

## LE « NOUS » DE PEIRCE OU LA CRITIQUE DE L'ÉGOÏSME

Christiane Chauviré

(Université de Paris 1 - Panthéon Sorbonne/ EXeCO)

### Extension du domaine de l'esprit

Dans *Le Complément de sujet*, Vincent Descombes évoque la mise en échec du sujet par la philosophie structuraliste française des années 1960, puis récuse les sauvetages proposés par Habermas, Gadamer et Ricoeur en posant la question : de quel sujet avons-nous besoin en philosophie ? C'est vers Wittgenstein qu'il se tourne, et la solution qu'il propose est grammaticale : le sujet est un complément de verbe, sujet d'un agir de soi-même : une solution d'une modestie et d'un minimalisme éloignés du pathos de la restauration du sujet métaphysique. Peirce, lui, ne craint pas d'échafauder une théorie de la relation triadique et une ontologie forte qui divise les êtres en trois catégories<sup>1</sup>. Le moi de la métaphysique fait encore les frais de l'opération, mais pas tout à fait comme chez le philosophe autrichien. Aux yeux de ce dernier, le discours, singulier et privé, du moi sur lui-même ou à lui-même, faisait figure de distorsion d'un discours public qui se replie, de parole tronquée, faussée par l'adoption de la posture (et de l'imposture) philosophique : résultat d'une manipulation du dispositif énonciatif. Pour autant, l'entreprise de Peirce, nous allons le voir, n'est pas purement destructrice : certes elle réduit la subjectivité à une simple idée dérivée, et venue de l'extérieur, indûment mise sur un piédestal par la tradition cartésienne, mais sous sa face positive elle accorde une valeur fondatrice, non pas à un *ego*, mais à une *relation* : ce qui est fondamental et premier est la relation-signe, si on veut rendre compte du langage et de la pensée. Rappelons les rudiments de la sémiotique peircienne : la *sémiose* ou action du signe, consiste à mettre en rapport un signe, un objet et un interprétant (qui est lui-même un signe) ; à son tour l'interprétant suscite un autre interprétant qui renvoie au même objet, et ainsi de suite, indéfiniment. Il y a ainsi une dynamique spontanée des signes qui

---

<sup>1</sup> Toutes nos références renvoient aux huit volumes des *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, et aux quatre volumes des *New Elements of Mathematics*, édités par C. Eisele, La Hage, Mouton, 1976.

va à l'infini. Derrière ce schéma formel, se profile une situation concrète d'interlocution où deux personnes au moins sont impliquées : l'émetteur du signe et l'interprète<sup>2</sup>.

La présence, même virtuelle, d'un interlocuteur dans cette modélisation de la pensée, déloge le moi de son rôle premier et fondateur : c'est la relation triadique, première et irréductible, qui fonde dans l'intersubjectivité, ou, pour reprendre les mots de Peirce, le *dialogue* (toute pensée est dialogique), ce qui reste de la subjectivité, un produit simplement dérivé de la relation sémiotique :

« Nous pensons en signes, et en vérité la méditation prend la forme d'un dialogue où on fait constamment appel à son moi d'un moment à venir<sup>3</sup> ».

« La pensée procède toujours sous forme de dialogue entre les différences phases de l'ego, de sorte que, étant dialogique, elle est essentiellement composée de signes qui en constituent la matière au sens où les pièces d'un jeu d'échecs sont sa matière<sup>4</sup> ».

Une nostrologie va-t-elle remplacer l'égologie ? Non, même si le « nous » de Peirce permet de dissiper certains faux problèmes<sup>5</sup>. La solution que Peirce fournit au problème du sujet joue sur deux tableaux : l'un sémiotique, l'autre épistémologique. Si nous avons perdu le moi originairement constituant de la métaphysique de la subjectivité (critiqué et évacué dans de retentissants textes de jeunesse), il reste un « nous » qui se voit allouer un rôle dialogique et épistémologique, celui de sujet collectif de la science. Et aussi un problème de philosophie de l'esprit : si le *self* est une illusion due à la vanité humaine (Peirce a ici des mots qui le rapprochent de Pascal), en revanche le « nous » est celui d'une communauté de chercheurs désintéressés poursuivant la vérité, opinion ultime sur laquelle il y aura fatalement un consensus final. Triomphant de l'égoïsme, le recours à un « nous » permet aussi d'élucider une question de philosophie de l'esprit : les sois personnels ne sont pas « les brèches presque les plus absolues de la nature<sup>6</sup> » comme le croyait William James. Dans le cadre d'un continuisme quasi leibnizien (« synéchisme »), Peirce récuse les sois séparés des individus pour promouvoir un

---

<sup>2</sup> Peirce pense le signe et la sémiose dans toute leur généralité : il ne s'agit pas seulement de langage verbal, de situation de dialogue, mais de tout signe, humain ou pas, susceptible de renvoyer à un objet et d'engendrer un signe interprétant de cet objet.

<sup>3</sup> Lettre à P. E. B. Jourdain, III/2, p.886.

<sup>4</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers, op. cit.*, 4. 6 ; cf. aussi 5.421, 6. 481.

<sup>5</sup> Nous avons montré ailleurs (voir notre *Wittgenstein en héritage*, Paris, Kimé, 2010, p. 115 et suivantes) que même si le projet sémiotique peircien est plus constructif que celui de Wittgenstein, ce dernier a fait son miel des idées pragmatistes de Peirce, James et Dewey, surtout dans sa critique de l'ego (voir notre *L'Immanence de l'ego*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, et surtout V. Descombes, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004).

<sup>6</sup> *Principles of Psychology*, IX, *The Works of William James*, vol 1, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, p.231.

« nous » collectif à géométrie variable. Cela résout un problème de philosophie de l'esprit ; les sois peuvent fusionner en une personnalité plus large, l'esprit peut se diffuser et se répandre sur plusieurs personnes, devenant alors grégaire. Peirce, qui a lu *L'Analyse des sensations*, est-il alors influencé par Mach et son moi à géométrie variable, comme Wittgenstein l'a été dans sa première philosophie ? En effet, loin d'être coupés les uns des autres, les sois peuvent s'agréger, dans certaines circonstances, en une personnalité grégaire, dont l'esprit de corps ou le sentiment national fournissent de bons exemples. Si sujet il y a, il est pluriel et s'énonce à la première personne du pluriel. Non seulement l'esprit d'un écrivain, selon Peirce, est autant ou plus dans les exemplaires de ses livres (voire dans son encier !) que dans sa tête, et l'esprit s'en trouve délocalisé, externalisé, plus étendu que dans la tradition philosophique ; mais aussi, dans une conversation il arrive que deux hommes soient dans une telle osmose intellectuelle qu'ils ont à l'esprit la même pensée et que leurs esprits sont unis.

Le sujet pluriel « nous » délivre la philosophie de la métaphysique du sujet ou de la conscience. Le « nous » d'une communauté renvoie à « une personne à faible densité (*a loosely compacted person*) » et « d'un ordre supérieur » :

« Il y a deux choses dont il est indispensable de s'assurer et de se souvenir. La première est qu'une personne n'est pas absolument un individu. Ses pensées sont ce qu'il « se dit à lui-même », c'est-à-dire ce qu'il dit à l'autre soi qui vient juste à la vie dans le flux du temps. Quand on raisonne, c'est ce soi critique qu'on est en train de persuader ; et toute pensée, quelle qu'elle soit, est un signe et est principalement de la nature du langage. La seconde chose à se rappeler est que l'entourage de l'homme (au sens large ou étroit) est une sorte de personne à faible densité (*a loosely compact person*), à certains égards d'un rang supérieur à la personne d'un organisme individuel. Ce sont ces deux choses seules qui vous rendent capables – mais seulement dans l'abstrait, et en un sens prudhommesque – de distinguer entre la vérité absolue et ce dont vous ne doutez pas<sup>7</sup> ».

D'un autre côté, Peirce pose la pensée comme foncièrement *dialogique*, donc intrinsèquement sociale au sens où elle s'adresse à un interlocuteur au moins virtuel, inscrivant ainsi le social au cœur du mental bien compris. D'emblée la pensée et la science mobilisent un « nous » qui trouve à s'incarner dans la conversation, l'enquête scientifique, et la série sans fin des interprétations.

---

<sup>7</sup> What Pragmatism is, *The Monist*, 15 :2, April 1905, p.161-181 ; repris dans *Collected Papers*, *op. cit.*, 5. 421. On peut consulter le texte original en ligne ici : <http://www.iupui.edu/~arisbe/menu/library/bycsp/whatis/whatpragis.htm>

### Du peu d'être de la conscience

Quel manque, au sein de l'économie du système peircien, vient combler le « nous » ? Ce concept s'avère utile dès lors que Peirce a réduit à néant les prétentions de l'ego ou du moi personnel, pure illusion, et qu'une théorie formelle du mental vient remplacer l'égologie d'origine cartésienne<sup>8</sup>. L'ego ayant disparu, le « nous » reste la principale ressource à la disposition du philosophe par ailleurs muni d'une sémiotique et d'une épistémologie. Pour prendre l'exemple de la notion d'identité personnelle, la dépsychologisation du mental (« penser », comme dira plus tard Wittgenstein dans le *Cahier bleu*, « c'est opérer avec des signes<sup>9</sup> ») va de pair avec la disqualification de l'ego. Il en ressort une autre conception, communautaire celle-là, de la vie de l'esprit. Si sujet il y a, ce ne peut être qu'un « nous », un être collectif, comme, par exemple, « l'opinion publique ». On comprend que le « nous » en question règle des questions à la fois de philosophie de l'esprit et de philosophie du sujet. Il a aussi un impact en épistémologie : le « nous » est le sujet de l'« enquête » (*inquiry*).

Dans la philosophie de Peirce le processus de la cognition est essentiellement social ; le social est d'emblée inscrit au cœur du mental pour autant que le mental bien compris (à savoir tout processus triadique) s'adresse à au moins un interlocuteur. Quant à l'esprit, loin d'être une substance immatérielle et privée, enfermée dans la boîte crânienne, il s'avère être un nœud de communication, ce qui va de pair avec les thèses sémiotiques majeures de Peirce (toute pensée est dialogique et s'adresse à un allocataire). Les avancées de Peirce en logique des relations, sa focalisation sur le concept de relation, hissé au rang de catégorie philosophique fondamentale, l'amènent à voir dans la relation-signe un triplet (signe/objet/interprétant) fondamental et irréductible : la relation triadique est *primitive et non dérivée*<sup>10</sup>. Le dialogue peircien est modélisé par cette relation sémiotique de base, qui précède et suscite ses interlocuteurs ; dans la mesure où le concept d'interlocution est primitif, les concepts de locuteur et d'interlocuteur (émission d'un signe à l'adresse d'un allocataire) sont seulement dérivés. La relation triadique présente dans la sémiose n'est pas émergente et dérivée de ses termes, mais première et constitutive de ceux-ci. Si la sémiose implique

---

<sup>8</sup> Voir notre étude dans *Wittgenstein en héritage*, Paris, Kimé, 2010, p. 115 et suivantes.

<sup>9</sup> *Le Cahier bleu et le cahier brun*, traduit par Jérôme Sackur et Marc Goldberg, Paris, Gallimard, 1996, p. 42.

<sup>10</sup> Au contraire la logique contemporaine fait de la relation binaire la relation fondamentale.

un agent, ce ne peut être que l'émetteur concret du signe. Les signes doivent s'incarner dans une situation de discours concrète où figurent au moins deux personnes. Et cela même si le schéma de la relation-signe est muni d'une règle de récursion qui induit le dynamisme spontané de la série des signes permettant d'engendrer des interprétants à l'infini (en toute rigueur la sémiologie n'a pas besoin de premier moteur, elle est spontanée). Mais dans le dialogue ordinaire, il faut des personnes concrètes, un « nous » comportant au début deux personnes ; ce « nous » est l'agent de l'interaction communicationnelle, laquelle est fondatrice de la communauté qui dit « nous ». Il y a donc deux usages du « nous » chez Peirce, l'un dérivé de l'autre : le « nous » du dialogue et le « nous » de la communauté des chercheurs.

Derrière le concept de « nous » comme communauté des chercheurs se profile la fin du sujet donateur de sens ou fondement du savoir, de la focalisation des philosophes sur le sujet énoncé à la première personne du singulier, alors que le sujet de l'enquête est pluriel et que son savoir ne vient pas de l'intérieur. S'il y a un interlocuteur et un interprète, ils ne sont pas fondateurs, mais fondés dans la relation-signe. C'est la relation triadique qui est première et fondatrice de ses corrélats du point de vue conceptuel<sup>11</sup>. Ainsi la cognition scientifique ou l'enquête sont communautaires à un titre essentiel. La communauté au sens de Peirce est ce qui peut dire « nous », l'agent ou le sujet de la science, permettant aux individus dotés de fausses croyances de les remplacer par des vraies. La communauté est un médium indispensable non seulement pour la communication, mais aussi pour l'avancement de la science ; c'est en son sein que les hypothèses scientifiques se forment et que la science progresse expérimentalement, pour atteindre, à long terme, la vérité. Elle est le cadre de l'entreprise collective, profondément sociale aux yeux de Peirce, qu'est l'« enquête »<sup>12</sup>.

On voit ainsi que la notion « nous » est rattachée aux idées sémiotiques de Peirce et aux différents secteurs de sa pensée. Quant à la vérité, elle se définit comme ce qu'atteindrait la communauté de façon consensuelle si l'enquête était indéfiniment poursuivie (notons le *would*). En effet les interactions entre membres de la communauté font de l'enquête un processus auto-correcteur, qui élimine les fausses croyances pour les remplacer par des vraies grâce à l'expérimentation scientifique. La communauté est

---

<sup>11</sup> Notons que locuteurs et interlocuteurs concrets ne figurent pas dans la triade signe/objet/interprétant, mais sont impliqués par elle.

<sup>12</sup> Voir notre étude « Aux origines de l'enquête » dans *La Croyance et l'enquête*, édité par B. Karsenti et L. Quééré, Raisons pratiques, Éditions de l'EHESS, 2004.

dite « illimitée » dans le temps et l'espace, elle s'étend à tout le genre humain pour peu qu'il observe une démarche rigoureusement scientifique, et même au-delà.

La notion de communauté s'harmonise avec la sémiotique de Peirce. S'il est bien vrai que la théorie de la relation-signe permet de penser une sémiose qui est modélisée de façon formelle par une triade logique, c'est-à-dire une structure abstraite sans sujet invoqué, qu'il soit psychologique, ou physiologique, il est néanmoins clair qu'il y a un agent de l'enquête, au sens très particulier que Peirce donne à ce mot (« *inquiry* ») dans les versions successives qu'il en a proposées<sup>13</sup>. Sujet collectif qui s'énonce à la première personne du pluriel, c'est un agrégat d'individus solidaires qui conduit l'enquête, et la fait avancer. Or cette enquête a la particularité d'être auto-correctrice, la stratégie de la science étant la falsification (au sens quasi poppérien) des hypothèses fausses et le maintien (provisoire) de celles qui résistent aux tentatives pour les falsifier<sup>14</sup>. Ce « nous » est également présupposé dans l'action de toute relation « triadique ou intelligente ». Certes, toute sémiose n'est pas psychique, mais celle qui l'est nous étant, reconnaît Peirce, la plus familière, nous pouvons considérer que la triade signe/ objet/ interprétant formalise le mental. Inversement toute triade de ce genre implique du mental, un mental dépsychologisé, délocalisé, sémiotisé et qui s'étend au-delà (et en deçà) de l'humain. Ce n'est pas l'esprit qui explique le mental, c'est la sémiotisation du mental qui rend compte de l'esprit, c'est la triadicité de la relation-signe qui nous permet d'en avoir une juste idée, débarrassée du psychologisme.

Ainsi, Peirce élimine les présupposés psychologiques concernant par exemple l'*habitude*, qui est un de ses sujets favoris : « L'habitude n'est pas du tout exclusivement un fait mental » (5.492). Quant à la pensée, elle se fait exclusivement avec des signes, nous pensons en signes, la pensée même consiste à combiner des signes et ce, abstraction faite de tout processus psychologique : quelques phrases fortes dont on retrouve l'écho chez Dewey et Wittgenstein<sup>15</sup>. De fait, « rien hormis le sentiment n'est exclusivement mental ». Peirce travaille avec une notion large de sentiment (*feeling*) ; il s'agit du ressenti en général, qu'il soit affectif, émotionnel ou sensoriel (5. 493) et ce

---

<sup>13</sup> Pour l'évolution de la théorie de l'enquête, voir Christopher Hookway, *Truth, Rationality and Pragmatism, Themes from Peirce*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

<sup>14</sup> Voir notre *Le Grand miroir, Essais sur Peirce et sur Wittgenstein*, Presses Universitaires Franc-comtoises, Besançon, 2003, p. 71 et suivantes pour les rapprochements avec Popper.

<sup>15</sup> Voir notre étude « Expérience et nature : Wittgenstein lecteur de Dewey ? », *Critique*, Décembre 2012, n° 787.

ressenti fait partie des entités *premières* qui ne sont que ce qu'elles sont et n'ont de rapport avec aucune autre chose (par exemple l'odeur d'une rose, le fumet d'un rôti).

Que faire alors de la conscience ? Peirce se défend d'être « épiphénoméniste », même s'il reconnaît que faire de la conscience un simple épiphénomène est une hypothèse qui « a rendu de grands services à la science » (il pense sans doute à la neurophysiologie, notamment au travail de Helmholtz dont il est familier). Quant à l'habitude, dont Peirce fait si grand cas et à laquelle il consacre toute une partie de son œuvre – sans doute influencé par *De l'habitude* de Ravaisson – elle relève plus de la moelle épinière que de l'esprit, elle est « totalement inconsciente » (5. 493) « bien que les sentiments (*feelings*) puissent en être des symptômes » ; ainsi « la conscience est le seul attribut distinctif de l'esprit ». Aussi Peirce en vient-il à sa définition de la conscience, qui aurait beaucoup déplu à Husserl et à Sartre :

« Selon moi on peut définir la conscience comme un agrégat de prédicats non relatifs, de qualité et d'intensité fort diverses, qui sont symptomatiques de l'interaction du monde extérieur (...) et du monde intérieur<sup>16</sup> ».

C'est en effet le choc de l'extérieur sur l'intérieur, causal et direct, qui produit en nous « un trouble » sur lequel on ne peut agir que faiblement et par l'effort musculaire. L'opération du monde extérieur sur le monde intérieur est une action directe, celui du monde intérieur sur l'extérieur, « par l'opération des habitudes », est une action indirecte. La conscience relève donc du sentir, de la « *quality of feeling* » qui n'est que ce qu'il est, sans aucune relation avec quoi que ce soit d'autre. C'est faire d'elle quelque chose de fragile et d'éphémère, ce qui n'aurait plu ni à Descartes ni aux phénoménologues. Pourtant Peirce l'investit d'« une fonction réelle d'auto-contrôle » sans laquelle l'intérieur ne pourrait affecter l'extérieur, « les résolutions et les exercices du monde intérieur ne pourraient pas affecter les déterminations et les habitudes réelles du monde extérieur<sup>17</sup> ». Il est clair que dans ces passages, mais aussi ailleurs, Peirce s'exprime en physiologue et que de ce point de vue, la conscience a aussi peu d'être que les qualités dont elle est l'agrégat, et qui relèvent de la première catégorie<sup>18</sup>. La conscience n'est pas quelque chose qui « survient » sur des processus cérébraux ou qui en émerge. Les « *feelings* » sont les symptômes de la conscience, mais elle n'a rien de

---

<sup>16</sup> CP, 5.493.

<sup>17</sup> « *Pragmatism* », vers 1906.

<sup>18</sup> La première catégorie, celle des êtres comme le sentiment et la qualité, qui ont un faible niveau de réalité et n'ont pas de relation avec autre chose.

primordial ou de fondateur. Elle est un « lac sans fond » qui n'a pas les pouvoirs qui lui sont alloués par les cartésiens ou les phénoménologues. En cela, Peirce se rapproche de Freud et de son inconscient<sup>19</sup>.

Par opposition à la conscience, l'habitude est beaucoup plus réelle, relevant de la troisième catégorie, qui regroupe les êtres les plus dotés de réalité, notamment tout le mental bien compris, plus généralement tous les « *would be* » : lois, règles, signes, habitudes, qui s'énoncent en anglais avec des conditionnels contrefactuels. C'est ici qu'il faut rappeler la célèbre définition de l'habitude comme disposition à agir « d'une certaine façon dans des circonstances données et quand on y est poussé par un mobile donné ». Quant à la croyance, elle se définit comme « une habitude délibérée ou autocontrôlée » (5.481) : on voit que la définition de la croyance se passe de toute référence à quoi que ce soit de psychologique ; la croyance n'est mentale qu'au sens peircien (triadique et relationnel) du terme, ou alors elle n'est psychique que faiblement (avoir trouvé cette définition du mental comme triadique n'empêche pas Peirce d'être faiblement psychologue).

Ainsi le problème du « nous » n'est pas grammatical chez Peirce, il se joue à l'interface du sémiotique et du psychologique. Une fois la pensée débarrassée de ses connotations psychiques, il est possible de faire un grand pas : se débarrasser du moi (*self*) et de l'identité personnelle, ce à quoi s'emploie le jeune Peirce dans ses fameux textes de jeunesse dits « anticartésiens<sup>20</sup> » (1878), au profit d'une théorie formelle du signe qui autorise l'insertion du social dans le mental. Dès lors que le mental ou la pensée sont dépsychologisées et qu'il en existe une théorie formelle qui fait de la relation-signe le critère du mental bien compris<sup>21</sup>, il va de soi que toute pensée est dialogique et communicative. La relation-signe suppose un locuteur et un interprète virtuel : penser est comme parler, tout signe *s'adresse*, structurellement, à un interprète au moins possible. Si donc on se demande ce qu'est ce « nous », puisqu'il est producteur de signes, c'est un « nous » social et communicationnel, c'est un « nous » dialogique qui échappe aux objections que Peirce adresse au sujet de type cartésien, ce n'est pas une substance pensante, ce n'est pas le « je » du « je pense », c'est un « nous » collectif et solidaire, une communauté dont le rôle est de faire avancer l'enquête afin d'obtenir de

---

<sup>19</sup> Bien avant Freud, plusieurs psychiatres du XIX<sup>ème</sup> siècle, ont « découvert » l'inconscient.

<sup>20</sup> *Textes anti-cartésiens*, présentation et traduction de Joseph Chenu, Paris, Aubier, 1984.

<sup>21</sup> Par opposition à cet autre critère du mental qu'est l'intentionnalité, selon Brentano.



façon ultime la convergence et la stabilisation des croyances en une seule théorie vraie. Du coup le sens cesse d'être ce que le sujet veut dire, c'est la fin du sujet donateur de sens.

La conception du « nous » mobilise la théorie peircienne de l'enquête et ses trois étapes complémentaires : abduction, déduction, induction. Cette théorie est en phase avec la conception triadique et dynamique du signe, elles se présupposent mutuellement. On se rappelle la polémique du jeune Peirce contre l'idée de « *self* » et l'« égoïsme » qu'elle présuppose. Peirce voyait dans l'égoïsme une grave erreur métaphysique et morale :

« Vous devez abjurer cette métaphysique de la méchanceté (*wickedness*). En premier lieu vos prochains sont dans une certaine mesure vous-mêmes, plus que [...] vous ne pouvez le croire. En réalité, l'égoïsme que vous vous plaisez à vous attribuer est en majeure partie l'illusion la plus vulgaire de la vanité<sup>22</sup> ».

« Ceux qui se sont aimés eux-mêmes au lieu d'aimer leur prochain se trouveront bien attrapés par un poisson d'Avril quand le Premier Avril dévoilera la vérité : ni le soi ni celui du prochain ne sont rien de plus que des voisins (*vicinities*)<sup>23</sup> ».

Par opposition le « nous » travaille pour un futur qu'il ne connaîtra peut-être jamais. La critique de l'égoïsme ou de l'égotisme vise non seulement des philosophes comme Descartes ou Husserl, mais des gens ordinaires obsédés par leur *ego* ou centrés sur lui, ceux-là même que Pascal avait critiqués dans son analyse du moi. Peirce veut en effet promouvoir ce qu'il appelle le « socialisme logique<sup>24</sup> », doctrine selon laquelle on doit être prêt à mourir pour la vérité et la logique. Celui qui s'aime trop lui-même, souligne-t-il, et qui n'est pas prêt à se sacrifier pour la science, doit être déclaré « illogique dans toutes ses inférences<sup>25</sup> ». La logique est donc « au fondement du principe social<sup>26</sup> » Cette disposition au sacrifice de soi est le signe auquel on reconnaît la véritable enquête désintéressée, animée par le pur « Eros scientifique<sup>27</sup> », que Peirce appelle de ses vœux, et représente un absolutisme de l'enquête scientifique difficile à retrouver chez d'autres auteurs, même les plus positivistes.

---

<sup>22</sup> CP, 7. 571.

<sup>23</sup> CP, 4. 68.

<sup>24</sup> CP, 5.355 et suivantes.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

### **La communauté illimitée**

L'univers des signes envisagé de façon concrète est une communauté de chercheurs (chaque homme étant lui-même un signe) qui œuvrent de façon désintéressée à découvrir la vérité. Si quelqu'un peut dire « nous », c'est bien ce collectif soudé que Bachelard nommait « l'union des travailleurs de la preuve<sup>28</sup> ». Peirce fait usage de « nous » en référence à l'humanité vue comme espèce, et sans distinction de races, mais restreinte à des hommes remplissant certaines conditions. Pour faire partie de cette communauté, il faut renoncer à ses intérêts personnels et se fondre dans la masse des chercheurs : telle est « la communauté illimitée » qui est à la poursuite de la vérité sur le long terme et qui est « prédestinée » à la connaître à la fin de l'enquête. Cette fin n'advient qu'« à long terme » (au sens technique du terme, que Peirce emprunte aux statisticiens et économistes du XIX<sup>ème</sup> siècle) et l'humanité actuelle peut très bien disparaître sans jamais la connaître. Tel est l'élément communautaire ou « social » de la théorie de l'enquête. Si la vérité, « l'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs, est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel<sup>29</sup> », elle peut demeurer inconnue très longtemps ou le rester définitivement si l'humanité disparaît. C'est pourquoi la communauté est dite « illimitée » (en tout cas dans le temps et l'espace). Il n'en reste pas moins que la réalité comme objet d'opinions vraies, de théories vraies etc. existe bel et bien, ce n'est pas l'enquête qui la constitue, la réalité nous résiste. Elle est en tout cas l'horizon ultime de l'enquête, et la vérité, ce à quoi nous parviendrions tous si nous recherchions suffisamment longtemps.

C'est ainsi que le « nous » doit se concevoir dans la philosophie de Peirce. Ce « nous », et lui seul, porte toute la charge de la preuve et de la vérité. « Nous » renvoie à une sorte d'esprit large et fusionné incarné par l'ensemble des hommes cherchant la vérité avec abnégation et désintéressement. Ce monde de la science est tellement exclusif qu'un homme qui n'a pas fait le deuil de ses intérêts personnels « est illogique dans toutes ses inférences » : c'est là le « socialisme logique », qui résout deux problèmes ; l'un de philosophie de l'esprit, l'autre d'épistémologie. D'une part ne pas cantonner l'esprit ou le *self* à des individus séparés, de l'autre ne pas considérer la pensée comme un phénomène personnel, elle est d'essence collective ou « sociale » et concerne des groupes, notamment la « communauté » illimitée », pérenne mais fragile.

---

<sup>28</sup> *Le Rationalisme appliqué*, chapitre III, Paris, PUF, 1949.

<sup>29</sup> CP, 5. 407.

Notons la consonance de ces propos avec ceux de Dewey, qui n'a pas été le dernier à faire dépendre le mental du social<sup>30</sup>, et peut-être aussi avec ceux du jeune Wittgenstein, qui, dans les *Carnets*, où il réfléchit sur le solipsisme, envisage une théorie de l'esprit où ce dernier, loin de se limiter à des individus séparés ou de rester confiné dans la boîte crânienne, peut se répandre sur toutes sortes d'êtres, hommes, animaux, plantes, pierres :

« Souviens-toi donc que l'esprit du serpent, du loup, est *ton* esprit, car ta connaissance de l'esprit en général ne vient que de toi-même<sup>31</sup> ».

Peirce expose aussi l'idée d'une expansion de l'esprit à plusieurs personnes (dans le cas de l'esprit de corps) ou à des communautés comme « la patrie ». Mais ce qui nous intéresse ici n'est pas le problème de Wittgenstein, aux prises avec le solipsisme. Il importe selon Peirce que l'esprit (considéré comme terme de masse) puisse se répandre comme par contagion sur tous les êtres dotés d'une « intelligence scientifique<sup>32</sup> ». Car tel est l'enjeu de l'enquête illimitée, dépassant même peut-être le genre humain, elle nécessite une communauté « capable d'apprendre de l'expérience », donc possédant cette « intelligence scientifique » dont tout homme doit être doté. On voit que l'usage fait par Habermas de cette notion peircienne de communauté comme modèle pour la démocratie est largement différent.

Ainsi l'enquête passe, non par des individus, mais par leur agrégation en une communauté désintéressée pourvue d'habitudes qui peuvent être inconscientes : « Individualisme et fausseté sont une seule et même chose<sup>33</sup> », orientées vers un but ultime qui n'advierait qu'à long terme. Nul doute qu'il y a une éthique de l'enquête ; et peut-être les normes cognitives (cohérence, non contradiction) ont-elles d'emblée une composante morale : les inférences logiques d'un égoïste sont frappées d'invalidité. D'autre part le lien est établi par Peirce entre mental et social, ainsi que l'externalisme qui en découle (non seulement le mental concerne des agrégats d'individus mus par le « pur Eros scientifique », mais il peut fort bien être externe au cerveau humain). Le philosophe de Harvard est le premier à avoir émancipé la pensée du cerveau humain en produisant une théorie formelle du mental caractérisé par la triadicité de la relation-

---

<sup>30</sup> Voir *Le Mental et le social*, édité par B. Ambroise et C. Chauviré, Raisons pratiques, Éditions de l'EHESS, 2013.

<sup>31</sup> *Carnets* 14-16, 15-10-16, traduction G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p.157.

<sup>32</sup>CP, 2.227 ; IV, p. IX-X

<sup>33</sup>CP, 5 402, note.

signe et le dynamisme intrinsèque des signes (chaque signe engendre, tout en visant un objet, un interprétant qui renvoie au même objet, et à son tour cet interprétant en engendre un autre pour le même objet et ainsi de suite ...). Cette dynamique permet aussi de comprendre la nature sémiotique de l'enquête. Celle-ci se compose par ailleurs de trois phases complémentaires et se fait d'elle-même auto-correctrice par soumission des hypothèses à l'expérimentation, évacuation des hypothèses fausses et conservation provisoire des hypothèses non falsifiées<sup>34</sup>. Elle est donc toujours orientée vers la réalité empirique, mais la vérité qu'elle cherche à obtenir ne correspond qu'à un espoir (une des vertus du chercheur). Quoique cette épistémologie soit *faillibiliste*, il n'en est pas moins vrai que l'enquête va de l'avant et tend vers l'opinion « prédestinée », la vérité, les croyances individuelles devant finir par converger à long terme. Ainsi la vérité est quelque chose de *consensuel et de public* :

« Toute personne, quelle qu'elle soit, finirait en dernière analyse par l'accepter comme fondement de sa conduite si elle poursuivait son enquête assez loin – oui, tout être rationnel, aussi plein de préjugés qu'il pourrait être au début<sup>35</sup> ».

Ici, un point important : le Peirce de la maturité qui a adopté une conception contrefactuelle de sa maxime pragmatique, produit du même coup des concepts de vérité et de réalité qui sont également contrefactuels : « si elle poursuivait son enquête assez loin », toute personne trouverait la vérité.

### **L'intelligence scientifique : au delà de l'humain**

En 1890 Peirce introduit en sémiotique la notion d'intelligence scientifique, ou intelligence « capable d'apprendre par expérience » et qui est accessible à tout homme. La sémiotique est présentée comme établissant « ce que doivent être les caractères de tous les signes utilisée par une intelligence scientifique<sup>36</sup> » ou « ce qui *serait* vrai des signes dans tous les cas si l'intelligence qui les utilisait était scientifique<sup>37</sup> » (ou encore « les vérités qui doivent valoir pour tous les signes utilisés par une intelligence scientifique<sup>38</sup> »). On comprend que les hommes ne participent à la communauté que pour autant, et en tant qu'ils sont rationnels. Dire « nous » concerne d'emblée une entité collective, les chercheurs devant être des « hommes-signes » qui se conforment aux

---

<sup>34</sup> Voir notre *Grand Miroir*, *op. cit.*, p. 128 et suivantes.

<sup>35</sup> Lettre à Lady Welby, 23/10/1908, in G. Deledalle, *Peirce, Ecrits sur le signe*, Paris, Le Seuil, 1970.

<sup>36</sup> CP, 2. 227.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

règles de la logique et de l'enquête scientifique. Cette année-là Peirce présente sa sémiotique comme une étude de « ce que doivent être les caractères de tous les signes utilisés par une intelligence scientifique<sup>39</sup> ».

Comment entendre cette notion d'intelligence scientifique et quel est son impact sur la question du « nous » ? C'est sans doute une notion qui restreint l'extension des chercheurs à des êtres rationnels, mais en fait Peirce élargit la notion en l'appliquant à des animaux organisés, comme les abeilles. D'ailleurs « la pensée n'est pas nécessairement liée à un cerveau ; elle apparaît dans le travail des abeilles, dans les cristaux, et partout en dehors de toute référence dans le monde purement physique<sup>40</sup> ». Ainsi en réalité le « nous » semble se limiter à des entités rationnelles, même s'il est élargi à l'ensemble des chercheurs engagés dans l'enquête et pourvus d'intelligence scientifique. Mais l'intelligence scientifique n'est pas le propre de l'homme, elle peut, sans parler des animaux et des minéraux, se rencontrer aux yeux de Peirce dans une machine logique<sup>41</sup> ou chez un extra-terrestre. Nous retrouvons ici une extension du domaine de l'esprit et une sorte d'« esprit objectif ». Il s'agit à la fois de désubjectiver, et d'élargir l'esprit, de l'émanciper du cerveau humain auquel il n'est relié que de façon contingente. Selon la théorie de l'enquête, c'est un agent rationnel collectif engagé dans la quête de la vérité qui est en fait le vrai sujet, quoique ni personnel ni individuel, de la science comme quête infinie de la vérité. On peut aussi comprendre que cet agent collectif est, en un sens, « personnel » s'il y a des personnes faites d'agglomération d'individus et si tout individu a la pouvoir de se mettre en « continuité dynamique » avec d'autres chercheurs pour former une sorte de personne élargie et dotée d'une « intelligence grégaire<sup>42</sup> ». L'usage du « nous » est alors pleinement justifié :

« J'ai plusieurs fois soutenu (...) que l'unité de la personnalité est dans une certaine mesure illusoire, que nos idées ne sont pas aussi entièrement à la portée d'un *ego* que nous nous l'imaginons, que l'identité personnelle diffère davantage en degré qu'en espèce de l'unité de « l'opinion publique » et de l'intelligence grégaire, et qu'il y a une sorte d'identité de la continuité dynamique dans toute intelligence<sup>43</sup> ».

Le « nous » renvoie à une communauté d'hommes « en continuité avec tout le champ de l'intelligence ». Le « nous » n'est pas sectaire, il est inclusif, car tout homme,

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> CP, 4. 550.

<sup>41</sup> On connaît l'intérêt de Peirce pour les machines logiques de son temps, notamment celle de Marquand. Il dessina lui-même une machine électrique.

<sup>42</sup> IV p. 9.

<sup>43</sup> *Ibid.*

selon Peirce, est capable d'intelligence scientifique. Il nous conduit par contre aux abords de la science-fiction et du trans-humain. De par sa réflexion sur la notion d'ego et celle de personne, Peirce semble avoir préfiguré les discussions actuelles sur l'éventuelle attribution de droits civiques à des robots. Mais on peut aussi comprendre le « nous » de Peirce comme Habermas et en faire un modèle pour la démocratie.