



La phénoménologie de Charles Peirce UNE AUTRE FAÇON D'ABORDER LES CATEGORIES ESTHÉTIQUES

Dominique CHATEAU
(Université Paris I Panthéon-Sorbonne, ACTE)

Pour citer cet article :

Dominique CHATEAU, « La phénoménologie de Charles Peirce. Une autre façon d'aborder les catégories esthétiques », *Revue Proteus*, n° 21, Les catégories esthétiques, Maud Pouradier et Bruno Trentini (coord.), 2024, p. 32-43.

Résumé

La phénoménologie peircienne a cette caractéristique qu'elle aborde la définition des catégories en la fouillant jusqu'à vouloir saisir leur spécificité. Néanmoins, au cours même de cette progression distinctive, il appert que l'approfondissement des définitions concernées ne peut être mené à bien sans prendre en compte l'interaction des catégories. Je montre dans ce texte que la balance entre ces deux pôles apparemment antinomiques est particulièrement féconde sur le plan esthétique.

Triade sémiotique — Représentation — Dialectique

Abstract

A characteristic of Peircian phenomenology is that it approaches the definition of categories by delving into their specificity. However, in the course of this distinctive progression, it becomes clear that the deepening of the definitions cannot be achieved without taking into account the interaction of the categories. In this text, I show that the balance between these two apparently antinomic poles is particularly fruitful from an aesthetic point of view.

Semiotic Triad — Representation — Dialectic

La phénoménologie de Charles Peirce

UNE AUTRE FAÇON D'ABORDER LES CATÉGORIES ESTHÉTIQUES

Écoutez le premier mouvement de la *Symphonie pathétique* de Tchaïkovski : une douce et triste mélodie s'éteint progressivement dans un pianissimo qui confine au silence, quand soudain résonne d'un coup l'éclat d'un fortissimo qui claque dans les écouteurs – si on veut éviter que les voisins en profitent ! Je me suis intéressé spécifiquement à ce genre de choc musical dans un article de sémiotique intitulé « La musique au défi de la phénoménologie de Charles Peirce (ou : y a-t-il une secondéité musicale ?) »¹, et cela m'a donné l'idée de traiter l'esthétique en termes de catégories phénoménologiques au sens peircien. Il y aurait, pour lui, une catégorie foncièrement esthétique, la *firstness*², la sensation ou le sentiment que procure la musique, mais, tout aussi bien, les deux autres catégories de sa phénoménologie l'accompagnent nécessairement, la *secondness* qu'illustre particulièrement le choc sonore autant que la *thirdness* des représentations qui constituent mon habitus musical. Je défends ici que la phénoménologie peircienne est un biais fécond pour aborder les catégories esthétiques dans la mesure où elle nous invite à glisser de la définition de leur spécificité vers une discussion sur la complexité de leurs interactions.

La base triadique des catégories peirciennes

Cristalline, grêle, éclatante, funèbre, etc. : la sonnerie du téléphone portable a diverses qualités (iconiques dans le vocabulaire peircien) qui modulent sa réception de même que d'autres facteurs, telle la

distance entre l'appareil et notre oreille. Par-delà ces variables et nombre d'autres, elle appartient à la sorte de signal qui nous avertit de quelque chose – un correspondant cherche à nous joindre. À partir de ce moment où, instantanément, nous sommes mis en alerte, se déclenche possiblement une séquence d'actions qui nous semblent plus ou moins nécessaires, tandis que des suppositions diverses nous traversent le cerveau, surtout lorsque nous sommes justement dans l'attente du coup de fil. Par-delà cette complexité phénoménologique (la chaîne de ce que certains spécialistes des sciences cognitives nomment des « heuristiques »), dans l'optique de Charles Peirce, on peut trouver avantage à s'arrêter au *fait même*, au *fait brut de la sonnerie*, étant donné que, tout simplement, la sonnerie est un fait au moment où elle a lieu, avant d'être interprétée d'une manière ou d'une autre. Si je sursaute, c'est simplement que le bruit trouble le silence ou que, presque instantanément, revient à mon esprit rêvassant que j'ai un rendez-vous.

Conformément à sa conception de la phénoménologie (nommée aussi *phanérosophie*), Peirce vise sous le concept de phénomène « tout ce qui est, de quelque façon ou en quelque sens que ce soit, présent à l'esprit, que cela corresponde à quelque chose de réel ou non³ » et discerne trois catégories de ces phénomènes : la *firstness*, la *secondness* et la *thirdness*. Leur définition la plus précise saisit les trois modes en corrélation : cela va du « mode d'être de ce qui est tel qu'il est, positivement et sans référence à quoi que ce soit d'autre » au « mode d'être de ce qui est tel qu'il est, en mettant en relation réciproque un second et un

1. Dominique CHATEAU, *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 37 (1-2), 2017 ; voir <<https://id.erudit.org/iderudit/1051473ar>>, consultée le 15 juillet 2024.

2. La catégorie de la *firstness* est traduite priméité, premièreté, primarité, celle de *secondness*, secondéité ou autre, etc. Vu la difficulté à s'imposer de ces traductions, je reviens au terme original.

3. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, vol. I-VI, Ch. Hartshorne et P. Weiss (éd.), vol. VII-VIII, A. W. Burks (éd.), Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1958, 1.284. Mes traductions de Peirce s'inspirent librement de celles de Gérard Deledalle (Charles PEIRCE, *Écrits sur le signe*, Paris, Éditions du Seuil, 1978).

troisième », en passant par « le mode d'être de ce qui est tel qu'il est par rapport à un second, mais sans considération d'un troisième quel qu'il soit¹ ». La *secondness* est ainsi coincée entre ce qui est abstraction faite de son existence, de sa réalisation et ce qui atteste la médiation par la pensée. Elle est de l'ordre de l'actualité, « quelque chose de *brut* », qu'aucune raison ne détermine intrinsèquement, par exemple, le fait de tenter de forcer une porte qui résiste avec son épaule².

Cette *secondness*, Peirce reproche à Hegel de la négliger, bien qu'il avoue certaines affinités avec le triadisme du dialecticien allemand³. Par rapport à la *firstness* qui est une possibilité – par exemple le sentiment en lui-même, ce qu'on ressent au moment où on force une porte ou éclate un tutti d'orchestre –, la *secondness* est saut dans le concret, passage à l'acte, choc, lutte, *struggle*, *âgon*, etc. En musique, par exemple, elle concerne surtout la rupture, l'interruption, le commencement, le recommencement, l'arrêt ponctué, la terminaison prolongée, etc.

Il faut attirer l'attention sur le fait que chaque catégorie doit être définie pour elle-même à un certain stade de l'analyse. Sans isoler un tant soit peu chacune des catégories, on serait bien en peine de les définir. Dans ce premier cadre de définition, la *secondness* partage ainsi avec la *firstness* le fait de relever d'un *comme si*. La *firstness*, c'est le sentiment *comme s'il* pouvait exister tout seul indépendamment d'un objet ou d'un sujet. La *secondness*, c'est, par exemple, le choc d'un poing sur ma figure considéré en lui-même, *comme si* on pouvait ne considérer rien d'autre que ce choc, le fait brut du choc, et *comme si* celui qui donne le coup de poing n'avait aucune intention de le donner. Là, seul le résultat compte, le rapport des forces.

Toute la subtilité de pareille analyse réside dans la réversibilité des relations qu'on explore en franchissant l'échelle triadique. Isoler le rapport de force, le choc, c'est le considérer dans sa *firstness*, en lui-même, indépendamment du contexte. Considérer ainsi la *secondness* en elle-même permet d'isoler « l'impulsion aveugle d'un événement de

réaction considéré comme quelque chose qui arrive et qui par sa nature ne peut arriver une seconde fois⁴ ». Cette phénoménologie invite donc à appréhender les phénomènes dans leur spécificité tout en présupposant qu'ils n'existent jamais à l'état pur par lequel leur définition demande pourtant de passer. *Il y a un moment idéaliste de la pensée toujours hanté par un moment pragmatiste*. La pensée a besoin d'isoler ce dont elle sait l'intrication. L'homme est limité par cette disposition qui célèbre la puissance du penser. Cela qualifie pertinemment le choc qui, *nécessairement* pris en lui-même pour être identifié, doit en même temps être envisagé dans sa relation *sine qua non* avec le monde, ses objets et ses sujets : le choc exemplifie l'actualité brute d'un instant de vie suspendu autant que l'actualité pleine de notre vie nouée par multiples liens au monde et aux autres. Dans cette vie totale (même pour l'acte gratuit, par exemple, d'un coup de poing sans motif), les conséquences peuvent être collées à l'acte, mais celui-ci ne s'en distingue pas moins, en tout cas dans le moment où sa définition en cherche une représentation précise, tout autant que l'activité représentationnelle ne se satisfait pas d'en rester là.

Il faut approfondir la présence comme telle dit Peirce qui parle même de *present presentness*⁵, mais qui considère, au contraire de la phénoménologie continentale, que cette « présentité » pure n'est pas un point d'arrivée : la présence pure comme l'acte pur sont des *points de passage* de la pensée, nécessaires et en même temps nécessairement dépassés si on envisage leur effectivité.

En fin de compte, l'analyse qui prétend définir chaque catégorie en tant que telle et dans sa relation avec les autres est une application de la troisième catégorie, c'est-à-dire de la médiation mentale. Autrement dit, quand je distingue le fait du possible, quand je dis que, pour être effectif le possible a besoin d'exister en réalité, de même que quand j'isole le fait en mettant en évidence la propre caractéristique qui le définit comme possible, c'est que j'active la *machine à représentations* qu'est mon petit cerveau ; en termes peirciens, quand je distingue la *secondness* de la *firstness*, quand

1. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 8.328.

2. *Ibid.*, 1.24.

3. Voir mon livre *Dialectique ou antinomie. Comment penser ?*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Ouverture philosophique », 2012.

4. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 1.530.

5. *Ibid.*, 5.44.

je dis que, pour être effective, la *firstness* a besoin de la *secondness* et quand j'isole cette dernière en mettant en évidence sa propre *firstness*, c'est que j'active la *thirdness* – qui « tel que j'emploie le terme, écrit-il, est seulement un synonyme de Représentation¹ ». Ce n'est pas le moindre des mérites de Peirce que d'être conscient de ce rôle de la médiation mentale par la représentation et d'en tirer la nécessité du triadisme, un point de vue dont il crédite Hegel.

La dimension esthétique

C'est au moment même où il concède la parenté de son système avec celui d'un philosophe dont il déteste ce qu'il tient pour sa métaphysique que Peirce prend ses distances :

Quand quelque chose est présent à notre esprit, quel est le premier et le plus simple caractère qu'il convient de noter, dans tous les cas, s'agissant ou non d'un objet élevé ? Certainement, c'est sa « présentité » (*presentness*). Jusque là Hegel a tout à fait raison. Son mot est l'immédiateté. Dire, cependant que, cette « présentité », la « présentité » en tant que présente, la présente « présentité », est *abstraite*, qu'elle est l'Être Pur, est une erreur si éclatante qu'on peut seulement dire que la théorie de Hegel selon laquelle l'abstrait est plus primitif que le concret aveugla ses yeux sur ce qui se tenait devant eux. Sortez sous le dôme bleu du ciel et regardez ce qui est présent comme cela apparaît aux yeux de l'artiste. La disposition du poète approche l'état dans lequel le présent apparaît comme présent. Est-ce que la poésie est si abstraite et sans couleur² ?

Ce texte sur la *firstness*, sur son suc même, ne peut que sembler particulièrement important aux yeux de quiconque considère que la question esthétique fait partie intégrante de la philosophie, qu'elle n'est pas qu'un appendice subsidiaire ou encore la pause que le philosophe s'autorise quand, las du fondamental qui est son ordinaire ou son apostolat, il a besoin de se distraire. L'esthétique entre dans le débat pour contrer Hegel parce que, bien qu'il soit proche de la *firstness* avec son concept de

« l'immédiateté », avec sa théorie de « l'Être Pur » et son idée que « l'abstrait est plus primitif que le concret », il tournerait le dos à cette manière de concevoir de la réalité par sa « présentité ». Certes, le philosophe allemand affirme que « la pensée est essentiellement la négation de quelque chose d'immédiatement présent³ », mais cette formule, loin de viser la séparation absolue de la pensée avec l'empirique, se fonde sur l'idée que la pensée qui a besoin de l'empirique (comme le manger a besoin des aliments) doit aussi s'en émanciper (comme le manger est « redevable de lui-même » en tant qu'acte de consommation) ou, plus précisément, doit s'émanciper de la pensée première, séparatrice, dichotomique, qu'en offre l'entendement commun ; ainsi,

l'être pur [n'est pas] quelque entité abstraite obtenue par extinction des différences [mais] tout au contraire, ce qui conduit à lui, c'est le mouvement d'intériorisation grâce auquel les différences concrètes [...] sont reconduites à leur principe et fondement, libérées de l'hypothèque que faisait peser sur elles l'opposition première [...] entre l'intérieur et l'extérieur, le sujet et l'objet, l'universalité du vouloir et la détermination singularisée du faire⁴.

L'objet de cette quête ne saurait donc être autre chose que ce qui se tient devant les yeux du philosophe. Il faut revenir aux différences, aux choses dans leurs moindre détails, en s'étant libéré de la pensée adhérente. Et donc, si on veut critiquer la position hégélienne, il faut la prendre par le biais de l'hypothèse que plus la pensée se libère de la préconception, plus elle se rapproche du concret.

Mais se rapprocher du concret est une formulation ambiguë et l'idée de concret plutôt complexe, ce qui est un comble au regard de l'idéologie qui fait la réclame de sa simplicité biblique (un adjectif qui, c'est à noter, a pu aussi dénoter, à l'inverse, le

1. *Ibid.*, 5.104.

2. *Ibid.*, 5.44.

3. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *La science de la logique*, B. Bourgeois (trad.), Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1986, Logique de 1827-1830, § 12, p. 178.

4. Pierre Jean LABARRIÈRE et Gwendoline JARCZYK, Présentation (et traduction) de la *Science de la logique*, Premier tome, Premier livre, édition de 1812, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. XIX.

caractère confus et ampoulé du style de la Bible¹). S'agit-il de viser les « objets considérés simplement dans leur présentation », au lieu de viser la vérité ou le bien, comme le dit Peirce lorsqu'il discerne l'esthétique de la logique et de l'éthique² ? Or, précisant cette approche, le recours à l'exemple du dôme bleu du ciel tel que l'artiste le voit est tout à fait significatif : il est présupposé que le bleu est la couleur primitive du dôme céleste, qu'il y a une manière de voir cette couleur en son état primitif qui la détache de toute pensée préalable et, en même temps, qu'il existe une catégorie d'individus qui y parviennent : les artistes.

En quelque sorte, ce qu'Hegel entend réussir par la philosophie, les artistes le font par l'art ou plutôt par leur compétence d'artiste. Peirce développe ce point lorsqu'il présente sa triade des facultés :

C'est la faculté rare de voir ce que l'on a devant soi, juste comme cela se présente soi-même, sans le substitut d'une quelconque interprétation, sans la complication de la considération de telle ou telle circonstance supposée modificatrice. C'est la faculté de l'artiste qui voit par exemple les couleurs apparentes de la nature telles qu'elles apparaissent. Quand, sur le sol couvert de neige, le soleil brille intensément sauf là où l'ombre s'étend, si vous demandez à un homme ordinaire quelle couleur apparaît, il vous répondra le blanc, un blanc pur, plus blanc sous le soleil, légèrement grisâtre dans l'ombre. Mais ce n'est pas ce qui est devant ses yeux tandis qu'il décrit ; c'est sa théorie de ce qui *doit* être vu. L'artiste lui rétorquera que les ombres ne sont pas grises mais d'un bleu terne et que la neige sous le soleil est d'un jaune riche. Le pouvoir observationnel de l'artiste est ce qui est le plus recherché dans l'étude de la phénoménologie³.

Non seulement l'artiste a cette compétence exceptionnelle, mais elle peut servir de modèle au philosophe (c'est encore un comble, s'il en est !). Or, ce « pouvoir observationnel » qui s'apprend, ressemblant par là à la « seconde nature » – c'est-à-dire ce qu'on fait spontanément de l'avoir appris, mainte-

fois essayé, fait et refait, répété et révisé, etc., comme la natation ou le piano, à l'opposé du processus même qui cible pareille acquisition, en supposant une pragmatique spécifique, de longue haleine, en exigeant le retour opiniâtre d'heuristiques sans cesse réitérées –, ressemble aussi à une régression du concret mondain vers l'hypothétique sentiment d'une qualité primitive, du concret en ses multiples interconnexions pragmatiques vers la pureté introuvable d'un possible irréalisé. C'est, en quelque sorte, une *déréalisation*, non point celle où se détachant de son corps on a l'impression de l'observer du dehors, mais celle qui ramène le monde à une pureté originelle, sanctionnant, pour le sujet, une *néantisation* au sens de Sartre. L'artiste se libérerait des représentations qui pèsent sur notre conscience pour accéder à la représentation pure des choses, mais, pour ce faire, devrait s'entraîner :

[...] bien que je sois un parfait ignorant en esthétique, dit lucidement Peirce, j'ose penser que l'état d'esprit esthétique est le plus pur quand il est parfaitement naïf sans aucun verdict critique et que le critique esthétique trouve ses jugements dans le résultat de sa propre régression à un tel pur état naïf — et le meilleur critique est l'homme qui s'est lui-même entraîné à obtenir cela le plus parfaitement⁴.

Aufhebung ou pas ?

Est-ce donc que le bleu du ciel – tout comme le jaune du soleil, l'éclat blanchâtre de la neige, etc. – est *ce qui est là devant nos yeux, qui s'offre à nous immédiatement, présentement*, ou bien *ce qu'on doit apprendre à voir et qu'on verra peut-être un jour à force de s'y exercer* ? Est-ce une régression au rapport aux choses le plus naïf possible ou le produit d'une éducation, d'un travail, d'un entraînement ? Est-ce la nature qui se donne à nous, généreuse et spontanée, ou le chemin laborieux vers une seconde nature ?

Au vrai, la question la plus pressante est de savoir si ce paradoxe doit être résolu, ce qui implique de se demander si c'est un paradoxe au

1. Voir <<https://www.cnrtl.fr/definition/biblique>>, consultée le 14 juillet 2024.

2. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 5-37.

3. *Ibid.*, 5-42.

4. *Ibid.*, 5-III.

sens logique, produit de l'approche théorique, ou un paradoxe au sens empirique, la réelle coexistence constitutive de deux contraires en tension selon le schème de l'image dialectique (cher à Walter Benjamin) ou transformés par la dynamique de l'*Aufhebung*. Dans l'optique systémique que je défends, ce ne saurait être que les deux à la fois. On revient encore à l'idée que l'approche théorique met en lumière des catégories de phénomènes et, par là, procède de l'exercice de la *thirdness*, mais que ce qu'elle met en lumière ne se confond pas avec cette lumière même ou, en des termes moins métaphoriques, que la médiation mentale (à l'exception d'elle-même...) nous donne accès à quelque chose qui est indépendant d'elle, quelque chose qui, en même temps, n'existe pas sans elle. C'est pourquoi, non seulement la médiation mentale suppose et inclut les idées de fait et de possible, mais jamais on ne trouvera le fait ni le possible dans un phénomène « qui ne soit pas accompagné » par la médiation mentale – traduction de la proposition peircienne selon laquelle « non seulement la *thirdness* suppose et inclut les idées de *secondness* et de *firstness*, mais il ne sera jamais possible de trouver une quelconque *secondness* ou *firstness* qui ne soit pas accompagnée de *thirdness* » ; et d'ajouter : « *Thirdness* est la seule unique catégorie. C'est substantiellement l'idée de Hegel ; et sans aucun doute elle contient une vérité¹. »

La seule catégorie au sens propre, c'est la catégorie qui gouverne toutes nos représentations à quelque ordre phénoménologique qu'elles appartiennent et qui donc se gouverne elle-même, ce pourquoi, elle seule, possède la caractéristique d'être essentiellement une catégorie : la *thirdness*. Est-ce à dire que les deux autres sont des fausses catégories, des sous-catégories ? La réponse Peirce vise à nouveau Hegel, possédé qu'il serait par « l'idée que l'absolu est unique » (trois absolus, c'est deux de trop), ce qui implique que « la *firstness* et la *secondness* doivent être en quelque sorte *aufgehoben* », alors que « ce qui est requis pour l'idée d'une *thirdness* authentique c'est une solide et indépendante *secondness* plutôt que le simple corollaire d'une *thirdness* infondée et inconcevable ; et une

remarque similaire vaut pour la *firstness* »². La solidité de la *secondness* ou de la *firstness*, chacune à sa façon, explique pourquoi elles n'ont pas le rang de catégorie à part entière ; elles ont un pied dans la catégorie, mais aussi un pied dans le réel en tant que monde des existants ou monde possible ; la *thirdness*, pour ainsi dire, a les deux pieds dans notre mental – ou, pour le dire autrement, son rapport au monde dépend du possible et du fait.

Peirce entend l'*Aufhebung* dans le sens de la suppression ou du dépassement et place d'emblée l'idée sur le plan représentationnel. Il traduit *aufgehoben* par « *refuted* » ou « *refutable* », ce que ne sont « en aucune manière » les deux premières catégories, insiste-t-il, dans la mesure où elles participent nécessairement de la troisième, c'est-à-dire de nos représentations. Le tableau change si on y appose le coup de pinceau de la traduction d'*Aufhebung* attestant cette richesse de la langue allemande qui rend si fier le philosophe natif dans la mesure où, en l'occurrence, elle surpasse l'entendement :

Par « *aufheben* », nous entendons d'abord la même chose que par « *hinwegräumen* » [abroger], « *negieren* » [nier], et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont « *aufgehoben* » [abrogées]. Mais, en outre, « *aufheben* » signifie aussi la même chose que « *aufbewahren* » [conserver], et nous disons en ce sens, que quelque chose est « *wohl aufgehoben* » [bien conservé]. Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple « ou bien-ou bien » propre à l'entendement³.

Ce n'est pas même deux, mais trois sens que le mot recèle : supprimer, son contraire conserver et aussi élever ou déplacer (plutôt que seulement supprimer ou seulement dépasser ou, évidemment, réfuter). *Refute* signifie généralement réfuter, plus rarement nier. Quoi qu'il en soit, cela renvoie à la négation verbale, à la contradiction logique. Il est vrai que cette facette de la représentation existe

1. *Ibid.*, 5.90.

2. *Ibid.*, 5.91.

3. Charles PEIRCE, *Science de la logique*, *op. cit.*, add. § 96, p. 530.

dans l'usage des catégories : la seule catégorie au sens propre s'empare des catégories préalablement identifiées pour qu'elles prennent pied sur le terrain des représentations, mais, on l'a vu, elles existent indépendamment de leur représentation, le fait dans la mesure où il existe *hic et nunc*, le possible dans la mesure où il suffit qu'il s'accroche au fait pour exister quelque part en quelque temps. Or, l'*Aufhebung* ne se limite pas au verbal ou au logique, ce qu'il faut entendre ainsi selon Hegel¹ :

Tout ce qui nous entoure peut être considéré comme du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique du fini, par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'Autre de lui-même, *est poussé aussi au-delà de ce qu'il est immédiatement*, et se renverse en son opposé. [...] Nous disons que toutes les choses [...] passent en jugement et nous avons en cela l'intuition de la dialectique comme de la puissance universelle irrésistible devant laquelle rien, quelque sûr et ferme qu'il puisse paraître, n'a le pouvoir de subsister.

Le fini du monde, concret, bardé de détails, complexe, passe continûment en jugement, au jugement sans répit de son histoire, du devenir transformateur, parce que ce fini est déjà habité par l'altérité qui préfigure en lui ce qu'il deviendra. Tout ce qui se métamorphose dans le monde se supprime en tant que tel et en même temps se conserve en tant que l'autre l'habite déjà, un mouvement qui déplace l'objet de la mutation dans un ailleurs partiellement anticipé. Par conséquent, ni l'équivalent hégélien de la *firstness*, l'immédiateté, ni la *secondness* qu'il aurait négligée, ne sont radicalement supprimées ou niées par le processus dialectique. Mais surtout, il faut y insister, on peut appliquer l'idée du jeu de conservation-suppression au possible en tant qu'il anticipe le fait qui le métamorphose et ouvre la voie à la médiation mentale.

Par exemple, je ressens une douleur diffuse. Le ressenti mobilise d'abord l'essentiel de mon atten-

tion, que dis-je, de ma préoccupation. La douleur m'envahit le cerveau jusqu'à le paralyser, du moins, jusqu'à rendre le reste du monde flou et anodin. Puis, je localise globalement cette douleur lancinante. C'est quelque part dans mon corps, à l'intérieur, inaccessible par conséquent à quelque toucher bienfaisant. La douleur a offert le signal d'une localisation organique qui s'esquisse dans son ressenti, mais demande à être ancrée plus expressément. Localisée, elle perd une part de sa force mentale insidieuse. Son lieu anticipe son soin. Et, de la sorte, ce qui était intime se trouve déplacé sur le plan d'une représentation médicale, voire du diagnostic d'un expert. Identiquement, un magnifique passing shot de revers le long de la ligne, par-delà son effet brut, atteste dans un moment de grâce l'apprentissage laborieux constitutif du champion de tennis dont les médias construisent la légende. Dans ces deux cas, comme dans tant d'autres (tous ?), le fini a cette caractéristique d'être « en soi l'Autre de lui-même » : la douleur préfigure son diagnostic, le labeur du tennisman préfigure la grâce de ses coups.

Les formes de représentation

Le triadisme peut donner le sentiment que tout converge inéluctablement vers la satisfaction de la représentation. Comme si la douleur était là pour le triomphe du médecin ! Certes, dans le contexte social où nous vivons, la douleur appelle le soin que l'expert médical est censé fournir. On dirait même qu'elle n'existe plus, du moins avec la même acuité qu'auparavant, dès lors qu'elle est accrochée au diagnostic. On se sent déjà mieux quand on sort du cabinet du médecin avec une ordonnance substantielle, comme on se sent mieux de payer le psychanalyste. Qui plus est, rassuré par le verdict médical et la pile des médicaments, on continue, certes, d'observer sa douleur, surtout si elle tarde à décliner, mais, la plupart du temps, on est inconscient de son éclipse ; c'est à peine si on se remémore la période de souffrance, maintenant à distance de ce soi-même somatique qui, il y a peu, nous tenaillait l'esprit ; le retrait de la douleur nous remet dans la sorte d'indifférence à notre propre corps qui caractérise l'efficacité quotidienne

1. *Ibid.* § 81, p. 514. Souligné par moi : c'est cette poussée qui réalise la phase de l'élévation.

(quand une occupation banale nous occupe aussi l'esprit) – exemple de provisoire suppression sans conservation, jusqu'à la prochaine douleur...

Ce genre d'exemple semble attester la possibilité d'une *thirdness* atténuée, voire éteinte, à l'encontre de la théorie qui en en faisant la réclame découvre, quant à l'humain, son universalité. Ce qui invite à poser la question de savoir si elle est dépourvue de toute indépendance vis-à-vis des représentations, une question qui, certes, paraît saugrenue dans la mesure où on tient que la *thirdness* est la représentation, purement et simplement. On ne saurait la séparer d'elle-même. On peut toutefois l'envisager, l'écrire – comme quand on écrit : le cheval blanc d'Henri IV était noir. Oui, j'ai écrit « noir », car on peut le faire ! Autrement dit, on peut écrire ce qui est faux comme le savent bien les complotistes qui font passer leurs convictions avant la vérité. Mais, dans l'optique triadique, pas plus qu'à l'égard de l'*Aufhebung* (ou du complotisme !), on ne saurait en rester à ce dualisme oui-non, vrai-faux, etc. Au cours de la discussion sur la *thirdness*, Peirce écrit :

La meilleure façon de se convaincre que la *thirdness* est élémentaire ou non [...] est de prendre l'idée de représentation, disons l'idée du fait que l'objet A, est représenté dans la représentation B, de façon à déterminer l'interprétation C [...]¹.

Ainsi, fondamentalement, l'analyse de ce pic du triadisme qu'est la *thirdness*, à la fois couronnement de la systémique triadique et fondement de toute l'explicitation théorique qui la discerne, nous enseigne qu'elle est elle-même triadique : elle transforme un objet en interprétation par le biais d'une représentation. C'est alors non pas l'objet A ou l'interprétation C qui nous intéressent, mais la représentation médiatrice B, la représentation qui représente l'objet en vue de son interprétation pragmatique. En tant que représentation médiatrice de cette sorte, dit Peirce, la *thirdness* peut prendre différentes formes (notamment des formes dites dégénérées).

De ce point de vue, la question de l'indépendance de la *thirdness* rebondit dans les termes d'une analyse des formes de représentation (des degrés de *thirdness*) qui intéresse l'esthétique au premier chef.

C'est encore le lieu d'insister sur le sens générique que revêt la notion de représentation telle que je l'emploie à la suite de Peirce notamment, dans la mesure où divers auteurs emploient le sens plus spécifique de la ressemblance, voire de la copie. On y trouvera alors des partis pris expressément anti-représentationnels qui, censément indissociables du discours qui les portent, plaident à leur insu pour l'idée générique de représentation. Et, dans cette orbe conceptuelle, il n'est nullement interdit de distinguer des formes différentes de la représentation, en allant du percept au concept et en passant par toutes sortes d'espèces différentes où sont mises en balance, selon divers dosages, les caractères respectifs de la ressemblance et de l'abstraction. L'image mentale est dans l'entre-deux : moins précise que le percept, moins abstraite que le concept – une proposition qu'on a revu à l'aune de l'idée d'abstraction individuelle par laquelle le resserrement du gros plan sur un aspect de la chose, isolé du reste, vise à augmenter la précision de son appréhension.

Bref, la représentation médiatrice, celle qui permet le passage de la chose à son interprétation, peut revêtir des caractères très différents qui l'assimilent plus ou moins à la sorte d'entité mentale que la théorie demande. Du côté « plus », la notion ou le concept, deux entités mentales que discerne la référence empirique de l'une et le caractère rationnel de l'autre. La notion, entité mentale empirique, résulte de la fixation sémantique d'une description ; le concept, entité rationnelle, résulte de la fixation sémantique d'une conception. La médiation par la notion et la médiation par le concept ne sont donc pas équivalentes, mais l'une comme l'autre mènent à l'interprétation de l'objet considéré. Peut-on encore parler d'interprétation de l'autre côté ? De ce côté « moins » où on rencontre des formes mentales qui, prises en elles-mêmes, ne se fixent pas dans l'esprit selon l'ordre sémantique : la sensation, la perception, le sentiment, l'émotion. Fixer, c'est même trop dire. Ces formes mentales traversent l'esprit, parfois le hantent, parfois, éphémères, disparaissent aussitôt qu'advenues. Si elles le hantent, elle errent en lui davantage qu'elles ne s'y établissent ; éphémères, ce sont des lueurs traversières qui se remarquent à peine ou, au contraire, qui blessent par brusque décharge.

1. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, op. cit., 5.89.

On est là au plan de la *firstness* que Peirce définit en affirmant que le présent (en sa présentité) :

ne peut pas être abstrait (c'est ce qu'Hegel entend par l'abstrait [*the abstract*]) car l'abstrait [*the abstracted*] est ce que le concret, qui donne à quoi que ce soit l'être qu'il a, le fait être. Le présent [...] est *positivement* tel qu'il est. Imaginez [...] une conscience dans laquelle il n'y a ni comparaison, ni relation ni multiplicité discernable (puisque les parties seraient différentes du tout) ni changement ni imagination d'une quelconque modification de ce que c'est positivement, ni réflexion – rien d'autre qu'un caractère positif.

Cette collaboration paradoxale du positif et du négatif est frappante, et réjouit l'hégélien qui, désormais, rit sous cape... Le raisonnement est le suivant : on vise le concret des choses dans leur positivité, mais, pour le saisir, il faut l'envisager par négation radicale de ce qui constitue le concret, *sa relativité systémique*, ce que confirment les exemples donnés immédiatement par Peirce :

Une telle conscience pourrait être une odeur, disons une senteur d'attar [parfum de rose, notamment] ; ou cela pourrait être un mal de dent infini ; cela pourrait être l'audition d'un sifflement éternellement aigu.

Il est intéressant qu'il parle là de conscience, qu'il identifie le fait de l'odeur ou du son à l'état de conscience qu'ils procurent, agréable ou désagréable, s'agissant de définir la *firstness*. On voit, du même coup, qu'il s'agit déjà de représentations, mais qu'elles sont en quelque bloquées par la négativité qui les transforme en fait possibles et en même temps impossibles : possibles parce qu'ils sont envisagés en tant qu'ils ne sont pas encore des faits, impossibles parce qu'ils sont hypothétiquement abstraits de la relativité systémique. L'infini est envisageable, puisque depuis que la douleur m'a attrapé elle ne cesse de me tarauder – quand donc cela finira-t-il ? Mais, on l'a vu, cet infini potentiel se dissout dans le néant de son extinction inaperçue (qu'on survive ou pas...).

N'y a-t-il pas dans l'odeur ou la douleur une sorte de *thirdness* ? Pour généraliser, n'y a-t-il pas dans la sensation une manière de médiation représentationnelle ? La sensation est-elle, en fin de

compte, une sorte de représentation ? Si on prend ce dernier terme non dans le sens restreint de faire voir littéralement (la ressemblance), mais dans le sens général de faire venir à l'esprit quelque chose – « ce qui est présent à l'esprit ; ce que l'on “se représente” ; ce qui forme le contenu concret d'un acte de penser » dit le Lalande¹ – la sensation peut être tenue pour un état premier de conscience qui, par-delà la puissance du pur ressenti, met en interrelation le mental et le monde en médiatisant l'effet d'un stimulus sur nos organes. Pour préciser encore, par sensation, on peut juste entendre le phénomène interne qui atteste que l'un de nos organes a été stimulé par quelque chose, ou bien le ressenti qui s'ensuit de ce contact, mais qui ne dépend pas forcément d'une stimulation ; le premier sens atteste le rôle de la *secondness*, tandis que le second semble plutôt s'assimiler à la *firstness*. Au vrai, dans les deux cas, le point de départ reste un ressenti plus ou moins précis qui, par la relativité systémique dont notre corps est le support, se transforme immédiatement en représentation que nous cherchons à interpréter. Quand elle est persistante, on dit qu'il faut apprendre à vivre avec la douleur, ce qui veut dire qu'on serait capable de la reléguer au second plan de notre esprit, mais, tant qu'elle perdure consciemment, elle occupe le rôle intermédiaire d'un *interprétant affectif*. Dès qu'on cherche une explication sur Internet, l'interprétant devient cognitif, tout faux qu'il puisse être — sur Internet, nous apprenons vite que nous sommes gravement malades...

On peut invoquer l'interprétant pour expliquer la traduction et constater, dans les termes de l'*Aufhebung*, que les deux faces de la représentation à l'entrée du processus connaissent un sort différent : l'enveloppe extérieure est, sinon supprimée, du moins radicalement modifiée, tandis que l'élément sémantique interne est conservé autant que faire ce peut. Le premier processus dépend du lien de parenté des langues, d'analogies lexicales, etc., le second, du degré de congruence des systèmes sémantiques respectifs. Le signifiant peut s'écarter peu ou prou (*pero*/chien *versus* chat/*cat*) tandis que le signifié est identique ou, du moins, s'il ne l'est

1. *Dictionnaire technique de la philosophie*, Paris, Puf, 1926, p. 921.

pas exactement, doit l'être par valeur approchée. Bien entendu, quand une langue sanctionne l'exclusivité d'une chose ou d'un comportement à une culture donnée, les mots précis qui les dénotent sont plus difficilement transposables. L'interprétation de la sensibilité ressemble à cette sorte d'exclusivité en ce qu'elle propose à quiconque l'éprouve la base singulière d'un ressenti intime. Dans son *Mystère de la conscience*, John Searle sépare remarquablement le « fait objectif [...] que moi et des gens comme moi ayons des douleurs » du « mode d'existence de ces douleurs [qui] est subjectif – au sens ontologique¹ ». En regard de ce mode ontologique, ma douleur est opaque à l'autre ; s'il me dit qu'il a connu pareille douleur, ce n'est pas celle que je ressens précisément ; plus elle s'avère incommunicable, plus se conforte son intime efficence. Pour moi qui la ressens, la douleur est donc un fait même si c'est sa puissante présence qui l'impose ; pour ainsi dire, c'est une prégnance, une sensation sans relâche incrustée au présent qui s'éternise. L'interprétant affectif nous met en boucle. Pour l'autre, ma douleur est une hypothèse ; et il peut croire à une feintise, à la comédie de l'hypocondriaque...

La question des catégories

La tâche de la phénoménologie, selon Peirce, consiste à établir « un catalogue de catégories » suffisant et sans redondances ; étant donné le « niveau de généralité » des catégories qu'il vise, il considère aussi qu'elles doivent être en nombre limité « juste comme le sont les éléments chimiques » ; il se range, à l'idée de se limiter aux « trois stades de la pensée » proposés par Hegel, « bien qu'il ne leur applique pas le mot de *catégorie* », et qu'il appelle, pour sa part, ses « Catégories Universelles »². Or, la quête de la *firstness*, par exemple, dirige notre esprit dans deux directions opposées : la compréhension de ces catégories et leur fonctionnement en contexte.

Le projet de compréhension des catégories de base (dites universelles par Peirce) propose,

d'abord, leur définition propre, mais on a vu qu'elle engage très vite à retourner une catégorie sur l'autre³ : c'est la *firstness* de la *secondness*, par exemple, le fait brut d'un choc saisi indépendamment de son contexte, ou encore, la *firstness* de la *firstness*, la *present presentness*, « présentité » de la présence, par exemple, ce son qui ne cesserait de durer indépendamment de la finitude du réel. En outre, on saisit bien comme la *secondness* doit s'accrocher à la *firstness* pour la faire exister – c'est possible parce que ça existe ou parce que ça pourrait exister –, non moins que la manière dont la *thirdness*, la médiation mentale représentationnelle et sémiotique, parachève tout processus phénoménologique. On a là l'image d'une interaction complexe des catégories, en sorte qu'on peut se demander s'il n'y a pas, à leurs multiples intersections, d'autres catégories.

Cette vision des choses peut sans doute s'accorder à l'idée de Peirce selon laquelle il y a, à côté des catégories universelles, des « catégories particulières » qui « forment une série, ou un ensemble de séries, une seule de chaque série étant présente, ou au moins prédominante, dans n'importe quel phénomène »⁴. Le particulier, note-t-il, c'est « comme les logiciens médiévaux disent [...] le vague ou l'*indéfini* », par exemple, le « point sur une surface [qui] peut être situé dans une région de cette surface, ou en dehors, ou sur sa limite ». D'où on tire

[la] conception indirecte et vague d'un état intermédiaire entre affirmation et négation en général, et, par conséquent, d'un état intermédiaire, ou naissant, entre détermination et indétermination. Il doit exister un état intermédiaire semblable entre général et vague.

Ailleurs, Peirce parle de proposition « vaguement [...] possible » qui résiste, pour cette raison, à l'élimination, bien qu'elle soit en position de contra-

1. John R. Searle, *Mystère de la conscience*, C. Tiercelin (trad.), Paris, Odile Jacob, « Philosophie », 1999, p. 42 et 44.

2. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 5-43.

3. « Quand on essaie d'avoir les conceptions les plus pures possibles de la *firstness*, de la *secondness* et de la *thirdness*, en pensant à la qualité, à la réaction et à la médiation, – ce qu'on essaie de saisir est la pure *firstness*, la *firstness* de la *secondness* – ce qu'est la *secondness* par elle-même – et la *firstness* de la *thirdness* », *ibid.*, 1.530.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 5.450.

diction¹. Ce statut intermédiaire, dont il dit encore qu'on peut inférer « l'idée d'une série infinie de tels états intermédiaires² », a une conséquence fondamentale sur la conception générale de la logique triadique :

La Logique triadique est cette logique qui, quoique ne rejetant pas entièrement le Principe du Tiers Exclu, reconnaît néanmoins que toute proposition, S est P, est ou bien vraie ou bien fausse ou bien S a un mode d'être inférieur tel qu'il ne peut être ni de façon déterminée P, ni de façon déterminée non-P, mais est à la limite entre P et non-P³.

Parmi les états intermédiaires au bord des grandes catégories, on va le voir, la conscience.

On trouve aussi un nuancier des catégories avec l'opposition entre l'authentique et le dégénéré. Cette opposition, que ne connaît pas la *firstness*, commence avec la *secondness* qui se divise entre « *secondness* des seconds authentiques » et celle « dont l'un des seconds est seulement une *firstness* »⁴, un processus régressif qui s'applique à la *thirdness* qui, en plus de sa forme authentique (la représentation), comporte deux formes dégénérées⁵. Cette « dégénérescence » (si tant est que la connotation morale de ce vocabulaire soit opportune) comporte de multiples degrés que Peirce décrit en enrôlant ses catégories de base dans une vertigineuse interdépendance, une réduction du divers empirique, de l'exemple à la notion, en passant par les descriptions, où les fondamentaux du triadisme trouvent leur justification – mais qui, à l'encontre des analyses de cas, sanctionne la priorité du systématique sur le systémique⁶.

Remarquablement, au plus bas degré (même réserve envers la connotation !), la *thirdness* peut être considérée hypothétiquement comme la *first-*

ness d'« une simple qualité de sentiment » qui se limiterait à « se représenter à elle-même en tant que représentation »⁷ :

Telle serait, par exemple, la pure conscience de soi, que l'on pourrait décrire grossièrement comme une simple sensation qui a le sombre instinct d'être un germe de pensée. Cela semble absurde, j'en conviens. Pourtant, on peut faire quelque chose pour le rendre compréhensible.

Hégélien ou sartrien, on ne peut qu'être intéressé par cette incursion, certes fort prudente, dans la théorie de la conscience. C'est là l'hypothèse d'un *feeling* de soi-même qui pourrait servir de représentation, tandis que Peirce identifie plutôt la conscience, c'est-à-dire le *feeling* – « Être conscient est rien d'autre que sentir (*to feel*)⁸ » –, à la *firstness*, ou, entre autres incursions dans ce sujet, considère qu'il faut la production d'un signe pour attester toute idée interprétante qui traverse la conscience⁹. Pour que ma douleur soit médiatrice, il faut qu'elle s'extériorise par un signe – j'ai une lancée rhumatismale (mes vieux lecteurs me comprennent !), je pousse un cri ou... je souffre en silence, puis, devant le médecin, cette *thirdness* à l'état naissant se développe par enquête sémiologique – mais la prégnance de la souffrance en son versant ontologique, intime, souvent mutique, que j'ai signalé plus haut, ne cadre pas avec l'idée qu'une sensation purement interne, sans signe qui l'atteste, doive être ravalée au pur et simple vide d'une relation sémiotique avortée. Censément, *le corps a sa propre systémique* en synergie ou en compétition avec l'esprit (le cerveau en tant qu'il sent et pense), siège de représentations où se mêlent à des foules de percepts et d'images des sensations du corps, de son propre corps, jusqu'à, spectaculairement, la sensation du membre fantôme, la douleur qui semble provenir du membre amputé ou de l'organe retiré.

1. *Ibid.*, 3. 527, texte et note 2.

2. *Ibid.*, 5.450.

3. Cité, à partir de l'édition microfilmée des manuscrits de Peirce, dans la numérotation de Robin (Ms 339, 23 fév. 1909), par Pierre Thibaud, « Vers une philosophie de la limite : la notion peircienne d'« état intermédiaire ou naissant » », *Archives de Philosophie*, 81, 2018 ; voir, pour cet article fort intéressant, <<https://doi.org/10.3917/aphi.811.0143>> consulté le 1^{er} mars 2023.

4. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 1.528.

5. *Ibid.*, 1.529.

6. Voir *ibid.*, 1.521 sq.

7. *Ibid.*, 5.462.

8. *Ibid.*, 1318.

9. *Ibid.*, 2.303.

Parenthèse sur les « romances »

Par sensation, on entend un phénomène interne qui atteste que l'un de nos organes a été stimulé par quelque chose, ou bien un ressenti interne qui ne dépend pas forcément d'une stimulation. Le premier sens atteste le rôle de la *secondness*, tandis que le second semble plutôt s'assimiler à la *firstness*, mais les deux appellent une forme particulière de *thirdness*, avec la prégnance ontologique comme supposé, qui ne concerne pas que la douleur. C'est elle aussi qu'on a à l'esprit lorsqu'on avance que l'amour concerne le cœur plutôt que la raison. Dans nombre de fictions, genre romance écrite ou filmée de la saint Valentin ou de Noël (*Christmas movie*), de fait, en dépit des multiples motifs familiaux ou sociaux qui devraient convaincre les protagonistes de garder leurs distances, la sensation réciproque qu'ils éprouvent à marivauder entre humour et tendresse les rapproche progressivement du baiser qui va sceller leur liaison. Mais, au moment où ils sont sur le point d'échanger ce premier baiser, à ce moment-là bien entendu, un téléphone sonne... Le destinataire de l'appel sort son téléphone, et cela nous vaut cette réplique culte : « Désolé. Je dois répondre ! »

Le téléphone portable a changé les relations sociales, amoureuses et donc les fictions audiovisuelles jusqu'à devenir le facteur récurrent d'un *twist* trop facile, souvent doublé d'un rebondissement dont la connaissance du genre atténue d'emblée l'éventuelle gravité ; certes, l'appel peut servir à révéler que l'amant(e) potentiel(le) a trahi l'autre, mais le scénario nous a déjà prévenu qu'il s'agit d'une péripétie, le malentendu devant être dissipé *in fine*, avant l'inévitable *happy end*. La phrase « Désolé. Je dois répondre ! », outre son caractère saugrenu dans un contexte où l'amour est censé être plus pressant que tout le reste, nous renseigne sur un aspect considérable de l'usage du téléphone portable : non content d'abolir les distances, celle, par exemple, qui séparait les amants soumis à la durée anxiogène de l'échange épistolaire, non content de nous soumettre aux caprices du réseau, mais offrant éventuellement l'opportunité d'un sauvetage en contrée hostile, il crée surtout une sorte d'*obligation de réponse*, ce qui met en évidence un aspect relationnel fort de l'usage de l'appareil au plan de l'interaction entre sa fonctionnalité et le

comportement des usagers. La systémique du téléphone portable n'est pas seulement le constat de l'introduction d'un nouvel instrument technique, elle représente l'évolution des relations humaines qu'il a permise, pour le meilleur et pour le pire.

Or, contrairement à ce qu'on dit parfois, il n'y a pas d'incompatibilité nécessaire entre l'instrument technologique et la sensation brute, douce ou violente. La sonnerie qui, dans une fiction, interrompt le *kairos* du premier baiser, en sa brutale *secondness*, n'est qu'un artifice pour que se prolonge la *firstness* du trouble d'une sensation continue, à la manière du flottement de sensualité – esthétique-érotique – que les préliminaires d'une relation charnelle éternisent. Peirce est perspicace lorsqu'il préconise d'éviter de « prendre à tort la sensation produite par le manque de clarté de notre propre pensée pour un caractère de l'objet auquel nous pensons¹ », mais cette acuité de l'esprit faiblirait considérablement si la sentence s'appliquait aux objets qui, loin d'être rares, sont eux-mêmes flous, flottants, dans l'entre-deux ou le brouillard.

Remarque pour conclure

On a, au départ, le sentiment légitime que les catégories peirciennes doivent être strictement isolées les unes des autres. Mais si, au lieu de s'arrêter à ce moment préalable – comme on le fait quand on réduit l'intention du philosophe américain à l'obsession classificatoire, qu'il s'agisse, d'ailleurs, du plan sémiotique comme du plan phénoménologique –, pour passer au second moment de l'édification du système triadique, on observe que la définition initiale des catégories est prolongée et dépassée par un jeu réciproque en sorte que ledit système, au lieu d'apparaître encore réduit à des fixités, est foncièrement dynamique – ce qui se ressent ayant besoin d'être actualité, de même que ce qui fait exister ayant besoin de ce qui se ressent, pour ne parler que des deux catégories qui concernent expressément l'esthétique (la *firstness* et la *secondness*) –, alors, en dépit d'une apparente répulsion envers la dialectique, c'est bien sous cette perspective que sa contribution à l'esthétique s'avère la plus féconde.

1. *Ibid.*, 5.398.

Chemin faisant, on observe aussi que, le discours entendant plutôt représenter son objet que s'y substituer, la systématisation catégorielle est absorbée dans une visée systémique qui, en sa *relativité fondamentale*, appelle la réintégration du contexte dans l'évaluation de toute situation et, du même coup, affecte les catégories elles-mêmes en les dialectisant au sein d'un *grand nuancier* – d'où, par exemple, l'idée d'identifier des formes de représentation qui, loin d'être aussi tranchées que les catégories d'une base universaliste, glissent les unes vers les autres, à l'exemple de la sensation dont la prégnance est l'esquisse d'un rôle esthétique médiateur.

Cette critique du découpage catégoriel rejoint l'optique hégélienne d'une critique des fixités de l'entendement qui, dans le langage de la philosophie « classique », est censé être une sorte de faculté distinctement identifiable – en gros la faculté de définition par concept. Les facultés sont des pouvoirs affectifs ou cognitifs, certes, distincts, mais dont la localisation dans l'âme ou l'esprit est si incertaine que d'aucuns les considèrent comme de pures abstractions. Des cognitivistes les retrouvent, toutefois, dans l'idée de « modules » de l'esprit dont l'architectonique, plus ou moins liée aux localisations cérébrales qu'étudient les neurosciences, est beaucoup plus complexe que ce que donnait l'ancienne carte des facultés – « une tâche cognitive, écrit Pierre Steiner, se réalise principalement à partir de plusieurs sous-systèmes *fonctionnellement* distincts et indépendants », telle « la perception linguistique [...] rendue possible, entre autres, par les modules (anciennement “facultés”) de traitement de l'information visuelle ou auditive, de connaissance phonologique et de connaissance syntaxique »¹. Pour annoncer sa propre théorie de la modularité, Jerry A. Fodor récupère le label kantien de la faculté, arguant que « la causalité mentale du comportement sollicite typiquement l'activité simultanée d'une variété de mécanismes psychologiques », et assortit cette réhabilitation d'un programme qui visera, d'abord, « l'étude distincte

des facultés supposées », puis, « l'étude des façons selon lesquelles elles interagissent »².

Il est cocasse de remarquer, à ce propos, que les cognitivistes, y compris Fodor, n'ont de cesse de se démarquer du cartésianisme, certes réduit à une image d'Épinal, mais proposent bel et bien comme le philosophe d'aller du plus simple au plus complexe. Le seul vrai problème que cette méthode pose est de savoir à partir de quel moment on a franchi la frontière entre simple et complexe ou, pour reprendre le programme de Fodor, entre distinction et interaction. Même ce moment de grande distinction des catégories prises isolément qu'est censée être leur définition introduit la complexité que demande, de toute manière, la *thirdness* en tant qu'elle « implique, dit Peirce, l'idée de déterminer une chose en référence à une autre³ ». Les catégories dites universelles sont les plus fixes des fixités, outre leur évidente utilité de piliers solides pour la pensée. On surmonte efficacement cette fixité à entrer dans le tableau des interactions, à le complexifier au fil des défis empiriques et, mieux encore, à mettre sur le tapis le devenir comme principe de l'être même des choses en même temps qu'à étendre dialectiquement ce principe de nuance, de mouvement, d'évolution, de transformation et d'histoire aux catégories elles-mêmes, à la pensée (Peirce le fait d'ailleurs, bien qu'il ravale l'idée de dialectique au sens restreint du processus de contradiction). Outre qu'il permet d'envisager l'objet de l'analyse en situation, étant donné son indéfectible ancrage spatio-temporel, dans l'espace temporalisé/le temps spatialisé des lieux où se jouent les destinées humaines, le paramètre dialectique, en tout cas, convient aux devenirs lents autant que rapides, voire précipités, régressifs autant que progressifs, voire interminables, à effet spectaculaire autant qu'imperceptibles, voire inaccessibles à la sensibilité.

Dominique CHATEAU

1. Pierre STEINER, « Introduction : cognitivisme et sciences cognitives », *Labyrinthe*, 20, 2005 (1), p. 17 ; voir <<http://journals.openedition.org/labyrinthe/754>> ; consulté le 1^{er} mars 2023.

2. Jerry A. FODOR, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, Mass., Londres, The MIT Press, A Bradford Book, 1983, p. 1 (trad. en français par Abel Gerschenfeld : *La modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés*, Paris, Minuit, Coll. « Propositions », 1986).

3. Charles PEIRCE, *Collected Papers*, *op. cit.*, 7.629.