

## **Accord intersubjectif et philosophie pragmatiste**

Manuel Bächtold

(LIRDEF, Universités Montpellier II et Montpellier III)

### **Introduction**

Comment expliquer la possibilité d'un accord intersubjectif à propos de la survenue d'un événement ? Cet article a pour objectif d'explicitier et de discuter la réponse apportée par la philosophie pragmatiste. Pour ce faire, nous proposons d'analyser les écrits des principaux représentants du pragmatisme<sup>1</sup>, à savoir Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, George Mead et Richard Rorty. Nous montrerons, à travers cette analyse, que ces auteurs sont loin d'apporter une explication unique à la possibilité d'un accord intersubjectif.

### **I L'explication de Peirce**

#### **A) Vérité et consensus**

Dans la philosophie pragmatiste de Charles Sanders Peirce, la notion d'accord intersubjectif ou de « consensus » occupe une place centrale. Elle y est étroitement liée à la notion de vérité. D'après Peirce, en effet, la vérité se définit en termes de consensus : « L'opinion sur laquelle tous les chercheurs sont destinés à s'accorder est ce que nous entendons par vérité »<sup>2</sup>. Précisons que, selon lui, tout consensus ne correspond pas nécessairement à une vérité. En particulier, un consensus qui ne découlerait que d'une simple convention ou qui ne serait que provisoire dans l'histoire des sciences est sans rapport avec la notion de vérité au sens de Peirce. Selon lui, la vérité doit être identifiée au consensus *idéal* vers lequel converge une communauté de chercheurs sous la condition que la recherche soit menée pendant un *temps indéfini* :

---

<sup>1</sup> Nous restreignons ici notre analyse au pragmatisme classique, laissant ainsi de côté des formes contemporaines de cette philosophie, comme celle défendue par Robert Brandom.

<sup>2</sup> Peirce, C., *Collected Papers*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1931-1960, § 5.407.

« [...] l'opinion humaine tend en général, à la longue, à une forme définie qui est la vérité. [...] L'accord définitif est déjà réalisé sur un grand nombre de questions ; il le sera sur toutes si l'on dispose de suffisamment de temps pour cela »<sup>3</sup>.

Il s'agit d'une « conception [...] conditionnelle de la vérité », fait remarquer Claudine Tiercelin : « la vérité est ce à quoi parviendrait la communauté, si elle devait poursuivre indéfiniment sa recherche »<sup>4</sup>.

Avec cette conception de la vérité-consensus, Peirce fournit une forme d'explication à la possibilité d'un accord entre deux personnes à propos de la survenue d'un événement. Il met en œuvre cette explication dans l'exemple suivant :

« Supposons deux hommes : l'un sourd et l'autre aveugle ; le second entend un individu déclarer qu'il a l'intention d'en tuer un autre ; il entend le coup de feu et il entend crier la victime ; quant au premier, il voit le meurtre s'accomplir sous ses yeux. Leurs sensations sont affectées au plus haut point par leurs particularités individuelles. Les premières informations que leur livrent leurs sensations, leurs premières inférences, bien que plus proches, seront néanmoins différentes ; l'un aura par exemple l'idée d'un homme en train de crier, tandis que l'autre aura l'idée d'un homme à l'aspect menaçant ; mais leurs conclusions finales, c'est-à-dire la pensée qui sera la plus éloignée du sensible, sera identique et ne retiendra rien des particularités de leurs idiosyncrasies personnelles. Il y a donc pour chaque question une réponse vraie, une conclusion finale vers laquelle l'opinion de chaque homme tend en permanence. Il peut certes s'en éloigner pour un temps, mais si l'on lui accorde plus d'expérience et plus de temps pour considérer la question, il finira par s'en rapprocher. L'individu peut ne pas vivre assez longtemps pour atteindre la vérité ; il y a dans les opinions de tout individu un résidu d'erreur. Peu importe, il n'en reste pas moins qu'il y a une opinion définie vers laquelle tend l'esprit de l'homme dans l'ensemble et à la longue »<sup>5</sup>.

## **B) Vérité et réalité**

Efforçons-nous d'éclairer davantage ce qu'implique le consensus et comment celui-ci peut être atteint. D'après Peirce, le consensus idéal ne définit pas seulement la « vérité » mais aussi, et de façon concomitante, la « réalité » : « L'opinion sur laquelle tous les chercheurs sont destinés à

---

<sup>3</sup> Peirce, C., *op. cit.*, 1958, § 8.12 (la traduction est tirée de Habermas, J., *Connaissance et intérêt*, tr. fr., Paris : Gallimard, 1976, p. 126).

<sup>4</sup> Tiercelin, C., *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris : PUF, 1993, p. 110.

<sup>5</sup> Peirce, C., *À la recherche d'une méthode*, tr. fr., Paris : Plon, 1993, pp. 112-113.

s'accorder est ce que nous entendons par vérité, et l'objet représenté dans cette opinion est le réel »<sup>6</sup>. Ainsi définit-il « solidairement les notions de vérité et de réalité », suivant les termes de Christiane Chauviré<sup>7</sup>.

Faut-il penser, dès lors, que Peirce défend une forme d'idéalisme ? La réalité serait-elle purement construite ? Serait-elle le fruit uniquement de l'activité communicationnelle au sein de la communauté des chercheurs<sup>8</sup> ? À une telle hypothèse, la citation suivante apporte un démenti :

« La réalité du monde extérieur ne signifie rien d'autre que l'expérience de la réalité. Pourtant bien des [idéalistes] dénie[n]t [la réalité du monde extérieur] ou pensent qu'ils le font. Très bien ; un idéaliste de cette trempe est en train de longer Regent Street... quand voilà qu'un ivrogne... lui jette son poing à la figure de façon inattendue et le frappe à l'œil. Qu'en est-il à présent de ses réflexions philosophiques ? »<sup>9</sup>

Comme l'indique Tiercelin, « c'est [l']importance accordée à la Secondéité réactive de l'existence qui selon Peirce interdit de comparer son réalisme à celui de Hegel (qui fait fi de la Secondéité) ou à l'idéalisme de Berkeley »<sup>10</sup>. La « secondéité » est l'une des trois catégories que Peirce substitue au tableau kantien des catégories<sup>11</sup>. Celle-ci, écrit-il :

« [...] peut être définie comme une modification de l'être d'un sujet [...] Elle signifie qu'une réaction aveugle se produit entre [...] deux sujets. C'est ce que nous expérimentons lorsque notre volonté rencontre une résistance ou lorsque quelque chose s'impose aux sens »<sup>12</sup>.

À travers cette catégorie de la sécondéité, Peirce se réfère à l'expérience que tout individu fait du monde extérieur, une expérience qui a lieu sur le mode de l'*interaction*, c'est-à-dire d'une action et d'une réaction entre l'individu et le monde extérieur : « L'impression même que j'ai de sentir une réaction à ma volonté et à mes sens suffit à prouver qu'il y a réellement [...] une

---

<sup>6</sup> Peirce, C., *op. cit.*, § 5.407.

<sup>7</sup> Chauviré, C., « Vérifier ou falsifier, de Peirce à Popper », in : *Le grand miroir, essais sur Peirce et sur Wittgenstein*, Besançon : Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2003, p. 65.

<sup>8</sup> Nous faisons allusion ici à la thèse de Richard Rorty dont il sera question plus loin (*cf.* § 6).

<sup>9</sup> Peirce, C., *op. cit.*, § 5.539 (la traduction est tirée de Tiercelin, C., *op. cit.*, p. 93).

<sup>10</sup> Tiercelin, C., *op. cit.*, p. 92.

<sup>11</sup> Ces trois catégories sont la « priméité » (ou « qualité »), la « secondéité » (ou « relation ») et la « tiercéité » (ou « représentation »). À propos de ces trois catégories, *cf.* Peirce, C., *op. cit.*, Vol. I. Pour une présentation concise de ces catégories, *cf.* Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses, les conférences de Cambridge (1898)*, tr. fr., Paris : Les Editions du Cerf, 1995, pp. 201-205.

<sup>12</sup> Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses, op. cit.*, p. 203.

réaction entre les mondes intérieur et extérieur de ma vie »<sup>13</sup>. En d'autres termes, dans l'expérience, nous faisons l'épreuve de ce qui est extérieur à nous sous la forme d'une *résistance*. L'expérience peut contrarier nos attentes et nous pousser à réviser nos croyances :

« Nous nous heurtons continuellement à des faits durs. Nous nous attendions à une chose, ou nous la prenions passivement comme évidente, et nous avons son image dans nos esprits, mais l'expérience force cette idée à se retirer dans l'arrière-plan et nous contraint à penser tout à fait différemment »<sup>14</sup>.

Est-il alors possible de dégager de l'expérience de cette résistance une connaissance sur le monde extérieur, une connaissance que nous pourrions exprimer au moyen du langage ? Le pont entre cette expérience et le langage, selon Peirce, ne s'établit pas de façon directe. Néanmoins, un lien existe : les indexicaux (tels que « ceci », « ici », « maintenant », etc.) sont autant de témoins, dans le langage, de l'expérience que nous faisons du monde extérieur. Cette idée, qui constitue l'un des points de liaison entre l'épistémologie et la sémiotique de Peirce, a été mise en avant par Karl Otto Apel :

« Selon [la] conception [de Peirce], l'évidence théoriquement indépendante de la représentation d'états de choses propre aux jugements de perception s'appuie seulement sur les fonctions non « symboliques » (qui ne se réfèrent pas à des concepts) que les signes linguistiques peuvent assumer dans le contexte des situations de perception, c'est-à-dire sur les fonctions *déictiques* (*indexicales*) des identificateurs (des pronoms démonstratifs, des noms propres ou des adverbes de lieu et de temps par exemple), et sur les fonctions quasi iconiques des prédications. Dans l'opération d'identification de l'objet, la fonction indexicale du signe apporte la garantie du contact réel de la perception avec l'existence et l'affection causale du réel indépendant de la conscience (la catégorie de la « secondéité », dans le sens de la relation duelle de la rencontre dénuée d'interprétation entre le moi et le non-moi) »<sup>15</sup>.

C'est également ainsi que Jürgen Habermas interprète la notion peirceienne de secondéité :

« La *facticité* de la réalité [qui renvoie chez Peirce à la secondéité] ne correspond à aucun contenu linguistique, nous ne pouvons donc faire aucun

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>14</sup> Peirce, C., *Collected Papers*, *op. cit.*, § 1.324 (notre traduction).

<sup>15</sup> Apel, K.-O., *Le logos propre au langage humain*, tr. fr., Paris : Éditions de l'Éclat, 1994, p. 58.

énoncé directement sur elle ; mais nous pouvons la saisir indirectement parce qu'elle peut être coordonnée à la *fonction d'indice (Index)* du langage »<sup>16</sup>.

Or, la présence des indexicaux dans le langage n'est pas encore synonyme d'une connaissance sur le monde extérieur. Pour établir une telle connaissance, d'après Peirce, il faut tirer parti de l'expérience en faisant intervenir un raisonnement « abductif » (ou « réductif »). Celui-ci doit permettre aux physiciens de déterminer si une hypothèse donnée sur le monde doit provisoirement être adoptée ou non, et ce, en fonction de ses conséquences pratiques, en fonction de sa capacité à ne pas contredire les faits qui ont été observés jusque là. Plus précisément, la forme du raisonnement abductif se décompose en trois étapes (deux prémisses et une conclusion) :

- 1) Si l'hypothèse  $H$  était vraie, il en découlerait les faits  $F_1, F_2, \dots F_n$ .
- 2) Or, les faits  $F_1, F_2, \dots F_n$  sont effectivement observés.
- 3) Donc, de façon provisoire, nous pouvons supposer que l'hypothèse  $H$  est vraie.<sup>17</sup>

Lorsqu'une hypothèse se trouve être en conflit avec l'expérience, c'est-à-dire lorsqu'elle se heurte à la résistance du monde extérieur, il convient de l'écarter et d'émettre une nouvelle hypothèse. À travers cette confrontation continuelle de leurs hypothèses à la réactivité du monde extérieur dans l'expérience, pense Peirce, les physiciens s'approchent toujours davantage

---

<sup>16</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 136.

<sup>17</sup> Nous adaptons ici la présentation de Peirce (*cf.* Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses*, *op. cit.*, p. 193). Indiquons que d'après Norwood Hanson, l'idée peircienne d'abduction montre qu'il existe une « logique de la découverte », à l'encontre de Hans Reichenbach pour qui la découverte ne peut s'expliquer qu'en termes psychologiques ou sociologiques (Hanson, N. « Y a-t-il une logique de la découverte scientifique ? », in : Jacob, P. (éd.), *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique*, Paris : Gallimard, 1980, pp. 447-468). Toutefois, comme le souligne justement Chauviré, l'abduction de Peirce ne nous apprend rien sur la façon dont les scientifiques en viennent à forger une nouvelle hypothèse, et par suite, sur le processus de « découverte » à proprement parler : « [L'abduction] c'est le raisonnement au terme duquel une hypothèse  $A$ , dont on dispose déjà, est avancée comme plausible en raison du fait qu'elle explique un phénomène surprenant observé ; c'est-à-dire non pas le raisonnement par lequel on parvient à une hypothèse, mais celui par lequel on justifie l'introduction d'une hypothèse (dont on est déjà pourvu) comme plausible ou digne d'être testée. Ainsi ce n'est plus d'une procédure de découverte qu'il est question (on est passé insensiblement du contexte de découverte au contexte de justification) et, d'autre part, on a affaire à une reconstruction *rétrospective* des raisons pour lesquelles telle hypothèse a été initialement suggérée ; contrairement à ce que pensait Hanson, Peirce n'a pu éviter la reconstruction après coup, n'ayant, pas plus qu'un autre, réussi à capter la recherche vivante, en train de se faire » (Chauviré, C., « Peirce, Popper et l'abduction, pour en finir avec l'idée d'une logique de la découverte », in : *Le grand miroir*, *op. cit.*, p. 87).

d'une théorie vraie. L'expérience et l'abduction sont les deux ingrédients principaux de la « méthode scientifique » que les physiciens se doivent de mettre en œuvre s'ils désirent atteindre la vérité :

« Qu'est-ce que l'expérience ? C'est l'élément forcé de l'histoire de nos vies. C'est ce dont nous sommes contraints d'être conscients par le fait d'une force cachée résidant dans un objet que nous contemplons. L'acte d'observation est l'abandon délibéré de nous-mêmes à cette *force majeure* – une soumission immédiate à sa volonté, due à notre pressentiment que, quoi que nous fassions, nous devons être finalement terrassés par cette force. Or, la soumission que nous expérimentons dans la rétroduction est une soumission à l'insistance d'une idée. L'hypothèse, comme on dit en français, « *C'est plus fort que moi* ». C'est irrésistible ; impératif. Nous devons ouvrir toute grande notre cambuse et l'admettre, en tout cas pour le moment.

Ainsi toute sorte de recherche, pleinement menée, a le pouvoir vital d'autocorrection et de croissance. C'est une propriété imprégnant si profondément sa nature la plus intime qu'on peut vraiment dire qu'il n'y a qu'une seule chose nécessaire pour apprendre la vérité, c'est un désir sincère et actif d'apprendre ce qui est vrai. Si vous désirez vraiment apprendre la vérité, vous serez finalement conduit sur le chemin du vrai, si détourné soit ce dernier »<sup>18</sup>.

Peirce serait-il d'accord pour dire que le consensus idéal, issu d'une recherche menée pendant un temps indéfini, offre une connaissance de la réalité telle qu'elle est en elle-même, comme le soutiennent les partisans du réalisme scientifique ? À l'encontre de cette idée, il considère que toute connaissance sur le monde demeure une connaissance sur le monde *tel que nous nous le représentons par la pensée*. Imaginer que nous pourrions accéder au monde en soi, c'est-à-dire indépendant de la pensée, n'a pas de signification : « Il n'y a aucune chose qui est en soi, au sens où elle ne serait pas relative à l'esprit, bien qu'il ne fasse aucun doute que les choses qui sont relatives à l'esprit, sont, en dehors de cette relation »<sup>19</sup>. Toutefois, comme le suggère la seconde partie de cette citation, il est possible de connaître le monde tel qu'il est indépendamment de la représentation particulière qu'en a un individu donné : « La réalité, affirme Peirce, est indépendante, non pas nécessairement de la pensée en général, mais seulement de ce que toi ou moi ou n'importe quel nombre fini d'hommes peut penser à son propos »<sup>20</sup>. D'un côté, cette conception exprime une forme d'idéalisme. Le « réel »,

---

<sup>18</sup> Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses*, op. cit., p. 228.

<sup>19</sup> Peirce, C., *Collected Papers*, op. cit., § 5.311 (la traduction est tirée de Tiercelin, C., op. cit., p. 107).

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 5.408.

selon Peirce, ce n'est que le réel tel que la communauté réunissant tous les scientifiques se la représente par la pensée à la limite d'un processus indéfini de recherche. C'est pourquoi Apel estime que la position de Peirce ne peut être assimilée à un « réalisme externaliste »<sup>21</sup>. Mais, d'un autre côté, elle ne peut davantage être assimilée à un idéalisme solipsiste, pourrions-nous ajouter, puisqu'elle exclut l'idée que toutes les représentations particulières que se construisent les êtres-humains correspondent à autant de manières de se représenter le réel. Étant donné que la part interprétative inhérente aux concepts se fixe dans la communication entre les membres d'une communauté, toute représentation du monde s'appuyant sur ces concepts sera, elle-même, nécessairement le fait de la communauté et non d'un individu isolé. Habermas formule cette idée de Peirce en ces termes :

« La vérité est publique (*öffentlich*). Une détermination qui ne vaut que de façon privée pour un sujet individuel ne peut pas se rapporter à quelque chose de réel. Seules les convictions qui valent indépendamment d'idiosyncrasies personnelles et affirment leur validité intersubjective contre des doutes indéfiniment répétés représentent des états de choses réels »<sup>22</sup>.

### **C) Première difficulté : établir la proximité d'une théorie avec la vérité**

Ainsi précisée, la conception de la vérité comme consensus défendue par Peirce soulève au moins deux difficultés. Premièrement, il convient de trouver un critère permettant d'établir qu'une théorie *se rapproche* effectivement de la vérité. Deuxièmement, encore faut-il pouvoir prouver l'*unicité* de la vérité. Cette double critique a été formulée par Willard von Orman Quine comme suit :

« Peirce a essayé de définir entièrement la vérité en termes de méthode scientifique. La vérité serait pour lui la théorie idéale de laquelle on s'approche comme d'une limite lorsque les canons (supposés) de la méthode scientifique sont utilisés sans cesse dans une expérience continuée. Mais il y a plusieurs défauts dans cette idée de Peirce ; entre autres, le fait de supposer l'existence d'un organon final de la méthode scientifique, et l'appel à un procès allant à l'infini. Peirce fait un usage incorrect de l'analogie avec les nombres lorsqu'il parle d'une théorie-limite, puisque la notion de limite dépend de la notion de « plus proche que », laquelle est définie pour les

---

<sup>21</sup> Apel, K.-O., „Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen, in Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit“ in: Raters, M.-L. und Willaschek, M. (Hg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, p. 124.

<sup>22</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 136.

nombres, mais non pour les théories. Et, même si nous négligeons de pareilles difficultés, même si, faisant appel en quelque sorte à la fiction, nous identifions la vérité avec le résultat idéal de l'application exhaustive de la méthode scientifique à la totalité future des irritations de surface [ou stimulations de nos récepteurs sensoriels], il reste encore la difficulté de cette imputation d'unicité (« le résultat idéal »). Parce que [...] nous n'avons pas de raisons de penser que les irritations de surface de l'homme même investiguées jusque dans l'éternité se prêtent à une systématisation unique qui soit scientifiquement meilleure ou plus simple que les autres. Il paraît plus probable, ne fût-ce qu'à raison des symétries et des dualités, qu'une multitude de théories pourront prétendre à la première place »<sup>23</sup>.

La première difficulté signalée par Quine concerne l'analogie entre, d'un côté, différents nombres qui sont plus ou moins proches d'un nombre-limite, et de l'autre, différentes théories qui sont plus ou moins proches d'une théorie-limite assimilable à la vérité. Dans le premier cas, la notion de « plus proche que » est bien définie, puisqu'elle s'appuie sur la notion de distance, qui est elle-même bien définie en mathématiques. Par contre, dans le second cas, il manque une définition à cette notion de « plus proche que ». Layla Raïd et Karim Belabas expriment l'objection ainsi : « Avant tout pour Quine, le problème tient au sens même d'une comparaison ainsi effectuée entre deux énoncés (deux théories), et au sein d'un ensemble d'énoncés (de théories). Quel sens pourrait donc avoir l'idée qu'elles pourraient se rapprocher l'une de l'autre pour converger vers une limite ? »<sup>24</sup>. Ou autrement dit, quel critère permet de comparer la proximité de deux théories avec la supposée vérité ?

Pour surmonter cette difficulté, nous pourrions envisager de recourir au critère de « vérisimilarité » (ou « similitude avec la vérité »)<sup>25</sup> avancé par Karl Popper (dont la pensée présente de grandes similarités avec celle de Peirce) en l'interprétant dans une perspective pragmatiste plutôt que réaliste. Précisons que cette notion de « vérisimilarité » est essentiellement « comparative »<sup>26</sup> : elle ne mesure pas la distance qui sépare une théorie de la vérité, mais doit permettre de déterminer laquelle de deux théories est la plus proche de la vérité. Pour une théorie (ou un énoncé)  $a$ , Popper définit sa vérisimilarité par : «  $V_S(a) = C_{T_V}(a) - C_{T_F}(a)$  où  $C_{T_V}(a)$  mesure le contenu

---

<sup>23</sup> Quine, W., *Le mot et la chose*, tr. fr., Paris : Flammarion, 1977, p. 54.

<sup>24</sup> Raïd, L. et Belabas, K., « Quine critique de Peirce : vérité et convergence », *Philosophia Scientiae, Science et engagement ontologique : Actes du colloque de Barabizon*, 1999.

<sup>25</sup> Popper, K., *Conjectures et réfutations, la croissance du savoir scientifique*, tr. fr., Paris : Payot, 1972 (4<sup>e</sup> éd.), pp. 345-348 et 568-575.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 347.

de vérité de  $a$  et  $Ct_F(a)$ , son contenu de fausseté »<sup>27</sup>, ayant préalablement défini le « contenu de vérité de  $a$  » comme « la classe des conséquences logiques vraies de  $a$  » et le « contenu de fausseté de  $a$  » comme « la classe des conséquences logiques fausses de  $a$  »<sup>28</sup>. Comment établir la vérité ou la fausseté des différentes conséquences logiques d'une théorie ? À cet égard, Popper plaide en faveur de la conception de la vérité d'Alfred Tarski, la vérité comme « correspondance avec les faits »<sup>29</sup>. La conséquence logique d'une théorie est vraie ou fausse en vertu de sa correspondance avec un « fait réel »<sup>30</sup>. À titre d'exemple, il écrit : « "Il pleut toujours le dimanche" est faux, mais la conclusion qu'il a plu dimanche dernier se trouve être vraie »<sup>31</sup>.

Si Popper admet que les faits sont tels qu'ils sont indépendamment de nous et de nos théories, il n'en va pas de même de Peirce. D'après ce dernier, il nous est impossible de nous référer à des faits qui ne véhiculent pas une certaine interprétation. Habermas souligne avec justesse cet aspect du pragmatisme de Peirce :

« Le processus cognitif est discursif à tous les stades. [...] Il n'y a pas de propositions fondamentales qui puissent valoir comme principes une fois pour toutes, sans être fondées par d'autres propositions, pas plus qu'il n'y a d'éléments ultimes de la perception qui soient immédiatement certains sans être affectés par nos interprétations. Même la perception la plus simple est le produit d'un jugement, c'est-à-dire d'une conclusion implicite. Nous ne pouvons penser sans absurdité ce qui serait des faits non interprétés »<sup>32</sup>.

Repensé dans une perspective pragmatiste, le critère de vérissimilarité reviendrait alors à évaluer la correspondance d'une théorie, non pas avec des faits libres de toute interprétation, mais avec des faits reconnus comme tels dans une certaine activité de recherche, par le biais de moyens de connaissance qui sont propres à cette activité de recherche.

Mais si Peirce reconnaît la dépendance de l'identification des faits à l'égard d'une certaine activité de recherche, il lui faut admettre que la détermination de la vérissimilarité d'une théorie est elle-même relative à cette activité de recherche. La vérissimilarité ne constitue pas un critère neutre, absolu, ou autrement dit, détaché de la contingence du développement des sciences, un critère qui permettrait de montrer que les

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 330-342.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>32</sup> Habermas, J., *op. cit.*, pp. 130-131.

théories successives avancées par les chercheurs, quel que soit le chemin que ceux-ci empruntent, se rapprochent effectivement de la vérité. Un tel critère semble faire défaut dans la philosophie de Peirce.

***D) Seconde difficulté : prouver l'unicité de la vérité***

Dans ce qui précède, il est question de la convergence des théories vers la vérité, sous-entendu l'*unique* vérité. Mais qu'est-ce qui permet à Peirce de supposer qu'il n'existe qu'*une* vérité<sup>33</sup> ? Il semble que derrière la croyance de Peirce en l'unicité de la vérité se cache une hypothèse réaliste (ou métaphysique), celle de l'existence d'un monde pré-structuré. L'originalité de Peirce, dans ses premiers écrits du moins, est qu'il défend un réalisme non pas matérialiste (*i.e.* qui postule l'existence d'un monde constitué d'entités matérielles), mais « scolastique » inspiré de Duns Scot, c'est-à-dire un réalisme des universaux. Il existe, selon lui, « un unique grand cosmos de formes, un monde d'être potentiel »<sup>34</sup>. Peirce de soutenir que « l'univers existant est une branche, ou une détermination arbitraire d'un monde d'idées, d'un monde platonicien »<sup>35</sup>. L'un des traits qu'il attribue à cet univers idéal est celui de l'indéterminisme. Ainsi écrit-il que le monde existant, dont nous faisons aujourd'hui l'expérience, « a commencé [...] dans le vague total de la potentialité sans dimension et complètement indéterminée »<sup>36</sup>. D'ailleurs, ce réalisme de type platonicien explique peut-être pourquoi Peirce ne conçoit pas la réalité comme étant indépendante de la pensée. Ce qui est déroutant dans la position de Peirce, c'est qu'elle suppose que pour s'approcher de la vérité, les chercheurs doivent, non pas se détacher de l'emprise du monde sensible pour se mouvoir uniquement dans le monde intelligible (comme chez Platon), mais au contraire soumettre leurs hypothèses au test de l'expérience.

Quoiqu'il en soit, l'idée de l'unicité de la vérité apparaît bien comme découlant de l'hypothèse d'un monde pré-structuré. Si le monde est pré-structuré, c'est-à-dire possède une structure bien déterminée indépendamment de nous et de nos actions, il suit que toute entreprise scientifique ne peut mettre au jour qu'une unique vérité, celle qui a trait à la réalité pré-structurée. Ce qui est premier, suivant cette hypothèse, c'est la

---

<sup>33</sup> Raïd et Belabas évoquent la possibilité d'une convergence vers plusieurs limites, et ce faisant, vers plusieurs vérités distinctes (*cf.* « Quine critique de Peirce : vérité et convergence », *op. cit.*). Ils remarquent que Peirce n'envisage dans ses écrits qu'une vérité unique. Pourtant, en tant qu'empiriste, il ne devrait pas exclure un tel pluralisme de la vérité.

<sup>34</sup> Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>36</sup> *Idem.*

structure du monde en soi ainsi que la vérité qui lui est corrélative. L'accord intersubjectif qui serait atteint dans le cas idéal d'une recherche menée pendant un temps indéfini n'est que second. Cet accord intersubjectif pourra être assimilé à la vérité, mais pour autant, la vérité n'est pas la *construction* de la communauté des chercheurs parvenue à un accord. À l'appui de cette interprétation de la pensée de Peirce, faisons remarquer que selon lui *n'importe quel individu isolé* tendra de lui-même vers cette unique vérité – pour peu qu'il mette en œuvre la méthode scientifique basée sur l'expérience et le raisonnement abductif :

« Donnons à un être humain quelconque une information suffisante sur une question quelconque, amenons-le à examiner cette question de façon suffisamment approfondie, le résultat sera qu'il arrivera à une certaine conclusion définie ; cette conclusion sera exactement la même que celle que tous les autres atteindront dans des circonstances suffisamment favorables [...] Il existe donc, à toute question, une réponse vraie, une conclusion définitive, vers laquelle tend l'opinion de chaque homme. Il peut s'en écarter pour un certain temps, mais si on lui donne plus d'expérience et de temps pour y réfléchir, il y atteindra finalement »<sup>37</sup>.

Peirce suppose que tout chercheur doit parvenir, au bout du compte, à l'unique vérité, parce que dans l'expérience, le monde extérieur exerce sur lui des « contraintes ». Par le truchement de ces contraintes, nous suggère Peirce, le monde extérieur révèle progressivement la structure qui lui est propre. C'est du moins ainsi qu'Hilary Putnam comprend Peirce :

« Pour Peirce, la nature a un ensemble d'"articulations" que découvrira n'importe quel groupe de chercheurs déterminés pour autant qu'ils poursuivent assez longtemps leur enquête ; dans la science pure, par opposition à la vie pratique, notre langage est en dernière analyse contrôlé par la structure de la réalité, et non par nos intérêts (hormis ceux de l'enquête pure elle-même) »<sup>38</sup>.

Ce serait donc parce qu'il existe un monde unique, qui possède en soi sa structure, que les différents groupes de physiciens peuvent aboutir à la même théorie sur le monde et que cette théorie pourra, dans la limite d'une recherche indéfinie, être tenue pour vraie. Ainsi, d'après Peirce, c'est le monde lui-même qui constitue le terrain d'entente entre les physiciens et qui

---

<sup>37</sup> Peirce, C., *Collected Papers*, *op. cit.*, § 8.12 (la traduction est tirée de Habermas, J., *op. cit.*, p. 126). Cf. aussi *ibid.*, § 5.384.

<sup>38</sup> Putnam, H., « Commentaires sur les conférences », in : Peirce, C., *Le raisonnement et la logique des choses*, *op. cit.*, p. 102.

rend possible le consensus : « Il se peut que différentes personnes défendent des points de vue antagonistes, mais le progrès de la recherche les conduit par une force qui leur est extérieure à la même et unique conclusion. »<sup>39</sup>.

Le problème de cette conception est qu'elle suppose que les contraintes, imposées par le monde extérieur aux hypothèses des scientifiques, sont identiques quelle que soit l'activité de recherche. Or, une contrainte se manifeste nécessairement dans le cadre d'une certaine activité de recherche. C'est en interagissant avec le monde avec les moyens de connaissance qui caractérisent cette activité de recherche que la contrainte en question peut être mise au jour. L'hypothèse suivant laquelle une contrainte, qui est apparue dans une activité de recherche donnée, se manifesterait dans toutes les autres activités de recherche est tout aussi invérifiable que l'hypothèse de l'unicité du monde.

## **II. L'explication de James**

### **A) *Processus de vérification***

Qu'en est-il de James ? Quelle explication apporte-t-il à la possibilité de l'accord intersubjectif ? Indiquons d'emblée que, contrairement à Peirce, il ne présuppose pas l'existence d'un monde pré-structuré qui serait le moteur de la convergence vers le consensus. Corrélativement, James ne croit pas en l'existence d'une vérité qui préexisterait à la recherche menée par les scientifiques, vérité caractérisant la représentation du monde vers laquelle la recherche serait supposée converger. Sa conception de la vérité est tout autre. Donnons en une brève présentation, ce qui nous permettra ensuite de mieux comprendre l'explication jamesienne de la possibilité de l'accord intersubjectif.

James rejette la conception d'une vérité dont l'existence précéderait l'éventuelle découverte que nous pourrions en faire – conception qu'il attribue aux philosophes rationalistes. D'après lui, cette conception occulte le *processus* conduisant à l'établissement de la vérité, processus qui s'inscrit dans une pratique et prend appui sur l'expérience :

« Jamais on ne vit de meilleur exemple d'une idée [à savoir la vérité des rationalistes] extraite des faits concrets de l'expérience pour leur être ensuite opposée et nier l'existence même de ce dont elle a été tirée »<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Peirce, C., *Collected Papers, op. cit.*, § 5.407 (notre traduction).

<sup>40</sup> James, W., *Le pragmatisme*, tr. fr., Paris : Flammarion, 2007, p. 248. Emile Callot formule cette critique de James dans les termes suivants : « Les rationalistes retournent la

Pour James, toute vérité est par essence indissociable du processus qui a mené à sa détermination, elle se définit uniquement en rapport à sa « vérification » :

« La vérité d'une idée n'est pas une propriété stable qui lui soit inhérente. La vérité *vient* à une idée. Celle-ci *devient* vraie, les événements *la rendent* vraie. Sa vérité est en fait un événement, un processus : le processus qui consiste à se vérifier elle-même, qui consiste en une *véri-fication* »<sup>41</sup>.

Autrement dit, la vérité d'une idée (ou la vérité d'une proposition, comme nous le dirions aujourd'hui) n'est pas une propriété que cette idée posséderait de tout temps. Elle correspond au contraire à une propriété dynamique qui émerge dans le cadre d'une certaine activité de recherche.

Pour être plus précis, ce qui est entrepris dans cette activité de recherche, c'est l'examen des conséquences pratiques de l'idée considérée. Lorsque l'ensemble des actions matérielles ou mentales<sup>42</sup> menées sous l'impulsion de cette idée est couronné de succès, cette dernière devient « vraie », c'est-à-dire qu'elle se voit assignée la propriété d'être « vraie »<sup>43</sup>. En cas d'échec, elle devient « fausse ».

Si l'on s'arrête à cette thèse selon laquelle une idée est vraie ou fausse en fonction de ses conséquences pratiques, on risque de manquer le cœur de la conception de la vérité de James. Encore fois, insistons sur l'idée de la vérité comme processus : une idée *devient* vraie ou fausse par le biais d'un *processus* de mise à l'épreuve de ses conséquences dans la pratique. Cette vérification (ou falsification) ne s'accomplit pas d'un seul regard, c'est-à-dire simplement en comparant l'idée et l'objet visé. Elle s'opère en suivant un chemin pouvant être long et indirect, chemin qu'il s'agit de se frayer, de construire, et ce, par le truchement de multiples expériences, que James nomme « expériences intermédiaires » :

---

question et font du vérifiable la conséquence du vrai » (*William James et le pragmatisme*, Genève, Paris : Slatkine, 1985, p. 98).

<sup>41</sup> James, W., *op. cit.*, p. 226.

<sup>42</sup> Par « action mentale », il faut entendre un enchaînement particulier de pensées conduisant, par exemple, à des prédictions ou à une confrontation avec des idées préalablement admises comme vraies.

<sup>43</sup> James reconnaît que les idées tenues pour vraies par un individu, dans leur grande majorité, n'ont pas fait l'objet d'une vérification effective par cet individu. En pratique, un individu se fie bien souvent aux vérifications entreprises par les autres membres de sa communauté ou se satisfait de vérifications indirectes, voire simplement imaginées. Sur ce point, cf. James, W., *Le pragmatisme, op. cit.*, p. 147-148.

« Ma thèse est que la connaissance [...] est *constituée* par le déplacement à travers les expériences intermédiaires. Si l'idée ne nous menait nulle part, ou si elle *nous éloignait* de cet objet au lieu d'y mener, pourrions-nous dire le moins du monde qu'elle ait une qualité cognitive quelconque ? Assurément non, car c'est seulement lorsqu'on l'envisage conjointement avec les expériences intermédiaires qu'elle acquiert une relation avec *cet objet particulier* plutôt qu'avec toute autre partie de la nature. Ce sont ces intermédiaires qui déterminent la fonction cognitive particulière exercée par l'idée. Le terme vers lequel ils nous guident nous dit quel objet elle "signifie", les résultats dont ils nous enrichissent la "vérifient" ou la "réfutent" »<sup>44</sup>.

Pour le dire autrement, c'est l'ensemble des expériences intermédiaires jalonnant le chemin de la vérification (ou falsification) qui définit précisément l'objet visé, établit un rapport d'adéquation (respectivement d'inadéquation) entre l'idée et cet objet, et par ce biais, assigne à celle-ci la propriété d'être vraie (respectivement fausse), ou autrement dit, lui donne (ou non) le statut de connaissance.

### ***B) L'action sur autrui***

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'explication proposée par James de la possibilité de l'accord intersubjectif. Celle-ci repose sur l'hypothèse de la possibilité qu'ont les individus d'*agir* sur le cours des pensées et expériences des autres. Développons ce point et considérons une proposition *P* formulée par un locuteur *L* devant un interlocuteur *I* (*P* pouvant être une proposition qui exprime la survenue d'un certain événement physique, bien que ce ne soit pas l'exemple discuté par James). Si *L* se contente de la formuler sans autre explication, rien ne garantit que *I* assigne à *P* exactement la même signification, ou en d'autres termes, rien ne nous assure que *L* et *I* s'accordent sur la « réalité » visée et dépeinte par *P*.

Qu'est-ce qui peut donc garantir l'accord intersubjectif ? D'après James, *L* peut reprendre les différents mots (ou expressions) de *P* et expliciter la signification qu'il assigne à chacun d'eux (ou à chacune d'elles) en les rapportant à des expériences (ou « perception »<sup>45</sup>) bien précises. Ces expériences, qui dans le processus de vérification sont des *intermédiaires* entre la proposition *P* et la réalité visée, doivent ici être considérées comme les *termes* auxquels aboutit *L* pour donner à chacun des mots (ou chacune

---

<sup>44</sup> James, W., *La signification de la vérité*, tr. fr., Lausanne : Antipodes, 1998, p. 102.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 45.

des expressions) sa signification. James parle à ce sujet de « *termini* »<sup>46</sup> et précise que ces expériences peuvent être soit des « sensations » soit simplement des « idées sensorielles » (c'est-à-dire des « images mentales » d'une sensation)<sup>47</sup>. Afin que *I* assigne aux mots (ou expressions) de *P* la même signification, *L* peut s'immiscer dans le cours des pensées et des expériences de *I*, « agir » sur elles, pour *le guider et lui faire parcourir le chemin qu'il a lui-même emprunté*, à savoir le chemin qui part des mots (ou expressions) de *P* aux différentes expériences que *L* leur associe respectivement. *I* peut ainsi être amené à associer à *P* exactement le même ensemble d'expériences que *L*, et ce faisant, *L* et *I* peuvent s'accorder sur la réalité visée par *P*.

Pour illustrer son propos, James considère l'exemple de la proposition « Newton vit dans les cieux l'œuvre de Dieu aussi clairement que Paley l'a vue dans le règne animal »<sup>48</sup>. Pour s'assurer qu'il donne à cette proposition la même signification que son interlocuteur, ou autrement dit, pour se mettre d'accord avec lui sur la réalité que cette proposition décrit, voici ce que ferait James :

« [...] je puis développer ma pensée en ce qui concerne Paley en me procurant le petit livre relié en cuir brun [que James a d'abord associé spontanément au terme Paley »] et en mettant sous les yeux du critique [*i.e.* son interlocuteur] les passages relatifs au règne animal. Je peux le convaincre que les mots ont exactement la même signification pour moi que pour lui, en lui montrant *in concreto* les animaux eux-mêmes et leur classification, tels que le livre les présente. Je puis me procurer les œuvres et le portrait de Newton ; ou, si je suis la piste que suggère la perruque [que James a d'abord associée spontanément au terme « Newton »], je puis étouffer mon critique sous un amas de détails portant sur le XVIIe siècle et relatifs au milieu dans lequel vivait Newton, pour montrer que le mot « Newton » a dans nos deux esprits la même localisation et les mêmes relations. Finalement je puis, par mes actes et mes paroles, le persuader que ce que j'entends par Dieu, par les cieux et par l'analogie entre ces deux œuvres est précisément ce qu'il entend aussi »<sup>49</sup>.

James poursuit en tirant la conclusion suivante :

« En dernier ressort, ma démonstration s'adresse à ses *sens*. Ma pensée me fait agir sur ses sens à peu près comme il agirait lui-même s'il allait jusqu'au

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 46.

bout des conséquences d'une de ses propres perceptions. Pratiquement donc, *ma* pensée aboutit à *ses* réalités. Il sera donc prêt à supposer qu'elle se rapporte à ces réalités et *ressemble* intérieurement à ce que serait sa propre pensée si elle était de nature symbolique comme la mienne. Et le pivot, le point d'appui, le support de ma conviction est l'opération sensible que ma pensée me conduit, ou pourrait me conduire, à effectuer – le fait de lui mettre sous les yeux le livre de Paley, le portrait de Newton, etc.

En dernière analyse, donc, nous croyons tous connaître le même monde, y penser et en parler, parce que *nous croyons que nos PERCEPTIONS nous sont communes*. Et nous le croyons parce que les perceptions de chacun de nous semblent changer par suite des modifications survenues dans les perceptions de quelque autre personne ».<sup>50</sup>

Pour résumer en une phrase, selon James, deux personnes peuvent se mettre d'accord sur la « réalité » décrite par une proposition *P* parce qu'ils peuvent *intervenir* sur l'enchaînement des pensées et sur les expériences de l'autre, pour le conduire aux mêmes sensations (ou idées sensorielles) auxquelles les mots (ou expressions) de cette proposition l'ont conduit.

### **C) *Le danger du fondationnalisme***

À y regarder de plus près, il apparaît que cette explication repose sur l'hypothèse implicite suivante : les sensations (ou idées sensorielles) qui garantissent en dernière instance le consensus concernant la réalité visée par une proposition sont interprétées par les interlocuteurs de façon identique. Pour reprendre l'exemple de James, à la vue du livre de Paley ou du portrait de Newton, les sensations (visuelles) des interlocuteurs sont interprétées de la même manière. Or, cette hypothèse suggère une forme de *fondationnalisme* de type sensualiste : les sensations sont supposées constituer le fondement sur lequel nous pouvons nous appuyer pour déterminer de manière consensuelle la signification des propositions.

Cette hypothèse soulève néanmoins une difficulté. Qu'est-ce qui nous assure que deux individus, dans un contexte donné (par exemple, lorsqu'ils ont tous deux sous les yeux l'objet désigné comme le « portrait de Newton » ou le « livre de Paley »), vont effectivement interpréter leurs sensations de la même manière ? L'interprétation d'une sensation n'est-elle pas tributaire des croyances préalablement acceptées, ou pour reprendre l'expression même de James, de « notre fonds de vérités antérieurement acquises »<sup>51</sup> ? S'il en est ainsi, l'interprétation que deux individus font de leurs sensations

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 129.

n'est jamais identique, étant donné que deux individus ne partagent jamais exactement le même ensemble de croyances. De manière générale, l'interprétation des données sensorielles n'a rien d'univoque et de figé, elle est au contraire *faillible* au sens où il n'est pas exclu en principe qu'elle soit remise en cause et modifiée dans le futur<sup>52</sup>. Reprenons l'exemple du portrait de Newton et supposons que l'un des deux interlocuteurs connaisse bien l'œuvre de Newton et qu'il ait déjà vu plusieurs portraits de lui, tandis que l'autre ignore jusqu'à l'existence même de Newton. Dans cette situation, les deux interlocuteurs risquent de ne pas être réceptifs de la même manière à la vue de ce que nous désignons comme le « portrait de Newton ». Cette sensation ne peut sembler-t-il jouer le rôle de fondement pour l'accord entre les deux interlocuteurs.

James tempère son propos en concédant :

« Que nous le percevions [il s'agit ici du livre de Paley dont James parlait plus haut] de la même manière, que la sensation que j'en ai ressemble à la vôtre est quelque chose dont nous ne pouvons jamais être sûrs, mais que nous admettons comme étant l'hypothèse la plus simple et la plus satisfaisante »<sup>53</sup>.

Autrement dit, il admet qu'un locuteur ne peut jamais être certain d'avoir guidé son interlocuteur jusqu'aux *mêmes* sensations (censées remplir de signification les mots (ou expressions) de la proposition en jeu). Toutefois, James ne parle pas ici de la charge interprétative que chacun des interlocuteurs met dans ses sensations respectives. À supposer que ces sensations se ressemblent effectivement, cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient investies de la même interprétation, puisque cette dernière dépend des croyances préalablement acceptées.

Si donc elles ne constituent qu'un terrain mouvant (c'est-à-dire relatif à un individu et à un temps donné) pour la détermination de la signification des mots et expressions du langage, les sensations (ou idées sensorielles) ne peuvent être considérées comme l'origine *unique* de l'accord intersubjectif. Elles ne sauraient à *elles seules* garantir que deux interlocuteurs s'accordent sur la réalité décrite par une proposition donnée.

---

<sup>52</sup> Ce point a été mis en avant tout au long du XXe siècle par des philosophes appartenant à différents courants de pensée. Mentionnons par exemple Cassirer, E., *La philosophie des formes symboliques*, 3. *La phénoménologie de la connaissance*, tr. fr., Paris : Les éditions de Minuit, 1972, pp. 39-41 ; Putnam, H., *Raison, vérité et histoire*, tr. fr., Paris : Les éditions de Minuit, 1984, p. 66 ; ou Churchland, P., *Matter and consciousness: A contemporary introduction to the philosophy of mind*, Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1988, p. 79.

<sup>53</sup> James, W., *La signification de la vérité*, *op. cit.*, p. 47.

### III. L'explication de Dewey

#### A) *La théorie de l'enquête*

Comment Dewey traite-t-il la question de l'accord intersubjectif ? Afin de comprendre sa position à ce sujet, il apparaît nécessaire au préalable d'exposer brièvement sa « théorie de l'enquête », laquelle s'appuie sur une théorie pragmatiste de la signification. L'examen de cette dernière devrait nous aider à éclairer l'explication que donne Dewey de la possibilité d'un accord sur la survenue d'un événement physique.

Dewey donne de l'*enquête* en général (qu'il s'agisse d'une enquête scientifique ou « du sens commun », c'est-à-dire menée dans la vie de tous les jours)<sup>54</sup>, la définition suivante :

« L'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié »<sup>55</sup>.

Par « situation », il entend ce dont nous faisons « réellement » l'expérience, à savoir, non pas des objets ou des événements isolés, mais le « monde environnant » pris comme un tout, ou pour le dire autrement, des objets ou des événements considérés dans leur « contexte »<sup>56</sup>. Une situation est « indéterminée » lorsqu'elle comporte un ensemble d'objets ou d'événements que nous ne parvenons pas à mettre en relation (en « connexion »<sup>57</sup>) de manière cohérente, lorsque « ses éléments constitutifs ne tiennent pas ensemble »<sup>58</sup>. Par contraste, une situation est « déterminée »

---

<sup>54</sup> Bien que l'activité scientifique constitue le modèle dont s'est inspiré Dewey pour définir l'enquête, cette dernière correspond à un mode d'activité, ou manière d'agir et de penser, pouvant intervenir dans n'importe quel domaine. À noter que Dewey a consacré une large part de ses publications à plaider en faveur d'une société démocratique basée sur l'enquête développée en particulier à l'école et mise en œuvre de façon coopérative dans tous les domaines de la vie humaine. Sur l'interconnexion entre l'enquête, l'éducation, la communauté et la démocratie, cf. notamment Johnston, J., *Inquiry and Education : John Dewey and the Quest for Democracy*, Albany: State University of New York Press, 2006.

<sup>55</sup> Dewey, J., *Logique, la théorie de l'enquête*, tr. fr., Paris : PUF, 1993, p. 169 (ce passage est en italique dans le texte original).

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 127-129.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 169. À première vue, l'indétermination d'une situation est à considérer comme un trait *subjectif*, au sens où il s'agit de l'indétermination *pour un sujet*. Néanmoins, Dewey rejette une telle interprétation subjectiviste en soutenant que si la situation apparaît indéterminée à un sujet, c'est également en raison de la situation elle-même (cf. *ibid.*, pp. 170-171). L'assignation d'une objectivité à l'indétermination de la situation a fait l'objet de

lorsque les objets et les événements qui la composent sont mis en relation de telle sorte qu'ils forment un « tout unifié »<sup>59</sup>. Alternativement, Dewey parle en termes de « faits observés » : une situation (in)déterminée renvoie à une ensemble (in)cohérent de faits observés.

Face à une situation indéterminée, notre état épistémique correspond au « doute » et non à la connaissance. En tant qu'êtres doués de raison, nous pouvons identifier l'indétermination de la situation comme « problématique », acte intellectuel qui constitue le point de départ de l'enquête<sup>60</sup>. Celle-ci peut alors être décrite comme « la détermination progressive d'un problème et de sa solution possible »<sup>61</sup>, ce qui correspond à une description équivalente à celle donnée dans la citation précédente.

Cette détermination progressive du problème s'effectue à la fois *sur le plan idéal*, c'est-à-dire sur celui des idées et des significations qui leurs sont associées, et *sur le plan matériel*, c'est-à-dire sur celui des objets et événements « existentiels » (c'est-à-dire qui existent, respectivement qui surviennent en acte), ou autrement dit, sur celui des faits.

De quelle manière interviennent les idées ? Suivant Dewey, qui reprend et développe ici l'approche pragmatiste de Peirce et James, celles-ci possèdent une dimension opérationnelle : elles peuvent être assimilées à des « plans d'action ». Plus précisément :

« Les idées sont opérationnelles en ce qu'elles provoquent et dirigent les opérations ultérieures de l'observation ; ce sont des propositions et des plans pour agir sur des conditions existantes de façon à amener de nouveaux faits à la lumière et organiser tous les faits choisis en un tout cohérent »<sup>62</sup>.

Une idée constitue donc un « plan d'action » au sens où elle joue le rôle d'*initiateur* d'actes matériels et de *guide* dans la réalisation de ces actes. Dans le cadre d'une enquête, laquelle part d'une situation indéterminée, c'est-à-dire d'un ensemble incohérent d'objets et d'événements (ou de faits observés), une idée peut nous *conduire* à agir et ainsi à modifier matériellement (« transformer ») la situation, dans le dessein d'obtenir une nouvelle situation qui elle sera déterminée, c'est-à-dire constituée d'un ensemble cohérent d'objets et d'événements (ou de faits observés).

---

critiques (venant notamment de Bertrand Russell). Sur ces critiques et les réponses deweyennes possibles, cf. Garreta, G., « Situation et objectivité. Activité et émergence des objets dans le pragmatisme de Dewey et Mead », in de Formel, M. et Quéré, L. (dir.), *La logique des situations*, Raisons pratiques Vol. n°10, 1999.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 178.

Or, l'idée (ou les idées) permettant d'assurer le succès de l'enquête, c'est-à-dire permettant de transformer la situation indéterminée en une situation déterminée, ne nous vient (resp. viennent) pas toujours d'emblée à l'esprit. Comment parvenons-nous à l'identification de cette idée (resp. ces idées) ? Pour répondre à cette question, le point suivant doit d'abord être précisé : la signification « contenue » dans une idée ne saurait être considérée isolément ; elle ne peut être déterminée ou affinée que dans la mesure où elle fait partie d'un système de significations avec lesquelles elle se trouve en relation – ce qui d'après Dewey ne veut pas dire pour autant que la signification soit déterminée par ses relations avec les autres significations du système<sup>63</sup>. Les significations étant véhiculées par des « symboles »<sup>64</sup>, ce qui vient d'être précisé à propos des significations vaut *mutatis mutandis* pour les symboles. On comprend alors que pour aboutir à l'idée (ou les idées) assurant le succès de l'enquête, il convient de réaliser un certain nombre d'opérations d'ordre intellectuelle sur les significations associées à un ensemble d'idées (ou, ce qui revient au même, sur les symboles qui véhiculent ces significations) en établissant des relations entre elles (respectivement, entre eux) ou en les précisant. Dewey nomme ce travail intellectuel le *raisonnement* :

« [Il est nécessaire] de développer les significations que contiennent les idées dans leurs relations réciproques. Ce processus, opérant avec des symboles (qui constituent les propositions), est le raisonnement au sens de ratiocination ou discours rationnel »<sup>65</sup>.

La détermination du problème s'effectue également, avons-nous dit, sur le plan matériel, et ce, par le biais de l'*expérimentation*<sup>66</sup>, c'est-à-dire *via* la réalisation d'opérations matérielles qui modifient les conditions dans lesquelles se trouvent les objets (ou, surviennent les événements) de la situation indéterminée, et ce faisant, font apparaître ces objets sous un nouveau jour (respectivement, font survenir de nouveaux événements), ou

---

<sup>63</sup> Dewey écrit en effet : « Bien que toutes les significations linguistiques ou symboliques soient ce qu'elles sont parce qu'elles font partie d'un système, il ne s'ensuit pas qu'elles ont été déterminées du fait de leur aptitude à faire partie de ce système, moins encore du fait de leur appartenance à un système compréhensif » (*ibid.*, p. 109). Il rejette ainsi une conception strictement cohérentiste de la signification. Sur la conception de la signification défendue par Dewey, voir § 4.2.

<sup>64</sup> Le terme « symbole » est employé par Dewey pour désigner des « signes artificiels », c'est-à-dire des mots prononcés (des « sons ») ou écrits (des « marques sur du papier »). Cf. *ibid.*, pp. 111-112.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 179.

autrement dit, conduisent à l'observation de nouveaux faits. Cette expérimentation est menée sous l'impulsion et la direction de l'idée (ou des idées) obtenue(s) par le raisonnement dont il a été question ci-dessus. Pour que l'enquête soit couronnée de succès, le nouvel ensemble d'objets et d'événements (ou de faits observés) qui résulte de l'expérimentation doit, comme nous l'avons indiqué précédemment, former un tout cohérent. Dewey souligne la *coopération du raisonnement et de l'expérimentation* pour la transformation de la situation indéterminée en une situation déterminée en ces termes :

« Les opérations expérimentales changent les conditions existantes. Le raisonnement, en tant que tel, peut fournir des moyens pour effectuer ce changement de conditions, mais seul il ne peut l'effectuer. C'est seulement la réalisation des opérations existentielles dirigées par une idée qui est le terme de la ratiocination qui peut provoquer la ré-ordination des conditions environnantes nécessaire pour provoquer une situation restaurée et unifiée »<sup>67</sup>.

### ***B) Une théorie pragmatiste de la signification***

La théorie de l'enquête défendue par Dewey repose sur une certaine théorie de la signification, laquelle prolonge la conception évoquée plus haut selon laquelle une idée correspond à un plan d'action. Le monde des significations, d'après Dewey, entretient certes une certaine relation avec le monde matériel des objets et des événements. Toutefois, un mot *ne* possède *pas* sa signification en vertu d'une *correspondance directe* avec un objet ou un événement du monde. Si relation il y a, ce n'est qu'*indirectement, par le truchement d'actes matériels* (ou « opérations existentielles »). La théorie de la signification de Dewey n'est pas correspondantiste mais bien pragmatiste :

« [...] il n'est pas possible de trouver une correspondance exacte entre les noms et les objets existentiels ; [...] les mots signifient ce qu'ils signifient en connexion avec des activités communes qui produisent une conséquence commune à laquelle tous participent »<sup>68</sup>.

Cette théorie fait donc intervenir trois niveaux : (a) celui des objets et des événements du monde matériel, (b) celui des actes matériels, et (c) celui des significations et des symboles qui les véhiculent. Un symbole n'a de

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

signification, il ne peut se « référer » à un objet ou un événement, que par l'intermédiaire d'actes matériels. Plus exactement, un symbole possède une signification dans la mesure où il détermine les actes matériels qu'il convient de réaliser afin de nous faire apparaître un certain objet ou événement – le fait que cet objet ou cet événement nous apparaisse étant la « conséquence » de ces actes. Autrement dit, un symbole peut être comparé à une carte nous indiquant le chemin à suivre pour parvenir à l'observation d'un objet ou d'un événement. Ou encore suivant les termes de Dewey :

« Un son, une marque physique ne font partie du *langage* [et possèdent donc une signification] qu'en vertu de leur force opérationnelle, c'est-à-dire dans la mesure où ils fonctionnent comme moyen de provoquer diverses activités accomplies par des personnes différentes en vue de produire des conséquences que partagent tous ceux qui participent à l'entreprise commune »<sup>69</sup>.

### **C) L'accord sur les conséquences**

Dans cette dernière citation, Dewey fait appel à un ingrédient que nous avons provisoirement passé sous silence, mais qui constitue le point essentiel vers lequel nous voulions mener notre discussion puisqu'il se trouve en rapport avec le problème posé dans cet article : l'*accord* entre des personnes différentes.

Sur quoi au juste porte l'accord dont fait mention Dewey ? Dans une citation donnée plus haut, Dewey parle de « conséquence commune ». Il est donc question d'un accord sur les conséquences, et plus précisément, d'un *accord sur les conséquences d'actes que nous réalisons (ou pourrions réaliser) sous l'impulsion et la direction d'un mot*. Or, selon Dewey, c'est cet accord sur les conséquences qui *fixe la signification du mot considéré* : « [...] c'est l'accord des conséquences qui déterminent la signification de tout son utilisé comme moyen de communication [...] »<sup>70</sup>.

Revenons un instant en amont de cette théorie de la signification, sur une fonction plus générale que possède le langage. À l'instar de nombreux philosophes du langage, Dewey reconnaît sa fonction communicationnelle. S'appuyant sur l'étymologie du mot « communication », il souligne le fait que le langage rend possible la mise en commun de quelque chose : le langage, écrit-il « [...] institue une *communication* – l'établissement de quelque chose de commun »<sup>71</sup>. Toutefois, Dewey n'identifie pas ce

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 106.

« quelque chose », qui est déterminé dans le langage comme étant « commun », à la référence directe à un objet ou un événement du monde matériel. S'inscrivant dans une perspective pragmatiste, il soutient que ce « quelque chose de commun » réside dans l'*action*<sup>72</sup>. Plus précisément, il s'agit des *mêmes actions* qu'effectuent les interlocuteurs sous l'impulsion et la direction de mots, lesquelles actions produisent les *mêmes conséquences*.

Comme nous l'avons précisé ci-dessus, l'accord sur les actions dirigées par le langage et sur leurs conséquences, d'après Dewey, fixe la signification des mots de ce langage. C'est du même coup cet accord, ajoute Dewey, qui rend possible la *compréhension* entre deux personnes :

« C'est une erreur de supposer que l'incompréhension porte sur la seule signification du mot, comme il est faux de supposer que deux personnes sont parvenues à se mettre d'accord et à se comprendre, parce qu'elles acceptent la même signification d'un mot du dictionnaire : l'accord et le désaccord sont déterminés par les conséquences d'activités coordonnées. L'harmonie ou son contraire existe dans les effets produits par les diverses activités dont les mots utilisés sont la cause »<sup>73</sup>.

Dewey parle dans ce passage de la compréhension ou de l'incompréhension de manière générale. Ses propos semblent pouvoir s'appliquer en particulier au cas qui nous préoccupe dans cet article, à savoir l'accord sur la survenue d'un événement physique. Nous pourrions alors formuler la pensée de Dewey à ce sujet en ces termes : si deux personnes sont d'accord sur la survenue d'un événement physique, c'est parce qu'ils ont réalisé les *mêmes actions* ayant eu la *même conséquence*, à savoir l'observation (directe ou indirecte) de la survenue de cet événement.

#### **D) Le statut des événements physiques**

Dans la formulation précédente, il subsiste un point à éclaircir. Quel est le statut de l'événement physique dont la survenue est susceptible d'une reconnaissance intersubjective ? Schématiquement, deux options peuvent être envisagées. Suivant la première option, cet événement physique survient dans le monde indépendamment de nous et de nos actions, en particulier, indépendamment des actions que nous effectuons pour l'observer. Suivant la seconde option, la survenue de cet événement physique tel que nous l'observons est tributaire des actions que nous effectuons pour l'observer. La première option peut être qualifiée de réaliste

---

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 107.

et la seconde d'anti-réaliste. Laquelle de ces deux options Dewey privilégie-t-il ? À cette question, il convient semble-t-il d'apporter une réponse nuancée.

Signalons au préalable que dans les passages où Dewey traite de la question du réalisme des entités, il parle généralement des « objets » plutôt que des « événements ». Nous ferons l'hypothèse dans ce qui suit que la conception de Dewey sur la notion d'objet reste identique pour ce qui est de la notion d'événement.

De prime abord, Dewey défend une forme à la fois constructiviste et pragmatiste d'anti-réalisme des entités (c'est-à-dire des objets et des événements). En quoi d'abord sa conception possède-t-elle une *dimension constructiviste* ? En ce sens que selon lui chaque enquête conduit à la *construction* d'objets qui lui sont propres :

« On réservera le mot *objets* (au pluriel) pour désigner l'objet matériel dans la mesure où l'enquête le produit et l'ordonne sous une forme stable ; [...] les choses existent *en tant* qu'objets pour nous seulement dans la mesure où elles ont été antérieurement déterminées comme résultats des enquêtes »<sup>74</sup>.

De quelle manière l'enquête construit-elle un objet ? En mettant au jour certaines facettes du monde matériel, qu'elle met en relation, de sorte à constituer un ensemble cohérent, que nous désignons alors comme un *objet* :

« Un objet, logiquement parlant, est cet ensemble de distinctions ou caractéristiques en connexion, qui émerge comme élément constitutif défini d'une situation résolue et qui est confirmé dans la continuité de l'enquête »<sup>75</sup>.

La conception de Dewey possède également une *dimension pragmatiste* dans la mesure où elle définit un objet uniquement en termes des *conséquences observables* qui lui sont associées :

« Les propriétés conjointes qui délimitent et déterminent une chaise, un morceau de granit, un météore ne sont pas des ensembles de qualités données existentiellement comme telles ou telles. Ce sont des qualités qui constituent dans leur conjonction ordonnée l'une avec l'autre des signes valides de ce qui suivra quand on fera certaines opérations. Un objet, en d'autres termes, est un ensemble de qualités traitées comme *potentialités* de conséquences existentielles spécifiques »<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 624-625.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 197.

Autrement dit, la substantialité d'un objet ne renvoie pas à une quelconque transcendance, mais se réduit à la *fonction* que cet objet remplit pour nous dans la pratique. « Être un objet substantiel, écrit Dewey, définit une fonction spécifique »<sup>77</sup>. Prenant l'exemple de la chimie, il poursuit ainsi : « une substance chimique est représentée non par l'énumération de ses qualités en tant que telles, mais par une formule qui fournit une indication synoptique des divers types de conséquences qui résulteront »<sup>78</sup>.

Lorsque ci-dessus nous avons écrit « Dewey défend une forme à la fois constructiviste et pragmatiste d'anti-réalisme des entités », nous avons précisé « de prime abord ». C'est que, à y regarder de plus près, une forme de réalisme semble s'immiscer dans la conception de Dewey. L'anti-réalisme que nous venons de décrire se rapporte aux *objets* (et semble-t-il aussi aux événements) d'une enquête. Il est vrai, lorsque l'on parle de *réalisme* ou d'*anti-réalisme des entités*, c'est bien aux objets que l'on pense habituellement. Cependant, les objets selon Dewey sont constitués dans une enquête à partir d'un ensemble de relations, ou selon son expression, un ensemble de « connexions ». Or, le statut qu'il assigne à ces connexions n'est en rien constructiviste. Ces connexions existent, d'après lui, indépendamment de nous et de nos actions, ou en d'autres termes, indépendamment de toute enquête que nous pourrions mener. Elles possèdent bien plutôt le statut d'*arbitre ultime* apte à juger de la validité des connaissances que nous avons constituées dans le cadre d'une enquête :

« Le test final de la validité de la référence ou de son applicabilité réside dans les *connexions* qui existent entre les choses. L'implication existentielle des choses les unes par les autres garantit à elle seule l'inférence qui permet de découvrir de nouvelles connexions entre les choses elles-mêmes »<sup>79</sup>.

Dewey défend ainsi, si l'on peut dire, un réalisme des relations (ou « connexions ») entre les choses.

Ce réalisme des relations est peut-être à rapprocher du réalisme des structures sous-jacent à la pensée de Peirce. Pour le moins, Dewey approuve pleinement la théorie de la vérité de Peirce en termes de consensus idéal vers lequel convergent des enquêtes menées durant un temps indéfini :

« La meilleure définition de la *vérité*, du point de vue logique, que nous connaissions est celle de Peirce : "L'opinion sur laquelle sont destinés en

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 116.

dernière instance à tomber d'accord tous ceux qui cherchent est ce que nous entendons par la vérité, et l'objet représenté par cette opinion, c'est le réel" »<sup>80</sup>.

Et comme nous l'avons souligné précédemment, cette théorie de la vérité repose implicitement sur l'hypothèse selon laquelle le monde, avec sa structure propre ou avec les connexions entre les choses qui la caractérisent en soi (pourrions-nous ajouter ici), impose des contraintes aux enquêtes menées par différents chercheurs et garantit leur convergence vers une « opinion » qui fera l'objet d'un accord entre tous ces chercheurs.

Le fait que Dewey défende un réalisme des relations ainsi qu'une théorie de la vérité en termes de convergence a-t-il une incidence sur son explication de la possibilité d'un accord sur la survenue d'un événement physique explicité plus haut ? Rappelons quelle est cette explication : si deux personnes sont d'accord sur la survenue d'un événement physique, c'est parce qu'ils ont réalisé les *mêmes actions* ayant eu la *même conséquence*, à savoir l'observation (directe ou indirecte) de la survenue de cet événement.

Faisons remarquer d'emblée que le réalisme des relations n'implique pas un réalisme des événements : selon Peirce, les événements tels qu'ils nous apparaissent sont indissociables des connexions que *notre* enquête permet de mettre au jour.

En revanche, ni nous (sujets connaissant et agissant) ni l'enquête ne sont responsables du fait que certaines conséquences suivent la réalisation de certaines actions. Le réalisme des connexions de Dewey pourrait se voir comme une hypothèse qui a pour but d'expliquer que certaines actions, en vertu de certaines connexions entre les choses, auront toujours certaines conséquences. Cette reproductibilité de la relation mêmes-actions→mêmes-conséquences garantirait en particulier la possibilité de l'accord intersubjectif entre deux personnes sur la survenue d'un événement : l'observation du même événement fait suite à la réalisation des mêmes actions. Nous avons utilisé le conditionnel (« pourrait » et « garantirait ») pour souligner qu'il ne s'agit ici que d'une interprétation possible de la pensée de Dewey, lequel ne s'est pas exprimé directement sur la question posée dans cet article.

#### **IV. L'explication de Mead**

##### ***A) La constitution des objets relativement à une perspective***

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 436 (note 6).

Bien que Mead ait développé une approche philosophique voisine de celle de Dewey, avec lequel il a beaucoup interagi, son explication concernant l'accord intersubjectif apparaît différente.

À l'instar de Dewey, Mead prend comme point de départ de son analyse le système formé par le sujet connaissant *et* les objets avec lesquels il interagit, ou selon ses termes, par un *organisme* et son *environnement*. Il estime que ces deux entités ne peuvent se penser l'une indépendamment de l'autre. Chaque relation particulière entre un organisme et son environnement définit ce que Mead nomme une *perspective* : « La perspective est le monde dans sa relation à l'individu et l'individu dans sa relation au monde »<sup>81</sup>. Tout comme Dewey, Mead soutient que les objets ne se constituent précisément que dans une perspective donnée, dans un certain rapport entre l'organisme et son environnement.

La dimension pragmatiste de la conception de Mead apparaît clairement lorsqu'il développe sa conception des objets de perception en termes des *actions* menées par un organisme.

D'abord, et ce premier point peut paraître trivial et non caractéristique du pragmatisme, l'objet perçu suscite chez l'organisme un ensemble de réactions potentielles, c'est-à-dire de réponses comportementales possibles. « L'objet dans la perception est un objet distant. Il nous invite à effectuer une action en référence à lui »<sup>82</sup>. Par exemple, la vue d'un clou saillant peut nous inciter à chercher un marteau et l'utiliser pour enfoncer le clou, ou à ne pas s'en approcher pour éviter de se blesser, etc.

Mais encore, et ceci apparaît plus spécifique d'une pensée pragmatiste, Mead soutient qu'un organisme, qui s'inscrit dans une certaine perspective, projette dans l'objet perçu des actions que cet organisme pense potentiellement pouvoir effectuer en liaison avec cet objet (et éventuellement, directement à l'aide de cet objet). Il donne l'exemple suivant : « Nous sommes prêts à saisir le marteau avant de l'atteindre, et l'attitude de réponse manipulatoire dirige l'approche. Ce que nous nous apprêtons à faire détermine la ligne d'approche et en un certain sens sa manière. »<sup>83</sup>. Ainsi, ce qu'est constitutivement un objet de perception est indissociable des activités manipulatoires potentielles que nous pensons pouvoir entreprendre avec cet objet.

---

<sup>81</sup> Mead, G., "Perspective Theory of Perception", Essay 7, in: *The Philosophy of the Act*, Chicago: University of Chicago, 1938, p. 115.

<sup>82</sup> Mead, G., "Stages in the Act: Preliminary Statement", Essay 1, in: *The Philosophy of the Act*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 24.

La présence du terme « potentiel » dans ce qui vient d'être précisé signifie que les activités manipulatoires en question sont encore en attente d'être réalisées. Il ne s'agit que d'anticipations de l'organisme. Or, qui dit *anticipation*, dit *hypothèse* : l'organisme fait l'hypothèse (souvent inconsciente ou du moins tacite) qu'il pourra actualiser ces actions avec l'objet perçu. Par conséquent, ce qu'est un objet perçu pour un organisme possède toujours un caractère *hypothétique* :

« La chose physique [...] est donc l'accomplissement hypothétique, et par là futur, d'un processus amorcé et à tester par l'expérience de contact. Si elle libère le processus amorcé, par exemple le fait de planter un clou, c'est un marteau. L'environnement d'un individu est un ensemble d'hypothèses de ce type, dans la mesure où il se compose d'objets physiques. Facilité et familiarité entraînent une certitude qui les constitue en tant qu'objets ici existants, mais ce n'est après tout qu'une certitude provisoire qui peut être ébranlée à n'importe quel moment »<sup>84</sup>.

### **B) L'intersubjectivité pratique**

Le perspectivisme de Mead introduit une dose de relativisme : tout objet de perception est relatif à la perspective considérée, c'est-à-dire qu'il dépend de la relation qui s'est instaurée entre l'organisme et son environnement : « [...] l'objet est différent pour chaque individu, en fonction de sa perspective et de sa possibilité de réponse à l'objet »<sup>85</sup>. Mead se réfère à la théorie de la relativité restreinte d'Albert Einstein pour appuyer son propos, comme le souligne Guillaume Garreta :

« Mead est convaincu que la théorie de la relativité a définitivement rendu obsolète l'idée d'objets ou d'événements définis de façon univoque, indépendamment de tout point de vue. Un objet est toujours défini/perçu par rapport à d'autres objets, dans le cadre d'une perspective. Deux individus peuvent être confrontés aux « mêmes » stimuli sensoriels et ne pas « voir » du tout le même objet : face à un appareillage de physique des particules, un physicien « verra » qu'un électron a été émis là où un non-scientifique ne verra que la déviation d'une aiguille ; cela est dû au fait qu'ils sont pris dans des perspectives différentes »<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 25 (la traduction est tirée de Garreta, G., « Situation et objectivité », *op. cit.*, p. 51).

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>86</sup> Garreta, G., « Situation et objectivité », *op. cit.*, p. 55.

Est-ce à dire qu'il est impossible pour deux individus de se mettre d'accord sur ce qu'ils perçoivent, sur ce qui est supposé être survenu ? Mead s'inscrit en faux contre une telle conséquence. La relativité des perspectives n'exclut aucunement qu'un individu<sup>87</sup> puisse changer de perspective, embrasser celle d'un autre individu et se mettre d'accord avec lui sur les objets ou les événements de perception.

Là encore, l'analogie avec la théorie de la relativité restreinte est mobilisée par Mead : le passage d'une perspective à une autre peut s'opérer par une transformation appropriée. Dans le cadre strict de la théorie de la relativité restreinte, les perspectives diffèrent simplement de part leur détermination spatio-temporelle des événements et le passage d'une perspective à une autre s'effectue par les transformations de Lorentz, c'est-à-dire par l'application d'équations mathématiques qui déterminent les nouvelles coordonnées d'espace-temps en fonction des anciennes.

Dans le cadre descriptif plus général de Mead, les perspectives diffèrent de part la relation particulière entre l'organisme et l'environnement. Comment un individu peut-il passer de sa perspective à celle d'un autre et s'accorder avec lui à propos des objets ou des événements de perception ? La citation suivante apporte des éléments de réponse à cette question :

« Par exemple, le penny avec lequel les épistémologues ont tellement été occupés est le même penny pour différents observateurs situés à des angles différents et à des distances différentes dans la mesure où ces différents pennies visuels sont reconnus comme des apparences d'un seul et même penny que n'importe lequel des observateurs, sous le contrôle de son expérience visuelle, pourrait toucher et manipuler. Par suite d'une méthode commune de manipulation, de mesure et de localisation, les aires manipulatoires des différents observateurs deviennent ainsi identiques. Il est important de reconnaître que bien que chaque individu va recevoir du penny une expérience de pression qui en un sens lui est propre, la méthode d'identification du penny dont tous vont faire l'expérience ne lui est pas propre. Il s'agit d'une procédure logique dont les entités et les relations existent uniquement en tant qu'ils constituent un facteur universel dans l'expérience de l'individu. C'est-à-dire que l'individu ne fait pas d'abord ses propres mesures et parvient à ses propres identifications, puis les compare à celles des autres afin d'atteindre un objet commun ; sa méthode de détermination est plutôt en termes d'un langage dont les multiples symboles viennent à exister seulement à travers le fait que les individus présupposent l'attitude commune à tous ceux qui sont engagés dans l'activité commune.

---

<sup>87</sup> Nous parlerons dans ce qui suit indifféremment d'un « individu » ou d'un « organisme ».

Ce penny commun acquiert la réalité d'un résultat de mesure, cependant, uniquement s'il se rapporte directement ou indirectement à une chose mesurable dans l'aire manipulatoire »<sup>88</sup>.

Au début de ce passage, Mead rappelle qu'il existe une multiplicité de perspectives : un même penny peut être perçu suivant différents points de vue. Le problème traité par Mead est celui d'expliquer comment les individus qui se positionnent suivant des perspectives différentes savent qu'ils perçoivent le « même » penny alors que chacune de leurs perspectives particulières leur laisse percevoir un penny différent. L'explication qu'il avance consiste à remarquer que chacun des individus présuppose la possibilité de recourir à une *même méthode de manipulation*<sup>89</sup>, laquelle, si elle était appliquée, leur montrerait que leurs diverses perceptions initiales portaient effectivement toutes sur le même objet, le même penny. Pour le dire autrement, l'invariant des diverses perspectives, qui rend possible le passage d'une perspective à une autre, c'est la possibilité de suivre une méthode commune de manipulation.

Mais la question suivante se pose alors : Comment une méthode de manipulation peut-elle être commune à des individus qui se situent dans des perspectives différentes ? La méthode de manipulation dont parle Mead est commune parce qu'elle est déterminée au moyen d'un *langage commun*. Ce langage est commun, quant à lui, parce qu'il s'adosse à une *activité commune* où chaque individu est capable de se projeter dans le rôle joué par chacun des autres individus prenant part à cette activité commune. La possibilité d'un accord intersubjectif ne peut pas s'expliquer, selon Mead, sans référence au domaine pratique, celui des actions entreprises collectivement par les individus d'une même société, des actions qui impliquent la manipulation d'objets physiques.

On comprend peut-être mieux l'explication de Mead si l'on rappelle que, d'après lui, le fonctionnement même de la société a pour origine les activités collectives impliquant la manipulation d'objets physiques : « Le mécanisme de la société humaine est celui de sois corporels qui s'aident ou se gênent les uns les autres dans leurs actes coopératifs par la manipulation de choses physiques »<sup>90</sup>. Par exemple, « la communication, écrit Mead, est un processus social dont l'histoire naturelle montre qu'elle émerge

---

<sup>88</sup> Mead, G., "Scientific Objects and Experience", Supplementary Essay 3, in: *The Philosophy of the Present*, LaSalle: Open Court, 1932, p. 142.

<sup>89</sup> Mead précise : « une méthode commune de manipulation, de mesure et de localisation ». Pour simplifier, nous parlerons ici d'une méthode de manipulation au sens large, incluant la mesure et la localisation.

<sup>90</sup> Mead, G., "The Objective Reality of Perspectives", Supplementary Essay 4, in: *The Philosophy of the Present*, *op. cit.*, p. 169.

d'activités coopératives, comme celles qui sont en jeu dans le sexe, la maternité et la paternité, le combat, le comportement grégaire [...] »<sup>91</sup>. Ce faisant, Mead repense la notion d'interaction sociale. Comme l'écrit Gert Biesta, « pour lui, l'interaction sociale *n'est pas* constituée des intentions d'individus conscients d'eux-mêmes, mais doit être pensée comme une "matrice" d'actions coopératives ou coordonnées – il s'agit donc d'une intersubjectivité pratique (Joas, 1989)<sup>92</sup> – d'où la conscience réflexive émerge »<sup>93</sup>.

Le perspectivisme de Mead se trouve ainsi en opposition avec le solipsisme : la perspective commune précède toute perspective propre à un individu, ou autrement dit, l'intersubjectif précède le subjectif. Un individu, selon Mead, ne se reconnaît comme un soi que si préalablement il a pris part à une activité collective et s'il a joué (virtuellement ou effectivement) le rôle de tous les autres acteurs de cette activité. Avant de prendre conscience de sa propre personne et de pouvoir affirmer son point de vue, l'individu doit prendre conscience de l'existence des autres personnes et de leurs points de vue. La constitution du soi passe par une généralisation des perspectives des autres. Ou suivant l'expression célèbre de Mead, le soi est un « autre généralisé »<sup>94</sup>.

En résumé, toute perspective et tout échange entre perspectives ne sont possibles que sur fond d'une *intersubjectivité pratique*, laquelle s'articule autour de méthodes communes de manipulation d'objets physiques. C'est donc vers les méthodes de manipulation qu'il convient de se tourner pour trouver les conditions de l'accord intersubjectif.

### **C) L'expérience de contact comme test ultime de réalité**

L'application d'une même méthode de manipulation, selon Mead, est une condition certes *nécessaire* pour l'accord intersubjectif à propos de la survenue d'un événement, mais *non suffisante*. Ce qui en dernière instance détermine si deux individus se mettent ou non d'accord sur l'événement survenu c'est le fait que ces deux individus ont ou non la même *expérience de contact*. Pour Mead, en effet, cette expérience de contact correspond au *test ultime de réalité* : « la réalité perceptuelle finale [...] présuppose

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>92</sup> Biesta se réfère ici au livre suivant : Joas, H., *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989 (traduction française : Joas, H., *George Herbert Mead : une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris : Economica, 2007).

<sup>93</sup> Biesta G., "Mead, Intersubjectivity, and Education: The Early Writings", *Studies in Philosophy and Education* 17, 1998, p. 91.

<sup>94</sup> Cf. par exemple Mead, G., "The Objective Reality of Perspectives", *op. cit.*, p. 168.

toujours un contact manipulatoire effectif ou possible »<sup>95</sup>. Le contact de l'individu avec l'objet perçu donne à cet objet sa réalité pour l'individu.

Pour quelle raison Mead attribue-t-il à l'expérience de contact ce rôle de test ultime de réalité ? Parce que le contact avec l'objet perçu opère sur le mode de l'*interaction* et que, dans cette interaction, la réaction (sous forme de pression) de l'objet sur l'individu (qui lui-même exerce une action, également sous forme de pression, sur ce premier) échappe au contrôle de cet individu. Cette réaction révèle une réalité intérieure à l'objet perçu dont l'individu n'est nullement responsable et qu'il ne peut pas expliquer :

« [...] un objet physique dans l'expérience n'est pas seulement un stimulus distant spatialement auquel nous répondons. C'est une chose qui agit ou pourrait agir sur nous. Nous faisons sans doute cette expérience d'interaction primitivement dans les pressions localisées dans la chose que nous sentons et manipulons. La condition de l'expérience pourrait être trouvée dans la pression de nos mains ou d'autres parties différentes de notre corps les unes contre les autres ; mais l'action sur nous de la chose depuis son intérieur est un caractère fondamental dont nous ne pouvons rendre compte »<sup>96</sup>.

Nous avons indiqué plus haut que ce qui constitue un objet de perception pour un individu, selon Mead, ce sont les actions manipulatoires mettant en jeu cet objet que l'individu anticipe et pense pouvoir effectuer en principe. Nous pouvons maintenant préciser que ces anticipations de l'individu correspondent à des actions incomplètes dont l'achèvement se trouve dans l'expérience de contact : « L'objet perceptuel répond à un acte interrompu [collapsed act] et si nous doutons de la réalité de ce que nous voyons ou entendons, nous devons accomplir l'acte jusqu'au point du contact effectif »<sup>97</sup>.

#### ***D) Le problème de l'interprétation de l'expérience de contact***

Deux objections au moins peuvent être adressées à Mead à propos de l'idée de l'expérience de contact comme test ultime de réalité. Premièrement, il n'est pas évident que l'expérience de contact possède un statut particulier. Il semble, en effet, que l'action de l'objet perçu sur l'individu percevant puisse également échapper au contrôle de cet individu dans des expériences autres que les expériences de contact. Par exemple, les

---

<sup>95</sup> Mead, G., "Empirical Realism", Supplementary Essay 1, in: *The Philosophy of the Present, op. cit.*, p. 107.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 116.

expériences visuelles ou sonores sont loin d'être entièrement prédictibles et soumises au contrôle de l'individu percevant. L'objet perçu peut tout aussi bien manifester une résistance aux attentes de l'individu par le biais des sensations visuelles ou auditives que par le biais des sensations tactiles. Par exemple, en physique, certains résultats expérimentaux, dont le constat se fait à l'aide des yeux, contredisent les prédictions faites au moyen d'un arsenal théorique pourtant très développé. Les physiciens n'ont pas besoin de l'expérience de contact, semble-t-il, pour éprouver la réaction du monde avec lequel ils interagissent ou pour en saisir la « réalité » sous la forme minimale dont parle Mead à propos de l'expérience de contact.

Deuxièmement, de même que n'importe quel autre type de sensation, une sensation tactile ne saurait servir de fondement *universel* à la constitution de la connaissance portant sur le monde. Toute expérience de contact associée à une sensation tactile implique une part d'interprétation qui dépend des outils conceptuels mobilisés par l'individu percevant. Du fait que les individus ne partagent pas nécessairement les mêmes outils conceptuels, les interprétations des sensations tactiles peuvent différer d'un individu à un autre. Mead s'expose ici semble-t-il à la même objection faillibiliste que nous avons adressée plus haut à James (*cf.* § 3.3). Par conséquent, à elles seules, les expériences de contact ne peuvent pas garantir l'accord intersubjectif à propos des événements ou des objets perçus.

## **V. L'explication de Rorty**

### **A) Une affaire de conversation**

Qu'en est-il de l'explication de la possibilité de l'accord intersubjectif apportée par Rorty ? L'approche de ce philosophe pragmatiste est avant tout critique et prend pour cible la conception de la connaissance en termes de « représentation », ou plus précisément, la conception selon laquelle la connaissance est représentation dans notre esprit du monde *extérieur* – l'esprit étant assimilé à la sphère *intérieure*. Pour décrire cette conception, Rorty emploie l'analogie du *miroir* (d'où il tire le titre de son livre majeur « L'homme spéculaire »<sup>98</sup>) : le monde se reflèterait dans notre esprit en produisant une image mentale à la manière d'un corps qui se reflète dans un miroir en produisant une image visuelle.

Or, dénonce Rorty, cet « esprit » censé se représenter *intérieurement* le monde *extérieur* est une pure invention des philosophes, un « produit du

---

<sup>98</sup> *L'homme spéculaire*, tr. fr., Paris : Seuil, 1990.

XVIIe siècle »<sup>99</sup> – Rorty pense en particulier à Descartes et à Locke. Cette invention de l'esprit, selon lui, n'est pas seulement douteuse en soi mais se trouve également à l'origine de quelques uns des problèmes lancinants de la philosophie, comme celui des fondements de la connaissance ou celui du lien entre le corps et l'esprit. Pour ce qui est des fondements de la connaissance, Rorty écrit notamment ceci :

« En concevant la connaissance [comme des relations privilégiées entre les propositions formulées par notre esprit et les objets auxquels ces propositions se rapportent], nous allons être amenés à vouloir dénicher les causes derrière les raisons, à remonter au-delà des arguments jusqu'aux forces qu'exercent sur nous les objets, pour arriver enfin à une situation où toute discussion n'est pas seulement oiseuse mais impossible – puisque quiconque est assujéti (de la manière requise) par un objet de connaissance devient *incapable* d'émettre un doute, ou d'apercevoir une autre possibilité. En arriver là, c'est toucher aux fondements de la connaissance »<sup>100</sup>.

La solution que propose Rorty pour se défaire de tels pseudo-problèmes issus de l'illusion de l'esprit revient à ne s'en tenir qu'au niveau du langage. Nous devrions, d'après lui, concevoir les notions de connaissance, de justification ou de vérité uniquement en termes de relations *entre des propositions*. À propos de la connaissance et de la justification, il écrit :

« [...] nous pouvons concevoir la connaissance comme une relation à des propositions, et donc toute entreprise de justification comme une relation entre les propositions en question et d'autres, à partir desquelles les premières peuvent être inférées [...] Si nous nous plaçons dans [cette] perspective, rien ne nous oblige à mettre fin à la régression à l'infini à laquelle conduit (potentiellement) le dispositif des propositions-avancées-à-l'appui-d'autres-propositions. Il serait absurde de converser sur ce mode dès lors que tout le monde, ou la majorité, ou le sage, se déclare satisfait, mais, bien entendu, cela reste *possible* »<sup>101</sup>.

S'agissant de la notion de vérité, Rorty défend la conception selon laquelle une proposition est vraie *si et seulement si* elle est cohérente avec l'ensemble des propositions qui sont déjà acceptées, c'est-à-dire qui sont déjà elles-mêmes tenues pour vraies. Ou suivant ses propres termes :

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

« [...] rien ne peut valoir comme justification sauf à être rapporté à ce que nous avons déjà accepté, et [...] il n'existe aucun moyen de transcender nos croyances et nos catégories linguistiques qui nous permettrait de mettre en place une autre pierre de touche que la cohérence »<sup>102</sup>.

Tirant toutes les conséquences de cette conception de la connaissance et de la vérité, Rorty en vient à une position extrême : d'après lui, la connaissance se réduit en fin de compte à une simple activité langagière, elle devrait être décrite « comme une affaire de conversation et de pratique sociale, plutôt que comme une tentative de refléter la nature »<sup>103</sup>. Cette forme de cohérentisme, on le voit, s'oppose de manière radicale à la conception représentationnaliste ou correspondantiste de la connaissance. Comme le souligne Rorty :

« Nous devons débarrasser nos dires de toute métaphore visuelle, et en particulier spéculaire. Pour ce faire, il nous faut comprendre la parole non seulement comme tout autre chose que l'extériorisation de représentations internes, mais comme radicalement non représentationnelle. Il nous faut rejeter la notion de correspondance tant en ce qui concerne les énoncés qu'en ce qui concerne les pensées, et considérer les énoncés comme renvoyant non plus au monde mais à d'autres énoncés »<sup>104</sup>.

De la conception rortyenne de la connaissance et de la vérité, il découle une explication alternative de la possibilité d'un accord intersubjectif sur la survenue d'un événement physique. En effet, affirmer que la connaissance n'a pas pour fondement le soi-disant monde extérieur, cela revient à nier que celui-ci puisse constituer un terrain d'entente fixe et sûr qui garantirait la possibilité d'un accord entre les individus, et en particulier, un accord concernant la survenue d'un événement physique. D'après Rorty, ce n'est que dans la communication, à travers l'expression de nos croyances et l'échange d'arguments, que les différents locuteurs peuvent parvenir à un accord. Et à cet égard, il se tourne vers l'approche herméneutique :

« L'herméneutique conçoit les relations interdiscursives sur le modèle des divers fils d'une conversation possible, une conversation qui ne présuppose aucune matrice disciplinaire unissant les interlocuteurs, mais où subsiste un espoir d'aboutir à un accord tant que dure l'entretien. L'espoir en question n'est d'ailleurs pas qu'on trouve un terrain préexistant d'entente qui attendait

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 408.

qu'on le découvre, mais, *simplement*, qu'on finisse par se mettre d'accord ou, du moins, qu'on aboutisse à un désaccord passionnant et fructueux »<sup>105</sup>.

Rorty laisse ainsi entendre que l'accord sur la survenue d'un événement physique entre deux locuteurs est purement contingent. La possibilité d'un tel accord dépend, non pas de la survenue dans le monde de l'événement en question, mais uniquement de l'éventuelle convergence de point de vue entre les deux locuteurs au cours d'un processus discursif, c'est-à-dire sous l'impulsion d'arguments restant dans l'enclos de leur échange verbal.

### ***B) Un relativisme radical***

La conception cohérentiste de Rorty n'est en fait pas nouvelle. Elle peut être rapprochée de celle défendue au début des années 1930 par Otto Neurath, l'une des figures principales du Cercle de Vienne. Suivant ce dernier, la vérification d'un énoncé sur le monde consiste à déterminer son accord avec l'ensemble des autres énoncés acceptés (et en particulier avec les énoncés d'observation, appelés « énoncés protocolaires »), et non à le confronter avec une supposée « réalité »<sup>106</sup>. Parler d'une relation entre le langage et une soi-disant réalité extralinguistique est jugé problématique par Neurath, étant donné qu'un énoncé, à strictement parler, peut être comparé uniquement avec d'autres énoncés et non avec une expérience sensible qui se rapporterait à la réalité extérieure.

Or, à l'encontre de la conception cohérentiste de Neurath, une objection sérieuse a été avancée par Moritz Schlick, autre figure centrale du Cercle de Vienne. Celui-ci a fait remarquer qu'une telle conception, qui revient à identifier la vérité avec la non-contradiction logique, implique que *n'importe quel* système d'énoncés sur le monde peut être tenu pour vrai à la simple condition que ce système soit consistant :

« Celui qui tient la cohérence comme l'unique critère de la vérité doit considérer que n'importe quel conte de fées est aussi vrai qu'un compte-rendu historique ou que les phrases dans un manuel de chimie, pourvu que le conte de fées soit suffisamment bien construit en sorte qu'aucune contradiction ne puisse y survenir »<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Rorty, R., *L'homme spéculaire*, op. cit., p. 352.

<sup>106</sup> Cf. par exemple Neurath, O., „Physikalismus“, *Scientia* 50, 1931, 297-303 et „Radikaler Physikalismus und wirkliche Welt“, *Erkenntnis* 4, 1934, 346-362.

<sup>107</sup> Schlick, M., „Über das Fundament der Erkenntnis“, *Erkenntnis* 4, 1934, p. 86 (notre traduction).

Aussi longtemps que l'on s'en tient à un cohérentisme strict, comme le font Neurath ou Rorty, il semble impossible d'apporter une réponse à cette objection et l'on est voué à un relativisme difficilement tenable, un relativisme pour le moins radical.

### **C) *L'ancrage dans la pratique***

Eu égard à cette objection, il peut paraître surprenant que Rorty, qui revendique pourtant son affiliation au pragmatisme, n'ait pas mis en avant le point suivant : les locuteurs, lorsqu'ils s'accordent sur la vérité d'une proposition à propos du monde, ne cessent d'*interagir avec le monde*. Telle est du moins la critique que formule Habermas à l'encontre de Rorty :

« Dans la vie de tous les jours, il nous est impossible d'employer le langage sans agir. Le discours lui-même s'effectue sur le mode d'actes de parole qui sont à leur tour enchâssés dans des contextes d'interaction et liés à des actions instrumentales. En tant qu'acteurs, c'est-à-dire en tant que sujets d'interactions et d'interventions, nous sommes déjà en contact avec les choses à propos desquelles nous pouvons produire des énoncés »<sup>108</sup>.

De notre point de vue, Habermas a mis le doigt sur le problème principal de la conception rortyenne, qui réduit la connaissance à une affaire de conversation : celle-ci occulte le fait que lorsque nous établissons une connaissance sur le monde, nous sommes toujours impliqués dans un certain mode d'interaction avec le monde. Pour le dire autrement, les procédures de justification de nos croyances sur le monde, bien qu'elles soient exprimées verbalement, n'en demeurent pas moins inscrites dans une certaine *pratique*, laquelle suppose un engagement particulier dans le monde.

Si l'on prend en compte ce point, on entrevoit une réponse possible à l'objection de Schlick : le choix entre les différents systèmes consistants d'énoncés se fait à l'aune de la pratique, de sorte qu'un conte de fée par exemple trouvera difficilement un point d'ancrage pour son acceptation. Mais concéder ce point reviendrait pour Rorty à tempérer considérablement la radicalité de son cohérentisme et à retirer sa thèse de la connaissance comme une affaire de conversation.

---

<sup>108</sup> Habermas, J., *Vérité et justification*, tr. fr., Paris : Gallimard, 2001, p. 183.

## **Conclusion**

Au terme de cette analyse des écrits de Peirce, James, Dewey, Mead et Rorty, force est de constater que la philosophie pragmatiste n'apporte pas une explication unique à l'épineuse question de la possibilité d'un accord intersubjectif à propos de la survenue d'un événement. Toutefois, la mise en regard des approches de ces différents auteurs nous conduit à distinguer schématiquement trois types d'explications pragmatistes, lesquelles peuvent être qualifiées respectivement de « réaliste », « empiriste » et « discursive ». L'explication réaliste, partagée par Peirce et Dewey, revient à invoquer un monde prédéterminé. Peirce et Dewey divergent dans la mesure où le premier défend une forme de réalisme des structures, tandis que le second défend une forme de réalisme des relations. L'explication empiriste, que l'on trouve dans la philosophie de James et dans celle de Mead, consiste à postuler l'existence d'un fondement universel à la connaissance portant sur le monde. Ce fondement est constitué par les sensations, dans le cas de James, et par l'expérience de contact, dans le cas de Mead. Enfin, l'explication discursive, défendue par Rorty, invoque le seul échange verbal comme le vecteur de l'accord intersubjectif.