Jacques POULAIN
Université de Paris VIII

La MÉTAPHYSIQUE MÉTAPSYCHOLOGIQUE de la PRAGMATIQUE et l'ONTOLOGIE du JUGEMENT

1. La transformation sémiotique de la philosophie : l'argument anti-cartésien

La sémiotique philosophique de C. S. Peirce s'est présentée comme la discipline du langage où prétendait s'effectuer pour la première fois et de façon irréversible la transformation d'une philosophie cartésienne de la conscience en philosophie du langage. "L'homme est signes", "on ne peut penser sans signes" : ces propositions signifient pour Peirce que l'être humain se reconnaît identifié, en toute expérience, à l'usage des signes qui lui permet de penser cette expérience et donc de la faire.

L'expérience de la pensée des signes s'imposait ainsi comme condition de possibilité de toute perception, de toute action, de tout désir et de toute pensée ainsi que de toute critique de ces expériences.

Toute pensée des signes, toute énonciation est, pour Peirce, une sorte de syllogisme dans lequel l'usager des signes pose une ou plusieurs réalités comme les prémisses de la proposition pour tirer comme conclusion ce qu'il abstrait de la réalité par le prédicat comme propriété de la réalité. Outre la compréhension de son sens, toute proposition implique quelque chose de plus : "ce doit être quelque chose qui ne serait pas faux si la proposition était vraie car sinon une proposition vraie serait fausse. Cela veut dire que toute proposition affirme sa propre vérité" (5.340) [Peirce, 1960][1]. Mais cette réflexion de vérité n'est aussi performante qu'elle se présuppose l'être qu'en faisant distinguer à son usager une réalité différente d'elle-même :

[1]J'y renvoie en indiquant, suivant l'usage établi, le numéro du volume suivi du numéro des paragraphes. (5. 340) renvoie donc au texte qui se trouve dans le volume 5 au § 340.

> "Vérité et fausseté sont des caractères restreints aux propositions. Une proposition est un signe qui indique son objet en le mettant à part. Ainsi un portrait accompagné d'un nom placé sous lui est une proposition. Il affirme que si quelqu'un le regarde il peut raisonnablement se former une idée correcte de ce à quoi ressemble l'original. Un signe n'est un signe *in*

> *actu* qu'à condition de recevoir une interprétation, c'est-à-dire de déterminer un autre signe du même objet. C'est aussi vrai des jugements mentaux que des signes externes. Dire qu'une proposition est vraie, c'est dire que toute interprétation qu'on en donne est vraie (...). Une proposition fausse est une proposition dont l'interprétation représente, dans tel ou tel contexte, qu'une perception aura un certain caractère alors que le jugement perceptif immédiat approprié à ce contexte établit que cette perception n'a pas de caractère" (5.569).

L'effet de vérité de toute énonciation de proposition, de toute pensée par signes, est donc pragmatiquement affirmatif :

> "Nous appelons une prédication affirmative lorsque et seulement lorsqu'il n'y a rien, parmi les effets perceptifs appartenant au prédicat, qui ne sera pas dit appartenir du même coup au sujet. Ceci, c'est en substance, la proposition essentielle du pragmatisme" (5.435).

La possibilité de reconnaître la vérité effective d'une proposition dérivant de la possibilité d'isoler par elle une réalité différente d'elle-même, toute connaissance ne peut être qu'indirecte. La première conséquence est que la conscience de soi, la conscience privée, ne peut prétendre à aucune vérité car elle n'est pas mesurée par autre chose que par elle-même. En reconnaissant cette loi de la pensée par signes, l'être humain doit admettre sa première incapacité : il ne saurait être une pensée pure apte à reconnaître sa propre existence et sa propre essence de pensée pure, il se reconnaît incapable de penser sans signes. Aussi ne peut-il déduire de sa propre nature la reconnaissance de son existence d'être purement pensant. Le *cogito* cartésien est une chimère. La conscience ne peut s'abstraire de l'usage des signes pour se reconnaître comme substance psychologique indépendante, pour se reconnaître ainsi aussi réelle que le réel que la pensée des signes permet de connaître. Se découvrant lié à la pensée des signes, l'homme découvre son incapacité à l'introspection. Mais s'il n'existe pas d'objet d'introspection, il n'existe pas non plus de pensée pure qui se pose elle-même comme pensée pure, il n'existe pas d'intuition. L'incapacité à l'intuition, cette troisième incapacité de l'homme, implique la quatrième : l'incapacité à penser l'absolument inconnaissable. Je ne puis en effet sortir du rapport cognitif, pragmatique et affirmatif au réel pour m'imaginer un réel plus réel que ce que les signes me permettent de repérer comme phénomène. Je ne puis m'abstraire de l'usage des signes pour penser de façon cohérente un réel qui serait inaccessible à la pensée par signes. Je ne puis m'imaginer de chose en soi kantienne, je dois me résigner à ne pouvoir penser l'absolument inconnaissable. Celui-ci étant inconcevable, le doute hyperbolique cartésien est impossible :

> "Nous ne pouvons commencer avec un doute complet. Nous devons commencer avec tous les préjugés que nous avons effectivement lorsque nous abordons l'étude de la philosophie. On ne peut pas se débarrasser de ces préjugés à l'aide d'une maxime, car ils sont *ce qu'il ne peut être* en

notre pouvoir de mettre en question. Il s'ensuit que ce scepticisme initial complet sera une pure illusion *(a self-deception)* mais pas un doute réel et quiconque suit la méthode cartésienne ne sera jamais satisfait tant qu'il n'aura pas recouvré toutes les croyances qu'il a formellement abandonnées" (5.265). Car "le seul fait de donner à une proposition la forme interrogative n'excite pas l'esprit à la lutte pour la croyance. Il doit y avoir doute réel et vivant, sans quoi toute discussion est oiseuse" (5.376).

Le préjugé guidant toute pensée par signes est le préjugé réaliste :

"Le réaliste [qu'est tout scientifique aux yeux de Peirce, J. P.] soutient donc la position selon laquelle les objets qui sont présents immédiatement dans la pensée lors de l'expérience existent en dehors de la pensée exactement comme on en fait l'expérience".

Aussi est-il "parfaitement exact que la blancheur soit propre à toutes les choses blanches, que toutes les choses blanches sont blanches. Mais comme il est vrai que des objets réels possèdent la blancheur, la blancheur est quelque chose de réel. Elle est quelque chose qui n'existe qu'en vertu de l'acte de pensée qui le reconnaît, mais cette pensée n'est pas une pensée arbitraire ou contingente qui repose sur quelque idiosyncrasie, c'est une pensée qui existera dans l'opinion définitive", à l'achèvement du progrès scientifique (8.15).

Le doute hyperbolique cartésien semble ainsi éliminé de façon irréversible dès lors qu'il est établi que l'homme ne puisse penser sans signes. L'objectivité des descriptions sémiotiques de l'usage des signes semble garantir l'objectivité des descriptions scientifiques réglées par cet usage : elle est présumée guider tant la rationalisation du monde que celles des conduites de vie, que la rationalisation de l'homme. Si la sémiotique décrit les lois d'usage des signes et les relations de ces derniers à la réalité de façon aussi vraie qu'elle le prétend, on ne peut pas ne pas décrire le monde comme il le faut dès lors qu'on conforme son propre usage des signes à ces lois. Bien plus l'homme ne peut pas ne pas se rationaliser comme il le faut s'il soumet effectivement ses désirs, ses actions et ses croyances à ces lois.

La loi réglant l'usage scientifique des signes consiste à soumettre à l'expérimentation l'hypothèse, c'est-à-dire toute pensée qui prétend surmonter un doute local suscité par le cas-surprise réfutant la théorie scientifique antérieurement admise. Car cette expérimentation consiste à transformer cette hypothèse en question et à soumettre la reconnaissance de sa vérité à la réponse de confirmation ou d'infirmation qu'on sollicite de la nature externe elle-même, du monde visible lui-même. Ce monde se trouve ainsi érigé en instance transcendante aux scientifiques eux-mêmes, en instance dont la réponse est indépendante du désir qu'a le scientifique de croire vraie

son hypothèse, et peut donc être considérée objective :

> "Une expérimentation, dit J. Stöckhardt, dans son excellent livre *L'Ecole de la chimie* (Part.1, §6), est une question posée à la nature. Comme toute interrogation, elle est basée sur une supposition. Si cette supposition est correcte, on doit en attendre un résultat sensible déterminé dans des circonstances déterminées qui peuvent être créées ou qui peuvent être au moins rencontrées. La question est de savoir si le résultat attendu sera le résultat effectif. Si la Nature répond "Non", l'expérimentateur a produit un gain important de connaissance. Si la Nature répond "Oui", les idées de l'expérimentateur demeurent les mêmes, elles sont encore un peu plus enracinées" (5.168).

Cet esprit d'expérimentation est la seule façon de penser dont dispose l'expérimentateur comme être vivant pour régler ses problèmes pratiques, ses problèmes de vie :

> "La disposition de l'expérimentateur est de penser toute chose *exactement comme toute chose est pensée en laboratoire*, c'est-à-dire comme une question d'expérimentation" (5.411).

Et cette expérimentation de soi et d'autrui est aussi prédéterminée par les conditions d'usage des signes que l'expérimentation du monde. Chacun n'y parvient à disposer de soi qu'à la façon dont le scientifique accepte de disposer du désir de vérité qui s'exprime dans son hypothèse : comme celui-ci doit laisser le dernier mot à la réponse positive ou négative du monde visible, de même chaque énonciateur ne parvient à disposer de lui-même qu'en laissant le dernier mot à l'instance transsubjective et objective qu'est censé être le consensus, abstraction faite des désirs, des connaissances et des affects privés qu'il a pu penser et exprimer. Chaque énonciation, chaque pensée est comme une hypothèse de vie que l'énonciateur n'a le droit de s'approprier et de généraliser qu'en se fondant sur cet accord.

C'est ainsi qu'on sortirait du mythe du vouloir moderne par lequel on caractérisait le sujet et qu'on rentrerait dans le royaume d'une éthique de la communication, où l'on cherche à faire respecter le consensus dans tous les domaines de la vie. Les partenaires sociaux ne rationalisent le monde et eux-mêmes qu'en parvenant à s'identifier à tous les autres membres de la communauté de recherche, cognitive et vitale, qu'en obéissant au principe du "socialisme logique" : il ne peut vouloir penser et dire le vrai qu'en mettant entre parenthèses tous ses intérêts privés comme fins dernières de ses actes :

> "La logique exige de façon rigide, avant de poser toute autre exigence, qu'aucun fait déterminé, que rien de ce qui peut arriver à un sujet, ne soit plus déterminant pour lui que quelque chose d'autre. Celui qui ne sacrifierait pas sa propre âme pour sauver la totalité du monde serait illogique en toutes ses inférences, prises en leur totalité. C'est ainsi que le principe social est enraciné profondément dans la logique" (5.354).

"Seule la révélation de la possibilité de ce sacrifice complet de soi en l'homme et la croyance en son pouvoir salvateur serviront à racheter la logicité de tous les hommes. Car celui qui reconnaît la nécessité logique d'une identification autonome et complète de ses propres intérêts à ceux de la communauté et son existence potentielle en l'homme, même s'il ne l'a pas lui-même, percevra que seules sont logiques les inférences de l'homme qui l'a et ne considérera ses inférences comme valides que pour autant qu'elles seraient acceptées par cet homme. Mais pour autant qu'on a cette croyance, on devient identifié à cet homme. Et cette perfection idéale de connaissance par laquelle est constituée la réalité doit ainsi appartenir à une communauté dans laquelle cette identification est complète" (5.356).

La rationalisation de l'univers s'effectue en acceptant les réponses qu'apporte le monde visible expérimenté à la question "que puis-je connaître ?". La rationalisation de l'homme, elle, se produit comme réponse à la question : "que dois-je faire ?". L'homme y adapte ses besoins, *via* le consensus, à la connaissance de la nature externe et interne, aux croyances qu'il parvient à fixer. Cette double rationalisation de l'homme et de la nature est en effet ce qu'il nous est "permis d'espérer" de la connaissance que nous avons de nous-mêmes comme usagers des signes, car il s'agit d'une rationalisation qui s'impose d'elle-même, au cours d'un long processus d'affinitisation des signes et du réel, où le progrès éthique mime le progrès cognitif dès qu'on sait qu'on ne peut que s'y soumettre pour pouvoir vivre. De la même façon que la pensée par signes nous fait parvenir à destination du seul fait qu'elle parvienne à s'exprimer et à se faire répondre oui par le monde visible, de même l'expérimentation du jugement moral commun permet à l'homme de se connaître tel qu'il désire effectivement être et tel qu'il se reconnaît devoir être.

"Des esprits très divers peuvent se lancer dans les recherches avec des vues tout opposées ; mais à mesure qu'avance l'investigation, une force extérieure à nous-mêmes les entraîne vers une seule et même conclusion. Cette activité de la pensée qui nous emporte, non pas où nous voulons, mais à un but fixé d'avance, semble être l'effet d'un arrêt du destin. Modification des points de vue, choix d'autres faits comme sujets d'étude, inclination naturelle de l'esprit même, rien ne permet d'échapper à l'opinion fatale. Ce grand espoir est contenu dans la notion de vérité et de réalité. 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" (5.407).

Toute la fonction de la pensée par signes est donc de "créer des habitudes d'action" aussi fermes que les croyances auxquelles elle permet de se fixer (5.400). C'est ce qu'explicite la maxime pragmatique :

"Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut

nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : quand et comment elle fait agir. Pour le premier point : quand ? tout stimulant à l'action dérive d'une perception. Pour le second point : comment ? le but de toute action est d'amener au résultat sensible. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être" (5.18).

Les pensées vraies et valides sont celles qui induisent une différence dans la théorie dont on ne peut se passer dans la pratique : "à toutes les étapes de nos réflexions, il y a quelque chose à propos de quoi nous ne pouvons dire que : "je ne peux penser autrement" " (5.419).

L'auto-contrôle logique devient ce qu'il est légitime de croire pouvoir atteindre dès lors qu'on se plie à un parfait auto-contrôle éthique : dès lors qu'on ne croie que ce qu'on se trouve obligé à croire. "L'hypothèse, comme disent les Français, *c'est plus fort que moi* [en français dans le texte] (5.581)" :

"L'auto-contrôle logique est ainsi un parfait miroir de l'auto-contrôle éthique (...). Ce qu'on ne peut s'empêcher le moins du monde de croire n'est pas, à proprement parler, une croyance erronée. Pour nous, c'est la vérité absolue" (5.419).

Il ne saurait pas plus y avoir de moeurs qui n'auraient de validité que pour un groupe donné, qu'il ne peut y avoir de connaissances dont la validité serait limitée à un groupe donné de chercheurs. L'expérimentation de l'homme par lui-même se fait dans des communautés d'interlocuteurs qui se reconnaissent mutuellement la validité de leurs jugements moraux et politiques. Ceux-ci ne la reconnaissent pas seulement en paroles, mais ils se plient à la loi du consensus en expérimentant ces consensus comme formes de vie et en voyant ou non cette reconnaissance mutuelle de la validité de leurs jugements moraux validée par le bonheur social et individuel ou invalidée par le malheur social et individuel qu'on atteint ainsi.

Aussi aucun problème historiciste ou relativiste ne semble-t-il pouvoir se poser à Peirce : l'ignorance de ces lois maintient les hommes dans l'ère tychistique, celle où la contingence de l'invention des hypothèses, de leur confirmation et de leur falsification fait la loi. Elle cède la place à l'ère synéchistique lorsque ces lois sont connues et mises en application, les rapports de nécessité, les rapports anancastiques s'y substituent alors aux rapports de contingence et de hasard, ils dominent peu à peu les rapports d'interaction des hommes à la nature externe et interne.

2. Le retour du doute hyperbolique cartésien dans la métapsychologie sémiotique

Le but de la régulation des hypothèses abductives par l'expérimentation, cognitive ou éthique, est de ne plus avoir besoin d'un auto-contrôle, de parvenir à un usage des signes tel qu'il interdise objectivement tout doute sur ce qu'il faut faire, sur ce qu'il faut connaître aussi que sur ce qu'on sait ou ce qu'on fait. La possibilité de réaliser la finalité de l'expérience dépendrait donc de ce que toute proposition soit devenue une sorte d'hypothèse abductive réussie : nous faisant connaître la seule réalité à percevoir ou la seule action à faire pour surmonter le doute local de connaissance ou d'action qu'on rencontre, qu'elle soit devenue une proposition qui n'ait plus besoin de confirmation inductive ou d'auto-contrôle déductif. Cela présuppose que l'on sache déjà que tout usage des signes n'est valide que dans la mesure où il réalise déjà cet idéal. Peut-on appliquer la maxime pragmatique à cet usage, montrer que l'unité indissociable d'action et de perception qu'est le signe n'a pas à se laisser mesurer par une perception externe à elle, par une action autre que celle qu'il exerce, mais qu'au contraire elle oriente toute perception et toute action différente d'elle-même, si on la soumet bien entendu à la maxime pragmatique ? C'est à la sémiotique elle-même de nous donner la réponse.

Cette doctrine "de la nature essentielle et des variétés fondamentales de sémiosis possible (c'est-à-dire des actions possibles propres aux seuls signes)" est phénoménologique. Elle se donne comme objet cette relation aux phénomènes réels et aux phénomènes d'actions qui se vit phénoménalement comme adoption de conventions, descriptions de faits, adoption de règles de conduite, de pensée, de désir ou d'habitude. Phénoméno*logique,* elle doit l'être dans le sens *logique* du terme puisqu'il ne s'agit pas de lier arbitrairement un phénomène de conscience du réel, un phénomène de signe, un phénomène d'action et enfin, un phénomène de conscience de conscience, mais il lui appartient de dégager les règles de dérivation nécessaire de tout phénomène à partir d'un phénomène sémiotique et de la détermination de ses effets propres.

Cette phénoménologie des actions propres aux signes exprime sa connaissance en établissant comme conditions nécessaires de la communication, les rapports nécessaires et suffisants connectant les fonctions indicielles (référentielles), icôniques (prédicatives) et symboliques du langage grâce auxquelles les interlocuteurs ordonnent la perception des phénomènes réels à la rationalisation concrète d'eux-mêmes et du monde pour accéder ainsi à la finalité de l'expérience, essentielle et normative, que les sujets reconnaissent pragmatiquement à leurs signes du seul fait qu'ils parlent. Ces trois fonctions ont beau renvoyer à trois types de symboles, à trois classes

apparemment distinctes et indépendantes de phénomènes sémiotiques, elles sont décrites comme celles qui réalisent de façon paradigmatique une des trois fonctions que tout usage des signes implique toujours et ce, même si cet usage donne la prédominance à l'une d'entre elles dans tel ou tel cas. Hors de l'usage des signes verbaux, ces fonctions peuvent exister séparément, mais elles sont alors dégénérées.

L'indice renvoie à un phénomène naturel en tant qu'il en signifie un autre, comme la fumée est l'indice du feu : il figure la fonction référentielle du langage où le phénomène-signe renvoie dynamiquement à son référent. L'existence de ce dernier apparaît comme la cause de l'existence du signe référentiel. La fonction icônique renvoie à ces phénomènes naturels qui en figurent d'autres : dans les phénomènes de parole, elle se rapporte à ce que les signes permettent de signifier dans ces réalités, à la fonction prédicative telle qu'elle s'exerce de façon paradigmatique dans l'hypothèse abductive. Aussi l'icône est-elle un signe qui possèderait le caractère qui la rend signifiante même si son objet n'avait aucune existence : "un signe peut être icônique, c'est-à-dire peut représenter son objet principalement par sa ressemblance, sans considération de son mode d'existence" (2.276). L'index, lui, "perdrait le caractère qui en fait un signe si son objet était ôté" (2.304).

Si ces deux fonctions suffisaient à définir tout signe, chaque signe serait défini par une relation dyadique produisant de façon concomitante une association de ressemblance à la réalité signifiée (une association icônique) et une association dynamique de contiguïté (une association indicielle). Manquerait alors la fonction qui fait du signe un signe, la relation d'interprétant qui permet au signe d'être le lieu de l'action de signifier : la sémiosis ou action spécifique au signe renvoie à cette fonction qui fait du signe, un symbole à signification identique liant un comportement perceptif et pratique supposé identique chez les interprètes, chez les usagers de ces signes.

> "Un signe ou *representamen* est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne, un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle *l'interprétant* du premier signe"(2.228).

Par l'énonciation prescriptive de "Armes au sol", l'officier commandant au peloton fait part de l'objet de l'ordre : il informe de sa volonté de voir reposer la crosse des fusils sur le sol (cf. 5.413). Ce faisant, il produit la réception de l'ordre comme "effet propre signifié du signe", l'interprétant pour obtenir l'effet dynamique : le fait que les soldats baissent les armes.

Tout usage authentique de signes implique cette relation triadique, qui passe par la production de l'effet mental de réception et se

distingue ainsi de la relation dyadique purement dynamique obtenue par une interaction de deux organismes basée sur l'émission-réception de signes signaux. Cet interprétant renvoie à ce qu'il y a de *général* dans le signe : "il est tout ce qui est explicite dans le signe lui-même, indépendamment de son contexte et des circonstances de son expression" (5.413). Dans le cas d'une proposition, l'interprétant est son prédicat, l'objet de la proposition est formé de la chose ou des choses dénotées par son sujet ou ses sujets :

> "Prenons la proposition : "chat échaudé craint l'eau froide". Le but de cette phrase étant compris comme devant communiquer des informations, appartient à l'interprétant tout ce qui décrit la qualité ou le caractère de l'information communiquée, et à l'objet, tout ce qui, sans décrire cette information, la distingue de toutes les autres informations (...). De ce point de vue, le prédicat est : "est ou n'est pas un chat, ou n'a pas été échaudé, ou n'a pas l'occasion de craindre l'eau froide ou ne craint pas l'eau froide" alors que le sujet est "tout objet individuel que l'interprète peut choisir dans l'univers de l'expérience quotidienne ordinaire" "(5.475).

Chez l'habitant des deux mondes qu'est l'homme, chez l'habitant du monde intérieur et du monde extérieur, l'interprétant produit un sentiment que Peirce appelle interprétant émotionnel ou affectif, affectant le monde intérieur, et un effet d'effort à produire une action : l'interprétant dynamique visant une modification du monde extérieur ou du monde intérieur. L'effet de réception propre au signe ou effet émotionnel "est toujours un sentiment que nous finissons par interpréter comme la preuve que nous comprenons l'effet propre au signe, bien que le fondement de vérité en soit fréquemment très peu solide" (5.475). Ce sentiment de compréhension est distinct de la tentative de modifier le monde extérieur par effort musculaire ou le monde intérieur par effort mental : cet effet d'action est un acte, par conséquent il ne saurait être que particulier, aussi ne peut-il être ce qui est signifié par le concept intellectuel. Mis à part ces deux effets propres que le concept intellectuel partage avec tous les signes, l'effet propre qui distingue l'usage des signes de concepts intellectuels de l'usage des autres signes est l'interprétant logique : "dirons-nous que cet effet peut être une pensée, c'est-à-dire un signe mental ? Il peut l'être sans doute, mais si ce signe est d'un genre intellectuel (et il doit l'être obligatoirement), il doit avoir lui-même un interprétant logique, si bien qu'il ne peut être lui-même l'interprétant logique ultime du concept" (5.476). Plus précisément, il est ce qui permet d'anticiper le réel comme un effet d'action : il suscite donc une conjecture, qui est "l'équivalent ou l'expression d'une habitude qui permettrait de réaliser un certain désir si l'on pouvait accomplir un certain acte" (5.481). Cette projection dans l'imaginaire et le futur déclenche des actions volontaires diverses du monde intérieur qui font changer

d'habitude, c'est-à-dire modifient les tendances à l'action d'une personne : conjecture conceptuelle, cause générale, elle se rapporte au futur en tant qu'il serait le produit de l'activité de façon réitérable ou serait indépendant de l'action. Le modèle de l'interprétation logique apparaît ainsi être celle que réalise la pensée mathématique : "procédez suivant une règle générale donnée, puis si un concept donné est applicable à un objet donné, alors l'opération aura un résultat général donné et réciproquement" (5.483). Cela suffit à convaincre Peirce que prédiquer n'importe lequel de ces concepts intellectuels à un objet réel ou imaginaire équivaut à déclarer qu' "une certaine opération correspondant à ce concept, appliquée à cet objet, aurait (certainement ou probablement ou possiblement, selon le mode de prédication) un résultat déterminé descriptible en termes généraux" (5.483).

Puisque ces effets de signes appelés interprétants logiques apparaissent habituellement à l'usager-phénoménologue des signes sous l'aspect de modifications de conscience, il ne reste plus, pour identifier ces effets propres généraux qu'à identifier cette catégorie de faits mentaux qui ont une référence générale. Parmi les quatre qu'il peut trouver : concept, désir, attente et habitude, seule cette dernière peut constituer l'interprétant final logique, étant la seule à n'être pas un signe comme le signe dont elle est l'interprétant est un signe. Puisque l'habitude se présente comme la tendance, produite par la réitération multiple d'un comportement de la même sorte, à se comporter de façon semblable dans des circonstances semblables dans le futur, l'habitude qui peut servir d'interprétant logique véritable et ultime est celle qui se forme délibérément, en s'auto-analysant et en se formant consciemment à l'aide d'une analyse des exercices qui la produisent. C'est ainsi que la conscience se fait elle-même par les signes. C'est ainsi que s'achève la déduction transcendantale de l'identification abductive des interprétants logiques finaux. Mais sur quelle habitude, sur quel interprétant logique final s'appuie cette déduction elle-même ? *La pratique de la réflexion* sur les signes qui suffit à la "fonder", même si elle n'hésite pas à appliquer à elle-même ses propres critères et si elle doit finir par se déclarer "non scientifique".

L'opération qu'elle a produite dans cette déduction ne peut en effet que lui paraître injustifiable : elle a consisté à transférer purement et simplement dans les signes la nature des universaux après avoir voulu fonder auparavant de façon essentialiste la présence de ces derniers dans la réalité. Elle redouble dans la réalité des interprétants logiques ultimes l'universalité des signes eux-mêmes : elle transfère dans cette présumée réalité la distinction phénoménologique et logique qu'elle pose "intuitivement" entre la

généralité de leur signification *(types)* et la singularité de leur occurrence dans l'usage de leurs exemplaires particuliers *(tokens)*.

> "Je dois ici à mon patient lecteur une confession. C'est que lorsque je disais que ces signes qui ont un interprétant logique sont soit généraux, ou en liaison étroite avec des généraux, je n'exprimais pas un résultat scientifique, mais seulement la forte impression que je retire de l'étude de la nature des signes à laquelle j'ai consacré toute ma vie" (5.488).

Penser l'essence des signes comme objet de connaissance n'implique-t-il pas qu'on pense l'ensemble des universaux signifiant comme un *double agi* des universaux signifiés ? Aussi semble-t-il qu'il ne reste plus qu'à doubler les habitudes conscientes d'auto-régulation dans lesquelles se résolvent les cas de régularité dans l'usage des signes, par un ensemble d'habitudes objectives des choses par lesquelles se produit la nature externe elle-même, comme argument. Telle est la "logique objective de la nature" que dévoile son corrélat, "la logique subjective des signes", la sémiotique. Ce redoublement final a ses propres exigences : il implique que la connaissance des signes ne soit à son tour achevée que si la connaissance du Réel est elle-même terminée. Ce qui implique que l'interprète ne puisse connaître ses signes sans connaître le réel et donc ne puisse connaître auparavant que la connaissance des signes suffit effectivement à déterminer les modes nécessaires de connaissance du réel comme modes de pensée par signes et comme modes d'action expérimentale.

Aussi le doute qu'exprime Peirce sur la vérité de ses descriptions phénoménologiques ne peut-il manquer de rejaillir sur la connaissance du réel lui-même, sur toute proposition scientifique. En se fixant à la croyance sémiotique selon laquelle le réel n'est accessible que par les signes, Peirce ne fait pas seulement de cette croyance la conviction subjective du théoricien Peirce, il empêche ses allocutaires de considérer les propositions scientifiques comme autre chose que des expressions de croyances. Elles doivent demeurer des réactions de sublimation à l'égard des doutes particuliers qui les appellent à l'existence, des *index* de l'absence actuelle de possibilité de faire reconnaître la légitimité d'un contrôle final de leur vérité, des affects et des indices d'incertitude grevant toute affirmation, abduction du réel, qu'elle soit confirmée ou non. Si une croyance ne reste croyance que si elle ne peut s'assurer de la réalité du réel auquel elle prédique un universel, elle a beau se fixer et fixer l'habitude qu'elle déclenche, elle a beau n'être jamais déçue, elle demeure un symptôme de la validité du doute hyperbolique cartésien : que le réel soit le produit des signes, voilà qui autorise à le penser comme l'illusion virtuelle parfaite, puisque justement il n'est pensé comme tel qu'à la faveur d'une inférence qui fait passer de *tout* signe à *toute*

réalité. La justification sémiotique de la réalité des universaux, de la validité de l'hypothèse abductive et de la procédure expérimentale et de l'existence des interprétants logiques ultimes repose sur ce qu'on peut appeler le *sophisme sémiotique* : celui-ci revient à reconnaître la nécessité pour le discours scientifique d'inférer la nature du réel par l'usage propositionnel des signes et à démentir simultanément cette nécessité en n'inférant soi-même que la nature de *signe* du réel. Le réel est essentiellement signe, obéit à la rationalité des signes : cette inférence ne peut être qu'*a priori,* elle est du ressort de la méthode analytique et déductive, cette *abduction philosophique* défie toute auto-régulation par la maxime pragmatique.

Il s'agit donc d'une inférence incorrigible car il est impossible d'identifier les faits connus au Réel connaissable, reconnu d'avance identique aux universaux ultimes : aucun jugement d'expérience ne saurait confirmer ni les jugements philosophiques de Peirce, ni les jugements scientifiques eux-mêmes. La méthode "scientifique" décrite par Peirce ne peut "s'appliquer" ni en sémiotique, ni en science. Elle mène infailliblement au doute. Le sophisme sémiotique fait en effet savoir qu'on ne peut croire que ce qui est confirmable après expérimentation par la perception en reproduisant l'inférence épistémologique classique de la nature du réel à partir de ses conditions. Les conditions de la science sont ici les conditions sémiotiques de l'identité du réel et de la pensée. On se contente de les projeter dans le réel par les seuls signes en y projetant la relation de consistance pragmatique qu'on chercha à produire entre la croyance et l'habitude. La production, par la certitude scientifique, d'une perception univoque déclenchant un seul et unique comportement devient *la qualité de l'objet,* du fait produit, du réel, qui réconcilie sa facticité inattendue et déconcertante, le choc "irrationnel" de départ, le point critique déconcertant avec la possibilité de le "rationaliser". La sémiotique produit ainsi le réel en le concevant tellement conforme aux effets qu'elle en escompte qu'elle identifie la possibilité d'isoler un seul référent à celle de lui prédiquer une seule propriété pour pouvoir lui corréler une seule habitude, un seul comportement général de pensée et d'organisme, un seul interprétant logique. C'est ainsi que se fixe la croyance en l'équivalence de la réalité et du jugement d'expérience, en l'équivalence du référent et de l'inférence propositionnelle. Pour que la réalité soit autre que ces signes, pour qu'elle puisse mesurer la vérité de l'énonciation comme permanence externe à tout signe, il faut qu'elle leur soit identique, structuralement, prédicativement et factuellement. Il faut donc que Peirce continue à douter de son savoir. Le scepticisme sémiotique fait l'expérience de lui-même comme condition de production des énoncés de sémiotique, l'énonciation philosophique,

indissociablement sémiotique, pragmatique et épistémologique se pense en effet toujours *autre* que l'inférence scientifique qu'elle isole comme "la vérité" parce que la "seule vérité possible". Mais elle n'isole la science comme Vérité qu'*en général* : elle ne peut identifier aucune énonciation scientifique comme scientifique. Car le pragmaticien doit nécessairement montrer que sont fausses toutes les possibilités d'inférer la nature de signe du réel, toutes les inférences permettant l'usage scientifique des signes comme miroir de la vérité. Aucune ne saurait justifier le sentiment de la nécessité de vérité ("C'est plus fort que moi") présumé régler la production de l'abduction et son contrôle. Une vérité nécessaire apparaît dans ce contexte toujours équivalente à la possibilité réelle d'une absence totale de vérité : le scientifique se trouve ainsi devoir toujours douter de ce qu'il pense et de ce qu'il affirme.

C. S. Peirce, en rendant les interprétants logiques ultimes *inconnaissables* comme habitudes logiques des individus, rend également inaccessibles aux scientifiques les habitudes objectives des choses qu'on cherche à identifier comme lois naturelles. Celles-ci étant taxées au départ d'être des propriétés essentielles propres aux objets essentiels et à leurs relations, on ne peut jamais les identifier et par conséquent jamais savoir si l'on est parvenu au terme de cette recherche, qui miroite en s'éloignant depuis le départ de l'enquête sémiotique. Il rend ainsi inaccessible la conscience d'avoir atteint le but final de la recherche alors qu'on doit croire l'avoir toujours déjà atteint en chaque abduction et expérimentation réussie pour reconnaître effectivement la vérité de la proposition qui s'y éprouve. Toute la difficulté vient de ce que la question de l'objectivité de l'expérience et de la vérité des propositions se trouve déplacée du côté d'un accord métaphysique des objets à eux-mêmes, hypostasié sous la forme de leurs propriétés essentielles, sous la forme de propriétés dont l'appartenance aux objets était présumée indépendante, *a priori*, de leur description. La métaphysique des propriétés essentielles garantit l'accord du dicible au visible en le subordonnant à celui-ci, mais le discours scientifique ne peut jamais juger de l'objectivité réelle de ce qu'il présupposait être l'objectivité de l'objet, de ses propriétés essentielles. Peirce se condamne lui-même et condamne tout scientifique à voguer entre un savoir absolu du langage et des choses de type hégélien et un scepticisme tout aussi absolu de type humien. Le réalisme pragmatique n'autorise en effet aucunement à sortir du rapport de description de l'essentiel pour juger de l'existence de cet essentiel ou pour savoir qu'il s'agisse bien de la seule chose essentielle à connaître. Les habitudes légisignes étaient présumées présentes en chaque usager des signes à titre de constantes anthropologiques sous l'appellation d'interprétants logiques ultimes,

corrélatives de ces propriétés essentielles, mais n'étaient, et pour cause, pas plus connaissables que ces propriétés essentielles. Les noumènes essentiels du monde s'indifférencient donc aux phénomènes essentiels, les interprétants logiques ultimes aux interprétants émotionnels et dynamiques, aux *pathemata tês psuchès* sans que le scientifique puisse être un jour certain de ne connaître que les premières à l'aide des secondes. La condition de sa connaissance : l'usage réglé des signes l'indifférencie au monde sans le mettre à même de juger si ou non le monde diffère effectivement ou non de son imaginaire verbal vérifié de ses hypothèses "confirmées". La connaissance de la permanence des choses essentielles et de leurs propriétés essentielles reste une connaissance métaphysique, inaccessible et incorrigible, qu'il faut pourtant présumer être la seule possible. L'accord connu, présumé inscrit dans l'usage des interprétants logiques ultimes, se trouvait ainsi avoir été un but qu'on devait présumer avoir toujours déjà atteint sans jamais pouvoir savoir quand on l'atteignait effectivement.

La sémiotique fondationnaliste de la pragmatique scientifique exhibe en fait le mouvement même de toute métaphysique et le montre solidaire du projet épistémologique de la modernité : du projet de déterminer les limites du savoir, abstraction faite de tout savoir. La métaphysique projette dans la nature *a priori* et en soi des choses, le fondement déjà là de sa croyance en la possibilité de la connaître. La sémiotique de Peirce rend cette limitation dépendante de celle qui conditionne l'usage des signes parce que seule l'expérience de penser les signes semble mettre chacun face à l'indépendance de ses vérités par rapport à l'occurrence psychologique ou communicationnelle de leur pensée. Mais elle ramène pourtant à un psychologisme transcendantal lorsqu'elle répond à sa question de principe : "dans quelle expérience éprouvons-nous qu'il en est ainsi ?" en cherchant à identifier les interprétants logiques. L'horizon même de cette recherche ne pouvait constituer une expérience. Le fait que nous pensions, disait Kant, ne constitue pas déjà en lui-même une expérience. Le fait que nous pensions nos signes non plus. On ne peut alors surmonter cette incapacité méta-psychologique à l'expérience qu'en tentant de substituer un savoir du langage au savoir des objets, accessibles par l'usage de ces signes, comme Kant substituait un savoir de la pensée au savoir du réel : on devient victime d'un idéalisme linguistique où l'idée du mot tient lieu, nécessairement, de la chose, de l'action et du désir. On répète l'argument épistémologique moderne hérité de Descartes et de Kant : on tente de s'assurer d'avance, dans la seule réalité qu'on soit certain d'être (ici la pensée des signes) la certitude de savoir comment on y accède aux seules certitudes qu'on pense pouvoir en obtenir. Ce faisant, on se

déprend infailliblement de ce qu'on s'est reconnu être en s'affirmant "signe" et "pensée des signes", on se déprend de l'exercice même de penser les signes. Immanquablement on se déprend de la seule identification au langage qui permettait l'accès à une certitude quelconque : de l'identification au jugement présumé mouvoir toute inférence propositionnelle car on présuppose, par exemple ici, déjà atteints ces résultats hors de cette pensée par signes : dans les objets et les propriétés essentielles dont l'existence et l'essence jugent notre jugement à notre place, on présuppose cet exercice toujours déjà inutile puisque toujours déjà effectué et inscrit dans les interprétants ultimes logiques. Le mouvement de fondation épistémologique est toujours le même et toujours aussi stérile : comme mouvement cartésien de préhension anticipée de toute certitude et comme fuite précipitée en avant, il s'échappe toujours à lui-même et fait immanquablement s'échapper toute réalité. Chez Peirce, qu'on pense les objets ou propriétés essentielles par les signes ou qu'on pense les interprétants logiques ultimes, on se trouve à chaque fois projeter *hors* de l'expérience de penser les signes, ce que l'expérience de penser les signes en énonçant une proposition peut seul produire. C'est cette expérience que tentent de rendre accessible les héritiers de Peirce : D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty en nous rappelant notre propre implication de vérité dans cet usage. Comment le font-ils ? y parviennent-ils ?

3. Le partage cartésien de l'héritage anti-cartésien de Peirce

En voulant échapper au naturalisme de W. O. van Quine, qui avait réduit la nature des réalités essentielles à leurs valeurs dynamiques de stimulations perceptives et la nature des interprétants logiques aux habitudes de réactions motrices et d'assentiment, D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty se sont trouvés réassumer *volens nolens*, inconsciemment et consciemment, l'héritage peircien. Cet héritage refait surface, progressivement, au fur et à mesure que la syntaxe et la sémantique logiques se trouvent peu à peu réintégrées dans une pragmatique des signes soucieuse de ne pas séparer dans l'usage des signes la reconnaissance de la vérité des propositions, de leur compréhension, soucieuse d'articuler la sémantique logique à l'usage scientifique du langage, soucieuse de lier les interprétants logiques ultimes aux consensus qui en font admettre l'existence, *in actu exercito* cette fois.

D. Davidson est le premier à faire valoir, sans l'invoquer comme tel, l'adage peircien selon lequel toute proposition affirme sa propre

vérité, en inversant habilement la théorie tarskienne de la vérité. La proposition "la neige est blanche" est vraie si et seulement si la neige est blanche. Cette théorie ne faisait que formaliser l'idée logiciste de Wittgenstein, enracinée dans l'expérience méta-psychologique de la vérité logique :

> "Nous devons être en mesure de comprendre une proposition sans savoir si elle est vraie ou fausse. Ce que nous savons quand nous comprenons une proposition, c'est ce qui a lieu si elle est vraie et ce qui a lieu si elle est fausse. Mais nous ne savons pas nécessairement si elle est vraie ou fausse" [Wittgenstein, 1961, p. 93].

Par opposition aux propositions de logique reconnues comme vraies à partir de leur symbole seul en vertu de leur statut de tautologies, la compréhension d'une proposition pourvue de sens était la présupposition de la reconnaissance de sa vérité factuelle. D. Davidson, à l'instar de Peirce, fait de la conscience de la vérité propositionnelle, la présupposition du sens de la proposition. Comme l'explique très clairement H. Putnam :

> "Au lieu de prendre "vrai" comme le mot dont la signification doit être expliquée et de prendre le langage-objet (la langue naturelle) comme déjà compris, D. Davidson prend le langage-objet comme ce qui doit être expliqué et le mot "vrai" comme ce qui est déjà compris. De cette façon toute définition de vérité pour une langue donnée peut être vue comme une théorie de la signification de ce langage. Davidson va plus loin (...). Si la théorie de la signification d'une langue donnée n'est que la définition de la vérité valide pour cette langue, la compréhension que le locuteur a de sa propre langue est décrite au mieux comme une connaissance *implicite de cette définition de la vérité*. Comprendre une langue naturelle ou un langage formalisé, c'est connaître la définition récursive de la vérité pour ce langage, c'est-à-dire le procédé récursif qui assigne des conditions de vérité à tout un chacun des énoncés infiniment multiples de cette langue" [Putnam, 1983, p. 80].

C'est rendre d'un coup connaissables et transparents les interprétants logiques ultimes de Peirce en réactualisant la théorie de la redondance de F.P. Ramsey, de L. Wittgenstein et d'A. Prior en plein coeur de la pensée des signes, in *actu exercito* cette fois. C'est non seulement rappeler qu'on ne donne de signification et de référence aux expressions référentielles qu'en pensant le signe propositionnel comme le voulait Frege, c'est aussi rappeler, de façon cette fois incontestable qu' "utiliser une proposition, c'est l'affirmer". La compréhension d'une proposition implique sa propre vérité et c'est du point de vue de cette vérité présupposée et posée qu'elle permet de juger si elle est effectivement aussi vraie qu'on la pense. Si "tout ce qui est vert, est étendu" et "l'herbe est verte" déclenchent l'assentiment de celui qui pense ou entend ces énoncés sans qu'il puisse y distinguer un énoncé analytique d'un énoncé synthétique *a posteriori*, c'est que ces deux énoncés ne peuvent être pensés que

vrais lorsqu'on les a énoncés à soi-même ou à autrui. Non content de donner la forme générale des propositions dans le *Tractatus logico-philosophicus* et de l'associer à leur force pragmatique d'affirmation dans les *Recherches philosophiques* en soulignant qu'elles ne disent toutes qu'une chose : "il en est ainsi" ou "voici comment sont les choses", Wittgenstein avait déjà circonscrit, à son corps défendant, ce phénomène en en imputant la reconnaissance à Kant. N'écrit-il pas dans les *Vermischte Bemerkungen* :

> "La limite du langage se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans répéter précisément cette proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie)" [Wittgenstein, 1977, p. 27].

La vérité de la proposition est présupposition de son sens, cela signifie qu'elle conditionne l'occurrence de sa pensée ainsi que la reconnaissance de ce que cette pensée est effectivement aussi vraie qu'elle s'affirme l'être pour pouvoir être pensée. Mais, s'il en est ainsi, elle ne rencontre pas ses limites (comme l'estimait Wittgenstein) lorsqu'elle reconnaît sa propre vérité ou sa propre fausseté (elle y affirme plutôt inconditionnellement le résultat de la réflexion de vérité qu'elle déclenche à propos d'elle-même), mais elle fait rencontrer les limites du langage à toute pensée "épistémologique" : à toute pensée qui cherche à limiter les pensées propositionnelles et la pensée des signes hors de ces pensées mêmes, une fois pour toutes, en les justifiant *a priori* par un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes exprimables dans une relation d'équivalence. Chercher à exprimer ce genre de conditions valides pour la pensée de toute proposition et à la justifier ainsi d'avance, c'est précisément présupposer que la pensée ou l'énonciation d'une proposition ne suffit pas à en faire reconnaître la vérité en la produisant, aux yeux de celui qui la pense, qu'il entende ou produise la proposition exprimée, c'est lui ôter ce que Peirce avait appelé sa force *d'affirmation prédicative*, son aptitude à faire se référer celui qui la pense au contexte objectif de perception, d'action, de désir ou de connaissance qu'elle engendre comme vis-à-vis intentionnel. Aussi cette présupposition épistémologique est-elle *a priori* contradictoire avec l'usage même de la pensée de la proposition, avec l'objectivation opérée par la pensée de la proposition. Elle contredit également non seulement ce que Wittgenstein appelle "la solution kantienne au problème de la philosophie", mais aussi, et surtout, la solution que la philosophie donne à tout problème en le traduisant *volens nolens* indissociablement en un problème de pensée, de langage et de connaissance.

Située dans le contexte de traduction des langues naturelles, cette découverte signifie aux yeux de Davidson que nous ne pouvons

traduire une proposition d'une langue étrangère dans la nôtre sans identifier comme identique la seule et unique expérience qui rend vraie aussi bien la proposition à traduire que sa traduction. Plus généralement, nous ne pouvons comprendre autrui qu'en nous présupposant en accord avec lui, c'est-à-dire qu'en faisant nôtre la croyance de vérité, affirmative ou négative, qu'il y exprime, considérant cette croyance comme vraie, non pour l'affirmer, mais pour pouvoir la comprendre. La croyance en la vérité propositionnelle conditionne la possibilité de la comprendre et non l'inverse. Le principe de charité n'est plus comme chez Peirce un principe interactionnel normatif définissant l'âge d'or de l'attraction agapéistique, la fin du temps synéchistique : il est une loi de la compréhension pour tout allocutaire à l'égard de tout énonciateur, il commande d'adopter ses croyances le temps de pouvoir le comprendre :

> "Puisque la connaissance de croyances ne vient qu'avec l'aptitude à interpréter des mots, la seule possibilité de départ est d'assumer un accord général sur les croyances. La charité nous est imposée. Que cela nous plaise ou non, si nous voulons comprendre autrui, nous devons penser qu'il a raison sur la plupart des sujets. Si nous pouvons produire une théorie qui réconcilie la charité et les conditions formelles d'une théorie, nous avons fait tout ce qu'il était possible de faire pour garantir une communication. Rien d'autre n'est possible et nous n'avons besoin de rien d'autre" [Davidson, 1984, p. 196-97].

Seul le partage de la croyance d'autrui, le temps de le comprendre, peut nous faire reconnaître, le cas échéant, que nous sommes en désaccord complet avec lui : il conditionne la possibilité de reconnaître ce désaccord. D. Davidson rejoint ainsi la théorie d'A. Prior, exposée dans *Objects of thought* [Prior, 1971]. Selon Prior, l'allocutaire de A ne peut comprendre que A croit, craint, désire ou pense que p sans joindre au constat de ce qu'il comprend que A pense de p, sa propre pensée de p : et ce, en reconnaissant la vérité ou la fausseté de p : "A croit que p.p" ou "A croit que p.~p". Telle était pour lui la forme générale des attitudes propositionnelles et telle était également la condition de leur intégration dans un calcul de vérité [Prior, 1971, p. 21].

C'est ainsi qu'est redécouverte à l'intérieur de la sémantique pragmatique la façon dont la pensée de p rend possible l'expérience objective de p, ce que les idéalistes de la pragmatique transcendantale ou universelle appellent "la force transcendantale du langage", sa façon de conditionner l'expérience comme expérience de l'accord entre la proposition et ce qu'elle décrit, en l'anticipant, en le virtualisant, quitte à reconnaître, sur la base de cet accord présupposé, la réalité d'un désaccord aussi effectif que la réalité de l'expérience face à laquelle il nous met. La pensée de la vérité de p rend possible

sa compréhension et l'expérience objective elle-même qu'elle décrit : loin de se faire mesurer par le visible, comme le pensait Peirce, en contradiction avec les conséquences de sa propre découverte, elle le mesure en faisant adhérer à la croyance en sa vérité pour pouvoir même le voir. C'est dire également que pour Davidson, la vérité-cohérence est présupposition et de son sens et de la reconnaissance de ce qui lui correspond dans le réel, même si son corrélat réel ne peut pas être identifié de façon aussi simpliste que le croient les empiristes avec les "faits" sensibles. La marque inconditionnelle de cette vérité est la croyance inconditionnelle des énonciateurs et des allocutaires en cette vérité, présupposée en tout échange comme effet de la réflexion des énonciateurs et des allocutaires sur cette proposition.

Cette réflexion de cohérence qui ne reconnaît de proposition qu'en la pensant aussi vraie qu'on la croit vraie pour pouvoir la comprendre, repose pourtant pour H. Putnam, sur la reconnaissance de la vérité-correspondance qu'elle rend possible. Une croyance n'est justifiée que si la vérité pensée est aussi objective qu'on la croit vraie. Cela n'implique pas qu'on croie aux essences platoniciennes éternelles, ni à l'existence dans l'esprit de leurs corrélats fonctionnels, comme avait pu être tenté de le croire Putnam 1, répétant ainsi la conviction inébranlable de Peirce, cela implique seulement une sorte de réalisme, "le réalisme interne", comme l'affirme Putnam 2. Même si la signification référentielle des termes "neige" ou "eau" n'implique pas pour qu'on puisse se référer à la réalité *neige* ou *eau* toutes les connotations prédicatives scientifiques qu'on leur a attachées au fur et à mesure de l'évolution de la science, même si l'on ne peut réduire la possibilité de s'y référer à la subsomption effective de ces réalités sous ces prédicats comme membres des classes d'êtres qu'ils déterminent, il n'en reste pas moins que l'objectivité des descriptions qu'on en donne doive être mesurée par le fait que la neige ou l'eau possède effectivement la ou les propriétés qu'on lui attribue. La croyance scientifique et vraie n'est justifiée que si elle renvoie à une attente concernant le réel qui ne sera effectivement pas déçue : qui est, pour cette raison "fiable"[Prior, 1971, p. 123]. Aristote nous avait appris : "Si tu es blanc, ce n'est pas parce que nous pensons vrai en pensant que tu es blanc, c'est parce que tu es blanc que nous qui le disons, nous disons vrai" [Aristote, *Métaphysique* 9, 1051 b, 6-9]. De même pour Putnam, dire que "la vérité est objective, c'est simplement dire que c'est une propriété de la vérité que le fait qu'une phrase soit vraie est logiquement indépendant de la question de savoir si la majorité des membres de la culture *croient* qu'elle l'est. Et il ne s'agit pas ici d'une solution à la grande question métaphysique du réalisme ou de l'idéalisme : c'est simplement un trait de notre notion de vérité" [Putnam, 1990, p. 180].

L'accord de l'objet avec sa propriété est ce qui est reconnu dans l'intentionnalité du vrai propositionnel être aussi objectif que l'accord de la proposition avec le fait décrit. "L'herbe est verte" n'exprime pas une sensation en soi, ni ne se contente de reproduire la perception objectivement repérable de l'association perceptible des effets perceptifs de l'usage de l'expression référentielle "l'herbe" et de l'usage de l'expression prédicative "est verte", mais elle présente l'objectivité de l'accord de l'herbe et du vert : l'objectivité d'un accord indépendant à l'égard de l'événement de la pensée de la proposition "l'herbe est verte". Putnam rejoint ici également Prior, même si celui-ci s'exprimait encore dans la langue des "faits". Si "la proposition que le soleil est chaud est vraie" et "que le soleil soit chaud, c'est un fait" signifient seulement "le soleil est chaud", elles sont nécessairement pour cette raison, indépendantes de l'esprit et du langage, car le fait que le soleil soit chaud ne dépend d'aucune façon de ce que quelqu'un pense ou dise qu'il l'est effectivement" [Prior, 1971, p. 12]. Faisons abstraction des faits et des propositions en soi qui fondent le réalisme platonicien de Prior : il demeure vrai que l'affirmation de p, dite ou simplement pensée, n'est elle-même objectivement vraie pour celui qui la pense ou l'exprime que si elle est pensée par lui être telle indépendamment de son occurrence. L'accord objectif avec elle-même, qu'elle déclenche chez les interlocuteurs, n'opère cette identification non psychologique à lui-même que s'il est reconnu aussi objectif qu'il est reconnu arriver. H. Putnam entend ainsi faire valoir, à juste titre, que la convention V de Tarski, telle que l'interprète Davidson, n'est pas seulement une règle de l'usage des signes propositionnels, mais qu'elle est une *Loi* de reconnaissance du réel en tant que tel, tout comme elle est une loi de la reconnaissance de la vérité elle-même. La neige n'est objectivement blanche que si elle est aussi blanche qu'il est vrai qu'elle existe. C'est ainsi qu'on sort de la fascination à l'égard des "représentations mentales" aristotéliciennes, des *pathemata tês psuchès*, à la façon dont les représentations scientifiques nous font sortir des contextes contingents de la découverte de leur vérité et de sa reconnaissance.

Mais doit-on et peut-on en sortir sans croire devoir découvrir les interprétants logiques ultimes comme constantes essentielles d'une nature humaine ? Parce que la communication scientifique favorise un accord librement consenti entre les chercheurs, basé sur la reconnaissance de la vérité, elle se présente aux yeux de R. Rorty, comme le modèle de toute interaction sociale, refoulant par effet de contraste tout dogmatisme et tout arbitraire pour élargir, intensifier et amplifier le domaine de ce qui fait "sens", le domaine des justifications reconnues valides par tous. Généralisé comme mode

d'exploration sociale, comme forme de vie, c'est elle qui permet d'adopter les nouvelles possibilités de vie découvertes par les individus, abstraction faite de l'ignorance dans laquelle on était auparavant à leur égard et des interdits qui ont même pu empêcher d'y penser. Dans cette expérimentation des justifications qu'est la communication comme partage des croyances, des désirs et des actions, on se fait faire l'expérience de ce que les formes de vie ainsi adoptées et expérimentées sont aussi objectives, aussi indépendantes des désirs privés des individus que le sont les réalités visibles qui confirment les hypothèses scientifiques à l'égard des désirs de connaissances des scientifiques.

On ne satisfait le désir de vérité qu'en renforçant et en satisfaisant le désir de solidarité, cela veut dire qu'il faut également reconnaître qu'il n'y a aucun sens à chercher une communication avec ceux qui ne partagent pas avec nous un minimum de croyances et de pratiques de justification. Le dialogue comme dialogue "transculturel abstrait" n'a aucun sens. Il faut respecter la contingence des consensus et celle des différends : dans un cas comme dans l'autre s'y manifestent des croyances, des désirs et habitudes d'action communes ou incompatibles, se font jour des frontières profondément ancrées dans les pratiques de justification aussi bien que d'action. L'identification à l'accord collectif se pense alors sur le modèle de la relation de l'action au but ou à l'action consommatoire. Comme l'action-moyen satisfait en faisant accéder au but, comme l'action consommatoire fait accéder ou non à la satisfaction attendue, les justifications proposées pour faire accéder à l'accord librement consenti, produisent consensus et différends ainsi que leur expérimentation dans la vie sociale et psychique, elles sont présumées pouvoir faire accéder au bonheur du consensus sans qu'autre chose que la satisfaction du consensus ou l'insatisfaction des différends soit à quelque moment accessible. C'est ainsi qu'on nous invite à céder aux attraits de la sagesse pragmatiste de J. Dewey et à renoncer à ce qui ne peut que demeurer chimère dans la quête cartésienne de certitude et d'objectivité. R. Rorty n'hésite pas à écrire :

> "Mon idée que le désir d'objectivité est en partie une forme déguisée de la crainte de la mort de notre communauté fait écho à l'accusation de Nietzsche qui dit que la tradition philosophique qui trouve son origine chez Platon est une tentative d'éviter de faire face à la contingence, qu'elle est un effort pour échapper à la temporalité et au hasard" [Rorty, 1983, p. 938].

L'épistémologie et avec elle toute philosophie fondationnaliste ont beau tomber sous les coups de cette remarque et s'exposer à la critique de ce soupçon, comment pourrait-on être certain que l'adulation du consensus, même tempérée par l'éducation romanesque

à l'ironie, ne tombe pas elle-même sous les coups qu'elle donne si généreusement ? Sous les trois formes complémentaires, mais également incompatibles si on les considère comme trois entreprises fondationnalistes différentes, ces trois tentatives ne commencent-elles pas par une évidence méta-psychologique analogue à l'évidence cartésienne ? ne finissent-elles pas par elle, qu'elles se fassent les champions d'une universalité de pensée transculturelle ou qu'elles se résignent à prêcher un relativisme tolérant teinté de nationalisme impénitent ? Cette alternative même n'est-elle pas un symptôme de l'enlisement dans l'horizon métapsychologique de l'épistémologie elle-même ? Y a-t-il un sens à défendre l'universalisme épistémique contre le relativisme historiciste si l'on ne croit pas, comme le prétendu relativiste qu'on attaque, à la présence de fondements irréfutables dans les jeux de langage de la science ? y a-t-il un sens à rappeler les frontières dynamiques des dialogues transculturels si l'on ne fait pas des croyances, des désirs et des règles d'action commune avec ceux qui peuvent nous comprendre, les "fondements" de ces consensus limités ?

Force est de reconnaître que cette transformation pragmatique de la philosophie repose, tout comme la théorie de la conscience de la Modernité et la sémiotique peircienne de la pensée des signes, sur une "évidence" méta-psychologique, sur une évidence gagnée cette fois au XXème siècle. Comme la théorie moderne au sujet reposait sur la certitude métapsychologique qu'il avait de son existence, parce qu'il était conscient de penser, de même la philosophie pragmatique s'appuie sur le savoir qu'elle a de la nature communicationnelle de la pensée elle-même. Elle sait que la pensée est communication du sujet avec lui-même comme allocutaire de lui-même et que l'accord ou le désaccord avec soi qu'elle produit ne se fonde que sur l'accord ou le désaccord avec autrui. C'est cette évidence métapsychologique qui autorise à généraliser à l'expérience éthico-politique et à l'expérience esthétique le dialogue des scientifiques avec le monde visible dans l'expérimentation. La pragmatique se trouve ainsi refléter et renforcer la façon dont l'expérimentation scientifique devient forme de vie sous la forme d'une expérimentation communicationnelle d'autrui dans la vie sociale et de soi-même dans la vie psychique. C'est à ce titre également qu'elle rend inaccessible ce consensus dans lequel elle a mis tout le bonheur de l'homme.

Cette neutralisation tient à la façon dont s'effectue le transfert de l'expérimentation scientifique dans la vie sociale et psychique, à la façon dont ce transfert devient la forme de vie contemporaine qui oriente toutes les autres en se généralisant sous la forme précisément de l'expérimentation communicationnelle. Comme le scientifique transforme le monde et les phénomènes par l'expérimentation pour

tenter de les faire apparaître tels qu'il a anticipé dans son hypothèse qu'ils devaient être, la communication apparaît comme l'expérimentation des hypothèses et des certitudes de vie. Dans ce processus d'expérimentation, le scientifique remet son pouvoir de juger à l'instance aveugle du monde visible, il fait juger son hypothèse par le monde, oubliant qu'il l'a jugée et qu'il parle lui-même : dans la mesure où il fait ainsi juger son propre jugement par le monde, à sa place, il le fait parler à sa place. Tout en prétendant désenchanter le monde, il restaure donc quoi qu'il en ait, l'animisme des enfants et de l'homme archaïque. Dans ce respect inconditionnel du monde visible comme instance dernière de vérité, il s'adresse au monde, à l'instar de l'homme archaïque, comme à un Tiers sacré dont la réponse est anticipée comme ne pouvant être que favorable. Ce qui rend ici nécessairement favorable la réponse du monde visible tient à ce que ce scientifique sait d'avance que cette réponse sera indépendante de son désir de la voir confirmer son hypothèse : ne met-elle pas en jeu une instance transcendante au langage et à la pensée dans lesquels s'exprime cette hypothèse ? La science s'offre ainsi comme l'asile où peut se réfugier un homme qui s'accuse lui-même depuis la mort du Dieu leibnizien. Depuis que le Dieu leibnizien n'est plus le Tiers dont on attend le meilleur des mondes possibles, chaque énonciateur, chaque être pensant est approché en effet comme celui dont la parole doit répondre de façon nécessairement favorable, comme le Tiers de vérité, aussi ne peut-il qu'être toujours en dessous de sa tâche : cet accusé se trouve toujours déjà condamné à être condamné, à être coupable. Remettant son pouvoir de juger au monde visible dont il s'interdit en retour de juger le jugement, il refoule son propre exercice du jugement comme un accident mortel. Mais ce faisant, il rejette cette faculté de juger qui est condition de vie, du seul fait qu'il s'interdise *a priori* de juger le jugement du monde visible pour se mettre hors des coups de ses partenaires sociaux, de ses pairs chercheurs.

Il en va de même de l'expérimentation du consensus. L'expérimentation communicationnelle de soi et d'autrui par le consensus réactive, elle aussi, l'animisme de conscience qu'elle prétend chasser et ce, du seul fait qu'elle autorise chacun à faire abstraction de son propre jugement sur ses connaissances, ses actions et ses désirs en le lui faisant mettre entre parenthèses pour faire régner le jugement d'autrui. Lorsqu'on cherche à harmoniser ses désirs et ses actions à ses connaissances en se réglant sur ce modèle de sécurisation scientiste, on tente de soumettre l'accord avec soi recherché dans les représentations de connaissance, d'actions et de désirs (sous l'aspect des croyances, des intentions d'actions et de désirs) à l'accord avec autrui, considéré comme instance aussi

indisponible que l'est le monde visible à l'égard du désir de vérité du scientifique. On tente de le soumettre à l'auto-affection collective des croyances, des intentions et des désirs communs car cet accord commun avec les représentations, cette adhérence irréfléchie à elles est présumée vraie du seul fait qu'elle arrive, pour la seule et unique raison qu'on ne peut la produire du seul fait qu'on le désire. Comme le scientifique fait parler la nature visible, on fait ici parler la nature interne des désirs, des croyances et des intentions d'autrui en déclenchant son accord ou son désaccord, indépendamment du vouloir ou du désir qu'on a de le déclencher chez autrui. Comme l'homme archaïque faisait parler les Tiers sacrés en leur prêtant d'avance une réponse qui ne pouvait pas ne pas être favorable, quels que soient les sacrifices qu'elle exigeait, la réponse d'autrui dans son accord ou son désaccord est dotée par avance de cette propriété de répondre à tout désir en répondant comme il le faut, de manière toujours "favorable" à toute énonciation. L'important c'est que cet accord ou ce désaccord *arrive*, qu'il dispense de juger et permette ainsi à l'homme d'inexister, c'est-à-dire de ne pas être la seule chose qu'il ait à être pour vivre, *jugement de son propre jugement*, car il sait d'avance que s'il accepte de l'être, il n'existera plus, certain qu'il est de ne pas pouvoir être ce Tiers de vérité infaillible qu'autrui attend nécessairement qu'il soit. C'est encore cette compulsion qui force D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty à rester aussi cartésiens que C. S. Peirce et leur interdit de sortir de l'horizon mentaliste et platonicien où *l'occurrence* des diktats du réel, des langues et du consensus se voit remettre le soin de juger du vrai, comme la pensée par signes chez Peirce. C'est encore elle qui les empêche de transformer en *loi* de vérité cette règle inconditionnelle d'obéissance au vrai qui oblige à adopter les croyances d'autrui pour pouvoir les comprendre, mais leur permet ce faisant de ne pas juger ces croyances, de ne pas juger de leur objectivité puisqu'ils n'ont pas à le faire pour reconnaître qu'ils les comprennent et puisqu'ils n'ont qu'à les "comprendre". Ils n'ont à les comprendre comme ils n'ont qu'à comprendre comment ils utilisent propositions, croyances, consensus et différends car ils sont à cet égard victimes du même préjugé que Peirce : celui qui veut que les règles d'usage des signes ne peuvent pas ne pas être évidentes pour quiconque les utilise déjà. Même pour produire leurs théories des signes, il leur suffit de faire juger leur pensée et la pensée de tous par une autorité transcendante à chacun, par la pensée habitant déjà l'usage des signes sous la forme de l'intuition qu'a chaque locuteur de sa langue naturelle, de l'intentionnalité véritative qui habite l'usage de toute proposition ou sous la forme de la satisfaction prise au respect de la contingence des consensus et des différends. Elle paye et fait payer cette ignorance et

sa bonne conscience morale de tolérance par la désorientation cognitive, éthique, politique et consommatoire qui induit la primitivisation de l'homme contemporain. Comment ? pourquoi ? elle refuse de voir dans le partage du jugement de vérité et d'objectivité autre chose qu'une interaction expérimentale réglée par l'affect du vrai, elle refuse d'en faire la condition de vie qu'il n'est qu'en se soumettant à lui-même et à l'expérience objective de perception, de pensée, d'action et de désir qu'il engendre. On ne transforme en effet en *loi* de vérité les règles pragmatiques d'obéissance au vrai qu'en surmontant le dualisme cartésien et qu'en jugeant les conditions d'apparition de ce jugement qu'on a peur d'être, qu'en reconnaissant comment l'identification phono-auditive aux sons engendre la pensée et permet à l'être humain de vivre en respectant ce jugement d'objectivité que Peirce voulait faire respecter mais sans savoir ni pourquoi, ni comment, prisonnier tout comme eux du miracle de la pensée par signes, de ce fait qu'il acceptait d'être sans chercher ni à le comprendre, ni à le juger.

4. La loi de vérité et le temps du jugement

Comme l'ont montré Herder [Herder, 1960], Humboldt [Humboldt, 1836], Gehlen [Gehlen, 1938], Kainz [Kainz, 1941-1960] et Tomatis [Tomatis, 1977], l'homme est cet avorton chronique qui naît un an trop tôt, est dépourvu d'instincts extra-spécifiques et ne se rend la vie possible, ne produit la coordination de ses appareils moteurs et de ses appareils de réception sensorielle, qu'en s'identifiant au mouvement d'émission-réception phono-auditive et en construisant son monde visuel et moteur en y projetant ce mouvement d'émission-réception. Parce qu'il y inverse ce faisant le circuit pulsionnel "stimulus-réaction-action consommatoire" en se donnant comme action consommatoire la réception de ses *stimuli* auditifs (gratifiants parce que simultanés à leur émission phonique) et en inversant les circuits pulsionnels également dans ses circuits visuels, moteurs et de désirs, il peut jouir de la réception de tous les *stimuli* comme il jouit de la réception des *stimuli* auditifs, comme action consommatoire, transformant l'α de la vie pulsionnelle en ω, produisant d'un même mouvement son rapport au réel et en jouissant comme de ce qui lui permet de jouir de tout ce qu'il vit, se pliant d'un même mouvement au principe de plaisir et au principe de réalité. C'est parce qu'il peut ainsi se projeter dans les choses, mais en même temps éviter d'y être de façon animale, enchaîné à elles, qu'il donne sens au monde visuel, au monde moteur et à ses sons mêmes lorsqu'il

les perçoit pour eux-mêmes mais chargés du sens de toute l'expérience sensible qu'ils organisent. L'écoute qui ne jouit que de s'écouter elle-même, chargée de toute expérience est la pensée : l'expérience dans laquelle elle le fait est l'expérience de compréhension. Mais précisément parce que cette expérience n'a aucun sens tant qu'elle ne se reconnaît pas comme la réalité qui met face à toute réalité comme elle met face à elle-même, elle ne s'achève qu'en se jugeant aussi vraie qu'elle est réelle, comme pensée des signes ou comme pensée de la pensée, peu importe.

Cela s'effectue dans l'expérience de l'énonciation. Celle-ci se perçoit portée par le même mouvement d'émission-réception que celui par lequel elle se projette vers les choses : comme projection référentielle vers les choses simultanée à la réception prédicative des aspects des choses que le vivant en extrait en couplant son, vision et mouvements. L'acte d'énoncer une proposition de faire suivre un sujet, "Socrate", d'un prédicat, "est mortel", mime en effet ce mouvement en joignant :

1. le mouvement moteur de réaction et d'émission phonique par lequel on se projette référentiellement vers les choses en les nommant (ici l'émission de 'Socrate'),

2. au mouvement de réception de la propriété des choses qu'on se fait percevoir (visuellement par exemple) ou qu'on se fait penser (écouter s'écouter 'est mortel'). Lorsque l'enfant a appris à recevoir les sons de façon aussi gratifiante que la réception des perceptions non auditives qu'il y avait liées, il peut comprendre ce qu'il dit et pense indépendamment de cette expérience de perception. Il rend ainsi sa parole aussi objective en présence des choses qu'en leur absence : il faut pour ce faire qu'il lie l'expérience de la compréhension de ce qu'il dit à l'expérience de la réalité de ce dont il parle ainsi qu'à l'expérience corrélative de la conformité de sa parole par rapport à la réalité, à la conscience de la vérité de ce qu'il dit. La compréhension de la proposition énoncée ou pensée ne peut elle-même se clore comme action consommatoire, qui met face au réel et à sa propre réalité, qu'en jouissant d'elle-même dans la conscience de vérité : produisant l'adhérence dynamique à ce qui est dit appelée "croyance", si l'on peut juger, comme allocutaire de soi, sa proposition aussi vraie qu'on a dû la penser vraie pour pouvoir la penser comme émetteur. C'est ce qui fonde l'inversion spectaculaire à laquelle D. Davidson a soumis la théorie de la vérité de Tarski, mais c'est également ce qui la transforme en loi.

La loi de vérité est en effet autant une loi de production propositionnelle que de réception :

1. loi de production : on ne peut penser sa proposition sans la penser vraie,

2. loi de réception : comme allocutaire de soi-même, on ne peut la recevoir sans la penser aussi vraie qu'on a dû la penser vraie pour pouvoir la penser ou aussi fausse qu'on a dû la penser vraie.

Le respect de cette loi contraint à reconnaître une objectivité aussi absolue que le désire H. Putnam, mais pour en rendre compte et faire reconnaître l'objectivité de cette loi même, il faut l'extraire du rapport métaphysique aux choses, en montrant qu'on ne fait exister les choses par la parole qu'à la façon dont on s'y fait exister soi-même, comme juge de ce qu'on fait alors. "La neige est blanche" n'affirme pas l'existence d'un fait : elle affirme qu'exister pour la neige, c'est être blanche. On y juge que la blancheur est ce qui permet à la neige d'exister comme neige et c'est parce qu'on porte ce jugement qu'on peut précisément découvrir qu'exister pour la neige ne se réduit pas à ce qu'elle n'est que pour les yeux.

Ce mouvement par lequel on juge ce qu'on fait être comme réalité et ce qu'on fait être de réalité dans cette réalité, c'est cela qui se prend pour objet en toute énonciation, aussi affirmative effectivement que Peirce désirait qu'elle le soit. "J'affirme que p" veut donc dire : "Il est aussi vrai que p qu'il est vrai que je le dis et que je dis vrai en disant que p". Les verbes illocutoires s'analysent selon le même schème contrairement à ce qu'en en ont dit les théoriciens des actes de parole [Poulain, 1989, p. 519].

Parce qu'au sein même de ce jugement d'objectivité, ce jugement ne repose que sur lui-même et que les énonciateurs ne peuvent trouver de réalité qu'en se jugeant dire le vrai, l'énonciateur a autant besoin du jugement de son allocutaire qu'il a besoin de juger son jugement pour pouvoir le comprendre chargé de tout son poids de réalité. Le consensus est donc autant condition de vie que le souhaite R. Rorty mais il ne l'est qu'à condition de ne pas être aveugle et de ne pas se perdre dans l'adulation de son occurrence contingente.

La loi de vérité règle en effet la réception de l'énonciation d'une proposition par l'allocutaire comme elle règle la production même de la proposition. Comme l'être pensant ne peut produire sa proposition sans la penser vraie, son allocutaire ne peut la comprendre sans la penser vraie. Il ne peut la réfléchir comme croyance vraie d'autrui ainsi que le désirerait D. Davidson, mais il doit la penser aussi vraie que l'énonciateur est présumé la dire vraie pour pouvoir être compris. Et cet allocutaire ne peut se permettre de la comprendre différemment de l'énonciateur ainsi que le désirerait la bienveillante tolérance des herméneutes, mais il ne peut la comprendre qu'en la jugeant aussi vraie ou aussi fausse qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la

comprendre. Encore faut-il qu'il puisse la juger identique à la proposition dite par l'allocutaire en jugeant qu'il juge comme lui de l'objectivité ou du manque d'objectivité de la même expérience. C'est à ces conditions en respectant ce temps du jugement, et en reconnaissant cette loi comme loi dans le monde de la connaissance, dans celui de l'action comme dans le monde de l'art, de façon à la fois théorique et pratique, qu'on sort de l'asile cartésien de la métapsychologie de façon aussi assurée et définitive que l'ont désiré Peirce, Davidson, Putnam et Rorty.

Bibliographie

ARISTOTE
Métaphysique.

DAVIDSON (D.)
1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.

GEHLEN (A.)
1938, *Der Mensch*, Athenaüm Verlag.

HERDER (J. G.)
1960, *Sprachphilosophie*, Hambourg, Meiner Verlag.

HUMBOLDT (W. von)
1836, *Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin.

KAINZ (F.)
1941-1960, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart, Neske, 5 t.

PEIRCE (C. S.)
1960, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 8 vol., réed.

POULAIN (J.)
1989, "Pragmatique et ontologie" in *L'Encyclopédie philosophique universelle, L'Univers philosophique*, t. 1, Paris, PUF.

PRIOR (A.)
1971, *Objects of thought*, Oxford, Clarendon Press.

PUTNAM (H.)
1983, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press.
1990, *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard.

RORTY (R.)
1983, "Solidarité ou objectivité", *Critique*, déc., n°439.

TOMATIS (A.)
1977, *L'Oreille et la vie*, Paris, Laffont.

WITTGENSTEIN (L.)
1961, *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Basil Blackwell.
1977, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag.