



Que valent les idées face aux croyances?

Claudine Tiercelin

► To cite this version:

Claudine Tiercelin. Que valent les idées face aux croyances?. *Filosofia Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2017, 33, pp.13 - 39. <10.21747/21836892/fil33a1>. <hal-04043556>

HAL Id: hal-04043556

<https://hal.science/hal-04043556v1>

Submitted on 23 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

CLAUDINE TIERCELIN*

QUE VALENT LES IDÉES FACE AUX CROYANCES ?

What is the value of ideas in front of beliefs ?

Résumé

On oppose souvent l'impuissance des idées à la force des croyances, conçues comme le moteur de nos pratiques, de nos actions et de la vie. En s'inspirant d'analyses très proches dues à Fouillée, Lovejoy et Peirce, on montre qu'il y a là une grave méprise *et* sur la nature des idées *et* sur celle des croyances, et plus généralement, sur le fonctionnement de l'esprit. On en diagnostique les causes, liées à la polysémie ancienne, attestée par l'histoire de la philosophie, du concept d'idée. En dégagant certaines caractéristiques des idées et des croyances, on montre pourquoi les idées comptent plus qu'on ne le pense, de même que l'histoire que propose la philosophie de certaines d'entre elles ; mais aussi pourquoi les croyances et la compréhension de leurs mécanismes sont, au moins autant, voire plus que les idées, au cœur de la stratégie à mettre en œuvre aujourd'hui, si nous voulons pouvoir non seulement penser, mais connaître et agir.

Mots clés : idée ; croyance ; idée-force ; esprit ; connaissance ; action.

Auteurs : A. Fouillée ; C. S. Peirce ; A. Lovejoy.

* Professora do Collège de France. Conferência inaugural do 2.º Congresso Português de Filosofia, da Sociedade Portuguesa de Filosofia, proferida a 8 setembro de 2016.

Abstract

The weakness of ideas is often opposed to the strength of beliefs, viewed as the motor of our practices, actions and lives. Following some close insights from Fouillée, Lovejoy and Peirce, one shows this betrays a deep misunderstanding about the very nature of ideas, of beliefs, and, more, generally, of the mind's processes. The causes of it are diagnosed, and can be traced back to the old polysemy of the concept of idea, as is made clear by the history of philosophy. In stressing some features of both ideas and beliefs, one shows why ideas count more than one thinks, just as the history suggested by philosophy of some of them ; and also why both beliefs and the understanding of their mechanisms are as much as, and even more than ideas, at the heart of the strategy called for today in order, not only to think, but also to know and to act.

Keywords: idea; belief; «idée-force»; mind; knowledge; action.

Authors: A. Fouillée; C. S. Peirce; A. Lovejoy.

Introduction : une famille d'esprits

On dit souvent que les idées font pâle figure et ont peu de force, confrontées aux croyances. Dans un joli texte, traduit en français sous le titre « Idées et croyances », José Ortega y Gasset voyait entre elles une « énorme différence », voire une franche opposition¹. On *a* des idées, écrivait-il, mais l'on *est* dans des croyances. Des idées, y compris des vérités les plus rigoureuses de la science, nous « pouvons dire que nous les produisons, que nous les soutenons, que nous les discutons, que nous les propageons, que nous les combattons et que nous sommes capables de mourir pour elles. Mais ce qui nous est impossible, c'est...de vivre d'elles. Elles sont notre ouvrage, et par là-même elles supposent déjà notre vie, notre vie dont les assises sont des *idées-croyances*, que nous ne produisons pas nous mêmes, qu'en général nous ne formulons même pas, et que, bien entendu, nous ne discutons ni ne propageons ni ne défendons. Des croyances, à proprement parler, nous ne *faisons* rien, simplement nous *sommes* en elles. »². Les croyances, ce sont donc « ces idées fondamentales » et non pas 'occurentes', sur lesquelles nous *pouvons compter*. Elles constituent le fond solide de notre vie et n'ont pas le caractère d'un contenu particulier qui serait situé à l'intérieur de celle-ci. Ce ne sont pas des idées que *nous avons*, mais des idées que *nous sommes*. Bien plus, et précisément parce que ce sont des croyances radi-

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Idées et croyances*, trad. J. BABELON, Stock, Paris 1945.

² ORTEGA Y GASSET, *Idées et croyances*, op. cit., p. 11.

cales, elles sont notre monde et notre être, elles perdent par là l'aspect d'idées, de pensées qui sont nôtres mais qui auraient fort bien pu ne pas nous venir à l'esprit »³. Pour Ortega y Gasset, il y a donc « des idées avec lesquelles nous nous rencontrons », et donc « occurrentes », et « des idées *dans* lesquelles nous nous rencontrons, qui semblent déjà là avant que nous ne nous occupions de penser. »⁴.

Mais avait-il raison de voir les choses ainsi ? Va-t-il à ce point de soi, après tout, que les idées soient si différentes des croyances, et – à supposer que tel soit le cas – en quel sens, le seraient-elles au juste ? En particulier, ne faut-il pas singulièrement reconsidérer le dédain que nous sommes souvent tentés d'éprouver pour elles, et leur supposée impuissance, face à nos croyances, au motif qu'à la différence de celles-ci, les idées manqueraient au fond de vitalité et de rapport avec nos pratiques, nos actions et notre vie ? Car ne parle-t-on pas aussi de « la force des idées ? » Mais alors en quel sens ? Se pourrait-il qu'il y ait en tout ceci une grave méprise *et* sur la nature des idées *et* sur celle des croyances, *et* peut-être, plus généralement, sur le fonctionnement de l'esprit ?

Voilà quelques-unes des questions que je souhaiterais soumettre aujourd'hui à votre examen, et pour mieux faire comprendre à quel point ces questions sont délicates, je m'inspirerai, pour commencer, de quelques réflexions empruntées à trois auteurs qui ont particulièrement enrichi, à mon sens, l'analyse, tant des idées que des croyances dans leurs relations aux idées, à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle : celui, tout d'abord, qui fut un grand défenseur de ce que l'on devait appeler *la théorie des idées forces*, Alfred Fouillée, ensuite, le grand promoteur de la discipline de l'histoire des idées, Arthur Lovejoy, et en troisième lieu, le fondateur du pragmatisme, Charles Sanders Peirce.

Qu'ont donc en commun ces trois auteurs, et en quoi leurs analyses sont-elles éclairantes pour la question qui nous occupe de la valeur exacte à accorder aux idées face aux croyances ? Commençons par un petit rappel historique. En 1879, dans le même numéro de la *Revue Philosophique*, paraissent deux textes, apparemment sans rapport. Le premier contient une réponse de J. Boussinesq à J. Bertrand à propos de la preuve mathématique de la liberté⁵, au cœur du

³ *Ibidem*.

⁴ ORTEGA Y GASSET, *Idées et croyances*, op. cit., p. 12.

⁵ BOUSSINESQ, Joseph, « Le déterminisme et la liberté », *Revue Philosophique* (janvier 1879), 58-66. J. Boussinesq avait défendu sa position (dans le sillage d'auteurs comme L. du Buat et M. de Saint Venant, mais aussi, avant eux, de Th. Reid et de A.-L. Cauchy), dans un opuscule intitulé « Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale » (Gauthier-Villars Paris 1878). Sur tous les détails concernant cette période et les pro-

débat entre celle-ci et le déterminisme, qui fait alors rage, en France notamment, sous la plume subtile d'Alfred Fouillée, mais aussi aux Etats Unis, grâce, en particulier, aux arguments déployés en faveur du hasard ou « tychisme », par le logicien, chimiste et fondateur de la sémiotique, mais aussi métaphysicien, Charles Sanders Peirce (1839-1914)⁶, qui croit reconnaître – mais sans doute à tort – la proximité de ses thèses avec le philosophe français. Or c'est bien Peirce qui est l'auteur de ce deuxième texte de la livraison de la *Revue Philosophique*⁷, intitulé : « Comment rendre nos idées claires », et il intervient, non pas pour discuter de la question de la liberté et du déterminisme, mais pour exposer des thèses qui, ici encore, sont de nature à résonner aux oreilles d'un Fouillée.

Car si ce dernier est bien l'auteur de plusieurs livres sur *La liberté et le déterminisme* (1872), on lui doit aussi un écrit sur « La néo sophistique pragmatiste » (1911), en laquelle il distingue près d'une vingtaine de variantes, mais d'autres également, sur *L'évolutionnisme* (1890), *La psychologie* (1893), et *La morale des idées-forces* (1907), terme que reprend le beau père de son regretté gendre et disciple Jean-Marie Guyau – l'auteur de *Éducation et hérédité* – pour insister sur le pouvoir moteur (mais en ce sens, profondément éducateur et politique, comme le verront bien John Dewey et Jaurès) de la pensée même :

« Tout état de conscience est 'idée', écrit Fouillée, en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, si bien que toute force psychique est en dernière analyse un vouloir »⁸.

Or c'est bien sur ce plan, et en dépit des critiques farouches à l'encontre de ces « créateurs de vérité » que sont les pragmatistes, que Fouillée est tout prêt à voir la proximité de sa pensée avec celle des pragmatistes (avec celle de James,

blèmes philosophiques qui sont au centre des discussions, voir l'étude érudite de CHEVALIER, Jean-Marc, « Pragmatisme et idées-forces. Alfred Fouillée fut-il une source du pragmatisme américain ? », *Dialogue*, 50 (2011) 633-668.

⁶ A deux reprises, Peirce avance le nom de Fouillée parmi les rares pensées annonciatrices de son tychisme. Voir par exemple, PEIRCE, Charles Sanders, CP. 5.508, 1905, et CP 6.511, 1905, in *Collected Papers of C. S. Peirce*, 8 vols., C. HARTSHORNE & P. WEISS ed. (vols. 1-6, 1931-35), A. BURKS (vols. 7-8, 1958), Harvard University Press Cambridge, Mass. 1931-1958 (cité CP suivi du numéro de volume et de paragraphe). Pour tous les détails, voir CHEVALIER « Pragmatisme et idées-forces », art. cit., pp. 633-634.

⁷ PEIRCE, Charles Sanders, « La logique de la science : deuxième partie : Comment rendre nos idées claires », *Revue Philosophique* (janvier 1879), 39-57.

⁸ FOUILLÉE, Alfred, *Psychologie des idées-forces* (2 tomes), Alcan, Paris 1893, t. 1, p. xvi, cité par CHEVALIER, « Pragmatisme et idées-forces » art. cit., p. 638. Voir aussi STEBBING, Lizzie Susan, *Pragmatism and French Voluntarism*, in *Girton College Studies*, n.º 6, Cambridge University Press, Cambridge 1914, en particulier, pp. 113-129.

mais aussi avec celle de Peirce, avec qui, à l'époque, il correspond). S'il revendique bien la paternité de la doctrine des idées forces, il considère en effet que cette doctrine était « non ignorée en Amérique, qui montrait par de nombreux exemples que toute idée a une force pratique de réalisation »⁹.

Mais de quoi s'agit-il, précisément, pour Peirce, dans ce texte de 1879, publié directement en français, et couplé à un second texte, paru dans la livraison précédente de la *Revue Philosophique*, composant le diptyque, et intitulé, notons-le bien : « *Comment se fixe la croyance* » ? Ni plus ni moins que de présenter ce que l'on va bientôt tenir pour la profession de foi historique du pragmatisme, avec cet intitulé qui a bien l'allure d'un programme : « *Comment rendre nos idées claires* ». En toute rigueur, donc, lorsque celui qui va fonder le *Journal of History of Ideas*, Arthur Lovejoy, fait remonter, dans ce beau texte qu'est « The Thirteen Pragmatisms »¹⁰, le dixième anniversaire de la naissance du pragmatisme à l'année 1908, rendant ainsi hommage – tout en le critiquant, comme le faisait aussi Fouillée – à l'ouvrage déjà fameux en France de William James, *Le pragmatisme*, texte paru en effet à cette date, dans *The Journal of Philosophy*¹¹, non seulement il est en retard d'une bonne vingtaine d'années, mais surtout, il ne semble pas voir (en quoi, peut-on dire à sa décharge, il n'est pas le seul, tant l'œuvre de Peirce est et restera pour longtemps encore, confidentielle), à quel point nombre des thèses qu'il avance et des positions qu'il va défendre sur la nature des idées et pour promouvoir l'histoire des idées, sont proches, non seulement de celles que défend en France ce « volontariste intellectualiste » qu'est Fouillée, mais plus encore, Outre Atlantique, de celles, moins de William James (surtout associé alors en France à Bergson, et prisé, notamment par Boutroux qui célèbre l'auteur des *Variétés de l'expérience religieuse*, pour son anti-intellectualisme mystique) ou de John Dewey, que de Charles Sanders Peirce, ce dont, de toute évidence, Lovejoy, tout historien des idées qu'il soit, et aussi attentif qu'il devrait être, en conséquence, à des auteurs en apparence « mineurs », n'a à l'époque, il faut bien le dire, pas plus qu'un autre, la moindre conscience.

Mais en quel sens plus précis, peut-on voir dans ces trois auteurs, une famille d'esprit, et pourquoi leurs analyses sont-elles particulièrement éclairantes si nous voulons mieux comprendre ce que sont les idées, ce qui les distingue

⁹ FOUILLÉE, Alfred, « La Néo-sophistique pragmatiste », *Revue Philosophique*, 71 (janvier-juin 1911) 337-366, p. 338.

¹⁰ LOVEJOY, Arthur Onken, « The Thirteen Pragmatisms », *The Journal of Philosophy*, 5 (1908) 5-12, 29-39, repris ensuite dans *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963, pp. 1-29.

¹¹ LOVEJOY, « The Thirteen Pragmatisms », *The Journal of Philosophy* (1908), art. cit.

ou non des croyances, et le cas échéant, ce qu'elles valent, les unes par rapport aux autres?

Ici encore, pour mieux le comprendre, nous prendrons les choses un peu de biais et partirons des remarques que fait Lovejoy sur les ambiguïtés auxquelles se trouve, selon lui, confrontée l'histoire des idées. Nous verrons alors que les causes qu'il identifie de cette situation, comme les solutions qu'il préconise pour lever ces ambiguïtés, sont très proches de la thérapeutique également prônée par le fondateur du pragmatisme pour parvenir à ce qui doit être notre objectif majeur : rendre nos idées claires. Nous verrons ensuite que ces difficultés tiennent aussi, et sans doute plus généralement, non seulement à une approche erronée des mécanismes de la croyance et de la pensée, mais aussi à la polysémie qui affecte, depuis toujours, le terme même d'*idée*, comme en atteste du reste la pluralité du traitement qu'a proposé l'histoire de la philosophie de son concept. En dégagant alors, dans un troisième moment, certaines caractéristiques des idées et des croyances, nous essaierons de mieux comprendre pourquoi les idées comptent plus qu'on ne le pense, et pourquoi, notamment, si l'on est philosophe, l'histoire que l'on effectue de certaines d'entre elles est importante ; mais aussi pourquoi les croyances et la compréhension des mécanismes qui les régissent sont au moins autant que les idées, et vraisemblablement plus qu'elles, au cœur de la stratégie qu'il nous faut mettre en œuvre aujourd'hui, si nous voulons pouvoir non seulement penser, mais connaître et agir.

1) Les ambiguïtés entourant les idées et l'histoire des idées

Commençons donc par Lovejoy et ce qu'il nous enseigne sur la nature même des idées autant que sur leur histoire. Dès l'introduction de *The Great Chain of Being* (1936)¹², mais aussi à de nombreuses reprises, comme dans *Reflections on the History of Ideas* (de 1940)¹³, Lovejoy souligne à quel point il est intrigué par le fait que certaines idées dans l'histoire doivent leur efficacité ou leur force, plutôt qu'à leur cohérence ou à leur logique interne, aux ambiguïtés voire aux confusions qui les entourent¹⁴ et, bien souvent, à plusieurs formes de

¹² LOVEJOY, Arthur Oncken, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (The William James Lectures on Philosophy and Psychology, Harvard, 1933), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936 (rep. 1964).

¹³ LOVEJOY, Arthur Oncken, « *Reflections on the History of Ideas* », *Journal of the History of Ideas*, 1/1 (Janvier 1940) 3-23.

¹⁴ BREDSORFF, Thomas, « Lovejoy's Idea of 'idea' », *New Literary History*, 8/2 (Explorations in Literary History) (1977), 195-211, p. 195.

« pathos » métaphysique qui accompagnent leur formulation. Dès lors, c'est à un véritable travail de « chimie analytique »¹⁵, ou encore de « bactériologie » que nous convie Lovejoy, dont l'objectif est de retrouver les éléments qui composent ce qu'il appelle certaines « idées-unités » (*unit-deas*) dynamiques de l'histoire de la pensée, comme, non pas l'idée de Dieu qui n'a pas cette caractéristique¹⁶, ni encore celles que l'on peut trouver sous la forme de ces doctrines désignées par tel ou tel nom familier en « ismes » (« idéalisme, romantisme, rationalisme, transcendantalisme, pragmatisme »¹⁷) mais, par exemple, l'idée de « nature », ce complexe hétérogène, dont on doit pouvoir en faisant craquer la coquille qui fait tenir la masse, voir « les unités réelles, les idées réellement opérantes qui, dans chacune de ses occurrences s'y trouvent bien présentes »¹⁸.

Or ce qui nous empêche le plus souvent de le voir, ce sont d'abord, des pré-supposés implicites ou incomplètement explicites, les « habitudes mentales plus ou moins inconscientes à l'œuvre dans la pensée d'un individu ou d'une génération »¹⁹ ; puis des « motifs dialectiques »²⁰, ou encore, des « susceptibilités à toutes sortes de pathos métaphysique »²¹, ces « volumineuses réverbérations émotionnelles », dont il est plusieurs espèces : *la pure et simple obscurité*, le charme de l'incompréhensible, mais qui permet à nombre de philosophes de maintenir une sorte d'assise avec leur public, même si tel n'était pas au départ, leur intention ; le pathos *ésotérique* (où excellent Hegel, Schelling ou Bergson), qui satisfait cette aspiration humaine à l'expérience de mystères cachés, « en représentant la philosophie comme cette chose à atteindre, non par un progrès consécuteur de la pensée guidé par la logique ordinaire de tout un chacun, mais par un brusque saut au terme duquel on parvient à un plan de perspicuité (*insight*) totalement différent dans ses principes du niveau de la pure et simple compréhension ». Enfin, le pathos *moniste* ou *panthéiste*²² qui permet à tant de gens d'éprouver cette satisfaction particulière à dire que « Tout est Un », chose qui ne cessait de rendre William James lui-même un peu perplexe. Sans doute cela n'a-t-il « rien à voir avec la philosophie comme science, mais cela a beaucoup à voir avec la philosophie comme *facteur* dans l'histoire, en ceci que

¹⁵ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 4.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 5.

¹⁸ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 6.

¹⁹ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 7.

²⁰ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 10.

²¹ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 11.

²² LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 13.

ce n'est pas principalement comme science que la philosophie a été, dans l'histoire, un facteur ». Ainsi, « la susceptibilité à toutes sortes de pathos métaphysique » intervient pour une très large part dans la formation des systèmes philosophiques, en guidant subtilement la logique de maints philosophes, et en causant partiellement la vogue et l'influence de différentes philosophies parmi des groupes ou des générations qu'elles ont affectés. »²³.

Il importe donc à l'historien des idées de « se donner la tâche délicate de découvrir ces diverses susceptibilités et de montrer comment elles contribuent à former un système ou à montrer en quoi une idée a pu devenir plausible et commune »²⁴. Sa tâche sera dès lors de mener « une enquête que l'on peut appeler sémantique philosophique », qui va consister en l'étude des mots et expressions sacrés d'une période ou d'un mouvement, et « se donner pour objectif de clarifier leurs ambiguïtés, de faire la liste de leurs diverses nuances de signification, et d'examiner la manière dont des associations confuses d'idées provenant de ces ambiguïtés ont influencé le développement des doctrines, ou accéléré la transformation insensible d'une mode de pensée en une autre, voire peut-être en son opposé. » En effet, pense Lovejoy, « c'est en grande partie en raison de leurs ambiguïtés que des mots sont capables de cette action indépendante qui les fait agir comme des forces dans l'histoire », et le mot « nature » en constitue un exemple paradigmatique²⁵.

Je ne m'attarderai pas davantage, aujourd'hui, sur ces analyses passionnantes²⁶, mais je voulais surtout souligner, à ce stade, la grande similarité, à cet égard, du type de tâche que se donne aussi, dès les années 1860, le fondateur du pragmatisme, Charles Sanders Peirce.

C'est en effet à un travail thérapeutique de déblayage du même genre, et notamment d'un certain *pathos* entourant en particulier les métaphysiques du fondement, que nous convient les deux articles mentionnés plus haut, dans la suite logique des confusions que le logicien de Milford avait déjà pris soin de décortiquer, dix ans plus tôt, en 1868, dans trois importants textes parus dans le *Journal of Speculative Philosophy*. D'où viennent en effet ces erreurs ? En règle générale, nous nous trompons, estime Peirce, lorsque, pour comprendre les

²³ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., pp. 14-15.

²⁴ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 14.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Pour plus de détail, je me permets de renvoyer à ma communication : TIERCELIN, Claudine, « A quoi tient la force d'une idée ? », Colloque Histoire et historiens des idées, Collège de France, 18 et 19 mai 2016, URL : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2016-05-18-14h30.htm> (vidéo en ligne). Actes à paraître en 2017.

mécanismes de la pensée, nous nous fondons sur une faculté telle que l'intuition, lorsque nous nous fions à l'introspection, ou encore, lorsque nous nous imaginons que nous pouvons, comme le prétend Descartes, frapper de doute radical, l'ensemble de nos croyances. En lecteur assidu de Locke, de Berkeley, de Descartes, mais aussi de Guillaume d'Ockham, de Duns Scot et de Thomas Reid, Peirce montre dès cette époque deux choses : *négativement*, et Reid est passé par là, que la « voie des idées » (*the way of ideas*) n'est pas la bonne, de quelque manière (cartésienne, lockéenne, berkeleyenne, humienne) qu'on se figure l'idée et la pensée : *l'idée*, d'une part, comme se présentant à nous, non pas tant sous la forme générale d'une *représentation* que sous celle d'une *image-tableau* dont les contours seraient déterminés ; *la pensée*, d'autre part, comme ce mécanisme qui se réduirait à une pure succession d'associations d'idées, dont nous pourrions établir les ressemblances ou dissemblances sur la base, pour parler comme Hume, de leur plus ou moins grande force ou vivacité. Or la pensée ne procède tout bonnement pas ainsi, martèle Peirce : elle suit un cheminement inférentiel, au fil d'étapes dont on peut repérer les enchainements, parce que ce ne sont pas des idées statiques qui caractérisent la pensée, pas plus que des suites d'accès intuitif, ni davantage quelque élan vital : c'est un processus, lequel conduit l'esprit, au gré des chocs dont il se nourrit par l'expérience de ses rencontres avec le réel, d'une croyance à un doute, puis derechef, à d'autres croyances qu'il s'emploie, plus souvent du reste de force que de gré, à fixer. *Positivement*, et sa lecture aussi bien de Boole que d'Ockham et de Duns Scot cette fois l'y avait conduit, Peirce voit aussi l'avantage qu'il y a à ne pas limiter la pensée au registre des intuitions, des images, des idées, ou des concepts véhiculés par des signes, mais à prendre appui, à l'inverse, sur les richesses contenues dans les signes eux-mêmes, ce qu'avaient compris aussi bien le *Venerabilis inceptor* que les grammairiens modistes, mieux que les Messieurs de Port Royal encore englués, comme on sait, dans le modèle inverse de signes conçus comme des véhicules d'abord de nos idées et d'un art de juger. Peirce, lui, saura élaborer un modèle sémiotique radicalement nouveau, désormais à l'abri de tout psychologisme, celui de la pensée-signe. Tant il est vrai que la pensée, ne cesse-t-il de répéter, n'est pas d'abord en nous, mais hors de nous, non pas dans les idées, représentations, impressions subjectives de tel ou tel individu, mais dans les écrits que le quidam va laisser à la postérité.

Nous nous demandions ce que valent les idées ? Nous y sommes. Car, ainsi que le dira plus tard Frege, ce ne sont pas les représentations subjectives qui comptent : c'est la pensée. Il aura certes fallu à l'individu Pythagore toute la force de son esprit pour nous livrer son théorème. Ortega y Gasset avait raison

de dire que nous *produisons* nos idées et qu'elles sont toutes (y compris les idées mathématiques) le fruit de notre imagination et, si l'on veut, de la poésie. Mais voilà : une fois produit, le théorème de Pythagore n'appartient plus à l'individu nommé Pythagore : son idée appartient à l'humanité. Et c'est du reste ce qui en constitue l'irréductible *réalité*.

On comprend dès lors pourquoi il est impératif de se lancer dans cette opération consistant à « rendre nos idées claires ». Car deux risques majeurs nous guettent en permanence : prendre à tort une différence entre des mots pour une différence entre des idées, et prendre une différence entre des mots ou des idées pour une différence réelle dans les choses. L'éternel triangle : mots, concepts ou idées, choses. Or, les critères de clarté et de distinction que nous proposons notamment les cartésiens sont impuissants à nous protéger de ce double péril.

A cela, la maxime pragmatiste est censée apporter le remède : face à tel ou tel énoncé, il suffira de rechercher sa signification, non pas dans quelque idée ou image mentale qui se présenterait à nous, mais dans ses effets pratiques ou sensibles à tout le moins concevables. La signification des idées, et dès lors la valeur qu'elles pourront avoir, n'est pas dans quelque intériorité : il n'y a pas de fantôme dans la machine. Elle est dans ce que nous disons, dans nos énoncés, et dans les incidences pratiques de nos dires. Même si elle ne s'y réduit pas, et là est toute la subtilité de l'anti réductionnisme peircien, il n'est donc pas d'idée, de pensée signifiante que l'on ne puisse rattacher à la conduite, à l'action, à la pratique qu'elle met en œuvre. Avant d'être une théorie de la vérité, le pragmatisme est donc d'abord une théorie de la signification, et Lovejoy le voit bien, sans mesurer toutefois que l'idée n'est pas de James mais de Peirce, que sur ce point déjà, il rejoint donc tout à fait. Toute entreprise de déblayage du pathos métaphysique suppose bien un travail préalable de clarification, une véritable « philosophie sémantique ».

On comprend mieux aussi pourquoi les deux livraisons de la *Revue Philosophique*, de décembre 1878 et de janvier 1879 associaient, à une semaine d'intervalle, les deux textes : « Comment se fixe la croyance » et « Comment rendre nos idées claires ». Ne soyons pas dupes, semble nous dire Peirce : conservons, si on veut, le mot d' « idée », sans quoi nous ne pourrions pas même montrer en quoi les critères invoqués par nos prédécesseurs sont insuffisants ; mais expliquons pourquoi nos idées sont liées aux mécanismes par lesquels nous ne faisons en réalité rien d'autre que fixer des *croyances*, en d'autres termes, ainsi que l'entend Peirce à partir de la définition qu'a donnée de celles-ci Alexander Bain, non pas des états mentaux internes, mais des *dispositions à agir*.

Le volontariste intellectualiste Alfred Fouillée, à la même époque, ne se trompait donc pas, en soulignant la proximité de ses idées forces avec le pragmatisme, à tout le moins lorsqu'il insistait, fort justement – n'en déplaise à son correspondant James qui raillait ses idées « farces » – au dynamisme fondamental de l'activité mentale. Toute idée, dit en effet Fouillée, est un commencement d'action, l'intention virtuelle d'une mise en acte; et telle est bien la logique du pragmatisme, dans laquelle une idée tire sa signification et sa seule signification, de l'action à tout le moins possible ou concevable, qui la teste dans le réel²⁷.

2. De quelques confusions sur l'idée, la croyance et le fonctionnement général de l'esprit

Mais en quoi ces analyses nous éclairent-elles sur les ambiguïtés qui entourent le concept même d'idée et sur les mécanismes de son engendrement ? C'est là qu'un rapide survol de l'histoire de la philosophie s'impose, qui vient nous rappeler d'abord combien le concept d'idée est polysémique, qu'on peut l'entendre, comme c'est le cas plutôt chez Platon, comme la *forme* ou l'*essence*, ce fameux ciel des Idées immuables, nécessaires, éternelles, dont on n'a cessé de nous dire – et Aristote le premier – qu'il était incapable d'expliquer la participation des particuliers, ou, à partir des Modernes, selon un modèle foncièrement *représentatif*, que ce soit pour un Descartes, un Arnaud ou encore un

²⁷ Aussi Fouillée considère-t-il, comme l'a rappelé Chevalier, « La néo-sophistique pragmatiste », art. cit., p. 338, qu'il a peut-être bien eu une influence en Amérique, puisque, lui aussi, a protesté contre la conception statique et mécanique de l'esprit « dans des termes analogues à ceux que d'autres ont employés depuis » (FOUILLÉE, Alfred, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Librairie Felix Alcan, Paris 1911, p. 190). Et de citer du reste à l'appui, non pas Peirce, ni James, mais Dewey, qui « montre expressément que les idées deviennent des forces pratiques en tant qu'elles ont la fonction et le pouvoir de produire des changements dans les existences antérieures » (FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, op. cit., pp. 286-287). Les pragmatistes, ajoute Fouillée, ont raison d'insister sur les « idées pratiques et praticables : nous sentons pour agir, nous pensons pour réaliser, nous nous représentons le monde actuel pour en créer un nouveau ». Simplement, ces vérités, le pragmatisme les « a gonflées jusqu'à en faire des erreurs » (FOUILLÉE, Alfred, *Morale des idées-forces*, Librairie Felix Alcan, Paris 1907, pp. xxii-xxxviii) ; « Que nos idées produisent toujours des effets, qui peuvent ensuite devenir pour nous des fins, que nous soyons toujours actifs dans la connaissance, c'est ce que nous avons soutenu nous-même bien avant les pragmatistes; mais il n'en résulte nullement que toute la valeur de nos idées et de nos connaissances, surtout en philosophie, consiste dans les résultats qu'elles produisent, et non dans leur concordance intrinsèque avec les choses elles-mêmes, révélées à nous par l'expérience. » (FOUILLÉE, Alfred, *Esquisse d'une interprétation du monde*, É. BOIRAC (rev. et org), Librairie Felix Alcan, Paris 1913, p. xxxviii ; textes cités par CHEVALIER, « La néo-sophistique pragmatiste », art. cit., p. 643).

Malebranche, en dépit de subtiles différences entre eux, comme des *modalités de la pensée*, ou, pour les empiristes (Locke, Berkeley, Hume), comme *le simple prolongement de nos impressions sensibles*, ou encore, comme ce qui, ainsi que le veut Kant, à la différence du concept, produit de l'entendement, intervient au niveau de la *raison*, au moment où nous perdons pied avec le sol de l'expérience, idée dont il serait néanmoins vain et malvenu d'ignorer l'intérêt à tout le moins *pratique* ; ou encore, cette fois, chez Hegel, où elle fait corps avec l'accomplissement et le parachèvement rationnel de l'esprit, avant de se voir reconduite, chez Marx, à l'épaisseur de l'*idéologie*, simple reflet d'un monde dont elle épouse mais aussi travestit la lecture et, qu'en tout état de cause, elle se révèle peut-être capable d'interpréter mais sûrement pas de transformer.

Mais la polysémie du concept d'idée n'est pas seule en cause : en évoquant Reid et Peirce, j'ai déjà mentionné l'une des raisons pour lesquelles, de façon générale, des critiques se sont très tôt élevées contre les partisans des idées. Quelles que soient les exagérations et inexactitudes du philosophe d'Aberdeen qui met dans le même sac des théories ô combien sophistiquées et diverses, comme le sont celles des Modernes que j'ai évoqués, et indépendamment du jugement que l'on peut porter par ailleurs sur le bien fondé des principes d'une philosophie du Sens Commun que Reid propose de substituer à ce courant de « la voie des idées », ce qui est au cœur de ses reproches, et aussi pour une part, de ceux de Peirce, c'est une manière erronée, selon eux, de se représenter le fonctionnement même de l'esprit. Si l'idée est cet intermédiaire nécessaire entre l'esprit et la chose, on ne peut vraiment plus rien y comprendre : il faut donc substituer à ce représentationnisme indirect intégral, une forme ou une autre de réalisme direct. Comment comprendre, demande Reid, que pour ressentir une émotion, j'aie besoin d'avoir « l'idée d'émotion », ou que pour réfléchir, il me faille avoir « l'idée de réflexion » ?

Au demeurant, les supposés coupables ont tous mesuré l'ampleur de la difficulté. Qui pourrait oublier les âpres discussions entre Descartes, Arnaud, et Malebranche sur la nature des idées ? Certes, pour tous les trois, les idées sont foncièrement « *comme* des images des choses », « *comme* lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même » ; ce sont aussi des *modalités* de la pensée. D'étoffe mentale, elles sont toutes semblables, *en ce qu'elles sont* mes idées, et « ne peuvent, à proprement parler, être fausses, car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre »²⁸. Il n'y a pas non plus de différence décisive entre

²⁸ DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia*, in *Cœuvres philosophiques de Descartes*

elles selon qu'elles seraient, innées, adventices ou factices, du moins au seuil de la *Méditation* III, où Descartes n'a d'autre voie pour sortir de la solitude du *cogito* que d'examiner ses idées. Car ce sont bien elles qui le permettront, ou plutôt, une idée bien précise, mais qui n'en reste pas moins une idée. A savoir l'idée de Dieu, car, à la différence de toutes mes autres idées, je ne puis être *la cause* de l'idée de Dieu en moi, ce pourquoi « j'ai premièrement en moi l'idée de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même, et partant, Dieu existe. » Le coup de génie consistant pour Descartes, sans cesser de s'entretenir avec lui-même, sans sortir donc de ses idées, et par un pied de nez incroyable aux idéalistes, à retrouver, nonobstant, la Terre, les astres, le ciel et toutes les autres choses qu'il avait mises en doute parce qu'elles n'étaient aperçues que par l'entremise des sens²⁹.

Et Descartes y parvient, du moins à première vue, sans avoir à donner à l'idée de Dieu, comme ce sera le cas chez Malebranche, et vaudra à ce dernier les foudres du grand Arnaud dans le *Traité des Vraies et des Fausses idées*, l'épaisseur quasi platonicienne d'un « être représentatif », lequel exige en outre, que pour y accéder, nous admettions du même coup la problématique thèse de la vision des idées en Dieu. Mais, comme l'avait fort bien vu Ferdinand Alquié³⁰, sans doute Malebranche rompt-il moins avec Descartes que ne le soutient le cartésien Arnaud, car c'est bien aussi parce que l'idée de Dieu a le statut plutôt mystérieux d'une *présence-absence*, d'une idée dont la réalité objective est d'autant plus représentative qu'elle est, paradoxalement, infiniment pauvre, en *contenu* représentatif, que Descartes parvient vraiment à établir sa preuve. Comme s'il fallait, à un moment donné, rappeler que certaines idées (l'idée de Dieu ici, mais bien sûr, plus tard, ce sera aussi le cas des idées mathématiques), en raison de leur forme même, et sans qu'il faille pour autant les hypostasier, ne peuvent décidément pas se ramener à de pures et simples modalités de la pensée et encore moins se réduire à de pures impressions sensibles. On aura noté au passage, un détail d'importance. A quoi, en effet, tient, souvent, la « force » d'une idée », ce qu'elle peut bien valoir ? Peut-être à peu de chose, comme si la valeur de l'idée était inversement proportionnelle à la maigreur de son « contenu » représentatif.

(3 vol), textes établis, présentés et annotés par F. ALQUIÉ, Classiques Garnier, Paris 1963-1973, t. 2, pp. 453-454.

²⁹ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, ed. cit., p. 431.

³⁰ ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 1950.

3. Pourquoi les idées comptent et pourquoi il faut veiller à mieux comprendre la nature des croyances

A la lumière de certaines caractéristiques des idées et des croyances ainsi dégagées, peut-être pouvons-nous mieux comprendre plusieurs points sur lesquels je voudrais donc à présent conclure.

1. Et, en premier lieu, pourquoi les idées comptent souvent plus qu'on ne dit, et pourquoi, notamment, si l'on est philosophe, l'histoire que l'on effectue de certaines d'entre elles est importante, quoi que puissent penser certains du peu d'utilité de l'histoire des idées : assurément, penser, c'est d'abord, plutôt qu'associer des idées, associer des concepts et des intuitions pour se donner les moyens minimaux de « juger » ; penser, c'est bien juger et donc s'astreindre du même coup à rendre des comptes – mais ces observations ne justifient en rien, me semble-t-il, et ce, quelle que soit la discipline dans laquelle, par profession, on se sent le plus à l'aise, de jeter complètement aux orties l'histoire des idées, ni davantage, l'histoire intellectuelle ou telle ou telle histoire des mentalités.

Parmi les mérites que l'on reconnaît aux historiens des idées, et en particulier à Lovejoy, il y a, outre d'avoir fait preuve d'originalité et démontré la fécondité de sa conception des idées-unités, celui d'avoir souligné l'importance de l'interdisciplinarité. Les idées sont un concept foncièrement riche et intéressant parce qu'il s'agit au fond, essentiellement, comme il le note, d'un concept « migratoire » ; son irréductible polysémie est aussi ce qui fait sa richesse, ce qui permet, loin des « ismes » doctrinaux dont le défaut est moins de recouvrir des penseurs contradictoires que d'être vides à force de schématismes (ceux qui doivent affronter le terme de « pragmatisme », lequel ne recouvre pas seulement treize acceptions, en savent quelque chose !), de faire « converser » entre eux, autour de certaines idées-unités, nos « glorieux prédécesseurs », pour reprendre un terme cher à Richard Rorty³¹ : philosophes, littéraires, poètes, linguistes, philologues et historiens. Mais prendre au sérieux cette « conversation » suppose

³¹ Et en concevant donc cette histoire sur le modèle que suggérerait Rorty, avec lequel je serais, une fois n'est pas coutume, assez d'accord, dans RORTY, R., « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », trad. française E. PACHERIE et B. PUCCINELLI, in G. VATTIMO (éd), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Le Seuil, Paris 1989, pp. 58-94; à savoir sur le modèle de cette *conversation* si nécessaire avec les grands auteurs du passé. Sans doute, « si nous cherchons à ressaisir les propos qu'auraient pu échanger des hommes primitifs non acculturés ou les philosophes savants du passé, c'est principalement parce que cela nous aide à reconnaître qu'il a existé des formes de vie intellectuelle différentes de la nôtre », RORTY, « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », op. cit., p. 61.

alors, minimalement, comme l'avait du reste parfaitement compris Lovejoy, lorsqu'il réfléchissait à la question du progrès en philosophie, que l'on distingue, pour cette raison même, une forme de « logique » différente, et pour la philosophie, dont il soulignait le nécessaire caractère fortement disciplinaire, et pour l'histoire des idées. Et notamment que l'on admette quelque chose comme un « progrès » possible en philosophie, exactement comme en science et qu'il y est bien question aussi – ce que ne sont pas toujours prêts à concéder les scientifiques aux philosophes – d'erreur, de vérité, de connaissance et donc bien de croyances, de jugements, d'explications, auxquels nous sommes sommés d'apporter des justifications, et non pas simplement d'associations, d'interprétations et de compréhension, aussi riches et fortes, parfois géniales, soient-elles, comme le sont celles que nous permettent de faire bon nombre de nos idées. Mais c'est un point sur lequel, faute de temps, je ne m'attarderai pas davantage aujourd'hui.

2. Peut-être comprenons-nous mieux aussi, et en deuxième lieu, pourquoi c'est parce qu'il nous arrive parfois de voir, pour l'essentiel, les croyances, comme des idées « fondamentales », selon l'expression d'Ortega y Gasset, sur lesquelles nous pouvons « compter », en ce qu'elles font partie de notre vie inconsciente et non questionnée, et, à l'inverse, de réduire les idées à des images que nous associons, ou à des représentations subjectives de la pensée à partir desquelles nous jugeons et critiquons, que nous croyons pouvoir donner sens, jusqu'au bout, à une franche opposition entre les croyances et les idées, et en tirer parfois aussi une suspicion illégitime quant à la force supposée des secondes relativement aux premières. Nous avons tort de voir les choses ainsi et, à tout le moins, d'en conclure à une impuissance radicale de *toutes* les idées. Ce sont bien certaines *idées* de justice, de liberté, d'égalité, parce qu'elles transcendent les bornes de la subjectivité individuelle, qui ont permis de vaincre, et sont, en un sens, vouées à vaincre, tôt ou tard, celles parmi les croyances qui n'ont été fixées que par la seule force du préjugé ou de l'autorité.

3. Mais en troisième lieu et enfin, peut-être mesurons-nous mieux pourquoi les croyances et la compréhension des mécanismes qui les régissent sont au moins autant que les idées et, vraisemblablement, plus qu'elles, au cœur de la stratégie qu'il nous faut mettre prioritairement en œuvre aujourd'hui si nous voulons pouvoir répondre aux immenses défis qui se posent à nous, et préserver certaines de nos idées et certains idéaux si chèrement acquis. Car nous le savons bien: l'histoire est pleine de ces préjugés et autres croyances *a priori*, de ces erreurs communes entretenues à force de crédulité, de ténacité mais plus encore d'autorité, ces mauvaises méthodes de fixation de la croyance que recensait déjà

Peirce³². Parvenir à une authentique « démocratie d'opinion », par exemple, ne se fera pas dans l'angélisme. Croire le contraire serait commettre une double erreur d'appréciation dont j'espère avoir montré quelques-uns des ressorts :

Sur la nature de la croyance, d'abord, d'où l'urgence³³ qu'il y a à s'atteler à son explicitation en faisant appel à des travaux qui exigent une expertise de plus en plus fine en de multiples domaines : philosophie de l'esprit, philosophie de la connaissance, bien sûr (pour analyser les relations entre croyance et connaissance, les modes de justification, d'évaluation des croyances, la variété des théories contemporaines de la vérité, l'épistémologie du désaccord, des phénomènes comme celui de la « faiblesse de la volonté », etc.), mais en menant aussi des enquêtes (conjointement avec les philosophes) sur la métacognition, l'épidémiologie des croyances, en collaboration étroite avec les sciences cognitives, les neurosciences, ainsi que l'anthropologie sociale et cognitive. Mieux comprendre la nature de la croyance, c'est, comme on l'a vu, ne pas sous-estimer le fait que celle-ci est beaucoup moins un *état* où notre esprit se trouve qu'une *disposition* solidement ancrée en nous à *agir* de telle ou telle sorte et sur laquelle, pour cette raison même, nous n'avons la plupart du temps qu'un contrôle *partiel*. Car on ne peut « douter » ou « croire » à volonté. N'en déplaise à Descartes qui faisait de la possibilité (et de la nécessité) du « doute » le point de départ radical (et le fondement) de la connaissance, douter n'est pas aussi facile que « mentir ». Nous ne saurions nous défaire de *toutes* nos croyances, car nous ne pensons jamais à partir d'un point de vue « de nulle part », en apesanteur. C'est la fragilité même de ce « volontarisme doxastique » qui doit nous rendre plus sensibles au fait que l'exhortation évidemment *nécessaire* à l'esprit critique (l'un des principes de l'esprit des Lumières) n'est sans doute pas *suffisante*. C'est un point capital que doivent davantage prendre en compte les éducateurs. De même, il nous faut aussi apprendre à distinguer, parmi nos croyances, celles qui

³² Sur ces quatre méthodes tyranniques de « fixation de la croyance », voir notamment les analyses classiques du fondateur du pragmatisme, l'immense savant, logicien, chimiste, mathématicien et métaphysicien américain qu'était Charles Sanders Peirce (1839-1914). TIERCELIN, Claudine, *Peirce et le pragmatisme*, Presses universitaires de France, Paris 1993, chap. 3 ; (ouvrage épuisé, en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/1985>).

³³ Cela fait longtemps que j'insiste dans mes travaux sur le fait qu'en matière de « croyance » (qu'on entende celle-ci au sens non seulement religieux mais théorique ou « propositionnel » du terme, naturellement), on a bien plus affaire à des dispositions à agir qu'à des états mentaux internes ou privés. Voir par exemple TIERCELIN, Cl., « Croyances, raison et normes » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes 1993, pp. 335-384 (ouvrage épuisé mais en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/2209>).

relèvent de purs préjugés ou de préférences subjectives de celles qui peuvent être justifiées, vraies, et donc à même de constituer des *connaissances* objectives. Car, ainsi que le rappelait Jules Vuillemin dans cette belle conférence sur la tolérance qu'il avait donnée en 1970 : « A une croyance vivante, il faut plus que la présence intellectuelle de l'idée. » Et « c'est ce surplus qu'il convient d'examiner, car c'est en lui qu'on trouvera l'origine du fanatisme et de l'intolérance. »³⁴. Abandonner sa croyance, se défaire d'un préjugé, c'est toujours perdre une partie de soi. Et c'est bien pourquoi, poursuivait Vuillemin, « il est difficile de penser par soi-même [...] De là provient le ton passionné des discussions touchant la politique et la religion. On croit critiquer une opinion ; on blesse une âme. Ceci explique la difficulté de pratiquer la philosophie critique, telle que Descartes la conseille. Car que nous reste-t-il lorsque nous nous dépouillons de toutes les idées auxquelles ne nous attachent que la prévention et la précipitation ? Il nous reste la solitude [...] »³⁵. S'il est en effet facile de mentir, il est bien plus difficile de douter, de se remettre en cause, d'accepter des croyances différentes des siennes, ou même simplement de « vouloir » croire, sauf quand on cherche délibérément à s'aveugler, comme c'est précisément le cas lorsque par un irénisme coupable, on s'illusionne sur les pouvoirs magiques d'une simple « éthique de la communication »³⁶ vantant les vertus du seul « dialogue », là où il vaudrait mieux apprendre à maîtriser les techniques, désormais bien connues, de résolution des conflits ou de prise de décision *rationnelle* en situation d'*incertitude*³⁷.

Une deuxième méprise tout aussi grave sur les croyances serait de sous-estimer la difficulté d'interprétation du consensus que nous avons tendance,

³⁴ VUILLEMIN, Jules, « Sur la tolérance », *Revue Internationale de Philosophie*, 25e année, 95-96/1-2 (1971) 198-212.

³⁵ VUILLEMIN, « Sur la tolérance », art. cit.

³⁶ Ce pourquoi, et pour des raisons qui tiennent aussi à la nature du langage et de l'engagement lié à n'importe quelle assertion (qui nous place presque immédiatement en situation de « conflit » plus que de « dialogue »), je n'ai jamais vraiment cru aux préconisations iréniques d'Habermas (TIERCELIN, « La sémiotique du vague » in *La Pensée-Signe*, op. cit., pp. 258-334. C'est aussi un point sur lequel je rejoins Hilary Putnam (TIERCELIN, Claudine, « Pragmatisme et réalisme à visage humain » in *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Presses Universitaires de France, Paris 2002 (ouvrage épuisé en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » au Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/2010>). Voir aussi ma mise au point dans TIERCELIN, Claudine, *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv 2005 (rééd. 2016), p. 294, note 203.

³⁷ Ici encore, les recherches sont intenses et complexes, impliquant des échanges entre logiciens, mathématiciens, théoriciens des probabilités, du choix rationnel, etc. Voir, par exemple, les travaux de Jon Elster.

aujourd'hui, à vouloir à toute force obtenir entre elles. Combien en effet de consensus extorqués ou plus subtilement acquis par manipulation? La « tyrannie de la majorité » qu'évoquait Tocqueville n'est pas toujours non plus un vain mot. Personne ne veut se réclamer de l'intolérance. Mais si prôner la tolérance et le politiquement correct permet d'éviter l'accusation inconfortable de dogmatisme voire de sectarisme, cela ne met pas systématiquement à l'abri, nous ne le voyons que trop, du relativisme, pire encore, du cynisme qui souvent en découle. Souvenons-nous de Protagoras : si *toutes* les croyances se valent, on a tôt fait de considérer que *rien* du tout n'est vrai. Et la fameuse « démocratie d'opinion » n'est plus qu'un simulacre, voire une vaste opération de pure démagogie. Rendre nos idées claires, c'est interroger cette idée de consensus que l'on nous enjoint souvent plus que tout de viser, parce qu'elle semble être un gage de pluralisme et de tolérance. Par quoi il s'agit moins de se demander s'il s'agit d'une bonne ou d'une mauvaise idée, que de s'interroger, en bon pragmatiste, sur ce qu'elle signifie au juste, et donc, à quels effets pratiques concevables elle renvoie. Or il n'est pas certain que l'on puisse aisément réduire l'un des idéaux majeurs des Lumières, celui de la poursuite inlassable de la vérité *par la connaissance*, à l'idée de « consensus ». Car autant on doit tenir pour des biens *inaliénables* la capacité à raisonner en pleine autonomie, la liberté de pensée et d'expression, que soulignait Kant³⁸, autant il serait absurde d'en conclure trop vite à l'égale vérité des opinions et des croyances, et de radicalement substituer le consensus à la vérité. On juge souvent le premier plus démocratique, et l'on prône un pluralisme raisonnable. Mais on peut simultanément refuser l'idée que la vérité *correspondrait* au réel ou reflèterait une *parfaite adéquation* de notre esprit avec les choses, et ne pas tenir la *seule* cohérence des croyances et l'accord des hommes entre eux pour des critères satisfaisants de la vérité³⁹, et moins encore, pour des gages suffisants d'une société vraiment démocratique. Trop souvent en effet, le pluralisme « raisonnable » n'est qu'écran de fumée ou ne saurait, à tout le moins, suffire, si nous voulons rester fidèles à l'esprit des

³⁸ Dont on lira et relira notamment le classique de 1784, « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

³⁹ Pour un aperçu des principales approches et théories contemporaines de la vérité, et sur certaines de leurs conséquences éthiques, voir TIERCELIN, Claudine, *The Pragmatists and the Human Logic of Truth*, ouvrage en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » du Collège de France, octobre 2014, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3652>. Voir également, de ENGEL, Pascal, *Truth*, Bucks Acumen, Chesham 2002, et ENGEL, Pascal, et RORTY, Richard, *A quoi bon la vérité ?*, Grasset, Paris 2005. Enfin, je recommande sur ces questions les textes issus du colloque *Rationalité, vérité et démocratie*, organisé par J. BOUVERESSE (Chaire de philosophie du langage et de la connaissance) au Collège de France, le 28 mai 2010 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/symposium-2009-2010.htm> (vidéos en ligne)).

Lumières, lequel a peu à voir, incidemment, avec certaines caricatures, comme celle, au premier chef, de la raison, souvent vilipendée en France et en Europe, dans cet âge de « l'éclipse » ou du « déclin » de la raison qu'aura été pour une bonne part, le XXe siècle, à partir des années 1920, mais parce que l'on s'appuie davantage sur le concept (Hegélien) d'une raison omnisciente et omnipotente que sur celui, moins triomphant, de l'*Aufklärung*. La raison, c'est alors le savoir absolu et dogmatique, puis par extension, l'arrogance et la prétention du rationalisme moderne, la répression froide des puissances du sentiment, de la création, de la vie, et pour finir, par le genre de raccourcis affectionnés par certains postmodernes, l'image même de la tyrannie du logos, du conservatisme, du bolchevisme, et du Goulag : bref, une raison qui serait à l'origine de tous les malheurs dont nous aurions souffert au XXe siècle⁴⁰. Une deuxième caricature consiste à présenter la sensibilité comme étant totalement réfractaire à la raison, et à la réduire à telle ou telle forme « mythique » de l'intériorité, de la sensiblerie ou « *Schwärmerei* ». Mais la *reconstruction de la raison* dans laquelle nous devons résolument nous engager suppose naturellement, comme je l'ai souvent dit, que penser ne s'oppose pas plus à sentir que sentir ne s'oppose à penser. Ce n'est même qu'à condition de lier étroitement les deux que l'on parviendra à réconcilier les deux soeurs d'Austen, le cœur ou le sentiment, d'une part, la raison, d'autre part, – les deux seules « manières d'aimer », pour reprendre l'autre titre, initialement donné par le traducteur, de *Sense and Sensibility* –, que l'on pourra prétendre parvenir à juger sans haïr⁴¹. Il faut être aveugle ou obsédé par les dualismes et les schématismes pour ne pas voir que se mêle *toujours* à la raison bien comprise une forme ou une autre de sentimentalisme⁴².

⁴⁰ Point sur lequel depuis des années, Jacques Bouveresse n'a cessé d'insister. TIERCELIN, Claudine, « Bouveresse dans le rationalisme français », *Agone*, 48 (*La philosophie malgré eux*) (2012), 11-34 (texte en ligne sur le site de la revue Agone : URL : <http://revueagone.revues.org/1072>).

TIERCELIN, Claudine (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>. Ce livre numérique réunit les contributions au colloque organisé par la chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance les 27-29 mai 2013 au Collège de France (Vidéos en ligne).

⁴¹ C'est un point qu'avait souvent rappelé Ernest Renan. Voir TIERCELIN, Cl., « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison », in H. LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Actes du colloque de rentrée 2012 du Collège de France, Odile Jacob, Paris 2013, pp. 179-201 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/colloque-2012/Publication.htm> (vidéos en ligne)). J'ajouterai qu'une plus grande sensibilité à ces nuances devrait aussi nous guider en matière de tolérance religieuse, le « vivre ensemble » exigeant de la part des croyants, qu'ils soient peut-être moins « convaincus », et de la part des incroyants, qu'ils soient plus « compréhensifs, si l'on veut parvenir à les faire « coopérer ».

⁴² TIERCELIN, Claudine, « Raison et sensibilité », in *La Reconstruction de la Raison : Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Nouvelle édition [en ligne], Collège de France, Paris 2014, URL : <http://books>.

Une analyse poussée des mécanismes de la croyance impliquera aussi de ne pas s'imaginer que seuls les *goûts* et préférences et non pas les *raisons* diffèrent et opposent; car les *raisons* de l'un ne sont pas forcément, ni même le plus souvent, les *raisons* de l'autre. Si la tolérance exige d'être attentif aux différences dans les raisons autant que dans les goûts, qui oserait nier que les « raisons » sont toutes légitimes, qu'il y a certes d'excellentes raisons de préférer le juste au bien, mais de tout aussi excellentes raisons de préférer le bien au juste, que nos raisons de croire peuvent aussi différer de nos raisons d'agir : à quelles « raisons » devons-nous alors accorder la prééminence ? N'est-il pas éthiquement légitime parfois de « vouloir croire », c'est ce que pensait William James, *en dépit de ce que nous disent les faits, voire contre toute évidence* ? Nos raisons *épistémiques* doivent-elles toujours l'emporter sur nos raisons *pratiques* ? N'y a-t-il pas, dans certains cas, de « pieux mensonges »⁴³ ?

Définir la vérité dans les termes de ce qu'il est non pas tant *raisonnable* que *rationnellement acceptable* de croire est sûrement un progrès qui devrait permettre de favoriser l'idéal, toujours à reprendre, des Lumières d'un consensus « éclairé ». Mais on sait que la tâche est ardue, et va bien au delà de la simple recherche du consensus : souvent, en effet, il faut commencer par clarifier les situations dans lesquelles chacun est, relativement à son voisin, un « pair épistémique » et où subsistent pourtant, entre les protagonistes, des désaccords apparemment insurmontables. Les données dont chacun dispose sont les mêmes; chacun semble à égalité en termes de ses capacités à raisonner, à faire preuve aussi d'honnêteté et de bonne foi. Et pourtant le désaccord sur les croyances persiste⁴⁴. Telles sont nombre de situations éthiques (et politiques) de la vie courante, qui imposent pourtant réponses et décisions. Quelle attitude préconiser alors ? Faut-il chercher à déterminer, sur la base de la seule vérité objective, qui a finalement tort ou raison dans ce qu'il croit, mais au risque de remettre aux calendes grecques toute décision suffisamment instruite ? Car les amis

openedition.org/cdf/3435. Voir aussi URL : http://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/p1362741907492_content.htm (vidéos en ligne).

⁴³ Sur tous ces points infiniment délicats et sur les questions qui touchent à ce que l'on appelle généralement « l'éthique de la croyance », voir TIERCELIN, « L'éthique face au défi sceptique » in *Le Doute en question*, op. cit., pp. 146-206.

⁴⁴ Ici encore, le domaine de ce que l'on appelle en philosophie de la connaissance « l'épistémologie du désaccord » continue de donner lieu à des travaux et discussions très riches. On pourra se référer aux vidéos en ligne du colloque que j'avais organisé au Collège de France en 2011 sur ces questions parfois un peu techniques, mais dont l'importance non seulement théorique mais sociale et politique ne devrait échapper à personne (URL : http://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/p1353080305790_content.htm).

de la vérité objective le savent bien : la convergence (à distinguer du consensus) est un idéal qu'il faut certes viser sans relâche, en se dotant, pour ce faire, des méthodes et outils que met à notre disposition la connaissance, et au premier chef, la connaissance *scientifique*. Mais ils savent aussi que l'esprit vraiment scientifique s'accommode mal, précisément, du scientisme positiviste⁴⁵ et de l'idée qu'il y aurait des croyances absolument certaines et pour toujours acquises, là où la connaissance va plutôt de pair avec le doute sceptique, le provisoire, le probable, le faillible et le toujours-en-droit révisable. C'est pourquoi, du reste, contrairement à une imagerie répandue, les savants ou « sachants » sont souvent les premiers à émettre des réserves sur la valeur de leurs jugements ou de leurs expertises, au risque de faire les frais de leurs trop grands scrupules. Tant l'opinion est prompte aujourd'hui à confondre raisons nécessaires de douter (scepticisme *critique*) et aveu d'ignorance (scepticisme *dogmatique* : je ne sais rien), et à en tirer prétexte pour ériger l'indispensable principe de précaution et d'abstinence *épistémique* en principe absolu d'abstinence *pratique*.

Car s'il y a des risques à trop croire, il y a aussi des risques à trop douter. C'est un point sur lequel j'ai beaucoup insisté dans *Le Doute en question*⁴⁶. Je rappelais ces mots de James qui, dans *La Signification de la Vérité* stigmatisait « le scepticisme général », cette « attitude mentale vivante qui consiste à refuser de conclure. C'est une torpeur permanente de la volonté, qui se renouvelle de façon détaillée en présence de chaque thèse qu'on lui présente tour à tour, et vous ne pouvez pas plus le tuer par la logique que vous ne pouvez tuer l'obstination ou les blagues. C'est pourquoi il est si irritant. Votre sceptique conséquent ne transcrit jamais son scepticisme dans une proposition formelle – il le choisit simplement comme une habitude. Il nous agace en restant en retrait, quand il pourrait si aisément se joindre à nous pour dire oui, mais il n'est ni illogique ni stupide – au contraire, il nous impressionne souvent par sa supériorité intellectuelle. Tel est le scepticisme *réel* que doivent affronter les rationalistes, et leur logique ne le touche même pas. »⁴⁷. Mais, poursuivait aussi James, en meilleur défenseur finalement du pragmatisme pluraliste mou que l'on tend

⁴⁵ Sur la nécessité de distinguer soigneusement les deux concepts et sur ma critique du scientisme, voir en particulier, TIERCELIN, Claudine, « Les pièges du scientisme » in *Le Ciment des Choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, Paris 2011, pp. 97-186.

⁴⁶ TIERCELIN, *Le doute en question*, op. cit., pp. 272-274. Sur les différentes variantes antiques, modernes et contemporaines du doute et du scepticisme, je me permets de renvoyer notamment à l'avant-propos : « Le renouveau sceptique en philosophie : vrai ou faux défi ? ».

⁴⁷ JAMES, William, *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James* (17 vols.), Harvard University Press, Cambridge 1975, vol. 2, p. 108.

aujourd'hui bien plus à célébrer que l'on n'est prêt à défendre coût que coûte, comme on le devrait plutôt, les idées qui comptent, ces idéaux rationalistes et finalement anti-sceptiques des Lumières⁴⁸ : « La logique ne peut davantage tuer le pragmatiste ».

Souvenons-nous, en effet, du sens et de la portée pratique des critiques des sceptiques Pyrrhoniens à l'encontre du « scepticisme académique » d'Arcésilas et de ses successeurs⁴⁹. Un véritable sceptique n'est pas quelqu'un qui prétendrait savoir que l'on ne peut rien savoir. C'est quelqu'un, renchérissait Sextus Empiricus, qui sait « mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit », ce qui, « du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés », lui permet d'arriver « d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela, à la tranquillité »⁵⁰. Aussi le livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes* est-il pour une bonne part un manuel des techniques à utiliser pour s'opposer aux apparences, en juxtaposant des considérations telles que nous devons admettre qu'elles sont « équipollentes », « également balancées de chaque côté de la question ». On évite ainsi le dogmatisme négatif pour qui la question est sans réponse, voire la vérité à jamais cachée. L'élégant pyrrhonien continue lui à chercher : il admet que la question est toujours ouverte mais qu'il ne sait pas comment y répondre. Aussi peut-il éviter de « croire » et d'avoir des opinions. Il acquiesce aux apparences, et se laisse guider par ses besoins et désirs naturels : il se conforme aux mœurs et coutumes de sa société et il apprend, comme le médecin Sextus que prisait tant Montaigne, à exercer un art ou un métier.

⁴⁸ C'est cette deuxième attitude (« pragmaticiste », d'inspiration peircienne mais non « pragmatiste ») que j'ai préconisée dans *Le Doute en question*, pour (sinon vaincre), à tout le moins contourner le risque permanent de scepticisme qui va de pair avec l'exercice de la réflexion critique et donc de toute pensée. Si je ne partage donc pas la position pragmatiste de James, c'est parce que ce dernier tend à confondre justification *pratique* et justification *épistémique*, à privilégier la première au détriment de la seconde, au point de soutenir dans *La volonté de croire* (*The Will to Believe* (WB vol. 6 des *Writings*, 1979, trad. française. *La volonté de Croire*, Flammarion, Paris 1916), qu'il peut être bon (voire rationnel) de croire des choses qu'on n'a pas de raisons bien assurées de croire et même dans certains cas, de croire à l'encontre des données dont on dispose. Le refus du scepticisme moral va en effet de pair, chez lui, avec une attitude anti-théorique et une critique de « l'évidence objective » et de « l'absolutisme » qui ne le sépare que d'un fil du scepticisme *dogmatique*.

⁴⁹ Pour y voir un peu plus clair sur les diverses écoles sceptiques de l'Antiquité, on pourra se référer au toujours inégalé BROCHARD, Victor, *Les Sceptiques Grecs*, Imprimerie Nationale, Paris 1887 (réédit, Vrin, Paris 1986).

⁵⁰ PELLEGRIN, Pierre, *Introduction aux Esquisses Pyrrhoniennes* (édition bilingue), Seuil, Paris 1997, p. 57.

Comment ne pas être séduit par un tel scepticisme, qui n'est, du moins dans sa version antique, ni optimiste, ni pessimiste, et qui permet, comme le disait joliment Pierre Pellegrin, « dans la cacophonie des certitudes dogmatiques, de laisser espérer sans promettre », en « témoignant d'une connexion entre la suspension de l'assentiment et le tranquille bonheur du sage, tout en se refusant les moyens de l'établir, en se laissant simplement guider par la modération des affects qui s'imposent à nous »⁵¹. Car est-ce là autre chose que le bonheur même ? Assurément. Mais la médaille a un revers : en présentant la vie de celui qui n'a aucune croyance comme une vie tranquille et épanouissante, à l'inverse d'autres philosophes de l'Antiquité qui voyaient la poursuite de la vérité comme le moyen par excellence de parvenir à une vie heureuse, et la connaissance comme la meilleure voie d'accès au bonheur et à la vie bonne, le pyrrhonnien ne pose pas seulement la question de la possibilité de la connaissance. Il pose aussi celle de sa *désirabilité*. C'est plus que « suggérer » que l'absence de trouble (*ataraxia*) est plus sûrement assurée si on renonce à cette poursuite. Comme le peintre Apelle évoqué par Sextus qui, désespérant de jamais réussir à peindre l'écume de l'animal, jette son éponge sur sa toile, produisant ainsi l'effet escompté, on réaliserait plus sûrement le bonheur en abandonnant la poursuite de la connaissance (en jetant l'éponge)⁵². Après tout, chacun a le droit de jeter au feu tous ses livres et tous ses papiers, de « se résoudre à ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie », et de « préférer jouer au tric trac et dîner en bonne compagnie »⁵³.

Le problème, comme l'avait fort bien vu Jules Vuillemin, est que « tous les préceptes sceptiques sont des formes et des degrés de l'abstention » : « Ne préfère rien » dit le précepte pyrrhonnien. Le « souverain bien » échoit donc à celui qui s'abstient de consentir à quoi que ce soit, de distinguer des biens et des maux, d'accorder une préférence. Nulle résolution n'est plus simple et n'engage moins

⁵¹ *Ibid.*, p. 42 et 45.

⁵² PELLEGRIN, 1997, op. cit., p. 71 ; voir Sextus L1, 12 [27]. C'est bien quelque chose de ce genre que préconise aujourd'hui Stanley Cavell (qui séduit beaucoup en France) en rappelant que la leçon à tirer de la réaction de Wittgenstein au scepticisme, comme celle qu'il essaie lui-même d'élaborer, est que « notre relation au monde pris dans son ensemble » n'est pas « une relation de connaissance, dans la mesure où la connaissance se conçoit elle-même comme certitude » (CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. française S. LAUGIER, Seuil, Paris 1996, p. 87). N'est-ce pas au demeurant cette seule « vérité » que Cavell accorde au scepticisme, prônant à partir de là les vertus du « banal » et de « l'ordinaire » ? On aura compris que cette voie ne me semble pas la bonne.

⁵³ HUME, David, *Traité de la nature humaine*, traduction française A. LEROY, Aubier, Paris 1946, p. 362.

de lumières. Pour le fakir, toute connaissance, toute science n'est-elle pas illusion ? Nulle détermination de l'action n'est plus simple, puisqu'elle ne consiste qu'à s'abstenir ». Mais nulle non plus n'est en vérité « plus singulière et plus difficile à soutenir tant elle fait violence au bon sens, au goût, à la coutume, à la vie même. A portée de vue, la cohérence est-elle à portée de la main ? »⁵⁴.

Si l'on veut éviter ce pyrrhonisme éthiquement irresponsable, si présent aujourd'hui, il faut sans doute privilégier une forme ou une autre de « conciliation », en prônant conjointement l'exigence de vérité et les vertus, épistémiques et éthiques, d'humilité, d'écoute, et de respect des opinions et croyances d'autrui. Souvent du reste, de telles recommandations sont inutiles. Les pouvoirs de manipulation sont immenses. Mais nous savons aussi, et mieux qu'on ne le pense, rester d'instinct assez prudents, faire le tri entre les vrais et les faux témoignages, repérer les donneurs de leçons, les faux experts, en un mot, les abus d'autorité, de quelque nature qu'ils soient, et d'où qu'ils viennent. Nous savons ou « percevons naturellement » aussi que tous les jugements de valeur, que toutes les idées ne se valent pas ; qu'il est possible, sinon de les justifier, à tout le moins de les évaluer, en commençant par contester, plus qu'on ne le fait encore, les fausses dichotomies entre science et non science, la réduction positiviste de toute connaissance à la seule connaissance « scientifique », et l'étanchéité supposée entre faits et valeurs⁵⁵. C'est donc à cet instinct qu'il faut toujours commencer par se fier, et c'est du reste ce qui rend parfois un peu ridicules les « conseils » que prétendrait vouloir donner quelque « comité » d'éthique que ce soit⁵⁶.

Mais cela ne signifie pas davantage qu'on ne puisse pas faire mieux que préconiser une réconciliation qui ferait reposer le consensus des hommes sur la seule réunion ou unité des cœurs. Aussi respectable soit-elle, une telle attitude ne convaincra jamais que ceux qui sont déjà convaincus, ou qui ont décidé, par foi, par altruisme ou par simple civisme, de l'être. Au demeurant, il est vain de chercher à organiser ou à mathématiser l'âme : comme le rappelait Robert

⁵⁴ VUILLEMIN, Jules, « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » *Philosophie*, 7 (1985) 21-51, p. 49.

⁵⁵ Autant d'idées fortes qui ont été abondamment développées notamment dès les années 1970-80 par le philosophe Hilary Putnam, très critique, en particulier, de certaines idées héritées du positivisme logique.

⁵⁶ Ce n'est pas dire que de tels comités soient inutiles, bien au contraire, tant sont devenus nombreux et complexes les éléments à prendre en compte pour aider à une prise de décision rationnellement éclairée et donc pondérée. TIERCELIN, Cl., « Pourquoi la distinction entre éthique et méta-éthique importe-t-elle pour un comité d'éthique ? » in A. BENMAKHOUL (dir.), *La bioéthique, pour quoi faire ? 70 réponses*, Presses universitaires de France, Paris 2013, pp. 339-350.

Musil, elle sait fort bien prendre soin d'elle-même. En revanche, nous pouvons, nous devons même nous employer à « réorganiser » l'esprit. C'est à cela du reste, et uniquement à cela, que sert l'école. Parier sur la vérité objective est une entreprise de longue haleine dont on n'est jamais sûr qu'elle sera couronnée de succès. Mais c'est une exigence éthique qui donne à la connaissance sa réelle valeur *sociale*. Etre guidé par elle ne suffit assurément pas. Il faut la concrétiser par une recherche inlassable des critères les plus rationnellement acceptables mais aussi par une éducation de nos facultés tant affectives qu'intellectuelles. Ce pourquoi du reste, notre attention doit se porter sur l'éducation *scientifique*, certes, mais aussi sur l'éducation *artistique*. C'est à l'éducation de cette sensibilité au vrai qu'il faut œuvrer, qui, à défaut de donner à nos croyances le statut de certitudes totales ou définitives, saura nous mettre mieux en accord avec la réalité, avec le monde et la société tels qu'ils se donnent à *tous* et pas seulement à *nous*, ou tels que *nous voudrions* qu'ils soient. C'est le seul moyen de fixer comme il faut nos croyances, ces idées que nous ne contentons pas d'*avoir* mais que nous *sommes*, et donc de nous disposer vraiment à *agir*.

Références bibliographiques

- ALQUIÉ, Ferdinand (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris.
- BOUSSINESQ, Joseph (janvier 1879), « Le déterminisme et la liberté », *Revue Philosophique*, 58-66.
- BOUVERESSE, J. (org.), *Rationalité, vérité et démocratie* (Chaire de philosophie du langage et de la connaissance au Collège de France, vidéos en ligne : URL : <http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/symposium-2009-2010.htm>).
- BREDSORFF, Thomas (1977), « Lovejoy's Idea of 'idea' », *New Literary History*, 8/2 (Explorations in Literary History), 195-211.
- BROCHARD, Victor (1986), *Les Sceptiques Grecs*, Imprimerie Nationale, Paris 1887 (réédit, Vrin, Paris).
- CHEVALIER, Jean-Marie (2011), « Pragmatisme et idées-forces. Alfred Fouillée fut-il une source du pragmatisme américain ? », *Dialogue*, 50, 633-668.
- DESCARTES, René (1963-1973), *Meditationes de prima philosophia*, in *Ceuvres philosophiques de Descartes* (3 vol.), textes établis, présentés et annotés par F. ALQUIÉ, Classiques Garnier, Paris, t. 2.
- ENGEL, Pascal (2002), *Truth*, Bucks Acumen, Chesham.
- ENGEL, Pascal, RORTY, Richard (2005), *A quoi bon la vérité ?*, Grasset, Paris.
- FOUILLÉE, Alfred (1913), *Esquisse d'une interprétation du monde*, É. BOIRAC (rev. et org), Librairie Felix Alcan, Paris.
- ___ (janvier-juin 1911), « La Néo-sophistique pragmatiste », *Revue Philosophique*, 71, 337-366.
- ___ (1911), *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Librairie Felix Alcan, Paris.
- ___ (1893), *Psychologie des idées-forces* (2 tomes), Alcan, Paris.
- HUME, David (1946), *Traité de la nature humaine*, traduction française A. LEROY, Aubier, Paris.

- JAMES, William (1908), « Le pragmatisme », *The Journal of Philosophy*, 5-12.
- (1975), *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James* (17 vols.), Harvard University Press, Cambridge, vol. 2.
- (1916), *The Will to Believe* (WB vol. 6 des *Writings*, 1979, trad. française. *La volonté de Croire*, Flammarion, Paris.
- KANT, I. (1784), « Qu'est-ce que les Lumières ? ».
- LOVEJOY, Arthur Oncken (Janvier 1940), « *Reflections on the History of Ideas* », *Journal of the History of Ideas*, 1/1, 3-23.
- (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (The William James Lectures on Philosophy and Psychology, Harvard, 1933), Harvard University Press, Cambridge, Mass. (rep. 1964).
- (1963), « The Thirteen Pragmatisms », *The Journal of Philosophy*, V (1908) 5-12, 29-39 (repris ensuite dans *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins Press, Baltimore, pp. 1-29).
- ORTEGA Y GASSET, José (1945), *Idées et croyances*, trad. J. BABELON, Stock, Paris.
- PEIRCE, Charles Sanders (1931-1958), *Collected Papers of C. S. Peirce*, 8 vols., C. HARTSHORNE & P. WEISS ed. (vols. 1-6, 1931-35), A. BURKS (vols. 7-8, 1958), Harvard University Press Cambridge, Mass..
- (janvier 1879), « La logique de la science : deuxième partie : Comment rendre nos idées claires », *Revue Philosophique*, 39-57.
- PELLEGRIN, Pierre (1997), *Introduction aux Esquisses Pyrrhoniennes* (édition bilingue), Seuil, Paris.
- RORTY, Richard (1989), « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », trad. française E. PACHERIE et B. PUCCINELLI, in G. VATTIMO (éd.), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Le Seuil, Paris, pp. 58-94.
- STEBBING, Lizzie Susan (1914), *Pragmatism and French Voluntarism*, in *Girton College Studies*, n.º 6, Cambridge University Press, Cambridge.
- TIERCELIN, Claudine, « A quoi tient la force d'une idée ? », Colloque Histoire et historiens des idées, Collège de France, 18 et 19 mai 2016, URL : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2016-05-18-14h30.htm> (vidéo en ligne).
- (2012), « Bouveresse dans le rationalisme français », *Agone*, 48 (*La philosophie malgré eux*), 11-34 (en ligne: URL : <http://revueagone.revues.org/1072>).
- (1993), « Croyances, raison et normes » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes, pp. 335-384 (en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/2209>).
- (2013), « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison », in H. LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Actes du colloque de rentrée 2012 du Collège de France, Odile Jacob, Paris, pp. 179-201 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/colloque-2012/Publication.htm> (vidéos en ligne)).
- TIERCELIN, Claudine (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>.
- (2005), *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv (rééd. 2016).
- , « L'éthique face au défi sceptique » in *Le Doute en question*, op. cit., pp. 146-206.
- (1993), « La sémiotique du vague » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes, pp. 258-334.

- (2011), « Les pièges du scientisme » in *Le Ciment des Choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, Paris, pp. 97-186.
- (1993), *Peirce et le pragmatisme*, Presses universitaires de France, Paris (en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/1985>).
- (2013), « Pourquoi la distinction entre éthique et méta-éthique importe-t-elle pour un comité d'éthique ? », in A. BENMAKHLOUF (dir.), *La bioéthique, pour quoi faire ? 70 réponses*, Presses universitaires de France, Paris, pp. 339-350.
- (2002), « Pragmatisme et réalisme à visage humain », in *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Presses Universitaires de France, Paris (en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » au Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/2010>).
- (2014), « Raison et sensibilité », in *La Reconstitution de la Raison : Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Nouvelle édition [en ligne], Collège de France, Paris, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>.
- (octobre 2014), *The Pragmatists and the Human Logic of Truth* (en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » du Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3652>).
- VUILLEMIN, Jules (1985), « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? », *Philosophie*, 7, 21-51.
- (1971), « Sur la tolérance », *Revue Internationale de Philosophie*, 25^e année, 95-96/1-2, 198-212.