

PEIRCE, WITTGENSTEIN LES SIGNES ET LE MENTAL

« ... etwas... was wie Pragmatismus
klingt. »

Peirce a un jour écrit du pragmatisme dont il est le fondateur que c'était une « philosophie qui devrait considérer le fait de penser comme une manipulation de signes »¹. Quoi qu'il ait voulu dire par là, on ne peut s'empêcher de songer à la célèbre formule de Wittgenstein dans le *Cahier bleu* :

« We may say that thinking is *essentially* the activity of operating with signs. »²

Je souligne *essentially*, car Wittgenstein n'exclut évidemment pas qu'il y ait d'autres aspects, importants, mais non essentiels, dans l'activité de penser. Il n'affirme pas non plus une thèse sur la nature ou l'essence de la pensée : ce serait contraire à sa façon d'envisager la pratique de la philosophie (elle n'énonce aucune thèse et ne recherche pas l'essence des choses). Wittgenstein, notamment, n'affirme pas la thèse de l'*extériorité* de la pensée en réponse à la question : « Où est le lieu de la pensée ? »³ Dans ce passage du *Cahier bleu*, Wittgenstein nous incite seulement à remplacer méthodiquement les entités mentales qu'on est tenté d'imaginer pour

1. C'est une définition a-typique du pragmatisme, le plus souvent évoqué sous forme de maxime : on saisit la signification totale d'un concept si, et seulement si, on considère la somme des « effets pratiques que peut avoir l'objet de ce concept ». La fonction de cette maxime est d'élucider les significations et de départager les expressions qui ont du sens et celles qui n'en ont pas (comme par exemple les énoncés métaphysiques).

2. *Blue Book*, Blackwell, p. 6.

3. Comme par exemple, V. Descombes dans *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, p. 10.

expliquer le fonctionnement du langage par des entités « externes », matérielles, physiques : signes publics, images tangibles, etc. :

« Then first let us adopt the method [...] of replacing this mental image by some outward object seen » (*ibid.*, p. 5).

Si nous devons pratiquer systématiquement cette expérience de pensée, c'est pour éviter la confusion grammaticale du mental et du physique qui est à l'origine de nos perplexités philosophiques concernant la nature de l'esprit et de ses activités. « Extérioriser » l'esprit ou la pensée n'est pas pour Wittgenstein affirmer l'extériorité de la pensée ; c'est une incitation à renoncer à la mythologie du mental, et notamment des processus mentaux, que nous avons tendance à construire, tout en croyant élaborer une véritable explication philosophique, voire para-scientifique, de l'activité de l'esprit et du fonctionnement du langage. Nous croyons en effet avoir besoin d'une explication qui apaiserait nos tourments philosophiques, sans voir qu'ils proviennent d'un échec à comprendre la grammaire d'une expression qui nous fascine et déclenche en nous un questionnement philosophique douloureux. Le trouble ne s'apaisera qu'avec un examen de la vraie grammaire de nos expressions, qui tarira à sa source le questionnement malavisé, faisant la preuve et de l'inefficacité des explications recherchées (elles ne nous apaiseront pas) et de leur caractère mythologique. Ainsi, concernant la pensée, nous avons tendance à imaginer un processus mental redoublant silencieusement l'énonciation d'une phrase. Ce qui est ici proprement mythologique, c'est de considérer les processus mentaux comme étranges, occultes, voire *magiques*, et le milieu où ils se déroulent – l'« esprit » – comme un *medium* éthéré tout aussi étrange, une matière dématérialisée, un « immatériel », tel l'éther de l'ancienne physique. L'hyperbole propre à la philosophie dote l'esprit, souvent imaginé comme un mécanisme immatériel, de « super-pouvoirs » qu'aucun mécanisme physique ne pourrait avoir. On retrouve dans cette démarche certaines caractéristiques de ce que les ethnologues ont autrefois appelé la *pensée magique*. Nous sommes bien dans le mythe, nommément le mythe de l'intériorité.

Si donc Wittgenstein se montre bel et bien pragmatiste, ce n'est pas dans l'impossible affirmation de thèses pragmatistes, mais dans son invitation à nous tourner vers l'extérieur, vers les signes publics à l'aide desquels nous réalisons nos transactions, vers cet instrument de communication publique qu'est avant tout le langage ordinaire. Délaissant les spéculations ou les images (*Bilder*) mentalistes et internalistes, non pertinentes pour le genre de philosophie que

Wittgenstein veut exercer, nous devons examiner la *pratique* du langage, dans laquelle seule les mots acquièrent un sens, et le rôle que joue un mot dans un jeu de langage particulier. Là où Wittgenstein est pragmatiste, ce n'est pas dans ses thèses (il n'en énonce pas), mais dans ses *directives*. C'est peut-être d'ailleurs chez lui que le pragmatisme trouve sa perfection ou son achèvement, dans cet usage thérapeutique qui est fait de l'*esprit* du pragmatisme, comme si Wittgenstein avait retiré le meilleur de Peirce, de James et de Dewey¹ pour le mettre au service de son entreprise de salubrité philosophique. Pas une seule fois Wittgenstein n'a trahi l'esprit du pragmatisme (ni d'ailleurs sa lettre), mais pas une fois non plus il n'a énoncé une *thèse* pragmatiste. Aussi ne faut-il pas comprendre l'apparente identification de la pensée à une manipulation de signes (de préférence externes), ou celle de la signification d'un mot à son usage, comme des affirmations : ce sont des directives à l'usage de lecteurs philosophiquement déformés :

« Don't ask for meaning, ask for use »...
« Sieh das Worte "denken" als Instrument an » !

Wittgenstein n'énonce pas davantage de thèse behavioriste niant l'existence des processus mentaux :

« Et de la sorte nous paraissions avoir nié les processus psychiques (*geistigen*). Que cependant nous ne voulons pas nier » ! (PU, § 308)*

Peirce non plus ne voulait pas les nier. Wittgenstein veut bien plutôt tordre le bâton dans l'autre sens, rééduquer nos habitudes de pensée, nous faire renoncer à des images (*Bilder*) philosophiques pour autant qu'elles nous empêchent de voir le fonctionnement réel du langage :

« L'impression que nous donnons de vouloir nier quelque chose vient de ce que nous nous opposons à l'image (*Bild*) du "processus intérieur". Ce que nous nions, c'est le fait que l'image du processus interne nous donne l'idée correcte de l'usage du mot "se souvenir". Nous disons que cette image, par ses ramifications, nous empêche de voir l'utilisation du mot telle qu'elle est » (PU, § 305).

Pas plus qu'il n'avance de thèses pragmatistes ou externalistes, Wittgenstein ne *réfute* ces mêmes thèses. Il combat des images « qui nous tiennent captifs » ; or les images ne se réfutent pas, on peut juste essayer de se détourner d'elles. Et pour cela, Wittgenstein doit donner des directives conformes à l'orientation pragmatiste,

* PU : *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

1. Il ne les a connus qu'indirectement, sauf James.

choisir certaines analogies ou *Gleichnisse* éclairantes pour nous faire voir tel aspect réel du langage ou tel mot en situation. Et le langage dont il parle, son objet d'étude, n'est pas un langage idéalisé qui serait la construction d'un philosophe, c'est le langage de tous les jours :

« Quand je parle du langage, ... il me faut parler le langage de la vie quotidienne. Ce langage serait-il trop grossier, trop matériel pour ce que nous voulons dire ? » (*PU*, § 120).

Wittgenstein n'a aucune prétention à dévoiler l'essence du langage : au contraire il se l'interdit. Et quand il parle de signe, c'est au sens ordinaire de ce mot, non en un quelconque sens philosophique.

C'est sans doute sur ce point que Wittgenstein et Peirce – auteurs de deux formules semblables sur la pensée – s'opposent le plus. Si Peirce et Wittgenstein n'ont pas voulu dire la même chose en écrivant que penser, c'est opérer avec des signes, c'est que le signe est chez Peirce un objet philosophique surdéterminé par l'énorme machinerie sémiotique qui se trouve derrière lui. Alors que Wittgenstein revendique l'usage ordinaire du mot « langage », la construction sémiotique peircienne suppose un écart considérable par rapport à l'acception ordinaire du mot « signe » : ce n'est pas du langage quotidien que parle directement la sémiotique de Peirce, quoiqu'elle en rende indirectement le fonctionnement intelligible. Or, c'est de lui que déclare s'occuper Wittgenstein, qui ne cherche nullement à faire subir au concept de signe une mutation décisive. C'est pourquoi Wittgenstein aurait sans doute désapprouvé l'entreprise sémiotique de Peirce où il aurait vu une tentative (coupable) pour découvrir l'essence du langage, et sa théorie du signe, où il aurait vu une forme de « sublimation » du signe. Il aurait refusé la démarche peircienne qui remonte de l'usage quotidien des signes par des utilisateurs concrets à ses conditions de possibilité *a priori*, à savoir : 1/ la structure triadique de la relation-signe ; 2/ la dynamique inhérente au processus sémiotique d'interprétation qui engendre indéfiniment des signes les uns à partir des autres. Cette dynamique des signes aurait sans doute paru suspecte à Wittgenstein, quoiqu'elle n'ait rien à voir avec les processus occultes auxquels il s'en prend. Pourtant, en élaborant une sémiotique sans référence à l'esprit humain, Peirce fournit en un sens la preuve de l'absence de valeur explicative, de la superfluité du recours aux processus mentaux, donnant ainsi objectivement raison à Wittgenstein. Mais en investissant la relation-signe (triadique) entre un signe, un objet et un interprétant d'une « vie » autonome

et d'un caractère orienté, directionnel, voire intentionnel, ce qui lui permet de redéfinir le mental comme ce qui « survient sur »¹ une relation triadique, Peirce prête le flanc à la critique de Wittgenstein : le signe dynamique et vivant de Peirce est-il moins mythique que le signe mental de la conception courante, censé opérer « derrière » le signe physique et lui donner vie ?

Ajoutons que la notion d'*usage*, qui règle, dans le *Cahier bleu*, la question de l'« animation » des signes (Question : Qu'est-ce qui donne vie à des signes en eux-mêmes inertes, sinon des processus mentaux ? Réponse de Wittgenstein : c'est dans l'*usage* que les signes prennent vie) n'équivaut nullement à la notion, également pragmatique, d'utilisation ou d'interprétation du signe, qui joue un rôle extrêmement important dans la sémiotique de Peirce. Certes le signe peircien n'est signe qu'en situation, n'étant pas isolable de la chaîne interprétative dont il n'est qu'un maillon. Et de son côté, le signe wittgensteinien ne devient vivant que dans le contexte d'un jeu de langage réellement joué. Mais l'épaisseur concrète du jeu de langage, enraciné dans une forme de vie, et comportant des pratiques langagières et non langagières, manque évidemment au concept peircien d'utilisation du signe. L'« usage » wittgensteinien est une notion de pragmatique empirique, l'utilisation ou l'interprétation peircienne, une notion de pragmatique pure. L'« utilisation » d'un signe au sens peircien est au fond la mise en relation de trois corrélats dont l'un engendre une série infinie de signes qui l'interprètent et le développent ; ce processus d'interprétation est sous-jacent à l'utilisation concrète des signes par des agents psychosociaux. Cette dernière est donc conditionnée *a priori* par le processus abstrait d'engendrement de relations triadiques, lequel opère à un niveau « pur » qui n'est pas celui des jeux de langage wittgensteiniens. Ainsi, Peirce n'a nul besoin de recourir comme Wittgenstein à la notion d'*usage* (par des utilisateurs réels) pour expliquer l'animation des signes : sa conception des signes comme dotés d'une dynamique spontanée au niveau des conditions *a priori* répond d'avance à la question du *Cahier bleu* : « Qu'est-ce qui donne vie aux signes ? », lui ôtant ainsi toute raison d'être. Mais de son côté, Wittgenstein aurait désapprouvé la démarche peircienne qui remonte de l'utilisation concrète du langage à ses conditions transcendantales, exemple typique de recherche de l'*essence* du langage. Wittgenstein n'aurait-il pas vu dans cette attribution aux

1. Comme diraient aujourd'hui les philosophes cognitivistes.

signes d'une dynamique autonome qui les anime une version philosophique sophistiquée de l'image (*Bild*) simple et courante des processus mentaux que nous avons tendance à forger ?

En outre, lorsque Wittgenstein pose dans le *Cahier bleu* la question de la vie des signes, il le fait à partir d'une conception qui, pour rendre compte de l'animation des signes, dissocie « deux opérations distinctes : une opération externe et formelle, la manipulation des signes, et une opération organique : comprendre les signes, leur donner sens, les interpréter, penser. Cette dernière opération se déroule, semble-t-il, dans un milieu étrange, la pensée » (p. 3). On reconnaît ici une illusion dont Wittgenstein a été victime dans le *Tractatus*, où la question était résolue, semble-t-il, par l'intervention d'un acte mental, le *Denken*, venant animer un signe propositionnel par lui-même inerte, ou en tout cas « appliquer » le signe à la réalité. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein, prenant l'exemple de l'antagonisme entre Frege (tout signe a une *Bedeutung*, une signification) et les mathématiciens formalistes du XIX^e siècle (les signes mathématiques ne sont que des traces d'encre sur le papier), renvoie dos à dos ces deux conceptions qui impliquent une dissociation entre des signes en eux-mêmes inertes (les traces d'encre) et une opération organique qui va leur donner vie (un processus psychique). Il n'assume pas cette dissociation ; même s'il donne une réponse à la question induite par cette dissociation (comment expliquer l'animation des signes inertes ? C'est l'usage qui donne vie aux signes, et non un quelconque processus mental), il n'approuve sans doute pas les termes dualistes dans lesquels la question est posée : pour lui il n'y a pas, d'un côté les signes inertes, et de l'autre, ce qui les anime (processus mental *ou* usage). S'il affirmait ici une thèse, ce serait plutôt un monisme : les signes se fondraient dans (se confondraient avec) l'usage qui est fait d'eux. Ce monisme ferait apparaître comme d'autant plus illusoire l'idée que « pour donner vie à une proposition, il faut que s'ajoute au signe inerte un élément immatériel, doué de qualités toutes différentes de celles d'un simple signe » (p. 4). Au lieu d'un dualisme signe inerte / source de vie, mieux vaudrait un monisme selon lequel le signe n'est signe que dans son utilisation : il *est* cette utilisation. Ce serait bien dans l'esprit d'un pragmatisme qui nous invite à revenir à la pratique réelle, ordinaire, du langage courant, que nous perdons de vue pour courir après des chimères philosophiques. Mais, là encore, Wittgenstein s'abstient de formuler une thèse moniste : c'est seulement « si l'on nous demande de donner un nom à ce qui anime le signe » que « nous dirons que c'est son utilisation ». Si l'on nous

somme de répondre à cette question, nous avons une réponse, mais si on ne nous demande rien, on n'aura besoin d'adhérer à *aucune thèse* sur la vie des signes. En toute rigueur, donc, Wittgenstein *n'identifie pas* la « vie », ou la signification, des signes à leur usage, et c'est là ce qui fait toute son originalité ; mais il est clair qu'à ses yeux la thèse la moins fourvoyante serait un monisme fusionnant les signes et leur utilisation. Tout comme un monisme fusionnant pensée et manipulation de signes.

Un peu de réflexion montre donc qu'en écrivant tous deux à peu près la même chose (« penser, c'est opérer avec des signes »), Peirce et Wittgenstein ne disent pas la même chose, parce qu'ils n'ont pas la même idée de l'entreprise philosophique. Même si leurs deux formules sont l'une et l'autre conformes à l'esprit du pragmatisme, l'un recherche, en amont de l'usage des signes, ses conditions de possibilité *a priori* ; l'autre utilise des formules pragmatistes sur l'usage des signes à des fins critiques et thérapeutiques, pour nous détourner du mythe de l'intériorité, pour nous rééduquer philosophiquement. Extérioriser la pensée, c'est avant tout *s'entraîner* à mieux regarder le fonctionnement quotidien du langage, et à ne pas le dévaloriser (comme s'il était « trop grossier, trop matériel ») par rapport à des processus mentaux immatériels et sublimes dont on ne sait, en fait, à peu près rien.

Chez Peirce, le monisme qui fusionne la pensée et les signes n'a pas du tout le même sens (c'est une thèse philosophique) et va en un sens beaucoup plus loin (c'est une thèse forte et provocatrice). La formule « toute pensée est en signes » exprime en effet une thèse biface : 1/ la pensée consiste à manier des signes ; 2/ tout signe est en un certain sens mental, en tout signe il y a de la pensée. Cette identification ne vaut que 1/ moyennant la refonte complète du concept de signe ; 2/ moyennant un renouvellement du concept de mental (ou de pensée). Certes, le nominalisme (médiéval et autre) nous avait déjà habitués à l'idée que toute pensée se fait par signes, en promouvant l'idée d'un discours intérieur fait de signes mentaux, pouvant se suffire à lui-même ou redoubler silencieusement le discours prononcé ou écrit. Mais dès lors qu'on reconnaît l'existence de signes *mentaux*, l'identification de la pensée aux signes devient triviale. Or, la thèse peircienne *n'est pas* triviale. S'il est bien vrai qu'il a repris à la lettre la thèse nominaliste, c'est pour en transformer radicalement l'esprit ; manœuvre assez perverse, puisque c'est dans le cadre de sa lutte titanessque contre le nominalisme sous toutes ses formes qu'il transforme « Toute pensée se fait par signes » en machine de guerre antinominaliste.

Mais le second volet de la thèse peircienne (en tout signe il y a du mental ou de la pensée) est beaucoup plus original et intéressant. Pour affirmer cette idée, Peirce doit totalement dépsychologiser le concept de mental, et même le détacher de l'esprit humain (n'existe-t-il pas déjà des « machines à penser », comme celle de Marquand, bien connue de Peirce ?) pour en faire un concept de sémiotique pure, bref construire un modèle formel, non psychologique mais sémiotique, du mental. Peirce propose alors un critère du mental qui n'est pas celui de Brentano (l'intentionnalité), ou plutôt qui pourrait l'être si Brentano avait lui-même compris la vraie nature de l'intentionnalité. Le critère d'intentionnalité brentanien fait reposer le mental sur une simple relation dyadique de quelque chose à quelque chose¹. Peirce, lui, voit le critère du mental dans la *triadicité* de la relation-signe (il s'agit donc d'un critère *formel*) : dans chaque relation-signe il y a du mental. Or, cette relation a une structure triadique. Le mental apparaît donc dans toute relation triadique, pour peu qu'elle soit authentique. Cette idée repose sur la thèse logique de l'irréductibilité de la relation triadique prise comme relation logique fondamentale, qui supprime ainsi dans ce rôle la relation dyadique. Pour comprendre le mental, il faut cesser de le penser par référence à des relations dyadiques. Si Brentano avait compris ce qu'est l'intentionnalité qu'il donne comme critère du mental, s'il y avait vu une relation triadique, alors son critère aurait été correct. Non que Peirce néglige l'intentionnalité : il en offre une meilleure analyse que Brentano ; en effet la relation-signe est selon lui directionnelle, elle a un sens, une orientation *intentionnelle*. Peirce a donné de multiples exemples de la structure triadique de l'intentionnalité et/ou du mental, notamment dans sa remarquable analyse du *don* comme fait irréductiblement triadique (A donne C à B) qui illustre à merveille le caractère foncièrement triadique et intentionnel, ou au moins téléologique, du mental².

Telle est donc la véritable teneur du monisme peircien qui fonde la pensée dans les signes. Pour sentir la force de cette thèse, il faut déceler en elle une rupture radicale avec l'omniprésente tradition dualiste qui voit dans les relations sémantiques des relations dyadiques (tradition qui culminera avec Saussure, Lacan et la dualité signifiant/signifié). Cette rupture est peut-être l'épisode le plus révolu-

1. Cf. V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 239.
2. Voir les pages éclairantes de V. Descombes, *op. cit.*, p. 239 et s.

tionnaire dans l'histoire des conceptions du mental. Elle n'implique pas nécessairement l'externalisation du mental, mais elle l'encourage, et Peirce, comme plus tard Wittgenstein, se sert de cet externalisme pragmatiste comme d'une méthode de rééducation philosophique plutôt que comme d'une thèse. Quant à l'identification de la pensée aux signes, elle va bien au-delà chez Peirce de la thèse, plus banale, de Leibniz selon laquelle nous ne pouvons penser qu'en signes parce que les signes sont des auxiliaires psychotechniques, indispensables à la bonne conduite de la pensée, et surtout du raisonnement mathématique, qui offre le cas le plus clair de pensée par signes¹. Chez Peirce les signes, loin d'être de simples adjuvants de la pensée, *sont la pensée même*, puisqu'ils fonctionnent sur la base de ces fameuses relations triadiques qui fournissent le critère du mental. Ainsi, non seulement Peirce : 1 / surclasse à l'avance l'analyse sémiologique binaire, dominante au XX^e siècle, qui oppose un signifiant et un signifié ; mais 2 / propose une analyse formelle du mental, qui 3 / fournit un *critère* du mental surclassant celui de Brentano. Enfin, tout comme Wittgenstein, Peirce a généralement fait du pragmatisme un usage plus thérapeutique que dogmatique, attribuant d'ailleurs à sa maxime pragmatiste un caractère purement méthodologique et critique : le pragmatisme n'était pour lui « ni une doctrine », ni même « une *Weltanschauung* », mais juste « une méthode de réflexion qui a pour but de rendre les idées claires »². En revanche Wittgenstein, reconnaissant à la fin de sa vie l'influence qu'a exercée sur lui le pragmatisme, ne craint pas de l'élever à la dignité de *Weltanschauung* :

« Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt.
Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere. »

(*Über Gewissheit*, § 422, 21-3-1951).

Christiane CHAUVIRÉ.

1. Il est remarquable que les auteurs attirés par l'idée que toute pensée est par signes aient tous pratiqué, comme Leibniz et Peirce, et peut-être Wittgenstein, les mathématiques à un niveau élevé. Cette pratique des signes a évidemment influencé, voire modelé, leur conception de la pensée.

2. *Collected Papers*, Harvard, vol. 5, § 131.