

ACTIVITE-SIGNE & PHANEROSCOPIE (2)

Une dialectique Peirce/Heidegger?

Jacques Theureau

(Décembre 1999)

INTRODUCTION

Le présent texte prolonge « Activité-signe & Phanéroskopie » que nous supposons connu. Dans ce dernier texte, section 4, nous avons vu que la démarche d'analyse du « cours d'action » que nous avons développée à partir d'une critique de Peirce s'éloignait de la Phénoménologie de Husserl en ce qu'elle considérait comme « pré-originnaire » la « dérive infinie des signes ». Il faudrait ajouter qu'elle s'en éloignait aussi parallèlement en ce qu'elle partait - pragmatisme peircéen oblige - non de la « perception contemplative », mais de « l'action » (Sartre), ou plutôt de « la sphère affective et volitive plus originnaire que la perception » (Depraz, 1995, exposant la thèse de Ricoeur et Lévinas, p. 82). Enfin, le « cours d'action » était considéré comme individuel-social, comme d'emblée mettant l'acteur en relation avec autrui, ce qui est évidemment cohérent avec le caractère originnaire des signes, mais qui l'est aussi avec celui des affections et de l'action, puisque, pour citer plus largement Nathalie Depraz, « le thème d'autrui ne peut se dérober à une position de valeur car il nécessite la mise en jeu de la sphère affective et volitive plus originnaire que la perception » (idem), tandis que Husserl mettait d'abord hors jeu autrui..

Ce n'est pas que chez Husserl, du moins dans le dernier Husserl, cette « sphère affective et volitive » et cet autrui soient considérés comme totalement absents de l'expérience. Il peut, par exemple, écrire: « Mais les opérations logiques signifiantes ne sont qu'une partie de ce qui contribue à l'édification du monde de notre expérience. A cette édification appartiennent aussi les expériences pratiques et affectives, l'expérience du vouloir, de la conduite axiologique et de l'action manuelle qui, de leur côté, créent leur propre horizon de familiarité comme environnement pratique, comme monde de valeurs, etc... Mais y appartiennent aussi toutes les activités de l'expérience sensible à travers lesquelles on parvient, en général, à la constitution d'un temps et d'un espace du monde, de choses spatiales, de sujets co-présents, etc... » (Expérience & jugement, pp. 58-59). C'est plutôt que Husserl a décidé d'une stratégie, héritée de Descartes, qui consiste à commencer la recherche par le plus simple qui est aussi, d'après lui, le plus originnaire: « Pour parvenir aux évidences réellement ultimes et originnaires de l'expérience anté-prédicative, nous devons faire retour de ces expériences fondées aux plus simples, et ainsi laisser hors jeu toute expression. Car une expérience renvoie à la compréhension d'une expression chaque fois qu'elle trouve l'étant déterminé autrement que par ses propriétés naturelles: comme instrument, ou selon toute autre caractéristique. Par suite, nous tenons compte simplement de la perception sensible, et de l'expérience en général, nous prenons le monde simplement comme monde perçu, et nous faisons abstraction de tout ce qu'il porte en lui en fait d'aspects familiers et déterminés qui ne s'enracinent pas dans le percevoir pur et simple, mais dans notre appréciation des valeurs, la nôtre et celle d'autrui; ... j'ai exclu autrui en mettant hors jeu tout caractère expressif » (idem, p. 65). En fait, considérer comme « pré-originnaire » la « dérive infinie des signes » implique une stratégie opposée à celle qui a été choisie par Husserl: partir du plus complexe et non pas du plus simple, et, dans

un tel mouvement, ne pas avoir plus peur du « vague » que Peirce lui-même (voir Chauviré, 1995).

Il n'y aurait à dire plus concernant ces écarts relativement à Husserl que si les notions sémiologiques d'analyse du cours d'action avaient été élaborées selon la même méthode phénoménologique que celle de Husserl. Or, dans leur état actuel, elles sont le produit d'une conjonction variable, laissée largement dans l'implicite, entre le « choc de l'empirique » (les difficultés rencontrées dans l'analyse des cours d'action étudiés), la pratique de la « méthode relationnelle » et de la « méthode préscissive »¹ et... des emprunts plus ou moins fidèles - et qui n'ont pas encore été recensés - à Husserl et à ses successeurs, auxquels s'ajoutent quelques essais plus ou moins systématiques de pratique de la méthode phénoménologique. On peut donc se contenter, en attendant d'avoir fait mieux, de les avoir ainsi « vaguement » précisés.

Je m'intéresserai ici plus précisément, avec l'aide de Dreyfus (1991), Greisch J. (1994) et Salanskis (1997), à la construction de catégories phénoménologiques qui a été menée (essentiellement dans Heidegger, 1985, 1986) par le successeur immédiat le plus célèbre de Husserl, qui s'est éloigné de son maître d'une façon très semblable à la nôtre sur certains points et très différente sur d'autres. Je le ferai en considérant cette construction de catégories phénoménologiques du point de vue de son apport à un moment de la recherche scientifique empirique concernant ce que j'ai appelé « l'organisation dynamique intrinsèque du cours d'action » (et qu'il vaudrait sans doute mieux appeler « cours d'expérience » ou « construction de l'expérience »), le moment théorique & épistémologique. C'est dire que ma lecture de Heidegger s'écartera d'emblée de l'idée de Merleau-Ponty, largement représentative du courant phénoménologique, selon laquelle « une expérience (vécue par un acteur) ne peut donc jamais être rattachée comme à sa cause à certaines conditions de fait » (Merleau-Ponty, 1945, p. 299). Au contraire (mais en mobilisant une problématique scientifique de l'autonomie des systèmes vivants qui n'existait pas au moment où Merleau-Ponty écrivait et que, justement, ses écrits ont contribué à construire), je considérerai l'étude de l'« expérience » de l'acteur comme une partie de l'étude scientifique de l'activité humaine, nécessaire mais non suffisante pour établir des lois scientifiques (la science ayant depuis longtemps abandonné la notion de cause au profit de celle de loi) concernant cette activité humaine. C'est dire aussi que cette lecture ne respectera pas les canons de la philosophie universitaire, aussi respectables soient-ils pour moi. Pourtant, je m'en rapprocherai plus qu'à mon habitude d'empiriste de l'anthropologie cognitive et de technicien de l'ergonomie qui est de m'en servir comme tremplin de façon largement implicite². Si je citerai plutôt des commentateurs de Heidegger que Heidegger lui-même, je précise que ce n'est pas par faute d'être allé systématiquement à la source, mais par économie et pour signaler ce que le travail de ces commentateurs a apporté à ma compréhension.

1. L'ORIGINARITE DE L'AFFAIREMENT ET DU SIGNE

La thèse de Heidegger est explicitement dirigée contre Husserl qui fait de la perception la « présence en chair et en os », c'est-à-dire la donation même de la chose. Pour Heidegger, cette dernière dérive d'une donation plus originaire dans le souci et dans le rapport aux choses que celui-ci fonde. Pour Heidegger en effet, « exister, c'est se trouver perpétuellement

¹ Remarquons que la « méthode préscissive » (exposée dans la section 6 du texte cité), que Peirce a empruntée à Duns Scot, est aussi mise en oeuvre par Husserl et comporte le même appel à l'imagination (sous le nom de « variation eidétique »).

² Ce qui est cependant mieux que de s'en servir seulement pour jeter de la poudre aux yeux.

concerné par soi dans une projection vers le futur », « être constamment impliqué dans un affairement » (Salanskis, 1997, p. 17). C'est ce qui fait dire à ce dernier auteur que, selon Heidegger, l'attitude fondamentale de l'existence est au fond une narration, le **roman du souci**. Ceci fait que le monde ambiant est celui d'un complexe d'outils (ou plutôt de *Zuhanden*, de « à portée de main », traduits en français par un néologisme, celui d'« **utils** ») liés à l'**affairement**, structuré par les **renvois** de l'affairement. Précisons ce que sont ces renvois de l'affairement: « Par essence, l'util est « quelque chose qui est fait pour... ».... Dans la structure du « fait pour » réside un renvoi de quelque chose à quelque chose... Conformément à son usualité, un util est toujours issu de son appartenance à un autre util: l'util pour écrire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, le mobilier, la fenêtre, les portes, la pièce. Jamais ces « choses » ne se montrent d'abord chacune pour soi afin d'emplir ensuite une pièce à titre de somme du réel... » (Heidegger, 1985, p. 104).

Cette thèse s'accompagne de celle de l'existence d'une **intelligence « pratique »**, différente de l'intelligence « théorique »: « Tant qu'on ne fait que considérer avec toute l'acuité possible l'aspect des choses ayant telle ou telle figure, il est impossible de dévoiler un utilisable. Le regard qui se borne à considérer « théoriquement » une chose est dépourvu de tout entendre de l'utilisabilité. Mais le commerce qui use et manutentionne n'est pas aveugle, il a sa façon de voir nien à lui qui guide la manutention et lui confère sa sûreté spécifique. Le commerce avec l'util se soumet à la multiplicité de renvois du « fait pour » » (ibidem, p.105).

La notion de renvoi est justement au coeur de la notion de « **signe** ». Pour Heidegger, les signes « sont tout d'abord eux-mêmes des utils dont le caractère spécifique d'util consiste à montrer », mais « le « renvoyer » en tant que montrer se fonde ... sur la structure même de l'util, dans l'ustensilité pour » et « est la concrétisation ontique du pourquoi d'une ustensilité et fixe à un outil cette destination » (ibidem, p. 114). Si l'affairement est originaire, il en est de même de l'util et du signe. Heidegger retrouve ainsi quelque chose du monde stoïcien dans lequel tout était signe de tout, mais à partir de l'affairement humain et non pas à partir d'une métaphysique de la sympathie universelle.

Mais alors, pourquoi ne pas avoir développé la démarche « cours d'action » en tant que prolongement de la pensée de Heidegger? Si c'était par simple ignorance qu'on ne l'a pas fait dans le passé, pourquoi ne pas la développer ainsi à partir de maintenant? Au moins, cela serait meilleur du point de vue marketing universitaire que de s'inspirer - et ce qui est pire, de façon critique et en rupture sur certains points importants avec la plupart des commentateurs autorisés - d'une auteur aussi mal connu - et quand il est connu source d'autant de malentendus - que Peirce!

2. LE ROMAN DU SOUCI ET LE ROMAN DE L'ETRE-POUR-LA-MORT

Il nous faut d'abord lever un obstacle à un apport quelconque de Heidegger à la démarche « cours d'action », celui du mélange entre ce que Salanskis (1997) appelle le « roman du souci » et celui qu'il appelle le « roman de l'être-pour-la-mort ». Pour Salanskis (op. cit., p. 41), le caractère de « concept-vedette » de « l'être-pour-la-mort » dans la philosophie de Heidegger tient, au moins en partie, au « climat spécifique d'un moment de l'histoire, celui de l'entre-deux-guerres », et (ibidem, p. 52) « la superposition des deux romans (c'est-à-dire de celui du souci et de celui de l'être-pour-la-mort, effectuée par Heidegger) n'est pas conceptuellement nécessaire ». Salanskis note pour preuve que, si dans « Etre et Temps » (Heidegger, 1985), les deux romans sont en continuité et en identité, dans « Les problèmes fondamentaux de la Phénoménologie » (Heidegger, 1986) datant de la même époque, le seul

roman du souci est considéré, à une petite exception près. On pourrait aussi s'appuyer sur H. Arendt qui propose de remplacer l'être-pour-la-mort par quelque chose de plus originaire qu'elle appelle « la natalité ». La seconde n'est ni plus ni moins conceptuellement nécessaire, ce me semble, que le premier.

Ce concept d'être-pour-la-mort est en relation avec celui d'authenticité. Pour Heidegger, la « préoccupation » quotidienne est une chute du « souci » dans l'inauthentique, une distraction relativement à la préoccupation authentique, l'être-pour-la-mort. Taminioux (1995, p.11) note avec raison que: « C'est à la confrontation aristotélicienne de la *poïesis* et de la *praxis* que (Heidegger) emprunte sa distinction entre une manière d'être quotidienne impropre ou inauthentique et une manière d'être en propre ou authentique ». En fait, cette distinction hiérarchique entre *poïesis* et *praxis* date des sophistes qui promettaient à leurs élèves payants et aristocrates athéniens une pratique supérieure, faite de contemplation, de rhétorique qui ne salit pas les mains et de participation aux affaires de l'Etat. Platon, par la voix de Socrate, le dit dans le « Charmide » et, dans tous ses dialogues, récuse pratiquement cette distinction en prenant pour exemples des activités artisanales, poétiques, chaque fois qu'il parle de science comme de politique. Il serait facile de montrer que cette distinction *poïesis* / *praxis* est absente du pragmatisme de Peirce.

Il n'est pas besoin d'efforts interprétatifs intenses pour rapprocher la préoccupation « authentique » par l' « être-pour-la-mort » de Heidegger de son nazisme militant des années suivantes. Taminioux cite un cours de 1935 dans lequel Heidegger écrit que: « le *Dasein*³ a commencé à glisser dans un monde qui était sans cette profondeur à partir de laquelle, à chaque fois, l'essentiel advient aux hommes et leur revient, et ainsi force le *Dasein* à la supériorité et lui permet d'agir en vertu d'un rang ». Il ajoute (*ibidem*, p. 284): « Il n'y a guère de doute qu'aux yeux de Heidegger, au moment où il écrivait ces lignes, la « révolution » de 1933 portait un coup décisif à ce glissement ».

Au fond, le mélange du roman du souci et de celui de l'être-pour-la-mort, a pour effet sinon pour finalité de ramener à des arguments ontologiques, portant sur la nature des choses, des choix de valeurs, personnellement, socialement, historiquement, c'est-à-dire situationnellement déterminés. Or, si la relation avec des valeurs doit certainement faire partie de la structure de l'expérience humaine, ce n'est tout aussi certainement pas elle qui peut déterminer cette structure.

Le terrain étant ainsi dégagé, nous pouvons nous intéresser plus précisément au roman du souci et aux relations qu'entretient avec lui l'organisation dynamique intrinsèque du « cours d'action » (ou plutôt, pour prendre une expression plus légère, le « cours d'expérience »).

3. EXISTENTIAUX & CATEGORIES

Pour Heidegger donc, « chaque expérience est en elle-même une rencontre dans et pour un se soucier » (texte cité dans Greisch, *op. cit.*, p. 31). L'élucidation de cette expérience passe par des « catégories ». Selon Greisch (*ibidem*, p. 36), « (ces catégories) n'ont rien de formel. Elles ne sont pas non plus purement *descriptives*, mais *interprétatives*, on pourrait presque dire *prospectives*, dans la mesure où elles prospectent les possibilités de compréhension enfouies dans la vie même. En d'autres termes, ce sont des catégories *herméneutiques*. Chaque

³ C'est ainsi que Heidegger appelle le Sujet pour toutes sortes de raisons que nous n'avons pas besoin d'exposer ici. Le faire équivaudrait à paraphraser tout Heidegger.

catégorie est « *interprétante* et seulement interprétante, à savoir la vie factuelle, appropriée dans le souci existentielle » (Heidegger) ». D'où une nouvelle définition du terme « catégorie »: « quelque chose qui, conformément à son sens, interprète un phénomène selon une direction de sens d'une manière déterminée, principielle, qui amène le phénomène à la compréhension en tant qu'interprété » (Heidegger).

Ces « catégories » diffèrent dans leur principe des catégories aristotéliennes. Selon Salanskis (1997, pp. 16-17): « L'existence⁴ doit être décrite en termes de certaines notions qu'il (Heidegger) appelle *existenciaux*, et qui sont pour celle-ci l'analogue de ce que sont, dans la tradition philosophique, les *catégories* à l'égard de ce qui relève de la réalité ... Mais, du fait même qu'*exister* est une autre notion qu'appartenir à la réalité, la description générale et de principe de l'existence ne se fait pas en attribuant des *propriétés typiques* à l'existence, mais en recensant des *attitudes typiques*... Les existenciaux de Heidegger sont des noms généraux d'attitudes, où nous sommes invités à reconnaître les patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées... Il est compréhensible aussi que les diverses attitudes génériques de l'existence humaine s'ordonnent les unes par rapport aux autres: il y a des relations de sens entre les attitudes, qui font qu'elles s'enchaînent de telle manière et pas de telles autres ». Greisch (ibidem, p. 92) note que « les concepts et catégories dont nous avons besoin ici ne sont pas données d'avance, ils doivent être produits. La situation se complique encore du fait qu'un certain travail d'auto-interprétation a déjà commencé et s'est déposé dans les mythes, les oeuvres culturelles, la poésie, les biographies, les écrits historiques, etc... ».

Sans faire le recensement des existenciaux dégagés par Heidegger, donnons quelques définitions supplémentaires qui recourent celles que nous avons données des composantes du signe hexadique et contribuent à donner de la chair à la confrontation opérée ici:

- « être-au-monde » = « l'identification non thématique circonspecte aux renvois constitutifs de l'être-à-portée-de-main de l'ensemble d'outils » (Heidegger, 1985, cité par Greisch, op. cit.) (Engagement dans la situation - Actualité potentielle - Référentiel);
- « Le renvoi, s'il doit devenir ontologiquement le fondement du signe, ne peut lui-même être conçu comme signe » (ibidem) (Référentiel comme ressortant de la priméité de la tiercéité);
- « L'affection est une manifestation élémentaire de notre être-au-monde qui précède toute relation cognitive... Dans cette analyse (des affections), Heidegger évite soigneusement de se servir de la distinction classique entre la « perception externe » et la « perception interne ». « Se trouver », « être affecté », ce n'est pas s'auto-percevoir grâce à un acte d'observation interne, mais se découvrir affecté. L'affection n'a rien d'une observation dirigée vers le dedans. Parler à ce sujet le langage de la perception équivaldrait à privilégier l'élément visuel, qui est d'ailleurs conservé dans la notion d'introspection: diriger son regard vers l'intérieur, vers ses états d'âme qu'on observe comme on observerait des phénomènes physiques » (Greisch, op. cit., pp. 178-181) (négation par Peirce de tout pouvoir d'introspection, qui est à la base de sa phanéroscopie);
- « Dans la surprenance, l'importunance et la récalcitrance, l'utilisable commence à perdre d'une certaine manière son utilisabilité. Or c'est dans le commerce avec l'utilisable que celle-ci est elle-même entendue quoique non thématiquement. Elle ne disparaît pas simplement, au contraire, sitôt que l'util impropre à l'emploi se met à surprendre, elle en prend congé, pour ainsi dire. l'utilisabilité se montre une dernière fois et c'est à ce moment précis que se montre aussi l'appartenance au monde de l'utilisable... Pareillement le manque d'un utilisable, dont la

⁴ On pourrait dire aussi bien « l'expérience », pour faciliter la comparaison avec les « catégories de l'expérience » inspirées de Peirce.

présence quotidienne allait tellement de soi que nous ne le remarquions même pas, ouvre une *faille* dans les réseaux de renvois dévoilés par la discernation. La discernation se heurte au vide et voit pour la première fois maintenant *pour quoi* et *avec quoi* ce qui est manquant était utilisable. Encore une fois, le monde ambiant se signale à l'attention » (Heidegger, 1985, p. 111) (Repräsentamen);

- « L'expérience de la résistance, autrement dit la découverte tendue de ce qui résiste, n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture au monde » (Heidegger, 1985, cité par Greisch, op. cit. p. 247) (relation entre le Repräsentamen et l'Engagement dans la situation).

Au total, il me semble que Heidegger montre plus précisément que nous ne l'avons fait en quoi et pourquoi les notions que nous avons proposées des composantes du signe hexadique ne ressortent pas de catégories de la réalité construites dans le droit fil d'Aristote. Ce sont des existentiels. Entre parenthèses, l'idée que ces derniers constituent des « patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées » éclaire l'idée selon laquelle le signe hexadique constitue la structure dans laquelle est engagée toute « Unité significative de cours d'action », quelle que soit sa dimension, évidemment à condition de penser chaque composante comme un processus concaténé avec les cinq autres.

Heidegger éclaire aussi par là même les catégories stoïciennes. Ces dernières peuvent concerner aussi bien le monde que l'homme parce que, dans le cadre de leur panthéisme, les stoïciens considèrent que le monde possède comme l'homme une existence, a pour surface un « cours d'expérience », qui est événement et, comme tous les événements ressort de l'incorporel, « n'est pas une *res* (chose) et, cependant n'est pas rien » (pour reprendre une formule de Heidegger à propos de l'effectivité, ou *actualitas*, voir Heidegger, 1986, p. 133).

4. LE GARDE-FOU ET L'AIDE A L'INVENTION FOURNIS PAR LES 6 CATEGORIES DE L'EXPERIENCE

Cependant, alors que nous avons construit les notions des composantes du signe hexadique en référence à des « catégories de l'expérience d'un système autonome », Heidegger construit ses existentiels avec l'aide de sa seule « intuition » et aboutit, non à une structure, mais à ce qu'on pourrait appeler une rhapsodie. Il est cependant intéressant de noter à ce point de notre exposé que, selon Mc Cumber (1999), les existentiels de Heidegger obéissent à une structure quasi-formelle, qu'il nomme au moyen d'un composé de termes grecs: « *diakena* » (littéralement « passage à travers la vacuité »). C'est justement, d'après cet auteur, cette structure qui les différencie de la structure des essences (terme grec: « *ousia* »), dont ressortent les catégories aristotéliennes.

Heidegger ne fait pas non plus de ses existentiels des composantes du signe. Chez lui, la réflexion sur le signe et la réflexion sur les existentiels sont parentes, car découlant du souci, de l'affairement, mais séparées. En conséquence, la réflexion sur le signe et la significativité ne concerne que les paragraphes 17 et 18 du 3^o chapitre de la 1^o section (pp. 77-127) de Heidegger (1985). C'est la raison essentielle pour laquelle nous n'avons pas repris ici un à un ces existentiels et ne nous en sommes servis que comme une source d'inspiration parmi d'autres - dont, bien sûr, l'analyse des cours d'action empiriques - pour effectuer le remplissage sémantique de certaines des six « catégories de l'expérience d'un système autonome ».

Si, à ce point de notre réflexion, nous ne pouvons fournir tous les éléments nécessaires au lecteur de ce texte pour qu'il puisse choisir en connaissance de cause de cause entre Heidegger et nous (!), du moins en ce qui concerne le « roman du souci », nous pouvons cependant expliciter un peu plus avant en quoi la démarche de Heidegger et notre propre démarche diffèrent.

Greisch (op. cit., pp. 136-137, renvoyant à des citations de Heidegger, 1985, que nous ne reprendrons pas ici) note:

- « Comme le fait le pragmatisme de Charles Sanders Peirce, Heidegger aborde donc lui aussi le problème du signe et de la désignation, non à partir du langage, c'est-à-dire d'une *sémiologie du signe linguistique* (c'est ce que fait de Saussure), mais sous l'aspect *sémiotique* plus général de la fonction de désignation qui se manifeste partout à même le monde ambiant: bornes routières, amers pour la navigation, drapeaux, marques de deuil, etc... Alors que Peirce, fidèle à son idée de la logique, part de la catégorie générale de relation, dans laquelle il introduit des subdivisions du type *indice, icône, symbole*, etc..., Heidegger, en cela plus phénoménologue, récuse cette détermination trop formelle⁵. Sans doute la phénoménologie doit-elle s'intéresser à la diversité des manifestations du signe: une trace n'est pas signe de la même manière qu'un monument aux morts, un contrat signé, un témoignage, etc... La liste que Heidegger présente n'a d'ailleurs d'autre but que d'attirer l'attention sur cette extrême diversité des « signes »: « trace, vestige, monument, document, témoignage, symbole, expression, phénomène, signification ». Sa propre analyse se concentre sur un seul cas de figure, très judicieusement choisi: l'indicateur de direction des voitures »;

- « Heidegger est aussi « pragmatiste » que Peirce ou Wittgenstein dans sa thèse que ce n'est que l'usage qui nous fait comprendre la nature du signe... En effet, pour comprendre en quel sens l'indicateur de direction de la voiture est un signe de direction, et non un simple ornement comme l'est un enjoliveur (qui est un « signe » en un autre sens), il faut posséder son mode d'emploi⁶ ».

Au delà des incohérences de Peirce, qui tiennent essentiellement - on l'a vu dans « Activité-signe & Phanéoscopie » - à l'ambiguïté qu'il a conservée entre sa notion méta-mathématique de relation (qui a abouti à sa découverte de la relation triadique indécomposable) et la notion mathématique de relation qu'il a développée, parallèlement à d'autres mathématiciens et logiciens, dans le prolongement de la logique des propositions, il me semble que les catégories relationnelles peirciennes - du moins telles que nous les avons revisités et lorsqu'elles constituent, avec l'analyse de cours d'action empiriques, les contraintes de la construction des existentiels - sont fécondes, là justement où Heidegger achoppe:

- le lien qu'entretiennent signe et expérience (ou existence);
- la structure du signe, donc des existentiels;
- l'invention des existentiels;
- la relation entre la description du roman du souci et la démarche scientifique empirique, exclue totalement par Heidegger.

Ajoutons - c'est là que nous parlons de « garde fou » - que la référence à ces catégories relationnelles brise immédiatement toute tentative de faire de l'« être-pour-la-mort » un existentiel quelconque: ce concept est trop rempli sémantiquement pour faire partie de la structure fondamentale de l'expérience. Pour résumer, la forme de littéralisation de

⁵ Nous avons déjà vu plus haut que, pour Heidegger, les existentiels « n'ont rien de formel ».

⁶ Mais, il est intéressant de noter, pour compliquer quelque peu l'exemple choisi par Heidegger, que les conducteurs d'autobus d'aujourd'hui apprennent à considérer que l'indicateur de direction des voitures est un signe de direction moins fiable que ne l'est la position des roues et, donc, à faire fi du premier.

l'empirique qu'apportent les catégories relationnelles « peirciennes » a des avantages que n'a pas le refus du « trop formel ».

Reste cependant à mieux préciser ces catégories relationnelles peirciennes en relation avec d'autres auteurs⁷. Nous les avons qualifiées de méta-mathématiques. On aurait pu tout aussi bien les qualifier de méta-physiques, mais ne sont-elles pas aussi « méta-physiques » au sens populaire, c'est-à-dire désespérément floues ou vides de sens?

Reste aussi à développer plus avant et préciser la méthode de construction des composantes du signe hexadique et des distinctions de chacune de ces composantes. Nous avons écrit plus haut qu'elle consistait en une « conjonction variable, laissée largement dans l'implicite, entre le « choc de l'empirique » (les difficultés rencontrées dans l'analyse des cours d'action étudiés), la pratique de la « méthode relationnelle » et de la « méthode préscissive » et... des emprunts plus ou moins fidèles - et qui n'ont pas encore été recensés - à Husserl et à ses successeurs, auxquels s'ajoutent quelques essais plus ou moins systématiques de pratique de la méthode phénoménologique ». Préciser cette méthode, ce serait définir de façon développée une Méthode Phanéoscopique et sa distinction relativement à la Méthode Phénoménologique proprement dite.

REFERENCES

- Chauviré C. (1995) Peirce et la signification: la logique du vague, PUF, Paris.
Depraz N. (1995) Husserl: transcendance et incarnation, Vrin, Paris.
Dreyfus H. L. (1991) Being in the World: a commentary on heidegger's *Being and Time*, Division 1, MIT Press, Cambridge.
Greisch J. (1994) Ontologie & temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*, PUF, Paris.
Heidegger M. (1985) Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, Paris.
Heidegger M. (1986) Etre & Temps, Gallimard, Paris.
Husserl E. (1970) Expérience & jugement, PUF, Paris.
Mc Cumber J. (1999) Metaphysics and oppression, Indiana Univ. Press.
Merleau-Ponty M. (1945) Phénoménologie de la perception, TEL, Gallimard, paris.
Salanskis J.M. (1997) Heidegger, Les Belles Lettres, Paris.
Taminiaux J. (1995) Lectures de l'ontologie fondamentale: essais sur Heidegger, Jérôme Millon, Grenoble.

⁷ Nous ne saurions trop recommander à ce propos la lecture des néo-platoniciens (en particulier du dernier diadoque de cette école philosophique, Damascius), de Duns Scot (qui fait partie des références communes de Peirce et de Heidegger) et d'auteurs plus récents comme Lesniewsky ou Barry Smith.