BRASIL*

k26654@er.uqam.ca

La connaissance philosophique est un recueil de quatorze articles en l'honneur de Gilles-Gaston Granger. Il constitue aussi, en quelque sorte, la seconde partie d'un volume plus long dont la première fut livrée sous forme de numéro spécial par *Manuscrito* en 1987. Le livre n'est pas une présentation de l'oeuvre du philosophe, mais s'articule autour de quatre sujets qu'il a mis de l'avant, lesquels donnent leur thème à quatre sections. La première, "La connaissance philosophique", regroupe des articles de G. Lebrun, P. Livet, C. Panaccio et D. Braybrooke; la seconde, "Les contenus formels", des articles de H. Sinaceur, P. Engel et N. Yunez-Naude; la troisième, "Dualité et objectivité", des articles de P. Thibaud, C. Tiercelin et A. Michel; la dernière, "Le symbole et l'objet", des articles de J. Petitot, A.R. Moreno, R. Rashed et J. Mathiot. Les contributions ont des inten-

tions variées: exégétique pour certaines, développement de la pensée de Granger dans une domaine particulier pour d'autres et, finalement, critique pour quelques-unes. Elles portent aussi sur des sujets divers: métaphilosophie, philosophie de la logique, philosophie des mathématiques, philosophie du langage, philosophie des sciences humaines, etc. Le corps du texte est encadré par une introduction de Joëlle Proust et une postface d'Elisabeth Schwartz, et complété par une bibliographie des publications de Granger. Certains articles paraîtront difficiles à qui n'est pas familier avec quelques problèmes clés en philosophie contemporaine. Les théories discutées s'en remettent moins aux intuitions, comme base de départ, qu'à de multiples réseaux conceptuels développés par différents auteurs. Cette stratification du discours rend ardue la compréhension de certains textes, mais reflète bien la multiplicité des intérêts du philosophe auquel on rend hommage. Il m'est impossible, pour des raisons d'espace, de discuter tous les articles. Je vais donc centrer mon attention sur quelques-uns. Les contributions de Livet ("Le vague des concepts"), de Michel ("Analyse épistémologique et histoire des mathématiques: l'invariance et la dualité dans le développement de la théorie de l'intégration"), de Petitot ("Phénoménologie computationnelle et objectivité morphologique") et de Rached ("Probabilité conditionnelle et causalité: un problème d'application des mathématiques") seront passées sous silence malgré leur intérêt. Je discuterai plus longuement le problème de la première section: le statut de la philosophie. C'est un sujet que les philosophes fuient, et je veux profiter de l'occasion pour l'aborder. Ce thème est aussi très polémique, comme le montrent les articles constituant la première partie du recueil.

Granger occupe une place particulière dans l'histoire récente de la philosophie de langue française, mais aussi dans celle de la philosophie au Brésil. Je me permettrai de faire quelques commentaires à ce propos. Il aurait été intéressant d'ajouter à cet hommage une courte biographie intellectuelle de Granger. Son parcours, original et résolument hors les modes philosophiques qui ont balayé la France pendant 50 ans, ne peut qu'intéresser le lecteur. Il a pour maître Jean Cavailles, dont il développe le programme, qui le mit en contact avec les auteurs classiques, comme Kant, mais aussi avec Frege et Bolzano à un moment où la France n'accordait pas grande importance à ces philosophes. Sinaceur ("Formes et concepts") met en évidence cette filiation Cavailles-Granger, et nous éclaire sur l'origine des préoccupations épistémologiques qui seront celles de Granger pendant toute sa vie, de même que sur l'attitude rationaliste qui le caractérise. Son texte est une excellente introduction à la lecture de l'oeuvre de Granger. Ce dernier est un kantien radical qui, comme le rappelle Sinaceur, réinterprète l'esthétique transcendantale comme sémiotique transcendantale. En cela, il s'écarte de Kant et de Cavailles, ni l'un ni l'autre n'ayant accordé d'importance particulière au langage. Faut-il voir l'influence du tournant linguistique effectué par les analystes au début du siècle ? Il s'oppose enfin à tout projet de naturalisation et, comme le souligne Lebrun ("De la spécificité de la connaissance philosophique"), consacre l'irréductibilité de la philosophie à la science. On est frappé, à la lecture de la bibliographie de Granger, par ses intérêts qui sont dans le droit fil des préoccupations de l'empirisme logique – philosophie du langage, philosophie de la logique et des mathématiques, et surtout philosophie des sciences et de la connaissance – qu'il a d'ailleurs réussi à implanter dans le monde francophone. Son influence de ce côté est impressionnante: de

nombreux philosophes analytiques francophones parmi les plus actifs, comme Pascal Engel et Joëlle Proust en France, Daniel Laurier et Jocelyne Couture au Canada, ont en commun d'avoir eu Granger pour directeur de thèse. Mais plus encore, il y a la manière de s'inscrire, ou mieux, de se situer vis-à-vis de cette tradition philosophique. Granger ne s'identifie pas comme philosophe analytique, même s'il jette un regard admiratif et profondément sympathique sur ses projets et ses thèses. Dans un monde tranché en analystes et continentaux, il s'intéresse non aux traditions mais aux questions qui traversent l'histoire, et passe par-dessus les injures et les écoles pour retrouver la philosophie. On comprend son intérêt pour la philosophie analytique, qui a pour référence historique, en plus de ses créateurs (Frege, Russell, Moore et Wittgenstein) et de l'empirisme anglais, Kant. Granger lit et relit les contemporains – ce qui inclut les analystes – en cherchant comment les thèses de ces derniers actualisent les problèmes et les solutions de Kant. A ce titre, il favorise non les plus empiristes, comme Ayer, mais les plus rationalistes comme Wittgenstein, auquel il a consacré de nombreux textes, et Carnap, objet de deux articles importants. Il ne dédaigne pas non plus des auteurs considérés comme plus marginaux, par exemple, Peirce et Bergson. Abordant des problèmes fondamentaux, par le biais d'auteurs essentiels dont il examine la plausibilité des réponses, il nous demande de penser d'abord aux questions et de lire les théories comme des réponses, non comme des objets ayant une existence autonome. On ne peut qu'admirer cette ténacité sans compromis, qui n'a jamais cédé à la facilité et à l'appel de la célébrité instantanée.

(1) *La connaissance philosophique*. La première section du livre concerne le statut du discours philosophique. Les philosophes ont de nombreuses prétentions – dont celle de dire la vérité –

mais sont souvent embarrassés lorsqu'on les questionne sur leur discours. Si les scientifiques peuvent prétendre nous apprendre quelque chose à propos du monde, et s'appuyer sur des données empiriques afin de valider ou d'invalider leurs théories, les philosophes ne peuvent soutenir nous faire connaître le monde et encore moins invalider leurs thèses en les confrontant à celui-ci. S'ils tiennent un propos souvent séduisant, il y aura cependant toujours quelqu'un pour demander comment on peut savoir de telles choses et ajouter que le roi est nu. Pourquoi, en effet, devrions-nous accepter un certain discours, comme le discours heideggerien, à sa face même? Et pourquoi avons-nous parfois l'impression d'apprendre quelque chose en lisant un livre de philosophie ?

On peut résumer les positions de Granger à ce sujet de la façon suivante. Par opposition à la science, qui a le monde pour objet, la philosophie n'a pas d'objet mais doit interpréter des significations. Il y a plusieurs façons de comprendre ces significations. Voici la mienne. Notre expérience du monde est moulée par certains réseaux de concepts, épistémiques, éthiques, métaphysiques, qui ne forment pas une structure univoque. S'il en va bien ainsi, la philosophie est une recherche conceptuelle, qui ne doit pas être confondue avec la traditionnelle analyse conceptuelle. Elle vise à faire émerger ce réseau, à nous le faire comprendre – ici pointe la tradition herméneutique française – et à lui donner un sens. A cette fin, elle produit des concepts de concepts. Mais il n'y a pas de façon unique de le capturer, et les philosophes ne font que nous montrer l'entrelacement des concepts informant notre expérience dans une perspective particulière. Rien ne permet de trancher en faveur de l'une ou de l'autre et, nous dit Granger, force est d'admettre un pluralisme de ce côté. Du même coup, il renonce à une

philosophia perennis. Il fait sienne la première partie d'un célèbre mot d'ordre, "Que cent fleurs s'épanouissent", et malheureusement abandonne la seconde, "et que cent écoles de pensée s'affrontent". Mais il est faux de croire que tout est permis. Une théorie philosophique doit respecter des critères de cohérence et être justifiable rationnellement aux yeux d'autrui. En ce sens, certaines confusions – confondre des énoncés sur des concepts et des énoncés sur le monde – constituent des erreurs fondamentales. Granger soutient de plus qu'il peut y avoir une connaissance philosophique. Cependant, à proprement parler, les énoncés de la philosophie ne sont ni vrais ni faux. On aurait aimé qu'un des auteurs du recueil s'attarde aux arguments présentés en faveur de cette thèse forte. Une telle métaphilosophie se fonde entièrement sur une nette distinction entre la science, qui a pour rôle de nous apprendre quelque chose sur le monde, et la philosophie, discipline sans objet, qui a pour prétention de donner une perspective sur les significations, les concepts dans lesquels se coule notre expérience vécue. J'y reviendrai. Elle laisse en marge les projets philosophiques normatifs, comme l'éthique normative ou la philosophie politique. Enfin, et surtout, elle tourne complètement le dos à ceux qui voient la philosophie comme une entreprise esthétique.

Lebrun ("De la spécificité de la connaissance philosophique") discute avec sympathie, en leur donnant à juste titre une perspective kantienne, les thèses métaphilosophiques de Granger. Il fait aussi clairement la part des choses en soulignant que toute connaissance n'est pas scientifique. Il demeure néanmoins perplexe, tout comme E. Schwartz dans sa postface, devant cette thématization de la philosophie, écrivant à propos du livre de Granger, *Pour la connaissance philosophique*: "Car enfin, que reste-t-il de la philosophie telle qu'il la déter-

mine, sinon un art de la problématisation, un jeu avec la signification (...) ? Ce n'est pas le moindre intérêt de ce livre de nous orienter jusque dans ces parages. Jusqu'au seuil du sulfureux." (p. 33). Panaccio ("Philosophie et vérité"), pour sa part, demeure insatisfait par la position de Granger pour trois raisons. Son premier argument, le plus faible, est que les philosophes ont toujours prétendu dire des vérités. Mais cet idéal est partagé par les astrologues et ne permet pas de distinguer le discours philosophique. Le second argument s'appuie sur la théorie des actes illocutoires de Searle et Vanderveken. Il nous convainc que les énoncés de la philosophie sont le plus souvent assertifs, et donc évaluables du point de vue de la vérité. Son dernier argument, le plus fort, est de soutenir que l'on peut difficilement parler de connaissance là où il n'y a pas de vérité ou de fausseté, et surtout que les thèses philosophiques sont parfois en contradiction. Sans valeur de vérité, on voit mal en effet comment parler de connaissance et saisir des désaccords évidents – on se demande d'ailleurs quelle place ce pluralisme peut faire aux désaccords. Je ne puis que joindre ma voix à la sienne. Pour le meilleur et pour le pire, ma notion de connaissance est celle de croyance vraie justifiée. Si la clause de justification peut soulever des difficultés, celle de vérité ne peut être remise en cause, et les arguments présentés incitent à croire que les énoncés de la philosophie sont, *prima facie*, vrais ou faux. Panaccio se demande alors comment comprendre de tels énoncés si ces derniers sont privés de valeur de vérité et ne sont pas des assertions. Il suggère de les concevoir comme des directives et avance qu'ils pourraient être conçus comme des "recommandations pratiques en l'occurrence pour l'adoption – à des fins qui restent à préciser dans chaque cas – de formes ou de cadres linguistiques, sur la base d'argumentations rationnelles et de perspectives de préférences totalisantes" (p. 80). Il a

pleinement conscience que cette conception ne peut être généralisée et n'aurait pas l'assentiment de Granger. En effet, dans ce cadre, on peut difficilement parler de connaissance. Cette conception ne sied pas non plus à Panaccio, qui considère qu'il y a des vérités en philosophie. Je la rejette aussi.

Les grandes thèses philosophiques ne sont pas des suggestions quant à un langage: les descriptions définies sont des termes quantifiés ou n'en sont pas, les noms propres sont des désignateurs rigides ou n'en sont pas, et les notions éthiques ont une valeur cognitive ou n'en ont pas. Traiter ces problèmes comme des questions de pur choix les trivialisent. Nous ne voulons pas non plus savoir si l'on peut parler de l'esprit comme s'il était réductible au corps et n'attendons pas du philosophe qu'il se satisfasse de faire des suggestions: nous voulons des arguments qui penchent en faveur du dualisme ou du monisme matérialiste. Il va sans dire qu'adopter l'une ou l'autre de ces dernières thèses nous engage ontologiquement. On peut, et doit, aussi prendre des positions plus radicales en épistémologie et en métaphysique. Ceux qui soutiennent qu'il y a des propriétés, comme ceux qui le nient, prétendent parler du monde, et les métaphysiciens qui soutiennent qu'il y a des propriétés temporelles, comme être présent ou être passé, et ceux qui le nient proposent des thèses substantielles. La métaphysique au sens large se soumet difficilement à la conception de la philosophie proposée par Granger. Braybrooke ("Y a-t-il une connaissance philosophique de la société ?") est aussi en désaccord avec celle-ci, mais pour d'autres raisons. Sa position se fonde sur des préoccupations non pas en théorie de la connaissance mais en philosophie politique et en éthique. Il considère que la différence entre philosophie et sciences sociales est évanescence, sinon immatérielle, que la philosophie peut dire des

vérités – et des faussetés – à propos de la société et constitue une connaissance de cette dernière. Dans son texte, il illustre cette position en commentant ses propres travaux sur les besoins. Ses arguments sont intéressants, et il est difficile de nier les prétentions des philosophes offrant un discours normatif sur la société à parler du monde – non pas seulement des significations – et à nous apprendre quelque chose sur le monde – et pas seulement sur notre conception de celui-ci. Je suis tout de même réticent à parler de connaissance. On peut savoir quelque chose des systèmes philosophiques, mais ceux-ci ne me semblent pas constituer une connaissance – il semblerait curieux de soutenir que l'on sait que les événements et non les faits entretiennent des relations causales, ou qu'il n'y a que des séries B, comme on sait que la Terre est ronde. En même temps, nier qu'il y a connaissance philosophique est difficilement défendable devant les prétentions cognitives du discours philosophique.

Je suis assez quinéen et crois que, depuis *Two Dogmas of Empiricism*, les tentatives de distinguer la science et la philosophie sont vouées à l'échec. Je m'en remets à la tirade de Quine selon laquelle les distinctions entre disciplines sont bonnes pour les bibliothécaires, mais mauvaises pour les chercheurs. Je m'écarte ici de Granger et me rapproche de Braybrooke en ce que je ne crois pas en une étanchéité des "discours" et en des disciplines suffisamment bien définies pour être appelées philosophie pour l'une et science pour l'autre. Ce n'est pas ce que je dirais au recteur de mon université, qui n'a que faire de ce genre de discussion: son problème est administratif. La philosophie cherche-t-elle à donner une perspective sur notre vécu ? Cette façon de décrire la discipline est suffisamment générale pour satisfaire tout le monde. Mais là où

Granger voit une unité, je perçois un éclatement: je doute que les philosophes parlent tous de la même chose. On me répondra que je confonds la perspective et le sujet. Mais les questions fondamentales de la philosophie – qu’est-ce que connaître ? qu’est-ce que le bien ? qu’est-ce que la vérité ? – ne me semblent pas toutes appeler des réponses constituant un discours ayant l’unité que distingue Granger. Je pense aussi que, lorsqu’il est question d’un même sujet, le pluralisme n’est pas de mise: comme le souligne Panaccio, parfois mon interlocuteur peut avoir tort. Comment décrire ce fait, qui semble assez trivial, sans utiliser la notion de vérité ? Toutefois, si la cohérence appelle la vérité, on se demande ce qui rendrait vrais les énoncés philosophiques même les plus “respectables”. Est-ce que la philosophie est simplement de l’analyse conceptuelle, comme le croyaient certains, qui se situe au niveau des vérités a priori ? C’est une confession de modestie qui résiste mal à l’examen et que la plupart des philosophes actuels n’utiliseraient pas pour qualifier leur activité. Peut-on sérieusement soutenir que les énoncés philosophiques sont des vérités – ou des faussetés – a posteriori ? Peu oseront s’aventurer sur ce genre de terrain. Les philosophes justifient leurs affirmations. Mais ces justifications ne sont-elles pas souvent, sinon toujours, elles-mêmes des thèses philosophiques, et le discours n’est-il pas argumentatif et non basé sur des prémisses empiriques ? Ce qui nous ramène à la remarque de Lebrun, à l’effet qu’il ne faut pas confondre connaissance et connaissance scientifique. Mais comment caractériser cette connaissance en préservant sa spécificité relativement à la science, et ce, sans la trivialisier ?

Granger, au contraire de nombreux philosophes, articule sa position sur la philosophie sans changer de propos au nom d’une théorie fumeuse. Loin de nous amener au seuil du sulfureux, il ne fait que poser sans détour certaines questions et

suggère des réponses claires auxquelles on ne peut rester indifférent. Quiconque lui répondra devra sortir la tête de la tranchée où s'abritent généralement les philosophes et s'exposer aux critiques. Les candidats ayant des thèses intéressantes à ce sujet, et le courage de les défendre, ne sont pas nombreux.

(2) *Les contenus formels*. Granger a mis de l'avant la notion de contenu formel, laquelle peut paraître contradictoire aux yeux de l'analyste. Au contraire de Wittgenstein et de Carnap, il considère la logique non pas comme purement formelle, et constituée de tautologies et de contradictions, mais comme ayant un contenu qu'il qualifie de formel. Ainsi, il y aurait une gradation: pour le calcul propositionnel, le rapport forme/ contenu serait dans une parfaite adéquation et ce langage concernerait des objets quelconques, lesquels seraient épuisés par les opérations logiques. En conséquence de quoi, ils seraient parfaitement connus. Allant du calcul des prédicats vers les mathématiques et les sciences, des contenus s'ajouteraient et l'adéquation serait moins parfaite. Sinaceur ("Formes et concepts"), que j'ai déjà mentionné, présente et discute cette notion en montrant l'influence de Cavailles. L'auteur met bien en évidence que cette approche fait reposer la connaissance sur le langage, ou mieux, le symbolique, confine la sensibilité à un rôle marginal ou inexistant, et rejette toute philosophie de la conscience. On notera dans ce texte d'intéressantes références au projet kantien, pour montrer sa reprise chez Granger, et au projet husserlien, pour montrer sa filiation à celui de Cavailles et ce en quoi celui de Granger s'en démarque. Yunez-Naude ("Logicisme et contenus formels") examine la lecture du *Logischer Aufbau der Welt*, de Carnap, par Granger. Cette contribution montre clairement en quoi les projets de Carnap et de Granger s'opposent – là où le premier ne voit que forme pour

la logique, le second voit un contenu. Elle est aussi, et surtout, extrêmement révélatrice du projet de Granger. Ce dernier attribue une fonction transcendantale à la logique – idée que Carnap récuserait – et propose "de décrire le processus de "déduction transcendantale" comme la mise en évidence de "contenus formels" (p. 136). Comme nous l'explique Yunez-Naude, "le contenu formel est la forme renouvelée du concept kantien de "synthétique a priori" (p. 140). De ce fait, les contenus formels fondent la connaissance. Les éléments de vécu se laissent alors construire par leur enrichissement.

Engel ("Il n'y a pas d'objets logiques") offre une critique fort intéressante de la notion de contenu formel. Je veux m'y attarder. Engel souligne que, chez Granger, "la logique est "transcendantale", faisant ainsi se rejoindre la conception kantienne qui fait de la logique la forme de la pensée d'objets possibles et la conception wittgensteinienne, selon laquelle en effet la logique ne "fait référence" à aucun objet (les constantes logiques, selon le *Tractatus*, ne représentent rien), mais dessine la forme virtuelle d'un monde" (p. 127). Engel note que la notion d'objet utilisée est ambiguë (p. 127) – je dirais qu'elle n'est pas claire. Il propose ensuite l'argument suivant. Distinguons la signification des énoncés de la logique – ce que nous comprenons – de leur portée ontologique – la réalité qu'ils désignent. On peut être réaliste au niveau de la signification – les énoncés logiques ont une signification identique à leurs conditions de vérité indépendantes des locuteurs – et au niveau ontologique – relativement à ce sur quoi ils portent. On peut être réaliste sémantique et antiréaliste ontologique, ou réaliste ontologique et antiréaliste sémantique. Engel suggère alors un antiréalisme ontologique et un antiréalisme sémantique. Selon cette dernière thèse, "la signification des constantes logiques

est déterminée par leurs conditions d’assertion” (p. 131). La position de Granger est aisément assimilée à l’antiréalisme sémantique, puisque les règles de la logique, les opérations, déterminent les objets. Engel cite d’ailleurs un passage où Granger va dans cette direction: les règles de la logique “ne gouvernent pas, pour ainsi dire, directement les formes générales des objets, mais les manières générales de décrire et de parler des objets” (p. 128). Il est curieux que Granger n’offre apparemment pas de réponse à cet argument. Il est surtout étonnant qu’il ait peu développé la métaphysique qui sous-tend sa théorie de la connaissance – en explicitant sa notion d’objet, par exemple. Il serait intéressant de lire ses thèses sur le sujet, lesquelles éclairciraient et compléteraient une oeuvre complexe.

On ressort de cette section convaincu de l’originalité des thèses de Granger, et de leur rationalisme que l’on est tenté de qualifier de radical. Mais cette nouvelle incarnation du kantisme peut laisser songeurs ceux pour qui la logique n’est que formelle. Enfin, même un philosophe du langage hésitera à accorder une telle priorité à la logique et au langage en théorie de la connaissance. Il opposera aussi son scepticisme devant la description de Sinaceur voulant qu’au début du processus de connaissance il y ait découpage de formes. Identifier des formes semble un processus plus tardif, qui succède au flot de perceptions qui nous submerge. Peut-être la science est-elle l’étude des formes. Néanmoins, elle s’appuie sur la perception. La notion de forme, qui est le coeur de toute philosophie des sciences au yeux de Granger, doit rendre justice à la perception qui constitue la base de connaissance et l’instance ultime d’évaluation des théories scientifiques. En ce sens, mettre les formes au centre de l’épistémologie est un choix théorique qui néglige la force des arguments empiristes. Mais je ne puis poursuivre

cette discussion qui nous engagerait dans le débat entre empirisme et rationalisme.

(3) *Dualité et objectivité.* Cette section témoigne de l'importance de Peirce – fondateur de la sémiotique – pour Granger. Comme le mentionne Tiercelin, il a non seulement introduit Peirce en France, mais l'a fait en ne cheminant pas avec les sémioticiens, lisant la théorie des signes dans la perspective d'une théorie de la connaissance. Il a soutenu avec Peirce, rappelle Thibaud, que "la science se définit beaucoup mieux en termes de projet que par l'unité de son objet" (p. 170). Mais, comme Tiercelin le souligne aussi, le projet de la science de Granger est fort différent de celui de Peirce. L'article de Thibaud ("L'idée peircienne de logique comme théorie de l'objet"), montre dans un premier temps la filiation Kant/Peirce/Granger, mais porte essentiellement sur la sémiotique de Peirce. Malheureusement, on ne distingue pas toujours les enjeux dans ce texte complexe. Celui de Tiercelin ("Dualité, triadicité et signification en mathématique: ou pourquoi Granger ne peut finalement pas être peircien") est une réponse à un autre article de Thibaud où ce dernier soutenait que les notions peirciennes de catégorie et d'objet préfigurent celles, grangériennes, de dualité et de contenu formel. Ses arguments, s'articulant autour de la notion d'objet, de "la configuration irréductiblement triadique (incompatible avec la notion de dualité) de la sémiose catégoriale" (p. 172), et de la logique et des mathématiques, sont clairs et convaincants. Son texte met bien en perspective les thèses de Granger. Il porte aussi un regard très général et fécond sur les deux philosophes. Elle voit chez Peirce non un projet kantien, comme c'est le cas chez Granger, mais "une réflexion sur la problématique médiévale des universaux, (...) [qui] se pose davantage en termes d'une interroga-

tion de type décidément réaliste sur le *fundamentum realitatis* “ (p. 182). Ce point est intéressant dans un contexte où la communauté de thèmes chez deux auteurs a tendance à laisser croire à une communauté d'intérêts. Ces deux articles, écrits dans le vocabulaire peircien, sont difficiles d'accès et s'adressent aux spécialistes.

(4) *Le symbole et l'objet*. Moreno (“La philosophie et les universaux du langage”) discute les universaux linguistiques dans la perspective de Granger, en plus de caractériser le type de recherche que ce genre d'entreprise appelle. Granger s'appuie non pas sur les travaux les plus connus en linguistique, mais sur la sémiotique de Peirce. Pour ce, le lecteur familier avec Chomsky, par exemple, sera un peu dérouté et parfois franchement déconcerté. Deux éléments retiennent l'attention. En premier lieu, Moreno met bien en relief que, chez Granger, les universaux doivent être caractéristiques des systèmes symboliques mais aussi communicationnels. Il est en effet évident que la fonction de communication pose de fortes contraintes sur les universaux, et il me semble que les linguistes devraient en prendre acte. En second lieu, et encore plus intéressant de mon point de vue, est l'interrogation sur la notion d'énoncé ou de phrase. Moreno écrit: “L'énoncé complet est un indéfinissable car, selon Granger, les distinctions entre sémantique, syntaxe et pragmatique supposent, comme nous l'avons vu, quelque chose qui est posé comme énoncé complet.” (p. 264). Plus loin, il souligne: “Granger présente l'énoncé complet en tant que catégorie dérivée qui détermine le champ d'objectivation où le linguiste pourra construire ses propres concepts objectivants.” (p. 265). La catégorie de phrase, comme catégorie fondamentale en théorie du langage, mérite effectivement plus d'attention qu'elle en reçoit habituellement. Granger, en la

qualifiant d'indéfinissable, la rend peut être plus mystérieuse qu'elle ne l'est. On sait que la catégorie de vérité lui est intimement liée, et ces deux notions peuvent s'éclairer l'une l'autre. Quoi qu'il en soit, mettre l'accent sur la notion de phrase comme notion problématique me semble juste et ouvre la voie à d'importantes recherches.

Mathiot ("Remarques sur l'hypothèse de rationalité en économie politique") discute le principe de rationalité en économie en remarquant que la rationalité des agents n'est plus conçue comme le résultat de recherches sur les actions des agents, mais comme un principe de la théorie, laquelle postule la rationalité des agents économiques. Après une longue discussion, où il soutient que ce principe appelle la problématique de l'information des agents sur leur environnement, dont la rationalité des autres agents, et que dans cette perspective les agents sont des *information takers* et non des *information makers*, il tire des conséquences assez pessimistes: "il est illusoire d'attendre de la généralité d'une hypothèse de rationalité un résultat qui ait une généralité à la mesure du problème posé, celui de l'information et de l'incertitude" (p. 322). A la lumière de son argumentation, il m'est difficile de partager ses inquiétudes. L'hypothèse de rationalité sans la théorie des jeux est une coquille vide, et Mathiot ne présente pas cette théorie dans toute sa force. Qui plus est, et contrairement à ce qu'il laisse entendre, la théorie des jeux n'a pas épuisé ses ressources afin de thématiser le comportement humain.

La bibliographie des textes de Granger fournie dans ce volume n'est pas facile d'usage. Les textes de Granger en référence et ceux dans la bibliographie chronologique n'ont pas la même description bibliographique. Par exemple, "A quoi ser-

vent les noms propres ?” est daté de 1982 dans les textes en référence, et de 1981 dans la bibliographie. On aurait aussi dû être plus soigné dans la présentation de celles-ci. Par exemple, le texte 99 est supposé être une traduction anglaise du texte 96, et ce n’est manifestement pas le cas; le texte 95 est supposé être une traduction française du texte 91, lui-même en français, etc. Mais ces problèmes techniques ne portent pas atteinte à l’intérêt de l’ouvrage, lequel fournit un détail de la fresque tracée par la trajectoire de Granger. Les rationalistes parmi nous y trouveront matière à réflexion et des vivres pour continuer la route.

