

## LA REPRÉSENTATION ET LE SENS DES RÉALITÉS

Pierre Steiner

(Professeur des Universités en Philosophie, Université de Technologie de Compiègne – Alliance Sorbonne Université, laboratoire COSTECH )

### Résumé

Mon texte trouve son point de départ dans une analyse de la façon dont Claudine Tiercelin a pu partager avec Hilary Putnam une critique des programmes de naturalisation de l'intentionnalité et de certaines formes radicales d'anti-représentationnalisme. Cet accord ne doit pas dissimuler une divergence fondamentale quant à la valeur qui est ensuite accordée au couple « représentation - réalité » lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'esprit et de la connaissance. Pour analyser cette divergence, je recours notamment à Peirce et à Aristote.

### Abstract

Claudine Tiercelin has shared with Hilary Putnam a criticism of various attempts to naturalize intentionality and a criticism of radical forms of anti-representationalism. Nevertheless, this agreement is accompanied by an important divergence concerning the value of the couple "representation/reality" for defining mind and knowledge after one has rejected reductive naturalism and anti-representationalism. In order to analyse this divergence, I resort to Peirce and to Aristotle.

### 1. À partir de deux études critiques sur le naturalisme et le représentationnalisme

C'est une banalité, mais il y a des banalités qu'il est parfois opportun de rappeler : les apports de Claudine Tiercelin à la communauté philosophique sont nombreux et protéiformes. On pensera avant tout, et à juste titre, à ses travaux de recherche publiés sous la forme de livres et d'articles, à ses enseignements, à la formation de chercheurs et chercheuses, à ses engagements institutionnels, à ses traductions, ou à ses activités éditoriales. Je voudrais partir ici de deux études critiques d'ouvrages qu'elle a réalisées, à quinze ans d'intervalle. L'étude critique est une forme de contribution dont l'importance est parfois injustement minorée. Dans le cas de Claudine Tiercelin, ignorer ces travaux, ce serait passer à côté d'un véritable travail de mise en perspective d'un ouvrage ou d'une question, perspective à la fois historique, philosophique et métaphilosophique qui accompagne une présentation ramassée des arguments en jeu, dans l'optique de leur discussion critique, d'une façon souvent plus directe et ciblée que dans ses propres ouvrages. Ces études m'ont toutes les deux marqué par leur aspect paradigmatique : elles sont des modèles du genre.

La première étude était consacrée à deux ouvrages francophones participant au projet philosophique de naturaliser le sens et la représentation (Tiercelin 1998)<sup>1</sup>. La seconde présentait et discutait le naturalisme anti-représentationnaliste de Huw Price (Tiercelin 2013). Je vais tout d'abord dégager quelques idées défendues par Claudine Tiercelin dans

---

<sup>1</sup> Les deux ouvrages discutés ensemble étaient ceux de Pierre Jacob (1997) et de Joëlle Proust (1997).

ces études, avant de les comparer avec les positions d'Hilary Putnam, l'un des philosophes les plus discutés par ailleurs par Claudine Tiercelin (Tiercelin 2002 ; Putnam & Tiercelin 2006). L'objet de ces comparaisons – et de ce chapitre – est une position que j'appellerai dans ce qui suit le *représentationnalisme naturaliste*.

Je définirai ici le *représentationnalisme naturaliste* par la conjonction de deux thèses :

(1) Une fonction essentielle de l'esprit, de la connaissance et du langage est de représenter une réalité indépendante d'eux. Le couple « représentation - réalité » est ainsi fondamental pour comprendre ces phénomènes, dans leurs dimensions de signification, de référence et de vérité.

(2) Les phénomènes de la représentation et du sens (une représentation étant une entité matérielle dotée de sens) sont des phénomènes naturels, c'est-à-dire qui peuvent exister indépendamment de conventions, d'états mentaux, ou d'institutions sociales et linguistiques.

Dans l'étude critique de 1998, Claudine Tiercelin pointe très justement les limites de la thèse (2) lorsque cette dernière se base sur les ressources de la sémantique informationnelle et de la téléosémantique, qui tentent de déduire le sens et la représentation de processus naturels initialement dépourvus d'intentionnalité et d'intensionnalité : la covariation, l'indication, et les fonctions biologiquement construites et transmises. Plus précisément, elle exprime deux doutes à propos de ces tentatives : le premier doute porte sur la difficulté de ces théories à proposer une approche satisfaisante de la *normativité*. Si la normativité semble être une propriété essentielle de tout type de représentation (pas de représentation sans conditions de correction, de satisfaction ou encore de vérité), il est pourtant difficile de la réduire à des processus et phénomènes purement naturels comme les fonctions ou les erreurs de fonctionnement. La normativité sémantique semble aller de pair avec des engagements et des accords entre organismes, qui font partie d'une communauté d'interprètes. Le deuxième doute a trait à la difficulté que connaissent ces théories à mener jusqu'au bout leur ambition de suivre une approche strictement ascendante dans la naturalisation du contenu mental : les partisans du programme naturaliste ne peuvent en général faire l'économie de considérations qui partent de notre rationalité, et de nos attributions de pensées sur la base de contraintes inférentielles pour caractériser les contenus mentaux dont ils ambitionnent ensuite de réduire l'intentionnalité.

Claudine Tiercelin ajoute qu'un recours à la causalité et aux lois de la nature doit aussi s'accompagner d'un questionnement ontologique : ces théories naturalistes mobilisent facilement des notions modales, comme celles de « cause », de « nécessité », ou de « relations nomologiques ». Quelle ontologie accompagne l'usage de ces notions ? Y a-t-il un réalisme sur les modalités, et donc sur l'intensionnalité qu'elles comportent ? Dans ce cas, nous introduisons dans l'*explanans* une propriété – l'intensionnalité – supposée être propre à l'*explanandum* (l'intentionnalité et la représentation). Faut-il alors se contenter d'une ontologie actualiste ? Mais cette dernière n'est-elle pas trop pauvre pour naturaliser le sens ? Claudine Tiercelin conclut alors en évoquant l'importance, sur cette question notamment, des ressources offertes par la théorie peircienne du signe. Des années avant le renouveau des appels à Peirce et au pragmatisme en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives, il s'agissait déjà d'envisager une voie tierce, entre un naturalisme plat et scientifique et une théorie institutionnelle de l'esprit qui a le

désavantage de désolidariser le sens des phénomènes naturels étudiés par la science (Tiercelin 1984, 1995). Même si la propriété d'intentionnalité est mobilisée dans des prédictions et explications scientifiques du comportement qui sont couronnées de succès, il faut ici plus qu'une inférence à la meilleure explication pour se convaincre que la représentation et le sens sont des phénomènes naturels<sup>2</sup>.

Certains de ces doutes exprimés par Claudine Tiercelin en 1998 à l'encontre des théories naturalistes du sens sont semblables aux doutes exprimés à la même époque par Hilary Putnam à propos des théories de Jerry Fodor, Fred Dretske et Ruth Millikan : des phénomènes comme la causalité et la contrefactualité comporteraient déjà, dans leur identification et caractérisation, des éléments intentionnels et sémantiques (Putnam 1992, ch. 1-3). Et l'évolution ne nous donne pas plus de ressources pour déterminer le contenu et l'intentionnalité des représentations que ce que nous voulons bien y mettre. Pour Putnam, l'intentionnalité n'est ni réductible ni « transcendantale » : elle peut être philosophiquement et scientifiquement étudiée, elle dépend de connexions causales et de fonctions biologiques, mais il n'y a pas de réduction. L'impossibilité de naturaliser la référence et l'intentionnalité, ou d'en proposer une théorie unificatrice, n'implique pas qu'elles consistent en opérations et procédés occultes ou surnaturels. Mais là où Putnam rejette franchement (2), la démarche de Claudine Tiercelin est plus nuancée et constructive. Un naturalisme sur l'esprit et le sens, dans le cadre d'un réalisme métaphysique bien compris, n'est pas à exclure. Le réalisme naturel ou pragmatique de Putnam trancherait « peut-être un peu vite sur les incapacités supposées de la science à donner une théorie correcte de l'esprit » (Tiercelin 2011, 34).

Le rejet putnamien de (2) s'accompagne d'ailleurs d'une critique frontale de (1), critique que ne partage pas du tout Claudine Tiercelin. Son étude critique de 2013 de l'ouvrage de Huw Price *Naturalism without Mirrors* (publié en 2011) permet de s'en rendre compte. Price se réclame d'un naturalisme pour lequel le langage et l'esprit ne sont pas des miroirs, c'est-à-dire des dispositifs qui auraient pour fonction de représenter un monde extérieur. Pour ce naturalisme anti-représentationnaliste, la référence, la dénotation ou la représentation ne sont pas des relations entre le langage (ou l'esprit) et le monde : il s'agit de propriétés internes à une pratique linguistique (Price 2011, 312). De même, même si elle est distincte de la justification, la vérité n'est pas une propriété substantielle du langage et de la pensée ; elle doit être pensée à partir de son rôle dans le discours humain. Elle est cependant plus qu'un moyen grammatical de disquotation : elle exprime une norme pour les agents (Price 2011, 167). Pour Claudine Tiercelin, ce naturalisme de Price est néanmoins frustrant : il limite l'existence et la réalité à des propriétés internes au langage. Même en aménageant une place à la vérité, on aboutit *in fine* à une position qui ressemble au réalisme, qui aurait la fonction d'un réalisme, mais qui par sa volonté de ne pas associer le réalisme à une réalité externe à notre langage et à nos vocabulaires, serait en définitive un « simili-réalisme » (*mock-realism*). Ce serait aussi un simili-naturalisme. Cet anti-représentationnalisme obère un naturalisme véritable sur nos compétences cognitives : comment pourrait-on sérieusement expliquer la genèse et le

---

<sup>2</sup> Il serait intéressant de comparer et de discuter cette analyse de 1998 avec une idée plus récente défendue par Claudine Tiercelin dans le *Ciment des choses* : il y aurait une réductibilité des propriétés mentales aux propriétés matérielles, mais la réductibilité ne signifie pas l'identité ou encore l'élimination. Cette réductibilité passe par la reconnaissance d'un pouvoir causal propre aux propriétés mentales (Tiercelin 2011, section 2.3.3).

fonctionnement de nos pensées sans prendre en compte le fait que leur succès adaptatif dépend de leur vérité, et donc de leurs propriétés représentationnelles ?

Ici aussi, il est intéressant de comparer la posture de Claudine Tiercelin avec celle de Putnam. Ce dernier a également pu exprimer ses doutes quant aux positions de Price : à partir d'une critique justifiée de l'équivalence entre contenu linguistique et correspondance avec le monde, Price aboutirait à une élimination de tout lien substantiel entre le langage, l'esprit et monde (Putnam 2016, 24). Le caractère inacceptable de cette conclusion ne signifie cependant pas, pour Putnam, que le réalisme à retrouver ou à défendre se situerait dans le maintien du couple représentation/réalité et dans une théorie substantielle de la vérité. Or, même si elle peut rejeter l'image du miroir pour comprendre la représentation (Tiercelin 2011, 29) et les théories correspondantistes de la vérité qui lui sont associées, Claudine Tiercelin n'est absolument pas prête à renoncer à (1), c'est-à-dire au couple « représentation - réalité ». Pourquoi ? Parce qu'il est important de conjurer la « menace de perte du monde » que générerait l'abandon de (1), et ce même au sein d'une approche « transactionnelle » comme celle favorisée par Putnam. En ce sens, les critiques putnamiennes de (2) et de (1) jetteraient le bébé avec l'eau du bain : critiquer le naturalisme scientifique et le modèle du miroir ne signifie aucunement que l'on doive renoncer au naturalisme et au représentationnalisme, et au souci de construire une métaphysique réaliste.

## 2. Approches transactionnelle et représentationnelle de la référence

L'attitude de Claudine Tiercelin par rapport au naturalisme et à l'anti-représentationnalisme est semblable *jusqu'à un certain point*, nous venons de le voir, à l'attitude de Putnam. Le naturalisme, lorsqu'il est trop réducteur, échoue ; l'anti-représentationnalisme de Price perd quant à lui tout sens de la réalité. Mais Claudine Tiercelin conserve ensuite quelque chose du représentationnalisme que Putnam répudie : le couple représentation – réalité pour penser *de façon générale* la signification, la référence et la vérité.

L'approche de Putnam est transactionnelle, celle de Claudine Tiercelin est *représentationnelle*. Je vais maintenant m'intéresser aux différences entre ces deux stratégies.

Putnam accepte aisément que la représentation comme relation entre des items linguistiques et des choses dans le monde existe. Pour Price (2013, 9), cette idée relève déjà du représentationnalisme. Or, pour Putnam (2016, 40), « si dire que la représentation est une relation entre des organismes (et des états des organismes et, de façon dérivée, de morceaux du langage) et des choses, propriétés et événements réels est du "représentationnalisme", alors le représentationnalisme n'est pas un péché ! »

En effet, chez Putnam, ce n'est pas d'abord au niveau de cette relation de représentation que la relation plus générale entre l'esprit et le monde se noue et se joue. Au contraire : pour que cette relation de représentation s'instaure et fonctionne, il faut des *activités* (Putnam 1999, 59) de représentation, qui mobilisent des capacités biologiques, linguistiques, et sociales. Il faut donc déjà une inscription de la pensée dans le monde. Ce que Putnam entend par « représentationnalisme » est une partie de son fonctionnalisme « large » ou « libéral », ou approche *transactionnelle* de la signification et de la référence

(Putnam 2012, 83, 625). Tout comme nos états mentaux, selon ce fonctionnalisme, sont des états qui mobilisent l'environnement, la signification et la référence ne sont pas « dans la tête » ou face à un monde qu'elles attendraient ponctuellement ; elles dépendent des capacités des organismes et de leur environnement. Toute forme de discours, tout vocabulaire n'est pas seulement *word-involving*, mais aussi et surtout *world-involving* (Putnam 2012, 69, 118) : la correspondance ponctuelle entre une phrase et le monde est médiatisée par nos intérêts et nos attentes. Parler à propos des choses mobilise un ensemble bigarré de pratiques, qui sont beaucoup plus riches que des connexions causales. Concepts, pensées et énoncés n'ont pas pour fonction de représenter ce monde, et ce monde ne se révèle pas dans ce qu'ils représenteraient ; ce monde est une condition de possibilité de ces concepts, pensées et énoncés. Il serait dès lors fourvoyant de penser la dépendance de la représentation par rapport au réel à partir du prisme de la vérité ou à partir du couple « représentation - réalité ». Le rejet du représentationnalisme naturaliste (la conjonction de (1) et (2)) n'implique pas que l'on renonce à tout réalisme – à la nuance près que le réel n'est plus ici ce qui se révélerait prioritairement dans la correspondance ou le rendre vrai, ou comme objet de la représentation.

Or, pour Claudine Tiercelin, le réalisme revendiqué de cette approche transactionnelle n'est pas suffisamment fort. Contre les dérives idéalistes d'un représentationnalisme qui confondrait la représentation avec la réalité, Claudine Tiercelin a en effet toujours défendu la nécessité d'un *engagement réaliste* (Tiercelin 2011, 28), bien plus exigeant que le réalisme « pragmatique », « naturel » ou « naïf » de Putnam, et ce de différentes façons :

- Par son exigence théorique et systématique, contre une attitude quiétiste ou thérapeutique ;
- Par son articulation avec des questions de métaphysique et d'ontologie, disciplines qui ne sont aucunement des reliques ou des curiosités historiques ;
- Par son souci de trouver dans le réel ce qui distingue la perception véridique de l'illusion ou de l'hallucination (Tiercelin 2011, 34 ; 2002, 115-116 ; 2013, 664), et ce qui explique causalement le régime de l'apparence ;
- Par sa volonté de débusquer et de critiquer inlassablement de faux réalismes : réalisme platonicien, réalisme métaphysique, scientisme, et (donc) les réalismes qui reposent implicitement sur une théorie correspondantiste de la connaissance et du langage ;
- Par son réalisme des universaux, des modalités et des dispositions et donc des *possibilia*, au-delà de tout réisme et actualisme ;
- Par la nécessité d'articuler plus loin que Putnam le réalisme métaphysique avec le réalisme sémantique et le réalisme épistémique, contre l'idée d'une indépendance et d'une inatteignabilité radicales de la réalité par rapport au langage et à la connaissance ;
- Par l'importance accordée à la science, une fois le scientisme mis de côté : une métaphysique scientifique accorde une priorité au réalisme scientifique par rapport au réalisme du sens commun, et estime également que la science est en mesure de nous fournir une théorie correcte de l'esprit (Tiercelin 2011 ; 2002, 118-119).

Cet engagement réaliste prend la forme d'une reconnaissance de l'indépendance du réel par rapport à nos représentations et connaissances, de son caractère connaissable (le réel peut être objet de connaissance), et de la contrainte – « externaliste, causale, dynamique » (Tiercelin 2011, 226) – qu'il exerce sur nos connaissances. A la place de la relation de correspondance entre la représentation et le monde, nous avons le *rendre vrai* : nos représentations du monde sont vraies en vertu d'un monde qui est indépendant d'elles.

Le but, on l'a dit, est de conjurer la menace de la perte du monde : un « solide réalisme scientifique » (Tiercelin 2011, 208) le permettrait, à la différence de formes plus minimales de réalisme.

Est-ce bien le cas ?

Soit la phrase suivante de Peirce, souvent citée et commentée par Claudine Tiercelin : « le réel est ce qui *signifie* quelque chose de réel » (Peirce, 5.320). Il n'est pas question de désolidariser le réel de ses dimensions sémantiques et cognitives, et d'aboutir à un réel en soi inaccessible au discours et à la pensée (Peirce, 8.13). Le réel ne signifie cependant pas ce qu'il est. Il ne parle en effet pas. S'il signifie, c'est en tant qu'objet possible de la connaissance – sans pour autant se confondre avec la connaissance que nous en avons. « Le réel » signifie ce qui est indépendant de ce que nous pouvons penser ou sentir *à propos* de lui. Il n'est pas ce que nous pensons, mais ce qui demeure non affecté par ce que nous pensons à son sujet (Peirce, 5.430 ; 8.12-13). Dit encore autrement, le réel est tel que tout ce qui est vrai de lui n'est pas vrai parce que la pensée d'un individu (ou les pensées d'un groupe d'individus) attribue un prédicat à son sujet, mais est vrai quoi qu'un individu ou un groupe d'individus puissent penser *à propos* de lui (Peirce 1958, 419)<sup>3</sup>.

Cette invariance et cette indifférence du réel par rapport à la pensée peut se comprendre de différentes manières.

L'une d'entre elles épouse les voies du représentationnalisme : la réalité est objet d'une pensée qui a pour fonction de la représenter. Une autre option consiste à insister d'abord et surtout sur le caractère grammatical de la distinction logique entre la pensée et son objet. Cette distinction n'est pas l'effet d'une séparation ou d'une distance métaphysique. Partons ici d'Aristote et de l'une des expressions classiques du réalisme : « tu n'es pas blanc parce que nous pensons vraiment que tu es blanc, mais, nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es blanc » (Aristote 1051b6-9).

Le pensable, pour Aristote, est indépendant, *dans son être*, de la pensée. Une pensée n'est pas reliée ontologiquement à « ce dont elle est la pensée », car « ce dont elle est la pensée » n'est pas un patient ontologique, au sens où la pensée *produirait* le pensable, où le pensable serait affecté dans son être par le fait d'être pensé.

Le fait que l'on puisse *dire* qu'une pensée est relative à son objet était ainsi un cas particulier de relation pour Aristote<sup>5</sup>. Le relatif peut en effet se dire en trois sens : le relatif selon le nombre (relation numérique) ; le relatif entre ce qui peut faire et ce qui peut subir (relation de puissance) ; le relatif en tant qu'*une chose se dit relativement à une autre chose*, comme le mesurable qui est relatif à la mesure, l'objet de science à la science, ou le sensible à la sensation. Dans ce dernier cas, et toujours selon le Stagirite, il y a une asymétrie entre l'activité et son objet : les activités sont nécessairement reliées à leurs objets (pas de mesure sans objet mesuré, pas de science sans objet de connaissance), mais si les objets sont reliés à ces activités, c'est seulement parce que ces activités sont reliées *dans leur définition* à ces objets. Le mesurable, le connaissable et le pensable sont donc des relatifs non pas parce que *ce qu'ils sont* se dit d'autre chose (comme le double est

---

<sup>3</sup> « Letter to Lady Welby », 14 mars 1909, reprise in (Peirce 1958).

<sup>5</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Delta, 15.

relatif à la moitié, et la moitié est relative au double), mais parce qu'autre chose (la science, la sensation) se dit en relation à eux. La relation qui existe entre l'objet et l'activité n'affecte pas l'être de l'objet. Il y a une indépendance du pensable ou du connaissable par rapport à la pensée et la connaissance, que l'on retrouve dans la citation antérieure sur la blancheur. Ce qui importe, maintenant, c'est la façon dont Aristote – toujours dans la *Métaphysique* – justifie cette asymétrie entre le pensable et la pensée :

« On dit que le mesurable, l'objet de science et le pensable sont des relatifs parce qu'autre chose se dit relativement à eux. En effet, le pensable signifie qu'il existe une pensée de cela, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est la pensée, car ce serait dire deux fois la même chose. » (Aristote 1021a31-35, je souligne)

Parler de pensable, c'est supposer qu'il y a une pensée : le pensable est relatif à la pensée, mais cette relation est *secundum dici*, c'est une relation fondée sur le dire, sur notre manière de parler. La pensée est quant à elle relative au pensable *dans un sens différent* : ce n'est pas institué par le dire, parce que *dire* qu'une pensée est relative à son objet, c'est *dire* deux fois la même chose. Il appartient en effet à l'être de la pensée qu'elle soit reliée à son objet. C'est une relation *secundum esse* (selon l'être, fondée sur la chose). Il n'y a pas une dépendance seulement descriptive entre la pensée et ce dont elle est la pensée. La pensée possède *essentiellement* un objet, quelque chose de pensé. Une pensée ne peut exister (et être décrite ou individuée) sans objet de pensée. Cette intrication entre pensée et pensable est tellement fondamentale que parler de *relation* descriptive entre pensée et pensable serait supposer que, comme pour la relation entre pensable et pensée, la pensée pourrait être individuée sans son objet. Or il y a une *relation interne unilatérale* entre la pensée et son objet.

L'asymétrie n'est pas ici seulement soulignée par Aristote dans l'optique de défendre une forme de réalisme. Cette interprétation – que l'on retrouve par exemple dans le commentaire de Tricot qui accompagne une traduction française bien connue de la *Métaphysique* (Vrin) – ne permet pas de comprendre le « en effet » et la redondance pointée par Aristote entre la définition de la pensée et la définition de son objet. Lorsqu'Aristote écrit que dire que la pensée est relative à son objet, c'est dire deux fois la même chose, il ne veut pas seulement défendre une forme de réalisme pour laquelle la relation entre le pensable et le pensé serait seulement une relation dans le dire, et non dans l'être. Certes, si la phrase « la pensée est pensée de ce dont elle est la pensée » était vraie, cela *anéantirait* l'objet réel : l'objet de la pensée serait intégralement déterminé et défini par la pensée. Mais pourquoi dit-il que cette phrase est une tautologie ? Parce que dès que je définis une pensée, je définis son objet. Définir l'objet d'une pensée après avoir défini cette pensée, c'est en effet *dire deux fois la même chose*. Le pensable peut s'identifier et se définir indépendamment de la pensée, mais la pensée est nécessairement définie et identifiée en décrivant son objet ou corrélat. Je ne peux pas exprimer ou décrire une pensée sans *en même temps* exprimer et décrire son objet : cela fait partie des règles d'usage ou encore de la grammaire de verbes comme « penser », « attendre », « se souvenir » ou encore « désirer ». L'objet, ici, n'est pas nécessairement une entité concrète : non pas parce que nos pensées et nos représentations pourraient viser des entités abstraites ou idéales, qui existeraient mais sur un mode différent que les choses, mais parce que l'objectivité est une propriété grammaticale. Ce n'est pas une question de

points d'espace-temps. La transitivité de l'expression ou de la description d'une pensée n'est pas le reflet d'un mouvement, comme si la pensée faisait quelque chose, en atteignant ou en constituant une entité.

Si la relation entre la pensée et ce à propos de quoi elle est s'avère être une relation grammaticale, et non pas substantielle ou représentationnelle, cela signifie-t-il que la pensée est séparée de la réalité dans ce qu'elle a de plus concret ? L'approche transactionnelle, nous l'avons vu, situe ailleurs, et à un niveau plus élémentaire que celui de la représentation, la dépendance de la pensée vis-à-vis monde. Cela a des conséquences en retour sur la façon de concevoir le pouvoir et les limites de la représentation.

### 3. Réalisme et représentationnalisme

« La neige est blanche ». Est-elle blanche ou est-elle blanchâtre ? Dire ou penser que « la neige est blanchâtre », est-ce dire ou penser la même chose que dire ou penser que « la neige est blanche » ? La neige ne nous le dit pas, ne nous le montre pas. Ce n'est pas le fait que nous *disions* que la neige est blanche qui fait que la neige est blanche. Ce n'est pas non plus un *consensus* – nous nous accorderions pour reconnaître que la neige est blanche – qui fait que la neige est blanche, comme Wittgenstein y a bien insisté (Wittgenstein 2008, §429-431). Mais, en même temps, la neige n'est pas blanche indépendamment de nos manières circonstanciées de dire qu'elle est blanche. Tout dépend de la norme de blancheur que nous appliquons, ou que nous appelons dans ces circonstances. La pensée ne crée pas sa réalité ou sa vérité ; l'adéquation entre la pensée et ce qu'il y a n'est pas pour autant indépendante de nos appréciations et de nos normes d'évaluation.

Dans ses versions canoniques, le réalisme consiste pourtant à penser que les objets que nous représentons sont déjà là, individués *indépendamment de l'existence d'un domaine de référence et de sa constitution par des normes, des attentes et des intérêts*. Il y aurait un pouvoir normatif émanant du monde : rendre vraies certaines de nos représentations. A cela, on peut opposer que le réel n'est pas la norme d'évaluation de la pensée (le réel n'est pas la norme, le réel n'est pas la pensée), mais ce qui est l'objet de l'application d'une norme à la lumière de laquelle nos pensées sont évaluables. Cette norme – dans son histoire, dans ses applications – dépend de pratiques, de frictions et de frottements, mais aussi d'intérêts. Mais ce n'est pas le réel qui instituerait de lui-même la norme et qui signifierait par lui-même. C'est à partir de nos transactions et de nos normes qu'il y a une réalité *à propos de laquelle* nous parlons et pensons, et à partir de laquelle nous pouvons évaluer nos pensées et nos énoncés. C'est là le sens de la réalité. Elle n'est pas l'objet d'une représentation dont nous pourrions évaluer la vérité et la fausseté *indépendamment de toute norme et de toute mesure*.

En cherchant *dans* la nature les ingrédients de la représentation, les philosophies de l'esprit représentationnalistes partent en réalité bien souvent d'un phénomène ordinaire de représentation (une structure matérielle utilisée pour faire référence), phénomène qu'elles extraient de nos pratiques représentationnelles pour chercher à le transposer dans une nature dépourvue de telles pratiques<sup>7</sup>. Le modèle standard de la naturalisation

---

<sup>7</sup> Des auteurs comme Stephen Stich (1996) ou Noam Chomsky (2000) ont souligné avec acuité et férocité les impasses de cette transposition, en proposant des conceptions de la représentation mentale

de l'intentionnalité s'accompagne d'un rêve : découvrir une forme de représentation qui serait auto-suffisante, au sens où les conditions qui en feraient une représentation seraient antérieures aux conditions polyadiques de la normativité représentationnelle. Nous pouvons parfois nous baser sur les relations causales ou les relations de ressemblance qui existent entre deux objets pour *faire* de l'un de ces objets une représentation de l'autre, mais cela ne signifie aucunement que la relation de représentation puisse être déduite de ces relations naturelles. « Naturaliser » la représentation, ici, ce n'est pas chercher à définir les conditions non représentationnelles et non culturelles de la représentation. Les pratiques de représentation font partie de notre histoire naturelle. Cette histoire naturelle, en effet, est bien plus que l'évolution de mécanismes et de capacités indépendants de nos coutumes, normes et conventions culturelles. Fait partie de notre histoire naturelle le fait de se nourrir, de se vêtir, de chasser, de jouer, mais aussi de donner des ordres, de questionner, ou encore de raconter des histoires (Wittgenstein 2004 ; Dewey 2015, ch. 5).

La reconnaissance de l'incapacité de la représentation (et notamment de ses propriétés structurelles et matérielles) à déterminer par elle-même ce qu'elle est et ce qu'elle représente (ce qui la rendrait vraie) ne doit pas nous amener à penser qu'autre chose pourrait effectuer cette détermination, hors de la représentation et avant son usage dans des circonstances données : des règles d'usage, des règles de projection, un algorithme, une procédure de vérification, des inférences fondamentales, des faits de conscience, ou encore des faits naturels. Aucune représentation ne définit ou ne détient en elle-même les conditions qui permettent de savoir si l'usage qu'on en fait est correct ou vrai. Aucune *autre* représentation ne détient ou ne définit ces conditions de vérité de la représentation. Ce que nos mots, nos énoncés ou nos pensées signifient n'est pas pour autant indéterminé : l'indétermination est celle de ces mots, énoncés ou pensées décrits indépendamment des circonstances dans lesquelles nous sommes engagés. Le représentationnalisme et le réalisme partagent la même ambition : pour expliquer la possibilité du sens, il s'agit de transcender les conditions contingentes dans lesquelles le sens des représentations se fait et se défait. Soit le sens est le reflet de ce qu'il y a dans le monde (le monde est lui-même sa propre norme à la lumière de laquelle nos représentations sont évaluées), soit le sens est l'effet d'une détermination par des règles ou par une visée qui sont des normes absolues ne souffrant d'aucune indétermination dans leur application. Les deux approches partagent aussi la bonne vieille stratégie du « quoi d'autre ? » : renoncer à un réel déjà normé, ou à une visée déterminante, ce serait s'enfermer dans la représentation, ou dans la relativité du discours.

Parler de représentations, c'est parler de capacités concrètes. Pour qu'il y ait représentation, il est nécessaire qu'il y ait une inscription de la représentation (et de l'acte de représentation) dans un ensemble de procédures, de normes, et d'intérêts. Nous n'avons pas besoin de la réalité (entendue comme ce à quoi renvoie le concept réaliste de « réalité ») pour identifier et évaluer des représentations : nous avons d'abord besoin de pratiques représentationnelles pour savoir ce que cela signifie, pour une représentation, de renvoyer à une réalité. Dans le couple occasionnel « représentation/réalité », c'est la représentation *comme activité* – et non comme objet ou interface – qui est première : ce

---

volontairement émancipées du concept ordinaire de représentation et de la notion de contenu, et plus généralement de toute considération *sémantique*.

n'est qu'à partir de cette activité et de sa situation que l'on peut dire ce qui est représenté<sup>8</sup> – de façon correcte, satisfaisante, adéquate et parfois *vraie*. Et comme je l'ai suggéré plus haut à partir d'Aristote, il n'y a rien de magique ou de mystérieux dans le fait que nos représentations et pensées soient à propos de quelque chose qui ne dépend pas d'elles : c'est ce qui s'appelle « penser » ou « représenter ». Comme l'écrit Putnam (1999, 9), il s'agit de se débarrasser de l'idée que « réalité » correspond à une super-entité déterminée, au profit d'une attention portée aux multiples façons dont, chaque jour, nous négocions et sommes contraints de négocier notre sens (et nos normes) de ce qui est ou non *réel*.

#### 4. Conclusion

On peut trouver chez Peirce au moins deux grandes manières, mutuellement articulables, de définir le sens du réel : tout d'abord, une invocation de la résistance et de la contrainte qu'il exerce sur nos pensées (c'est là la catégorie de la secondarité). Les choses ne sont pas toujours comme nous le voulons ou pensons : « la réalité du monde extérieur ne signifie rien d'autre que l'expérience de la réalité » (Peirce, 5.539). La réalité est indépendante de nos pensées dans ce qu'elles ont de plus idiosyncrasiques, mais elle n'est pas indépendante de la pensée en général (Peirce, 5.408). En effet, et c'est là la seconde manière d'approcher le réel, ce dernier se révèle comme étant l'objet de la fin de la recherche idéale : « l'opinion sur laquelle sont destinés à s'accorder finalement tous deux qui cherchent est ce que nous entendons par vérité, et l'objet représenté dans cette opinion est le réel ; c'est ainsi que j'expliquerai la réalité » (Peirce, 5.407). Dans cette deuxième voie, notons la dépendance de la réalité par rapport à la représentation : elle se manifeste comme terminus *ad quem* de certaines représentations (celles produites à la fin de la recherche). Le réel est ce qui rend vrai une représentation, et ce qui constitue la fin idéale de la recherche en tant qu'objet d'une représentation vraie. On retrouve *mutatis mutandis* ces deux approches chez Claudine Tiercelin (Tiercelin 1993, 359-360).

J'ai rappelé, dans ce qui précède, qu'il existait une autre manière d'envisager la force et le sens du réel, manière que l'on retrouve dans l'approche transactionnelle de Putnam. La réalité ne nous contraint pas comme une instance face à laquelle le discours et la pensée se tiendraient ; elle est ce au sein de quoi nous pensons et discourons, à partir de capacités et suivant une grammaire. L'exigence devient alors, comme l'écrit John McDowell (1998, 211), d'arrêter de penser que « la relation à la réalité de tout un pan de notre pensée et de notre langage demande à être envisagée d'un point de vue qui est indépendant de cet ancrage dans notre vie humaine qui fait de nos pensées ce qu'elles sont pour nous ».

Sans cette inscription dans le monde et dans nos vies, nos pensées ne peuvent pas avoir d'objets à *propos desquels* elles sont (et ne peuvent être évaluées dans leurs prétentions normatives). Le couple « représentation - réalité » n'a qu'une valeur locale lorsqu'il s'agit d'évaluer et de définir la fonction et les propriétés de certaines représentations. La différence *qui fait une différence* est celle entre (1) les pragmatistes qui se contentent de cette dépendance interne au réel, dépendance qui tolère bien évidemment l'existence de phénomènes représentationnels, et qui trouvent d'abord dans nos vies – et pas dans le couple occasionnel représentation - réalité – les ressources de la vérité et de la référence,

---

<sup>8</sup> Ian Hacking a défendu cette thèse à propos du concept de réalité en science (Hacking 1989, 217-245).

et (2) les pragmatistes qui estiment que le réel ne s'épuise pas dans la réalité qui sous-tend nos pensées : en-deçà de la grammaire, la réalité est aussi et surtout devant nous, garantissant l'être vrai de certains discours et de certaines représentations.

Parmi bien d'autres choses, je suis redevable à Claudine Tiercelin d'une conscience aiguisée des exigences propres à chaque partie dans ce débat, et de son rôle structurant dans l'histoire du pragmatisme.

## Bibliographie

Chomsky N., *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, 2000.

Dewey J., *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2021.

Hacking I., *Concevoir et expérimenter*, Paris, Christian Bourgois, 1989.

Jacob P., *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, Paris, Odile Jacob, 1997.

McDowell J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1998.

Peirce C. S., *The Collected papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss, et A.W. Burks (eds.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958. Cité (Peirce, volume.paragraphe).

Peirce C. S., *Selected Writings (Values in a Universe of Chance)*, Ph. Wiener (ed.), New York, Dover, 1958.

Price H., *Naturalism without Mirrors*, Oxford University Press, 2011.

Price H., *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, Cambridge University Press, 2013.

Proust J., *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, 1997.

Putnam H., *Renewing Philosophy*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1992.

Putnam H., *The Threefold Cord. Mind, Body and World*, New York, Columbia University Press, 1999.

Putnam H. et Tiercelin C., « Metaphysics without Ontology ? » et « Replies to Commentators », *Contemporary Pragmatism*, vol. 3, n°2, 2006, p. 55-98.

Putnam H., *Philosophy in an Age of Science*, M. De Caro et D. Macarthur (eds.), Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2012.

Putnam H., *Naturalism, Realism, and Normativity*, M. De Caro (ed.), Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2016.

Stich S., *Deconstructing the Mind*, Oxford University Press, 1996.

Tiercelin C., « Peirce on machines, self-control and intentionality », in S. Torrance (ed.), *The Mind and The Machine : Philosophical Aspects of Artificial intelligence*, Chichester, Horwood, 1984, p. 99-113.

Tiercelin C., *La Pensée-signe. Études sur C. S. Peirce*, Nîmes, J. Chambon, 1993.

Tiercelin C., « The relevance of Peirce's semiotic for contemporary issues in cognitive science », in L. Haaparanta et S. Heinämaa (ed.), *Acta Philosophica Fennica*, vol. 58, « Mind and Cognition : Philosophical Perspectives on Cognitive Science and Artificial Intelligence », 1995, p. 37-74.

Tiercelin C., « L'empire du sens fait-il partie de l'empire de la nature ? », *Critique*, n°612, mai 1998, p. 246-267.

Tiercelin C., *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002.  
Tiercelin C., *Le Ciment des choses*, Paris, Ithaque, 2011.  
Tiercelin C., « No pragmatism without realism », *Metascience* 22, 2013, p. 659-665.  
Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.  
Wittgenstein L., *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008