

CHARLES S. PEIRCE ET LES TRANSCENDANTAUX DE L'ÊTRE

Pour Elisabeth Walther.
Des Transcendants sans Transcendantisme.

Le Transcendantal se définit comme ce qui se retrouve dans tous les genres de l'Être. La liste des Transcendants, toujours au nombre de trois, varie avec le temps. Pour Thomas d'Aquin, les trois Transcendants de l'Être sont l'Un, le Vrai et le Bien. Le Beau qui, pour les Modernes, est un Transcendantal *proprio sensu* en lieu et place de l'Un, est, pour Thomas d'Aquin, un Transcendantal dérivé du Bien. Ce sont également le Vrai, le Bien et le Beau que retient Peirce, sauf qu'il ne les appelle pas des transcendants, mais des catégories ultimes, respectivement de la logique, de l'éthique et de l'esthétique.

Distinguer

Aristote est l'initiateur de l'idée de la division de l'Être en Transcendants. Mais il n'y a pour lui qu'un seul Transcendantal: L'Un, qui est identique à l'Être. Le Vrai n'est, en un sens, qu'un aspect "subjectif", disons "humain", de la saisie de l'Être, mais sa cause est "la Vérité par excellence" (*Méta.*, Alpha, 1, 993b, 26-31). Le Bien est à la racine de l'action, mais, bien qu'Aristote ne dise rien de sa relation à l'Être, il est difficile de concevoir que le Premier moteur ne soit pas l'Être en tant qu'Être (*Méta.*, Lambda, 6).

Selon Thomas d'Aquin, les Transcendants sont des distinctions de raison. Ces distinctions diffèrent des distinctions réelles en ce qu'elles sont proposées par notre intelligence, alors que les distinctions réelles ne dépendent pas de ce que nous en pensons.

Thomas d'Aquin divise les distinctions de raison en distinctions de raison raisonnée et en distinctions de raison raisonnante.

1. La distinction de raison raisonnée a un fondement, dans la réalité et se subdivise en (1a) distinction de raison raisonnée majeure ou parfaite qui ne peut contenir l'autre qu'en puissance: le genre et l'espèce et en (1b) distinction de raison raisonnée mineure ou

imparfaite qui ne peut contenir l'autre que virtuellement en acte: l'Être et deux de ses Transcendants: le Vrai et le Bien.

2. La distinction de raison raisonnante est un pur artifice de pensée. C'est le cas du Transcendantal Un qui se confond avec l'Être.

Les Transcendants ne sont donc pas obtenus ici par raisonnement déductif, comme chez les idéalistes, mais par intégration des aspects les plus généraux du donné au sens de réel existentiel. Ils reposent pour Thomas d'Aquin sur le principe de l'universelle intelligibilité analogique de l'Être.

Comme, selon Duns Scot, tout être est univoque, et non analogue, les distinctions thomistes sont, pour lui, insuffisantes. Il leur substitue les distinctions suivantes:

1. Distinction *réelle* entre deux *êtres* absolus capables d'exister séparément. Ces "êtres", simples ou composés, sont des individus absolus dépendant uniquement de la Volonté divine et pleinement intelligibles grâce aux distinctions formelles.
2. Distinction *de raison* entre deux manières d'exprimer une même essence comme l'identité de l'unité.
3. Distinction *formelle a parte rei* entre deux essences *formellement distinctes*, mais *incapables d'exister séparément*, telle que l'animalité et la rationalité.

Selon Occam, l'univocité scotiste conduit à multiplier à l'infini les distinctions réelles. Pour les limiter, Occam propose son principe dit du rasoir: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. La nécessité n'étant pas pour Occam un critère d'universelle intelligibilité comme pour Thomas d'Aquin, il a recours au principe de séparabilité, que Peirce fera sien, pour déterminer le caractère réel, au sens d'existentiel, d'une distinction, toutes les autres distinctions, y compris les distinctions formelles *a parte rei*, étant des distinctions de raison pour Occam sinon pour Peirce. Il semblerait donc que si Peirce emprunte bien à Duns Scot la notion d'haecceité, c'est à Occam qu'il doit celle de *séparabilité*.

François Suarez tentera de réconcilier les oppositions thomiste et scotiste en admettant des distinctions modales qui sont bien *a parte rei*, mais non comme chez Duns Scot simplement conceptuelles, mais

"objectivement" nécessaires. Suarez est un Jésuite, Thomas d'Aquin un Dominicain et Duns Scot un Franciscain.

Descartes enfin qui étudia chez les Jésuites au Collège de La Flèche, retiendra les trois distinctions de Suarez:

1. Distinction réelle qui vaut pour les substances. Une substance est une réalité dont nous avons une idée claire et distincte; deux substances, objets de deux idées claires sont *réellement distinctes*. Le moi du "Je pense, donc je suis" est une substance.
2. Distinction de raison qui vaut pour les attributs de la substance dont ils sont inséparables. On ne peut avoir une idée claire et distincte de l'être sans l'idée d'essence qui en est l'attribut. L'attribut du "moi" est la "pensée": *cogito, ergo sum*.
3. Distinction modale. Les modes sont des qualités qui ne sont pas nécessaires à l'idée que nous avons d'une substance, comme sentir, désirer, vouloir, etc. qui sont des modes du moi pensant.

Charles S. Peirce introduira trois types de distinction qu'on peut rapprocher des distinctions précédentes:

La dissociation est une distinction réelle dans le sens où l'entend Occam

La discrimination est une distinction de raison.

La précision (pré-scission) est une distinction formelle *a parte rei* dans un sens plus scotiste qu'occamien. En effet, pour Occam, cette distinction est de raison, alors que Peirce soutient avec Duns Scot que c'est une distinction de raison, mais fondée *in re*. Elle est donc bien formelle *a parte rei*, à condition d'insister sur son rôle d'unificateur des deux distinctions réelle et de raison: pas de Troisième (catégorie de raison) sans Second (catégorie existentielle *in re*) ni Premier (catégorie qui, pour être propre à Peirce, peut être rapprochée de la distinction modale de Suarez et de Descartes). Seul Peirce cependant introduira entre ces distinctions une hiérarchie à la fois *a parte rationis* et *a parte rei*.

Les Transcendants

L'Un

L'idée de l'Un remonte à Parménide: l'Être est et il est Un. Il est associé à la théorie de Pythagore pour qui l'unité numérique est constitutive de l'idée d'Être comme Un. Thomas d'Aquin adopte une position diamétralement opposée qui prend le contre-pied de la position platonico-pythagoricienne qu'Avicenne fit sienne.

Ces opinions supposent donc, dit Thomas d'Aquin, que soient identiques l'un qui est convertible avec l'être et l'un qui est principe du nombre, et d'autre part qu'il n'existe d'autre multitude que le nombre qui est une espèce de quantité. Or cela est manifestement faux.

(*Quaestiones disputatae de Potentia*, q. 9, art. 7.)

Peirce est entièrement de cet avis: l'Un n'est pas "du genre de la quantité discrète" (Ibid.). L'Un est pour Peirce, comme pour Aristote et Thomas d'Aquin, un attribut de l'Être, à cette différence près, que, pour lui, il y a trois attributs ontologiques ou plus exactement trois catégories ordinales de l'Être: le Premier, le Second et le Troisième, dont les Transcendants sont les expressions normatives: esthétique, éthique et logique.

Le Vrai

Si l'un est, pour Thomas d'Aquin, une distinction de raison raisonnable, ce qu'il n'est pas pour Peirce, le Vrai implique, pour l'un et l'autre, une distinction de raison raisonnée parce que reposant sur quelque chose de réel: l'*intelligence*. Le Vrai est ce vers quoi tend la connaissance. Ce quelque chose de réel est, pour Thomas d'Aquin, l'*appetit* (*appetitum*, *oreksis*) qui, chez un être raisonnable, est intellectuel: désir de savoir. Thomas d'Aquin distingue le Vrai logique du Vrai ontologique. Ainsi logiquement "les objets fabriqués sont dits vrais par rapport à notre intelligence: une maison vraie est celle qui atteint à la ressemblance de l'idée qui est dans l'esprit de l'architecte, et un discours vrai est vrai en tant qu'il est le signe d'une pensée vraie" (*Som. théol.*, I, q. 16, a. 1); et ontologiquement "de façon semblable, les choses de la nature sont dites vraies dans la mesure où elles atteignent à la ressemblance des idées qui sont dans l'esprit de Dieu: une vraie pierre est celle qui réalise la propre nature de la pierre, en conformité avec la conception

antérieure de l'intelligence divine" (Ibid.). Alors que saint Augustin tendait à "objectiver" la vérité en Dieu, Thomas d'Aquin pense que la vérité est d'abord dans l'intelligence et seulement de façon dérivée dans les choses. N'est-ce pas également ce que suggère Peirce quand il situe l'objet immédiat dans le signe et l'objet dynamique hors du signe?

Le Bien

Le Bien qui est, selon Aristote, *quod omnia appetunt* - ce vers quoi tout tend - repose sur l'appétit qui, chez l'être raisonnable, est la volonté de rechercher le Bien tel que l'intelligence l'appréhende. Il est donc également une distinction de raison raisonnée. On remarquera que le Vrai et le Bien ont le même fondement hors de l'Être: la nature de cet autre qu'est l'homme. Le Bien (*bonum, to agaton*) est ce qui comble le désir dont l'appréhension est le Beau (*pulchrum, to kalon*). Peirce ne sépare donc pas, et pour cette raison même, le Bien, le Vrai et le Beau. Alors qu'il n'est qu'un Transcendantal dérivé pour Thomas d'Aquin, le Beau est, pour Peirce, le fondement du Bien et du Vrai.

Le Beau

Peirce est cependant d'accord avec Thomas d'Aquin: le Beau ne peut plaire sans raison.

So, then, we appeal to the esthete to tell us what it is that is admirable without any reason for being admirable beyond its inherent character. [...] If he replies that it consists in a certain quality of feeling, a certain *bliss*, I for one decline altogether to accept the answer as sufficient. [...] I cannot without strenuous proof admit that any particular quality of feeling is admirable without a reason. For it is too revolting to be believed unless one is forced to believe it. (1.612 / 1903¹.)

Nous demandons donc à l'esthète de nous dire ce que c'est qui est admirable sans raison d'être admirable en dehors de son caractère inhérent. [...] S'il répond que cela consiste en une certaine qualité du sentir, une certaine *félicité*, je refuse, quant à moi, de considérer cette réponse comme suffisante. [...] Je ne peux sans preuve irréfutable admettre qu'une qualité

du sentir soit admirable sans raison. Car il est trop révoltant
d'être cru si l'on n'est pas forcé de croire.
(1.612 / 1903¹)

La hiérarchie des Transcendants

Le Beau n'est donc pas séparable du Bien et du Vrai. Après avoir dit
dans ses *Private Thoughts* que

The "soul" is that which can move. [...] But what puts the
soul in this active state? *Beauty*.
(1856 August 12, W1: 6.)

"L'Âme" est ce qui peut mouvoir. [...] Mais qui met l'âme
dans cet état d'activité? *La Beauté*.
(12 août 1856, W1: 6.)

- ce qui laisserait croire que le Beau est le "Transcendantal" ultime -
Peirce écrit son tout premier article: "The Sense of Beauty never
furthered the Performance of a single Act of Duty" (MS 12, 26 mars
1857) qui confirme cette impression première. Il a dix-huit ans.

Schiller, in his *Esthetic Letters*, observes that the sense of
beauty never furthered the performance of a single act of duty"
(Ruskin). [...] If he [Ruskin] had read the letter which follows
the one to which he refers he would have found the words:
"Beauty is in the highest degree fruitful with respect to
knowledge and morality." [...] [A] false beauty [...] sometimes
misleads experience. We must seek then a pure idea of beauty,
by which we can test experience. Such an idea of beauty, if it
exists, is to be inferred from what our nature renders possible,
and beauty will discover itself to be a necessary condition of
humanity. It will be necessary, then, in the first place, to develop
the purely *a priori* idea of humanity.

Man consists of Person and Condition - analysis can go no
further. Now, from these elements of humanity arise two
impulses; from Person the impulse which produces form [...];
from Condition, the *sensuous impulse*, which insists upon
absolute reality, and would convert all pure ideas into manifold
realities, and make all dispositions apparent. The first impulse
gives *laws*, the second creates cases.

¹ Toutes nos citations de Peirce sont extraites soit des *Collected Papers*, Cambridge/Mass., Harvard
University Press, signalées suivant l'usage par volume et paragraphe et, éventuellement date du
manuscrit ou de la publication (1.612 / 1903), soit des *Writings*, Bloomington, Indiana University
Press, signalées par W suivi du volume et de la page (W1: 6).

[...] [Since they [these impulses] do not conflict in the same objects they can easily coexist, and in perfect harmony, whence arises a third impulse, the result of the perfect balance of the other two, which [...] may be regarded as the impulse which creates beauty [...]

Now it will be observed that beauty gives the mind no particular direction or tendency – hence it can have no result either for the intellect or the will, and can help us to perform no single duty. On the other hand, it places the mind in a state of “infinite determinableness” so that it can turn in any direction and is in perfect freedom, hence, beauty is in the highest degree fruitful with respect to knowledge and morality. (W1:10-12.)

Schiller, sans ses Lettres Esthétiques, fait remarquer que le sens de la beauté n'a jamais favorisé l'accomplissement d'un seul acte de devoir” (Ruskin). [...] S'il [Ruskin] avait lu la lettre qui suit celle à laquelle il renvoie, il aurait lu ce qui suit: “Le Beauté est au plus haut degré féconde en ce qui concerne la connaissance et la moralité.” [...] [U]ne fausse beauté [...] induit parfois l'expérience en erreur. Il nous faut alors chercher une pure idée de beauté pour pouvoir mettre l'expérience à l'épreuve. (Notons qu'ici ce n'est pas l'expérience qui est appelée à vérifier l'idée, comme ce sera le cas quand Peirce aura proposé en 1877 la méthode pragmatiste, mais l'inverse. On est en 1857.) Une telle idée de beauté, si elle existe, doit être inférée de ce que notre nature rend possible, et la beauté apparaîtra comme étant une condition nécessaire de l'humanité. Il sera alors nécessaire de développer en premier lieu l'idée purement *a priori* d'humanité.

L'homme est Personne et Condition – l'analyse ne peut aller plus loin. Or, de ces éléments constitutifs de l'humanité naît deux impulsions; de la Personne, l'impulsion qui produit la forme (au sens kantien) [...]; de la Condition, *l'impulsion sensorielle* qui met l'accent sur la réalité absolue, et convertit toutes les idées pures en une multitude de réalités et fait apparaître toutes les dispositions. La première impulsion donne les *lois*, la seconde crée les *cas*.

[...] Puisqu'elles [les impulsions] n'entrent pas en conflit dans les mêmes objets, elles peuvent aisément cohabiter, et en parfaite harmonie, d'où naît une troisième impulsion, résultat de l'équilibre parfait des deux autres, qui [...] peut être considérée comme l'impulsion qui crée la beauté [...]

(W1:10-12.)

Le premier acte intellectuel de Peirce en 1857 fut donc de soutenir explicitement que le Beau – pur possible qui met l'esprit dans un état d'"indéterminabilité infinie" – est le "Transcendantal" premier qui ne peut produire ni une proposition vraie, ni un acte bon, mais sur lequel reposent le Vrai et le Bien. Le lit de Procuste de la trichotomie était prêt (cf. 1.568-572, 1910).

C'est la même doctrine que l'on retrouvera dans *Minute Logic* de 1902 et *A Syllabus of Certain Topics of Logic* de 1903 où Peirce traite des sciences normatives: logique, éthique, esthétique. Voici ce qu'il en dit dans ce dernier texte:

Esthetics is the science of ideals, or of that which is objectively admirable without any ulterior reason. [...] Ethics, or the science of right and wrong, must appeal to Esthetics for aid in determining the *summum bonum*. It is the theory of self-controlled, or deliberate, conduct. Logic is the theory of self-controlled, or deliberate, thought; and as such, must appeal to ethics for its principles. (1.191)

L'esthétique est la science des idéaux, ou de ce qui est objectivement admirable sans autre raison. [...] La morale, ou science du juste et de l'injuste, doit faire appel à la beauté pour déterminer le *summum bonum*. Elle est la théorie de la conduite auto-contrôlée ou délibérée. La logique est la théorie de la pensée auto-contrôlée ou délibérée; et, en tant que telle, doit faire appel à l'éthique pour ses principes. (1.191)

Selon Peirce, la logique repose sur l'éthique qui repose sur l'esthétique. Si la logique a pour objet le Vrai, l'éthique le Bien et l'esthétique le Beau, la hiérarchie "scientifique" des catégories est la suivante:

1. Beau
2. Bien
3. Vrai

Elle est une confirmation de la justesse de la répartition catégorielle des Transcendants en Beau Premier, Bien Second, Vrai Troisième. En effet, le Vrai ultime est bien entendu Troisième, le Bien est Second (si l'on se réfère à l'agapisme), le Beau sera donc Premier. Mais des questions se posent néanmoins: Le Vrai (vérifiable) est Second, le Beau qui est "harmonie des proportions" Troisième, le Bien qui est "source" peut fort bien être Premier. Quelle hiérarchie des catégories choisir?

D'autre part, que faire de l'Un? Rappelons que l'ordre thomiste des Transcendants est l'Un, le Vrai, le Bien et le Beau qui est un Transcendantal dérivé du Bien. Herbert Schneider soutenait que le Summum Bonum, étant au-dessus du Beau, du Bien et du Vrai ultimes, est un "impératif catégorique" qu'il appelait la "Quartité" ("Fourthness"). Il est vrai que Peirce dit expressément en 1.191 que c'est l'esthétique dont l'objet est le Beau, qui "détermine la Summum Bonum". Est-il nécessaire de faire appel à Kant, comme le fait Herbert Schneider? Le Summum Bonum ne serait-il pas plutôt l'Un d'Aristote et de Thomas d'Aquin? Une part du problème serait ainsi résolue qui laisserait entière cependant la question du classement catégoriel des Transcendants. Car, pour Thomas d'Aquin, une fois concédé que le Summum Bonum est l'Un, la hiérarchie "scientifique" est la même que celle de Peirce, mais hiérarchiquement inversée, comme il apparaît dans le diagramme suivante:

		Summum Bonum		
		Un		
		2	3	
Thomas d'Aquin	1	2	3	
	Vrai	Bien	Beau	
Ch. S. Peirce	3	2	1	

Les Transcendants et la Trinité

La question des Transcendants a toujours été liée, consciemment ou non, en Chrétienté du moins, à la question de la Trinité. Le cas le plus explicite est celui du philosophe catalan Raymond Lulle.

Les quatre causes étant "le créateur, la matière, la forme, la cause finale", il est clair que le créateur y occupe un place privilégiée.

Intellectuellement nous comprenons que votre sagesse savait, avant que l'homme existât, ce qu'il ferait avec la matière, la forme et la cause finale. (*Contemplacio*, 265, 4.)

Cette réduction des quatre causes à trois est évidemment liée au mystère de la Trinité.

Seigneur, vos vertus, que nous appelons vertus essentielles, et que l'entendement (en catalan: *enteniment*, en latin: *intellectus*) comprend comme une substance unique, signifient qu'il y a dans

;-
m
Le
-
ière
ç.
est
is

vous substance trois personnes, ce qui est signifié par trois formes. (Ibid., 179, 2.)

Seigneur, la première de ces trois significations est elle-même triple: l'infinité, la vie, l'éternité signifient que vous êtes en trois personnes; la deuxième signification est également triple: la puissance, la sagesse, l'amour signifient qu'il y a en vous trois personnes; la troisième signification est triple, elle aussi: votre simplicité, votre gloire, votre perfection signifient que trois personnes sont en vous. (Ibid.)

Seigneur, de même que la mémoire signifie une chose, l'entendement autre chose et la volonté autre chose encore, l'entendement, l'infinité, la puissance, la simplicité signifient la Paternité dans votre substance glorieuse; la vie, la sagesse, la gloire signifient la Filiation; l'éternité, l'amour, la perfection signifient la Procession. (Ibid., 246, 23.)

[C'est pourquoi] l'entendement comprend ce que l'infinité, la vie, l'éternité signifient de votre Trinité, la mémoire se remémore et la volonté aime votre infinité, votre vie et votre éternité. (Ibid., 317, 19.)

Comme l'écrivait saint Augustin dans le *De Trinitate*: Dieu, qui "est, pour nous, le Souverain Bien" ("*Deus est nobis summum bonum*"), est Trois: Amant, Aimé, Amour: "*Tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*".

ou
us

C'est également dans un contexte théologique que Peirce exposera pour la première fois sa théorie triadique à la fin de la onzième conférence Lowell en 1866. C'est sur cette citation de Peirce que nous concluons ces quelques remarques sur Peirce et les Transcendants. Peirce y explicite par la distinction de "précision" la nature triadique constitutive de tout signe (qu'il dit ici symbole pour en souligner le caractère général), à savoir l'objet second, l'interprétant troisième et le fondement (qu'il appellera plus tard représentamen) premier. Unité triadique que le Chrétien reconnaît respectivement dans le Fils, le Père et le Saint-Esprit.

As each thing has its symbol, so every thing has its symbol. I do not mean the empty conception of *being*, the interpretant of absolutely undetermined feeling whose comprehension is *nought*; not the blind conception of *substance*, the interpretant of absolutely undetermined attention. But that symbol whose information is all-embracing; which signifies every fact about every thing, not contingently but necessarily. [...] This infinite Symbol being necessary denotes not the contingent facts of the universe but the absolute law, in all its detail and unity to which the universe is subjected, but this law is essentially identical with the Symbol since it is, like every fact, the symbol of itself.

The interpretant of the symbol like every interpretant is also identical with the symbol; and finally the ground of the symbolization or the comprehension of the symbol, since it completely determines the symbol in all respects, is also essentially identical with it. Here, therefore, we have a divine trinity of the object, interpretant, and ground. [...] In many respects, this trinity agrees with the Christian trinity; indeed I am not aware that there are any points of disagreement. The interpretant is evidently the Divine *Logos* or word; and if our former guess that a Reference to an interpretant is Paternity be right, this would be also the *Son of God*. The *ground* being that partaking of which is requisite to any communication with the Symbol, corresponds in its function to the Holy Spirit. (W1: 502-503.)

Comme chaque chose a son symbole, toute chose a son symbole. Je ne veux pas dire la conception vide de l'*être*, l'interprétant d'un sentir absolument indéterminé dont la compréhension est nulle; ni non plus la conception aveugle de la *substance*, l'interprétant d'une attention absolument indéterminée. Mais ce symbole dont l'information est englobante; qui signifie tout fait concernant toute chose, non d'une manière contingente, mais nécessaire. [...] Ce symbole infini, étant nécessaire, dénote non les faits contingents de l'univers, mais la loi absolue, dans tous ses détail et unité, à laquelle l'univers est soumis, mais cette loi est essentiellement identique au symbole, puisqu'elle est, comme tout fait, symbole d'elle-même. L'interprétant du symbole, comme tout interprétant, est lui aussi identique au symbole; et finalement le fondement de la symbolisation ou la compréhension de ce symbole, puisqu'il détermine complètement le symbole à tous égards, lui est aussi essentiellement identique. Nous avons donc ici la trinité divine de l'objet, de l'interprétant et du fondement. [...] A beaucoup d'égarde, cette trinité ressemble à la trinité chrétienne, du moins ne vois-je pas de points de désaccord. L'interprétant est évidemment le *Logos* ou le verbe Divin; et, si notre intuition première est juste, à savoir qu'une Référence à un Interprétant est Paternité, elle serait le *Fils de Dieu*. Le *fondement*, étant ce qui est requis de toute communication avec le symbole, correspond par sa fonction avec le Saint-Esprit. (W1: 502-503.)

BIBLIOGRAPHIE

Raymond Lulle, *L'Art bref*. Introduction et traduction d'Armand Llanarès. Paris, Editions du Chef 1991, 14-31.

Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. by Charles Hartshorne et Paul Weiss, Cambridge/Mass., Harvard University Press. Vol. 1, 1931.

Charles S. Peirce, *Writings*. A Chronological Edition. Compiled by the editors of the Peirce Edition Project. Vol. 1 (1857-1866), 1982.

Herbert W. Schneider, "Fourthness". In: *Studies in the Philosophy of Charles S. Peirce*. Wiener and Young [eds]. Cambridge/Mass., Harvard University Press 1952, 209-214.

SEMIOSIS 65·66 67·68

Internationale Zeitschrift
für Semiotik und Ästhetik
17. Jahrgang, Heft 1-4, 1992

INHALT

Udo Bayer/ Cornelie Leopold	Vorwort	7
Shutaro Mukai	Elisabeth-Labyrinth	9
Erwin Bücken	Erste Rose im Garten Für Elisabeth Walther-Bense zum 70. Geburtstag	10
Rosemarie und Fried Alstaedter	Dank	19
Hannelore Busse	Besuch bei Jean Giono	21
Heloisa Bauab	Breve Jogo do Sentido para Elisabeth Walther-Bense - Kleine Sinnspielerei für Elisabeth Walther-Bense	22
Jan Peter Tripp	"Eine Calla für E."	27
Klaus Oehler	Der Pragmatismus als Philosophie der Zukunft. Die gegenwärtige Lage der Philosophie in Deutschland	28
Gérard Deledalle	Charles S. Peirce et les Transcendants de l'Etre	36
Wojciech Kalaga	Signs and Potentiality	48
Hanna Buczyńska-Garewicz	Does Semiotics Lead to Deconstruction?	55
Alfred Toth	"Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde". Zur Zeichentheorie Friedrich Nietzsches.	61
Wil Frenken	Portrait EWB	71
Angelika Jakob	Reina Virginia	74
François Molnar	Contours d'une esthétique sous-corticale	75
Jorge Bogarin	Symplerosis: Über komplementäre Zeichen und Realitäten	87
Jens-Peter Mardersteig	sign-event - segno del evento	96
Regina Claussen	Einsamkeit - Zur Begriffsgeschichte eines Gefühls	99
X Angelika Karger	Beredtes Schweigen. Vorläufige Bemerkungen zur Ästhetik des Schweigens	109

Karl Herrmann	Distribution für Elisabeth Walther	118
Wolfgang Berger	Kleines Organon für Ausstellungen	120
Matthias Götz	"Sprechende Gegenstände".	128
Armin und Barbara Mehling	Für Elisabeth	141
Haroldo de Campos	Francis Ponge: Visuelle Texte	142
Margarita Schultz	Divergencies Between Linguistic Meaning and Musical Meaning	147
Hans Brög	Ein Drittel Trilogie für Elisabeth Walther. - Joseph B. -	156
M. Drea	Les funambules	161
Barbara Wichelhaus	Gedanken zu einer Grundlegung der Kunsttherapie	162
Xu Hengchun	Semiotische Untersuchung der Produktgestaltung	174
Barbara Wörwag	Ingenium Doctrina et Literis Formandum. Emblematische Weisheit semiotisch betrachtet	179
Udo Bayer	Das Ornament als ästhetische Eigenrealität	185
Reinhard Döhl	Rom, Ansichten	205
Felix von Cube	Fernsehverhalten und Fernsehpädagogik aus der Sicht der Verhaltensbiologie und der Zeichentheorie	209
Gerd Jansen	Semiotische Grundlegung einer Pädagogik des Erlebens	220
Dolf Zillmann	Psychologie der Rhetorischen Frage	235
Ottomar Hartwig	Elisabeth Walther-Bense. Beweglich und kämpferisch in vorderster Front auch mit 70	244
Cornelie Leopold	Computersimulation	246
Georg Nees	Metamorphosen - Eine Übung in Morphographie	258
Frieder Nake	Eine semiotische Betrachtung zu Diagrammen	269
Maria Heyer-Loos	Blumen-Stück	281
Engelbert Kronthaler	Zahl - Zeichen - Begriff. metamorphosen und vermittlungen	282
Solange Magalhães	Rio 77	303
Josef Klein	Das normsemiotische Oktogon - Zum Ausschluß des Subalternations-kombinierten-Ross- Paradoxes mittels der kovariant-funktor-strikten Implikation im deontischen Achteck bzw. deontischen Sechseck bzw. deontischen Quadrat und zu deren zeichentheoretischen Behandlung sowie zur Unverträglichkeits-Bestimmung deontischer Operatoren im Prädikatenprädikaten-Kalkül	305
Günter Neusel	Pfeiler	329
Ilse Walther-Dulk	Auf der Suche nach einem passender Ort zum Philosophieren	330
Anschriften der Mitwirkenden		350