Peirce : l'habitude comme loi de comportement

Louis Quéré

Occasional Paper 47
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
2018

Peirce : l'habitude comme loi de comportement

Louis Quéré

Résumé

Le concept d'habitude est central dans la tradition pragmatiste. Mais Peirce, James et Dewey en ont proposé des théories quelque peu différentes. Le présent article est consacré à celle de Peirce. Il propose une reconstitution de l'évolution du concept dans sa philosophie, et du rôle qu'il joue dans ses différentes composantes, notamment sa cosmologie, son épistémologie et sa sémiotique. Il critique ensuite son "dispositionnalisme lourd" et le met en regard de la conception plus méthodologique de Dewey.

Mots-clés : action, croyance, disposition, généralité, habitude, interprétant, loi, méthode, règle, schème, tendance.

Peirce : l'habitude comme loi de comportement

Louis Quéré

> « Partout où il y a généralité, continuité, il y a habitude. Et même un lecteur superficiel de Peirce devrait se rendre compte que pour lui l'habitude est d'abord une affaire cosmique et ensuite physiologique et biotique[1] – en un sens précisément existentiel. L'habitude opère dans et à travers l'organisme humain, mais ce fait lui-même est pour lui la preuve convaincante que l'organisme fait partie intégrante du monde dans lequel les habitudes se forment et opèrent. » (Dewey, 1946, p. 94)

Le concept d'habitude occupe une place centrale dans le pragmatisme[2]. Le philosophe et sociologue finlandais Erkki Kilpinen (2016) a même pu attribuer à celui-ci une « révolution copernicienne » en ce domaine. Peirce et James ont été les premiers acteurs de cette révolution, qu'ils ont opérée en tordant quelque peu le sens habituel du terme et en en faisant quelque chose de complexe (surtout chez Peirce). Les considérations de Peirce sur le sujet, qui vont retenir mon attention, sont contemporaines de celles de William James, qui a écrit en 1887, un petit livre intitulé *Habit*. Pour celui-ci, l'habitude est « l'énorme volant d'inertie [*flywheel*] de la société, son agent de conservation le plus précieux » (James, 1890, p. 121 ; cf. Kilpinen, 2000)[3]. Quelques années plus tard, John Dewey parachèvera cette révolution dans *Human Nature and Conduct*, publié en 1922 et dont le sous-titre est « Introduction à la psychologie sociale » (la première partie s'intitule « La place de l'habitude dans la conduite »). Sa propre théorie de l'habitude prolonge celle de ses prédécesseurs, mais en même temps innove par rapport à elles, en donnant le primat aux habitudes par rapport aux instincts ou aux « *impulses* », en substituant une problématique « actualiste » à une problématique potentialiste[4], une problématique opérationnelle à une problématique dispositionnaliste, et une problématique écologique à une problématique organique. L'habitude devient une capacité *(ability)*, une méthode, un « art de faire » *(art)* plutôt qu'une loi de comportement, encore que Dewey reprenne le terme loi pour définir l'habitude – elle

[1] Biotique : « Se dit des facteurs liés à l'activité des êtres vivants et agissant sur la distribution des espèces animales et végétales d'un biotope donné » (Larousse). Un biotope est un milieu de vie pour différents êtres vivants.

[2] Texte écrit pour une conférence donnée à l'Université Catholique de Louvain, le 23 février 2018.

[3] Pour James, « la philosophie de l'habitude est […] essentiellement un chapitre de la physique beaucoup plus qu'un chapitre de la physiologie ou de la psychologie », car « dès qu'on essaie de définir la nature de l'habitude, on est ramené aux propriétés fondamentales de la matière » (James, 1909, p. 185-6). On retrouve le même genre d'idée chez Dewey : « Pour comprendre l'existence de manières organisées de faire [*organized ways*] ou d'habitudes, nous avons sûrement besoin de nous tourner vers la physique, la chimie et la physiologie plutôt que vers la psychologie. » (Dewey, 1922, p. 62).

[4] Est « actuel » ce « qui est en acte, se réalise ou est réalisé, par opposition à ce qui est en puissance, potentiel ou virtuel » (Le Robert).

n'est une « loi » que quand elle est « formulée » (cf. *infra* citation de la note 13). Dewey reprend une autre intuition importante de Peirce : plutôt que de dire que nous avons des habitudes, il vaut mieux dire que ce sont les habitudes qui nous ont – nous vivons dans et par le moyen des habitudes comme les poissons vivent dans et par le moyen de l'eau. Les habitudes sont en nous et opèrent à travers nous ; et elles sont distribuées sur l'organisme et l'environnement (cf. la citation en exergue)[5].

1. Un « dispositionnalisme lourd[6] »

La conception qu'a Peirce de l'habitude n'est pas simple. Outre qu'elle a varié dans le temps, elle intervient dans les différents domaines de sa pensée quelque peu baroque : sa logique (théorie du raisonnement et de l'enquête), sa métaphysique (panpsychisme), sa théorie des signes, sa « phanéroscopie » (étude des phénomènes par la distinction de leur forme ou de leur catégorie), sa cosmologie (pour une histoire du développement du concept d'habitude chez Peirce, cf. Gorlée, 2016). Ce qui lui donne cependant son unité ce sont : d'une part, son dispositionnalisme – les habitudes sont des dispositions à répondre d'une certaine façon à une certaine sorte de stimulus – ; d'autre part, l'inscription de l'habitude dans la catégorie de la tiercéité (en réalité, c'est plus compliqué, comme on le verra) : les habitudes sont de la nature de la loi, qui est un « tiers » ; elles sont générales et continues comme elle ; comme elle, elles assurent généralité et continuité à l'activité ; et, comme elle, elles ont leur être dans le futur. La loi est un type de régularité tout à fait spécifique. Elle est mentale ou intellectuelle tout en étant physique ou physiologique. Sous son aspect mental, elle a aussi une efficience pratique : elle fait agir d'une manière déterminée.

J'ai glané dans les textes de Peirce différentes définitions de l'habitude, que je vais présenter chronologiquement :

> – L'habitude fait d'abord partie de la définition de la maxime pragmatiste selon laquelle, pour savoir ce que valent nos idées, il faut considérer leurs effets ou conséquences pratiques. Peirce considère que la fonction de la pensée par signes (linguistiques) est de créer « des habitudes d'action » : « Toute la fonction de la pensée est de produire [créer] des habitudes d'action […]. Pour développer

[5] J'ai présenté la théorie des habitudes de Dewey dans « Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude », *Occasional Papers* 37 du CEMS. Version espagnole : « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociologiá*, 16, 2017.

[6] On a pu opposer le « dispositionnalisme lourd » (Chauviré, 2002) de Peirce à l'« actualisme » de Dewey (Garreta, 2002).

le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle indique. L'identité [le caractère] d'une habitude dépend de la façon dont elle pourrait [peut] nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : *quand* et *comment* elle nous fait agir. Pour le premier point : *quand ?* tout stimulus [stimulant] à l'action dérive d'une perception ; pour le second point : *comment ?* le but de toute action est de produire quelque résultat sensible [d'amener au résultat sensible]. » (« Comment rendre nos idées claires », 1878 ; trad. fr. Peirce, 2002, p. 246-7[7]).

– L'habitude est une règle d'action ou de conduite, « une règle active en nous ». Cette règle prend la forme d'une tendance à faire (y compris à prendre des habitudes), dont la formation est un processus physiologique (des « associations nerveuses ») mais dont la modalité est celle d'une loi générale active dans notre esprit, une loi « purement psychique », ou mentale, qui n'a rien de mécanique. La formation de l'habitude se fait donc sur deux plans : le plan physiologique et le plan logique. « Qu'une habitude soit une règle active en nous va de soi. On a montré que chaque croyance est de la nature d'une habitude, dans la mesure où elle présente un caractère général […]. L'induction, par conséquent, est la formule logique qui exprime le processus physiologique de formation d'une habitude. » (CP 2.643 [1878]). Un peu plus tard Peirce reprendra le même argument : le raisonnement inductif, qui procède à une généralisation, constitue la méthode logique de formation d'une habitude : « Par l'induction, une habitude devient établie. » (CP 6.145 [1892]). Je rappelle que, pour Peirce, l'induction « infère l'existence de phénomènes comme nous en avons observé dans des cas qui sont similaires » (CP 2.640).

– Dans un texte de 1891, Peirce distinguait les lois de l'esprit des lois de la matière, et considérait l'habitude comme une « force douce », celle d'une pente, d'une inclination ou d'une tendance, qui laisse place à la spontanéité alors que les lois de la matière sont rigides : « Il y a une incertitude de la loi mentale, qui n'est pas un simple défaut, mais qui fait au contraire partie de son essence. En vérité, l'esprit n'est pas soumis à la "loi" de la même façon rigide que la matière. Il fait

[7] Les italiques sont d'origine, comme dans l'ensemble des citations de cet article.

seulement l'expérience de forces douces qui simplement rendent probable qu'il agisse plutôt d'une façon donnée qu'il ne le ferait sinon. Il demeure toujours un certain degré de spontanéité arbitraire dans son action, sans laquelle il serait mort. » (CP 6.148).

– « Une habitude […] est une loi d'action générale, telle que, dans une certaine sorte générale d'occasion, un homme sera plus ou moins capable d'agir d'une certaine manière générale. » (« Minute Logic », CP 2.148 [1902]). Comme toute loi, elle est une potentialité, dont le mode d'être est un « *esse in futuro* » *(ibid.)*.

– L'habitude est « un principe général opérant dans la nature humaine pour déterminer la façon dont quelqu'un agira » (« Minute Logic », CP 2.170 [1902]) ; en vertu de ce principe il est prêt ou disposé à agir d'une certaine façon selon les circonstances. Continuité et généralité sont deux propriétés essentielles des habitudes. On peut ajouter qu'elles ne sont pas conscientes.

– « [Être prêt] à agir d'une certaine façon dans des circonstances données et quand on y est poussé par un mobile donné, voilà ce qu'est une habitude ; et une habitude délibérée ou autocontrôlée est précisément une croyance. » (« Pragmatism », 1906, trad. fr. Peirce, 1978, p. 132).

– Un changement d'habitude est « une modification des tendances à l'action d'une personne, résultant d'expériences antérieures ou d'efforts antérieurs de sa volonté ou de ses actions, ou d'un complexe des deux genres de cause. Elle exclut les dispositions naturelles, comme le fait le terme "habitude" quand il est utilisé avec précision ; mais elle inclut, outre les associations, ce que l'on peut appeler les "transsociations" ou changements d'association et inclut même la *dissociation* que les psychologues ont d'ordinaire considérée (à tort, je crois) comme étant d'une nature profondément contraire à celle de l'association. » (*Ibid*., p. 130-1).

– Dans ses derniers textes, Peirce remplacera l'indicatif futur par le conditionnel pour caractériser le « genre de temps futur » de l'habitude : « Définir l'habitude d'un homme [c'est] décrire la façon dont il serait conduit à se comporter et dans quelle occasion – mais cet énoncé n'implique aucunement que l'habitude consiste en cette action. » (CP 2.664 [1910]), essentiellement parce qu'une action particulière manque de la généralité et de la continuité de l'habitude.

– Cette modalité conditionnelle de l'habitude est aussi reprise dans une définition de 1911 : « J'utilise le terme "Habit" pour dénoter tout état d'esprit en raison duquel une personne penserait, agirait ou ressentirait [*feel*] d'une façon définie, dans des circonstances déterminées, – le plus souvent, sinon invariablement, dans le cadre d'une expérience consciente d'une certaine sorte. » (« A Logical Critique of Essential Articles of Religious Faith », MS 852 : 8-9). Une définition en termes de *would-acts* ou de *would-dos* prédominera à partir de ce moment : une habitude « n'est rien d'autre qu'un état de "*would-be*" réalisé dans n'importe quelle sorte de sujet qui est lui-même réel » (MS 671 : 6-7). Sous cette modalité conditionnelle, l'habitude est caractérisée par des potentialités plutôt que par une disposition. Mais la disposition ne disparaît pas, car une habitude est un état qui dure, que ce soit celui d'une personne ou d'une chose : « Une "habitude" n'est rien d'autre que la réalité d'un *fait général* concernant la conduite de n'importe quel sujet », incluant les dispositions liées à une loi des objets inanimés (MS 671 : 7 [1911]).

– Dans une définition de 1913 – Peirce est mort en 1914 – il réitère son dispositionnalisme ; Peirce s'y réfère à l'*hexis* et à la *diathesis* d'Aristote : « Il serait par conséquent contraire au bon usage philosophique de considérer que l'Habitude se distingue de la Disposition par le fait qu'elle est acquise, comme un effet de la répétition ; car les deux sont des termes aristotéliciens, "disposition" étant équivalent à diathesis, qui est dite par le Stagirite être une habitude qui est bonne ou mauvaise. » (« A Study of How to Reason Safely and Efficiently » – MS 681 : 20-22) (*Diathesis* = une prédisposition, ou une disposition générale, à une maladie donnée, par exemple).

1.1 *La plasticité de l'habitude*

Pour Peirce, bien qu'elle soit un « état qui dure », l'habitude n'est pas quelque chose de figé : elle peut évoluer, être développée ou, au contraire, s'amenuiser. Il inclut en effet dans la loi de l'habitude l'habitude de changer d'habitudes (en prendre de nouvelles et en laisser tomber d'autres). Peirce écrivait en 1901 que la tendance de toute chose à prendre des habitudes est « la seule tendance qui peut croître en vertu d'elle-même [*by its own virtue*] » (CP 6.101).

C'est l'habitude de changer d'habitudes ou la « tendance à prendre des habitudes » qui fait que les habitudes ne sont pas conservatrices par principe. Elles sont plus des pouvoirs que

des contraintes ou des limitations. L'habitude de changer d'habitudes rend la créativité possible dans la science et la culture. L'enquête scientifique ne peut pas se développer sans l'habitude de changer d'habitudes. Par ailleurs, il n'y a pas de contrôle possible de soi (sur le plan logique comme sur le plan moral) sans capacité de changer ses propres habitudes (le *self* n'est lui-même qu'un paquet d'habitudes).

La plasticité des habitudes est donc nécessaire à la vie intellectuelle en général : sans la possibilité de former de nouvelles habitudes, il n'y aurait pas de vie intellectuelle possible. Ce qui différencie précisément l'esprit de la matière c'est qu'il est capable de changer d'habitude et en a l'habitude. Cette plasticité se manifeste aussi dans l'adaptation constante de l'habitude aux conditions dans lesquelles elle doit s'actualiser : elle s'adapte à des circonstances nouvelles, ce qui requiert, sans doute, qu'elle se contrôle elle-même. Mais il y a des habitudes qui chutent dans l'automatisme, qui deviennent aveugles et inertes, rigides et mécaniques. Pour Peirce, elles relèvent de la « secondéité » (domaine des lois aveugles). Seules les habitudes plastiques relèvent de la « tiercéité », domaine des lois de l'esprit (mais on le verra, les choses ne sont pas aussi simples).

1.2 *Différenciation des habitudes*

À la distinction des habitudes plastiques et des habitudes mécaniques s'ajoutent d'autres distinctions. Il y a ainsi des habitudes physiques, des habitudes pratiques, des habitudes mentales (de pensée, d'imagination), ainsi que des habitudes à la fois physiques et mentales (pour Peirce parler est une habitude à la fois physique et mentale). Parmi les habitudes mentales figurent les concepts : ils sont « des habitudes mentales, des habitudes formées par l'exercice de l'imagination » (MS 318 : 44 [1907]). Il y a aussi des « *habits of feeling* », des habitudes de pensée et des habitudes d'action corporelle (« *habits of bodily actions* »). La « loi de l'association des idées » est une habitude de pensée. Les « *habits of feeling* » sont des habitudes de sensation (appréhension passive des qualités, sans reconnaissance ni analyse) ou des habitudes sous-jacentes aux modes de perception (les « qualités perceptuelles » sont des « qualités du *feeling* »). Il s'agit d'habitudes établies sans réflexion – mais elles peuvent être développées par la critique, voire élaborées délibérément (dans l'esthétique, par exemple).

Les habitudes de pensée, de raisonnement et d'imagination sont des habitudes d'« action interne ou imaginaire », qui sont produites par un « exercice interne », et qui ont des effets sur les actions externes. À leur sujet Peirce parle d'« habitudes cérébrales », « déterminant ce que nous faisons en imagination comme ce que nous faisons en action »

(« Algebra of Logic » CP 3.160 [1903]). Ces « habitudes cérébrales » incluent cependant en elles-mêmes des habitudes de sensation et de perception (« *habits of feeling* »), et des habitudes d'action corporelle. C'est ce qui fait qu'elles comportent des éléments qui rendent impossible un autocontrôle complet. En effet, dans le raisonnement, nombre d'idées sont suscitées par des sensations (« priméité », catégorie de la qualité), et elles provoquent immédiatement des « réactions mentales » (« secondéité », catégorie de la réaction).

On l'a vu, pour Peirce, la croyance est de la nature d'une habitude. Plus précisément elle est une habitude d'action[8]. Elle l'est parce qu'elle est une règle d'action : « Le sentiment de croyance est une indication plus ou moins sûre que [qui] s'est établie [*established*] [enracinée] en nous une habitude [d'esprit] qui déterminera nos actions. […] La croyance ne nous fait pas agir tout de suite, mais nous met dans une condition telle [produit en nous des propositions telles] que nous agirons de certaines façons lorsque l'occasion se présentera. » (« Comment se fixe la croyance » [1877], trad. fr. Peirce, 2002, p. 221-2). À l'opposé le doute est une « privation d'habitude » qui rend l'activité erratique ; il doit conduire à son remplacement par une habitude. Voici une autre citation de la même époque : « Qu'est-ce donc que la croyance ? […] Nous avons vu qu'elle a juste trois propriétés. D'abord elle est quelque chose dont nous avons conscience [*aware of*] [connaissance] ; puis elle apaise l'irritation causée par le doute ; enfin elle implique l'établissement dans notre esprit d'une règle d'action [de conduite], ou, pour parler plus brièvement, d'une *habitude*. » (« Comment rendre nos idées claires » [1878], *ibid.*, p. 244).

1.3 *Cosmologie*

« L'habitude n'est pas du tout exclusivement un fait mental » puisque les plantes et les rivières ont des habitudes invétérées (« Pragmatism » [1906], trad. fr., Peirce, 1978 p. 137). En effet Peirce attribue l'habitude non seulement aux humains et aux animaux, mais aussi aux plantes (comme Darwin) et à la matière en général (comme James[9]). Les plantes prennent des habitudes, comme le prouve le cas des plantes héliotropes ; les rivières aussi prennent des habitudes en ceci qu'elles creusent leur lit et y restent. Il y a aussi des habitudes des neurones, des habitudes de connexions et d'« associations nerveuses ». Par exemple dans « Comment se

[8] À ce sujet, Peirce reconnaît sa dette à l'égard d'Alexander Bain, philosophe et psychologue écossais, pour qui croire c'est être disposé à agir sur la base de ce que l'on affirme.

[9] James écrivait en 1890 dans ses *Principles of Psychology* : « Dès qu'on essaie de définir la nature de l'habitude, on est ramené aux propriétés fondamentales de la matière. Les lois de la nature ne sont rien d'autre que les habitudes immuables que les différentes sortes de matière élémentaire suivent dans leurs actions et réactions les unes aux autres. » (James, 1890, I.4 : 104).

fixe la croyance » (1877), Peirce évoque « l'habitude nerveuse par suite de laquelle l'odeur d'une pêche fait venir l'eau à la bouche » (Peirce, 2002, p. 222).

Pour Peirce il y a une « tendance universelle » à prendre des habitudes, qui est une tendance à se renforcer et à « se généraliser », c'est-à-dire à se comporter de la même manière. Tout ce qui croît dans la nature a et prend des habitudes. Voici ce qu'il écrivait en 1887-88 dans « A Guess at the Riddle » (CP1.409) : « Toute chose a tendance à prendre des habitudes. Car dans les atomes et leurs constituants, les molécules et les groupes de molécules, bref dans tout objet réel concevable, la probabilité d'agir comme dans une occasion similaire précédente est plus grande que l'inverse. Cette tendance elle-même constitue une régularité, et est continuellement en croissance. » L'oxygène et l'hydrogène ont ainsi des habitudes, comme l'électricité.

Dans ses *Cambridge Conferences* de 1898, Peirce concluait en ces termes la septième conférence, intitulée « L'habitude » :

> Nous pouvons penser que les lois de la nature sont les résultats d'une évolution […]. Cependant si les lois de la nature sont le résultat d'une évolution, cette évolution doit procéder selon un certain principe ; et ce principe sera lui-même de la nature d'une loi. Or il doit s'agir d'une loi telle qu'elle puisse évoluer ou se développer. […] Le problème est alors d'imaginer une sorte de loi ou de tendance qui aurait donc cette tendance à se renforcer. Ce doit être évidemment une tendance à la généralisation, une tendance généralisante. […] Il nous faut […] chercher cette tendance généralisante dans des domaines de la nature où sont encore à l'œuvre plasticité et évolution. L'esprit humain est la plus plastique de toutes les choses ; ensuite vient le monde organique, le monde du protoplasme. Or la tendance généralisante est la grande loi de l'esprit, la loi de l'association, la loi de la prise d'habitudes. Dans tout protoplasme actif, nous trouvons aussi une tendance à prendre des habitudes. J'en suis donc venu à l'hypothèse que les lois de l'univers se sont formées sous l'effet de la tendance universelle de toute chose à se généraliser et à prendre des habitudes. (Peirce, 1995, p. 309-10)

C'est un argument qu'il répétera à plusieurs reprises par la suite : « Toutes les lois sont des résultats de l'évolution ; est sous-jacente à toutes les autres lois […] la tendance de toute chose à prendre des habitudes. » (« Uniformity », in *Baldwin's Dictionary*, CP 6.101 [1911]). Dans sa cosmologie, Peirce explique que l'univers évolue d'un état de chaos indéterminé à un état organisé, où l'indétermination est progressivement remplacée par un « règne complet de la loi » (CP 1. 409). Les lois de la nature elles-mêmes ne sont donc pas immuables ; elles évoluent du fait que l'univers évolue.

James développe le même genre d'idées à la même époque : « Une habitude acquise n'est autre chose, au point de vue physiologique, qu'une nouvelle voie de décharge nerveuse créée dans le cerveau, voie que certains courants afférents tendent désormais à prendre

comme voie de sortie. » (James, 1909, p. 172). La plasticité du tissu nerveux n'est qu'un cas de la plasticité générale des « matériaux organiques » : « Les phénomènes d'habitude sont dus chez les êtres vivants à la plasticité des matériaux organiques dont leurs corps sont composés. » (*Ibid.*, p. 186).

1.4 *Lois et habitudes*

Si Peirce envisage l'habitude comme une loi d'action générale, il maintient cependant une différence entre habitude et loi : les habitudes permettent des exceptions et des déviations par rapport aux prévisions qu'elles suscitent (il demeure en elles « un certain degré de spontanéité arbitraire »), ce que ne font pas les lois. C'est notamment le cas pour les habitudes dans la nature, où l'on peut observer « des écarts irréguliers à la loi » (CP4, 46, 1892).

On aura remarqué que Peirce utilise principalement, et indistinctement, les notions de loi et de règle pour définir les habitudes, ces notions relevant de la tiercéité, en vertu de leurs caractères de continuité, de généralité et de régularité, et aussi de leur caractère mental. C'est pourquoi quand il définit l'habitude en termes de loi, il se réfère non pas à la loi mécanique mais à la loi « légale ». Seule la seconde relève de la tiercéité. Ainsi en 1907, Peirce comparait-il la tendance spécifique à l'habitude à un document légal. Un document légal « n'exprime jamais un fait brut, mais a une relation de nature intellectuelle ; soit il est constitué par une action d'une sorte mentale, soit il implique une loi générale » (MS 318 : 19 [1907])[10]. Une « loi mécanique » ne peut pas croître, contrairement à la loi de l'habitude, qui fait place à la formation de nouvelles habitudes, et à laquelle on n'obéit pas de façon rigide.

Cependant la pensée de Peirce semble avoir varié sur cette caractérisation de l'habitude comme loi. Alors que, dans de nombreux textes, il parlait de loi de l'habitude, ou de l'habitude comme loi, ou encore de l'habitude comme étant de la nature d'une loi, dans la troisième de ses conférences d'Harvard en 1903 (du moins dans une de ses versions), il définit l'habitude comme incarnation *(embodiment)* d'une loi : « Une loi ne peut être incarnée dans ce qu'elle est comme loi que comme déterminant une habitude. […] Une loi est la manière dont un futur infini doit continuer à être. » (CP 1.536). S'incarner dans l'existence, telle est la

[10] Dewey s'appuiera aussi sur l'exemple du droit pour définir le « schème de l'enquête », mais en accentuant la dimension opérationnelle de la loi. Les règles légales ont essentiellement une portée méthodologique ; elles « définissent des manières d'opérer » : « Elles ne sont pas imposées [aux] transactions [ordinaires] d'en haut ou d'une source *a priori* externe et suprême. Mais dès qu'elles sont formées, elles deviennent aussi *formatives* ; elles règlent la propre conduite des activités dont elles proviennent. Toutes ces conceptions légales formelles sont opérationnelles par nature. Elles formulent et définissent des *manières* d'opérer. » (Dewey, 1993, p. 166, trad. mod.).

caractéristique de tout ce qui relève de la tiercéité. Mais cette incarnation n'est jamais complète. Ce qui distingue par exemple une loi d'une qualité est qu'une « qualité peut être complètement incarnée [*embodied*] » *(ibid.)* ; elle n'a pas son être dans le futur, mais est une possibilité présente ou passée. La loi, quant à elle, ne peut pas être complètement incarnée, parce qu'elle détermine « un futur infini » ; elle ne perd jamais sa dimension de potentialité. Le contraire de la loi c'est la contingence, l'absence de régularité.

Qu'est-ce que cela veut dire ? « Dire qu'il y a une loi c'est introduire l'infini (potentiel). L'avenir est déterminé *quoiqu'il arrive*, ce qui est le signe que la détermination en cause est logique, non causale ou physique. Toutes les situations possibles sont, non pas prévues, mais anticipées logiquement. […] Nous déterminons le futur, alors que nous ignorons ce qu'il sera. D'où l'impuissance d'une compilation de faits bruts à fournir la multiplicité nécessaire à la manifestation d'un ordre intentionnel. » (Descombes, 1996, p. 241). Un ordre intentionnel est gouverné par des règles, qui sont générales, et, pour cette raison, contient un élément mental ou intellectuel. Soit le cas du don :

> L'action brute est de l'ordre du Second, toute mentalité inclut le Trois. Analysez par exemple la relation contenue dans « A donne B à C ». Qu'est-ce en effet que donner ? Cela ne consiste pas dans le fait que A se décharge de B et qu'ensuite C prenne B. Il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu. Donner consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la Loi. Avant qu'il puisse être question d'un don quel qu'il soit, il faut qu'il y ait d'une façon ou d'une autre une loi – quand bien même ce ne serait que la loi du plus fort. (CP 8. 321, cité in Descombes 1996, p. 239-40)

Peirce en viendra à considérer que le mode conditionnel est ce qui exprime le mieux le « genre de temps futur » qui est celui de la loi et donc de l'habitude. Dans « Vue d'ensemble du pragmaticisme » (1907), il parle des « *would-acts* [agiraient] et des *would-dos* [feraient] du comportement habituel » (Peirce, 2003, p. 71), en précisant qu'« aucune agglomération d'événements réels ne saurait jamais remplir complètement la signification d'un "serait" ».

Maintenant, on peut comprendre de deux façons l'idée que la loi s'incarne dans une habitude. Selon Winfried Nöth, si la loi s'incarne dans une habitude, c'est que l'une et l'autre présentent des degrés différents de généralité. La première serait plus générale que la seconde : « L'expression "incarnation d'une loi dans une habitude" ne peut ainsi que signifier qu'un mode plus général de tiercéité, une loi, est incarnée dans un mode moins général, une habitude. » (Nöth, 2016, p. 14). Cette différence de degré de généralité n'aurait pas de répercussion sur la continuité et la régularité, traits que la loi comme l'habitude partagent pareillement.

Je ne suis cependant pas sûr que cette interprétation en termes de différences de degrés de généralité de la tiercéité soit correcte. Si une loi s'incarne dans une habitude, c'est-à-dire la gouverne en tant que particulière, cela signifie que les habitudes dans leur ensemble, et pas seulement les habitudes machinales, relèvent aussi pour une part de la « secondéité ». Certes les habitudes machinales sont secondes, comme le sont les « lois aveugles », dotées d'une « force active » ou « brutale », de la nature d'une efficience causale (dans la secondéité, une chose agit sur une autre qui réagit – telle est la définition de l'existence : « Tout ce qui existe, *ex-siste*, c'est-à-dire agit réellement sur d'autres existants, acquiert ainsi une identité propre, et est absolument individuel. » Peirce, 2003, p. 40[11]). Mais sont aussi secondes les habitudes de « feeling » et les habitudes d'action corporelle. Par ailleurs, pour qu'une habitude, même non machinale, s'établisse, il faut bien un processus de routinisation, terme à entendre au sens littéral du terme : le frayage d'une route par l'exercice répété. Un ouvrier « bien routiné », comme on le disait au XVIe siècle, est celui qui est expérimenté, « rompu » à l'exercice de son art. Acquise à force d'exercice et ne perdurant que par sa pratique continuelle (sans pratique, elle se perd), la routine est ce qui lui permet d'être tout à sa tâche, de se concentrer sur ce qu'il fait, de se passer de représentation de buts et d'économiser la réflexion et le raisonnement, la délibération et la planification (Vérin, 1998). Dewey parlera de mécanisation plutôt que de routinisation : « Toute habitude implique une mécanisation. Il n'y a pas d'habitude possible sans installation d'un mécanisme d'action, ancré physiologiquement, qui opère "spontanément", automatiquement, dès que le signal est donné. » (Dewey, 1922, p. 70).

Nöth note que si Peirce utilise souvent habitude, loi ou règle comme termes quasi-synonymes, à d'autres moments il les distingue. Il réserve ainsi plutôt le terme règle aux règles linguistiques et aux règles de la conduite sociale. Il y a encore d'autres différences entre la loi et l'habitude : la seconde varie beaucoup plus que la première quant à sa force – « les habitudes ont des degrés de force variant de la complète dissociation à l'association inséparable » (Peirce, 1978, p. 131) –, quant à son endurance et quant à l'exactitude de ce qu'elle produit (elle ne génère pas une conformité exacte). Par ailleurs, un changement d'habitude passe souvent par l'affaiblissement ou le renforcement de la force d'une habitude

[11] Voici une autre définition de la secondéité : « Nous nous heurtons continuellement aux faits durs. […] Il ne peut pas y avoir de résistance sans effort, pas d'effort sans résistance. Il n'y a que deux façons de décrire la même expérience. […] De même qu'elle a deux faces, la conscience elle-même a deux variétés ; à savoir l'action, dans laquelle notre modification des autres choses prévaut sur leur réaction sur nous, et la perception, dans laquelle leur effet sur nous est beaucoup plus grand que notre effet sur elles. Et cette idée, que nous sommes tels que les autres choses nous font, est une part tellement importante de notre vie que nous concevons aussi les autres choses comme existant en raison de leurs réactions les unes aux autres. L'idée de l'autre, du *non,* devient un véritable pivot de la pensée. C'est cet élément que j'appelle secondéité. » (Peirce, CP 1 .62).

existante. C'est ce que permet la plasticité des habitudes – lorsque celle-ci décroît, il en résulte des habitudes invétérées ou des routines mécaniques. Le changement d'habitudes est souvent provoqué par les erreurs commises, qui sont une source de créativité. Mais il peut l'être aussi par l'autocontrôle : ainsi les mauvaises habitudes, de raisonnement, par exemple, peuvent être corrigées par la critique, par l'exercice de l'imagination, ou par l'adoption de principes explicites guidant les inférences. Il en va de même pour les habitudes esthétiques et les habitudes de conduite.

1.5 *Les symboles comme habitudes*

L'habitude tient une place importante dans la conception qu'a Peirce du symbole, en particulier dans celle des « concepts intellectuels ». Elle intervient notamment dans la différenciation qu'il propose des interprétants du signe. Je rappelle qu'un interprétant n'est pas un interprète, mais un autre signe créé dans l'esprit du destinataire d'un signe, qui prend la forme d'une pensée ou d'une « représentation médiatrice » plus développée, qui donne une signification au signe initial :

> Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'*interprétant* du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son *objet*. Il tient lieu de cet objet, non sous tous rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le *fondement* du *representamen*. (Peirce, 1978, p. 121)

Plus tard (1907), Peirce définira l'interprétant d'un signe comme « tout ce qui est explicite dans le signe lui-même en dehors de son contexte et des circonstances de son énonciation » (Peirce, 2003, p. 77).

Pour Peirce, la *semiosis* (l'action du signe) est triadique : elle « implique la coopération de trois sujets, tels qu'un signe, son objet et son interprétant, cette influence tri-relative n'étant en aucune façon réductible à des actions entre paires » (Peirce, 1978, p. 133). Un des exemples qu'il donne est celui du commandement « Armes au pied » donné par un officier. Il faut la médiation d'un interprétant pour obtenir l'effet dynamique recherché : que les soldats posent la crosse de leur fusil sur le sol. À vrai dire il y a au moins trois interprétants dans cette affaire : outre un interprétant intellectuel dans l'esprit des soldats (ils comprennent l'ordre), il y a un interprétant émotionnel (la réception affective de l'ordre), et un interprétant énergétique (le geste de poser les fusils à terre). Non seulement ces trois

interprétants impliquent des habitudes, individuelles et collectives, mais, comme on le verra, l'interprétant peut aussi être une habitude, et pas seulement un autre signe.

D'une façon générale, c'est le propre du symbole que de dépendre d'une habitude de son interprétant : « La signification spéciale [d'un symbole] ou son aptitude à représenter exactement ce qu'il représente ne réside en rien d'autre que dans le fait même qu'il y a une habitude, une disposition, ou tout autre règle effective qu'il sera interprété ainsi. » (« Logical Tracts 2 », CP 4.447 [1903]). Dans une définition de 1909, Peirce définit les symboles comme des signes (de nature linguistique) qui « représentent leurs objets, indépendamment de toute ressemblance ou de toute connexion réelle, parce que des dispositions ou des habitudes artificielles assurent qu'ils soient compris de cette façon » (EP 2 : 460). Ces habitudes font partie de l'interprétant, et ne sont pas dans l'esprit des interprètes humains parce qu'elles sont constitutives des symboles eux-mêmes. C'est un point important, car il est fréquent que l'on transforme les interprétants en sujets interprétant.

En effet, si Peirce attribue ainsi une habitude au symbole lui-même, c'est parce que celui-ci est une règle déterminant ses interprétants, ce qui implique qu'il relève de la tiercéité (cf. Nöth, 2016) :

> Un *Symbole* est un Representamen dont le caractère représentatif consiste précisément dans le fait qu'il est une règle qui déterminera ses interprétants. Tous les mots, phrases, livres et autres signes conventionnels sont des symboles. […] [Soit le mot « homme »] le mot et sa signification sont tous les deux des règles générales […]. Un symbole est une loi, ou une régularité du futur indéfini. […] Mais une loi gouverne nécessairement des individus, ou est « incorporée » en eux, et prescrit quelques-unes de leurs qualités. (CP 2.292 [1902])

L'habitude constitutive du symbole n'est donc pas seulement celle des interprètes, qui sont habitués à se conformer à des conventions, linguistiques ou autres. Celui qui interprète un symbole le fait selon une règle générale de conduite et en se conformant à une norme incluse dans le symbole : « L'esprit d'un interprète n'est que le véhicule dans lequel est incorporé l'objectif du symbole. L'habitude associée à un symbole […] est une affaire de l'interprétant. » (Nöth, 2010, p. 86).

La signification d'un symbole ne dépend donc pas de la subjectivité de ceux qui l'utilisent, parce qu'elle est de la nature d'une loi : « L'objet complet d'un symbole, c'est-à-dire sa signification, est de la nature d'une loi. » (CP 2. 166). Or une loi régit les usages ; elle définit une manière d'opérer :

> Puisque ceux qui interprètent le symbole ne sont pas libres de lui donner la signification qu'ils pourraient vouloir lui associer, mais ont à respecter celles qui lui sont associées à travers les habitudes qui déterminent l'interprétation du symbole, ils ne peuvent eux-mêmes pas utiliser les symboles comme leurs simples instruments. Étant déterminés par les habitudes des symboles qu'ils utilisent, ceux qui emploient ces derniers s'avèrent en un sens être les instruments des symboles qu'ils croient utiliser et dont ils véhiculent le message dans le processus de la *semiosis*. C'est pourquoi, dans la mesure où l'esprit humain, la pensée humaine et les expressions symboliques sont façonnés par les lois et la logique de leurs systèmes symboliques sous-jacents, ils sont déterminés par les symboles. En ce sens, les symboles sont, dans une certaine mesure, co-auteurs et donc agents semi-autonomes dans les processus de la *semiosis* dans lesquels les humains croient s'exprimer « eux-mêmes », inconscients qu'ils sont du fait qu'ils ne peuvent pas prétendre réellement à être des agents pleinement autonomes s'exprimant « eux-mêmes ». (Nöth, 2010, p. 87-8)

Peirce introduit ainsi à sa manière l'idée d'une autorité de l'esprit objectif. Mais faut-il pour autant attribuer cette capacité de détermination qu'a le symbole à une habitude, et donc à une tendance et à une force qui lui seraient inhérentes ? Comment ne pas céder alors à la pensée magique ? Ce que souligne Peirce n'est-ce pas simplement, outre l'impersonnalité et l'anonymat du sens d'un symbole, la priorité de la règle sur l'activité qu'elle gouverne, ainsi que sa généralité et sa modalité conditionnelle ? Par ailleurs, ne peut-on pas simplement parler de significations instituées en dehors des individus et se contenter de la notion d'institution, ou de celle d'usage établi faisant autorité, moins sujettes à caution que celle de loi ? Les institutions sont des manières établies de sentir, de penser, de juger et d'agir, bref des usages sociaux dotés d'autorité que les gens suivent, mais dont ils ne sont pas les auteurs (sinon anonymement et collectivement). « Ces usages établis permettent de décider de ce qui est dit, et donc de ce qui a été pensé, quand quelqu'un se fait entendre de quelqu'un. Ce sont donc bien des institutions du sens. » (Descombes, 1996, p. 334). Mais, on l'a vu, comme les habitudes, les institutions sont de la nature d'une loi ; elles ont leur être dans le futur ; elles assurent « une régularité du futur indéfini » (cf. *supra* l'exemple du don).

1.6 *L'habitude comme interprétant logique final*

C'est après 1906 qu'apparaît chez Peirce l'idée d'un interprétant logique ultime ou final[12] : selon lui, seule l'habitude peut être un tel interprétant. En fait, on trouve dans ses textes au moins deux classifications des interprétants, en référence aux trois catégories de la priméité, secondéité, tiercéité. Dans la première, il distingue l'interprétant *immédiat*, l'interprétant

[12] En 1907, Peirce s'excusait de ne pas pouvoir apporter une réponse scientifique sur la nature de l'interprétant logique : « Je dois un aveu à mon patient lecteur. En disant que les signes qui ont un interprétant logique sont généraux, ou sont en liaison étroite avec des entités générales, je n'énonçais pas un résultat scientifique, j'exprimais seulement l'impression forte qui est la mienne et qui résulte d'une vie passée à étudier la nature des signes. Mon excuse pour ne pas donner de réponse scientifique à cette question, la voici […]. » (Peirce, 2003, p. 88).

dynamique et l'interprétant *final* ; dans la seconde, que j'ai déjà évoquée *supra*, il différencie l'interprétant *émotionnel* (qui affecte le monde intérieur), l'interprétant *énergétique* (de la nature de l'effort, musculaire ou mental, qui vise une modification du monde interne ou externe) et l'interprétant *logique* ou intellectuel (qui est de nature générale, car il est linguistique, alors que les deux précédents sont individuels). Le statut sémiotique de l'habitude résulte en quelque sorte de la fusion de ces deux classifications : l'habitude est, en tant que règle, l'« interprétant logique ultime ». Elle est la seule en effet à la fois à être générale et à avoir le conditionnel pour modalité (le « serait »). À cela s'ajoute une différenciation des interprétants logiques : les « premiers », immédiats, sont les concepts suggérés sous la forme de conjectures par les expériences involontaires ; les « seconds », divisés en inférieurs et supérieurs, sont les « habitudes de l'action interne ou imaginaire », plus précisément les habitudes produites par une expérimentation dans l'imagination ; les « troisièmes » relèvent de l'expérimentation externe, qui, elle aussi, conduit à modifier les habitudes, « mais probablement avec une force de confirmation ou de rupture plus nette » (Bergman, 2016, p. 193).

Les concepts intellectuels sont les interprétants logiques par excellence des signes. Après avoir donné une définition pragmatique du concept – « prédiquer n'importe quel concept à un objet réel ou imaginaire équivaut à déclarer qu'une certaine opération correspondant à ce concept, appliquée à cet objet, aurait (certainement, ou probablement ou possiblement, selon le mode de prédication) un résultat déterminé descriptible en termes généraux » (« Pragmatism » [1906], trad. fr. Peirce, 1978, p. 133)[13] –, Peirce en souligne les limitations : un concept fournit une définition verbale, qui est « inférieure à une définition réelle » (*ibid.*, p. 136). C'est pourquoi il ne peut être un interprétant logique que de manière imparfaite. Comme il renvoie à d'autres symboles, et que ce renvoi est infini, il ne peut pas être l'interprétant ultime, mettant fin à la série des interprétations.

L'action non plus ne peut pas être un interprétant ultime, car il lui manque la généralité et la conditionnalité : « Dire que je soutiens que la portée ou l'interprétation ultime adéquate d'un concept est contenue non dans un quelconque acte ou dans des actes qui seront accomplis un jour, mais dans une habitude de conduite, ou dans une détermination morale

[13] Selon une autre définition, un concept intellectuel « véhicule essentiellement quelque implication concernant le comportement général soit d'un être conscient soit d'un objet inanimé, et ainsi évoque plus non seulement que n'importe quel *feeling*, mais plus, aussi, que n'importe quel acte existentiel, à savoir les "*would-acts*" de la conduite habituelle » (EP2, 401-2 [1907]).

générale de telle ou telle procédure qui *puisse advenir*, ce n'est rien dire de plus sinon que je suis un pragmaticiste. » (Peirce, 2003, p. 110).

D'autres candidats possibles – « les désirs (y compris les espoirs, les craintes, etc.) et les expectatives » – sont aussi à écarter, parce qu'ils manquent de généralité ou de conditionnalité. Le seul candidat qui résiste au test est l'habitude, qui n'est pas un signe et ne relève pas de la seule faculté cognitive, mais pas n'importe quelle habitude :

> L'habitude formée délibérément par analyse d'elle-même – parce que formée à l'aide des exercices qui la nourrissent – est la définition vivante, l'interprétant logique véritable et final. Par suite, pour exprimer le plus parfaitement possible un concept que les mots peuvent communiquer, il suffira de décrire l'habitude que ce concept est calculé à produire. Mais comment une habitude pourrait-elle être décrite sinon en décrivant le genre d'action auquel elle donnera naissance, en précisant bien les conditions et le mobile ? (*Ibid.*, p. 137)

Bref, l'interprétant logique d'un symbole appartient au « genre de temps futur qu'est le mode conditionnel ; il agit comme un "*would-be*" » (Peirce, 1978, p. 132, trad. mod.). Il véhicule donc, au sujet de son objet, « bien plus que tout *feeling* [priméité - LQ] ou bien plus que tout fait existentiel [secondéité - LQ], à savoir les "agi-raient" [*would-acts*], les "fe-raient" [*would-dos*] du comportement habituel [tiercéité - LQ] » (Peirce, 2003, p. 71).

Dans ce même texte de 1907, « Vue d'ensemble du pragmaticisme », Peirce modifie un peu sa présentation de l'habitude comme interprétant logique ultime. C'est l'habitude de changer d'habitude qui devient l'interprétant logique ultime :

> On peut démontrer que le seul effet mental qui puisse être ainsi produit, et qui n'est pas un signe mais relève d'une application générale, c'est un *changement d'habitude* ; par quoi on entend une modification dans les tendances d'une personne à l'action, résultant d'expériences ou d'efforts antérieurs de sa volonté ou de ses actes, ou d'un mixte de ces deux sortes de causes. Cela exclut les dispositions naturelles, comme c'est le cas du terme « habitude », lorsqu'on l'emploie comme il faut. (Peirce, 2003, p. 79)

Quelle est la portée de cette modification ? Et pourquoi cette modification ? En réponse à la première question, on peut dire que certaines interprétations peuvent conduire à éliminer des habitudes et à en renforcer d'autres. En réponse à la seconde, Peirce veut sans doute tenir compte du fait que les symboles évoluent, se développent, notamment du fait de la croissance du savoir sur les objets représentés par les symboles – c'est pourquoi les habitudes constitutives de leurs interprétants doivent aussi évoluer, ce qui requiert bien une habitude de changer d'habitude : « La raison pour laquelle l'interprétant logique ultime ne peut pas avoir simplement la forme d'un autre symbole, mais celle d'une habitude vivante, qui change continuellement, est la croissance des symboles […], qui est une "croissance dans la

potentialité de l'idée" (Peirce). » (Nöth, 2016, p. 24 ; sur cette conception évolutionnaire du symbole, cf. aussi Nöth, 2010).

Dans *Logique*, Dewey donne un exemple de ce développement possible des symboles. Ils acquièrent de nouveaux interprétants quand les connaissances et les usages évoluent, parce qu'ils font acquérir de nouvelles potentialités aux objets :

> Un morceau de fer est maintenant le signe de beaucoup de choses dont il n'était pas autrefois le signe. Quand on découvrit que l'on pouvait utiliser la pulpe de bois pour faire du papier, si on la soumettait à des opérations par lesquelles elle entrait dans de nouvelles conditions d'interaction, le sens de certaines formes de bois en tant qu'objet a changé. Elles ne devinrent pas des objets substantiels nouveaux, étant donné que les vieilles potentialités de conséquences restaient. Mais ce n'était plus la même vieille substance. (Dewey, 1993, p. 197)

Dans le vocabulaire de Peirce, on dira que « l'interprétant "papier" est venu s'ajouter à la longue liste des interprétants possibles de "bois" et la signification du signe "papier" a enrichi la signification du signe "bois" » (Deledalle, 1978, p. 227).

Dans « Vue d'ensemble du pragmaticisme », Peirce examine aussi « trois classes d'événements susceptibles de causer un changement d'habitude » (Peirce, 2003, p. 80) : des expériences involontairesde nature suggestive ; des efforts musculaires ; les actes et les efforts de l'imagination. Ni les premières ni les seconds ne sont capables de créer des habitudes entièrement nouvelles. Seuls les actes de l'imagination peuvent fournir « une conception unitaire de tout ce qu'il faut faire et du moment où cela doit se faire », par exemple dans l'apprentissage d'un tour d'adresse ou d'un tour de prestidigitation (*ibid.*, p. 82). D'où la conception des concepts comme « habitudes formées par l'exercice de l'imagination » (MS 318 : 44).

2. Discussion

En fait, Peirce adopte un concept plutôt large d'habitude, à savoir, comme je l'ai indiqué *supra*, un état qui dure, que ce soit d'une personne ou d'une chose, « cet état consistant dans le fait que dans toute occasion d'un certain type cette personne ou cette chose se comporterait, soit certainement, soit probablement, d'une façon définie » (MS 673 : 14-5 [1911]). Cet état est à la fois organique ou physiologique (connexions nerveuses) et mental ou intentionnel (loi). Cette définition générale correspond à celle d'une disposition et à son « genre de temps futur ». À noter que les objets aussi ont des dispositions – par exemple un verre peut être fragile, sans avoir jamais actualisé sa fragilité en se cassant. C'est une possibilité réelle, qui,

selon le « réalisme scottiste » de Peirce, inclut une part de pensée. Une disposition peut paradoxalement ne jamais exister, c'est-à-dire s'actualiser. Elle n'en est pas moins réelle.

2.1 *L'habitude dans une théorie des universaux*

Dans la métaphysique de Peirce, le réel, différent de l'existant, n'est pas indépendant de l'esprit ; il a quelque chose d'intellectuel, mais il s'agit d'un intellectuel impersonnel : « Est réel ce qui a tels et tels caractères, que quelqu'un pense qu'il a ces caractères ou non. » (Peirce, 2003, p. 40). C'est comme s'il y avait en lui une forme de pensée, qui n'est pas la pensée au sens courant, à savoir celle d'un sujet. C'est plutôt une pensée qui opère dans la constitution des phénomènes, une pensée sans sujet, agissant à la façon d'un processus naturel. Peirce tient parfois à ce sujet des propos surprenants (suscités par son panpsychisme) : selon lui, l'esprit précède la matière ; on « doit considérer la matière comme de l'esprit dont les habitudes se sont rigidifiées, ce qui fait qu'il a perdu la capacité de les former et de les perdre » (« Uniformity », in Baldwin's *Dictionary*, CP 6.101 [1901]).

Selon le « réalisme scottiste » de Peirce, la capacité d'opérer physiquement dans les actes et les comportements individuels fait partie de la réalité des universaux. C'est le propre de toute chose générale. Mais il s'agit d'une efficience physique particulière, celle de la causalité finale, qui, elle, est de nature mentale : « Non seulement les généraux peuvent être réels, mais ils peuvent aussi être *physiquement efficients*, non en tous les sens métaphysiques, mais dans l'acception du sens commun dans laquelle les finalités humaines sont physiquement efficientes. Si on laisse de côté les âneries métaphysiques, aucun homme sain d'esprit ne doute que si je me rends compte que mon bureau sent le renfermé, cette pensée peut me faire [*cause*] ouvrir la fenêtre. » (Peirce, 2003, p. 41).

Une disposition ne disparaît pas entre deux manifestations. Peirce écrivait en 1872, à propos de la maîtrise d'une langue étrangère :

> On dit d'un homme qu'il connaît une langue étrangère. Qu'est-ce que cela veut dire ? Seulement que si l'occasion se présente, les mots de ce langage lui viendront à l'esprit ; et non qu'ils sont réellement dans son esprit tout le temps. Et pourtant nous ne disons pas qu'il connaît seulement la langue au moment où se présentent à lui les mots particuliers qu'il a à dire ; car si c'était le cas, s'il ne connaissait que le mot particulier dont il a besoin sur le moment, il ne pourrait jamais être sûr de connaître la langue tout entière. En sorte que sa connaissance de la chose qui existe tout le temps n'existe qu'en vertu du fait que, lorsqu'une certaine occasion se produira, une certaine idée lui viendra à l'esprit. On dit d'un homme qu'il possède certaines capacités et prédispositions mentales, et nous le concevons comme constamment doté de ces facultés ; mais elles consistent seulement dans le fait qu'il aura certaines idées à l'esprit dans certaines circonstances, et pas dans le fait qu'il a certaines idées à l'esprit tout le temps. Il est parfaitement concevable que

> l'homme ait des facultés auxquelles il n'ait jamais fait appel : auquel cas l'existence des facultés dépend d'une condition qui ne se produit jamais. (Peirce, 2002, p. 182-3)

Plus tard Peirce transformera l'indicatif futur en un conditionnel contrefactuel, en un *would be* : l'homme en question dans la citation précédente *aurait* « certaines idées à l'esprit dans certaines circonstances ». Comme l'explique Christiane Chauviré (2002, p. 28), « le contrefactuel permet […] de se référer à des actualisations qui ne se sont jamais produites et ne se produiront jamais, il exprime que la disposition est une potentialité permanente, qui s'actualise de temps en temps, à des occasions précises, et qui peut même ne jamais s'actualiser : elle n'en est pas moins réelle au sens où, selon Peirce, les universaux (lois, habitudes, significations) sont réels, au sens où ils opèrent réellement dans la nature ».

Il arrive que Peirce distingue entre disposition et habitude, par exemple lorsqu'il évoque des habitudes formées délibérément « par l'analyse des exercices qui les nourrissent » (EP2 : 418 [1907]), qu'il oppose à des dispositions innées :

> Les habitudes diffèrent des dispositions en ce qu'elles sont acquises comme conséquences d'un principe, en fait bien connu même de ceux dont les pouvoirs réflexifs sont insuffisants pour en assurer la formulation, et qui est le suivant : un comportement du même genre, répété à de multiples reprises, dans des combinaisons semblables de percepts et d'imaginations, produit une tendance – *l'habitude* – à se comporter réellement d'une manière semblable dans des circonstances semblables dans le futur. En outre – et *c'est là le point important* –, chaque homme exerce plus ou moins un contrôle sur lui-même du fait qu'il modifie ses propres habitudes ; et la manière dont il s'y prend pour produire cet effet dans les cas où les circonstances ne lui permettent pas de répéter dans le monde extérieur le genre de conduite désirée montre que lui est, de fait, familier ce principe important : *à savoir que des réitérations dans le monde intérieur – des réitérations imaginées – qui voient leur intensité accrue par un effort direct, produisent des habitudes*, exactement comme le font des réitérations dans le monde extérieur ; et *ces habitudes auront le pouvoir d'influencer le comportement réel dans le monde extérieur*. Et ce, notamment, si chaque réitération s'accompagne d'un puissant effort bien particulier, que l'on compare habituellement au commandement que l'on adresse à son soi futur. (Peirce, 2003, p. 87-8, trad. mod.)

Mats Bergman a pu en tirer la conclusion que du fait de cet accent mis sur l'autocontrôle, sur l'analyse et la délibération dans la formation et l'amélioration de l'habitude, Peirce donnait un objectif éthique à son pragmatisme : « Contribuer à la formation du caractère. » (Bergman, 2016, p. 185). À noter que l'autocontrôle de l'habitude requiert son observation lorsqu'elle est en action : il requiert une attention à la manière de faire, qui conduit à la prise de conscience d'une méthode d'action ou à la formulation d'un principe

directeur (un principe directeur énonce une habitude)[14]. Je reviendrai sur l'ambiguïté du rôle attribué à la répétition.

2.2 *L'anti-dispositionnalisme de Wittgenstein et de Dewey*

Wittgenstein a vigoureusement critiqué le genre de dispositionnalisme soutenu par Peirce. Pour lui, invoquer une disposition c'est d'abord invoquer une entité fantomatique, la possibilité : « Et cette possibilité, on la conçoit maintenant comme l'ombre de la réalité » (Wittgenstein cité par Chauviré, 2002, p. 34), ou comme « fait possible anticipant le réel » (*ibid.*, p. 33). En appeler à une disposition c'est ensuite en appeler à une machinerie mentale ou à un réservoir mental capable de produire quasi-automatiquement les faits et gestes de l'agent : les dispositions « rendent mystérieusement présentes à l'avance les performances futures de l'agent, "comme si elles préexistaient en elles" (Wittgenstein) » *(ibid.)*. Enfin, il est impossible d'enlever à la disposition son caractère purement hypothétique, d'autant que c'est une hypothèse que l'on ne peut pas tester.

Aux dispositions Wittgenstein substitue les capacités. Les capacités sont liées à la pratique ; elles sont de l'ordre du savoir-faire et elles reposent sur la maîtrise de techniques, maîtrise rendue possible par l'apprentissage. Tandis que les dispositions sont « essentiellement quelque chose d'hypothétique » (Wittgenstein), la possession de capacités se manifeste dans la pratique et a des critères :

> L'invocation d'une capacité ne sert pas à prédire la récurrence des performances de l'agent, ou à énoncer une loi à ce propos. […] La capacité n'est pas, comme l'*habitus* chez Bourdieu, le principe de la pratique des agents, une capacité active. C'est une capacité qui a besoin d'être activée par l'agent dans certaines circonstances, elle n'entame en rien sa liberté. Quant au possible, à tort conçu comme ombre anticipatrice de la réalité, il n'est lui aussi fixé que dans la grammaire : c'est la grammaire qui dit les possibilités et les impossibilités. (Chauviré, 2002, p. 36)

En effet, pour Wittgenstein, les modalités (dont celle du possible) sont dans le langage, pas dans le réel – une conception qui va à l'encontre de celle du pragmatisme (y compris Dewey), pour lequel les possibilités sont réelles.

---

[14] Dans *Logique. Théorie de l'enquête*, Dewey reprend la description des « principes directeurs » donnée par Peirce : « Selon Peirce, toutes les conclusions provenant d'une inférence impliquent une habitude (soit qu'elles l'expriment, soit qu'elles la fassent naître) au sens *organique* d'habitude, puisque la vie est impossible sans façons d'agir suffisamment générales pour être à proprement parler des *habitudes*. Au début l'habitude qui agit dans une inférence est purement biologique. Elle agit sans que nous en ayons conscience. […] Plus tard, nous sommes conscients non seulement de ce que nous faisons de temps à autre, mais aussi de la *manière* dont nous le faisons. L'attention à la manière de faire est, en outre, indispensable pour contrôler ce que l'on fait. […] Toute habitude est une manière d'agir et non une action particulière. Quand elle est formulée, elle devient, dans la mesure où elle est acceptée, une règle, ou plus généralement, une "loi" ou un principe d'action. » (Dewey, 1993, p. 69-70).

Dewey, qui est un « actualiste » comme Wittgenstein, n'est pas non plus enchanté par le terme « disposition ». Cette notion peut, selon lui, facilement induire en erreur, car elle suggère « quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un stimulus positif extérieur pour devenir actif » (Dewey, 1922, p. 41), un peu comme un outil dans une boîte à outils attendant d'être utilisé. L'habitude n'est pas de cet ordre : elle est acte plutôt que puissance ; elle est « une forme positive d'action » plutôt qu'une potentialité ; elle a une force « dynamique », « motrice » ou « projective » quand elle est en « opération active ». Et quand elle entre en action, elle coopère avec des matériaux et des énergies externes dans une « conjonction coordonnée ». Plus précisément, les habitudes sont des manières organisées d'agir et de se comporter, des façons établies d'opérer ; elles sont des coordinations, instituées et stabilisées par l'activité, des « énergies de l'organisme et de l'environnement » (une habitude exige un environnement) ; et elles font « un travail ». Je cite juste un passage, assez révélateur de cette substitution de l'actuel au potentiel : « Les habitudes concrètes font tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de jugement, de conception et de raisonnement. La "conscience", comme flux ou comme sensations et images spécifiques, exprime des fonctions des habitudes, les phénomènes liés à leur formation, leur opération, leurs interruptions et leur réorganisation. » (Dewey, 1922, p. 177 ; pour un commentaire, cf. Garreta, 2002)[15].

2.3 *Sauver le dispositionnalisme peircéen ?*

Emmanuel Bourdieu a volé au secours de Peirce (et de son père, Pierre), en tentant de réduire la distinction catégoriale entre disposition et capacité. Reprenant (avant de la critiquer) la définition logique que Ryle donne des capacités, à savoir des « dispositions faibles », il définit la capacité en ces termes : « Attribuer une capacité, c'est signaler simplement l'existence d'une certaine possibilité, au sens d'une non-impossibilité, sans se prononcer aucunement sur les chances qu'a cette possibilité de s'actualiser. » (Bourdieu, 1998, p. 53). Dans le sillage de Gilbert Ryle, Bourdieu oppose alors les capacités aux tendances et aux propensions : une capacité ne permet de faire aucune prédiction sur le comportement réel de celui qui est censé l'avoir, tandis qu'une tendance « est définie par le fait qu'on peut en tirer certaines conséquences et qu'on peut, en particulier, s'en servir pour prévoir le comportement futur de

[15] Dewey n'exclut cependant pas de parler de disposition, à condition que l'on entende par-là « une énergie potentielle », « une forme positive d'action inhibée par une tendance qui la neutralise » (Dewey, 1922, p. 41) : « Nous devons alors avoir à l'esprit que disposition signifie prédisposition, préparation à agir ouvertement d'une manière spécifique chaque fois que l'opportunité se présente, cette opportunité étant créée par la suppression de la pression exercée par la prédominance de quelque habitude manifeste. » *(Ibid.)*.

celui qui la possède. Une tendance est une disposition qui produit, nécessairement, des effets ou, au moins, une certaine proportion d'effets actuels, sur le long terme. Une capacité est une disposition telle que le fait que quelqu'un la possède peut ne faire aucune différence dans le comportement de ce dernier, même sur le long terme. » (*Ibid.*, p. 54).

Cependant, Bourdieu remet ensuite en cause la distinction proposée par Ryle entre capacités et tendances : selon lui, de pures capacités acquises ne sont pas possibles ; elles ne peuvent être que des propensions (à la fois des « possibilités réelles », des forces actives et des tendances ; *ibid.*, p. 114) : « Une disposition acquise ne peut fonctionner comme une pure capacité, dans la mesure où son actualisation est sans cesse sollicitée par les mêmes conditions structurelles qui l'ont produite et qui ont une tendance à se perpétuer. » *(Ibid.)*. S'ajoute une seconde raison (un peu bizarre à mes yeux) : « La logique de rentabilité relative [au sens de rentabiliser l'investissement inhérent à l'acquisition d'une disposition] qui préside à l'apprentissage des dispositions exclut […] nécessairement qu'elles subsistent en l'état de pures capacités et leur confère une nature propensionnelle. » (*Ibid.*, p. 115).

Bourdieu rappelle, par ailleurs, que les dispositions sont des lois, plus précisément des lois de comportement « régissant tous les comportements actuels et possibles de l'agent » qui les possède (Bourdieu, 2002, p. 96). Les dispositions se manifestent sous la forme d'éventualités, comme le montre, *supra*, la citation de Peirce sur la maîtrise d'une langue étrangère. Non seulement elles donnent lieu à des actualisations, elles en dépendent aussi car, sans actualisation, elles peuvent se perdre (Bourdieu, 1998, p. 116-7).

Mais qu'est-ce qu'une « loi de comportement » ? « Attribuer une disposition […] n'est pas simplement décrire une régularité expérimentale […] mais c'est énoncer une loi dont la vérité ne dépend pas uniquement des régularités observées, c'est-à-dire d'événements actuels, mais aussi de tous les événements possibles du même type. » (*Ibid.*, p. 39). Cette définition fait écho au propos de Peirce évoqué *supra* : « Aucune agglomération d'événements réels ne saurait jamais remplir complètement la signification d'un "serait". » Outre qu'ils ont une forme nomologique, les énoncés dispositionnels peuvent « supporter des généralisations contrefactuelles » (si…, …rait). En tant que loi, la disposition enveloppe l'infini, d'où sa temporalité paradoxale, comme on l'a déjà expliqué.

Si l'habitude est une loi normative opérante, comment concevoir cette opérativité et cette normativité ? Pour Peirce, en effet, l'habitude est bien « une règle active en nous », ainsi qu'une force active opérant dans la réalité. Mais il faut un acte et un effort pour actualiser une

disposition : « La force active […] comprend une sorte d'acte […] et implique l'effort. » (Peirce cité in Bourdieu, 1998, p. 113). Cependant il ne faut pas situer cette force active dans la secondéité. On l'a vu, la causalité propre de la loi n'est pas la causalité efficiente, mais la « causalité finale ou idéale » (Peirce 1.212). Ce qui veut dire que celui qui actualise une de ses dispositions agit selon des principes généraux dans la poursuite d'un but pratique. Bourdieu (1998, p. 126) parle du caractère téléologique des dispositions : les dispositions agissent à la manière des causes finales ; elles sont capables « d'imposer des fins, pour ainsi dire, non thétiques au comportement de l'agent » (*ibid.*, p. 125). Mais échappe-t-on ainsi à une « mythologie causale » de l'habitude[16] ?

2.4 *Sur la normativité de l'habitude*

Que peut bien être « une règle active en nous » ? En parlant ainsi, le risque est grand de conférer à la règle une force, un efficace ou un pouvoir de contrainte quasi-magique, ou de considérer qu'elle peut agir par elle-même. En quoi consiste au juste le pouvoir directif d'une règle, et donc d'une habitude ? Comment opère-t-elle sur l'agent ? Ces questions appellent une réponse complexe, pour laquelle on peut s'appuyer sur des arguments tirés de Wittgenstein.

Avoir une habitude c'est, pour une part, être capable d'adopter une manière d'opérer correcte au regard d'une règle, c'est-à-dire d'appliquer correctement la règle – l'idée de correction fait partie de la notion de règle : « C'est dans l'agent que se fait la connexion intelligente entre la règle et l'action. » (Descombes, 2004, p. 448). Mais est-ce sous l'influence d'une force active en lui ? L'agent sait appliquer la règle parce qu'il a été formé à le faire d'une certaine façon ; il sait « réagir comme la règle le demande sans passer par un jugement explicite sur ce qu'elle demande » (*ibid.*, p. 449). Une habitude s'est donc formée. Mais est-elle de l'ordre d'une propension ou d'une disposition ?

Soit l'exemple élémentaire de Wittgenstein : pour découper une feuille de papier je trace dessus une ligne au crayon qui pourra me guider dans mon action : « Est-ce que la ligne me force à la suivre ? – Non, mais quand je me suis résolu à m'en servir comme modèle à suivre de cette façon, alors elle me contraint. – Non, ce qui arrive alors est que je me contrains à l'utiliser de cette façon. Je m'accroche pour ainsi à elle. » (*Remarques sur les fondements des mathématiques*, VII, §48, cité par Descombes, 2004). Le pouvoir directif de la règle n'est

[16] Quand on définit l'habitude comme tendance, on lui attribue spontanément une certaine efficacité causale, une capacité à produire des effets à long terme.

pas un pouvoir magique ; il est créé par une résolution de l'agent, par l'attribution d'une autorité : l'agent s'est résolu à se servir de la ligne comme guide pour découper sa feuille de papier. Le pouvoir directif de la règle n'a du coup pas grand-chose à voir avec la force active supposée d'une disposition. Par contre il est manifestement étayé sur des habitudes, c'est-à-dire sur l'établissement, par l'apprentissage, de méthodes, de manières habituelles de faire ou d'opérer, qui font l'économie d'une « résolution » explicite. Lorsqu'elles sont en opération active ces habitudes font faire des choses déterminées, comme le fait toute méthode que l'on suit parce qu'on s'y fie (compte tenu de l'expérience passée).

Parler de « loi de comportement » présente la même difficulté que parler de « règle active en nous ». Certes cela a un double avantage. Le premier est de souligner la régularité, la généralité et la continuité de l'habitude, ainsi que sa conditionnalité et son « *esse in futuro* » (capacité à déterminer à l'avance un futur indéfini). Le second avantage est de rappeler que l'être humain « fait partie intégrante du monde dans lequel les habitudes se forment et opèrent » (Dewey, 1946, p. 94). Maintenant, est-ce que cela fait une différence entre dire : « l'habitude est une loi », « l'habitude est de la nature d'une loi », ou il y a une « loi incarnée dans une habitude » ? Je tends à penser que oui, comme je l'ai expliqué *supra*. Pour Peirce, les deux premières affirmations ne posent pas problème : en tant que relevant de la tiercéité, l'habitude est « réelle » (réalisme scottiste). Lois et principes généraux opèrent dans la nature (et donc dans les comportements du vivant) comme forces actives. Le réalisme scottiste considère en effet une loi de la nature comme un principe actif dans la nature tout en étant de nature mentale ; son mode d'être est la réalité, non pas l'existence ; elle s'incarne dans des choses individualisées, c'est-à-dire déterminées. La possibilité est, elle aussi, réelle. La troisième affirmation complexifie le tableau en reconnaissant des habitudes particulières dotées d'existence et pas simplement de réalité.

Maintenant, si l'on se tourne vers les capacités ou les aptitudes, leur normativité est de nature différente de celle de la loi, et donc de la disposition : celui qui possède une capacité est supposé pouvoir *bien* faire ce qu'il fait, exercer correctement son aptitude en fonction des circonstances. Il peut échouer, ou mal exercer sa capacité. On l'a dit, une capacité se manifeste dans et par son exercice ; elle s'évalue en fonction de critères. On attribue à quelqu'un la disposition d'une capacité en fonction d'un standard de correction, voire d'excellence, dans la pratique. En revanche, toute idée de normativité est exclue d'une habitude machinale. Par ailleurs, à la différence de la « spontanéité arbitraire » d'une disposition, et de la contingence relative de ses actualisations (dépendantes des circonstances),

une capacité comporte une grande marge d'improvisation : « Celui qui possède une aptitude possède du même coup la capacité à l'exercer de *différentes manières*. Le violoniste qui sait interpréter un morceau sait aussi par là même l'interpréter à différents tempos, mais aussi l'interpréter bien ou mal, de manière expressive ou inexpressive, et ainsi de suite. Il appartient par essence à toute aptitude de pouvoir être exercée de multiples façons, avec tout un spectre de variations, tout un gradient d'improvisation et de liberté. » (Romano, 2011, p. 197).

2.5 *La créativité schématisante de l'agir*

« Si l'habitude n'est ni une connaissance, ni un automatisme, qu'est-elle donc ? » se demandait Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*. À quoi il répondait : « Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 169). Comment se fait cette incorporation dans la dynamique de la motricité corporelle ? À ce genre de question Peirce répondait sans doute comme James, c'est-à-dire, d'une part, en termes de montage de mécanismes et de circuits cérébraux, d'autre part en termes de formation d'habitudes par la répétition ou la « réitération » (cf. citation de la p. 19 *supra*). La psychologie moderne a repris, peu ou prou, la même explication, avec cependant une innovation conceptuelle d'importance : l'introduction du schématisme. La répétition contribuerait à « schématiser » les activités. L'acquisition d'habitudes serait ainsi une affaire de formation de schèmes *via* des répétitions. Mais, au juste, qu'est-ce qu'un schème ? Quelle est son origine ? Et quel rôle joue la répétition dans sa formation ?

Côté sociologie, on retrouve chez Pierre Bourdieu une explication similaire par la schématisation, peut-être parce qu'il s'inspirait, pour une part, du structuralisme génétique de Piaget. Il définit en effet souvent l'*habitus* en termes de schèmes acquis « fonctionnant à l'état pratique comme catégories de perception et d'appréciation ou comme principes de classement en même temps que comme principes organisateurs de l'action » (Bourdieu, 1987, p. 24). Mais l'idée de schème, abondamment utilisée en psychologie et en sociologie comme en philosophie, n'est pas moins énigmatique que celle de disposition. Quelle est la différence entre les deux ?

Piaget expliquait en ces termes la formation d'habitudes : « Toute activité sensori-motrice, susceptible de répétition, aboutit à une schématisation. […] Les actions en se reproduisant se généralisent selon une structure commune ou schème, et […] les situations

nouvelles sont assimilées, en tant qu'équivalentes aux précédentes, aux schèmes des actions antérieurement exercées sur celles-ci. » (Piaget, 1961, p. 242).

Mais de quelle répétition s'agit-il ? Dewey rattachait l'accent mis sur la répétition dans l'acquisition des habitudes à la prédominance de la théorie de l'arc réflexe en psychologie et à la méconnaissance « du schème des activités vitales ». Lier l'habitude à la répétition c'est trop l'identifier à la routine machinale. Mais la répétition n'est en aucune façon « l'essence de la routine » (Dewey, 1922, p. 42) :

> Dans l'habitude et l'apprentissage, l'association est renforcée non par simple répétition, mais par l'institution d'une interaction et d'une intégration effectives des énergies de l'organisme et de l'environnement. […] Dire que les habitudes se forment par simple répétition, c'est mettre la charrue devant les bœufs. La capacité de répéter est le résultat de la formation d'une habitude grâce aux redispositions organiques que produit la consommation d'un acte. Cette modification [organique] revient à donner une direction déterminée aux actions futures. (Dewey, 1993, p. 90-1)

Pour Dewey, l'habitude a bien une base organique ; mais comme son acquisition est une affaire d'institution, par l'activité, d'une « intégration effective des énergies de l'organisme et de l'environnement », intégration capable de « donner une direction déterminée aux actions futures », la répétition ne lui est pas indispensable.

La répétition d'actions semblables engendre sans doute une tendance à les répéter, mais sans doute pas un schème. En effet, une répétition mécanique ne produit pas de structure. Il y a bien répétition dans l'apprentissage, ou dans l'entraînement, mais cette répétition n'est pas une réitération d'actions semblables : l'apprenti ne répète pas exactement les gestes précédents, mais produit chaque fois un accomplissement légèrement différent d'eux, qui les améliore ; il découvre peu à peu une sorte d'« "idéal" de la réalisation » (Chambon, 1974, p. 449). « En répétant le "même" geste, je me conditionne (volontairement) à être conditionné (involontairement) par la répétition de ce "même" geste, c'est-à-dire je me mets en situation de voir mon geste modifié qualitativement. » (Romano, 2011, p. 196).

La nature d'un schème est cependant, comme celle de la disposition, d'être quelque chose de général, virtuel et transposable. Mais, à la différence de la disposition comme propension, il est une méthode, une manière générale d'opérer ou un art de faire. On peut en effet définir le schème comme

> […] une méthode selon laquelle s'articule une diversité dynamique, une règle de construction pour des objets d'une certaine espèce ou d'un certain genre. Le schème n'a pas d'existence matérielle concrète : chacune de ses variations doit être considérée comme une variation sur le thème qu'il est, variation partiellement commandée par la

> configuration de la situation particulière en laquelle il opère et par le caractère du matériel employé. Le schème ne descend jamais tout à fait dans l'espace-temps de la représentation figurée ni dans celui de l'étendue objective des objets physiques. Il est, par essence, quelque chose d'abstrait et de potentiel. (Chambon, 1974, p. 254)[17]

L'acquisition d'un schème ne passe pas tant par la répétition que par la découverte d'une manière optimale d'opérer, qu'il s'agit de routiniser :

> Chaque type d'activité comportementale ou perceptive, découvre progressivement, à travers des prestations initiales maladroites et hasardeuses, ce que l'on peut appeler « l'idéal » de la réalisation. L'activité se « schématise » dans la mesure où elle réussit à assimiler de mieux en mieux cet idéal, ce qui, nécessairement, déplace les nouvelles performances par rapport aux anciens frayages et entraîne la non-identité des répétitions. La répétition n'est pas la répétition d'un même singulier et actuel, mais répétition d'un même thématique. Il est préférable dans la formation des habitudes, que les traces des premiers mouvements ne soient pas trop astreignantes et qu'elles s'effacent relativement vite. Lorsque la « phase d'état » est atteinte, le schème n'est autre que « l'idéal » de l'activité devenu pleinement opérant. […] Ce qui est à faire – selon la norme ou l'idéal de la réalisation – ne saurait être rigoureusement déterminé ni, par conséquent, exactement « représentable » c'est-à-dire envisageable à titre d'objet. (*Ibid.*, p. 449-50)

Le schème a l'indétermination du possible, car il échappe au principe d'individuation. Mais il gouverne les accomplissements individualisés : « Il ne se définit qu'en se réalisant, et cela de façon nécessairement non définitive, puisqu'il eût pu, entre certaines limites, s'illustrer autrement si les circonstances de la réalisation avaient été différentes. » (*Ibid.*, p. 450). S'il en est ainsi c'est parce que « l'activité […] connaît le monde en s'accomplissant. Du sein de cette épreuve directe, c'est elle qui "conçoit" les meilleures possibilités, les standards supérieurs d'action, sur quoi régler ses performances à venir. Une activité qui s'auto-possède ne peut perfectionner son agir qu'en adaptant plus adéquatement à lui les impulsions de son mouvement. » (*Ibid.*, p. 451). Ces considérations rejoignent celles de Peirce sur la généralité et la potentialité de l'habitude. Mais elles s'en distinguent par une conception plus méthodologique et plus opérationnelle de celle-ci. De la loi de comportement on passe à la capacité et à l'art de faire.

3. Pour conclure

L'habitude est incontestablement une pièce maîtresse du pragmatisme et de la sémiotique de Peirce. En la définissant en termes de loi générale de comportement, en liant sa nature de loi au mode grammatical du conditionnel, en lui attribuant une temporalité spécifique, en différenciant les habitudes et en incluant dans celles du vivant l'habitude de changer d'habitudes, Peirce a ouvert de nouvelles voies pour la théorie de la croyance, pour la théorie

[17] Si je m'appuie sur Roger Chambon c'est parce que dans *Le monde comme perception et réalité* (1974), il discute et critique, de façon convaincante, la conception qu'a Piaget de la schématisation.

du signe et pour la théorie de l'action, et cela malgré les sérieux problèmes que posent son « dispositionnalisme lourd », son « réalisme scottiste » et les traces qui subsistent chez lui, me semble-t-il, d'une philosophie causaliste de l'habitude. Il a notamment posé des jalons inestimables pour soustraire la sémiotique, la psychologie et la théorie de l'action au subjectivisme de la philosophie moderne. Il a surtout rendu possible la conception méthodologique et écologique des habitudes qu'allait développer Dewey quelques années plus tard, centrée sur l'idée que, pour comprendre la formation et l'opérativité des habitudes, il fallait relier étroitement l'organisme à l'environnement et considérer l'acquisition des habitudes en termes de composition et de « conjonction coordonnée » des énergies et des opérations de l'un et de l'autre, *via* la créativité schématisante de l'agir[18]. Dans cette perspective, une habitude n'est plus la possession privée d'une personne. En tant que manière générale d'agir, impliquée dans des activités ou des pratiques instituées, et incorporant des matériaux objectifs, elle est tout autant dans l'environnement que dans l'organisme. S'il est vrai que nous avons des habitudes, il l'est tout autant que les habitudes nous ont.

Références bibliographiques

BERGMAN Mats, (2016), « Beyond Explication : Meaning and Habit-Change in Peirce's Pragmatism », *in* D. E. West & M. Anderson (eds), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 171-97.

BOURDIEU Emmanuel, (1998), *Savoir-faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil.

BOURDIEU Emmanuel, (2002), « Dispositions et action », *in* C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'actio*n, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 13), p. 95-110.

BOURDIEU Pierre, (1987), *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit.

CHAMBON Roger, (1974), *Le monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin.

CHAUVIRÉ Christiane, (2002), « Dispositions ou capacités. La philosophie sociale de Wittgenstein », *in* C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'actio*n, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 13), p. 25-48.

DESCOMBES Vincent, (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit.

DESCOMBES Vincent, (2004), *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard.

DEWEY John, (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt & Company.

DEWEY John, (1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses Universitaires de France.

DEWEY John, (1946), « Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought and Meaning », *The Journal of Philosophy*, 43 (4), p. 85-95.

[18] Les habitudes « incorporent en elles-mêmes » une partie de l'environnement objectif : « Elles sont des ajustements *de* l'environnement, pas simplement des ajustements *à* l'environnement. » (Dewey, 1922, p. 52).

GARRETA Guillaume, (2002), « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », *in* C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'actio*n, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 13), p. 137-60.

Gorlée Dinda L., (2016), « On Habit : Peirce's Story and History », *in* D. E. West & M. Anderson (eds), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 13-33.

JAMES William, (1890), *The Principles of Psychology*, 2 vol., New York, Henry Holt & Company.

JAMES William, (1909), *Précis de psychologie*, Paris, Marcel Rivière.

KILPINEN Erkki, (2000), *The Enormous Fly-whell of Society. Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*, Research reports n°235, Department of sociology, University of Helsinki.

KILPINEN Erkki, (2015), « Habit, Action and Knowledge from the Pragmatist Perspective », *in* U. Zackariasson (ed.), *Action, Belief and Inquiry. Pragmatist Perspectives on Science, Society and Religion*, Helsinki, Nordic Pragmatism Network, p. 157-73.

KILPINEN Erkki, (2016), « In What Sense Exactly is Peirce's Habit-Concept Revolutionary ? », *in* D. E. West & M. Anderson (eds), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 199-214.

MERLEAU-PONTY Maurice, (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

NÖTH Winfried, (2010), « The Criterion of Habit in Peirce's Definitions of the Symbol », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46 (1), p. 82-93.

NÖTH Winfried, (2016), « Habits, Habit Change, and the Habit of Habit Change According to Peirce », *in* D. E. West & M. Anderson (eds), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 35-63.

PEIRCE Charles S., *Collected Papers* [CP].

PEIRCE Charles S., *The Essential Peirce* [EP].

PEIRCE Charles S., *The Charles S. Peirce Papers*. Microfilm edition. Cambridge, MA, The Houghton Library, Harvard University [MS].

PEIRCE Charles S., (1978), *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil.

PEIRCE Charles S., (1995), *Le raisonnement et la logique des choses*, Paris, Cerf.

PEIRCE Charles S., (2002), *Pragmatisme et pragmaticisme. Œuvres 1*, Paris, Cerf.

PEIRCE Charles S., (2003), *Pragmatisme et sciences normatives. Œuvres 2*, Paris, Cerf.

PIAGET Jean, (1961), *Les mécanismes perceptifs. Modèles probabilistes, analyse génétique, relations avec l'intelligence*, Paris, Presses Universitaires de France.

QUÉRÉ Louis, (2017), « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociologiá*, 16.

QUÉRÉ Louis, (2016), « Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude », *Occasional Papers* 37 du CEMS. En ligne : [cems.ehess.fr/docannexe/file/3839/op37.pdf]

ROMANO Claude, (2011), « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, 13, p. 187-204.

VÉRIN Hélène, (1998), « La réduction en art et la science pratique au XVIe siècle », *in* R. Salais, E. Chatel & D. Rivaud-Danset (eds), *Institutions et conventions. La réflexivité de l'action économique*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 9), p. 119-44.