

LA CONCEPTION PEIRCIENNE DE RATIONALITÉ NORMATIVE

Claudine Tiercelin

Bien qu'il fût sans conteste *la* grande figure du mouvement pragmatiste, Peirce considéra toujours que sa philosophie n'avait de leçon à donner à personne. Habitué à vivre dans le mépris de l'*establishment* universitaire et dans l'incompréhension par ceux qui s'en prétendaient les disciples de son propre pragmatisme, au point de le rebaptiser «pragmaticisme», «terme suffisamment laid pour échapper aux kidnappeurs», il refusa toujours de se présenter comme le chef de file de quelque mouvement ou doctrine que ce soit. Non qu'il fût un maniaque de la pensée solitaire ou aristocratique: il avait le culte «nominaliste» de l'individu en horreur. C'est plutôt que pour lui la pensée devait s'entendre d'abord et avant tout comme une recherche, au cours de laquelle, comme dans un traité de mathématiques, on «suggerait certaines idées et raisons de les soutenir» et dont on devrait, si on les acceptait, se sentir «responsable». Car, écrivait-il:

L'homme est pour l'essentiel un animal social; mais être social est une chose, être grégaire en est une autre: je me refuse à servir de mouton de tête. Mon livre est fait pour des gens qui *veulent trouver*; quant à ceux qui veulent qu'on leur distribue la philosophie à la louche, ils peuvent aller ailleurs. Il y a, Dieu merci, des marchands de soupe philosophique à tous les coins de rue (1.10-11)¹.

En vérité, l'idée d'une rationalité obéissant à des normes et à des idéaux est l'une des idées marquantes du pragmatisme peir-

1 Ces chiffres renvoient aux numéros de volume puis de paragraphe des *Collected Papers of C. S. Peirce*, (1931-1958). Weiss, Hartshorne & Burks (eds), Cambridge, Mass.: Harvard, (8 vols.).

cien: rejetant toute compromission de la science avec la morale, l'institution et les intérêts pratiques, Peirce insiste au contraire sur l'aspect normatif de la science, aussi bien dans l'esprit qui l'anime et dans sa méthode d'investigation que dans ses relations aux sciences normatives que sont l'éthique et l'esthétique, mais aussi la logique et la philosophie.

Dans ce qui suit, je présenterai certaines de ces réflexions peirciennes sur la science, la rationalité et les normes, en essayant de montrer comment elles nous aident à leur manière à échapper aux solutions souvent stériles qui nous sont proposées par certaines versions contemporaines du rationalisme et de l'irrationalisme et à quel point en tout cas, elles apportent un démenti cinglant à cette proposition péremptoire récemment délivrée en public par R. Rorty: «Peirce n'a aucune idée»².

1. L'esprit de la science: Science et Morale

Plus que corpus de connaissances et de vérités établies (8.49), la science est avant tout pour Peirce un mode de vie, un type d'activité animé par un seul but: la découverte de la vérité (8.54). Ce qui importe c'est donc d'abord la découverte plus que la doctrine, la poursuite du savoir plus que le savoir (1.256). Une telle vision de la connaissance comme processus dynamique, entité historique vivante, «état incessant de métabolisme et de croissance» (1.232), «corps vivant et croissant de vérité» oriente tout naturellement vers un privilège accordé à ses objectifs et à son esprit plus encore qu'à ses méthodes ou à ses principes. Or quel est ou que doit être cet esprit? Celui de la recherche, cette recherche dont le pragmatisme a fixé le cadre dès 1877, au sein d'une théorie du doute et de la croyance, en retenant pour seule véritable méthode de fixation de la croyance, la méthode scientifique qui s'appuie sur l'indépendance de certaines réalités (5.417; 2.29; 5.311; 5.407). L'homme de science est donc quelqu'un qui n'est animé que par le seul amour de la vérité et du savoir (1.44-45). C'est en ce sens qu'il n'a rien d'un croyant (7.606): en toute

² Lors des trois journées philosophiques américaines organisées par les Editions de l'Eclat et la librairie Sauramps, le 11 février 1993 à Montpellier.

rigueur en effet, il n'y a pas dans la science de croyances, si par là on entend ce à partir de quoi un homme est prêt à agir. Il n'y a que des *hypothèses*, c'est-à-dire, des croyances, certes, mais des croyances que l'on cherche à tester, et dont on ne peut dire qu'elles se transforment en vérité établies, que parce que l'économie de la recherche prescrit que, pour le moment, plus ample investigation à leur sujet cessera (5.589). Mais en droit, elles demeurent toujours révisables et ne sont donc par le fait même que *provisaires*. Voilà pourquoi «la science pure n'a rien à voir avec la croyance»: car la croyance est

le fait d'être prêt à risquer gros sur une proposition. Or cette croyance n'a aucun intérêt pour la science, dont les enjeux sont nuls en matière d'aventure temporelle, mais qui est en revanche en quête de vérités éternelles (pas de choses qui ressemblent à la vérité) et qui conçoit cette quête, non comme l'oeuvre d'une seule et unique vie mais comme celle indéfiniment poursuivie de génération en génération (7.606).

Si croire rime donc mal avec savoir, c'est parce que l'amour du savoir exige que l'on soit prêt à tout moment à rejeter «l'entière charreté de ses croyances» au moindre avertissement de l'expérience (1.55; 6.540). D'où deux attitudes radicalement opposées: celle de l'homme de science, «mû par la passion d'apprendre — d'apprendre la vérité» et celle de l'homme d'église ou du professeur «mû par le désir de continuer à croire ce qu'il a cru» (5.583). Ces attitudes, Peirce les stigmatise sous les deux formes anti-scientifiques de fixation de la croyance que sont les méthodes de ténacité et d'autorité et sous les deux attitudes adverses que sont celles de l'homme de laboratoire et du théologien ou du séminariste, dont Hegel constitue en philosophie l'incarnation paradigmatique (1.40).

Une telle vision idéaliste de la science va plus loin. Elle dénonce le dogmatisme et le conservatisme d'une science qui ne serait plus qu'entre les mains de l'*establishment* académique:

Là où il y a une classe étendue de professeurs académiques, à qui on donne de bons revenus et que l'on considère comme des messieurs, la recherche scientifique ne peut que s'alanguir. Partout où ces bureau-

crates appartiennent à la classe la plus cultivée, la situation est encore pire (1.51).

Or comme la dévotion qu'exige le savoir rend difficile la vie mondaine et que malheureusement «l'acquisition par l'homme de science de livres, d'instruments de laboratoire, etc. dépend de qualifications qui lui font en général défaut — fortune, diplomatie, popularité du professeur —», il n'y a rien d'étonnant que «ce soit moins à lui qu'on les procure qu'à des individus moins qualifiés pour en faire bon usage pour l'avancement de la science» (1.236). Peirce en tire les conséquences suivantes: aucune compromission de la science avec la société, la morale et la pratique n'est possible. Il faut donc, une fois pour toutes, se débarrasser de cette «tendance hellénique» — à laquelle seul Aristote a échappé — qui consiste à «mêler Philosophie et Pratique» (*Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Lectures of 1898 (RLT)*: 107). «La recherche scientifique doit affronter la vérité, que cela s'oppose aux intérêts de la société de l'admettre ou non» (8.143; 1.43).

On se doute de la cause d'une telle insistance. Peut-être une certaine amertume à l'égard de sa situation personnelle. Mais surtout, il s'agit de s'opposer aux conceptions matérialistes de la science auxquelles ont donné lieu les différentes formulations du pragmatisme. A tort ou à raison en tout cas, Peirce ne cesse de fustiger une vision utilitaire, matérialiste ou au sens commun du terme, «pragmatique» de la science:

La vraie science est de façon nette l'étude des choses inutiles. Car les choses utiles seront étudiées sans l'aide des hommes de science. Employer ces esprits rares à de telles tâches, c'est comme faire marcher une locomotive en brûlant des diamants (1.74).

Cela ne signifie évidemment pas que Peirce néglige les effets pratiques de la science; du reste, il y a des sciences, physiologie ou chimie, par exemple, dont les résultats sont immédiatement applicables à la vie humaine (*RLT*: 107); mais même dans celles-ci, «le véritable chercheur scientifique perd de vue l'utilité de ce qu'il fait. Cela ne lui traverse jamais l'esprit»:

Pensez-vous que le physiologiste qui procède à la dissection d'un chien songe tout en le faisant, qu'il est peut-être en train de sauver une vie humaine? C'est absurde. Si c'était le cas, ce serait sa ruine, en tant que savant; et *alors là oui*, la vivisection deviendrait un crime (*RLT*: 107).

Cela dit, il y a des sciences où plus qu'ailleurs, le souci de l'utilité est particulièrement néfaste. Ainsi, «en physiologie et en chimie, celui dont le cerveau s'occupe de choses utiles, bien qu'il ne fasse pas grand chose pour la science, peut faire beaucoup pour la vie humaine». En revanche,

en philosophie, où l'on touche à des sujets qui sont et doivent être pour nous sacrés, le chercheur qui ne se tient pas à l'écart de toute intention d'effectuer des applications pratiques, non seulement obscurcit l'avancement de la science pure, mais, ce qui est infiniment pire, mettra en péril son intégrité morale et celle de ses lecteurs (107).

Peirce considère du reste que

l'état infantile actuel de la philosophie... est dû au fait qu'elle a été pour l'essentiel pratiquée par des hommes qui n'ont pas été nourris dans des laboratoires de dissection ou autres, et qui en conséquence ne se sont pas sentis animés par le véritable Eros scientifique; ils sortent au contraire des séminaires de théologie et se sentent donc brûler de l'ardent désir d'amender leur vie et celles des autres, esprit sans aucun doute plus important que l'amour de la science, pour des hommes qui se trouvent dans des situations moyennes, mais radicalement inapproprié pour ceux qui se donnent pour tâche la recherche scientifique (p107-8).

Peirce en tire quant à lui la conclusion suivante:

C'est précisément en raison de cette condition totalement instable et incertaine de la philosophie en l'état présent que je tiens toute application pratique qui pourrait en être faite à la Religion et à la Conduite pour excessivement dangereuse. Je n'ai absolument rien contre la Philosophie de la Religion ou de l'Ethique en général ou en particulier. Je dis seulement que pour le moment, il est bien trop douteux de risquer la moindre vie humaine sur elle. Je ne dis pas que la science philosophique ne doive pas en dernière analyse influencer la Religion et la

Morale; je dis seulement qu'on ne devrait le lui permettre qu'avec une lenteur séculaire et avec la prudence la plus conservatrice qui soit (*RLT*: 108).

Aussi, dans la première des Conférences qu'il donne en 1898 à Cambridge, «*Philosophy and the Conduct of Life*» (*RLT*: 105-122), Peirce dissocie-t-il fermement les questions d'intérêt théorique et les questions d'ordre vital ou pratique, dont le dogmatisme inévitable, le conservatisme, le souci de l'urgence lui paraissent incompatibles avec le désintéressement, l'humilité (1.49), l'esprit de doute (1.55), les incertitudes (1.60), le sens du probable, le refus des distinctions manichéennes, le goût pour les nuances (1.61), caractéristiques de celui dont le seul arbitre doit rester l'expérience:

La science positive ne peut reposer que sur l'expérience, et l'expérience ne peut jamais déboucher sur la certitude, sur l'exactitude, sur la nécessité ou sur l'universalité absolues. Or c'est précisément à l'universel et au nécessaire, c'est-à-dire à la loi, que s'intéresse la conscience morale. Le caractère de la science est donc complètement détruit dès qu'on en fait une adjonction à la conduite; c'est là notamment donner un coup d'arrêt à tout progrès dans les sciences inductives (1.55).

Le plus grave est sans doute encore que l'intrusion de déterminants moraux ou vitaux dans la science est une injure à la rationalité même: en effet à moins d'être parfaitement passé maître dans l'art de la logique formelle, on risque de décider de la validité des raisonnements effectués un peu comme le politicien qui sous-pèse tout ce qu'il doit prendre en considération, et donc en fonction des «impressions que font sur lui ces raisonnements» (*RLT*: 109). C'est alors le règne du «raisonnement de pacotille» (*sham reasoning*): «Ce n'est plus le raisonnement qui détermine ce que sera la conclusion; c'est la conclusion qui détermine ce que sera le raisonnement» (1.56); en sorte que «l'effet que produit la confusion de la recherche avec les questions de conduite, est finalement d'aboutir à une sorte de raisonnement illusoire qui se trompe lui-même sur son propre caractère» (1.56). Le raisonnement n'est plus qu'un élément décoratif ou du moins secondaire (1.58).

Mais si une telle conception de la rationalité et de la valeur du raisonnement paraît à Peirce inadmissible et s'il juge nécessaire d'évacuer de la science les intérêts moraux, pratiques, sociaux ou religieux, c'est parce qu'à ses yeux, la rationalité doit obéir à des principes normatifs stricts.

2. Sciences normatives et normativité de la science

Cette conception normative de la rationalité est longuement élaborée par Peirce, dans les dernières années notamment, et intégrée à une doctrine des sciences, dites normatives, mais faisant intégralement partie de la science elle-même.

Par science positive, j'entends une recherche qui cherche une connaissance positive; c'est-à-dire une connaissance qui puisse s'exprimer convenablement dans une expression catégorique. La logique et les autres sciences normatives, bien qu'elles ne s'interrogent pas sur ce qui *est*, mais sur ce qui *devrait* être, n'en sont pas moins des sciences positives (5.39).

La science ne se limite donc pas aux disciplines de laboratoire: elle inclut toute recherche qui s'appuie sur des *faits*. Or Peirce, comme on le sait, est convaincu que les affirmations émises par ces sciences normatives que sont la logique, l'éthique et l'esthétique reposent sur des faits d'expérience qui s'imposent à chacun de nous (5.120; 5.125; 5.110-111). Reste que les sciences normatives ne sont pas des sciences pratiques: leur objet est l'analyse et la définition (1.575), la formation de normes, de règles ou de critères pour raisonner, pour se conduire correctement, ou encore, pour juger du beau. Ce sont donc des sciences, mais des sciences purement théoriques, «les sciences les plus purement théoriques du but (*purpose*) purement théorique» (1.282; 1.575; 5.125).

Elles cherchent en effet à établir un certain ensemble de conditions, et bien qu'elles soient en rapport avec l'art (1.575) et les sciences pratiques du raisonnement de la recherche, de la conduite de la vie et de la production des oeuvres d'art (5.125), ces dernières ne font pas partie intégrante des sciences normatives

(5.125). Qu'elles soient normatives et théoriques ne signifie pas pourtant qu'elles n'aient aucune finalité: au contraire; elles consistent en une «analyse des conditions d'accès à quelque chose dont le but est un ingrédient essentiel» (1.575). Mais le concept de but reçoit chez Peirce au moins trois acceptions:

Il peut s'entendre tout d'abord comme la mise en oeuvre du désir; en second lieu comme l'élaboration d'une procédure par laquelle les moyens que l'on a d'emblée à sa disposition ainsi que ceux dont on peut prévoir qu'ils vont se produire peuvent être appliqués; en troisième lieu, comme l'exécution énergétique des actes exigée par ce plan. Avec cette troisième acception, la théorie a peu à voir (Ms 602).

Dès lors, les sciences normatives se départagent ainsi:

Les Sciences Normatives étant d'une manière générale, la science des lois de la conformité des choses à des fins, l'esthétique considère ces choses dont les fins sont d'incarner des qualités de sentiments, l'éthique, ces choses dont la fin réside dans l'action, la logique, ces choses dont la fin est de représenter quelque chose (5.129).

Le fait nouveau est donc que la logique se voit désormais conçue non seulement comme une science normative, mais comme un problème particulier de l'éthique, laquelle est à son tour dépendante de l'esthétique (2.197). Le problème essentiel de l'éthique est en effet, non le bien, mais «ce que je suis délibérément prêt à accepter, comme l'énoncé de ce que je veux faire» (2.198). Aussi est-ce avant tout une science des fins. La logique en dépend donc nécessairement puisqu'elle s'occupe de la pensée comme activité délibérée et des moyens pour parvenir à cette fin qu'est un raisonnement valide et bien conduit. Il devient dès lors «impossible d'être complètement et rationnellement logique si ce n'est sur une base éthique» (2.198). C'est pourtant en dernière analyse sur l'esthétique — que Peirce dit avoir trop négligée (2.199) — que l'une et l'autre reposent, dans la mesure où la fonction de l'esthétique n'est ni le beau ni le goût, mais l'analyse de la fin en elle-même (1.580), de l'idéal que l'on serait prêt à accepter et auquel on voudrait délibérément se conformer.

L'importance accrue des sciences normatives est ainsi corrélative et de l'analyse du raisonnement et de l'orientation donnée à la théorie pragmatiste de la recherche: d'une part en effet, le raisonnement est de plus en plus considéré comme «le fait de penser de façon contrôlée et délibérée» (1.573), la logique étant désormais définie comme «la théorie de la pensée délibérée» (1.573). Il y a de bons et de mauvais raisonnements (1.604; 5.114) que l'on peut soumettre à la critique (2.151; 2.161; 5.55; 5.108), dont nous sommes responsables puisqu'ils sont délibérés et contrôlés, et que par ailleurs, la façon dont on pense n'est pas dissociable, pour le pragmatiste, de la façon dont on se conduit (5.534), donc de la façon dont on est guidé par un but ou par un idéal (1.573), en l'occurrence, celui de la découverte de la réalité. D'autre part, la théorie pragmatiste de la recherche, ou théorie de la croyance, c'est-à-dire du fait d'être «délibérément prêt à adopter la formule crue comme un guide pour l'action» (5.27) devra moins s'orienter vers une recherche des origines que vers la détermination des normes et des *idéaux* qu'il convient de choisir:

Car si, comme le pragmatisme nous l'enseigne, ce que nous pensons doit être interprété dans les termes de ce que nous sommes prêts à faire, alors sûrement la logique, ou doctrine de ce que nous devrions penser, doit être une application de la doctrine de ce que nous choisissons délibérément de faire, qui est l'éthique (5.35).

Ici encore, la nécessité d'une rationalité normative est justifiée par l'interprétation réaliste que Peirce donne au pragmatisme et notamment par son analyse réaliste des modalités:

La conclusion d'un pouvoir de raisonnement doit se référer au Futur. Car sa signification se rapporte à la conduite, et comme c'est une conclusion raisonnée, elle doit se rapporter à la conduite délibérée. Mais la seule conduite contrôlable est la conduite Future (5.461).

Ce qui confirme notamment que l'on ne saurait réduire la rationalité à l'action ni à ses conséquences pratiques. L'article de 1906 *Basis of Pragmatism*, précise ces différents points:

Toute action a un motif; mais un idéal n'appartient qu'à une ligne de conduite qui est délibérée. Dire qu'une conduite est délibérée implique que chaque action ou que chaque action importante est passée en revue par l'agent et qu'il porte sur elle un jugement quant à savoir s'il souhaite que sa conduite future y ressemble ou non. Son auto-critique, suivie de plus ou moins de résolution consciente, suscitant à son tour une détermination de son habitude *modifera* avec l'aide de ce qui s'en-suivra, une action future; mais ce ne sera pas en général une cause de son action. On dira plutôt qu'il s'agit d'une sorte d'inclination purement passive pour une manière de faire ce qu'il peut être poussé à faire. Même si cela affecte sa propre conduite, et celle de personne d'autre, la qualité de sentiment (car c'est purement et simplement une question de qualité de sentiment) est tout à fait la même, qu'il s'agisse de sa propre conduite ou de celle d'une autre personne, réelle ou imaginaire; ou qu'elle soit reliée ou non à la pensée d'une action quelconque. Si la conduite est complètement délibérée, l'idéal doit être une habitude de sentiment qui s'est développée sous l'influence de toute une série de critiques et d'hétéro-critiques; et la théorie de la formation délibérée de telles habitudes de sentiments est ce que l'on devrait entendre par esthétique (1.574).

3. La logique comme science normative

Il y a dans cette conception peircienne de la logique comme science normative reposant en dernière analyse sur l'éthique et l'esthétique, une réflexion très profonde. Pourquoi en effet les phénomènes du raisonnement sont-ils, en définitive, dans leurs traits généraux, «parallèles à ceux de la conduite morale?» C'est parce que «le raisonnement, est pour l'essentiel, de même que la conduite morale, une pensée soumise à l'auto-contrôle»:

En vérité, le raisonnement est une espèce de conduite contrôlée, qui comme telle, participe des caractéristiques générales de la conduite contrôlée. Si vous prêtez attention aux phénomènes du raisonnement, bien qu'ils ne vous soient pas aussi familiers que ceux de la morale parce qu'il n'y a aucun prêtre qui soit là occupé à vous les garder présents à l'esprit, vous remarquerez nécessairement, et sans difficulté, qu'une personne qui tire une conclusion rationnelle, non seulement pense qu'elle est vraie, mais pense qu'un raisonnement semblable serait juste dans tout autre cas analogue. Si elle n'y réussit pas, alors il

ne faut pas qualifier l'inférence de raisonnement. Il ne s'agit que d'une idée dont la suggestion lui est venue à l'esprit et dont il ne peut s'empêcher de penser qu'elle est vraie. Mais comme elle n'a été soumise à aucun test et à aucun contrôle, elle n'a pas été délibérément approuvée et ne peut donc être appelée raisonnement. L'appeler ainsi serait ne faire aucun cas d'une distinction qu'il sied mal à un être rationnel de négliger. Assurément, n'importe quelle inférence s'impose à nous irrésistiblement. En d'autres termes, elle est irrésistible à l'instant même où elle se trouve d'emblée suggérée. Néanmoins, nous avons tous à l'esprit certaines *normes*, ou schémas généraux du raisonnement juste, et nous pouvons comparer l'inférence à l'une d'entre elles et nous demander si elle obéit à cette règle. Je l'appelle règle, bien que sa formulation puisse être relativement vague; parce qu'elle a le caractère essentiel d'une règle qui est d'être une formule générale applicable à des cas particuliers. Si nous jugeons que notre norme de la raison juste est satisfaite, nous éprouvons un sentiment d'approbation, et l'inférence semble à présent aussi irrésistible qu'avant, mais elle s'avèrera bien plus à l'abri de quelque doute que ce soit (1.606).

Ainsi, dire d'un raisonnement que c'est un raisonnement, c'est dire qu'il suit certaines règles sur lesquelles nous sommes capables de porter un jugement, que nous pouvons approuver ou désapprouver: sinon ce n'est pas d'un raisonnement qu'il s'agit, mais d'une simple inférence. Dire ensuite qu'un raisonnement est correct ou valide, c'est dire qu'il obéit à certaines règles ou normes du raisonnement correct que nous acceptons. Qu'il s'agisse pourtant d'inférence ou de raisonnement, il s'impose à nous irrésistiblement. C'est donc qu'il y a bien, dans les normes aussi, quelque chose d'irrésistible. Mais d'où cela vient-il? Comme Pascal Engel l'a montré, l'originalité de la réponse de Peirce consiste ici à refuser de se placer dans l'alternative couramment adoptée pour répondre au dilemme qui se pose au logicien:

La logique ne décrit pas et ne peut pas décrire *directement* les processus du raisonnement naturel, comme si on pouvait transposer les règles logiques au plan de la psychologie; mais elle ne peut pas non plus codifier quelque chose qui soit *totalement* distinct des démarches du raisonnement, comme si la logique n'était qu'un jeu abstrait sur des règles arbitraires (Engel 1989: 392).

En définissant la logique comme «la théorie des lois stables des croyances», Peirce indique clairement qu'il entend échapper au psychologisme d'un Bain ou d'un Mill: il ne s'agit pas de dériver purement et simplement les contenus logiques des actes de l'esprit. Mais il faut néanmoins expliquer pourquoi et comment la logique peut s'appliquer: ce pourquoi il refuserait toute position de type frégréen qui viserait à rendre compte des normes logiques, par référence à l'existence d'un certain type de faits, lois ou vérités logiques décrivant une réalité particulière, celle des «lois de l'être-vrai».

Voulant traiter la logique comme une science normative, au même titre que les sciences morales, Peirce accepte l'idée d'une certaine *réalité* des normes, laquelle ne se ramène pourtant ni à celle, transcendante, de vérités platoniciennes, ni à celle, naturelle, de vérités empiriques. Si les normes logiques sont bien en un premier sens «irrésistibles», c'est parce qu'elles sont le fruit de certaines habitudes ou dispositions mentales qui sont le produit de l'évolution, de cette longue histoire interactive avec nos semblables, ponctuée d'habitudes mais aussi de changements d'habitudes, au terme de laquelle elles se sont renforcées. Mais c'est aussi ce qui explique qu'à la longue, ces habitudes deviennent identiques pour tous et finissent par jouer un rôle normatif en se détachant de ce qui a été cru antérieurement (3.160-161): à un certain moment de l'enquête, on ne se préoccupe plus de savoir comment on est arrivé à certaines conclusions par des actes inférentiels (1.56). Ainsi, pour Peirce, comme le fait observer Engel, «bien que les lois logiques trouvent leur origine dans des opérations mentales, elles reposent sur des actes psychologiques qui acquièrent, par rapport à leurs origines, une autonomie et une indépendance qui les en détachent, et les autorisent à exercer le rôle de principes directeurs de la conduite du raisonnement». Aussi Peirce peut-il déclarer que la logique est une science normative qui ne pose pas la question de ce qui *est*, mais de ce qui *doit* être, et finit par «donner une définition qui se rapproche singulièrement de celle de la position antipsychologiste» (5.39) (Engel 1989: 376).

Si nous jugeons donc «irrésistibles» les normes logiques, ce n'est pas tant parce qu'elles seraient inscrites comme des faits

empiriques dans la constitution de notre nature: c'est plutôt que nous y voyons, non des traits réels d'un système de croyances, mais des traits qui règlent notre interprétation de ce système, en d'autres termes la manière dont nous attribuons des croyances ou des comportements rationnels à des individus.

Nous présupposons par exemple, en suivant un principe de charité, que l'agent est comme nous rationnel, qu'il a de bonnes chances de ne pas se contredire, et c'est la raison pour laquelle nous comparons son raisonnement à ceux que nous connaissons, en nous demandant s'il satisfait aux règles et normes de la «raison juste». Telle est bien la fonction dévolue à l'Intelligence Scientifique.

Tout agent a un idéal généralisé de ce qu'est un bon raisonnement; nous formons tous des idées de ce qu'est un bon raisonnement et de ce qui ne l'est pas. Nous véhiculons plus ou moins distinctement dans notre esprit des schémas de bons ou de mauvais raisonnements que l'on peut appeler des Normes (Ms 453; cf. 1.606; 1.630; 5.181; 2.753).

Si, face à un raisonnement, nous le comparons à d'autres et nous demandons s'il obéit à certaines règles, c'est bien parce que nous considérons que le *contenu* des règles n'est pas strictement dérivable de l'évolution et transcende notre *disposition générale* à les juger et à les approuver. Il se peut donc que nos croyances logiques soient le produit de l'évolution, mais le fait même que ces règles énoncent des *idéaux* de pensée et d'action démontre que les normes restent en un sens irréductibles à leur histoire comme à leur nature.

4. Contre le rationalisme et l'irrationalisme dogmatiques

Ce bref résumé ne saurait évidemment rendre justice à la subtilité de la réflexion peircienne sur la rationalité normative et à la manière dont Peirce l'intègre à sa conception de la science. Je voudrais néanmoins indiquer en quel sens la position de Peirce me paraît éclairer un certain débat contemporain sur les formes de rationalisme ou d'irrationalisme qui partagent l'épistémologie. Incontestablement, Peirce a pour ambition d'être d'abord et avant tout un philosophe rationaliste et un homme de science, d'être quelqu'un qui a retenu les leçons du laboratoire, mais qui, plus encore peut-être, croit au progrès, à la valeur de la connaissance, à sa méthode, à son esprit, à l'idée d'une vérité objective et d'une communauté idéale de chercheurs travaillant dans le but d'une vérité, conçue comme limite idéale. Bien plus, il ne craint pas d'affirmer que la rationalité est soumise à des règles et que, de ce fait, la logique, qui est l'art du raisonnement juste et de l'auto-correction est finalement du ressort de l'éthique. Sans doute y a-t-il lieu de considérer, comme le note Arthur Burks (1943), que ce n'est pas là un moindre paradoxe, quand on songe que Peirce est aussi l'un des fondateurs de la logique formelle moderne.

Enfin, sa conception pragmatiste et réaliste de la vérité lui fait établir un lien entre celle-ci et la conduite, la pratique et ses effets.

On ne manquera pas d'ironiser sur cette conception éthique, et en apparence du moins optimiste de la rationalité. On y verra au mieux un avatar de l'inspiration kantienne qui fut toujours la sienne, au pire, la porte ouverte au spiritualisme le plus douteux. Pourtant la position de Peirce est en la matière beaucoup plus subtile qu'il n'y paraît et elle me semble justement échapper à maintes critiques traditionnellement adressées au nom aussi bien de l'irrationalisme que du rationalisme.

1) Tout d'abord, la croyance en la rationalité et en la valeur du modèle scientifique ne fait pas de Peirce un positiviste qui verrait en la science le paradigme de la réussite et de la vérité. C'est plus l'esprit ou la méthode que ses résultats qui l'intéressent: la science doit être le domaine de gens modestes, désintéressés, animés par l'esprit de laboratoire et de la communauté des idéaux,

qui ont quitté leur individualité égoïste et tout souci d'efficace technocratique. Il n'y a donc rien sans doute de moins utilitaire ou pragmatique que la conception peircienne de la rationalité. Ajoutons que la science recouvre pour Peirce aussi bien le domaine des sciences exactes que celui de la philosophie, qui n'est que la continuation de la science par d'autres moyens. Peirce reconnaît être de part en part saturé de sciences physiques (1.3; 5.411). Et la philosophie se définit pour le savant de métiers qu'il est comme une «science positive» (1.184; 1.241; 1.246), parfois même comme une science expérimentale (5.465), issue du laboratoire, science d'observation et d'expérience, au même titre du reste que les mathématiques. Mais contrairement à ce que l'on dit parfois, la philosophie pragmatiste de Peirce n'est pas une forme d'empirisme radical ou de positivisme logique avant la lettre. La philosophie se situe dans la sous-branche des sciences théorétiques intitulée «sciences de découverte» (*science of discovery*; (1.256)) — l'autre branche étant constituée par les «sciences de recension» (*science of review*) — qui à son tour se subdivise en trois classes: *mathématiques*, *philosophie* et *idioscopie*. Assez paradoxalement, celles-ci ont en commun de reposer toutes trois sur l'*observation*, mais en un sens de ce terme à chaque fois distinct (1.239).

Pour Peirce en effet, les mathématiques sont des sciences observationnelles, en raison notamment du rôle déterminant qu'y jouent les «constructions dans l'imagination» (1.240). Quant à l'idioscopie, qui recouvre le secteur des sciences communément appelées empiriques, elle dépend bien aussi d'observations spécifiques: celles que fournissent par exemple «les voyages ou autres explorations», mais aussi «les instruments ou l'apprentissage» (1.242). Pourquoi la philosophie se range-t-elle parmi les sciences d'observation? C'est que, «bien que ne faisant usage d'aucun microscope ou autre appareil d'observation», elle s'appuie sur un «donné expérientiel» mais qui, à la différence des mathématiques, concerne «l'expérience qui nous est commune à tous» (3.56). La philosophie sera donc science *positive*, au sens où elle «découvre ce qui est réellement vrai» (1.184): elle se déploie dans le concret, non dans l'abstrait, bien qu'il s'agisse d'une science théorétique (puisque de découverte) et non pratique

(1.239). On mesurera l'ambition de l'entreprise à la lumière des trois tâches qu'elle est censée remplir: elle sera tout d'abord *phénoménologie* et donc «analyse des types de constituants de notre pensée et de notre vie» (8.295) ou étude «des espèces d'éléments qui nous sont universellement présents à l'esprit en quelque façon» (1.186). Elle sera ensuite *science normative* et donc «analyse des conditions d'accès à quelque chose dont le but (*purpose*) est un ingrédient essentiel» (1.575) et qui «distingue ce qui devrait être de ce qui ne devrait pas être» (1.186). Elle sera enfin *métaphysique*, puisqu'elle cherchera à «rendre compte de l'univers de l'esprit et de la matière» (1.186) et de la «réalité des phénomènes» (5.121). Mais sciences normatives et métaphysique reposeront sur la phénoménologie, puisque, conformément à la classification, une science s'appuie toujours sur les principes fondamentaux de celle qui la précède (1.180).

C'est dire que l'expérience et l'observation associées à la philosophie s'entendent de manière bien particulière et rapprochent finalement la philosophie, en son sens «positif» comme «scientifique», tout autant de la phénoménologie et de la métaphysique que des sciences exactes ou expérimentales. On comprend mieux pourquoi — contrairement à ce que feront après lui les positivistes — Peirce refusera toujours de considérer comme pertinente toute distinction *tranchée* entre les deux domaines.

C'est du reste parfois l'expérience empirique ou psychologique qui paraît caractéristique de l'entreprise peircienne en matière de philosophie: l'expérience philosophique n'est-elle pas en effet telle qu'elle «peut se présenter à n'importe quel homme normal, à toute heure ou presque de sa vie» (1.241)? Le philosophe-phénoménologue n'aura donc qu'à «découvrir tout ce qui peut être découvert», chacun partant de son expérience quotidienne (5.246), devenant son propre phénoménologue (1.286-7; 2.197), se servant de ses «yeux mentaux», trouvant lui-même la réponse (5.53) et se contentant de «scruter les apparences» (1.287). Les choses sont cependant plus complexes. Car la philosophie pragmatiste de Peirce (dite aussi de «Sens Commun Critique» (*Critical Common-Sensism*; (5.438 *sq.*)) n'est pas une banale philosophie empiriste de sens commun. Que l'on doive sinon partir, du moins tenir le plus grand compte de l'observation

donnée dans l'expérience, rien de plus certain: la maxime pragmatiste nous invitera ainsi à tester toute conception abstraite en termes des expériences concrètes auxquelles elle s'applique.

Mais c'est pour cette raison que l'accusation de positivisme à l'égard de Peirce se révèle tout à fait non fondée: car c'est précisément sur ce plan que se manifeste la supériorité de l'explication philosophique sur l'explication scientifique: pour cette dernière, le chimiste analysera la température d'une solution par des *règles générales abstraites* telles que les lois de la thermo-dynamique; l'explication philosophique pragmatiste marchera en sens inverse: c'est ma connaissance des lois de la thermo-dynamique qui devra s'expliquer par *ma connaissance des propriétés observables des objets physiques*; Peirce reste donc aux antipodes d'une conception scientifique ou positiviste de la philosophie. Pour lui, toutes les sciences, à l'exception des mathématiques (1.249) — dont la métaphysique, depuis l'Antiquité, a toujours plus ou moins été le «singe» — *ont besoin* de la philosophie. D'abord, parce qu'elles sont toutes, qu'elles le veulent ou non, empêtrées de métaphysique: il leur faut donc faire de la philosophie, ne serait-ce que pour «éviter d'avoir à en faire» (1.129). Mais aussi parce que,

aussi mineure que puisse être cette science qu'est la philosophie, qui se fonde sur les phénomènes universels, pour autant qu'elle soit quelque chose, les sciences particulières doivent toutes en tenir compte, avant de se mettre à travailler avec leur microscope, télescope ou autre moyen nécessaire à l'établissement particulier de la vérité (1.246).

C'est pourquoi «si la philosophie jette de temps en temps un coup d'oeil aux résultats des sciences spécifiques, ce n'est que comme à un condiment servant à exciter ses propres observations à elle» (1.241).

Ce n'est donc jamais l'abstrait qui, chez Peirce, *explique* le concret. Les abstractions doivent rendre compte d'elles-mêmes et dans les termes de quelque expérience concrète (5.539). Tous nos concepts sont relationnels et définissables, car fondamentalement publics et généraux. A tout cela pourtant, une exception: les qualités sensibles (ou du moins les *qualia*), qui, elles, restent indéfinissables. L'explication pragmatiste ne sera donc pas stricte explication empiriste: on ne peut dériver et définir les concepts ou

idées en partant des impressions sensibles: celles-ci sont particulières, idiosyncrasiques, irréductiblement vagues, donc incommunicables: «L'expérience directe n'est ni certaine ni incertaine, parce qu'elle n'affirme rien — elle se contente d'être» (1.145). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Peirce est convaincu que «les gens ne peuvent parvenir à une certitude absolue concernant les questions de fait» (1.149) et que «dans l'ensemble, nous ne saurions parvenir à la certitude ou à l'inexactitude parfaites. Nous ne pouvons jamais être absolument sûrs de quoi que ce soit...» (1.147).

2) Mais, en second lieu, la croyance chez Peirce en la rationalité et en la valeur de la science ne signifie pas davantage de sa part une position dogmatique ou autoritariste (hors la science, hors la raison, point de salut; ou: la vérité est infaillible), ce pour plusieurs raisons:

D'abord parce que la méthode scientifique de fixation de la croyance doit précisément mettre fin aux formes non scientifiques que sont les méthodes de ténacité et d'autorité, et que l'un des remparts contre l'autoritarisme de la méthode scientifique c'est de n'être plus soumis au pouvoir discrétionnaire d'un individu, mais de devoir s'intégrer à une communauté d'échange intellectuel.

Ensuite parce que — et c'est-là un aspect très important de la réflexion peircienne — le progrès de la rationalité ne se fait pas à l'encontre ou par élimination de ce qui en l'homme n'est pas rationnel: au contraire, puisque l'instinct et le sentiment, Peirce y revient sans cesse, sont un guide souvent plus sûr que la raison. Dans les affaires pratiques d'abord: si,

vous promenant en pleine nuit dans un jardin, vous entendez brusquement les appels au secours de votre soeur, allez-vous vous arrêter pour délibérer sur la question métaphysique de savoir s'il est possible qu'un esprit cause des ondes matérielles et qu'un autre esprit soit capable de les percevoir? (1.655).

Dans des cas de ce genre, même le sacro-saint principe d'Ockham qui est pourtant une maxime saine de «procédure scientifique» n'est, comparé à la croyance vivante, qu'un «fantôme»:

Si le capitaine d'un vaisseau pris dans les vents d'une terrible tempête se trouve lui-même dans une position critique, où il doit instantanément soit virer à babord selon une hypothèse, soit barrer à tribord selon l'hypothèse contraire, et que son vaisseau se fracassera infailliblement s'il prend la mauvaise décision, le rasoir d'Ockham ne vaut pas la solide croyance de n'importe quel marin ordinaire. Car il peut arriver qu'une croyance solide sauve le bateau, tandis que *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* serait une manière stupide et incantatoire de courir au naufrage (5.60).

Peirce a toujours considéré que «dans la conduite de la vie, il faut distinguer entre les affaires quotidiennes et les crises graves» et que «dans les grandes décisions, il est risqué de se fier à la raison individuelle». Il se peut que «pour régler les affaires courantes, le raisonnement réussisse passablement bien», mais tout porte à penser «qu'on peut y arriver aussi bien sans l'aide d'une théorie qu'avec» (*RLT*: 109). En tout ceci, une bonne *logica utens* est amplement suffisante. En vérité, le plus souvent c'est pour satisfaire notre *ego* que nous avons tendance à «exagérer, dans les affaires pratiques, dans les questions d'importance vitale, le rôle de la ratiocination». La raison est par essence égoïste. En bien des cas, elle «joue la mouche du coche»:

Bien souvent, les hommes s'imaginent qu'ils agissent par raison, alors qu'en vérité, les raisons qu'ils s'attribuent ne sont rien que des excuses qu'invente l'instinct inconscient pour satisfaire les agaçants 'pourquoi' de leur *ego*. Cette capacité à s'illusionner s'étend si loin qu'elle est capable de faire du rationalisme philosophique une farce» (*RLT*: 111).

Pourtant, si on ouvrait les yeux, on s'apercevrait que ceux que l'on appelle les «animaux inférieurs» raisonnent très peu, et commettent pourtant fort rarement des erreurs, alors que nous... (*ibid.*). Quelles sont du reste les «qualités mentales» que nous prisons le plus chez tous les êtres humains? La pudeur de la jeune fille, l'amour maternel, le courage viril et autres héritages qui nous viennent de bipèdes encore privés de la parole; alors que «tous les caractères qui nous paraissent les plus méprisables tirent leur origine du raisonnement». Le fait même, poursuit Peirce dans une veine rousseauiste, que tout le monde surestime avec tant de ridicule son propre raisonnement suffit à montrer à quel

point cette faculté est superficielle. Car on n'entend pas l'homme courageux se vanter de son propre courage, ou la modeste femme s'enorgueillir de sa modestie, ou l'homme vraiment loyal se targuer de son honnêteté. Ce sur quoi on exerce toujours sa vanité, c'est sur quelque don insignifiant de beauté ou de talent (*ibid.*).

En un mot:

Ce sont les instincts, les sentiments, qui font la substance de l'âme. La connaissance n'est que sa surface, son lieu de contact avec ce qui lui est extérieur... La connaissance théorique pure, ou science n'a donc rien à dire de façon directe des questions pratiques, et rien même qui soit applicable aux crises vitales. La théorie est applicable à des affaires pratiques mineures; quant aux affaires d'importance vitale, il faut les laisser au sentiment, c'est-à-dire, à l'instinct (*RLT*: 110, 112).

Mais l'instinct est également indissociable de la réflexion théorique. Certes Peirce n'entend pas accorder au sentiment ou à l'instinct le moindre poids dans les affaires théoriques, «non pas le moindre» (*RLT*: 111), mais il se dit obligé d'admettre que «nous sommes parfois conduits dans les sciences à essayer les suggestions de l'instinct». Cela dit, «nous ne faisons que les *essayer*, nous les comparons avec l'expérience, nous tenant toujours prêts à les jeter par-dessus bord à la moindre observation de l'expérience» (p. 112).

C'est à la fois reconnaître la part que joue l'instinct dans la méthode scientifique, et notamment le rôle de l'abduction dans la formation de l'hypothèse, mais aussi le contrôle exercé sur elle par l'induction et la déduction: Peirce n'a en effet cessé d'insister sur le rôle que joue notre capacité à deviner juste dans l'élaboration des hypothèses:

Mentir à sa propre conscience ou capacité à deviner les raisons des phénomènes serait aussi idiot chez un homme que ce le serait chez un oiseau à peine emplumé de refuser de se fier à ses ailes et de quitter le nid, sous prétexte que la pauvre petite bête a lu Babinet et en a tiré la conclusion que l'aérostation est impossible pour des raisons hydrodynamiques (6.476).

En vérité, les lois de la science empirique ne sont qu'un «développement de croyances originelles instinctives» (1.404). Comment expliquer sinon que sur tant d'hypothèses possibles, ce soient finalement les bonnes qui aient été le plus souvent choisies? (5.591). En témoignent les résultats de la physique classique et les expériences de Galilée qui a rendu manifeste le recours au sens commun et à *il lume naturale* (6.10-11; 1.80; 6.567). On ne peut expliquer cette capacité à deviner juste qu'en supposant une sorte d'affinité entre l'homme comme animal biologique et le monde qu'il essaie d'expliquer (5.604). Ce qui est donc remarquable, c'est moins ce pouvoir en l'homme de deviner que de deviner le plus souvent juste (6.530; 7.220), comme l'histoire des sciences le confirme d'ailleurs (1.80; 5.173), qui suppose une sorte d'accord entre la connaissance et les lois de la nature que la science ne cesse de découvrir (1.81; 2.753; 1.121; 2.86; 5.604; 6.531; 7.38; 7.508; 7.680), et dont on peut donner une explication génétique (6.417-8; 4.91; 1.118; 5.45; 5.586; 5.591). En fait, «on ne peut raisonnablement douter que l'esprit de l'homme, qui s'est développé sous l'influence des lois de la nature, pense pour cette raison naturellement un peu en conformité avec le schéma de la nature» (7.39; 3.422; 6.277).

Aussi Peirce refuse-t-il d'associer l'abduction à un pur fait de hasard (5.172). Elle est au contraire ce qui rend intelligible la science et le réel. Inversement, c'est parce que toute notre connaissance commence et finit par des hypothèses qu'elle reste foncièrement conjecturale et provisoire. A dire le vrai, la seule infailibilité que Peirce reconnaisse est pontificale: la science quant à elle est le domaine du faillible. L'erreur nous accompagne, et c'est pourquoi notre méthode est au moins autant une méthode d'auto-correction que de vérification. Il y a quatre impératifs à suivre: ne jamais faire d'assertions absolues (1.137), ne jamais considérer que l'on ne peut rien connaître (1.138); éviter de considérer qu'il y a des éléments de la science qui sont ultimes, indépendants de quoi que ce soit d'autre et donc parfaitement inexplicables (1.139), enfin ne pas s'imaginer que la loi ou que la vérité a trouvé sa formulation dernière (1.140). Le failibilisme est donc nécessaire, aussi bien en raison des défauts inhérents à notre procédure, toujours en droit perfectible, qu'en

vertu du caractère irréductiblement indéterminé du vague de certains faits réels. Une telle position foncièrement indéterministe et l'insistance que met Peirce aussi à distinguer le domaine des exigences de la vie et celui de la théorie, à ne pas réduire non plus la vérité à l'action ou à la pratique, ne lui feraient cependant pas accepter une dichotomie de type webérien entre faits et valeurs: d'abord parce qu'il conçoit toujours le sens d'une théorie en liaison avec ses effets (même si elle ne s'y réduit pas) et la vérité comme le fruit d'une recherche collective tendue vers un idéal de la vérité, correspondant de plus en plus au réel. Ensuite parce que le raisonnement n'est pas seulement vrai ou faux, mais juste ou non, et doit donc répondre à ce que Putnam (1984) appelle des «critères d'acceptabilité rationnelle». Enfin, parce que si le raisonnement est soumis aux règles de la logique, celle-ci est également dépendante de critères éthiques et esthétiques.

3) Le refus d'une séparation entre la science des faits et la science des valeurs, entre le domaine de l'objectif et du subjectif — la souplesse de sa théorie de l'induction en témoigne, comme le respect non positiviste qu'il a pour des formes comme l'hypothèse ou l'abduction — éloigne donc Peirce tout autant de cette façon de penser irrationaliste qui consisterait à croire que là où il ne peut plus être question d'objectivité et de faits, la seule voie possible est celle du romantisme déchaîné de la subjectivité (Bouveresse 1984), en un mot, celle où la littérature peut se substituer à la science, et la «conversation» à l'argumentation (Rorty 1982). Au risque de passer pour un «pédant momifié», Peirce a toujours dit la «nausée» que provoquait chez lui «l'esprit littéraire» (1.33), l'illusion de la «pensée profonde» (*hard thinking*) par «élans visionnaires» et sa conviction que «pour être profond, il est souvent nécessaire d'être terne» (*in order to be deep, it is often necessary to be dull*). Mais c'est parce qu'il jugeait possible de faire de l'objectivité avec de la subjectivité, entendue non comme un mode égotiste ou nominaliste de raisonner, mais au sens d'une approche ou d'un style particulier de raisonner, avec sa capacité propre d'imagination et de sensibilité (priméité ou quale-conscience).

En ce sens, sa position se distingue du mysticisme spiritualiste qu'il ne cesse d'ailleurs de dénoncer (6.425) comme du scepti-

cisme auquel pourrait assez logiquement en définitive le conduire sa position indéterministe. Reste que s'il fallait choisir entre les deux, à l'évidence, c'est le scepticisme qu'il faudrait adopter (6.425).

Aussi la position rationaliste de Peirce est-elle en définitive moins optimiste qu'on ne pourrait le croire. Nous pouvons certes espérer que nos hypothèses se rapprochent indéfiniment de la vérité. Mais à plusieurs reprises, Peirce émet des doutes sur notre capacité à atteindre le vrai comme sur la question de savoir si la vérité ou le réel lui-même existent:

Nous sommes si loin d'avoir le droit de conclure qu'une théorie est *la vérité même* que nous ne pouvons pas même comprendre ce que cela veut dire (7.119).

Pourtant, même s'il est

certainement concevable que ce monde que nous appelons le monde réel ne soit pas parfaitement réel et qu'il existe des choses semblablement indéterminées. Nous ne pouvons être assurés qu'il n'en est pas ainsi (4.61),

nous devons conserver un espoir intellectuel à titre d'exigence rationnelle.

... Si nous pensons que certaines questions ne vont jamais être établies, il nous faudra alors admettre que notre conception de la nature comme absolument réelle n'est que partiellement correcte. Pourtant il nous faudra être gouvernés par elle pratiquement; parce qu'il n'y a rien qui permette de distinguer les questions auxquelles on ne peut pas répondre de celles auxquelles on peut répondre, en sorte que la recherche devra se poursuivre comme si toutes étaient des questions auxquelles on peut répondre (8.43).

5. Conclusion: Peirce et Putnam ou deux interprétations du kantisme

C'est sans doute cette exigence théorique et pratique qui caractérise en définitive le mieux l'idéal peircien de rationalité normative: une certaine idée des devoirs et limites de la rationalité.

La première chose que j'en retiendrai pour ma part, en tant que philosophe, est celle-ci: Si l'on veut faire de la philosophie, il faut accepter de s'inscrire dans l'ordre des «raisons» (cf. 1.126). Est-ce à dire dans l'ordre de la «Raison», des certitudes absolues, fondationnelles ou dogmatiques? Tout au contraire: on doit admettre le faillible, l'incertain, le vague, en un mot, accepter d'ouvrir sa pensée au laboratoire, lieu où chacun sait que les croyances les plus solides peuvent, du jour au lendemain, être remises en cause. Le style peircien en matière de connaissance est tout entier là: parier sur l'intelligence de chacun, sans compromission aucune, et lui demander de se mettre au travail, prêt à tout moment à jeter par-dessus bord ses croyances, s'il vient à découvrir, au contact de l'expérience et de la communauté du savoir, qu'elles sont fausses.

Ici prend tout son sens la méthode expérimentale préconisée pour le philosophe lui-même: le lecteur doit «répéter (ses) observations et en faire soi-même l'expérience» sous peine d'«échouer plus complètement à faire passer le moindre sens que s'il devait discourir des effets de la décoration chromatique à un aveuglé» (1.286).

Est également livré le principe méthodologique premier de l'apprenti-philosophe. Ne pas douter de ce dont il ne pourrait *réellement* douter en son coeur, car

Une proposition dont on ne peut jamais découvrir la fausseté et dont l'erreur est donc absolument inconnaissable ne contient...absolument aucune erreur. Ce qui est donc pensé, dans ces connaissances, c'est le réel, tel qu'il est (5.311).

C'est ce principe que l'on retrouve notamment au coeur de l'argument peircien sur le caractère incontrôlable et par là-même indubitable du jugement de perception.

Non qu'il faille pour autant sous-estimer la nécessité d'une philosophie de laboratoire, éloignée d'une conception empiriste ou positiviste traditionnelle, mais éloignée aussi, plus qu'on ne le dit souvent, d'une certaine tradition wittgensteinienne: le propos de Peirce n'est pas de dire qu'en certains cas, l'usage ordinaire sert d'explication ultime et irréductible à telle ou telle position adoptée par la philosophie. Le caractère expérimentaliste — et donc foncièrement faillibiliste et provisoire — de la philosophie impose au contraire que des croyances tenues à tel moment pour indubitables et auto-justificatrices soient toujours *en droit* révisables, s'il se trouve que le laboratoire montre un jour qu'elles le sont *en fait*. On ne répétera donc jamais assez que les analyses peirciennes n'ont d'autre prétention que d'être des hypothèses: ici encore, c'est le caractère exploratoire, abductiviste, heuristique de la démarche qui s'impose comme l'une des règles essentielles de la philosophie pragmatiste. Méthode et non doctrine, elle fournira les critères permettant de rendre admissible telle ou telle hypothèse explicative. Aussi est-ce une conception non anthropomorphique et anti-individualiste qui inspire le modèle de l'intelligence le mieux à même, selon Peirce, de remplir cette mission:

Tout ce que doit observer, de l'avis du philosophe, une intelligence scientifique, sera nécessairement quelque chose qu'il observe lui-même. J'ai maintes fois soutenu, et assez longuement, que l'unité de la personnalité est en quelque sorte illusoire, que nos idées sont bien moins entre les mains d'un *ego* que nous ne nous le figurons, qu'il y a plus une différence de degré que de nature entre l'identité personnelle et l'unité de l'"opinion publique" ou de l'intelligence grégaire, et qu'il existe en toute intelligence une sorte d'identité de la continuité dynamique. Si l'on admet une opinion de ce genre, aucun individu n'est radicalement incapable de dire ce que peut observer n'importe quelle intelligence scientifique, et il peut en tout cas dire ce que lui-même observe. S'il est en continuité dynamique avec tout ce moi, il se trouve dans le même genre de continuité, bien que moins intime, avec le domaine de l'intelligence en son entier. Il peut observer, par des observations faillibles mais néanmoins authentiques, ce que doit observer toute intelligence scientifique. De telles observations exigent certes des corrections, parce qu'on risque toujours de confondre les observations spécifiques que l'on peut faire sur des intelligences qui nous ressemblent avec celles qui se présentent à n'importe quelle

“intelligence scientifique”. Par quoi j’entends une intelligence qui a besoin d’apprendre et qui peut apprendre (pourvu qu’elle ait quelque chose à apprendre) de l’expérience. Je définirais ici l’expérience comme la résultante de fortes compulsions mentales provenant de la vie de tous les jours; et je définirais le fait d’apprendre comme l’approximation progressive des représentations vers un accord limite défini. Ma théorie est que ce n’est pas seulement *l’homme* qui peut ainsi observer les phénomènes qui se présentent à toute intelligence scientifique, mais que ce pouvoir est essentiellement inhérent à toute intelligence scientifique.

Je trouve pour ma part que ce concept d’Intelligence Scientifique donne beaucoup à penser. Chacun se souvient en effet de cette affirmation déroutante et souvent ressentie comme peu convaincante selon laquelle non seulement la pensée est un signe, mais l’homme est un signe. Il s’agit en réalité d’une affirmation très profonde. Profonde, elle l’est d’abord en un sens théorique: elle nous renseigne sur les difficultés majeures que nous rencontrons lorsque nous nous essayons à rendre compte du mental.

Car ce «parallèle» (5.314) ou cette «métaphore» (7.590) d’allure fantaisiste ou idéaliste a en réalité plusieurs grands mérites: dont le premier est d’attirer l’attention sur les difficultés qu’il peut y avoir à donner des critères satisfaisants de l’identité personnelle. Peirce montre combien il est finalement superficiel de chercher ceux-ci dans l’unité physiologique de l’individu (7.584); mais aussi dans on ne sait quelle unité psychologique, la conscience (7.585) ou l’âme. Dans un cas comme dans l’autre, on sombre dans le réductionnisme. A supposer qu’il soit légitime de voir en l’homme une substance, devons-nous dire que «son identité réside là où l’âme a son siège?» (7.591). N’est-ce pas une réponse bien limitée que de dire que l’âme réside dans un petit organe du cerveau pas plus grand qu’une tête d’épingle? A l’avance, Peirce montre la vanité de ceux qui croient pouvoir résoudre le problème de l’identité personnelle en invoquant des critères corporels ou physiologiques³. Peirce est du reste conscient, que parmi ces critères, le cerveau occupe souvent une

3 Pour une excellente mise au point de cette difficile question, cf. H. Noonan (1989). *Personal Identity*. London: Routledge.

place privilégiée. Mais c'est un leurre. D'ailleurs, la plupart des anthropologues font observer aujourd'hui que «l'âme est soit répandue à travers le corps, soit toute en tout et toute en partie» (*ibid.*). Il est absurde de se représenter l'homme comme quelque chose d'enfermé dans une «boîte de chair et de sang». Si c'est le cas, «un homme n'est pas un mot, cela est vrai, mais c'est quelque chose de bien plus pauvre» (7.591).

Mais de la même manière, c'est sombrer dans un réductionnisme aussi rédhibitoire que d'envisager de donner des critères psychologiques de l'identité de la personne; bref de considérer que cette identité réside, comme le pensait par exemple Locke, dans la conscience, ou la mémoire (*Essay*, II, 27). En vérité, il ne s'agit pas seulement de renoncer à «cette misérable notion matérielle et barbare selon laquelle un homme ne peut être en deux endroits en même temps» (7.591). On voit bien d'où vient l'illusion: c'est celle qui nous pousse naturellement à considérer l'homme comme une *chose* (7.591). C'est donc d'abord un préjugé substantialiste qui explique que nous soyons choqués par l'analogie. Avec des accents très fortement humiens, Peirce refuse d'accorder la moindre légitimité à une telle fiction, qui assume en définitive que nous pourrions connaître l'inconnaisable, la substance en soi, là où nous devons dire en fait que «la manifestation phénoménale de la substance est la substance» (5.313).

Dès lors que tout ce que nous sommes justifiés à dire de l'homme réside dans ses manifestations phénoménales, c'est-à-dire les signes (5.266), pourquoi devrait-on exclure en principe l'idée de mondes possibles où l'homme continuerait à exister sous forme de ses répliques? Ensuite, l'analogie entre l'homme et le signe ne démontre-t-elle pas qu'on a plus de chance de comprendre en quoi consiste la véritable unité de l'homme, si on l'aborde, non à partir d'une perspective à la première personne⁴, mais à partir d'une perspective à la troisième personne, en un mot à partir de «l'unité de la pensée», qui n'est rien d'autre que «l'unité de symbolisation» (5.313; 7.592-594)? En associant

4 Comme celle que préconisent notamment des auteurs comme Colin McGinn (1982). «The Self», *The Character of Mind*. Oxford: University Press ou Th. Nagel (1979). «The Subjective and the Objective», *Mortal Questions*. Cambridge: Univ. Press, trad. franç. par P. Engel & C. Engel-Tiercelin (1983). *Questions Mortelles*. Paris: P.U.F.

ainsi l'homme, la pensée et le signe, à partir de la fonction symbolique, Peirce indique qu'à ses yeux, l'unité réelle de l'homme est une unité de symbolisation: ce qui le définit donc, en premier, ce n'est pas son individualité, son identité, mais le fait qu'il soit «une détermination spécifique de l'âme générique de la famille, de la nation, de la race à laquelle il appartient». On l'aura compris: pour Peirce, l'homme est d'abord un être public et non privé:

Quand je, c'est-à-dire mes pensées, pénètre dans un autre homme, je ne porte pas nécessairement mon être personnel tout entier; mais ce que je porte, c'est la semence de mon essence tout entière, de mon moi actuel et potentiel. Je puis écrire sur le papier et y imprimer une partie de mon être. Il se peut que cette partie de mon être ne contienne que ce que j'ai en commun avec tous les hommes et alors, j'ai porté l'âme de la race, mais non de mon âme individuelle dans le mot qui est écrit ... (7.592).

En des termes étonnamment proches de ceux d'un auteur comme Derek Parfit, Peirce considère donc que ce qui importe, ce n'est pas l'identité, mais la survie (Cf. Parfit 1984): la garantie de l'unité symbolique de l'homme est du reste, comme chez Parfit, une unité formelle (et très kantienne) mais non *impersonnelle* «puisque le sentiment et l'attention sont des éléments essentiels du symbole», ce qui explique qu'en définitive, l'homme soit, en raison même de sa complexité (5.313), «le plus parfait des symboles» (4.448).

C'est sur cet aspect kantien de la philosophie peircienne que je voudrais revenir pour terminer. On connaît la dévotion fervente de Peirce pour Kant, dès son plus jeune âge, dévotion telle qu'elle lui faisait «croire plus implicitement en les deux tables des fonctions du jugement que si elles étaient descendues tout droit du Sinai» (4.2). Peirce a toujours pensé que «Kant, (qu'il) faisait *plus* qu'admirer), n'était rien qu'un pragmatiste un peu confus» (5.525) et que lui même avait été un «pur kantien, jusqu'à ce qu'il ait été peu à peu tiré de force par étapes successives vers le pragmatisme» (5.442).

Or, on assiste chez certains philosophes à la fois héritiers de la tradition analytique et héritiers de Peirce à une sorte de *revival* du

kantisme. Je pense notamment à un auteur comme Putnam, dont on sait par ailleurs la connaissance profonde qu'il a de la philosophie de Peirce. Dans un ouvrage récent (1992b), Putnam oppose avec Kant, le *Schulbegriff*, ou concept scholastique de la philosophie, à son *Weltbegriff*, ou concept cosmologique. La question importante deviendrait: «Que dois-je faire?». La théorie de la connaissance et l'ontologie même doivent se mettre au service de l'éthique. Mais cette position peut se lire en deux sens. Elle peut se comprendre ainsi que chez Kant, comme l'affirmation du primat de la raison pratique. Or Putnam semble peu porté à une lecture fichtéenne de Kant. Mais elle peut se comprendre aussi, comme chez Heidegger, comme une affirmation de la primauté de la question de la «vie» sur celle du connaître. On imagine aisément quelle eût été alors la position de Peirce sur ce point. Putnam avoue plus d'une fois «se placer dans une perspective résolument pragmatiste» (1992a); mais ce qu'il trouve de commun aux pragmatistes (et qui lui fait ranger Wittgenstein parmi eux) est l'idée qu'il «faut prendre au sérieux les notions que nous trouvons indispensables dans la vie quotidienne» (1992: 82). Putnam a salué la manière dont les philosophes pragmatistes classiques ont défini l'investigation scientifique comme cette investigation soumise à certaines normes et à certains principes. Au premier rang desquels le principe que «ce qui vaut pour l'investigation en général s'applique à l'investigation éthique» (1992: 74). De ce «principe très robuste», Putnam croit pouvoir tirer plusieurs corollaires:

La nécessité d'un pluralisme en regard de ce qu'il faut attendre d'une hypothèse; la nécessité de respecter un protocole scientifique dans toute investigation — et dans le sens pragmatiste je rappelle que “scientifique” a un sens très large, signifiant que personne ne peut être exclu du questionnement, ni être soustrait à la critique; la discussion argumentée, le consensus non extorqué, etc. bref, tout un ensemble de principes qui, si on les dégage à partir de la démarche pragmatiste, ont l'avantage considérable de ne pas procéder d'un quelconque *a priori*, mais plus simplement de l'expérience humaine, à travers, disons, une sorte de processus hégelien. En outre, il ne faut pas oublier ce qu'est l'investigation “scientifique”... elle est — et c'est ce qu'a montré Peirce —, la méthode même qui a permis à la connaissance d'obtenir ses succès, elle est la méthode autrement dit qui satisfait l'intérêt de la

raison par la connaissance, et elle est même la *seule méthode*! Aucune autre "méthode" ne marche, qu'il s'agisse, comme Peirce le dit, de la méthode par voie d'autorité, de celle par voie de ténacité, ou d'une quelconque autre méthode: elles ne marchent pas (1992: 74).

Putnam reconnaît donc à Peirce le grand mérite d'avoir vu que «l'intérêt pratique se dégage de l'investigation pratique en même temps aussi que l'intérêt cognitif»: l'investigation et l'expérimentation exigent la mise à l'épreuve des idées, avec ce que cela implique au plan pratique. On ne peut donc

imaginer une discussion de mise à l'épreuve des théories ou des hypothèses qui se déroulerait hors d'un certain nombre de valeurs, ou qui assumerait, par exemple, l'extorsion du consensus (1992: 76).

Mais simultanément, Putnam avoue en définitive préférer le pragmatisme de J. Dewey à celui de Peirce, parce que Dewey est, des deux, celui qui est allé le plus loin «dans cette mise en oeuvre de la connexion entre la théorie générale de l'investigation et l'investigation morale» (1992: 88):

Dewey, écrit Putnam, est le seul philosophe à avoir souscrit à l'idée selon laquelle ce qui vaut pour l'investigation en général s'applique à l'investigation éthique, *et à avoir appliqué cette idée*. L'idée remonte en fait à Peirce, mais Peirce ne l'a pas appliquée au champ moral parce qu'il se refusait catégoriquement à faire de l'éthique.

Or c'est justement dans ce refus qu'à mon sens, Peirce est en fait jusqu'au bout resté kantien, et convaincu que la fin principale de l'enquête reste celle qui nous pousse à la recherche de la vérité et à la découverte de la réalité. Si pour Peirce, le pragmatisme était le fils spirituel du kantisme c'est parce qu'il avait su reconnaître «le lien inséparable qui existe entre connaissance rationnelle et finalité rationnelle» (5.412). Ce qu'il exprimait encore en dépeignant sa philosophie comme tout entière issue «d'un faillibilisme pénitent, joint à un espoir éminent en la réalité de la connaissance et un désir intense de découvrir les choses» (1.14).

Sans doute cela caractérise-t-il le mieux en définitive le sens profond de son pragmatisme: une entreprise méthodique et

rationnelle pour se méfier des certitudes absolues et non justifiées, proche parfois du scepticisme et un optimisme néanmoins permanent dans les capacités rationnelles et normatives de l'intelligence scientifique. Ce faisant, il anticipait aussi déjà les deux courants majeurs⁵ qu'allait connaître le pragmatisme au vingtième siècle, dont on peut en effet considérer, qu'en dépit de leurs différences individuelles, ils répondaient tous deux à l'échec du fondationnalisme cartésien: *d'un côté* un pragmatisme réformiste, répudiant l'exigence de certitude absolue dans la connaissance, insistant sur les liens entre savoir et action, mais qui ne continuera pas moins d'insister sur la légitimité de certaines questions traditionnelles concernant la valeur de vérité de nos pratiques cognitives, et maintiendra une certaine conception de l'objectivité de la vérité; *de l'autre*, un courant «révolutionnaire», qui abandonnera l'objectivité de la vérité, et ne reconnaitra d'autre statut légitime aux questions épistémologiques que celles qui relèvent de nos conventions internes et communes.

C'est dans le premier camp qu'il convient sans nul doute de ranger Peirce comme d'ailleurs un certain nombre d'auteurs, qui de près ou de loin continuèrent ou continuent encore de travailler dans le droit fil de son inspiration. Parmi lesquels des auteurs comme G.H. Mead (La construction sociale du moi), C.I. Lewis (et sa notion de «pragmatique *a priori*»), Ramsey (et sa conception de la croyance), à bien des égards aussi Quine (sa théorie de la signification, son analyse des espèces naturelles, son épistémologie évolutionniste), Reichenbach (la défense pragmatique de l'induction), N. Hanson (l'idée d'une découverte scientifique de la logique abductive), W. Sellars et sa notion de «cohérence explicative», N. Harman et l'idée d'inférence vers la meilleure explication, mais aussi Putnam lui-même lorsqu'il explore une voie possible pour une conception de la vérité intermédiaire entre le réalisme métaphysique et le relativisme.

Pas plus qu'il n'acceptait à son époque d'être associé à certaines formes de «pragmatisme», il y a fort à parier que Peirce n'eût guère aimé se trouver associé au courant révolutionnaire du

5 Cette distinction est chez M. Migotti (1988). *Recent Work in Pragmatism: Revolution or Reform in the Theory of Knowledge? Philosophical Books*, XXIX, 2: 65-73, et reprise par S. Haack (1993). *Evidence in Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. London: Blackwell.

pragmatisme , dans lequel s'illustrent aujourd'hui des auteurs tels que R. Rorty, R. Bernstein, ou Margolis. Le pragmatisme de Peirce est certainement celui d'un logicien et d'un homme de science, mais tout comme l'on commettrait un grave contresens en réduisant le pragmatisme à une philosophie hédoniste, matérialiste et nominaliste, on se tromperait aussi gravement si l'on en concluait à une forme de pensée abstraite, formelle, positiviste ou dogmatique, par là-même éloignée de la vie.

S'il y a donc en définitive un enseignement majeur à retenir de cette réflexion peircienne sur la rationalité et les normes, c'est celui-ci: s'efforcer d'éviter à tout prix les conséquences auxquelles on parviendrait dès lors que l'on aurait considéré que la rationalité et l'objectivité supposées de la science sont des mythes inventés par les philosophes rationalistes. En ce sens, la position de Peirce non seulement me paraît parfaitement étrangère à l'irrationalisme, mais peut en constituer un rempart efficace. Comme Jacques Bouveresse l'écrivait dans *Rationalité et Cynisme*, on peut, si on le souhaite, embrasser l'irrationalisme, mais il faut être prêt alors à en payer le prix:

Proposer comme on le fait quelquefois de liquider définitivement des valeurs "dépassées" comme la rationalité critique ou communicative, la vérité et l'humanité, est une curieuse façon de concevoir le progrès, puisque cela reviendrait à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les plus faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés. Si l'on estime que cette protection est tout à fait illusoire, il faut indiquer clairement en quoi consisterait une protection plus efficace et ce qu'elle impliquerait (1984: 97).

Université de Paris-1
(Philosophie) et CNRS URA 1079

Références bibliographiques

- BOUVERESSE, J. (1984). *Rationalité et Cynisme*. Paris: Minuit, 63.
- BURKS, A. (1943). Peirce's conception of logic as normative science. *Philosophical Review*, LII: 187-193; 187.
- ENGEL, P. (1989). *La norme du vrai*. Paris: Gallimard.
- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- PEIRCE C.S.(1992). *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Lectures of 1898*, préfacées par K. L. Ketner & H. Putnam. Harvard: University Press, abrégé ici RLT. Trad. fr. à paraître en 1994 aux éditions du Cerf.
- PUTNAM, H. (1984). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Trad. franç. par A. Gerschenfeld (1986). *Raison, vérité et histoire*. Paris: Minuit, chap: «Faits et valeurs».
- PUTNAM, H. (1990). *Realism with a Human Face*. HUP. Trad. fr. par C. Tiercelin. Paris: Seuil, 1993.
- PUTNAM, H. (1992a). *Peut-on naturaliser la raison?* suivi de: *Entretien avec Ch. Bouchindhomme*. Paris: Editions de l'Eclat, 82.
- PUTNAM, H. (1992b). *Renewing Philosophy*. Harvard: Harvard Univ. Press.
- RORTY, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: U.M. Press. Trad. fr. J.-P. Cometti. Paris: Seuil, 1993.