

PHILOSOPHIES

*C. S. PEIRCE
ET LE
PRAGMATISME*

PAR CLAUDINE TIERCELIN



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

PHILOSOPHIES

Collection dirigée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

ISBN 2 13 045781 9
ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1993, novembre
© Presses Universitaires de France, 1993
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

5 Introduction

11 *Le pragmatisme comme thérapeutique*

De la critique du « platonisme nominaliste » à l'affirmation du réalisme scotiste, 11

L'opposition au nominalisme, 11 ; Pragmatisme et réalisme du vague : Peirce et Duns Scot, 13

La critique des métaphysiques du fondement, 14

Contre le simple et l'immédiat, 17 ; Contre les critères privés, 21 ; Contre l'internalisme et l'introspection, 26 ; La double illusion du premier dans la série et de l'inconnaissable, 26

La « maxime pragmatiste » ou le pragmatisme comme méthode de clarification conceptuelle, 28

La « maxime pragmatiste », 28 ; Les malentendus, 31 ; Signification et réalisme : les possibles réels ou would-be, 36

43 *Le pragmatisme ou « la manipulation des signes » comme méthode philosophique*

Les ambiguïtés de la « sémiotique » peircienne, 43

Le réalisme sémiotique triadique, 49

Le réalisme sémiotique, 49 ; L'ancrage logique et ontologique du signe, 52 ; La déduction des catégories et la relation-signe, 55 ; Tiercéité, triadicité et réalisme, 58

Le « triangle peircien » : signe, objet, interprétant, 65

L'objet du signe, 65 ; L'interprétant du signe, 71

Le vague irréductible de la signification, 77

83 *Le pragmatisme comme méthode scientifique de fixation de la croyance*

La connaissance comme enquête : de la croyance au doute, du doute à la croyance, 83

La connaissance comme enquête, 83 ; Qu'est-ce qu'une croyance ?, 84 ; Les « raisons » de douter, 85

De l'indubitabilité des croyances : pragmatisme et sens commun critique, 86

Peirce et la tradition écossaise du sens commun, 87 ; Pour un sens commun critique, 89

Les quatre méthodes de fixation de la croyance, 89

Les méthodes spécieuses, 90 ; La méthode scientifique (ms) et l'hypothèse de la réalité, 91

Les armes logiques de la méthode scientifique, 94

L'abduction, 95 ; La méthode hypothético-déductive et le rôle de l'induction, 97 ; L'économie de la recherche et l'exigence première d'intelligibilité, 101

Pragmatisme et vérité, 105

Vérité, croyance et satisfaction : Peirce et James, 105 ; Vérité : correspondance, cohérence ou consensus ?, 107 ; Les malentendus et les difficultés, 108 ; Vérité et faillibilisme, 112

115 Conclusion

121 Bibliographie et repères biographiques

Introduction

Au pragmatisme sont communément associés l'utilité, l'efficacité, le sens du pratique et de l'action, un certain goût aussi pour le matérialisme, l'individualisme, ou l'hédonisme. On sait en général qu'il s'agit du courant philosophique le plus influent en Amérique, né à Harvard, sous l'impulsion d'une élite composée de juristes et de savants plus que de philosophes, et qui connaîtra ses plus belles heures entre les années 1870 et le premier quart du ^{xx} siècle. Peut-être le pragmatisme est-il « la philosophie de la philosophie américaine »¹. Mais c'est d'abord, pour la majorité des esprits, un courant animé par une volonté de recherche au contact de l'expérience et de l'action, le rejet critique de toute philosophie académique, et l'ambition de parvenir à certaines fins positives. C'est ainsi en tout cas qu'il séduira tous ceux qui, dégoûtés par la philosophie des abstractions, et lisant James en 1907, se déclareront « pragmatistes » : parmi eux, le philosophe français de l'action, Blondel, l'Anglais, F. C. S. Schiller, ou les Italiens Papini et Vailati.

Pour les mêmes raisons à peu près, et hormis un Bergson (qui rédigera une introduction aux conférences de James sur le pragmatisme) ou un Lalande (dont on connaît les sympathies pour Peirce), rares sont les Européens qui, associant le pragmatisme à l'anti-intellectualisme et au matérialisme les plus débridés, ne s'en détourneront pas : le pragmatisme est encore tenu aujourd'hui, au mieux, pour de la non-philosophie, et au pire (car il

1. G. Deledalle (1983), p. 51.

n'y a rien de pire pour un Européen), pour une vulgaire philosophie de sens commun (le transcendantalisme : passe encore, mais le pragmatisme... on nage en pleine « ploucquerie » américaine).

En faisant preuve de bonne volonté, on sait parfois aussi que le pragmatisme a eu trois représentants majeurs : William James, Charles Sanders Peirce et John Dewey et qu'il s'agit, pour l'essentiel, d'une théorie de la signification, d'abord développée par Peirce en 1870, reformulée par James vers 1898 (sous la forme, principalement, d'une théorie de la vérité), puis développée dans les termes d'une théorie de la recherche par Dewey avant d'être disséminée par F. C. S. Schiller *et al.*

Les difficultés commencent quand on cherche à donner une définition plus exacte du pragmatisme. L'évolution rapide du concept ne devait-elle pas en effet permettre à A. Lovejoy de n'en recenser pas moins de treize formes différentes, et à Schiller de soutenir qu'il y aurait en définitive autant de pragmatismes que de pragmatistes ? Le pragmatisme serait au fond plus un état d'esprit qu'un système philosophique ou un mouvement d'idées bien précis. D'ailleurs, ne dit-on pas que des éléments pragmatistes (ou « pragmatiques », mais au fait, y aurait-il une différence entre ces deux concepts ?) se retrouvent chez des philosophes aussi différents que Socrate, Protagoras, Francis Bacon, Aristote, Berkeley, Hume, Kant, ou Mill ? Si l'on se réfère à un exemple récent, seraient pragmatistes des auteurs aussi différents que Dewey, Sellars, Quine, Heidegger, Derrida, ou Foucault¹.

Dès le début en vérité, la question se pose de savoir quel est, de James ou de Peirce, l'authentique fondateur du

pragmatisme¹. Sans doute serait-il injuste de dire que « le mouvement moderne connu sous le nom de pragmatisme résulte en grande partie de l'incompréhension par James de Peirce »², le premier galvaudant le pragmatisme du second en appliquant ce qui était conçu d'abord et avant tout, comme une méthode de philosophie et de logique à des questions psychologiques, morales et religieuses. James est, comme Peirce, un immense philosophe. Pourtant, Peirce s'est vite séparé du pragmatisme de James, de son orientation humaniste et plus encore des déformations matérialistes que le concept avait subies, préférant « donner le baiser d'adieu à son enfant » et annoncer la naissance du « pragmaticisme », terme « suffisamment laid pour échapper aux kidnappeurs » (5.414)³.

Sans statuer sur la question de savoir qui détient le sens originel du mot, il reste que le pragmatisme de James sera plutôt celui d'un humaniste et d'un théologien, mais surtout, philosophiquement parlant, celui d'un nominaliste : la fonction majeure de la pensée est de satisfaire les besoins pratiques et concrets des individus : « Le vrai n'est que l'expédient dans notre manière de penser, le bien n'est que l'expédient dans notre manière de nous comporter. » Or, si telle doit être la définition authentique du pragmatisme, bref, celle d'un courant qui ne refuserait pas tant les problèmes traditionnels de la philosophie comme ceux de vérité ou de connaissance, qu'elle tendrait à réduire la pensée à ses effets utiles, pratiques ou payants, il faut dire d'emblée — et ce n'est pas un moindre paradoxe — que Peirce

1. Il est impossible de citer ici l'immense littérature sur le pragmatisme, ses origines, ses différentes formes, et son influence. On retiendra R. B. Perry (1936), H. S. Thayer (1981), J. Buchler (1939), et surtout M. Fisch (1986).

2. R. B. Perry (1936), II, p. 409.

3. Ces chiffres renvoient, selon l'usage, pour le premier au numéro de volume, et pour les seconds, au numéro de paragraphe de l'édition des *Collected Papers* (8 vol.) (1931-1958).

1. Cf. R. Rorty (1979) et (1982).

est à peu près tout sauf un pragmatiste. En vérité, toute l'originalité et la fécondité philosophique du pragmatisme peircien tiennent en ceci que, logicien, mathématicien, homme de science, Peirce utilise le pragmatisme, non comme une doctrine, mais comme une méthode de clarification conceptuelle qui doit, une fois éliminés les faux problèmes de la métaphysique traditionnelle, jeter les bases d'une nouvelle théorie de la signification et de la connaissance, au service d'une métaphysique purifiée, dont la double caractéristique sera d'être scientifique et réaliste.

Critique et dépassement de la métaphysique : tels sont assurément les deux aspects qui dépeignent le mieux la nature essentiellement philosophique du pragmatisme de Peirce, ce « philosophe des philosophes »¹. La tendance critique est la mieux connue : elle vaudra à Peirce d'être proclamé, à la fin des années 30, précurseur de l'empirisme logique (par Ernst Nagel)². Tendance hostile à la métaphysique, donnant l'exemple d'une philosophie adaptée à la science, se réclamant de l'empirisme et du laboratoire, et orientée vers le monde. Ainsi verra-t-on un ancêtre du critère de vérifiabilité dans la formule de l'article paru en 1879 dans la *Revue philosophique* : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » Peirce fut indéniablement l'un des premiers à mettre à l'épreuve la signification de la métaphysique, par l'analyse logique de ses énoncés, et à proposer une nouvelle manière philosophique visant à clarifier plutôt qu'à produire des thèses :

« Le pragmatisme n'est en soi aucune doctrine de métaphysique, aucune tentative pour déterminer une quelconque vérité

des choses. C'est simplement une méthode pour établir la signification des mots difficiles et des concepts abstraits » (5.464 ; cf. 5.131 ; 5.18).

« Le pragmatisme, écrit Peirce dans une veine pré-wittgensteinienne, ne résout aucun problème réel. Il montre seulement que les problèmes supposés ne sont pas des problèmes réels » (8.259). Le programme pragmatiste aura donc une fonction de déblayage (5.6). Eradication des pseudo-problèmes de la philosophie, et notamment de toutes les métaphysiques du fondement qui, d'Aristote à Descartes, en passant par Locke ou Hume, croient pouvoir fonder la philosophie sur des intuitions, des données sensorielles ou des premiers ultimes, et sortir du labyrinthe des mots : voilà pour la phase négative, dont trois articles publiés dès 1868 se feront les champions ; quant à la phase positive, elle aura pour objet l'élucidation des énoncés qui ont du sens (5.18), en fixant les critères d'une analyse correcte de la signification et la méthode à suivre pour parvenir à des croyances vraies. Le pragmatisme peircien est donc bien « la première philosophie consacrée à l'idée que la théorie de la signification peut résoudre ou dissoudre les problèmes de la philosophie »¹. Mais on l'aura compris : la position de Peirce est très différente de celle d'un positiviste, d'un philosophe du langage ordinaire, ou d'un philosophe analytique. D'abord, par les réflexions en profondeur sur le sens, sur le langage (ou plutôt sur les signes) ou sur la connaissance. Plus encore peut-être dans les conséquences tirées de l'entreprise thérapeutique. Car il ne s'agit pas de « laisser toutes choses en l'état ». La maxime pragmatiste bien comprise doit préparer à une « philosophie purifiée » (5.423) et « extraire

1. W. B. Gallie (1966), p. 39.

2. Cf. C. Chauviré (1985).

1. H. Putnam (1975), vol. 2, p. 272.

de la métaphysique une précieuse essence » (5.423). Il y a donc une métaphysique légitime, à la double condition qu'elle soit scientifique et réaliste. Scientifique ? Entendons : justiciable de la (ou des) méthode(s) des sciences empiriques (5.423). Réaliste ? Traduisons : opposée à toute forme de nominalisme (synonyme de réductionnisme), et s'inspirant de Duns Scot (qui sut voir l'irréductibilité du vague). C'est sur ce point sans doute que le pragmatisme peircien frise le plus la provocation et l'ésotérisme. Pour James, la métaphysique « naturelle » du pragmatisme est le nominalisme qui « fait constamment appel à des particuliers »¹. Peirce pourtant n'en démordra pas : « Jamais le pragmatisme n'aurait pu entrer dans la tête de quelqu'un qui n'eût pas été convaincu de l'existence d'universaux réels » (5.503). Il y aurait donc une affinité logique entre pragmatisme et réalisme. Allons plus loin : ce n'est pas le pragmatisme qui est premier, c'est le réalisme, bref la prise de conscience de la réalité de certains universaux et le projet métaphysique tout entier. Comment s'étonner dès lors qu'un tel projet porte en germe cette méthode — le pragmatisme —, dont le but sera de « clarifier et dans certains cas d'éliminer comme dépourvues de sens des questions métaphysiques traditionnelles² ? Mais en retour, ce n'est pas un hasard si Peirce devait choisir, avec James et quelques autres, d'intituler « moitié par ironie, moitié par défi », Club Métaphysique, ce qui allait devenir le lieu de naissance du pragmatisme³.

1. Cité par S. Haack (1977), p. 377-400, p. 378.

2. W. B. Gallie (1966), p. 11.

3. Pour plus de détails, consulter Ph. Wiener (1946), VII, p. 218-233, et M. Fisch (1964), p. 3-32.

Le pragmatisme comme thérapeutique

On retient souvent du pragmatisme peircien l'image d'un positivisme logique avant la lettre. Mais si Peirce affirme que « les démonstrations des métaphysiciens sont toutes nébuleuses » (1.7 ; 5.423), c'est moins dans le but de supprimer que de guérir. Très tôt, Peirce est en effet convaincu qu'une métaphysique implicite accompagne tous nos jugements (y compris ceux de la science) (1.129 ; 6.2) et qu'il est donc impossible d'échapper à un examen critique des « premiers principes » (1.129).

Bâtir une métaphysique, c'est d'abord la désencombrer, et notamment des malentendus qui entourent le problème, central en métaphysique, des universaux (8.18 ; 8.18 ; 8.12).

De la critique du « platonisme nominaliste » à l'affirmation du réalisme scotiste

L'opposition au nominalisme. — C'est d'abord une opposition farouche au platonisme ou réalisme métaphysique qui caractérise la position de Peirce sur les universaux (8.17 ; 1.27 n. 1). Le problème n'est pas de savoir s'il existe des universaux réels, totalement indépendants de nos idées ou de nos mots. Réalistes et nominalistes savent que le problème des universaux doit se résoudre au plan de la prédication et du langage. Comme Duns Scot, Peirce pense que ce qui est important, ce n'est pas tant de déterminer ce qui est mental et ce qui ne l'est pas, que de déterminer si notre pensée porte ou non sur des objets réels ; étant donné

que « le réel est ce qui *signifie* quelque chose de réel », comment déterminer le *fundamentum universalitatis*, la nature de l'objet de ce qui est pensé (6.377), étant entendu qu'il n'est ni une *res* ni réductible à un *fictum* ou à une *vox*. Toute autre conception du problème n'est qu'une « caricature de la pensée scolastique » (6.361).

La marque du nominalisme et du conceptualisme en effet, ne se trouve pas pour Peirce dans le fait qu'ils définissent l'universel soit comme un nom soit comme un concept, produit de et relatif à l'esprit. Ce qui vicie le conceptualisme, c'est son réductionnisme : que l'universel soit relatif à l'esprit ne signifie pas qu'il y soit seulement *actualiter* (il peut s'y trouver *virtualiter* ou *habitualiter* (8.18)), ni surtout qu'il s'y réduise (1.27) : « Si l'existence de l'universel dépendait de ce qu'il *nous* arrivait de penser, la science ne se rapporterait à rien de réel » (8.18). Mais surtout, ces positions participent toutes deux de l'illusion qui consiste à donner une définition de l'universel en dehors de la pensée et du langage et à croire que l'on peut concevoir l'existence des choses « indépendamment de toute relation à la conception qu'en a l'esprit » (8.13) : d'où cette association de prime abord paradoxale entre « platonisme » et « nominalisme » (8.10 ; 5.470, 5.503 ; 1.21 ; 2.115).

Dès lors le nominalisme va regrouper tous ceux qui croient pouvoir parvenir à des éléments simples, ultimes, et par là même fondateurs. La critique menée contre l'intuition, les sensations, le fondationnalisme sous toutes ses formes doit se lire en ce sens : on cherche à trouver au-delà du fait de la généralité, un domaine d'entités et de particuliers ultimes, précis, intuitivement accessibles (5.492 ; 5.312). Ce ne sont donc pas les réalistes, mais les nominalistes qui, par leur culte de l'individuel, par cette ambition d'accéder par-delà le langage (5.250) à de l'absolument singulier, à du « parfaitement défini et aisément intelligible » (8.11), introduisent de l'explicable (5.318).

À l'inverse, le réalisme peircien s'attachera à reconnaître

l'importance, voire l'irréductibilité de l'indétermination à l'œuvre dans la connaissance, dans le langage et dans le réel, sous la double forme du vague et de la généralité.

Pragmatisme et réalisme du vague : Peirce et Duns Scot.

— L'adoption du réalisme est issue chez Peirce de la réflexion très tôt menée et jamais démentie (6.605) sur la pensée scotiste, la mieux à même de fournir la philosophie adaptée à la science moderne (1.6).

À la suite d'Avicenne, Duns Scot distingue trois sortes d'universaux (métaphysique, logique et physique)¹. L'universel métaphysique est la Nature (ou Essence) existant dans une pluralité d'individus de même espèce, non sous la forme d'une existence actuelle dans des objets physiques concrets, mais telle quelle, indépendamment de toute concrétisation, dans son état d'indétermination ou d'indifférenciation positive. La Nature commune n'est donc ni un singulier doté d'une unité numérique, ni un universel qui n'aurait d'autre unité que celle de la prédicabilité logique, mais un « entre-deux » ne se confondant avec aucun des deux et ne s'y réduisant pas davantage. L'universel physique est en effet le résultat de la contraction de la Nature commune dans son état originel d'indétermination sur le mode de l'individualité, par addition du principe d'individuation qu'est l'*haecceitas* à la Nature commune. L'universel logique confère à l'universel métaphysique son unité logique ou intellectuelle sans pour autant lui conférer son unité réelle ou métaphysique.

Pour Peirce, suivre Duns Scot voudra dire admettre certaines réalités ou formalités métaphysiques qui ne se réduisent ni à des parties physiques ni à des noms conventionnels, retenir comme centrale cette indétermination de l'*ens reale*, noter enfin que ce *quod quid est*, antérieur à ses manières d'être et objet propre du métaphysicien, est cependant *en puissance* de détermination, à égale distance du physicien qui le considère dans ses déterminations concrètes et du logicien qui le considère comme déterminé

1. *Quaestiones Subtilissimae Super libros Metaphysicorum Aristotelis* (In *Metaph.*, VII, q. 18.6), in *Opera Omnia*, Paris-Vivès, 1891-1895.

à l'universalité. Cette universalité réelle indéterminée sera partout à l'œuvre, dans la connaissance, dans la pensée en général et dans le monde. Ainsi, dans notre vie, contrairement à ce que prétendent les nominalistes, ce n'est pas le particulier qui est le plus naturel, mais le vague, le général, ces deux formes de l'indétermination réelle et irréductible. Le savant le sait bien qui, dans une expérience, ne vise pas tel morceau d'or ou d'acide, bref l'échantillon particulier, mais la structure moléculaire (4. 530), *i.e.* une certaine nature, qui n'est en soi ni particulière, ni universelle, ni particulière parce que le cas singulier n'est qu'une contraction de cette nature, ni universelle parce que l'universalité n'est pas actuelle, mais potentielle, sous la forme d'une habitude, d'une disposition ou d'une tendance *prédicables*.

Dès 1868, Peirce est donc convaincu qu'il « s'ensuit de ce qu'aucune connaissance qui est la nôtre n'est absolument déterminée, que les universaux doivent avoir une existence réelle » (5. 312). Le « réalisme scolastique » se définira donc d'une part, comme « ce qui est immédiatement fatal à l'idée d'une chose en soi, d'une chose existant indépendamment de toute relation que l'esprit peut en avoir » (8. 13) et, d'autre part, comme le refus d'envisager la connaissance comme le réel sous l'angle de quelque chose d'absolument déterminé.

La critique des métaphysiques du fondement

En 1868, paraissent dans le *Journal of Speculative Philosophy* trois articles : « Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man », « Some Consequences of Four Incapacities » et « Grounds of Validity of the Laws of Logic »¹, qui constituent une critique dévastatrice du « platonisme nominaliste », ou de « l'es-

1. Ces textes sont accessibles en français dans la traduction de J. Chenu (1984).

prit du cartésianisme » dont Peirce tirera les conséquences suivantes :

1. « ... Nous n'avons aucun pouvoir d'introspection, mais toute notre connaissance du monde intérieur est dérivée par un raisonnement hypothétique de notre connaissance des faits extérieurs. »
2. « Nous n'avons aucun pouvoir d'intuition, mais toute notre connaissance est logiquement déterminée par des connaissances antérieures. »
3. « Nous n'avons pas le pouvoir de penser sans signes. »
4. « Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnaissable » (5. 265).

Ces quatre « incapacités » font l'objet d'une démonstration menée sous la forme d'un examen scolastique par questions et réponses (5. 265), visant à opposer à l'apparente simplicité de l'évidence *privée*, la force d'un raisonnement pluriel et *public* :

- 1) « Si par la simple contemplation d'une connaissance, indépendamment de toute connaissance antérieure et sans raisonner à partir de signes, nous sommes à même de juger correctement si cette connaissance a été déterminée par une connaissance antérieure ou si elle se rapporte immédiatement à son objet. »
- 2) « Si nous avons une conscience de soi intuitive. »
- 3) « Avons-nous le pouvoir intuitif de distinguer entre les éléments subjectifs de différents genres de connaissances ? »
- 4) « Avons-nous un pouvoir d'introspection, ou bien notre connaissance tout entière du monde interne dérive-t-elle de l'observation de faits externes ? »
- 5) « Pouvons-nous penser sans les signes ? »
- 6) « Un signe peut-il avoir une signification si, par définition, il est le signe de quelque chose d'inconnaissable ? »
- 7) « S'il y a une connaissance qui ne soit pas déterminée par une connaissance antérieure ? »

C'est moins ici l'intuition comme *faculté* qui est en cause que la prétendue nécessité de son recours pour fonder la science. Aussi l'intuition est-elle définie, non comme

« connaissance du présent comme présent », mais *logiquement* comme absence de détermination ou de cause, « pré-misse qui n'est pas elle-même une conclusion », « connaissance non déterminée par une connaissance antérieure », « opposé de la connaissance discursive » (5.213 n. 1).

Plus que Descartes, c'est donc davantage Aristote qui est ici visé¹, lui qui voudrait que « la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elles, et dont elles sont la cause » (*Anal. Sec.*, I.2.71 b), et qu'on puisse établir à partir de là l'hypothèse nécessaire d'une « intuition (qui) appréhende les principes », laquelle serait dès lors définie comme « principe de la science » ou « principe du principe lui-même » (*Anal. Sec.*, II.2.100 b).

L'attaquant majeur est pourtant bien « l'esprit du cartésianisme », non seulement parce que Descartes (ou Locke), suit la tradition aristotélécienne, en présentant l'intuition comme la source (par là même garante de certitude) des propositions ou axiomes qui forment le point de départ de la déduction, mais aussi parce qu'il voit en l'*immédiateté* et le caractère *privé* de l'intuition les critères de toute connaissance authentique. Avec Descartes enfin, c'est toute une tradition qui est visée, laquelle conduit directement au « nominalisme », c'est-à-dire à toute cette famille d'esprits pour qui « tout ce qui est réel a des angles nets (*sense-datum*, ou fait atomique) ou peut être réduit à des choses qui en ont »². Au premier rang desquels, les empiristes britanniques (Locke, Berkeley, Hume) et toute la tradition écossaise (Th. Reid ou D. Stewart), héritière de la grande idée lockéenne selon laquelle toute connaissance a son origine dans l'expérience sous forme d'idées simples et de perceptions immédiates. Kant aussi, à vrai dire, en supposant que l'intuition pouvait être déterminée par quelque chose d'extérieur à la conscience, par « l'objet transcendantal » (5.213), est tombé dans le piège, rejoignant ainsi les systèmes qui commencent par des concepts renvoyant directement à l'objet réel et qui postulent la possibilité d'une connaissance directe.

En montrant méthodiquement que l'intuition ne peut servir de critère privé, par la présence, l'immédiateté ou l'évidence, Peirce va conclure à son inutilité à titre de fondement, et en profiter pour *déplacer* le problème de la connaissance. La problématique du fondement ou de l'origine est en effet le fruit d'une illusion nominaliste « réactionnaire » : le réaliste est celui qui, tout en retenant la leçon du kantisme, la transforme : comment le jugement synthétique en général (et pas seulement *a priori*) est-il possible ? L'essentiel portera sur la *justification* des lois qui gouvernent notre pensée lorsqu'elle raisonne sur le réel et va *de l'avant*.

Contre le simple et l'immédiat. — Soit donc la nécessité de l'intuition. Peut-on distinguer immédiatement entre les connaissances qui sont immédiatement intuitives et celles qui ne le sont pas ? (5.213-5.224). Dispose-t-on vraiment de connaissances absolument primitives, autojustificatrices et pouvant ainsi servir de fondement aux autres connaissances ? Car « il est clair que c'est une chose d'avoir une intuition, et que c'en est une autre de savoir intuitivement que c'est une intuition. La question est de savoir si ces deux choses, distinctes pour la pensée, sont en fait si immanquablement liées que nous pouvons toujours intuitivement distinguer entre une intuition et une connaissance déterminée par une autre connaissance » (5.214). Réponse de Peirce : à supposer que nous ayons de telles intuitions, nous ne disposons pas d'un pouvoir intuitif qui nous permette de distinguer une intuition d'un autre type de connaissance.

Est ainsi refusée, non l'existence de l'intuition elle-même, mais la possibilité d'une connaissance spécifique touchant à cette existence : la seule « preuve » que nous puissions invoquer étant de l'ordre du sentiment (5.214), à entendre au sens *logique* et non psychologique d'un phénomène qui relève d'un autre ordre,

1. Cf. *Anal.*, II.1.2.71 b.

2. Rorty, art. cité, p. 99.

celui de la *présence*... Constituant irréductible du phénomène (qu'illustrera ensuite, dans la phénoménologie peircienne, la première catégorie ou *Firstness*) (1.82), le sentiment atteste bien d'un fait réel de la conscience — même s'il est ineffable, voire occulte (2.85) — mais c'est tout autre chose d'accepter le fait de la conscience comme présence et d'admettre ce fait comme fondement de toute connaissance. Sorte de « quale-conscience », nuance, mode d'apparaître poétique de celle-ci (1.357), le sentiment ne saurait avoir valeur de fondement *épistémologique*.

Il ne suffit donc pas de « sentir » que l'on est capable de distinguer entre une intuition et une connaissance qui ne l'est pas, pour que ce soit effectivement le cas. Si le sentiment est l'équivalent de la conscience immédiate (5.44), il est simplement auto-suffisant (cf. 1.317, 318 ; 1.306 ; 1.310) et en parler en termes de psychologie, ou de connaissance, c'est se laisser abuser par les mots (1.308).

Par une sorte d'illusion rétrospective (2.184), on prend ainsi la tendance qui nous pousse à passer immédiatement du sentiment à l'analyse de ce sentiment pour une *connaissance* du sentiment en tant que tel. Si être conscient n'est rien d'autre que sentir (7.547), on ne saurait déterminer ce qui, dans nos sentiments, est intuition et ce qui est « le résultat de l'éducation, d'associations anciennes, etc. », pas plus que donner une description correcte de ce qui, dans l'instant, est dans la conscience (7.540). Pour cela, il faudrait oublier l'insondable richesse du sentiment (7.364-7), sa reproduction imparfaite dans un langage structurellement atomisé, et la présence du temps, de la durée inhérente à cette succession des idées, nécessaire au fonctionnement de la pensée (7.348).

En vérité, en privilégiant ainsi la valeur fondatrice du présent, on suppose implicitement — Wittgenstein le redira après Peirce — que toute connaissance implique la conscience préalable de celle-ci, comme s'il devait y avoir une sorte d'état mental indépendant de et antérieur à tout processus cognitif.

Pourtant « dire par exemple de quelqu'un qu'il "sait un langage", ce n'est pas dire qu'il ne le sait qu'au moment où lui viennent les mots particuliers qu'il a à dire » (7.342 ; cf. 7.354). La maîtrise d'un langage ne passe pas par l'intermédiaire d'états de conscience ou d'une relation à deux termes entre un état mental et le mot particulier. En témoigne l'apprentissage du langage chez l'enfant (5.218). Le langage dans lequel nous *communiquons* est également le langage *dans* lequel nous pensons. Ainsi, outre le fait qu'une conception intuitive immédiate de notre rapport au langage nous incline à concevoir ce rapport comme allant de soi, et donc à annuler le rôle que joue le langage dans la constitution de la pensée, elle nous donne l'illusion qu'une représentation de l'usage linguistique non seulement accompagne l'usage mais le précède, en d'autres termes, qu'il faut savoir *que* (*know that*) avant de savoir *comment* (*know how*). La thérapeutique pragmatiste supprime dès à présent cette prééminence logique et chronologique de la signification sur l'usage, qui nous fait aussi croire que savoir, comprendre, sont affaire d'états mentaux plutôt que d'aptitudes ou de dispositions (7.344). Dans cette mesure, cela n'a guère de sens non plus de se demander *comment* nous savons ce que nous savons. En tout cas, si l'apprentissage du langage passe d'abord par le corps et par les relations que ce corps central entretient avec autrui, seule une définition publique et non privée pourra nous permettre de comprendre quelque chose au problème de son acquisition.

La seconde illusion sous-jacente au privilège accordé à la conscience immédiate est que nous nous la représentons faussement comme un pouvoir de l'esprit à fixer le réel sous forme d'*images*, opération non seulement inutile, mais à la limite impossible (4.622).

Reprenant les conclusions de Berkeley dans ce « chef-d'œuvre de raisonnement » (8.36) qu'est à ses yeux *La nouvelle théorie de la vision*, Peirce retient que « les sensations que nous avons en voyant sont des signes de relations de choses dont l'interprétation doit être découverte inductivement » (8.36). Car « si nous devons *voir* immédiatement une surface étendue, nos rétines devraient s'étaler en une surface étendue » (5.223 ; cf. 5.503). La

simplicité de notre expérience visuelle n'est donc qu'apparente : nous n'avons pas une intuition immédiate, mais médiate de l'espace (5.223). L'illusion d'immédiateté provient de ce que « nous n'appréhendons pas clairement les connaissances antérieures qui la déterminent » (5.223). Mais s'il est aussi impossible de fixer une image dans l'esprit c'est en raison de la nature même de l'image qui est « absolument déterminée dans tous ses aspects » (5.299). Nous n'avons donc « aucune image, même dans la perception actuelle » (5.303), et si cela est vrai de la vision, cela doit l'être aussi des autres sens (5.503) tels que l'audition (5.221) ou le toucher (5.222). Il faut d'ailleurs s'en féliciter : si nous pensions par images, quelle somme de connaissances ne devrions nous pas avoir à chaque instant à la conscience (5.305) !

Une double conclusion s'impose : la première, c'est que si nous ne pouvons prouver, même dans le cas de la vision que nous avons une connaissance immédiate, « quel exemple plus frappant pourrait-on désirer de l'impossibilité qu'il y a à distinguer les résultats intellectuels des données intuitives par simple contemplation ? » (5.220). La seconde conclusion concerne le caractère indéterminé de nos expériences perceptives : aucune de nos perceptions n'est, contrairement à ce que soutient le nominaliste, parfaitement déterminée : personne ne peut prétendre que les images de la vue soient déterminées pour ce qui est du goût : elles sont en fait à ce point générales qu'elles ne sont ni douces, ni non douces, ni savoureuses, ni insipides (5.306 ; cf. 3.93). Dès le seuil de la sensation, nous devons prendre en compte le fait de l'indéterminé et du vague. L'évidence et l'immédiateté ne sont donc qu'une version de l'argument d'autorité (5.215), de cette prétention à l'absoluité et à l'infailibilité, là où toute connaissance a partie liée avec le faillible, l'imprécis, l'indéterminé (1.145 ; 1.171). Aussi le second article de 1868 ne fait-il aucune distinction entre les « mystères de la foi » scolastiques et le cartésianisme (5.264). Les marques distinctives de l'évidence que sont la clarté et la distin-

ction cartésienne ne sont que des formes déguisées d'une nouvelle irrationalité : des inclinations subjectives qui doivent plus au goût et à la sensibilité (5.383) qu'au raisonnement et qui, en dépit de leur prétention à l'universalité, mènent tout droit à cette perversion nominaliste du privilège de la conscience de soi et d'un critère *privé* de la connaissance.

Contre les critères privés. — L'intuition cartésienne, malgré ses prétentions à l'universalité, n'est pour Peirce qu'une conviction subjective (5.264). Elle consiste à « faire de simples individus les juges absolus de la vérité » (5.264) et à placer l'épreuve ultime de la certitude dans la conscience individuelle » (5.264). Cela tient du miracle, au même titre que les « mystères de la foi » dont on prétendait pourtant se défaire (5.391 ; 5.63). La preuve cartésienne de l'existence de Dieu n'est de même qu'une simple dérivation psychologique (2.28 ; 2.370 ; 6.542), dont Descartes trouve les ressorts dans « le volume de (son) esprit ». Ici encore, c'est supposer que le langage n'a aucun rôle dans l'exercice de la pensée, puisqu'en fait on ne remet pas en cause certaines « notions communes ». C'est aussi prétendre que l'on effectue un doute radical, ce qui est non seulement faux mais impossible :

« Pourquoi les hommes ne voient-ils pas que ce dont on ne doute pas, on n'en doute pas ? Si bien que c'est du faux-semblant que de prétendre le remettre en question. Il y a certaines parties de votre *logica utens* dont personne ne doute réellement » (2.192)¹.

En 1878, Peirce élaborera la théorie positive du doute dans ses rapports avec la croyance : mais dès 1868 sont

1. Ici encore comparer avec Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 506-508, et le commentaire de Bouveresse (1975) sur le fait caractéristique que dans la pratique cartésienne la contribution du langage soit complètement passée sous silence, p. 572.

dénoncés les mythes qui entourent l'idée de la nécessité pour parvenir à un commencement véritablement fondateur, d'un doute radical :

« Nous ne pouvons commencer par le doute complet. Nous devons commencer avec tous les préjugés que nous avons effectivement quand nous pénétrons dans l'étude de la philosophie. Il n'y a pas à rejeter ces préjugés par une maxime car ce sont des choses dont il ne nous vient pas à l'esprit qu'on puisse les remettre en question. Ce scepticisme initial ne sera donc que pure duperie sur soi, et non pas doute réel, et aucun de ceux qui suivent la méthode cartésienne ne sera jamais satisfait qu'il n'ait auparavant recouvré toutes ces croyances qu'il a abandonnées. C'est par conséquent un préliminaire aussi inutile que d'aller au pôle Nord pour se rendre à Constantinople en descendant régulièrement sur un méridien. Il se peut, il est vrai, que quelqu'un, dans le cours de ses études, trouve des raisons de douter de ce qu'il a commencé par croire, mais en ce cas, il doute parce qu'il a une raison positive pour cela et non en vertu de la maxime cartésienne. Ne prétendons pas douter en philosophie de ce dont nous ne doutons pas en nos cœurs » (5. 264).

Comme Wittgenstein le fera dans *Über Gewissheit*¹, Peirce considère que ce n'est pas seulement le savoir et la certitude qui doivent être justifiés, mais également le doute. Même les « raisons » cartésiennes de douter paraissent donc à Peirce oiseuses, un passage à la limite trop spéculatif pour constituer une « raison » authentique. Le doute universel est en effet contradictoire, associé qu'il est au vain projet de trouver une certitude inébranlable et universelle, là où il n'y a que des vérités partielles à tout moment susceptibles d'être « infectées d'erreur », et aussi parce qu'il ne peut être logiquement universel sans être soit définitif (scepticisme) soit partiel (le *cogito* y échappe). Descartes choisit la seconde voie, mais il se trompe. Il croit pouvoir libérer le *cogito* du doute, en le présentant comme une conscience de soi intuitive : or ce n'est pas une conscience immédiate mais le fruit d'une réflexion (4. 71). En quoi consiste du reste cette « pression

sur la pensée » ? C'est bien mystérieux. (*Ibid.*) Le doute radical ne l'est donc pas (les liaisons logiques y échappent) ni d'ailleurs ne peut l'être : ce serait supposer que nous pouvons penser au-delà de nos croyances ; ce n'est donc pas la psychologie mais la logique même de l'exercice de la pensée (et la nécessité entre autres de la mémoire) qui nous interdisent d'accorder crédit à l'entreprise. Pourtant, en se trompant, Descartes a vu que dans certains cas nous sommes comme « obligés de penser » (6. 497) d'une certaine manière. Si ce n'est pas une pression rationnelle (6. 498), de quoi s'agit-il ? Qu'est-ce qui nous pousse à croire ? Fournir de meilleurs critères de clarté et de distinction, analyser le mécanisme qui nous porte de la croyance au doute, puis du doute à la croyance, tels sont les points que les articles de 1877-1878 auront pour tâche d'élucider.

En affirmant que le doute est volontaire, et qu'il suffit de vouloir douter pour y parvenir, Descartes a fait du doute une affaire privée et relative à la conscience individuelle. Mais le *cogito* n'échappe au doute qu'en faisant abstraction du langage et des croyances publiques qui s'y enracinent. Or ces « notions communes » ne constituent-elles pas le fonds sur lequel se prélève la conscience de soi ? Loin d'être le point de départ, le plus privé et le plus personnel, la conscience de soi est le point d'arrivée, le résultat d'interactions publiques. D'où un cheminement diamétralement opposé à celui de Descartes : la conscience de soi ne surgit pas au terme d'un processus eidétique de mise entre parenthèses du monde extérieur, du corps sensible et d'autrui, mais par une série d'étapes dans lesquelles le corps, les objets, les autres et le langage ont un rôle déterminant. Il est donc en fait moins illégitime qu'inutile de passer par la conscience de soi pour parvenir à la connaissance de soi.

Pour penser, point n'est besoin d'une conscience de soi ; les enfants le démontrent tous les jours qui « manifestent des pouvoirs de pensée » et « une activité intellectuelle marquée dans des directions où la pensée est indispensable au bien-être » (5. 228). Toute activité (intellectuelle ou non), implique d'emblée la mise en œuvre

1. Pour juger de cette réfutation en règle de la théorie cartésienne du doute méthodique chez Wittgenstein voir J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 569 s.

d'une pratique, à commencer par la « trigonométrie compliquée de la vision et les ajustements délicats du mouvement coordonné ». Si nous avons tendance à les dissocier, c'est parce que nous croyons avoir un accès immédiat et non inférentiel aux phénomènes sensibles. Il n'en est rien. Avec des accents souvent proches de la phénoménologie, Peirce souligne que la conscience de l'enfant est d'emblée orientée vers l'extériorité, vers son corps, un corps qui centralise plus qu'il n'intériorise, qui le renseigne d'abord sur le monde et non sur lui (5. 230-1), et qui, par l'établissement de connexions entre les phénomènes corporels et les faits extérieurs, lui fait acquérir la maîtrise du langage (5. 232-3). Dans l'acquisition du langage, les phénomènes internes sont donc secondaires : le corps joue un rôle décisif, mais le témoignage d'autrui aussi ; notre relation avec le monde réel n'est donc pas immédiate, mais d'emblée discursive : c'est une relation d'interprétation. Connaître le réel supposera un travail de lecture et de traduction de signes publics. Loin donc qu'il faille supposer un principe d'individuation antérieur à mon utilisation du langage, c'est le langage qui construit ce principe d'individuation. Mais si j'apprends par là, *i.e.* négativement, par mon absence de savoir, que je suis un moi, ce n'est pas l'ignorance qui m'apprend que je suis un moi privé.

La seconde étape dans la constitution de la conscience de soi comme identité personnelle suppose la contradiction du témoignage (5.234), lequel intervient donc comme une sorte de transcendantal qui règle mon rapport avec le réel : si les autres n'étaient pas là, je n'aurais jamais conscience, non seulement que je suis quelque chose mais que je suis quelqu'un.

Le cheminement de Descartes n'est pas seulement incompréhensible, il est contradictoire : ce n'est pas en faisant abstraction des autres, de mon corps, du langage, du monde extérieur, que je puis prendre conscience de moi : c'est au contraire parce que les autres, ce qu'ils disent, les rapports que mon corps entretient avec le monde des faits et avec le langage me constituent dans ma substance et dans mon individu que j'accède à la conscience de moi. Le moi privé ne peut donc être la première

certitude inébranlable d'où découleront toutes les autres : il n'est qu'une hypothèse à laquelle je suis contraint pour rendre compte des faits, non pas tels qu'ils sont, mais tels qu'ils m'apparaissent.

Reste que, comme chez Descartes, la conscience de soi surgit chez Peirce comme conscience d'une finitude : « L'ignorance et l'erreur sont tout ce qui distingue nos mois privés de l'ego absolu de la pure aperception » (5. 235). La conscience de soi n'est donc qu'un *snark* (2. 444 ; 1. 112), une hypothèse rendue nécessaire par le fait de l'existence d'un phénomène à expliquer : mais ce n'est pas parce qu'un phénomène existe qu'il correspond à quelque chose de réel. Sur cette distinction, le réalisme peircien ne cessera de revenir. Il existe, parce que nous sommes forcés comme par quelque chose de réactif d'en admettre les effets (seconde catégorie ou *Secondness*). A ce titre, des croyances, même fausses, sont importantes. Du reste on le voit : elles mènent à un individualisme forcené. C'est pourquoi expliquer le cheminement de la conscience de soi, c'est « en retracer les conséquences relativement aux questions de la réalité, de l'individualisme, et de la validité des lois de la logique » (5. 253).

Contre Descartes, « père de l'individualisme moderne » (5. 264), Peirce pense que nous ne pouvons rechercher la vérité que « pour la communauté des philosophes ». L'isolement, l'individualisme, la certitude absolue, la conviction personnelle, autant de formes de cet orgueil démesuré si contraire à l'humilité des grands penseurs scolastiques, qui sont tout bonnement catastrophiques pour la connaissance et pour la recherche. La métaphysique nominaliste inhérente à « l'esprit du cartésianisme » est donc bien, dès cette époque, l'ennemi à abattre. Sensible aux rapports étroits qui unissent la connaissance et ses effets pratiques, Peirce porte un jugement sans appel sur l'homme nominaliste, en conclusion de son second article de 1868 :