

## **WITTGENSTEIN ET LE PRAGMATISME REFLEXIONS SUR *LE DOUTE EN QUESTION* DE CLAUDINE TIERCELIN**

Annalisa Coliva  
(Université de Californie, Irvine)

### Résumé

Selon Tiercelin, dans *Le Doute en Question*, Wittgenstein et Peirce avaient en commun (i) une conception thérapeutique de la philosophie ; (ii) le principe méthodologique selon lequel le sens est révélé dans ce que les gens font avec des mots plutôt que dans des images mentales ou des états mentaux privés, sans pour autant réduire le sens et la pensée à un simple comportement. Ils ont également effectué (iii) une critique dévastatrice du fondationnalisme et de l'internalisme. Par-dessus tout, (iv) ils se sont tous deux opposés à la procédure clé des *Méditations* de Descartes, qui consiste à recourir au doute radical. Dans cet article, j'examine chacune de ces affirmations, en accordant une attention particulière à (iv). Je prétends, contrairement à Tiercelin, que la position de Peirce ne présente aucun avantage spécifique par rapport à celle de Wittgenstein. Le prétendu avantage épistémique consistant à considérer comme indubitables les croyances qui sont aptes à la vérité et à la connaissance s'avère être une faiblesse ; et tout autre prétendu avantage découlant de l'adoption d'une métaphysique véritablement réaliste serait difficilement compatible avec la leçon critique kantienne qui, selon Tiercelin, est la clé de la pensée de Peirce.

### Abstract

According to Tiercelin, in her *Le Doute en Question*, Wittgenstein and Peirce had in common (i) a therapeutic conception of philosophy; (ii) the methodological tenet that meaning is disclosed in what people do with words rather than in mental images or private mental states, without thereby reducing meaning and thought to mere behavior. They also carried out (iii) a devastating criticism of foundationalism, and internalism. Above all, (iv) they both took issue with the key move in Descartes' *Meditations* of resorting to radical doubt. In the paper, I examine each of these claims, with special attention to (iv). I claim, contrary to Tiercelin, that there is no specific advantage in Peirce's position over Wittgenstein's. The alleged epistemic advantage of making indubitables beliefs that are truth- and knowledge-apt turns out to be a weakness; and any other supposed advantage stemming from the endorsement of a truly realist metaphysics would hardly be compatible with the Critical, Kantian lesson that, according to Tiercelin, is key to Peirce's thought.

C'est un grand plaisir et un honneur pour moi d'avoir l'occasion de célébrer l'anniversaire et la carrière extraordinaire de Claudine. Je me souviens encore très bien de la première fois que je l'ai rencontrée, à l'occasion d'une conférence magistrale qu'elle fit à Bologne au début des années 2000. Cependant, ce n'est que quelques années plus tard que j'ai appris à mieux connaître Claudine et son travail, et que j'ai découvert la profondeur et l'étendue de son érudition et de ses intérêts philosophiques, ainsi que sa personnalité amicale, résolue et pleine d'esprit.

Son ouvrage *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique* (2005) a eu une forte influence sur moi. Il n'est pas exagéré de dire que je considère qu'il s'agit à ce jour du meilleur livre sur la pertinence du pragmatisme en épistémologie, et en particulier sur la question du scepticisme. Il a façonné une grande partie de ma compréhension des similitudes et des différences, complexes, entre son traitement par Ludwig Wittgenstein dans *De la certitude* et les stratégies anti-sceptiques de Charles S. Peirce<sup>1</sup>.

Je voudrais revenir dans ce texte sur un chapitre du *Doute en question*, tel qu'il est apparu quelques années plus tard, en anglais et sous une forme abrégée, sous le titre « *In Defense of a Critical Commonsensist Conception of Knowledge* » (Tiercelin 2016) dans un numéro spécial de *The International Journal for the Study of Skepticism* consacré à « l'épistémologie des charnières » [*hinge epistemology*].

## 1. Wittgenstein et le pragmatisme

Les lectures pragmatistes de la dernière philosophie de Wittgenstein ont été encouragées par Putnam (1990)<sup>2</sup>. Comme le remarque Claudine avec perspicacité, elles visent à renforcer « une lecture plus "réaliste" [...] que "sceptique" » (Tiercelin 2016, 3) des *Recherches philosophiques* et de *De la certitude*. Cependant, comme le remarque Claudine, même si Wittgenstein souligne l'importance des raisons que nous avons en pratique de douter – ou de connaître – et partage le principe pragmatiste selon lequel « tout exercice théorique est inséparable d'une forme d'action et de vie » (Tiercelin 2016, 3), il est aussi très critique à l'égard du pragmatisme. Car, comme le note Bouveresse (1976, 541, cité dans Tiercelin 2016, 3), « les notions d'efficacité, d'utilité, de succès, etc. ne jouent aucun rôle » dans la pensée du dernier Wittgenstein. C'est donc en se tournant vers Peirce, plutôt que vers William James ou d'autres pragmatistes, que l'on peut observer des similitudes avec la pensée de Wittgenstein.

Selon Claudine, Wittgenstein et Peirce ont en commun (i) une conception thérapeutique de la philosophie et (ii) le principe méthodologique selon lequel le sens des mots que nous utilisons est révélé dans ce que nous en faisons plutôt que dans des images mentales ou des états mentaux privés – sans pour autant que le sens et la pensée ne se réduisent à un simple comportement. Ils ont également tous deux procédé à (iii) « une critique dévastatrice du fondationnalisme, de l'internalisme, de toute tentative de sortir du labyrinthe des mots [...] et de l'idée d'un point de vue divin ou de nulle part » (Tiercelin 2016, 5). Surtout, (iv) ils se sont tous deux opposés à la démarche clé des *Méditations métaphysiques* de Descartes, qui consiste à recourir au doute radical.

Je vais me concentrer dans ce qui suit sur (iv), et je m'en tiendrai simplement ici à signaler que l'idée peircienne selon laquelle nous ne pouvons pas « sortir du labyrinthe des mots » parce que nous ne pouvons qu'interpréter des signes, et, par suite, leurs

---

<sup>1</sup> Ma compréhension des relations entre Wittgenstein et le pragmatisme américain a également été largement façonnée par l'ouvrage de Boncompagni (2016) dont j'ai fait la recension dans Coliva (2018).

<sup>2</sup> Richard Rorty (1979) a également rallié le dernier Wittgenstein à la cause pragmatiste.

interprétations, qui ne sont rien d'autre que des signes à leur tour, et ainsi de suite à l'infini, ne trouve pas d'écho chez Wittgenstein. En effet, dans les passages des *Recherches philosophiques* consacrés à la question du suivi des règles, il affirme clairement que suivre une règle n'est pas une question d'interprétation puisque n'importe quel comportement pourrait être jugé s'accorder avec n'importe quelle règle, via une interprétation appropriée. Lorsqu'on suit une règle, il s'agit plutôt pour Wittgenstein d'agir et de juger en accord avec une communauté.

En outre, si pour Wittgenstein les significations « ne sont pas dans la tête » et résident plutôt dans l'utilisation des mots par une communauté, son externalisme diffère nettement de ses versions contemporaines proposées par Kripke, Putnam et Burge dans les années 1970-1980. Car il n'assimile pas le sens à la référence, comme le montrent les passages des *Recherches philosophiques* consacrés au nom « Moïse ». Wittgenstein écrit :

« Nous pouvons dire, à l'instar de Russell, que le nom "Moïse" peut être défini au moyen de descriptions diverses – par exemple, "l'homme qui a guidé les Israélites dans le désert", "l'homme qui vivait à cette époque et à cet endroit et qui était appelé 'Moïse'", "l'homme qui, enfant, fut sorti du Nil par la fille de Pharaon", etc. Et selon que l'on accepte l'une ou l'autre de ces définitions, la proposition "Moïse n'a pas existé" acquiert un sens différent, de même que toute autre proposition concernant Moïse. – Et si l'on nous dit "N n'a pas existé", nous demandons "Que veux-tu dire ? Veux-tu dire ... ou ... etc.?" » (PI I, 79)

Mais si par « externalisme » Claudine a en tête l'externalisme épistémique plutôt que sémantique, tenir Wittgenstein pour un externaliste est encore plus contestable. En effet, comme je le souligne dans Coliva 2010 (ch. 2), la connaissance dépend clairement selon lui de la possession de raisons accessibles à l'appui de croyances vraies. En d'autres termes, pour Wittgenstein la connaissance implique d'être capable de répondre à la question « Comment le sais-tu ? » (OC 40, 291, 583-4, 588)

Passons maintenant au point (iv), c'est-à-dire au rejet par Wittgenstein et Peirce du doute cartésien radical.

## 2. Wittgenstein et Peirce vs Descartes

Selon Claudine, compte tenu du principe méthodologique (ii), un doute dissocié de raisons empiriques et dépourvu de conséquences pratiques « est en soi inintelligible » (Tiercelin 2016, 7). En particulier, le doute radical est inintelligible en raison de sa généralité (*ibid.*). En effet, pour douter de quoi que ce soit, nous avons besoin de raisons, qui à leur tour présupposent que certaines choses, certaines charnières, restent en place et ne soient pas mises en doute.

Notons que ce n'est que sur la base d'une conception spécifique de la signification que le doute radical peut être accusé d'inintelligibilité. En effet, sans la thèse sémantique qui lie le sens à l'usage et à la pratique, du fait que les doutes ont besoin de raisons et que les raisons

ont besoin de certaines charnières pour rester en place, il suit seulement qu'un doute radical serait autodestructeur, non qu'il serait inintelligible.

La raison pour laquelle Wittgenstein juge les scénarios sceptiques cartésiens inintelligibles est que si nous rêvions, les mots « Il se peut que je rêve » seraient rêvés eux aussi et ne pourraient alors pas être utilisés pour affirmer que l'on rêve ; tout comme on ne pourrait pas utiliser les mots « Il pleut » pour affirmer qu'il pleut même si l'on rêvait qu'il pleut, et même s'il pleuvait réellement (OC 383, 676). En outre, Wittgenstein juge que les doutes cartésiens nous priveraient de la possibilité de former des jugements corrects qui seraient considérés être des applications correctes des mots dont nous disposons pour désigner les objets empiriques ordinaires, tels que les mains et les tables. Or, sans ces jugements, ces mots perdraient leur sens car, selon lui, le sens est fonction non seulement des définitions, mais aussi de la convergence d'une communauté de locuteurs sur certains jugements quant au fait qu'ils soient des applications correctes de ces mots. Ainsi, loin d'engendrer des arguments sceptiques puissants, les scénarios cartésiens seraient en réalité de simples illusions (OC 370).

J'ai contesté ce type d'argument sémantique dans Coliva 2010 (ch. 3) et je ne répéterai pas mes objections ici. Je veux simplement souligner le fait que les raisons pour lesquelles Wittgenstein considère le scepticisme cartésien comme inintelligible, et non comme simplement autodestructeur, sont tout à fait différentes de celles présentées par Claudine. Néanmoins, sa reconstruction de la position de Wittgenstein est correcte en ce qui concerne un autre aspect de sa stratégie anti-sceptique, qui est plus épistémique que sémantique – et donc, me semble-t-il, plus prometteuse. Comme il l'écrit dans des lignes fameuses (OC 341-343) :

« Les questions que nous soulevons, ainsi que nos doutes, dépendent du fait que certaines propositions sont à l'abri du doute, sont en quelque sorte comme des charnières sur lesquelles les autres tournent.

Il fait partie de la logique de nos investigations scientifiques que certaines choses ne soient pas mises en doute.

Mais la situation n'est pas la suivante : « Nous ne pouvons enquêter sur tout, et c'est pourquoi nous devons nous contenter de suppositions ». La situation est plutôt que si je veux que la porte tourne, les charnières doivent rester en place. » Je tiens l'intuition selon laquelle certaines charnières doivent rester en place pour que des raisons et des doutes soient possibles pour l'idée centrale de *De la certitude*, qui a été développée de différentes façons par les partisans du courant actuel de "l'épistémologie des charnières" [*hinge epistemology*], à laquelle j'ai moi-même contribué. Je ne m'attarderai pas ici sur ces différences puisque j'ai déjà comparé à plusieurs reprises mes vues à celles d'autres épistémologues de ce courant. » (cf. Coliva 2015, 2022)

Selon Claudine, le doute radical est inintelligible « parce que nos croyances ne sont jamais isolées et forment un système holistique » (2016, 7). Encore une fois, je ne suis pas sûre que Wittgenstein n'ait jamais soutenu une forme d'holisme – que ce soit sur le plan sémantique ou sur celui de la justification. Cependant, il juge y avoir des interconnexions locales entre

certaines de nos « croyances ». Il juge en particulier que certaines charnières – qui pour lui ne sont pas des croyances à proprement parler – sont soit impliquées par certaines de nos croyances ordinaires, soit doivent rester en place, au moins contextuellement, pour que la justification (en particulier perceptuelle) soit possible. En outre, s’il pense que les charnières forment un système il ne pense pas qu’elles soient toutes sur un pied d’égalité : certaines sont plus stables et plus universelles que d’autres (cf. OC 97-99).

En discutant ce point et en le comparant aux thèses de Peirce, Claudine mentionne le fait que pour Peirce « le scénario cartésien prend les choses à l’envers. Le doute ne vient pas en premier, mais en second » (Tiercelin 2016, 8). C’est un point qui est également cher à Wittgenstein, qui souligne lui aussi le fait que le doute présuppose le sens et les raisons, qui à leur tour présupposent que certaines charnières restent en place (pour les raisons brièvement indiquées ci-dessus). Comme il l’écrit brillamment : « Si vous essayez de douter de tout, vous n’arriverez pas à douter de quoi que ce soit. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude » (OC 115 ; cf. 150). Claudine remarque d’ailleurs à juste titre que pour Wittgenstein comme pour Peirce, et contrairement à Descartes, aucun doute n’est réel du seul fait d’être possible. Il n’est pas non plus possible, ni pour Wittgenstein ni pour Peirce, de douter à volonté. Loin de constituer la base de la connaissance, le doute radical s’avère autodestructeur et n’être qu’une illusion de doute.

Enfin, une autre similitude frappante entre Wittgenstein et Peirce est qu’ils pensent tous deux que les « charnières » (Wittgenstein) ou les « indubitables » (Peirce) ne sont ni vrais ni faux (OC 94) et qu’ils ne sont pas acceptés consciemment. Peirce considère plutôt que l’on s’aperçoit « avoir la croyance-habitude aussi loin qu’on puisse s’en souvenir » et qu’« aucun doute [à son propos] n’a jamais surgi » (Peirce 5.523, cité dans Tiercelin 2016, 11). Ces indubitables ne sont ni justifiés ni injustifiés et permettent à d’autres croyances, ou doutes, d’être justifiés. Ainsi, tant Peirce que Wittgenstein rejettent ultimement « le principe épistémologique sur lequel s’appuie le sceptique quand il affirme qu’aucune croyance ne peut être soutenue de façon légitime à moins d’avoir reçu suffisamment de support empirique » (Tiercelin 2016, 12).

Bien que je sois d’accord avec une grande partie de l’analyse de Claudine, il est également important de garder à l’esprit que, tandis que Peirce considère les indubitables comme des croyances, Wittgenstein ne considère pas ainsi les charnières, précisément parce qu’elles jouent un rôle différent : contrairement aux croyances, elles rendent la justification possible et n’ont pas besoin de justification ; elles ne sont ni vraies ni fausses et ne sont pas susceptibles d’être des éléments de connaissance. Comme nous le verrons par la suite, cette différence entre eux a des ramifications importantes et contribue à rendre leurs positions épistémologiques positives assez différentes.

### 3. Peirce vs Wittgenstein

Comme Claudine le montre clairement, malgré leurs similitudes importantes, la position philosophique d’ensemble de Peirce diffère de celle de Wittgenstein sur des points significatifs. Comme Wittgenstein lui-même le remarque dans *De la certitude* (422), « J’essaie

donc de dire une chose qui sonne comme du pragmatisme. Mais une sorte de Weltanschauung m'en empêche ici ». Examinons ce point plus en détail.

Tout d'abord, Peirce s'intéresse à la manière dont l'enquête conduit à la croyance et considère le doute – lorsqu'il est motivé et non radical – comme un élément clé de la motivation à enquêter. L'accent mis sur le doute en tant qu'impulsion de l'enquête – scientifique en particulier – ne se retrouve nulle part chez Wittgenstein. Cette idée n'est certes pas incompatible avec tout ce qu'il avance par ailleurs, mais elle n'est pas un leitmotiv de sa réflexion.

Deuxièmement, Peirce est influencé par la philosophie du sens commun de Thomas Reid et met donc l'accent sur la « confiance en soi » et estime qu'il est « profondément rationnel de faire confiance à nos *jugements instinctifs* de rationalité » (Tiercelin 2016, 15). Wittgenstein pense lui aussi qu'« un jeu de langage n'est possible que si l'on a confiance en quelque chose » (OC 509) – ses facultés perceptives et cognitives, l'existence d'objets physiques, le sens des mots, etc. Cependant, il place la confiance *envers les autres* – en particulier les adultes et les autorités épistémiques dont nous apprenons une langue et comment participer à nos pratiques épistémiques – au cœur de sa réflexion sur les charnières (OC 159-160, 275, 599-600). Il ne fait aucun doute que Peirce reconnaît également l'importance des autorités épistémiques dans la transmission des connaissances. Mais, contrairement à Peirce, Wittgenstein ne met pas l'accent sur l'instinct, et encore moins sur le lien supposé entre l'instinct et la vérité. En d'autres termes, nos charnières sont celles qu'elles sont non parce que notre instinct nous commande de nous y conformer, mais parce que nous les héritons de notre communauté épistémique et linguistique. En outre, Wittgenstein reste très sceptique quant à l'idée de fonder leur vérité sur leur inévitabilité.

Il est évident que nous formons des jugements perceptuels sur la base de ce que nous transmettent nos sens, que nous pouvons difficilement nous défaire de l'idée qu'il existe des objets indépendants de l'esprit, que nous raisonnons de manière déductive, inductive et abductive, ou encore que nous nous appuyons sur le témoignage direct et indirect d'autres personnes et sur des autorités épistémiques. Pour Wittgenstein, il est indéniable qu'il s'agit là de caractéristiques de notre forme de vie. Mais cela ne constitue pas un argument en faveur de la vérité des jugements formés via l'exercice de ces facultés et méthodes, ni un argument en faveur de la fiabilité de ces dernières. Il s'agit simplement de ce que nous faisons, de la manière dont nous nous comportons, de ce qui fait partie intégrante de notre forme de vie. Reconnaître cela ne constitue pas une preuve ou un élément de preuve à l'appui de la vérité de ce que produisent ces facultés et méthodes d'enquête.

Comme l'explique Claudine, il est vrai que Peirce, contrairement à Reid et d'autres philosophes du sens commun, n'a pas dressé de liste définitive des croyances du sens commun. Pour lui, elles ne sont indubitables que « pour le moment » (Tiercelin 2016, 18) ou « tant que nous n'avons pas de raison d'en douter » (*ibid.*). Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, Peirce ne semble pas les considérer comme différentes en nature – et pas seulement en degré de stabilité – des croyances empiriques ordinaires. En d'autres termes, contrairement à Wittgenstein, il ne les considère pas comme jouant une fonction normative plutôt que descriptive, ce qui les rendrait, en tant que telles, inaccessibles au doute, à la vérification et au contrôle.

Troisièmement, Peirce met l'accent sur la phénoménologie du doute et ses caractéristiques psychologiques. Le doute est psychologiquement inconfortable et nous pousse à y mettre fin d'une façon permettant de le remplacer par la croyance. Là encore, Wittgenstein ne s'attarde pas sur de telles considérations phénoménologiques et ne considère certainement pas notre adhésion aux charnières comme le résultat d'un processus par lequel notre esprit passerait d'un état d'inquiétude, tel un doute à propos des charnières, à un état de confort et de paix consistant à croire en elles. Au contraire, selon lui, c'est d'entrée de jeu, et confortablement, que nous faisons confiance, et nous conformons, aux charnières (cf. OC 115, 128, 143-144, 150, 159-160, 167, 182), qui, en tant que telles, sont à l'abri du doute.

Quatrièmement, il existe une différence fondamentale entre ces deux penseurs, ainsi que le souligne Claudine :

« Alors que Wittgenstein répond [au scepticisme] par un diagnostic et en soulignant l'importance de certaines croyances dépourvues de fondement dont le statut épistémique est susceptible d'évoluer, Peirce répond en deux temps : d'une part, il adopte une position explicitement empruntée à la philosophie du sens commun, quoique associée à une approche néo-kantienne ou critique, et d'autre part adopte une stratégie de tri entre les croyances basée sur une méthode scientifique qui s'appuie sur un certain type de réalisme. » (Tiercelin 2016, 17)

Nous avons déjà relevé leurs positions différentes à l'égard de la philosophie du sens commun (de Reid). Par ailleurs, Wittgenstein ne se serait certainement pas opposé à l'idée que l'enquête scientifique est motivée par le doute (ainsi que par la curiosité) et conduit au remplacement d'anciennes croyances par de nouvelles, que l'on espère plus correctes. La question est plutôt de savoir si cette dynamique est en jeu dans la révision des charnières et si cette dynamique dépend de l'adhésion au réalisme.

En d'autres termes, si, pour Wittgenstein, les charnières sont, en un sens, elles aussi révisables, elles le sont non pas en tant que charnières, mais seulement après avoir été rétrogradées au rang d'hypothèses ou de croyances empiriques. Mais tant qu'elles fonctionnent comme des charnières, elles jouent un rôle normatif, en conséquence de quoi elles déterminent ce qui compte ou non comme une preuve admissible à l'appui ou à l'encontre de croyances empiriques ordinaires et déterminent en partie le sens des mots. Considérons une analogie arithmétique : si, après avoir placé 2 pommes et 3 poires dans une corbeille à fruits, nous découvrons par la suite qu'il n'y a que 4 fruits dans la corbeille, nous n'allons pas réviser l'énoncé arithmétique selon lequel «  $2 + 3 = 5$  » mais plutôt supposer que nous nous sommes trompés dans notre comptage initial ou que quelqu'un a pris l'un des fruits qui se trouvaient dans la corbeille. De même, les charnières, en tant que telles, ne peuvent être remises en question ou mises en doute. Toute preuve présumée à leur encontre sera expliquée différemment ou écartée. En ce sens, les charnières jouent le rôle de normes de l'enquête. En outre, dans la mesure où elles jouent également un rôle de constitution de la signification, elles empêchent la possibilité de soulever des doutes sensés – c'est-à-dire rationnels et doués de sens – à leur sujet.

Si le faillibilisme est certainement un élément commun à Peirce et Wittgenstein – Wittgenstein insistant lui aussi sur le fait que toute affirmation de connaissance doit être en principe révisable –, ce dernier ne considère pas les charnières comme étant, en tant que charnières, révisables. En d'autres termes, la différence de nature entre les croyances et les charnières fait une différence s'agissant de leur statut épistémique. Les charnières, en tant que telles, jouent un rôle normatif et non épistémique. Elles se situent en dehors de la dynamique de révision des croyances, qui s'applique aux croyances empiriques, et fournissent les points fixes nécessaires à partir desquels cette révision peut avoir lieu.

Enfin, selon Claudine, le faillibilisme va de pair avec l'acceptation du réalisme, au motif que le faillibilisme présuppose que la réalité exerce un contrôle « externe » sur nos croyances, nous incitant à les réviser en présence d'expériences ou d'événements récalcitrants. Cette idée me semble être un *non sequitur*. En effet, ce n'est pas la réalité *per se* qui appelle de telles révisions. Bien plutôt, et dans un esprit kantien, ce n'est que lorsque nous sommes confrontés à des *expériences* récalcitrantes ou lorsque nous faisons des *observations* ou sommes *témoins d'événements* qui ne correspondent pas à nos croyances ou théories scientifiques antérieures que nous sommes contraints de les réviser. Le faillibilisme ne requiert donc pas le réalisme, conçu comme une thèse allant au-delà de l'idée que nos croyances ne sont pas simplement régulées par des considérations de cohérence interne et que nous ne sommes pas prisonniers d'un royaume de données sensorielles et d'expériences intérieures. La réalité joue un rôle causal, mais elle n'entre dans le domaine épistémique que lorsqu'elle nous est donnée dans l'expérience, entraînant ainsi une révision des croyances sur la base de certaines charnières qui, en tant que telles, sont *a parte subjecti*.

#### 4. Peirce ou Wittgenstein ?

Sur la base des analyses qui précèdent, Claudine préfère la position de Peirce à celle de Wittgenstein. Elle écrit :

« Je trouve au moins deux avantages à la position de Peirce : tout d'abord, elle me semble, en ce qui concerne la poursuite de la connaissance, plus "efficace" dans la mesure où toute croyance peut être critiquée, du moins s'il existe des raisons positives de le faire. Est-ce une réponse semblable à celle de la philosophie du sens commun ? Pas vraiment, car le sens commun de Peirce est irréductiblement critique et normatif, offrant une description très convaincante de la logique véritable de nos pratiques épistémiques. En second lieu, et même si le faillibilisme n'est, parfois, jamais loin du scepticisme et du pessimisme, nous trouvons toujours chez Peirce l'espoir rationnel vivant (et pas seulement régulateur) d'atteindre la vérité et la connaissance non seulement grâce à la science, mais aussi grâce à la métaphysique réaliste scientifique qu'il est possible de construire, après l'avoir purifiée par le pragmatisme. À cet égard aussi, la visée scientifique et délibérément métaphysique du réalisme peircien semble mieux à même d'offrir, sinon une réponse, du moins une parade pragmatiste véritable et stable au défi sceptique. » (Tiercelin 2016, 29)

Je crains de ne pas être d'accord avec Claudine. Si les indubitables de Peirce sont réellement des croyances, il est évident qu'ils sont susceptibles d'être des connaissances. Cependant, il n'est pas clair que, en l'absence de raisons positives, ils puissent être entretenus de façon légitime, et encore moins qu'ils puissent être ni vrais ni faux. De plus, si ces indubitables sont des croyances qui sont vraies et constituent des connaissances, alors la réponse de Peirce au scepticisme ressemble beaucoup à celle de la philosophie du sens commun. Par ailleurs, dans la mesure où la réponse de Peirce au scepticisme peut être qualifiée de « critique et normative », il en va de même de celle de Wittgenstein, et de façon beaucoup plus claire. En effet, selon lui, les charnières jouent un rôle normatif (plutôt que descriptif), du moins contextuellement. C'est pourquoi elles ne sont pas considérées comme des croyances à proprement parler et ne sont susceptibles de faire l'objet ni d'une évaluation sémantique ni d'une évaluation de leur justification – en conséquence de quoi elles ne peuvent pas non plus faire l'objet d'un assaut sceptique (voir §3). En outre, s'agissant des croyances ordinaires et empiriques – par opposition aux charnières –, elles sont, pour Wittgenstein, toujours révisables, du moins en principe. Ainsi, le faillibilisme trouve également sa place chez Wittgenstein, bien qu'il ne concerne que les croyances empiriques ordinaires, ainsi que nous l'avons vu dans la section précédente.

Par ailleurs, à la réflexion, il ne me semble ni très réconfortant ni très prometteur d'affirmer que c'est à la condition que les indubitables soient susceptibles d'être des connaissances que nous disposerons d'une réponse appropriée au scepticisme. En effet, aucune des considérations de sens commun, naturalistes ou psychologiques avancées par Peirce en faveur de ces indubitables ne suffit à leur fournir une justification épistémique et/ou à prouver leur vérité. En outre, exiger une telle justification serait en contradiction flagrante avec la reconnaissance du rôle particulier qu'ils jouent dans l'enquête – qui est d'être des points de départ indubitables de toute enquête empirique. Enfin, si les indubitables diffèrent des croyances empiriques ordinaires uniquement parce que nous trouvons naturel de les respecter même s'ils ne peuvent, à la réflexion, être justifiés, leur indubitabilité pourrait s'avérer entièrement erronée et présupposer, face au sceptique, ce qu'il s'agit de démontrer.

En d'autres termes, ce n'est qu'en traçant une distinction de principe entre les indubitables et les croyances empiriques ordinaires que l'on peut espérer apporter une réponse à l'une des branches du trilemme d'Agrippa – celle selon laquelle c'est de façon inévitablement arbitraire qu'un point de départ d'une enquête peut être dit vrai et connu.

Enfin, le réalisme semble incompatible avec une perspective critique selon laquelle, comme je l'ai souligné dans la section précédente, la réalité en elle-même ne peut exercer de contrôle épistémique sur nos expériences et nos croyances, mais seulement un contrôle causal. Ce n'est que lorsqu'elle nous est donnée dans l'expérience que nous pouvons avoir des raisons de réviser nos croyances. Mais, si le « réalisme » se limite à cette idée, il est tout à fait compatible avec la position de Wittgenstein. Si, en revanche, Claudine entend par « réalisme » quelque chose de plus fort, alors je ne vois pas comment il pourrait être compatible avec la leçon critique kantienne. Je ne vois pas non plus comment il pourrait être compatible avec le rejet d'une théorie de la vérité comme correspondance avec des faits prédéterminés et indépendants de l'esprit ; rejet qui est constitutif de la thèse peircienne selon laquelle la vérité d'une croyance consiste plutôt dans le fait de survivre à une enquête

minutieuse et complète – qui, quant à elle, est inséparable de notre expérience humaine et, au moins dans certains cas, de nos théories scientifiques. En d'autres termes, la thèse selon laquelle la vérité est le terminus de l'enquête n'est pas réductible à l'idée qu'à la fin de l'enquête, si tout se passe bien, nous pourrions découvrir les faits eux-mêmes. Cette thèse consiste plutôt en l'idée que si, en mettant en œuvre nos meilleures méthodes d'enquête et en la poursuivant consciencieusement et suffisamment longtemps, ce processus converge vers une certaine description de la réalité, alors cette description sera tenue pour vraie et donc pour un fait. Autrement dit, pour faire écho à l'Euthyphron de Platon (Wright 1992), une description, d'après cette thèse, n'est pas tenue pour vraie parce qu'elle correspond à un fait que nous découvrirons à la fin de l'enquête ; elle est vraie et donc tenue pour un fait parce qu'à la fin de l'enquête il y a convergence vers elle – ce qui signifie qu'elle n'a pas été exclue par un processus d'enquête minutieux et soutenu. S'il s'agit en définitive de la vision peircienne et pragmatiste de la vérité et donc de la réalité, elle semble tout à fait conforme à celle du dernier Wittgenstein.

Ainsi, pour conclure, je ne vois pas d'avantage spécifique de la position de Peirce par rapport à celle de Wittgenstein. Le prétendu avantage épistémique qu'il y aurait à faire des croyances indubitables des croyances susceptibles d'être vraies et d'être des connaissances s'avère être une faiblesse ; et tout autre avantage supposé découlant de l'adoption d'une métaphysique véritablement réaliste peut difficilement être concilié avec la leçon critique kantienne qui, selon Claudine, est la clé de la pensée de Peirce.

*Je remercie Anna Boncompagni pour ses commentaires utiles à propos d'une version antérieure de ce texte. Je demeure entièrement responsable de toute mésinterprétation éventuelle de la position de Peirce.*

## Bibliographie

- Boncompagni A., *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*, London, Palgrave, 2016.
- Bouveresse J., *Le Mythe de l'Intériorité*, Paris, Minuit, 1976.
- Coliva A., *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, London, Palgrave, 2010.
- Coliva A., *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*, London, Palgrave, 2015.
- Coliva A., « Review of A. Boncompagni *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James* », *Journal for the History of Analytical Philosophy* 6/4, 2018, p. 1-4.
- Coliva A., *Wittgenstein Rehinged*, London, Anthem, 2022.
- Putnam H., *Realism with a Human Face*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Tiercelin C., *Le Doute en Question : Parades Pragmatistes au Défi Sceptique*, Paris, L'Éclat, 2005.
- Tiercelin C., « In defense of a critical commonsensist conception of knowledge », *International Journal for the Study of Skepticism* 6/2-3, 2016, p. 182-202.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.

Wittgenstein L., *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 1969, trad. fr. *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.

Wright C., *Truth and Objectivity*, Boston (MA), Harvard University Press, 1992.