



Au commencement était l'Acte...
Pragmatisme et sociologie

Louis Quéré

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

« Au commencement était l'Acte »

« Au commencement était l'Acte »
Pragmatisme et sociologie

Louis Quéré

La Bibliothèque de Pragmata

« Il est écrit : “Au commencement était le Verbe!” Voici déjà que j’achoppe ! Qui m’aidera à poursuivre ? Je ne puis à aucun prix estimer si haut le Verbe. Il faut le traduire autrement, s’il est vrai que l’Esprit m’éclaire. Il est écrit : “Au commencement était la Pensée.” Considère bien la première ligne, que ta plume ne se précipite pas ! Est-ce la Pensée qui opère et produit tout ? Il faudrait mettre : “Au commencement était la Force.” Mais au moment même où je note ceci, quelque chose m’incite à n’en pas rester là. L’Esprit me secourt ! Tout à coup, je vois que faire et j’écris d’une main assurée : “Au commencement était l’Acte.” »
(Goethe, *Faust*)

© La Bibliothèque de Pragmata, 2024

N° ISBN : 978-2-9589629-2-0

Couverture dessinée par Anaïs Cuillier,

Two to Tango Studio, Bruxelles

Édition par Guillaume Braunstein

Collection créée et dirigée par Daniel Cefai

pour l'association Pragmata

SOMMAIRE

« Au commencement était l'Acte » Pragmatisme et sociologie

Introduction	11
--------------	----

Un behaviorisme écologique

Chapitre premier. Behaviorisme et pragmatisme	33
<i>Annexe.</i> George H. Mead sur la « chose physique »	73
Chapitre 2. <i>Self-action</i> , interaction et transaction. Comment « écologiser » les sciences sociales ?	79
Chapitre 3. Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude	125
Chapitre 4. Charles S. Peirce : l'habitude comme loi de comportement	155

Désubstantialiser l'esprit

Chapitre 5. George H. Mead : la pensée comme conversation de gestes	201
Chapitre 6. Le lieu du raisonnement pratique : « au milieu des choses »	231
Chapitre 7. Herméneutique et pragmatisme	267
Chapitre 8. Les formes de l'événement	325

« Société » : une alternative au durkheimisme ?

Chapitre 9. La société n'est pas « une totalité psychique »	355
Chapitre 10. Le naturalisme social de Dewey et Mead	363
<i>Post-scriptum</i> : Dewey et l'idée de « science sociale »	403
Chapitre 11. Pragmatisme et ethnométhodologie : deux voies pour un externalisme social	409

Expériences de la valeur

Chapitre 12. Religion et sphère publique au prisme du naturalisme pragmatiste	449
Chapitre 13. La religion comme expérience de la valeur	493
Chapitre 14. Valeurs : « machins quasi-gazeux » ou choses « en dur » ? De Durkheim à Dewey... aller-retour	539
Bibliographie	581

INTRODUCTION

LA NOUVELLE ACTUALITÉ DU PRAGMATISME

« Quelles sont les raisons qui m'ont amené à choisir le sujet de ce cours ? Pourquoi l'ai-je intitulé Pragmatisme et Sociologie ? C'est d'abord l'actualité du Pragmatisme, qui est à peu près la seule théorie de la vérité actuellement existante. C'est ensuite qu'il y a dans le Pragmatisme un sens de la vie et de l'action qui lui est commun avec la Sociologie : les deux tendances sont filles d'une même époque. »

(Durkheim, 1955 : 27)

« C'est tout l'esprit français qui devrait être transformé si cette forme de l'irrationalisme que représente le Pragmatisme devait être admise. [...] Ce serait aussi à un renversement de toute la tradition [philosophique à tendance rationaliste] qu'il faudrait procéder, si le Pragmatisme était valable. » (Ibid. : 28)

Émile Durkheim (1858-1917) a consacré son cours de sociologie de 1913-1914, à La Sorbonne, au pragmatisme. Comme l'ont rappelé Stéphane Baciocchi et Jean-Louis Fabiani, ce cours inaugurerait la première chaire de sociologie en France, ce qui lui donnait une signification particulière : constituer « un point de départ pour un nouveau développement de la discipline et pour sa fondation théorique » (Baciocchi & Fabiani, 2012 : 20). Reconstitué à partir de notes d'étudiants, ce cours a été finalement publié en 1955 sous le titre « Pragmatisme et sociologie » (Durkheim, 1955).

Baciocchi et Fabiani ont décrit le contexte des vingt séances de ce cours. Il s'agissait à la fois, pour Durkheim, de légitimer la sociologie face à la philosophie et à la psychologie, et de prendre position dans les âpres débats qui avaient lieu depuis plusieurs années en France sur le pragmatisme. Ces débats portaient principalement sur la philosophie et la psychologie de William James (1842-1910), dont les principaux ouvrages avaient été traduits en français¹.

Étonnamment, le pragmatisme a été « à la mode » en France pendant quelques années au début du xx^e siècle. Il y a aussi suscité une contre-offensive vigoureuse : « La vague pragmatiste a été le plus souvent liée à la crise du rationalisme en France. Durkheim ne fut pas le seul à noter que le pragmatisme avait trouvé ses supporters les plus enthousiastes parmi les groupes néo-religieux, et, en France, les idéologues anti-républicains. » (Baciocchi & Fabiani, 2012 : 26)². Après coup, c'est-à-dire si l'on tient compte des textes postérieurs de John Dewey (1859-1952) et de George Herbert Mead (1863-1931), tant sur la religion et la science que sur la démocratie et l'éducation, ainsi que de leur engagement social et politique « progressiste », cette réception, disons « réactionnaire », apparaît paradoxale. Néanmoins, elle a pu être induite par certaines dimensions de la philosophie de James, son surnaturalisme, son intérêt pour les états mentaux exceptionnels et les expériences religieuses extrêmes, sa critique de la méthode dogmatique du rationalisme (Madelrieux, 2008).

Cela n'a cependant pas empêché Durkheim de prendre très au sérieux les arguments et les analyses pragmatistes³. Les textes de James sur la religion et sur les variétés de l'expérience religieuse sont à l'arrière-plan des *Formes élémentaires de la vie religieuse*⁴. Et, d'une façon plus générale, Durkheim voit dans le pragmatisme un allié pour dépasser le rationalisme classique et pour faire valoir l'importance des pratiques dans la vie sociale dans son ensemble : il y a en lui « un sens de la *vie* et de l'*action* qui lui est commun avec la sociologie » (Durkheim, 1955 : 27). Ce n'est d'ailleurs pas le seul point commun

entre l'anthropologie durkheimienne et le pragmatisme : ils se rencontrent partiellement sur l'analyse de la religion, sur celle des valeurs et des idéaux, et sur l'importance de la « *praxis* collective » dans leur formation et leur entretien.

Mais, d'un autre côté, il était impossible à Durkheim, un « néo-kantien à la française »⁵, de faire siennes les thèses du pragmatisme : « Pour les conclusions du pragmatisme, je n'ai qu'éloignement. » (Durkheim, 1955 : 27). De prime abord, c'est surtout James et sa théorie de la vérité, dans laquelle il voyait un « utilitarisme logique » (« le vrai c'est l'utile »), une mise en question de la pensée logique et un « véritable monisme », qui ont été sa cible dans son cours, peut-être parce qu'il considérait le philosophe et psychologue américain comme « le véritable père du pragmatisme », et qu'il était persuadé que « le problème de la vérité est le problème central du pragmatisme » (*ibid.* : 88)⁶. C'est pourquoi ce problème est le point focal du cours de 1913-1914.

Si Durkheim ne peut pas accepter les arguments de James, il voit néanmoins un intérêt à son entreprise : elle « déraide » la vérité et en fait « quelque chose d'analysable et d'explicable » historiquement (*ibid.* : 142). Cependant James échouerait à donner cette explication historique, faute de reconnaître « la *dualité* qui existe entre la mentalité résultant des expériences individuelles et la mentalité résultant des expériences collectives. La sociologie nous rappelle au contraire que ce qui est social possède toujours une dignité plus haute que ce qui est individuel. » (*Ibid.* : 144). Sur cette dignité plus haute du social, Dewey et Mead ne diront pas le contraire, mais ils l'expliqueront autrement, par exemple en utilisant la notion de *mores* de William Sumner (Dewey & Tufts, 1932). Par contre, ils ne peuvent pas adhérer aux dualismes de Durkheim (dont celui du social et de l'individuel), ni à sa conception de la société. Celui-ci reproche d'ailleurs au pragmatisme de n'envisager qu'un seul plan d'expérience, alors qu'il lui paraît nécessaire d'en postuler deux. Cela vaut aussi bien pour le monde social que pour la nature humaine : comme le sacré, le social

est ajouté au réel, notamment à l'organique. Ce qui réalise cet ajout c'est la conscience collective alimentée par « la vérité spéculative » (Durkheim, 1955 : 187).

Ce n'est donc pas seulement la théorie de la vérité attribuée au pragmatisme, à travers James, qui suscitait les réticences de Durkheim, mais plus largement son naturalisme et son anti-intellectualisme, son anti-dualisme et son anti-épistémocentrisme, sa théorie empiriste de la connaissance, sa conception bergsonienne de la fonction conceptuelle et son explication de la dépendance de la conscience par rapport à l'action⁷. Sur le dernier point, Durkheim contestait l'idée pragmatiste d'un ancrage de la conscience dans l'acte d'agir, et celle d'un rôle simplement fonctionnel de la pensée dans l'action. Pour lui, la conscience sert à la compréhension de soi et à la régulation du comportement (compris comme ensemble de mouvements corporels) par la réflexion : « Craignant les conséquences irrationnelles du pragmatisme, Durkheim se retranche derrière la conception cartésienne traditionnelle de la conscience. [...] S'il admet le caractère fonctionnel de la conscience, ce n'est point pour la solution des problèmes de l'action, mais pour l'auto-interprétation et la connaissance désintéressée de soi-même. » (Joas, 1984 : 576)⁸.

On ne peut plus, aujourd'hui, se contenter de l'image que Durkheim a dessinée du pragmatisme : il faut « se constituer sa propre image » (*ibid.* : 562), et réévaluer la pertinence du pragmatisme pour les sciences sociales, et, plus largement, pour penser les défis contemporains, une fois abandonnée la métaphysique baroque de Durkheim (maintien d'un dualisme à plusieurs facettes, conception traditionnelle de la conscience et de l'articulation de la pensée et de l'action, hypostase de la société, etc.). Doit faire partie de cette réévaluation un nouveau regard sur ce qui, finalement, paraît commun au pragmatisme et à Durkheim. C'est que tentent de faire les textes rassemblés dans ce volume. Leur focale n'est plus James, mais Dewey et Mead. Durkheim voyait en Dewey un logicien qui « s'efforce d'être toujours

très rigoureux. Mais il est souvent lourd, ses développements sont laborieux et sa pensée parfois peu claire.» (Durkheim, 1955 : 42). Ce qui ne l'empêchait pas, semble-t-il, de l'estimer, si l'on en juge d'après ce qu'en a dit son neveu, Marcel Mauss : « Il tenait surtout compte de M. Dewey pour lequel il avait une vive admiration. » (Mauss, 1925 : 10). Mauss note aussi que, dans les dossiers retrouvés chez Durkheim après sa mort, il y avait « des notes peu nombreuses et surtout des fiches des textes qu'il avait extraits des livres des pragmatistes américains, des livres de Dewey en particulier ».

Mauss avait, lui aussi, lu Dewey. Il l'avait également rencontré aux États-Unis en 1926, et à Paris en 1930 : « Il est notable que la personne qui accueille J. Dewey à la Sorbonne en 1930, où il reçoit le titre de *Doctor honoris causa*, est Marcel Mauss. Celui-ci voit en J. Dewey le penseur américain le plus proche des sciences humaines, et témoigne qu'É. Durkheim, dont le dernier cours prononcé en Sorbonne s'intitule *Pragmatisme et sociologie*, l'admirait beaucoup. » (Zask, 2003 : 113). Les préoccupations de Mauss, concernant notamment l'articulation du biologique et du culturel, et sa conception des *habitus* comme techniques, s'avèrent très proches de celles de Dewey.

Celui-ci avait-il lu Durkheim ? Vraisemblablement oui, du moins en partie, bien qu'il n'y ait quasiment pas de références au sociologue français dans ses textes⁹. Herbert Schneider, qui fut l'assistant de Dewey à Columbia, raconte que lors d'une recherche commune sur Lucien Lévy-Bruhl, un proche de Durkheim, Dewey avait évoqué devant lui l'anthropologie du fondateur de l'école française de sociologie, disant qu'elle lui convenait pour l'essentiel, avec cependant des réserves importantes, portant notamment sur la conception de la société et sur la théorie de la conscience collective (cf. aussi Deledalle, 1959). Pour lui, s'il y a quelque chose de vraiment obscur c'est l'idée même de société : « La société ça n'existe pas. » Il s'agit d'une « abstraction irréaliste », correspondant à une hypostase du social (la société comme réalité supérieure, douée d'une « puissance créatrice »). Pour

éviter une telle hypostase, Dewey recommande de considérer que le mot « social » « s'applique avant tout à des activités humaines et, en second lieu, à ces activités comme formes de comportement, comme *interactivités*. En suggérant que les faits ou les phénomènes sociaux sont des activités, on entend, négativement, que nous n'avons pas affaire à des faits du genre de ceux que le mot "fait" désigne lorsqu'il est utilisé pour signifier quelque chose qui est fait, achevé et terminé, et, positivement, qu'il s'agit de processus, de choses en train de se faire. » (Dewey, 2018 : 462). Bref, le terme « société » pointe un ensemble diversifié de processus d'association, de processus qui se déroulent en interaction processuelle les uns avec les autres¹⁰. C'est pourquoi, « ce sont des enquêtes sur une multitude de structures et d'interactions spécifiques qui sont requises. Non seulement l'invocation solennelle des catégories de totalité individuelle, organique ou sociale, ne fait pas avancer d'un pouce ces enquêtes précises et détaillées, mais elle constitue un obstacle. Elle condamne la pensée à errer de généralités pompeuses en considérations verbeuses, rendant la controverse inévitable et sa résolution impossible. » (Dewey, 2014b : 255). On peut ajouter que Dewey pouvait difficilement adhérer au nouveau dualisme, plus spinoziste que cartésien selon Bruno Karsenti (2006), que tentait d'élaborer Durkheim.

Dewey a été « le philosophe de l'Amérique » entre les deux guerres, avant que le développement du positivisme logique et de la philosophie analytique ne fasse penser que le pragmatisme était un mouvement dépassé (seule sa philosophie de l'éducation continuait de retenir l'attention)¹¹. Mead explique que si Dewey a été le « philosophe de l'Amérique », ce n'est pas parce qu'il a dominé la scène intellectuelle américaine pendant plusieurs décennies, ou parce qu'il aurait été le porte-parole du sens pratique américain ou du privilège accordé à la réussite dans l'action, mais parce qu'il a promu la forme d'intelligence qui est implicite dans l'action humaine, notamment dans la détermination réciproque des fins et des moyens. C'est une intelligence qui ne se fie qu'aux hypothèses qui sont empiriquement validées par les

résultats auxquels elles conduisent. Pour Mead, c'est précisément cette forme d'intelligence qui a prévalu dans « l'intégration sociale qui a eu lieu dans la communauté américaine, avec un faible leadership et presque entièrement sans idées » (Mead, 1929-30 : 231)¹².

C'est dans les années 1970 que la philosophie de Dewey est ressortie de l'ombre, à l'initiative de philosophes formés dans la tradition analytique, Richard Rorty et Hilary Putnam notamment. Aux yeux de Rorty, « Dewey a voulu montrer tout le mal dont les dualismes traditionnels étaient responsables dans notre culture [...]. Il est l'un des rares philosophes de notre siècle dont l'imagination s'est révélée suffisamment féconde pour envisager une culture édifiée sur des plans différents de ceux que l'Occident a développés au cours des trois cents dernières années. » (Rorty, 1993 : 188). Son travail de « reconstruction en philosophie » (Dewey, 2014b) a consisté à soustraire cette dernière à l'« industrie de l'épistémologie¹³ », et à contrecarrer les dualismes traditionnels en remettant l'esprit dans le corps et le corps dans l'esprit, le sensible dans l'intelligible et l'intelligible dans le sensible, la pensée dans l'action et l'action dans la pensée, les moyens dans les fins et les fins dans les moyens, l'organisme dans l'environnement et l'environnement dans l'organisme, l'interne dans l'externe et l'externe dans l'interne, l'individu dans le collectif et le collectif dans l'individu, la culture dans la nature et la nature dans la culture, l'esthétique dans l'ordinaire et l'ordinaire dans l'esthétique, etc.¹⁴. Il a notamment combattu l'intellectualisme et l'« épistémocentrisme » (Bourdieu, 1997 : 64 *sq.*) et préconisé l'« adverbialisme » comme méthode pour éviter la propension des professionnels de la pensée à créer et hypostasier des « entités », et à se passer de l'observation des réalités concrètes.

Putnam, de son côté, voyait en Dewey le promoteur d'une nouvelle *Aufklärung* (après celles de l'Antiquité gréco-romaine et celles des XVII^e et XVIII^e siècles européens) – une *Aufklärung* encore à développer (Putnam, 2004). À la valorisation de la Raison, et à la dichotomie fait/

valeur, Dewey préférait l'application de l'intelligence individuelle et collective, exemplifiée par la recherche scientifique, à la résolution des problèmes moraux et sociaux. Deux composantes de cette approche ont été, d'un côté, l'appel à la participation du « public » à la formation des valeurs et à l'élaboration des politiques, et, de l'autre, la recommandation d'une étude empirique détaillée des processus sociaux réels. Relativement à ce second aspect, Dewey en est cependant souvent resté à des propositions très générales ou uniquement à des considérations de méthode.

Il me semble que l'aspect le plus prometteur de la contribution de Dewey à une « troisième *Aufklärung* » est sa philosophie du vivant, qui, si on l'articule à une problématique des éco-systèmes, peut servir de base à une pensée véritablement écologique : « J'ai constamment soutenu que la clé d'une théorie philosophique de l'expérience doit consister à lier celle-ci dès le départ aux processus et aux fonctions de la vie, tels qu'ils sont révélés par la science biologique » (Dewey, 1939b : 15) – il faudrait ajouter « et par la science écologique ». Comme le note Thomas Alexander, nous avons aujourd'hui des théories de l'écologie qui manquent finalement d'une pensée authentiquement écologique. Le naturalisme de Dewey, qu'il qualifie d'« éco-ontologie », lui paraît un puissant levier pour élaborer une telle pensée :

Son naturalisme [...] représente un des efforts les plus impressionnants pour penser de manière écologique, du fait qu'il insiste sur le dynamisme fondamental des interactions des organismes et de l'environnement, et sur les réseaux temporels d'événements qui sont reliés et interdépendants, c'est-à-dire sur les situations. Certes Dewey n'a pas introduit le concept d'« écologie » (peu utilisé à son époque), mais son point de vue est profondément animé par ce qui aujourd'hui peut être reconnu comme une manière écologique de penser. J'utilise le terme « onto-écologie » pour désigner l'effort de penser la nature en termes de systèmes interactifs, d'histoires naturelles, de

diversité, de processus, de changement et de transformation.
(Alexander, 2013: 18)¹⁵

J'ai été amené à penser (avec des réserves cependant) que c'est l'ethnométhodologie – qui, dans une filiation durkheimienne, accorde le primat aux « accomplissements pratiques » (Rawls, 2007)¹⁶ – qui a le mieux répondu à la recommandation empiriste du pragmatisme¹⁷. C'est ce qui explique la présence de nombreuses références à ce courant sociologique dans les textes de ce volume¹⁸. Si je dis « avec des réserves », c'est parce que l'anthropologie pragmatiste, libérée de la « philosophie de la conscience », et centrée sur le vivant plutôt que sur le vécu¹⁹, me paraît préférable à celle, phénoménologique, de l'ethnométhodologie, et parce que ce que celle-ci décrit c'est un monde social totalement enveloppé dans le *taken for granted*, donc foncièrement rétif à toute problématisation et à toute révision des us et coutumes et des institutions²⁰.

Alors que la première réception du pragmatisme en France a été centrée sur l'œuvre de James, la réception contemporaine a mis au premier plan celle de Charles Sanders Peirce (Gérard Deledalle, Jacques Bouveresse, Christiane Chauviré, Mathias Girel, Pierre Thibaud, Claudine Tiercelin, etc.), puis celle de Dewey (les traductions de ce dernier se sont multipliées depuis une quinzaine d'années, souvent à l'initiative de Jean-Pierre Cometti ; pour une présentation synthétique de la philosophie de Dewey, voir Madelrieux, 2016a). L'œuvre de Mead a moins suscité l'intérêt que celle de Peirce et Dewey, contrairement à ce qui s'est passé en Allemagne, où Jürgen Habermas, Ernst Tugendhat, Hans Joas et Axel Honneth lui ont accordé une place importante²¹. Habermas et Joas ont surtout vu en Mead un théoricien de l'intersubjectivité et de la communication, ne rendant pas justice de ce fait, à mes yeux, à trois dimensions cruciales de sa pensée, à savoir son naturalisme, sa conception de l'« acte complet » et son « behaviorisme social » (voir Joas, 2007 ; voir aussi Cook, 1993,

et l'introduction que nous avons faite, Daniel Cefaï et moi-même, à la nouvelle traduction de *Mind, Self and Society* [Mead, 2006])²².

C'est d'ailleurs à partir de la lecture de Habermas et de Joas (notamment de son livre sur Mead) que je me suis moi-même plongé dans les textes de Mead au début des années 1980. Ma découverte de Dewey est plus récente. C'est parce que Mead ne cesse de répéter dans ses textes qu'il fait siens la psychologie fonctionnelle, le behaviorisme biologique-culturel et la théorie de l'expérience de son collègue et ami Dewey, que je me suis décidé à m'aventurer dans les textes (incomparablement prolixes au regard de ceux de Mead) de ce dernier. J'ai d'abord été intéressé par sa théorie de l'enquête et sa conception de l'expérience, plus tard par sa problématique du « public », enfin par sa théorie des valeurs, sa philosophie de la religion, sa psychologie des émotions et son « éco-ontologie »²³.

En réalité, Mead a autant influencé Dewey que l'inverse. Dans l'hommage qu'il a rendu à son ami après sa mort en 1931, « George Herbert Mead as I knew him », Dewey écrivait :

Tous ceux qui sont familiers de l'œuvre de M. Mead connaissent son intérêt vital pour la psychologie sociale et pour l'interprétation sociale de la vie et du monde. C'est peut-être là-dessus que son influence s'est déjà fait le plus largement sentir. Je sais que ses idées sur ce sujet ont provoqué une révolution dans ma propre pensée, bien que j'aie mis du temps à saisir tout ce qu'elles impliquaient. L'esprit individuel, le *self* conscient, relevaient pour lui du monde naturel en tant qu'il est d'abord saisi dans des relations sociales, puis dissout pour former un nouveau *self* qui alors se développait pour recréer le monde de la nature et les institutions sociales. (Dewey, 1931a : 27)

*

* *

Tout comme l'évaluation du pragmatisme par Durkheim prenait place dans un contexte intellectuel déterminé, les essais regroupés dans ce volume ont pour arrière-plan un certain nombre de débats contemporains, dans lesquels ils prennent position : regain d'un naturalisme réductionniste, montée en puissance d'un cognitivisme néo-cartésien (Descombes, 1995)²⁴, recours aux neurosciences et à leur « *cérébrocentrisme* » pour expliquer les comportements sociaux²⁵, diffusion d'une idéologie du « post-séculier », etc. En positif, on peut mentionner la quête d'une véritable pensée écologique, le dépassement de la séparation de la nature et de la culture, la découverte des capacités affectives et cognitives des animaux, le développement des sciences cognitives sur de nouvelles bases, etc.²⁶. Ils tentent d'explorer une voie de reconstruction en sciences sociales qui soit fondée sur d'autres bases que les dualismes traditionnels et la « philosophie de la conscience », pour l'essentiel hérités de la philosophie grecque et médiévale, et de la théologie chrétienne (Dewey, 2012b)²⁷, et qui fasse de ces sciences autre chose que la concrétisation d'un projet élaboré dans le cadre des « imaginaires sociaux modernes » et dépendant entièrement d'eux conceptuellement²⁸ (Taylor, 2004 ; Quéré, 2021b). La principale tâche à laquelle ces essais s'attellent est d'expliquer ce que signifient, d'un côté, le primat accordé par les pragmatistes à l'acte, et, de l'autre, en quoi consiste le partage de la capacité d'agir entre organisme et environnement. Accorder le primat à l'acte c'est mettre au premier plan le mouvement, la motricité, l'activité, les habitudes, le rapport pratique au monde. Quant à la capacité d'agir, elle n'est pas réservée aux organismes vivants : elle est « distribuée », c'est-à-dire partagée avec les choses de l'environnement. Dans le vocabulaire de Dewey, ces choses sont aussi des « *agencies of doing* », c'est-à-dire des agents actifs²⁹. Elles le sont parce qu'elles opèrent « en conjonction coordonnée » avec les organismes, que leur contribution soit favorable ou défavorable. Paraphrasant le titre d'un article de Bruno Latour (1994), on peut dire de l'anthropologie pragmatiste qu'elle est « une anthropologie avec objets »³⁰. C'est sans doute Mead qui a le mieux exploré cette dimension, dans ses réflexions sur « la chose

physique». Cependant on ne peut pas mettre sur le même plan les capacités d'agir des choses (qui relèvent principalement de fonctionnements opératoires et de déploiements d'énergies) et celles des êtres vivants. Par exemple, on ne peut pas attribuer des habiletés ou un savoir-faire aux premières, pas plus qu'une intentionnalité ou un contrôle de leurs opérations par un futur. Comment les différencier? Comme on le verra, une théorie des habitudes, distinguées des dispositions, peut apporter une réponse substantielle à cette question.

Le primat accordé à l'acte ne conduit cependant pas les pragmatistes à développer une philosophie de l'action – elle est bien plus une philosophie de l'événement –, mais à faire de l'action un outil d'analyse, un point de départ méthodologique: « Une étude philosophique ou scientifique ne peut être dite connaître un “tournant pragmatiste” que lorsqu'elle adopte le postulat que la totalité des phénomènes qu'elle étudie n'est rendue intelligible qu'en les rapportant à l'action. » (Madelrieux, 2018: 89)³¹. Cependant il ne s'agit pas de l'action au sens de la philosophie dite « de l'action », qui accorde une grande importance à la distinction action-comportement, et se focalise principalement sur les concepts de la sémantique de l'action. Mais l'analyse du langage de l'action et de ses catégories (sujet, intention, motif, but, raison d'agir, etc.) a peu de prise sur l'organisation effective de l'expérience en situation, c'est-à-dire sur l'accomplissement des interactivités situées de l'organisme et de l'environnement. Dewey n'aura de cesse de répéter que derrière les activités du sujet il n'y a pas de *self* existant déjà pleinement, mais une proto-subjectivité faite « d'attitudes, d'habitudes et d'impulsions complexes, instables et s'opposant les unes aux autres; progressivement elles arrivent à composer les unes avec les autres, et accèdent à une certaine cohérence de configuration » (Dewey, 1922: 96).

Les textes de la première partie tentent d'expliquer ce que veut dire, d'un point de vue pragmatiste, rapporter « la totalité des phénomènes » à l'action. Ils explicitent aussi la composante écologique de

ce « behaviorisme » : il s'agit de passer d'une conception selon laquelle l'organisme et l'environnement sont deux entités extérieures l'une à l'autre, à l'idée d'une *intériorité mutuelle*, une idée jusqu'à présent peu intégrée par des sciences sociales qui ont amplement fait leurs les dualismes traditionnels. Enfin, ils présentent et discutent la problématique de l'habitude qui fait une des originalités du pragmatisme, et qui permet précisément de rendre compte de cette intériorité mutuelle de l'organisme et de l'environnement, ainsi que de différencier leur mode d'opération.

Les articles rassemblés dans la seconde partie expliquent pourquoi il convient de modifier la séquence indiquée par le titre de l'ouvrage posthume de Mead : *Mind, Self and Society*. Dans la pensée de Mead c'est l'ordre inverse qu'il faut adopter : pour avoir un esprit, il faut être doté d'un *self*, et c'est par la socialisation que l'on acquiert un *self*. Mead s'applique aussi à remettre l'esprit au milieu des choses. Déclure l'esprit c'est l'adverbialiser, en faire un mode de comportement, notamment un comportement attentionnel : tel est ce que cherchent à réaliser Dewey et Mead. Ce qui les amène à se montrer peu réceptifs à l'idée d'une spécificité des « sciences de l'esprit », telle qu'on la rencontre dans la tradition herméneutique. Cependant, sous d'autres aspects, ils anticipent certains développements contemporains de cette tradition – c'est le cas notamment de la philosophie du temps et de l'épistémologie de l'historiographie, pour lesquelles un auteur tel que Hans-Georg Gadamer retrouve nombre d'intuitions de Dewey et de Mead.

Les textes de la troisième partie sont consacrés à la justification pragmatiste du primat du social. Le social est lui-même conçu comme une émergence dans la nature. L'explication de ce phénomène est très différente de celle que l'on rencontre aujourd'hui dans les neurosciences sociales. La conception pragmatiste du social s'écarte aussi résolument de celle de Durkheim. Elle diffère enfin de celle de l'ethnométhodologie garfinkélienne, bien que la forme d'empirisme

développée par cette dernière ait, comme je l'ai suggéré *supra*, des affinités avec l'empirisme radical du pragmatisme.

La dernière partie rassemble trois textes portant sur la philosophie de la religion et la théorie des valeurs de Dewey. En fait celui-ci a beaucoup écrit sur la religion ; il s'agissait le plus souvent de textes de combat, dénonçant l'emprise des Églises sur la vie publique et la politique aux États-Unis³². Ces écrits méritent d'être relus, car ils permettent de voir plus clair dans les débats contemporains sur le « post-séculier » et sur la place des religions dans l'espace public. C'est sans doute aussi, comme l'a suggéré Hans Joas, dans ces écrits sur la religion que l'on trouve, tout comme chez Durkheim, l'essentiel de la théorie des valeurs du « philosophe de l'Amérique ».

Tous ces textes, à part celui sur Peirce, ont été publiés dans différents supports. Je remercie les maisons d'édition et les revues qui les ont publiés de m'avoir autorisé à les reproduire dans cet ouvrage. Je remercie également Daniel Cefaï de m'avoir offert l'opportunité de les rassembler dans cet ouvrage de la *Bibliothèque de Pragmata*, sans oublier Guillaume Braunstein pour son magnifique travail éditorial.

NOTES

1 En France, aujourd’hui, on confond parfois pragmatisme et « sociologie pragmatique ». Celle-ci se réfère plus à la pragmatique linguistique qu’au pragmatisme (cf. Quéré & Terzi, 2014).

2 Il faut aussi tenir compte de l’opposition (parfois surestimée) de Durkheim à Henri Bergson, dont on connaît les affinités intellectuelles avec William James. Certains ont reproché à Bergson d’avoir « braconné » les idées de James, ou, inversement, à James d’avoir « braconné » celles de Bergson. Sur ces accusations de braconnage réciproque, cf. Girel (2021, chap. III). Sur l’opposition de Durkheim à Bergson, et les attaques des durkheimiens contre le « bergsonisme », voir Paoletti (2022).

3 Il attribuait à ce courant philosophique des points communs avec la philosophie de la vie de Nietzsche et avec le romantisme allemand, quoique sa source principale fût, dit-il, « la pensée anglo-saxonne », celle de Charles Sanders Peirce en particulier.

4 Comme l’explique Stéphane Madelrieux, Durkheim « est d’accord avec James sur la nature de la fonction de la religion, sur la nature de l’expérience religieuse et sur le noyau commun des croyances » (Madelrieux, 2008 : 436). Néanmoins, pour rendre compte de l’expérience religieuse il substitue la société à

Dieu, tandis que James explique par le subconscient psychologique l’expérience de l’afflux de force caractéristique du sentiment religieux. Voir aussi Arnaud (2023).

5 C’est ainsi que Stephen Turner a pu caractériser la pensée de Durkheim (cf. Turner, 2017 et 2021 ; et aussi Garlitz, 2020). Pour rendre compte des comportements, ou pour expliquer comment l’objectivité est possible, un néo-kantien recherche des présuppositions de l’ordre des idées et des jugements, ou des cadres catégoriels et conceptuels partagés. Son raisonnement est le suivant : « Dans toute action est présupposé quelque chose de conceptuel, et ces présuppositions peuvent être révélées par des arguments “transcendants”, qui identifient les conditions conceptuelles uniques requises pour un type particulier de pensée, les pensées étant à leur tour des préconditions pour une sorte spécifique d’action. La prédominance de cette conception a été contemporaine de l’émergence des sciences sociales et leur a été incorporée sous différentes formes, en particulier sous celle du concept de culture défini comme un ensemble de présuppositions partagées. » (Turner, 2021 : 320-321).

6 Cependant Peirce, Dewey et Schiller sont aussi pris en considération au passage. Durkheim exempte Peirce de sa critique. Il se penche par contre sur

« les arguments de Dewey en faveur de la subordination de la pensée à l'action » (*ibid.* : 104), arguments qu'il réfute en soulignant l'absence de « parenté de nature entre la pensée et l'action ». Ce qui en ressort surtout c'est la conception traditionnelle de la conscience, de la pensée et de la connaissance qu'adoptait Durkheim, et qui lui faisait dire que l'activité d'un être conscient est « une activité *psychologique* » (*ibid.* : 171). Mais il ajoutait : les idées qui constituent son être sont en réalité des représentations collectives, possédant « une énergie psychologique plus grande que celles qui émanent de l'individu » (*ibid.* : 173).

7 Sur la théorie de la vérité de James, voir la présentation remarquable de Stéphane Madelrieux, *in* Madelrieux (2008, chap. VI).

8 Dans son article, Hans Joas s'intéresse surtout à la contribution de Durkheim à la sociologie de la connaissance, notamment *via* sa théorie de la constitution sociale des catégories de la pensée et de la connaissance.

9 *De la division du travail social* est cité à la fin du chapitre III d'*Ethics* (Dewey & Tufts, 1932). On trouve aussi une allusion à l'école durkheimienne, notamment à son explication de la religion, dans *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* (Dewey, 2012b). Je remercie Joan Stavo-Debaugé pour m'avoir indiqué ces références. Stéphane Baciocchi et

Jean-Louis Fabiani affirment avoir la preuve que Dewey avait lu en français *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* : « D'après les notes qu'il avait prises, [Dewey] s'était principalement intéressé à la méthode de Durkheim : comment identifier les formes les plus simples de la religion et comment distinguer une enquête sociologique d'une investigation biologique. Ces notes témoignent d'une compréhension correcte du raisonnement plutôt complexe de Durkheim, qu'il essaie d'analyser en phases successives ; ce qui finalement révèle un champ d'attention commun. » (Baciocchi & Fabiani, 2012 : 37, n. 18).

10 Pour l'analyse de ce qu'est un processus, cf. Mead (1938). Mead, qui se confronte à la philosophie d'Alfred North Whitehead, rappelle notamment qu'un processus est différent d'une série d'enchaînements causaux. Il est le propre d'un organisme vivant ; il est un procès non entièrement déterminé, comportant un devenir avec une direction, et un contrôle par le futur : « Ce qui est impliqué dans un processus ce n'est pas simplement une continuité, mais une extension. Un événement s'étend sur d'autres événements. Dans un processus il y a le passé, qui détermine les conditions établies de ce qui se passe ; il y a aussi ce qui se produit en tant qu'il se maintient par un ajustement à l'événement qui arrive – le futur. On peut rendre compte de n'importe quel processus en termes de série d'événements qui

se déterminent réciproquement, dès lors que nous les considérons comme passés. Mais à la lisière future de l'expérience se trouve un contenu qui émerge, prêt à accepter le contrôle de ce qui est en train de se passer, tout en se maintenant lui-même. Il me semble que c'est là une donnée d'expérience.» (Mead, 1938 : 343-344). Dans un processus continu, étendu dans le temps et l'espace, les conditions antérieures sont modifiées pour préparer celles de ce qui va se produire. Sur l'analyse des processus cf., aussi, Livet & Conein (2020).

11 En France, on a longtemps considéré que le pragmatisme n'avait jamais rompu avec le positivisme, et qu'il n'était qu'une expression du matérialisme américain. Il est possible aussi que le manque d'intérêt pour la philosophie de Peirce, Dewey et Mead ait été en partie dû au «germano-tropisme» du milieu philosophique français au XX^e siècle (cf. Cometti, 2010).

12 Bien avant Mead, Alexis de Tocqueville avait noté qu'en raison de leur «état social» les Américains n'avaient aucun attrait pour les études spéculatives, ce qui ne les empêchait pas d'être «un peuple de cartésiens qui s'ignorent» (Girel, 2021 : 68).

13 Au sens anglais du terme de théorie de la connaissance.

14 «Dewey aurait peut-être éprouvé une vive sympathie pour les travaux de dernier Wittgenstein malgré

leur manque de pertinence pour la politique. En effet, il serait tombé d'accord avec Wittgenstein pour dire que bien des problèmes discutés par Leibniz, Locke et Kant, comme bien des problèmes discutés par Russell, Carnap, Quine, Black et leurs disciples, reviennent, selon le mot de Berkeley, à soulever de la poussière pour mieux se plaindre de ne pas voir clair. Dewey aurait vu en Wittgenstein un auteur qui partage ses propres doutes quant à la ribambelle de dualismes qui, dans l'ensemble, ont donné ses problèmes «modernes» à la philosophie.» (Rorty, 2014 : 17). Sur la généalogie de ces problèmes, voir notamment Dewey (2012b).

15 Si Dewey ne donne pas à la question écologique la place à laquelle on s'attendrait, c'est peut-être parce qu'il se souciait surtout de renouveler l'individualisme promu par le libéralisme classique, qui lui fait mettre l'accent sur les conditions sociales d'un libre développement de l'individualité. Mais on peut aussi penser qu'il était encore prisonnier d'une conception du progrès social en termes de contrôle collectif du développement de nouvelles forces productives. En effet, il en appelait à une «planification sociale organisée» de telles forces de façon à «rendre effective l'abondance potentielle» toujours croissante. Mais la croissance de l'abondance a un coût écologique, dont il ne semblait pas s'inquiéter. Il est vrai qu'à son époque la question écologique n'avait pas encore émergé. On peut ajouter que la conception

qu'à Dewey de l'environnement intègre peu la problématique des écosystèmes.

16 Anne W. Rawls n'hésite pas à écrire : « On peut aller jusqu'à dire que Garfinkel est l'un des premiers vrais sociologues depuis Durkheim. » (Rawls, 2007 : 150). Elle n'a sans doute pas complètement tort, du moins si l'on ne sépare pas la sociologie de l'anthropologie sociale et culturelle, et si l'on ne réduit pas la première à l'étude des problèmes sociaux, à un pur établissement de faits sociaux déconnectés les uns des autres, ou encore à une forme d'ingénierie sociale au service du contrôle social ou de la planification sociale (exercés par l'État pour gérer les affaires publiques). Peu attentive à son historicité, compartimentée, hyper-spécialisée et étayée sur une virtuosité technique de plus en plus sophistiquée, la sociologie contemporaine s'est beaucoup éloignée du projet durkheimien, surtout quand elle se réduit à une forme de journalisme d'enquête, à la satisfaction de demandes sociales et politiques, ou à l'écriture d'essais (dont est absente toute problématisation proprement sociologique). D'où la nécessité d'une sérieuse reconstruction, à laquelle le pragmatisme peut contribuer. Cependant, il y a plusieurs manières de faire de la sociologie, et, d'un point de vue pragmatiste, l'étude scientifique des problèmes sociaux est indispensable à la formation de la

capacité d'action d'un Public (au sens de Dewey).

17 Harold Garfinkel (1917-2011), le fondateur de l'ethnométhodologie, ne fait pas référence aux pragmatistes, à la différence d'un de ses inspirateurs, Alfred Schütz, qui avait lu de près James et Dewey et avait intégré de nombreux aspects de leur pensée dans sa phénoménologie sociale. On ne peut cependant qu'être frappé par la similitude des propos de Garfinkel sur la fonction conceptuelle (Garfinkel, 2002) avec ceux de William James dans *A Pluralistic Universe* (James, 2007), et par la concordance de son opérationnalisme avec celui de Dewey. Cette parenté n'a rien de surprenant au demeurant, si l'on tient compte de l'influence de James, notamment de ses *Principes de psychologie*, sur Husserl lui-même, et de la présence d'un motif pragmatiste dans la phénoménologie de ce dernier et celle de ses disciples (dont Garfinkel a fait partie) (cf. Gallagher, 2022).

18 Cette option va à l'encontre de l'idée, largement partagée, que c'est ce que l'on appelle « l'interactionnisme symbolique » qui est la meilleure application sociologique des idées du pragmatisme.

19 Une philosophie de la conscience fait de l'expérience intérieure une propriété du vécu ; elle suppose que « l'expérience se connaît elle-même de façon immédiate et par coïncidence à soi » (Cassou-Noguès, 2002 : 455).

Dewey, comme Wittgenstein après lui, rappellent que cette expérience intérieure n'est pas une donnée première, que sa saisie requiert la médiation du langage.

20 Pour un jugement plus circonstancié, cf. Quéré & Terzi (2015).

21 L'Allemagne est peut-être un cas à part. Richard Rorty m'avouait lors d'un colloque à Paris, dans le milieu des années 1980, où j'avais présenté un exposé sur Mead, que l'œuvre de ce dernier était *terra incognita* pour lui.

22 Sur les limites du « pragmatisme kantien » de Habermas, cf. Margolis (2010).

23 Le premier ouvrage de Dewey que j'ai lu, pour la préparation du volume de « Raisons Pratiques » consacré à *L'Enquête sur les catégories* (Fradin, Quéré & Widmer (dir.), 1994), est *Logique. Théorie de l'enquête*.

24 Pour les tenants de ce néo-cartésianisme, qui rend compte de la cognition en termes de représentations mentales, de cartes cognitives, de traitement d'informations, etc., le pragmatisme représente « la catastrophe décisive [...] de la philosophie de l'esprit dans la seconde moitié du vingtième siècle » (Fodor, 2003 : 73-74).

25 Ce néologisme traduit le terme anglais *brainocentrism* (cf. Colombetti & Zavala, 2019). Selon

Max Bennett et Peter Hacker, les neurosciences contemporaines ne font que transférer au cerveau les attributs de l'esprit tels que définis par Descartes : « Elles laissent ainsi intacte toute la structure erronée de la conception cartésienne de la relation entre l'esprit et le corps. » (Cf. Bennett & Hacker, 2007). J'ai critiqué la prégnance de ce *brainocentrism* dans les recherches actuelles sur les émotions dans Quéré (2023a).

26 On découvre aujourd'hui à quel point le pragmatisme classique a anticipé les problématiques développées en psychologie écologique ou dans les approches hétérodoxes de la cognition dites 4E (*Embodied, Embedded, Extended, Enactive*). Voir, par exemple, Gallagher (2014), Dreon (2022).

27 « Dans leur usage présent, qui influence directement les formulations philosophiques, les mots comme “esprit”, “sujet”, “soi”, “personne”, “individu”, pour ne rien dire de “valeur”, sont fortement imprégnés des significations qu'ils ont empruntées aux croyances en un être extranaturel. Dans l'analyse et la description psychologiques et sociales, il n'est presque aucun mot qui ne reflète cette influence. » (Dewey, 1943b : 287).

28 Je reprends à mon compte la définition de l'« imaginaire social » par Charles Taylor : « J'essaie d'atteindre par ce terme quelque chose de plus large et de plus profond que les

schémas intellectuels que les gens peuvent avoir lorsqu'ils réfléchissent à la réalité sociale sur un mode désengagé. Je pense davantage aux façons qu'ils ont d'imaginer leur existence sociale, de s'assimiler aux autres, à la manière dont les choses se passent entre concitoyens, aux attentes que l'on rencontre généralement, ainsi qu'aux images et idées normatives qui déterminent en profondeur ces attentes. [...] Quelle que soit la période envisagée, notre imaginaire social est complexe. Il intègre un sens de ce que l'on attend normalement les uns des autres ; le genre de compréhension commune qui nous permet d'effectuer les pratiques collectives qui composent notre vie sociale. En fait partie un sens de la façon dont nous agissons ensemble dans la réalisation de la pratique commune. Cette compréhension est à la fois factuelle et "normative", c'est-à-dire que nous avons une idée de comment les choses sont, mais celle-ci est solidaire de la pensée de ce qu'elles devraient être, de ce que seraient les faux-pas qui invalideraient la pratique.» (Taylor, 2011 : 310-311 ; trad. mod.). Un imaginaire social n'est pas une théorie, car il ne peut jamais être complètement explicité discursivement. Il est largement informulé et informulable. Quand il est formulé c'est en grande partie à travers des récits. Il est aussi ce qui

rend certaines pratiques possibles et normales, en leur donnant leur sens et leur méthodologie. C'est d'ailleurs dans ces pratiques elles-mêmes qu'il s'incarne, comme « saisie tacite de l'espace social ».

29 Elles ont aussi des capacités déterminées de subir : si l'acide sulfurique est capable de dissoudre le zinc (pouvoir actif), c'est que le zinc est susceptible d'être dissout par ce type d'acide (pouvoir passif).

30 Sur le caractère problématique du traitement des « objets » par Latour, cf. Quéré (2023b).

31 Ce postulat a en fait été au cœur de ma propre formation sociologique à l'école d'Alain Touraine dans les années 1970 : la sociologie de l'action devrait avoir « le rôle moteur dans la construction de l'analyse sociologique » (Touraine, 1973 : 49). Mais Touraine donnait à sa conception de l'action un contenu très différent de celui du pragmatisme.

32 Joan Stavo-Debauge a récemment réuni la plus grande partie de ces textes dans un ouvrage intitulé *Écrits sur les religions et le naturalisme* (Dewey, 2019). Il a été mon guide dans la compréhension de la pertinence de ces écrits pour les débats actuels sur le post-séculier.

PREMIÈRE PARTIE

UN BEHAVIORISME ÉCOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

BEHAVIORISME ET PRAGMATISME

ENQUÊTE ET MODES D'EXPÉRIENCE
CHEZ GEORGE HERBERT MEAD¹

On hésite aujourd'hui à rendre compte des activités humaines en termes de *stimulus*/réponse, car cette forme de description, communément appelée behavioriste, évoque spontanément une détermination mécanique des comportements². Le behaviorisme, dit-on, n'est pas en mesure de respecter le caractère intentionnel des conduites humaines, car il réduit indûment celles-ci à des comportements réflexes déclenchés mécaniquement par des *stimuli*, à partir d'un conditionnement. Les recherches actuelles en sciences cognitives prétendent avoir définitivement invalidé ses hypothèses, et lui avoir substitué une autre forme d'explication causale, celle « d'une forme modérée de mentalisme appelée fonctionnalisme » (Proust, 1997: 100)³. Alors comment peut-on encore se revendiquer du behaviorisme?

Une telle question surgit inmanquablement lorsque l'on s'intéresse à l'actualité du pragmatisme américain, et à l'œuvre de G. H. Mead en particulier. Car, comme celui-ci le notait, behaviorisme et pragmatisme sont deux doctrines qui s'accordent, et le pragmatisme a, en quelque sorte, incorporé le behaviorisme. Lui-même se caractérisait plus volontiers comme behavioriste que comme pragmatiste, du moins dans les dernières années de sa vie. Mais ce n'est pas du behaviorisme classique de John Watson qu'il se réclamait. Il s'agit d'un autre behaviorisme, dépouillé de tout mécanicisme et de tout

causalisme. Comment cela est-il possible? C'est ce que je voudrais élucider, en reconsidérant attentivement quelques-unes des idées centrales de la théorie de G. H. Mead.

Je prendrai le thème de l'enquête, plus exactement celui de l'exploration, comme fil conducteur. D'un point de vue pragmatiste, l'exploration qui préside à l'organisation de la conduite revêt plusieurs formes. En régime d'« expérience immédiate », il n'y a pas d'enquête à proprement parler, donc pas de cognition⁴. Pour John Dewey, comme pour G. H. Mead, l'enquête est un processus intellectuel, qui n'est engagé que pour venir à bout d'un blocage de l'action. Elle a toujours lieu dans une situation d'incertitude, et elle est « un processus dans la conduite qui organise le champ d'action de telle façon que les réponses différées ou inhibées puissent avoir lieu » (Mead, 1932 : 91). Ce processus comporte une problématisation de la situation incertaine et une recherche de solution à travers des opérations (à caractère expérimental) sur les conditions de l'action, et à travers la formation de jugements. Il introduit donc la réflexion, qui est de nature inférentielle : celle-ci effectue des inférences dans le champ des idées à l'aide de symboles et de propositions (les inférences reposent sur des opérations, matérielles autant qu'intellectuelles) ; et elle transforme les connexions, concrètes et opératoires, inhérentes à l'expérience immédiate, en tant qu'interaction entre une créature vivante et son environnement, en relations observées et formulées entre des termes ou des objets : « Ma théorie de la relation des expériences cognitives aux autres modes d'expérience est fondée sur le fait que des connexions existent dans l'expérience non cognitive la plus immédiate, mais quand la situation vécue devient problématique, les connexions deviennent des objets de connaissance caractéristiques, qu'ils soient de sens commun ou de science. » (Dewey, 1939b : 18). Hors de ce contexte cognitif, l'organisation de la conduite se fait sur la base d'habitudes : « Il y a un *stimulus* direct et une réponse émise en accord avec une habitude prise antérieurement. » (Dewey, 1993 : 237).

Qu'est-ce qu'être behavioriste pour un pragmatiste ?

La réception de Mead a souvent malmené son behaviorisme revendiqué, quand elle ne l'a pas simplement considéré comme une erreur. Il est vrai que, vu la connotation du terme aujourd'hui, le risque est grand d'imputer à Mead des idées qui n'étaient pas les siennes. En même temps on ne peut pas faire abstraction du fait que, à partir des années 1920, Mead s'est réclamé du behaviorisme dans la plupart de ses textes⁵. Comme il ne s'agit pas du behaviorisme de Watson, de quel behaviorisme s'agit-il ? À la fin de ses cours sur les mouvements de pensée du XIX^e siècle, quand il en vient au pragmatisme, Mead attribue deux sources à celui-ci : le développement de la méthode expérimentale en sciences et le behaviorisme. Il précise en même temps que le behaviorisme peut prendre deux chemins différents, celui emprunté par Watson d'un côté, celui tracé par Dewey de l'autre (Mead, 1936 : 390 *sq.*). C'est évidemment celui de Dewey qui inspire le pragmatisme.

Dans un article de 1930, intitulé « Conduct and Experience », Dewey expliquait en quoi son concept de « *behavior* » s'écartait résolument de celui de la psychologie dite « behavioriste ». Le comportement d'un organisme se caractérise par « des changements qui ont lieu dans une activité qui est sérielle et continue en référence à des changements dans un environnement qui persiste, bien qu'il change dans le détail » (Dewey, 1930 : 224). Tout acte discret fait partie d'un *continuum* de nature sérielle. Il sort de quelque chose et conduit à quelque chose d'autre : « Le comportement est ce qu'il est du fait qu'il est une phase dans la trajectoire vivante (*life-career*) d'une activité sérielle. » (*Ibid.* : 227). De ce point de vue, le concept de « *conduct* » rend sans doute mieux compte que celui de « *behavior* » de cette nature sérielle du comportement, « car il implique clairement les dimensions de direction (ou une propriété vectorielle) et de transmission (conduire à) » (*ibid.* : 222).

Le behaviorisme « biologique-culturel » de Dewey est une dimension de son fonctionnalisme, défini dans son article célèbre de 1896, « The Reflex Arc Concept in Psychology ». Mead avait fait sien ce fonctionnalisme bien avant qu'il applique le qualificatif behavioriste à sa psychologie sociale. Est-ce pour céder à l'esprit du temps qu'il a introduit ce qualificatif ? C'est un peu ce que soutient Gary A. Cook (1977 ; 1993), qui pense qu'il s'agit d'un pur changement terminologique, ne correspondant à aucune modification de la pensée de Mead. C'est pourquoi il propose de caractériser celui-ci comme un « pragmatiste social » plutôt que comme un « behavioriste social »⁶.

Il est incontestable que Mead continue, dans les années 1920, à adhérer sans réserve au fonctionnalisme deweyen. Cependant la thèse d'un simple changement terminologique ne rend pas entièrement justice à l'insistance avec laquelle Mead qualifie sa psychologie sociale de behavioriste. Il faut donc trouver une autre explication que celle de l'influence de la mode (« tout le monde se voulait behavioriste à l'époque »). Cette explication, c'est, entre autres, dans un article tardif de Mead, consacré à la critique d'un ouvrage de Charles Cooley, que je la trouve (cf. *infra*). Dans cet article, Mead paraît regretter que son collègue ne vise pas une compréhension objective des conditions de l'expérience, ne cherche pas à appréhender celle-ci sous une forme qui la rendrait « susceptible d'une définition et d'une formulation exactes », néglige de « produire, pour rendre compte de la conduite humaine, une explication scientifique pouvant s'appliquer tout autant aux impulsions primitives qu'aux processus soi-disant supérieurs et aux expressions culturelles », élude la mise au point d'une méthode capable d'étudier le développement des habitudes sociales comme on peut le faire pour la croissance et la conduite d'un animal (Mead, 2014 : 419). Il oppose à la perspective de Cooley celle de William Thomas, Robert Park, Ernest Burgess et Robert Faris, qu'il considère comme behavioriste, et cela parce qu'ils ne traitent pas le *self* ni la société comme des réalités psychiques – ils les trouvent au contraire « surgissant dans des processus primitifs de

communication» –, parce qu'ils ont donné congé à l'introspection comme méthode d'analyse des conduites humaines et parce qu'ils ne « présupposent pas un certain ordre social comme donné ». Cette critique livre, à mes yeux, le motif principal de la revendication behavioriste de Mead : son programme est fondamentalement un programme de naturalisation de l'esprit, du sens, de l'intentionnalité – pour parler le langage d'aujourd'hui –, mais un programme non réductionniste, qui développe et approfondit le point de vue naturaliste adopté par le pragmatisme. Or, un tel programme exige que l'on rende compte dans les mêmes termes – des termes, qui plus est, admissibles dans les sciences naturelles, ou en accord avec les leurs – de tous les aspects de la conduite humaine, et donc que l'on renonce à adopter un cadre conceptuel particulier pour expliquer l'esprit et la pensée, le sens et le soi, la conscience et la conscience de soi.

C'est à la construction des moyens de cette naturalisation que Mead s'applique. Ces moyens peuvent être dits behavioristes dès lors qu'ils consistent à sélectionner le point de vue de l'organisation de la conduite comme point de vue pertinent, à rendre compte de cette organisation selon le modèle du circuit organique proposé par Dewey, où *stimulus* et réponse figurent comme concepts fondamentaux, et à expliquer la pensée à l'aide de cette dynamique holistique. Le motif est donc profondément anti-dualiste. Une des cibles est évidemment le dualisme cartésien, mais aussi le dualisme psychophysique de la psychologie ordinaire, qui établit un parallélisme entre l'interne et l'externe, le mental et le physique, et distribue le processus vital sur l'organisme physiologique et la conscience, en les séparant. Mais on peut penser qu'est implicitement visé un autre dualisme, méthodologique celui-là. Les pragmatistes ne doutent pas de l'unité de la science – il n'y a qu'un schème de l'enquête, une méthode scientifique (la méthode expérimentale) –, et Mead n'a manifestement pas été convaincu par les arguments dualistes de Dilthey, dont il a suivi l'enseignement à Berlin en 1889-90. Pour lui, les sciences humaines

sont des sciences naturelles, et elles ne peuvent pas déroger aux conditions logiques de l'enquête contrôlée, qui est expérimentale.

Qu'est-ce donc qu'être behavioriste, pour Mead ? C'est d'abord faire « du champ de la conduite entre un individu particulier et l'environnement », plutôt que de la conscience, le lieu où sont déterminées les relations qui s'établissent entre les différents éléments de l'expérience (Mead, 1964 : 275). L'expérience n'est pas alors considérée comme une succession d'états de conscience, mais comme un procès au cours duquel s'organisent, entre une forme vivante et son environnement, des interactions qui tendent à l'équilibre. Ce qui implique de saisir comment le monde est appréhendé du point de vue de la conduite en train de prendre forme, ou de l'acte en train de s'accomplir, mais aussi de prendre au sérieux la temporalité, la sérialité et l'événementialité de cet acte ou de cette conduite, et, plus que tout, son intégralité (l'acte comme « acte complet », comme totalité intégrée⁷).

Être behavioriste c'est, en second lieu, rendre compte de l'organisation de la conduite en termes de *stimulus*/réponse. C'est ce que fait aussi le behaviorisme classique, mais les limites de celui-ci apparaissent quand il s'agit d'expliquer les conduites intelligentes ou celles qui mettent en œuvre une pensée ou une réflexion : l'explication causale par les réflexes conditionnés est alors nettement insuffisante. Mais celle-ci n'est pas le tout d'une analyse en termes de *stimulus*/réponse, et le défi, pour Mead, est précisément de concevoir celle-ci de telle façon qu'elle puisse rendre compte des multiples formes de la conduite intelligente, en particulier de celles qui impliquent la conscience, la pensée et la réflexion. Car, pour Mead, être behavioriste ce n'est pas seulement situer la connaissance dans la conduite, et aborder l'intelligence et l'esprit comme des phases ou des fonctions de celle-ci, c'est aussi s'efforcer d'en rendre compte dans un cadre conceptuel et théorique qui restitue la continuité existant entre les formes inférieures et les formes supérieures de la vie. Or il lui semble qu'un tel cadre peut être articulé entièrement en termes de *stimulus*/réponse.

Le behaviorisme classique, celui d'un Watson par exemple, s'intéresse à la conduite telle qu'elle est publiquement observable de l'extérieur, sans jamais la rapporter à des états mentaux ou à des états de conscience qui la provoqueraient (il faut dire que les recherches de Watson portaient essentiellement sur les conduites animales). Il l'explique simplement par les *stimuli* qui ont pu la déclencher mécaniquement dans certaines conditions. Il invalide du coup l'introspection comme méthode analytique en psychologie. Mead, pour sa part, ne veut pas exclure la pensée, l'imagination, l'émotion, la conscience et la conscience de soi, de l'analyse de la conduite, ni les réduire à des comportements non mentaux. Pour déterminer leur juste place, il s'efforce de les concevoir en termes de phases internes de la conduite, ou de fonctions de l'activité, et de les analyser en termes de *stimulus*/réponse. Il partage ainsi avec la psychologie behavioriste watsonienne la focalisation sur les comportements observables, mais il fait place à des phases non observables de la détermination de l'action. Il inverse du même coup le vecteur des explications intentionnalistes habituelles, qui va de l'intérieur vers l'extérieur, de l'esprit vers le monde. Parler de phases, ou de fonctions, c'est souligner qu'il s'agit de parties d'un tout intégré, l'« acte complet » en l'occurrence.

Mead reprend ainsi la transformation amorcée par Dewey, dans « The Reflex Arc Concept in Psychology », du schéma d'explication de la conduite en termes de *stimulus*/réponse. Critiquant le dualisme corps/esprit et le parallélisme psychophysique qui sous-tendent la théorie de l'arc réflexe, Dewey oppose l'idée holiste d'un circuit organique *stimulus*/réponse à celle d'un arc excitations/réactions. Seule l'idée d'une telle totalité dynamique permet de rendre compte de la sérialité et de la continuité de la conduite, le phénomène essentiel pour Dewey. Ce qui est premier ce n'est donc pas le *stimulus* sensoriel, mais une « coordination sensori-motrice » d'ensemble, ou une activité continue en cours, dans laquelle le *stimulus* et la réponse jouent leur rôle en tant que phases d'un procès intégré. La distinction de ces deux termes n'est donc qu'une distinction de fonctions dans une

dynamique téléologique qui les précède et les contient : « Un *stimulus* s'avère être une fonction, au sens mathématique du terme, de la conduite dans son caractère sériel. » (Dewey, 1930 : 223). Quelque chose n'est donc un *stimulus* qu'en raison de ce qui préoccupe l'organisme dans son interaction en cours avec un environnement particulier. Plus précisément encore, « un *stimulus* est toujours un *changement* dans l'environnement articulé à un *changement* dans l'activité » (*ibid.* : 224). C'est l'articulation de ces deux types de changement qui est au cœur de la conduite de l'organisme.

Par conséquent, la conduite ne peut pas être réduite à une succession ou une addition « d'arcs réflexes discontinus et indépendants » (Dewey, 1993, chap. 2 *passim*)⁸. Elle est un tout intégré et orienté, dans lequel « les actes antérieurs de la série préparent la voie aux suivants » (*ibid.*), dans un ordre défini, avec un début – par exemple une tension, un déséquilibre ou un défaut de coordination des activités –, un milieu – par exemple des explorations intermédiaires –, et une fin – la réduction des tensions et l'interaction intégrée, équilibrée, de l'organisme et de l'environnement. Alors qu'une séquence excitation/réaction est une unité isolée, indépendante et complète, un *stimulus* est « un état de l'organisme » (*ibid.*) en tant que tout en relation avec son environnement, une tension durable de l'activité, qui polarise celle-ci ; il ne se réduit donc pas à une excitation sensorielle instantanée. Il est « la première partie d'un comportement sériel total et coordonné » (*ibid.*), dont la réponse est la dernière partie, donc l'aboutissement, la culmination ou le dénouement. Il se maintient tout au long du processus, tout en changeant de contenu et d'intensité à chaque phase, en fonction des changements dans l'activité. C'est ce qui garantit une continuité de la conduite, lui confère « une direction et une force cumulative » (*ibid.*).

Dans un tel circuit, la réponse ne vient pas après le *stimulus* ; elle est incorporée en lui. Elle entre donc en jeu dès le début du processus. Elle est déjà présente dans l'organisme, sous la forme d'une tendance

à se comporter d'une certaine façon face à un objet, ou sous celle d'images dans la mémoire formées dans les expériences passées. Et c'est elle qui préside à la recherche, à la sélection et à l'interprétation de *stimuli* dans l'environnement pour permettre son expression. Car les *stimuli* sont à découvrir, à constituer, à déterminer et à sélectionner. De même, la réponse effective produite dans la conduite affecte en retour le *stimulus* et le transforme en cours d'action :

L'attitude même de subir l'action d'un *stimulus* est continuellement affectée par la réponse. Nous commençons à faire quelque chose, et le processus même de l'accomplissement ne cesse pas d'affecter le *stimulus* même que nous avons reçu. Une illustration familière est celle du charpentier qui scie en suivant un trait qu'il a tracé. La réponse de l'organisme à la stimulation du trait est là pour déterminer ce sur quoi il portera son attention. Il maintient son œil sur le trait parce qu'il ne cesse pas de scier [...]. Le processus de la réponse est toujours présent, déterminant la façon dont nous recevons ce qu'on appelle nos « impressions » [...]. Quoique nous fassions, ce que nous faisons détermine le type de *stimulus* qui libérera certaines réponses qui sont là prêtes à s'exprimer, et c'est l'attitude de l'action qui détermine pour nous ce que sera le *stimulus*. Ainsi, lorsque nous agissons, nous sommes continuellement en train de sélectionner les éléments précis qui dans le champ de la stimulation réussiront à libérer la réponse. Nous avons à réaliser notre acte de telle façon que la réponse telle qu'elle prend forme ne cesse de rétroagir sur l'organisme, sélectionnant pour nous exactement ces *stimuli* qui nous permettront de faire ce que nous avons commencé à faire. (Mead, 1936 : 389)

Au couple *stimulus*/réponse, Mead adjoint deux autres termes : l'impulsion et l'attitude. Pour lui (comme pour Dewey d'ailleurs), l'impulsion est à la base de la conduite humaine⁹. Elle est une tendance à réagir d'une certaine manière à une certaine sorte de *stimulus*, sous

des conditions déterminées. De ce fait elle détermine la sensibilité de l'organisme à certains traits de l'environnement. Le champ de stimulation d'un organisme est donc fonction de ses impulsions, de ses tendances spontanées à réagir d'une certaine façon. Mais il faut à l'impulsion un *stimulus* approprié pour s'exprimer, ce qui requiert une sélection d'objets (pour une typologie des impulsions, cf. par exemple, Mead, 2006 : 381 ; 1964 : 97 *sq.*). Une situation peut déclencher des impulsions différentes, voire conflictuelles ; aussi la production d'une réponse ajustée suppose-t-elle leur mise en ordre, et l'inhibition de certaines d'entre elles. Ce contrôle des impulsions, et, à travers elles, des conditions qui déterminent la conduite, passe toujours par une sélection de *stimuli* appropriés pour leur expression ou par le choix d'objets (ou de propriétés d'objets) auxquels répondre. Cette sélection organise le champ auquel l'organisme répond.

Mead accorde la plus grande importance à cette sélection de *stimuli*, car elle est pour lui la principale manifestation de l'exploration qui sous-tend l'organisation de la conduite : lorsqu'il agit, un organisme doit avant tout chercher certains *stimuli* pour libérer les réponses prêtes à s'exprimer. Cette sélection est manifeste dans toutes les formes vivantes, dès lors qu'elles sont capables de déterminer, en fonction de « leurs propres conditions », les objets auxquels elles vont répondre. Elle est toujours structurée par la sensibilité de l'organisme, ainsi que par ses attitudes et ses habitudes. Elle peut prendre différentes formes et être plus ou moins élaborée. L'une d'elles est la réponse directe aux choses qui nous entourent, dans l'expérience immédiate. La cognition en est la forme la plus élaborée :

La cognition est simplement un développement de l'attitude sélective d'un organisme vis-à-vis de son environnement et le réajustement qui résulte d'une telle sélection. C'est ce que nous associons ordinairement à ce que nous appelons « discrimination », c'est-à-dire au fait de faire attention à des choses et à l'analyse qu'il comporte [...]. Le processus de pensée vous

permet de reconstruire votre environnement de telle sorte que vous puissiez y agir d'une façon différente, de telle sorte que votre connaissance se situe à l'intérieur du processus et ne soit pas une affaire séparée. (Mead, 1936 : 350)

En d'autres termes, la réflexion, l'analyse ou le raisonnement introduisent de nouveaux objets, ou de nouveaux aspects des objets, dans le champ de stimulation pour réorganiser les réponses qui ont échoué, ou sont bloquées. Le passage de l'expérience immédiate à la cognition modifie le régime de la stimulation et de la réponse, mais il ne l'annule pas : ce qui change avec les « procédures de raisonnement », est qu'elles « procurent à l'individu un nouvel ensemble d'objets auxquels répondre, un nouveau champ de stimulation » (Mead, 2006 : 381 ; trad. mod.).

De ce point de vue, il y a une continuité entre l'exploration effectuée par les animaux et celle qui met en œuvre les mécanismes de la pensée. La source de cette continuité n'est autre que la pratique de la méthode expérimentale dans la sélection des *stimuli*. En effet, le seul test possible du caractère approprié d'une telle sélection est le résultat de la conduite, plus précisément la reprise et la réussite de l'action bloquée par une situation problématique. C'est un test expérimental, qui « reprend la méthode de la recherche dans la vie » (Mead, 1936 : 346). C'est ce qui fait dire à Mead que, en un sens, « l'animal fait la même chose que le chercheur scientifique » (*ibid.*)¹⁰.

La conscience apparaît dans une forme vivante dès lors que la sélection qu'elle opère s'applique « au champ de ses propres réponses » : « La vie devient consciente là où les réponses mêmes de l'organisme entrent dans le champ objectif auquel il réagit pour en faire partie. » (Mead, 1932 : 95). L'organisme devient ainsi une composante de son propre environnement. Il peut alors sélectionner certains de ses états comme *stimuli*. C'est par exemple ce qui se passe quand l'animal ne se contente pas d'ingérer de la nourriture mais devient capable de la

goûter et de l'apprécier, et incorpore cette dimension du goût dans ses sélections. Ce faisant, il répond à la nourriture en répondant à sa propre manière de répondre à cette nourriture (*ibid.* : 93-94). Il peut aussi donner des valeurs aux objets de son environnement. Une phase supérieure est atteinte quand les réponses sont inhibées et différées, ce qui accroît les possibilités d'ajustement et d'intégration des réponses dans un acte coordonné.

Mead s'est souvent intéressé au rôle des images dans la sélection des *stimuli*. Celles-ci, dit-il, « correspondent à l'adaptation de l'organisme à des environnements non présents » (Mead, 2006 : 402). Elles peuvent « se placer à n'importe quelle phase de l'action et jouent le même rôle que les objets ou leurs qualités. Elles ne se distinguent donc pas par leur fonction. » (*Ibid.* : 379). Elles servent à reconstruire aussi bien les objets que les habitudes. Introduites dans la réflexion, elles servent à sélectionner des cours d'action, à travers la représentation de leurs résultats, mais aussi à reconstruire le champ de stimulation. Certes les images dépendent de l'expérience passée, mais elles sont dans le présent : « elles sont la présence continuée du contenu d'un objet qui n'est plus là » (*ibid.*). Et ce n'est pas parce qu'elles ne sont accessibles qu'à l'individu qui les a qu'elles ne sont pas objectives :

Les images ne sont qu'une phase de la présence du passé dans le présent qui passe. Elles apparaissent, dans la forme vivante, comme mécanisme dans la réponse, et dans la sélection du *stimulus*, dans la discrimination, dans le *stimulus*. Les images émergent [...] comme contenu du passé dans le *stimulus*, et comme signification dans la réponse. Images et signification sont là dans les objets comme contenus, avant qu'ils ne deviennent un matériau pour l'esprit, avant que l'esprit n'apparaisse dans la conduite. (Mead, 1964 : 274)

Les attitudes jouent aussi un rôle important dans l'apparition d'une forme vivante capable d'entrer comme objet dans son propre

environnement. Mais la notion d'attitude semble avoir été utilisée par Mead en des sens différents. Elle entre dans certaines expressions devenues familières, où elle confine à l'idée de rôle : « prendre, adopter l'attitude de l'autre », etc. À d'autres moments, elle est plus proche de l'impulsion, comme dans la section qui lui est consacrée au début de *Mind, Self and Society*. L'attitude y est présentée comme une phase interne, non observable, de l'organisation de l'acte, « faisant surgir toutes sortes de réponses », ou comme un « début d'acte ». Cependant, d'une façon générale, par « attitude » Mead entend la disposition à se comporter d'une certaine façon face à un objet, ou à faire certaines choses avec lui. Elle représente donc différentes tendances à agir de façon déterminée – tendances auxquelles l'organisme répond en sélectionnant les *stimuli* permettant qu'elles s'expriment, en les inhibant, en différant leur expression ou en réorganisant leur contenu pour harmoniser différentes attitudes :

Les attitudes sont les réponses qui sont présentes dans notre conduite, soit avant même la stimulation des choses, soit déjà éveillées, attendant l'occasion de s'exprimer pleinement. Dans le premier cas, elles peuvent apparaître comme idées ou concepts, dans le second comme significations constituant les choses. Le concept d'un livre est l'organisation des attitudes qui, étant donné le *stimulus*, s'exprimeront dans la lecture, l'écriture, l'emprunt, le dessin, l'achat ou la vente d'un livre. Les attitudes sont toutes là dans les dispositions des gens, comme formes de conduite attendant le ressort approprié pour les appeler. (Mead, 1964 : 336)

Une partie des attitudes correspond aux habitudes acquises. Lorsqu'elles sont détachées des situations qui les activent, elles constituent une part de nos idées. Celles-ci correspondent alors à nos « réponses habituelles » aux objets familiers, et nous leur répondons comme nous le faisons aux autres éléments de l'environnement. Les attitudes entrent aussi dans la signification des choses : la conscience

d'une signification n'est autre que celle d'une attitude face à un objet auquel on est sur le point de réagir, donc celle d'une disposition à agir en présence de certaines stimulations. Mais une telle conscience a peu de chances d'apparaître dans la conduite directe, étayée sur les habitudes, ou dans l'expérience immédiate :

Le fait de voir son chapeau conduit à la fois à le saisir et à se le mettre sur la tête. Cette assurance et cette immédiateté de l'action ne sont pas la même chose que la conscience qu'il s'agit de son chapeau. En fait il est essentiel à l'économie de la conduite que la connexion entre stimulation et réponse relève de l'habitude et se maintienne en dessous du seuil de la conscience. (Mead, 1964 : 127)

L'attitude joue enfin un rôle important dans l'organisation de l'acte, car elle permet d'anticiper ses dernières phases, et cette anticipation, qui appréhende l'acte dans sa totalité, sert à contrôler son effectuation :

Si quelqu'un s'approche d'un objet éloigné, il l'aborde en se référant à ce qu'il va faire quand il l'atteindra. S'il s'agit d'un marteau, ses muscles sont prêts à en saisir le manche. Les phases ultérieures de l'acte sont déjà présentes dans les phases initiales, pas seulement au sens où elles seraient prêtes à être déclenchées, mais aussi au sens où elles servent à contrôler le déroulement du processus dans son ensemble. Elles déterminent la manière dont nous allons nous approcher de l'objet, nous en saisir et agir dans les premières phases de sa manipulation. (Mead, 2006 : 104)

Une dimension importante de la conception pragmatiste du circuit *stimulus*/réponse est l'idée qu'un organisme est affecté par ses propres réponses ou attitudes, et qu'il leur répond, qu'il s'ajuste à ses propres réactions vis-à-vis d'un objet ou d'un événement. C'est là une intuition commune à Dewey et à Mead. Pour Dewey, il n'y a pas

d'expérience véritable sans une articulation étroite d'un subir et d'un faire, sans la fusion d'une passivité et d'une activité. Il s'agit d'une connexion, pas seulement d'une alternance. L'agent est directement affecté par ses propres actions, et tend à y répondre, et c'est par ce biais qu'il peut les contrôler et les ajuster à la situation. Mead accorde aussi une place centrale à cette capacité de s'affecter et de se stimuler soi-même, car elle est à la source de l'esprit : celui qui peut s'affecter et se stimuler lui-même comme il affecte et stimule les autres peut répondre à cette affection et à cette stimulation comme il le ferait à celle des autres ; c'est comme cela qu'il devient « un objet dans le champ de sa propre conduite » (*ibid.* : 390-391). Mead se réfère souvent aux gestes vocaux, ainsi qu'aux mouvements de la main, qui affectent celui qui les produit de la même façon qu'ils affectent ceux à qui ils sont adressés : « Nous entendons nos propres gestes vocaux comme les autres les entendent. Nous pouvons voir ou sentir les mouvements de nos mains comme les autres les voient ou les sentent. » (Mead, 1964 : 287). Ces gestes et ces mouvements suscitent alors dans l'organisme la tendance à répondre par les mêmes attitudes qu'ils suscitent chez les autres, et donc la tendance à agir vis-à-vis de lui-même comme les autres agiraient à son égard. Celui-ci réagit vis-à-vis de lui-même comme il réagit vis-à-vis des autres et comme les autres réagissent vis-à-vis de lui.

La capacité d'auto-affection est ainsi au principe du pouvoir de l'organisme d'orienter et de contrôler son comportement. Et c'est grâce à elle qu'il peut faire passer ses attitudes et ses réponses dans l'environnement et devenir un objet pour lui-même dans sa propre expérience. Mais c'est aussi par ce biais qu'apparaissent les significations communes, comme médiations pratiques. La tendance à réagir à ses propres gestes comme les autres le font, ou, plus précisément, l'adoption vis-à-vis de ses propres réactions d'une attitude ou d'une réponse qui est aussi celle des autres, constitue la signification de ces gestes et réactions, leur valeur ; c'est une signification pour soi et pour les autres : « Quand nous trouvons que nous nous

sommes ajustés à un ensemble étendu de réactions vis-à-vis d'un objet nous sentons que le sens de cet objet est nôtre. Mais pour cela, il est nécessaire que nous soyons capables de nous considérer nous-mêmes comme adoptant cette attitude d'ajustement à la réponse» et de considérer qu'elle est aussi celle des autres (*ibid.* : 244). Bref, les significations communes des objets et des symboles reposent sur «la capacité d'être l'autre en même temps que soi-même» (*ibid.*). Ces significations ne sont pas dans la tête : «Elles appartiennent aux choses dans leurs relations aux individus.» (*Ibid.* : 247).

L'expérience immédiate versus l'attitude de cognition

Mead appelle «expérience immédiate» (ou, parfois, «conduite immédiate»), le régime d'organisation de la conduite qui se passe de cognition. L'expérience est immédiate lorsqu'elle n'est pas «elle-même un problème» : elle est «simplement là» ; c'est en elle que des problèmes surgissent éventuellement. Elle est le domaine du «monde qui est là» ; son sol est celui «des objets d'observation et d'expérimentation non questionnés». En elle, les objets sont «simplement là» dans la situation, et ils y «sont ce qu'ils sont» : des «objets unitaires», des parties d'un environnement défini en référence à la sensibilité et à la conduite d'un organisme. C'est dans le cadre de cette conduite qu'ils sont perçus, plus précisément dans celui de la dynamique de sélection des *stimuli* nécessaires à la libération des impulsions et à l'expression des attitudes. Entrer en relation, sans heurt ni rupture, avec un monde qui est là, non questionné, ce n'est pas la même chose que s'y rapporter «dans une relation de conscience», de réflexion ou de connaissance. Le monde ne devient un objet de connaissance que lorsqu'y apparaît quelque chose de problématique – des éléments de doute ou d'indétermination, une inhibition des processus naturels, un blocage de l'action, du fait par exemple d'un conflit d'impulsions ou de réponses à l'intérieur de l'organisme, ou d'un défaut d'ajustement entre l'organisme et l'environnement –, ou lorsque nous voulons

« nous réassurer de l'existence des objets, de leurs qualités ou de leurs significations » (Mead, 1932 : 131). Se posent alors des questions d'identification, des problèmes de transformation des connexions immédiates effectuées par l'expérience en relations isolables, des problèmes de définition d'une conduite appropriée (surtout en cas d'échec), ou des problèmes d'accord avec ce que les autres perçoivent : « la cognition est un processus d'enquête au sujet de quelque chose qui est problématique » (Mead, 1964 : 271) ; elle n'est donc pas impliquée dans l'entrée en relation « avec un monde qui est là ». Elle fait usage de symboles signifiants, établit des relations, procède à des inférences et aboutit à des jugements qui résolvent les inhibitions.

À l'expérience immédiate qui prévaut quand l'interaction avec l'environnement se passe sans anicroche, Mead oppose donc l'« attitude de cognition » (*ibid.*). Mais la cognition est elle-même une forme de conduite, aussi immédiate que toute autre, un mode d'expérience. Elle relève d'un processus d'ajustement, qui permet de reconstruire l'environnement pour pouvoir y relancer l'action, de réajuster les habitudes ou de modifier le champ de stimulation pour permettre l'expression des impulsions. Elle représente donc un changement de régime du circuit *stimulus*/réponse, plutôt qu'elle ne s'y substitue.

Pour Mead, « la cognition n'appartient qu'aux *selves* » (*ibid.* : 278), c'est-à-dire aux individus sociaux ; la pensée se fait en termes sociaux, et ce qui rend possible la réflexion c'est l'existence d'une conduite sociale qui permet à l'agent d'entrer dans son propre champ de vision et de devenir un objet pour lui-même, un objet à transformer, à affecter, à orienter, etc. L'opposition entre expérience immédiate et cognition recouvre ainsi plus ou moins celle entre conduite fondée sur l'impulsion et conduite rationnelle, ou celle entre individu biologique et individu social.

C'est une distinction à laquelle sont consacrés les essais supplémentaires de *Mind, Self and Society*, qui correspondent, semble-t-il, à un manuscrit non daté, mais vraisemblablement écrit en 1919¹¹. Elle est aussi évoquée dans des articles plus tardifs, dont celui publié en 1929 sous le titre « National-Mindedness and International-Mindedness ». L'expérience immédiate est le type de conduite propre à l'individu biologique, c'est-à-dire une conduite directement étayée sur un ensemble organisé d'impulsions et d'attitudes, tandis que le raisonnement conscient et la réflexion sont le fait de l'individu social doté d'une conscience de soi, exerçant un contrôle sur soi et sur son environnement par la raison (« La conscience de soi fait de nous des êtres responsables et rationnels. » Mead, 1964 : 357). Dans l'article de 1929 cité, Mead présente le *self* comme une interaction entre deux composantes, des impulsions sociales fondamentales partagées, qui informent nos attitudes immédiates et sur lesquelles nous n'avons pas de contrôle direct (« nous naissons avec elles » et nous ne les choisissons pas), et « la conscience de soi sophistiquée », par laquelle nous contrôlons notre conduite grâce au « pouvoir sur nous que nous a donné le langage, pouvoir non seulement de nous voir comme les autres nous voient, mais aussi de nous rapporter à nous-mêmes dans les termes des idées et des fonctions communes qu'une société organisée rend possibles » (Mead, 1964 : 358). Lorsque Mead parle d'« individu biologique » c'est pour tenir compte du fait que, dans une partie de nos actions, nous répondons directement, sans réflexion, aux stimulations auxquelles nos impulsions fondamentales nous rendent sensibles, et nous réagissons directement à ce qui nous entoure sans avoir besoin de « trouver d'autres objets que ceux que nous voyons, entendons, et touchons immédiatement » (Mead, 2006 : 381 ; trad. mod.). Le passage à la cognition est nécessaire quand ce régime d'action échoue ou qu'un conflit d'impulsions surgit : le raisonnement, l'analyse, la réflexion constituent alors une procédure pour faire apparaître un aspect différent de l'objet qui est à l'origine d'un tel conflit, ou pour produire « un nouvel ensemble d'objets auxquels répondre, un nouveau champ de stimulation »

(*ibid.* ; trad. mod.), et, donc, pour organiser une réponse en ajustant les unes aux autres les impulsions entrées en conflit.

Il n'y a donc pas d'opposition fondamentale entre conduite en régime cognitif et conduite en mode *stimulus*/réponse, pas plus qu'entre habitude et réflexion. L'opposition est entre des modes de sélection des *stimuli*. Mais, dans la réalité, les différents types de conduite sont étroitement imbriqués : personne n'échappe à l'expérience immédiate, car elle « est la réalité » – c'est par exemple en elle que le chercheur scientifique teste la fiabilité et la validité de ses hypothèses –, et, dans cette expérience immédiate, nous agissons pour une part sur la base d'un conditionnement de nos réflexes (Mead, 1936 : 391-392). Quant au raisonnement et à l'analyse, ils interviennent pour relayer l'« agir impulsif » là où il échoue, en particulier pour résoudre des conflits d'impulsions. Ils requalifient l'objet auquel on va réagir en suivant « une nouvelle technique de vie » (« s'indiquer cette réaction à soi-même comme on pourrait le faire à quelqu'un d'autre », Mead, 2006 : 388). Mais ils ne nous font sortir ni du contexte *stimulus*/réponse, ni « du champ des impulsions ».

Dans différents textes, Mead insiste sur la nécessité de maintenir le même cadre d'analyse pour rendre compte des différents modes d'expérience. Il s'agit de « découvrir le développement de l'esprit dans une conduite qui ne se réfléchit pas, et appartient entièrement au monde des choses immédiates et des réactions immédiates aux choses » (*ibid.* ; trad. mod.). Ce développement doit pouvoir être expliqué dans les termes utilisés pour rendre compte de la conduite irréfléchie, c'est-à-dire en termes de sélection d'objets pour permettre l'expression d'une impulsion : « Chaque phase du processus doit être un acte dans lequel une impulsion trouve à s'exprimer à travers un objet dans un champ de perception. » (*Ibid.* ; trad. mod.). Dans cette perspective, la pensée et la réflexion constituent un « processus élaboré de sélection, un processus élaboré de présentation du monde de telle sorte qu'il soit favorable pour la conduite » (Mead, 1936 : 345) ;

cette sélection passe par une analyse de l'environnement, par le « repérage des éléments importants », et elle est médiatisée par des images et des symboles signifiants qui représentent les objets.

Une des caractéristiques de l'expérience immédiate est qu'elle dure, et que les événements y sont imbriqués dans une totalité : « Dans l'expérience immédiate, les événements sont présents dans une épaisseur temporelle aussi bien que spatiale. » (Mead, 1938 : 364). Elle ne comporte donc pas de différenciation du flux de l'expérience en un présent, un passé et un futur. Une telle différenciation requiert un minimum de réflexion, celle dont fait preuve l'individu social. Tandis que « l'individu biologique vit dans un maintenant indifférencié », l'individu social réflexif insère son présent immédiat dans « un flux d'expérience où se trouvent un passé fixe et un futur plus ou moins incertain » (Mead, 2006 : 383). La réflexion rompt en effet l'expérience holistique du temps et lui substitue une succession d'instantanés sans épaisseur temporelle, qui n'ont d'autre relation entre eux que celle de la succession. Mais elle permet aussi d'intégrer le passé et le futur dans l'environnement.

Une autre caractéristique de l'expérience immédiate est l'émergence en elle d'un monde physique, qui est le corrélat de notre motricité, de nos positions d'équilibre, de nos mouvements vers les objets, de nos contacts avec eux et de leur manipulation, ainsi que du mécanisme neurophysiologique qui assure la coordination de nos réactions. Ce monde physique est en quelque sorte le résultat de la procédure d'essais et erreurs par laquelle, sans réflexion, nous nous ajustons au monde environnant, développons nos sensibilités et acquérons nos habiletés. Mais ce monde physique est dépourvu de « choses physiques », ou plus exactement de tels objets n'apparaissent pas dans l'expérience de l'organisme en régime d'expérience immédiate, comme n'y apparaissent pas les objets sociaux que sont les *selves*. Nous organisons nos réponses manipulatoires aux *stimuli* distants simplement en contrôlant le champ visuel : les objets du

monde physique sont alors des objets que nous voyons et manipulons, ou que nous pouvons manipuler, des objets que nous percevons à distance sur la base d'un éveil de nos réponses manipulatoires habituelles. Les « choses physiques » proprement dites sont constituées; elles n'apparaissent dans la conduite que lorsque les objets dont nous faisons l'expérience sont appréhendés comme agissant, ou pouvant agir, sur nous dans nos interactions avec eux, à partir d'un « intérieur » dont nous les dotons à travers l'épreuve de leurs capacités de pression et de résistance à partir de ce que nous leur faisons ou faisons avec eux. Nous pouvons alors contrôler nos approches et nos manipulations à travers l'anticipation de leur comportement et l'adoption de leur attitude dans l'interaction (Mead, 1932: 124).

L'expérience immédiate n'implique-t-elle pas néanmoins une forme ou une autre de conscience? Mead s'interroge sur ce que celle-ci pourrait être. N'y aurait-il pas, par exemple, une forme de conscience dans l'attention qui sélectionne dans l'environnement, en fonction d'intérêts actifs, des *stimuli* et des objets d'action possible, ou dans la détermination de l'environnement dans les termes d'une conduite à venir? « La conscience de l'organisme consiste dans le fait que sa conduite future détache et définit ses objets », sur la base d'impulsions qui cherchent à s'exprimer (Mead, 1964: 272). Mais Mead pense qu'il ne faut pas parler de conscience à ce propos, car on peut en rendre compte en simples termes de comportement: « Dans la relation d'un individu à un environnement particulier, aucune conscience n'est impliquée. Tout ce qui est impliqué c'est le fait que l'activité en cours de la forme individuelle indique et définit son monde pour cette forme; celui-ci existe alors pour elle d'une manière spécifique par rapport à toute autre forme. » (*Ibid.*: 273).

On est aussi enclin à appeler conscience les contenus de l'expérience, tel le fait d'éprouver les qualités sensibles des choses, les affections du corps (plaisirs et douleurs), etc. Ces contenus sont relatifs aux organismes: l'évolution de la sensibilité de ceux-ci fait émerger

de nouvelles caractéristiques des choses, de même que l'apparition de nouvelles capacités d'action ou de nouvelles sensibilités fait apparaître de nouvelles significations dans les objets – mais cette relativité n'en fait pas des choses subjectives. Cependant ces contenus de l'expérience ne constituent pas la conscience ; ils ne sont pas dans la conscience, ils font partie du monde objectif : « Des palais satisfaits, des membres irrités ou souffrants sont là dans le même sens que d'autres percepts ou objets. Et cela est vrai aussi de muscles contractés, d'objets qui font peur, d'un estomac retourné ou d'une chose attractive... » (*Ibid.*). Certes ils diffèrent d'un individu à l'autre, mais leur individualité est surtout relative aux différentes perspectives spatiales et temporelles des individus dans des conduites qui sont sérielles : « Éliminez la dimension temporelle et ramenez tous les événements à un instant sans épaisseur temporelle, ces objets perdront l'individualité qui est la leur dans la conduite, sauf s'ils peuvent représenter les résultats de la conduite passée. » (*Ibid.* : 276). Cette individualité est changeante car la conduite a affaire au changement et comporte des phases impliquant des objets différents, ou les mêmes objets sous des aspects différents : « Il y a succession, et le passé comme le futur sont là, le présent n'étant que cette section dans laquelle, du point de vue de l'action, les deux sont impliqués. » (*Ibid.* : 289). C'est dans le présent de la conduite que passé et futur sont constitués, car c'est lui qui appelle un certain passé et qui conduit à un certain futur.

Les objets de l'environnement ont aussi une extension spatiale et temporelle ; ils sont à distance les uns des autres ; ils se transforment, bougent, adviennent les uns après les autres, mais le point de référence en fonction duquel cette extension spatiale et temporelle est déterminée est l'ici et maintenant de l'individu agissant. Quant aux événements ils ont aussi une « épaisseur » temporelle, qui est dissoute lorsqu'ils sont transformés en une succession d'instantanés dans et par la réflexion. L'activité étant un événement en cours, elle a aussi une telle épaisseur. En particulier, l'articulation de la stimulation et de

la réponse ne se fait pas sur le mode de la succession d'événements instantanés, mais elle se fait dans la durée, sur le mode circulaire de la relation du tout et des parties.

Précisément, c'est cette élimination du temps pour « faire exister le monde en un instant dans l'expérience », qui nous oblige à « trouver un domaine tel que la conscience » pour y mettre les qualités dites secondaires des choses. La prise en compte de la temporalité de la conduite et des choses permet au contraire d'envisager la conscience comme une nouvelle propriété (dans l'évolution humaine) de la conduite des individus : elle consiste pour celle-ci à « esquisser et à définir le champ et les objets futurs qui constituent son environnement », tel que cela se passe par exemple dans la perception des objets à distance, qui « sont ce qu'ils seraient si nous étions là où ils sont et les manipulations » (*ibid.* : 277). « L'objet perçu [la nourriture par exemple – LQ] est le futur existant de l'acte [ce que l'animal mangera – LQ]. » (*Ibid.* : 289). Le passé est, lui aussi, impliqué, et il est, lui aussi, relatif à la phase de l'acte en cours. Il est vrai cependant que, pour agir, nous devons dé-temporaliser certains objets, et les rendre stables ou permanents – sans quoi nous ne percevrions plus d'événements : « Certains objets cessent d'être des événements, cessent de passer comme ils le font en réalité, et, dans leur permanence, deviennent les conditions de notre action, et les événements se produisent en référence à eux. » (*Ibid.* : 277).

Un behaviorisme social

Le behaviorisme de Mead est incontestablement une reprise de la psychologie fonctionnelle de Dewey. Mais Mead ne s'est pas contenté de reprendre Dewey. S'il s'est réclamé du behaviorisme avec autant d'insistance, plutôt que du seul fonctionnalisme deweyen, c'est aussi pour transformer en partie ce dernier. Une façon de le faire a été d'utiliser le schème organique de la conduite pour esquisser une explication naturaliste de la cognition et de la signification. Une autre

façon a été d'explorer la dimension sociale des différents modes de l'expérience évoqués. Qu'il soit présenté comme un « behavioriste social » (Morris, 1934) ou comme un « pragmatiste social » (Cook, 1993), les deux qualifications pointent dans la même direction : un des principaux apports de Mead au pragmatisme a été l'élucidation de la structure sociale de l'expérience, quelle que soit la modalité de cette dernière¹².

Dans un de ses derniers textes, « The Objective Reality of Perspectives », publié en 1927, Mead ancre la spécificité de l'organisation des sociétés humaines dans une phase de l'acte, celle de la manipulation, qui précède la consommation finale. Cette phase, dit-il, devient très compliquée dans la conduite humaine, parce qu'elle fait place au raisonnement pratique.

Celui-ci est rendu possible par un double mécanisme : celui de l'inhibition d'une partie des réponses, et celui de la communication. C'est précisément dans cette phase que se développe la capacité de l'individu de contrôler son interaction avec les choses, plus particulièrement avec les objets physiques et les outils, et avec les autres, et cela en « adoptant l'attitude de l'autre ». Car tel est le mécanisme unique qui régit ce double commerce, et c'est là qu'il faut, selon Mead, chercher la source du développement de l'intelligence humaine :

Le mécanisme de la société humaine est celui de *selves* incarnés (*bodily selves*) qui s'aident ou se gênent mutuellement dans leurs actes coopératifs par la manipulation d'objets physiques [...]. Les *selves* incarnés des membres du groupe social sont aussi clairement instrumentaux que les outils sont sociaux. Les êtres sociaux sont des choses aussi certainement que les choses physiques sont sociales. (Mead, 1964 : 313)

Une telle définition complexifie encore davantage les distinctions introduites précédemment : il n'y a plus seulement l'opposition entre

individu biologique et individu social ; l'individu social doit lui-même être saisi en fonction d'une autre distinction, celle de l'objet social et de l'objet physique. On ne peut pas rendre compte de la formation des *selves* sans prendre en considération la constitution des objets physiques, car, comme ceux-ci, les *selves* sont matériels et corporels, pas plus que l'on ne peut rendre compte de l'apparition des objets physiques dans la conduite sans analyser la formation des *selves*. Les objets physiques sont, dans l'environnement naturel, les pendants des *selves* dans le monde social.

Qu'implique alors l'introduction du *self* et de l'objet physique dans le mécanisme de la conduite ? Évoquons d'abord brièvement la question de l'objet physique. En tant qu'organismes corporels les *selves* entrent dans « un champ commun avec les choses physiques » (Mead, 1932 : 135). Le commerce avec celles-ci contribue donc, au même titre que le commerce avec les autres, à faire que l'individu devienne un objet dans son expérience, précisément parce que le mécanisme de la conversation des attitudes fonctionne pareillement dans les deux cas :

Là où l'action des choses sur nous est jusqu'à un certain point identique à nos propres réponses, de telle sorte que le commencement de notre action peut nous stimuler à susciter dans notre organisme une réponse différée où nous adoptons les attitudes de ces choses, celles-ci peuvent devenir des objets pour nous au moment même où nous pouvons devenir des objets pour nous-mêmes, puisque nous abordons ainsi notre propre action du point de vue de l'autre. (*Ibid.* : 148-149)

Nos réponses aux « choses physiques (*physical things*) », qui nous aident ou nous gênent, sont de ce fait des « réponses sociales », et de même que les *selves* sont des choses physiques, les choses physiques sont des choses sociales, car leurs réactions sont des réactions sociales – ce sont des capacités d'action et de réaction que les

organismes placent en elles pour définir et contrôler leurs propres réponses à travers une conversation des attitudes. C'est parce que le corps et les choses sont physiques, donc sont des foyers de pression et de résistance, que l'organisme peut identifier la pression des choses et leur résistance à son propre effort, et prendre le rôle de l'objet pour déterminer sa propre réponse.

Cependant tous les objets de l'environnement physique ne sont pas des « choses physiques », et les « choses physiques » n'apparaissent pas dans toutes les formes d'expérience. Il semble que pour Mead il n'y ait vraiment de « chose physique » que constituée. Cette constitution a aussi lieu dans l'expérience, plus exactement dans un certain type d'expérience, dont le prototype est celui de la saisie manuelle d'un objet dur. Il y a donc des expériences dans lesquelles les objets physiques sont simplement là, « dans leur résistance immédiate à l'effort de l'organisme ». Dans ce cas, ils n'ont pas d'*inside*. Ils n'en ont pas parce qu'ils n'entrent pas dans une relation sociale avec l'organisme, dans une relation fondée sur une conversation d'attitudes¹³. Un objet physique acquiert un *inside* lorsqu'il « suscite sa propre réponse dans l'organisme, et ainsi, la réponse correspondante de l'organisme à cette résistance » (*ibid.* : 140.) En d'autres termes, la « chose physique » stimule l'organisme à agir comme elle agit sur lui, éveille en lui « sa propre réponse de résistance » ; celui-ci adopte alors l'attitude de l'objet et proportionne ses efforts à sa résistance.

Les choses physiques étant des choses sociales, la relation de l'homme à son environnement est une « relation sociale » :

Ce qui est essentiel à cette relation sociale à l'environnement n'est pas le fait que la chose physique soit dotée d'une personnalité [...], mais que l'individu, en se préparant à saisir l'objet distant, adopte lui-même l'attitude de résister à son propre effort dans la préhension, et que la préparation qu'il atteint ainsi pour

la manipulation est le résultat de cette coopération ou de cette conversation d'attitudes. (Mead, 1938: 110)

Un exemple récurrent dans les explications de Mead est celui de la saisie d'un livre, qui est vu sur une table située à quelque distance. La tendance à le saisir et l'ajustement à sa résistance sont déjà présents dans la simple vision. Cette réponse, qui organise l'ensemble de l'acte, bloque d'autres réponses manipulatoires qui sont elles aussi stimulées : par exemple, soulever le livre en saisissant la couverture, l'ouvrir, arracher des pages, le frotter, etc. Mais ces réponses inhibées entrent néanmoins dans la réponse sélectionnée, et contribuent à en déterminer la forme : car « la sensation du livre si on le frotte, la perception de ses contours si on en fait le tour de la main, la possibilité de l'ouvrir, etc., déterminent la forme que prendra le geste de le saisir et de le soulever » (Mead, 1932: 142) – « ce qui n'est pas fait agit continuellement pour définir ce qui est fait » (*ibid.*). Les réponses inhibées contribuent donc aussi à définir les propriétés des choses (cf. l'annexe de ce chapitre).

Venons-en maintenant au *self*. L'apparition du *self* est en partie synonyme de passage de l'expérience immédiate à l'attitude de cognition, ou de l'individu biologique à l'individu social. Ce passage correspond à l'émergence de la capacité d'un organisme d'être un objet pour lui-même, donc de se réfléchir, de se contrôler et de soumettre sa conduite au guidage d'une conscience réflexive, ou de la raison. Mais comment interpréter ce phénomène sans trahir le point de vue behavioriste de Mead ? Comment en particulier interpréter l'idée que l'organisme devient un objet pour lui-même ? Comment comprendre l'instauration d'une sorte de rapport sujet-objet à l'intérieur de l'organisme ?

Dans ses textes des années 1920, Mead a, à maintes reprises, réaffirmé son souci de s'en tenir à une analyse strictement behavioriste du *self*. Par exemple, dans l'article déjà évoqué sur Cooley,

il oppose sa propre conception du *self*, qu'il qualifie de behavioriste, à l'approche interactionniste qu'il attribue à son collègue (*infra*). *Grosso modo*, pour Cooley, le *self* est l'ensemble des idées, représentations ou conceptions qu'un individu a de lui-même, le sentiment qu'il peut avoir de soi, de sa valeur, de sa place, etc. – ces idées et ce sentiment étant façonnés d'après les idées que les autres se font de lui, telles qu'il peut se les imaginer, et d'après les sentiments qu'ils manifestent à son égard dans les interactions. Cela revient, dit Mead, à faire du *self*, de même d'ailleurs que de la société, une réalité psychique, et à faire des actions réciproques des uns sur les autres des interactions d'idées dans l'esprit. Cela revient aussi à présupposer une antécédence métaphysique de la personne ou du sujet, ou à considérer l'individu comme préexistant à son expérience et se familiarisant avec les autres et avec les objets à travers son expérience interne. C'est, pour Mead, ce qu'il faut éviter de faire, car c'est précisément cela qui rend impossible une analyse behavioriste. Ni le *self* ni la société ne sont des réalités psychiques : l'adoption de l'attitude de l'autre, qui a lieu dans la conduite, ne passe pas par la conscience, mais représente « une phase objective de l'expérience », comme l'atteste l'analyse du geste vocal. Les *selves* et la société des *selves* viennent avant toute expérience interne, donc avant toute conscience et toute conscience de soi. Ils ne sont pas des réalités psychologiques, et ce n'est pas en tant que processus psychiques ou mentaux qu'ils interviennent dans la conduite. Le monde social des *selves*, tel qu'attesté par la communication, « se situe sur le même plan de réalité immédiate que celui du monde physique qui nous entoure » et que les objets physiques de notre environnement (Mead, 2014 : 421). Il est immédiatement donné, et la société n'est pas dans l'esprit (sous la forme d'idées, de représentations ou de choses imaginées). Par conséquent, on ne découvre pas le *self*, pas plus que la société des *selves*, par l'introspection.

Le *self* de Mead n'est donc pas le *self* de la philosophie moderne, tel que récemment décrit par Charles Taylor (1998). Sans doute, chez

Mead, l'objectivation des attitudes ou des tendances spontanées à répondre, par laquelle un soi émerge, est-elle le moyen d'accéder à une organisation rationnelle de la conduite. Dans l'idée de *self* il y a donc incontestablement celle de l'implantation dans la conduite d'une puissance de mise en ordre, qui permet d'agir intelligemment, de s'ajuster du mieux possible aux conditions de l'environnement naturel et social, au comportement des choses et des personnes, et qui rend possibles la pensée et donc l'enquête, là où elles sont requises, c'est-à-dire pour résoudre des problèmes et réduire les conflits d'impulsions ou d'attitudes. Mais ce *self* n'est pas un sujet, ni la propriété d'un sujet (comme le sont la tête, les bras ou les jambes). Il ne doit être cherché ni dans la catégorie des objets individués, ni dans celle des sujets d'actes.

Mead (comme Peirce d'ailleurs) emprunte sans doute quelque chose aux « sources modernes du soi », en particulier au développement de l'idéal d'une maîtrise rationnelle de soi, à travers la mise en œuvre de disciplines en vue de contrôler ses impulsions et de changer sa conduite. Mais l'objectivation de soi des modernes a une tout autre signification : elle est liée à un idéal de désengagement qui exige ce que Taylor appelle une « réflexivité radicale », c'est-à-dire une capacité de retour réflexif, à la première personne, sur son expérience et son activité, en vue d'accéder, à travers leur examen et leur refonte, à une condition supérieure. Ce qui a pour lieu d'exercice la conscience : il faut se tourner vers l'intérieur et devenir conscient des processus qui forment son expérience, en vue de les modifier. Lorsque les individus modernes se conçoivent comme des *selves*, ils le font donc comme des êtres capables d'une maîtrise instrumentale sur eux-mêmes à travers un détachement de leur expérience immédiate, de leurs activités et de leurs habitudes, détachement qu'ils peuvent réaliser à travers une objectivation de soi. Ils sont aussi convaincus qu'ils ont un *self*, qu'il leur faut explorer et découvrir pour établir leur identité, ou qu'il leur faut réaliser pour être eux-mêmes et réussir leur vie.

Le *self* de Mead n'est pas de cette nature. Manifestement, il n'est pas ce que l'on appelle habituellement le soi : il n'est ni un objet psychologique configuré par des représentations ou des conceptions dites « de soi », ou par une objectivation de l'expérience dans la réflexion, ni un sujet, doué de conscience réflexive, auquel la conduite ou l'expérience pourrait être attachée comme une sorte de propriété privée ; il n'est pas davantage un organe interne d'organisation rationnelle de la conduite (le *self* n'est pas l'esprit, mais « seuls les *selves* sont capables de cognition », Mead, 1964 : 278). Toutes ces définitions doivent être écartées, si l'on veut préserver l'intention behavioriste de Mead.

Peut-être est-ce en fin de compte une formule de Dewey (1939b : 17) qui résume le mieux cette intention : le *self* est « un facteur à l'intérieur de l'expérience », pas quelque chose qui lui est extérieur. Il est modal plutôt que substantiel. Il doit être défini par sa valeur fonctionnelle dans la conduite, c'est-à-dire par le travail de mise en ordre qu'il réalise dans un processus téléologique. La mise en ordre en question est celle des impulsions et des attitudes, des stimulations et des réponses qui sont présentes dans la conduite. Cette mise en ordre n'est pas quelconque : elle consiste à faire exister la perspective sociale – la perspective des autres ou celle, commune, d'un groupe –, ou encore l'attitude de l'autrui généralisé, dans la conduite des individus, de telle sorte qu'ils puissent agir non seulement dans leur propre perspective, mais aussi dans celle d'un collectif ou d'une société. C'est ce que requiert, entre autres, le caractère distribué de l'objet des activités sociales.

Le *self* n'apparaît que dans un groupe social, comme médiation de la gestion de la complexité de la conduite sociale. Il ne se développe jamais de façon isolée : « Les *selves* n'existent qu'en relation à d'autres *selves*. » (Mead, 1964 : 278). C'est pourquoi ils sont des objets sociaux. Certes les animaux vivent aussi en société, et il y a une réelle interdépendance entre leurs actes – interdépendance au

sens où les actes des uns requièrent les actes des autres pour pouvoir être accomplis –, ce que Mead appelle une conduite complexe ou une conduite sociale. Mais la plupart du temps, dans une société animale, la différenciation physiologique des individus suffit comme médiation de cette conduite complexe. La simple capacité de coordination sensori-motrice assure aussi une part non négligeable de la réalisation interdépendante des actes : quand une maman se penche sur son enfant qui vient de tomber pour le relever, l'un et l'autre se tendent les bras, et il se produit un ajustement réciproque des gestes et des postures, qui ne requiert pas l'intervention d'un *self*. L'ajustement physiologique réciproque assure ainsi une partie de la coordination des activités sociales. Il ne suffit plus cependant lorsque ces activités deviennent réellement distribuées : leur coordination requiert alors que la totalité de l'acte soit présente, en tant que *stimulus*, dans la conduite de tous ceux qui y participent.

Pour expliciter ce mode d'organisation de la conduite sociale qui n'est plus fondé sur la seule différenciation physiologique ou sur la seule coordination sensori-motrice, Mead introduit, du moins dans les textes de la maturité, le concept d'« acte social ». Un acte social est celui qui a un « objet social » (Mead ne précise pas ce qu'il entend exactement par « objet » d'un acte ; il se contente de dire qu'il entend le terme au sens de Bergson). L'objet d'un tel acte est social dans la mesure où il est distribué sur plusieurs individus ; chacun effectue sa part de l'acte d'ensemble, mais il ne peut le faire que si les autres effectuent leur propre part. Il n'y a pas simplement différenciation de rôles complémentaires, mais interdépendance dans l'effectuation : l'activité de l'un requiert l'activité d'un autre pour pouvoir se déployer. Le sujet d'un tel acte est un agent intégré non individuel. Il ne s'agit pas simplement de plusieurs individus qui peuvent dire « nous » ; leur pluralité est structurée par un système.

En tant qu'acte dont l'objet est distribué, l'acte social est aussi un acte dans lequel le comportement d'un participant – ses attitudes, ses

gestes, ses expressions et postures corporelles, et plus généralement ses « commencements d'acte manifeste » – sert de *stimuli* à un autre pour qu'il accomplisse sa propre part dans l'acte global. Mais c'est surtout un acte dans lequel chacun est capable non seulement d'effectuer la part qui lui revient, et, pour cela, de se laisser stimuler par les contributions des autres, mais aussi de faire exister dans sa conduite ou son expérience, comme *stimuli* pour déterminer son comportement, toutes les parties distribuées de l'acte total. Celles-ci sont présentes dans sa conduite à la fois avec les valeurs particulières qu'elles ont pour lui, et avec celles qu'elles ont pour tout un chacun dans le collectif impliqué. Il participe alors à l'acte social ou à l'activité collective en éveillant en lui les rôles, les attitudes ou les perspectives des différents participants pour déterminer sa propre contribution :

Pour que l'objet social apparaisse dans son expérience, il faut que les *stimuli* qui libèrent les réponses des autres impliqués dans l'acte soient aussi présents dans son expérience, non pas comme *stimuli* pour ses réponses à lui, mais comme *stimuli* pour les réponses des autres ; et cela implique que la situation sociale qu'instaure la réalisation d'une phase de l'acte, qui sert de *stimulus* pour le participant suivant, soit en un sens dans l'expérience du premier acteur, tendant à provoquer non pas sa propre réponse, mais celle de l'acteur suivant. (Mead, 1964 : 280-281)

Cette situation a alors la même valeur ou la même signification pour les uns et les autres. Un objet commun « contrôle leur conduite commune ».

Mead prend l'institution de la propriété et l'échange économique comme exemples d'« objet social ». La propriété constitue, pour lui, un système de réponses organisées, concernant aussi bien son acquisition, que son respect et sa protection. Ce « complexe de réponses » structure les actes de l'échange économique :

L'échange est un acte dans lequel un homme se stimule à donner en faisant une offre. Une offre est ce qu'elle est parce que la présentation est un *stimulus* à donner. On ne peut pas échanger sans se mettre dans l'attitude de l'autre partie à la négociation. La propriété devient un objet tangible parce que toutes ses phases essentielles apparaissent dans les actions de tous ceux qui sont impliqués dans l'échange, et apparaissent comme des traits essentiels de l'action de l'individu. (*Ibid.* : 283)

En d'autres termes, acheter et vendre sont impliqués l'un dans l'autre ; leur relation est interne : l'un ne peut pas se faire sans l'autre. Cette interdépendance des actes dans l'activité sociale requiert comme support de l'action un être capable de rendre présentes dans son expérience, pour déterminer et contrôler sa conduite, les réponses, les attitudes et les perspectives correspondant à chacune des parties de l'acte, par exemple la tendance à vendre quand il a la tendance à acheter, et *vice versa*. C'est cette adoption d'attitudes et de perspectives différentes mais complémentaires qui fait exister une valeur comme point de vue commun pour effectuer l'échange et déterminer un prix. Précisément, le *self* c'est le facteur d'organisation de la conduite lorsqu'un objet social est présent dans l'expérience. Il correspond à la capacité d'être les autres, d'adopter leurs attitudes, en particulier celles de « l'autre généralisé », pour déterminer son comportement. Mead traite aussi le *self* d'« objet social », pour souligner la nécessité de la médiation des autres : « Nous devons être les autres pour être nous-mêmes. » (*Ibid.* : 292). Mais le *self* comme objet social n'est pas l'objet social qui définit un acte social¹⁴.

Un autre exemple est plus imaginaire (je laisse de côté l'exemple bien connu des jeux d'enfants, avec le passage du *play* – l'enfant joue les rôles de ceux auprès de qui il vit – et *game* – l'enfant suit des règles et participe à un acte social). Mead imagine une guêpe qui serait capable de produire un acte social, au sens indiqué. Cette guêpe

piquerait une araignée et la conserverait, paralysée, avec ses œufs pour servir de nourriture aux larves lorsqu'elles éclosent. Pour que l'araignée figure ainsi dans l'expérience de la guêpe, il faudrait que celle-ci soit en mesure de réagir aux mêmes *stimuli* que les larves et capable de répondre comme elles. De plus, il lui faudrait appréhender l'araignée dans une perspective temporelle, « greffer un futur hypothétique sur son présent », ce qui ne serait possible que si elle adoptait le point de vue des larves à venir et tendait à répondre, dans leur rôle et de leur perspective, à la présence de l'araignée, en lui attribuant la valeur (de nourriture) qu'elle aura pour elles dans le futur.

Là où est possible une telle distribution de l'acte social, étayée sur la capacité de ceux qui y participent de faire apparaître dans leur conduite, pour la définir, la totalité de l'acte et les *stimuli* qui libèrent les réponses des autres, une nouvelle forme d'organisation et de coordination sociales apparaît, dont la condition (« psychologique » dit Mead) est que « l'individu ait présentes d'une manière quelconque dans son organisme les tendances à répondre comme les autres participants à l'acte répondront » (*ibid.* : 281). De même une nouvelle forme de contrôle social devient-elle possible, qui ne repose plus sur le seul contrôle de l'acte par la perception et la manipulation des objets : c'est désormais l'objet social qui définit et contrôle les réponses, à travers la capacité de l'organisme de susciter en lui-même les réponses qu'il provoque dans les autres organismes, et de se stimuler lui-même à répondre à ces réponses.

Mais Mead souligne aussi la base physiologique de telles possibilités, et ancre résolument la conduite dans la structure neurophysiologique de l'organisme : le système nerveux central est « l'appareil de la conduite » chez les vertébrés.

Les centres et les chemins du cortex représentent un nombre infini d'actions possibles ; ils représentent plus particulièrement des actes qui, étant en compétition les uns avec les autres,

s'inhibent réciproquement, ce qui pose un problème d'organisation et d'ajustement à résoudre pour qu'une conduite manifeste puisse avoir lieu. Dans les courants et contre-courants de la matière grise [...] existent les tendances à un nombre infini de réponses [...]. Dans cet appareil de la conduite dont disposent les vertébrés, les prédispositions à des milliers d'actes déjà excités, qui dépassent de loin les accomplissements externes, fournissent les attitudes internes impliquant des objets qui ne sont pas des objectifs immédiats de l'acte de l'individu. (Mead, 1964 : 282)

Précisément l'apparition du *self* dans la conduite résout ce problème d'organisation et d'ajustement. Car le *self* est un facteur d'ordre.

Dans quelle modalité de l'expérience le *self* peut-il intervenir ? S'il est vrai que ce qui caractérise l'intervention du *self* dans la conduite c'est l'introduction d'une distance de l'organisme à lui-même qui lui permet de contrôler sa conduite, il est peu vraisemblable qu'il apparaisse dans l'expérience immédiate. Dans celle-ci il n'y a pas de réflexion, mais une transaction directe entre un organisme et son environnement. Lorsqu'il y a conflit des impulsions ou des réponses, bloquant la progression de l'activité, un réajustement de la conduite est nécessaire. Celui-ci peut prendre deux formes. La première exploite la capacité de l'individu à faire de ses attitudes un objet de son environnement. Elle permet un contrôle de la conduite à travers « la sélection des stimulations par l'attention ». Si l'individu fait de ses réponses un objet dans son environnement, c'est pour faire ressortir des aspects différents des choses, pour faire émerger des stimulations différentes, de façon à ce que « le réajustement des réponses devienne possible » (Mead, 1938 : 368).

Une autre forme de réajustement des réponses est aussi possible, comme on le voit dans le cas de l'apprentissage des habiletés corporelles (ou des habiletés sportives, musicales) : celle des essais et

erreurs. Dans ce cas, l'agent acquiert progressivement un contrôle de sa conduite à travers une correction graduelle de ses erreurs, et cela sans qu'il ne se prenne à proprement parler pour objet. Cette correction se fait en quelque sorte à l'aveuglette, par tâtonnement, faute pour l'individu de pouvoir comprendre exactement ce qu'il fait, de pouvoir saisir à quel *stimulus* exactement il répond, et donc de pouvoir s'expliquer ce qui a provoqué son erreur dans la réponse qu'il a produite. Dans les termes de Mead, il ne peut pas « s'indiquer à lui-même le *stimulus* », pas plus que « se représenter en train de répondre à un *stimulus* spécifique d'une façon définie » – or « ce n'est que quand une tendance définie à répondre correspond à une stimulation qu'elle devient une partie distincte du champ de la perception » (*ibid.* : 370). La forme supérieure de réajustement est atteinte lorsque l'individu peut comprendre, pénétrer et analyser ce qu'il fait, car il peut alors faire correspondre une stimulation et une réponse définie ; il peut aussi faire entrer dans son action les résultats mémorisés de ses expériences passées (il évite entre autres de répéter ses erreurs), ainsi qu'utiliser les symboles signifiants comme *stimuli* pour ses propres réponses. Il peut enfin reconstruire les actes bloqués en faisant apparaître un « nouveau champ d'objets ». Mais pour cela, il faut qu'il soit devenu un *self*, un objet pour lui-même, c'est-à-dire qu'il puisse réagir à lui-même comme il le fait aux objets de son environnement.

À la question de savoir si le *self* est présent dans l'expérience immédiate, la réponse de Mead n'est cependant pas si simple. Selon lui, le *self* est bien présent dans l'expérience immédiate, mais simplement « comme partie de l'environnement comme le corps », ou comme « individu actif dans les réponses sociales » (*ibid.* : 367). Bref, le *self* peut être présent sans intervenir comme médiation de l'interaction entre l'individu et l'environnement. C'est ce que Mead explicite quelques paragraphes plus loin. Après avoir défini la conscience de soi – l'individu devient un objet pour lui-même, peut réagir à lui-même, et son action en référence à l'environnement inclut une réaction à lui-même saisi comme un objet –, il note : « Ce n'est pas

dans l'expérience immédiate que l'on trouve cette constitution de l'individu comme objet pour lui-même. Dans l'expérience immédiate, l'introduction de son *self* dans l'acte serait gênante et embarrassante. » (*Ibid.* : 368). En fait ce n'est que là où l'évidence de l'expérience immédiate se brise sur un conflit de réponses, donc là où un réajustement des réponses est nécessaire, que la conscience de soi, qui implique que l'individu se rapporte à lui-même comme objet, intervient pour réorganiser le champ des stimulations, en mobilisant, entre autres, les résultats de l'expérience passée. Dans ce cadre, l'intervention du *self* a une double fonction : débloquer l'action en réorganisant le champ des stimulations de façon à faire apparaître de nouveaux objets dans l'environnement, et ainsi à reconstruire l'acte ; réorganiser les réponses en prenant appui sur la signification des choses telle que formalisée dans les symboles signifiants, qui sollicitent les agents en tant qu'« organisations de réponses » ou qu'« attitudes organisées ».

Mais cela ne fait pas du *self* une réalité psychique, ni n'oblige à le loger dans la conscience sous forme d'idées, de représentations ou d'images de soi et de l'autre. Le *self*, répète Mead, n'est pas une réalité psychique. Il appartient à l'expérience objective. Il est le corrélat d'une opération présente dans la communication, en particulier sous la forme du « geste vocal » : celle qui consiste à adopter l'attitude de l'autre et à se considérer soi-même depuis cette attitude. Sa matrice est un mécanisme consistant, comme phase de l'expérience, à se stimuler à agir comme agira ce sur quoi, ou avec quoi, on est en train d'agir. Il ne s'agit donc pas d'un retour réflexif sur soi, puisque la constitution de soi comme objet se fait dans la conduite, sur la base d'un traitement de ses attitudes et de ses réponses comme éléments de l'environnement. C'est pourquoi l'on ne découvre pas son *self* par l'introspection ; il n'est accessible que dans et par la conduite sociale située, grâce au mécanisme d'organisation qui la sous-tend. L'apparition du *self* dans la conduite précède l'apparition du psychique ou de l'esprit, comme phase de l'expérience.

Conclusion

On ne peut s'empêcher, relisant Mead aujourd'hui, et réinscrivant son behaviorisme dans le programme pragmatiste de naturalisation de l'esprit, de comparer sa solution à celles, à dominante causaliste, mentaliste et individualiste, qui nous sont offertes aujourd'hui par les recherches cognitives. Cependant cette comparaison demanderait à être faite de manière systématique, à partir des questions en débat dans les discussions actuelles. Mais tel n'était pas l'objet de ce texte. La question du naturalisme n'y a émergé qu'à la faveur d'une interprétation de la revendication behavioriste de Mead. Il m'a en effet semblé que la réponse consistant à dire que le behaviorisme social de Mead n'était qu'un simple changement de dénomination inspiré par le succès du terme dans la psychologie de l'époque, et que son contenu réel n'était autre que le programme fonctionnaliste de Dewey, ne faisait pas entièrement justice à la vigueur avec laquelle Mead a défendu son point de vue dans les années 1920.

Un des résultats paradoxaux de son entreprise est la découverte que, pour naturaliser l'esprit, il faut le socialiser radicalement, faire ressortir son armature de part en part sociale. C'est ce que fait la théorie du *self* et de la « chose physique ». Ce qui n'a pas empêché Mead de mobiliser, parallèlement, les résultats des recherches de son époque sur le fonctionnement de l'appareil neurophysiologique de la conduite. Car pour lui (comme pour Dewey d'ailleurs), les deux enquêtes n'étaient pas antinomiques, bien au contraire. Il resterait à examiner dans le détail comment il a conçu leur articulation, voire à confronter ses hypothèses aux nombreuses découvertes des neurosciences actuelles.

NOTES

- 1** Ce chapitre reproduit un article paru dans Karsenti & Quéré (dir.) (2004), *La Croissance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 289-316. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11236>. L'annexe sur « la chose physique » (cf. pages suivantes) a été ajoutée pour la présente édition.
- 2** Je remercie Guillaume Garreta, Hans Joas et Bruno Karsenti pour leurs remarques sur une première version de ce texte.
- 3** Sur les présupposés de ce fonctionnalisme, voir Descombes (1995) ; sur sa différence avec le fonctionnalisme pragmatiste, cf. Quéré (2023a).
- 4** L'expérience immédiate est une expérience irréfléchie et non pas une expérience sans médiations.
- 5** Selon Cook (1977 : 312), c'est dans l'article de 1922, « A Behavioristic Account of the Significant Symbol », que Mead qualifie pour la première fois de behavioristes sa psychologie et sa manière d'envisager l'esprit et la signification.
- 6** L'expression « behaviorisme social » n'a jamais été utilisée par Mead lui-même ; elle est une invention de Charles Morris, l'éditeur de *Mind, Self and Society* et de *The Philosophy of the Act*, comme celui-ci l'a reconnu dans son introduction au premier de ces deux ouvrages.
- 7** Dans son hommage à Mead, après sa mort, Dewey (1931a) souligne la place centrale qu'occupait dans la pensée de son ami « sa conception de l'acte complet », ou celle de l'acte intégré, qui unit l'action, la pensée et l'émotion.
- 8** J'ai repris les expressions du chap. 2 de *Logique*, dans lequel Dewey reformule, quarante ans plus tard, l'acquis de son article de 1896.
- 9** Sur la substitution de l'impulsion à l'instinct, cf. Joas (2007, chap. 5).
- 10** C'était aussi le point de vue de Dewey (cf. Dewey, 1922).
- 11** C'est du moins la conclusion à laquelle est parvenu Harold Orbach dans ses recherches sur les manuscrits de Mead.
- 12** La pensée de Mead en ce domaine, comme dans les autres, s'est élaborée progressivement. Mais je ne me préoccuperai pas de cet aspect généalogique, très bien analysé par Joas (1980) et par Cook (1993).
- 13** « Une chose physique telle qu'elle existe dans l'expérience répond à une organisation d'attitudes. [Cependant] la chose physique a elle-même une certaine structure qui lui appartient indépendamment de l'organisme

dans lequel se trouve cette organisation d'attitudes.» (Mead, 1938: 138-139).

14 Pour Mead, les institutions sont aussi des objets sociaux, et les individus y trouvent une organisation de leurs propres réponses (elles sont aussi des habitudes sociales).

ANNEXE

GEORGE H. MEAD SUR LA « CHOSE PHYSIQUE »¹

Le texte de G.H. Mead, intitulé « The Physical Thing », réunit deux manuscrits trouvés dans les papiers de l'auteur après sa mort (Mead est mort le 26 avril 1931). Ces manuscrits constituent vraisemblablement une ébauche des conférences qu'il a prononcées en décembre 1930, dans le cadre des *Carus Lectures*, sur le caractère relationnel du temps. Ils ont été publiés en annexe du texte de ces conférences qui font l'objet de *The Philosophy of the Present* (Mead, 1932).

L'intérêt de Mead pour « la chose physique » est assez tardif. Il émerge dans les écrits des années 1920, notamment dans ceux consacrés à l'analyse de la perception et à la philosophie du temps. Hans Joas a montré comment cet intérêt prend place dans le développement d'une théorie de la constitution de l'espace et du temps (Joas, 1980). Mais, d'une certaine manière, sa portée est plus large : l'analyse de la chose physique par Mead remplit un blanc dans la conception pragmatiste de la co-opération de l'organisme et de l'environnement. John Dewey a souvent rappelé que l'organisme ne vit pas seulement *dans* un environnement, mais aussi *par le moyen de* cet environnement. L'un et l'autre sont impliqués dans des transactions où ils s'agentent et opèrent ensemble. Mais il n'a jamais décrit précisément la façon dont cela a lieu. C'est en un sens une des tâches auxquelles Mead s'est attelé dans ses dernières années. Ce faisant il a complété sa conception de l'émergence du *self* dans l'expérience : la perception et la manipulation des objets physiques sont en effet des

médiations par lesquelles l'individu devient un objet pour lui-même. En un sens, le *self* et la chose physique émergent ensemble dans l'acte. D'un autre côté, c'est parce qu'il avait déjà élucidé les mécanismes de la conversation de gestes et de l'adoption d'attitudes, qui sont au principe de la genèse du *self*, qu'il a été en mesure de comprendre la place des choses physiques dans l'expérience, et plus largement dans la constitution du temps.

Mead emploie rarement le mot action et privilégie celui d'acte, qu'il utilise parallèlement à ceux de conduite ou de comportement. L'acte est l'unité d'expérience. C'est précisément dans son analyse de la « chose physique » qu'il fait usage des termes « action » et « activité ». La chose physique, dont l'acte est le lieu de formation, se constitue dans le champ de la manipulation, donc dans l'horizon du contact, notamment manuel. C'est l'expérience de contact qui constitue la réalité de la chose physique. Un organisme qui n'a pas de « champ manipulateur » ne peut donc pas avoir d'expérience de la chose physique. C'est en effet lorsqu'on la touche, la saisit et la manipule que la chose physique manifeste sa capacité d'agir et de faire agir : elle résiste, exerce une pression, fournit un appui ou une aide, bref réagit d'une manière déterminée à l'action exercée sur elle, etc. Et elle le fait à partir d'elle-même, des énergies qu'elle recèle et de son mode opératoire. Mais cette capacité d'action venant d'elle-même est en même temps relative à l'organisme qui entre en interaction avec elle. Mead répète inlassablement que cette relativité n'est pas une affaire de projection : la résistance, qui est éprouvée comme active, est fonction de la pression exercée, et l'une et l'autre se constituent réciproquement, comme dans la pression qu'exerce une main sur l'autre (l'image est de Mead lui-même).

C'est par cette interaction que les choses physiques acquièrent leur *inside*, que Mead définit précisément en termes d'action ou d'activité. Il s'agit d'un *inside* qui surgit de la co-opération de l'organisme et des objets physiques dans des actes : de ce fait il est de la même étoffe

que la résistance de l'organisme. Or la résistance est de l'action, et l'action est distincte du mouvement: « L'action procède de quelque chose, surgit de quelque chose. Sinon il s'agit de changement, et plus d'action. [...] Les choses physiques résistent à notre action. Cette action des choses pénètre notre expérience, notre perspective, en tant qu'*inside* des choses perceptuelles. » (Mead, 1938: 144).

Un des exemples que donne souvent Mead, notamment pour illustrer son usage de la notion d'attitude, est le geste de saisir un marteau :

Ainsi lorsque nous tendons la main pour saisir un marteau nous avons déjà dans l'organisme l'attitude de frapper avec lui. Si sont présents dans l'expérience non seulement le *stimulus* visuel pour tendre la main pour prendre l'objet, mais aussi les propriétés de celui-ci qui amorcent la réponse de frapper avec lui, nous avons excité les éléments du système nerveux qui produisent le commencement de cet acte ultérieur dans sa coordination avec les phases précédentes du geste. [...] Nous sentons la dureté du manche du marteau et quelque chose de son équilibre dans la main avant de l'avoir réellement en main. (*Ibid.*: 130)

Ainsi la perception d'un objet à distance incorpore-t-elle les valeurs que celui-ci pourra avoir lorsqu'il sera touché et manipulé: « Ce que je vais voir dépend de ce que je vais faire ensuite. » (*Ibid.*: 131)².

Mead applique à la perception et à la manipulation des objets physiques son schème de la « conversation d'attitudes »: la chose physique stimule l'organisme à agir comme elle agit sur lui, elle éveille en lui « sa propre réponse de résistance ». Celui-ci adopte alors l'attitude de l'objet et proportionne ses efforts à la résistance qu'il lui oppose, en éveillant celle-ci en lui-même. Il prépare ainsi sa propre action du point de vue de l'objet :

L'individu, en se préparant à saisir l'objet distant, adopte lui-même l'attitude de résister à son propre effort dans la préhension, et la préparation à la manipulation qu'il atteint ainsi est le résultat de cette co-opération ou de cette conversation d'attitudes. On peut supposer que l'origine de ce mécanisme est l'interaction, entre elles, des différentes parties du corps dans des tensions ajustées, en premier lieu celle des mains. [...] Je suis préparé à saisir l'objet, et alors je résiste à cette saisie dans le rôle de la chose, poussant, dirons-nous, ses protubérances dans la main et suscitant plus d'effort en elle par l'effet de levier qu'exercera la portion étendue de l'objet ; à travers ces réponses de la chose j'atteindrai non seulement l'attitude finale de la manipulation préparée, mais aussi un objet physique avec un *inside* et une nature inhérente. Autour de ce noyau fondamental peuvent se regrouper les autres choses qu'un objet peut nous faire, ses efficacités, ses propriétés actives. (*Ibid.* : 110)

Cette adoption d'attitude n'est évidemment possible que si l'organisme a déjà acquis le mécanisme social de la « conversation d'attitudes » impliqué dans les interactions avec les autres.

Si la chose physique est relative à l'organisme, qui est lui-même une chose physique, il n'y a cependant pas autant de choses physiques qu'il y a d'organismes. La chose physique est généralisée : un individu perçoit les choses que les autres perçoivent. Dans l'expérience, les perspectives individuelles procèdent d'une perspective commune, qui ne se développe pas elle-même à partir de ces perspectives individuelles. C'est pourquoi la chose physique est sociale. En tant qu'objet perceptuel, elle est relative à une organisation de perspectives, qui est sociale. Par ailleurs les réponses qu'elle suscite sont déterminées par les usages sociaux des objets physiques et par l'inscription de ceux-ci dans une organisation sociale :

Le mécanisme de la société humaine est celui de *selves* dotés d'un corps, qui s'aident ou se gênent dans leurs actes coopératifs par la manipulation de choses physiques. Dans les formes primitives de société, ces choses physiques sont traitées comme des *selves*, *i.e.*, ces réponses sociales, que nous pouvons tous détecter en nous-mêmes vis-à-vis des choses inanimées qui nous aident ou nous gênent, prévalent, dans les sociétés primitives, dans l'organisation sociale qui dépend de l'utilisation de moyens physiques. L'homme primitif reste *en rapport* avec les instruments et les armes par une conversation qui prend la forme de rites magiques et de cérémonies. (Mead, 1964 : 313)

La prise en compte des objets est une des innovations importantes de l'anthropologie et de la sociologie de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle (« nouvelle » sociologie des sciences, sociologie dite « pragmatique », théories de la « cognition distribuée », de « l'action située », « sociologie avec objets », etc.). L'idée que les objets agissent et font des opérations, ou encore qu'ils font agir les humains, est devenue un lieu commun, aussi difficile soit-elle à penser convenablement. Mais, d'une certaine manière, rares demeurent les élucidations véritables de la façon dont ces opérations ont lieu (cf. *infra*). Mead est peut-être le seul à n'avoir pas reculé devant les difficultés d'une telle élucidation. À l'aide de sa théorie de l'acte et de sa théorie du *self*, il a élaboré une explication plausible de la capacité et de la modalité d'action des objets physiques.

NOTES

1 Cette note introduisait la traduction, publiée *in* Cukier & Debray (2014), de deux manuscrits de Mead sur « La chose physique ». Elle ne figurait donc pas dans la version originale du présent chapitre.

2 Cf. aussi Mead (2006 : 99, n.1) : « La valeur [d'un objet] est [son] caractère à venir, en tant qu'il détermine notre action en sa direction. »

CHAPITRE 2

SELF-ACTION, INTERACTION ET TRANSACTION

COMMENT « ÉCOLOGISER » LES SCIENCES SOCIALES ?¹

La trilogie «*self-action*, interaction, transaction» apparaît dans l'ouvrage de John Dewey et Arthur Bentley, *Knowing and the Known*, publié en 1949. Le premier terme caractérise un point de vue introduit par la philosophie de l'Antiquité et du Moyen-Âge et devenu de sens commun. Ce point de vue consiste à attribuer à une chose la capacité d'agir en fonction de son être, de ses forces et de ses pouvoirs propres. La science moderne, notamment la mécanique newtonienne, lui a substitué l'idée de particules en interaction. Mais l'héritage ancien a subsisté dans la conception moderne de l'Homme et de la nature, par exemple dans l'idée d'un esprit-conscience, capable par lui-même de représentation, et d'un acteur-sujet. Du fait de sa propre substance, l'esprit est supposé connaître, penser, être source de conscience, ou même mouvoir le corps. L'acteur est, pour sa part, supposé mû par ses croyances et ses désirs, ses besoins et ses intérêts, ses affects et sa volonté, toutes choses considérées comme internes, voire mentales. Il entre cependant en interaction, voire en collision, avec d'autres acteurs, mus pareillement. Il entre aussi en interaction avec un environnement extérieur, qui, de par sa constitution, l'aide ou l'entrave, l'influence ou le détermine. Mais il est toujours considéré comme la source première de son action. Cette manière de concevoir l'esprit et le sujet, l'action et l'interaction est celle qui prédomine encore dans les sciences sociales contemporaines. Elle

est très en retard sur le transactionalisme instauré par la physique et la biologie modernes².

Selon Dewey et Bentley, pour rendre compte de l'activité constitutive du vivant, il ne suffit pas de substituer l'interaction à la *self-action*. Car en parlant d'interaction on pose deux entités indépendantes, extérieures l'une à l'autre, reliées par une troisième, l'interaction. Tel est le cas, notamment, s'agissant de l'organisme et de l'environnement. En réalité ils ne sont pas indépendants l'un de l'autre et ne se trouvent pas dans une relation d'extériorité mutuelle. C'est ce que fait valoir le concept de trans-action : l'organisme et l'environnement sont des participants à un processus englobant d'interactivités, dans lequel ils effectuent des opérations différentes mais complémentaires. C'est là l'argument clé du « naturalisme transactionnel » de Dewey et Bentley³. Ma conviction est que ce naturalisme permet d'élaborer une authentique pensée écologique, fondée sur une philosophie du vivant. Il demande à être implanté dans les sciences sociales pour les débarrasser de l'héritage métaphysique « qui suinte à chacune de leurs articulations »⁴. L'abstraction du sujet, libre ou déterminé, et celle de l'environnement posé en extériorité, ne survivront pas à l'adoption d'un tel point de vue transactionnel⁵.

Quel paradigme écologique adopter ?

L'écologie est la science qui étudie les interrelations et les interdépendances entre différentes espèces d'organismes vivant dans un habitat ; elle s'intéresse à la façon dont un ordre commun est établi et maintenu dans un système fermé, ou dans ce que les écologistes appellent une « communauté de vie ». Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont affirmé qu'ils adoptaient un point de vue écologique dans l'étude de la société et des processus sociaux. Mais il y a plusieurs façons d'« écologiser » les sciences sociales. L'une consiste à construire un paradigme dans lequel on accorde une plus grande

attention aux questions environnementales. Une autre essaie de développer une «écologie humaine» dans le sillage de l'écologie végétale et animale. La perspective que procure le naturalisme de Dewey est très différente.

Considérons le cas de la sociologie. Il y a déjà presque quarante ans, William R. Catton et Riley E. Dunlap appelaient à transformer en profondeur le paradigme de la sociologie classique, qu'ils se proposaient de remplacer par «un paradigme écologique» (Catton & Dunlap, 2017). La sociologie classique leur paraissait trop anthropocentrique, trop focalisée sur les seuls facteurs sociaux et culturels, considérés comme principaux déterminants des comportements humains, et prisonnière de la conception du monde qui prévalait au moment de ses premiers développements au XIX^e siècle : idéal d'une domination de la nature, idéologie du progrès, méconnaissance des limites des ressources naturelles et des contraintes écologiques, etc. De plus, elle aurait indûment considéré les phénomènes sociaux comme étant d'un genre propre (*sui generis*), donc irréductibles à des faits d'une autre nature, biologiques notamment. Catton et Dunlap parlent ainsi de la présence en sociologie d'un «tabou anti-réductionniste» et d'un «tabou anti-biologiste».

Dans les explications sociologiques, l'environnement est habituellement traité comme une source de causes et d'influences, de contraintes et de ressources, d'exigences et de demandes, conditionnant des comportements déterminés par l'intériorité du sujet, à moins que ne prévale un modèle interprétativiste, qui met l'accent sur le sens que les acteurs donnent à l'environnement ou sur les définitions qu'ils lui appliquent :

En résumé, nous affirmons que la sociologie est fondée sur un ensemble de postulats de fond ou sur un paradigme qui a conduit les sociologues – en dépit de leurs convictions théoriques particulières – à traiter les sociétés humaines comme si

elles étaient exemptes des contraintes écologiques. Dans le cadre de l'importance qu'ils accordent aux caractéristiques exceptionnelles des êtres humains, la plupart des sociologues ont complètement ignoré l'environnement biophysique comme si les sociétés humaines, d'une manière ou d'une autre, ne dépendaient plus de celui-ci pour ce qui est de leur existence physique et des moyens de poursuivre les objectifs qu'elles jugent essentiels. En retour, ces tendances ont prédisposé les sociologues à accepter l'optimisme inhérent à la vision occidentale dominante du monde, en postulant implicitement la possibilité d'un progrès social illimité. (Catton & Dunlap, 2017: 134)

En quoi consiste le « nouveau paradigme écologique » proposé par ces auteurs pour contrecarrer les postulats de la sociologie classique ? Il s'agirait de prêter davantage attention aux questions environnementales, d'accorder une plus grande place aux relations entre les sociétés humaines et leur environnement biophysique, et d'introduire des variables non sociales, notamment environnementales, dans les analyses sociologiques. Cela suffit-il pour sortir des dispositions anti-naturalistes de la sociologie classique⁶ ?

À vrai dire la sociologie écologique proposée par Catton et Dunlap ne transforme pas vraiment les schémas explicatifs prédominants. En particulier elle ne remet pas fondamentalement en cause l'extériorité mutuelle de l'organisme et de l'environnement, qu'il soit naturel ou socio-culturel. Elle ne dépasse pas non plus vraiment l'intellectualisme de la sociologie classique, qui tend à considérer la relation de l'homme à son environnement comme essentiellement une relation intellectuelle, et qui fait des objets de l'environnement d'abord et avant tout des objets de connaissance.

L'« écologie humaine » de Park

Au début du XX^e siècle, Robert E. Park a esquissé un paradigme écologique pour la sociologie urbaine. Il l'a appelé « écologie humaine », une expression qu'il a calquée sur celles d'« écologie végétale » et d'« écologie animale » (Park, 1936). Park s'intéressait aux interactions des communautés humaines avec leur environnement physique, plus particulièrement dans le cas des « cités ». Il considérait celles-ci comme des habitats communs, avec une structure plus ou moins déterminée.

Park se focalisait surtout sur la façon dont un ordre institutionnel ou culturel endigue l'ordre naturel ou écologique – qu'il considérait comme étant maintenu par une coopération compétitive (la « lutte pour l'existence » de Darwin). Il définissait la « cité » comme une « communauté de vie » dans laquelle deux principes sont à l'œuvre, pour établir et maintenir un ordre : la « domination » et la « succession ». Une « cité » est aussi un ordre social. Aussi a-t-il étendu sa conception écologique des aires urbaines à la société dans son ensemble : « D'un point de vue écologique, et en tant qu'elle est une unité territoriale, la société est l'aire dans laquelle la compétition pour la vie a baissé, tandis que la lutte pour l'existence a pris des formes plus élevées et plus sublimées. » (Park, 1936 : 7). Ces formes plus élevées sont apportées par les institutions : « L'homme a érigé une structure institutionnelle enracinée dans les coutumes et la tradition sur les fondations de la communauté biotique. » (*Ibid.* : 12).

La conception qu'a Park d'une « écologie humaine » doit beaucoup à la théorie de l'évolution de Darwin, mais le sociologue de Chicago s'est bien gardé d'identifier les processus sociaux aux processus biologiques. Dans son article de 1936, il s'intéressait plus à la façon dont un ordre symbiotique est transformé en un ordre sociétal qu'à la façon dont l'environnement naturel et culturel contribue aux processus vitaux et aux activités de l'être humain. Avant cet article, il

avait pourtant écrit avec Ernest W. Burgess, un livre intitulé *The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, dans lequel il esquissait une autre perspective, plus en phase avec l'arrière-plan pragmatiste de la sociologie de l'École de Chicago :

La cité est [...] un état d'esprit, un ensemble de coutumes et de traditions, dont font partie des attitudes organisées et des sentiments, qu'elles transmettent. En d'autres termes, la cité n'est pas qu'un mécanisme physique et une construction artificielle. Elle est impliquée dans le processus vital des gens qui la composent ; elle est un produit de la nature, et particulièrement de la nature humaine. (Park & Burgess, 1925 : 1)

Mais les auteurs de ce livre n'expliquaient ni la forme ni la nature de l'implication qu'ils mentionnaient.

L'approche écologique de Dewey

On peut compenser cette lacune, et éviter de concevoir la relation entre organisme et environnement en termes d'extériorité mutuelle, en adoptant le concept de « transaction » de Dewey et Bentley⁷. Ce terme n'est pas à entendre au sens habituel d'accommodement, d'arrangement ou d'opération sur un marché, mais au sens d'une activité/réceptivité distribuée sur les différentes composantes d'un système intégré. Organisme et environnement forment un tel système, dans lequel ils sont tous les deux des « participants (*partakers*) » : « Les processus vitaux sont produits par l'environnement aussi bien que par l'organisme ; car ils *sont* une intégration. » (Dewey, 1993 : 83). Alors que le terme « interaction » présuppose la rencontre de deux entités distinctes et indépendantes, celui de « transaction » implique une totalité dont les composantes se déterminent et se conditionnent mutuellement, comme dans une *Gestalt*. En effet, dans une *Gestalt*, « les constituants peuvent être dits exister les uns

à travers les autres. Chacun d'eux ne possède son existence qualifiée que si les autres possèdent la leur. » (Gurwitsch, 1964 : 134). Dewey et Bentley disaient la même chose en des termes un peu différents : « La transaction est un Fait tel que l'on ne peut spécifier aucun de ses constituants comme fait indépendamment de la spécification des autres constituants de l'objet complet. » (Dewey & Bentley, 1949 : 113)⁸.

Comme l'a noté le philosophe américain John Shook (2017 : 16), « Dewey fut le premier américain à avancer ce qui sera plus tard, au XX^e siècle, appelé l'approche écologique en psychologie et en étude de la cognition ». Thomas M. Alexander a même pu lui attribuer une « onto-écologie »⁹ :

Certes Dewey n'a pas introduit le concept d'« écologie » (peu utilisé à son époque), mais son point de vue est profondément animé par ce qui aujourd'hui peut être reconnu comme une manière écologique de penser. J'utilise le terme « onto-écologie » pour désigner l'effort de penser la nature en termes de systèmes interactifs, d'histoires naturelles, de diversité, de processus, de changement et de transformation. (Alexander, 2013 : 18)

Mais Dewey ne s'est jamais considéré comme un chercheur en écologie et il a manifesté peu de sympathie pour l'ontologie. Son approche écologique était en fait une composante de son « réalisme organique »¹⁰.

Je partage volontiers ces points de vue¹¹. Voici, tels qu'ils m'apparaissent, les traits principaux de l'approche écologique de Dewey : 1) l'affirmation du caractère premier et constitutif de l'intégration de l'organisme et de l'environnement ; 2) l'assertion de leur « intériorité mutuelle¹² » ; 3) l'attribution à l'organisme et à l'environnement d'une capacité similaire d'agir, qu'ils exercent en opérant de conserve ; 4) l'adoption d'un point de vue génétique-fonctionnel.

Une « agentivité » conjointe de l'organisme et de l'environnement

Dès 1891, dès *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Dewey soulignait la constitution réciproque de l'organisme et de l'environnement :

L'environnement entre dans l'individualité comme facteur constitutif, contribuant à la faire ce qu'elle est. D'un autre côté, c'est la capacité qui fait réellement de l'environnement un environnement pour l'individu. L'environnement ne consiste pas simplement dans les faits qui se trouvent entourer objectivement un agent ; il correspond à ceux qui peuvent être rapportés à la capacité, aux dispositions et aux dons de l'agent. [...] Chacun d'eux est en soi une abstraction, et ce qui est réel c'est l'individu, constitué par des capacités, et l'environnement, en relation l'un avec l'autre. (Dewey, 1891 : 302-303)

Plus tard, dans *Human Nature and Conduct*, Dewey a expliqué pourquoi les fonctions biologiques telles que la respiration et la digestion sont autant des activités de l'environnement que de l'organisme, et il a étendu l'argument à d'autres opérations, non biologiques, en jouant sur un autre sens du mot « fonction » :

Nous pouvons passer de l'usage biologique du mot fonction à son usage mathématique, et dire que des opérations naturelles telles que la respiration et la digestion, des opérations acquises telles que le discours et l'honnêteté, sont des fonctions autant de l'environnement que d'une personne. Elles sont des choses faites *par* l'environnement au moyen de structures organiques ou de dispositions acquises. (Dewey, 1922 : 15)

Il y a donc bien une « agentivité » conjointe de l'organisme et de l'environnement. Par « agentivité », j'entends le fait d'être un agent ou un centre d'opérations¹³. Dans les termes de Dewey, l'un et l'autre

sont des « *agencies of doing* » (Dewey, 1939b : 27)¹⁴. Un organisme vit à travers les énergies de l'environnement et à travers ce que celui-ci effectue. Et l'environnement est relatif à la constitution, aux capacités et aux accomplissements de l'organisme. Seul ce qui entre activement dans ses activités vitales, quand elles sont en cours, fait partie de son environnement :

Il y a, bien entendu, un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est *environnement* que s'il entre directement et indirectement dans des fonctions vitales. L'organisme fait lui-même partie du vaste monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que dans des connexions actives avec son environnement. L'intégration est plus fondamentale que ne l'est la distinction désignée par l'interaction de l'organisme et de l'environnement. Cette dernière indique la désintégration partielle d'une intégration antérieure, mais si dynamique qu'elle tend (aussi longtemps que la vie continue) vers la réintégration. (Dewey, 1993 : 92)

Les activités constitutives de la vie sont des « interactivités coopératives » d'énergies et d'opérations. Une telle co-opération existe d'abord au niveau biologique. Soit le cas de la fixation dans le sang de l'oxygène puisé dans l'environnement. On sait par exemple qu'il y a une « affinité » de l'hémoglobine pour l'oxygène ; celui-ci est fixé dans le sang par saturation de cette protéine des globules rouges, qui le transporte dans les cellules, qui en ont besoin pour vivre et exercer leur activité. Cette « affinité » varie en fonction de la concentration de diverses composantes chimiques dans les globules rouges. Elle est en fait partagée entre l'oxygène et le monoxyde de carbone, ce qui fait que l'hémoglobine extrait aussi ce dernier des organes et des tissus. Les biologistes parlent, à ce sujet, d'« effets coopératifs dans la fixation d'oxygène ».

Les interactivités concrètes, qui sont innombrables, sont des arrangements d'énergies différentes provenant de plusieurs sources, mais ces sources doivent être engagées activement dans une activité commune pour que leurs énergies opèrent ensemble dans un système intégré. Sinon, elles ne sont que des potentialités. C'est pourquoi la capacité d'action des choses et des événements de l'environnement ne peut pas être définie séparément des activités qui peuvent être attribuées à l'organisme d'un point de vue analytique. Objets et événements sont configurés par ces activités :

Les qualités dont nous tenons compte sont des réponses aux différentes modalités de notre comportement, de même que ces dernières sont de véritables réponses adaptatives associées aux événements environnants qui sont perçus selon leurs différences qualitatives. La dureté d'une pierre ne s'impose pas à nous ; elle est expérimentée dans le cadre d'une interaction dans laquelle l'objet subit une pression que nous exerçons directement ou indirectement. [...] Chaque objet et chaque événement ont une figure, un *eidos*, une forme : leurs qualités sont des *configurations (patterns)* et leur structuration est déterminée par l'organisation séquentielle de notre conduite adaptative. (Dewey, 2012b : 197)

De l'interaction à la transaction

Pendant longtemps Dewey n'a pas fait de différence entre « interaction » et « transaction ». Ce n'est que dans son ouvrage avec Arthur Bentley, *Knowing and the Known*, que la distinction entre les deux termes a été systématisée. Les auteurs expliquent que le terme « transaction » doit être préféré à celui d'« interaction » parce qu'il permet de décrire les phases et les aspects d'un processus sans les attribuer à des entités indépendantes reliées par une troisième chose, elle aussi indépendante, l'interaction. Parler d'interaction revient en fait à partir de la désintégration d'une intégration première :

Notre idée est simplement que puisque l'homme, en tant qu'organisme, a évolué parmi d'autres organismes dans une évolution dite « naturelle », nous voulons, par hypothèse, considérer tous ses comportements, y compris ses actes cognitifs les plus avancés, comme des activités non pas de lui seul, ni même comme étant d'abord les siens, mais comme des processus de la situation complète de l'organisme et de l'environnement (*as processes of the full situation of organism-environment*). (Dewey & Bentley, 1949 : 104)

On notera dans cette citation l'association de deux termes pour définir les comportements de l'organisme : activité et processus¹⁵. L'activité vitale est le fait d'un agent intégré, dont les interactivités se caractérisent, d'une part, par « une conjonction coordonnée » d'énergies et d'opérations, d'autre part, par une distribution telle de l'action commune que la contribution de chaque composante dépend de celle de l'autre et en est complémentaire. L'être humain participe ainsi à une totalité dont il n'est qu'une partie et une phase ; il est un « participant » tout comme l'environnement.

Quant au processus, dont il est dit qu'il est celui de la « situation complète », il est important de le concevoir comme sériel. En effet, dans une activité, les différents actes ne se succèdent pas seulement ; ils procèdent d'actes antérieurs et conduisent à des actes subséquents¹⁶. Chaque acte prend ainsi place dans une série ordonnée et orientée qui modifie continûment l'environnement. Il intègre ce qui a précédé, et cette intégration, qui implique une reconstruction, n'est possible que parce que dans toute expérience se créent des relations entre subir (*undergoing*) et agir (*doing*) ; l'agir prend place dans le subir et réciproquement :

Une expérience possède une certaine forme et une certaine structure, car elle ne se limite pas à agir et à subir en alternance, mais se construit sur une relation entre ces deux phases. [...]

L'expérience est limitée par tout ce qui entrave la perception des relations entre subir et agir. (Dewey, 2005: 69; trad. mod.)

Comme le souligne Dewey, il faut alors donner au terme « relation » son sens actif, « dynamique et énergétique » :

Le terme met l'accent sur la manière dont les choses interagissent les unes avec les autres, sur leurs chocs et leurs appariements, sur la manière dont elles se répondent et se contrarient, se favorisent et se contrecarrent, s'excitent et s'inhibent réciproquement. (*Ibid.*: 167; trad. mod.)

C'est précisément pourquoi on ne peut pas réduire le comportement à une succession de *stimuli* et de réponses indépendants :

Quelque chose qui n'est pas encore un *stimulus* surgit dans une activité déjà en cours et devient un *stimulus* en raison de ses relations avec ce qui est en cours dans cette activité continue. [...] Un changement de/dans l'environnement devient, selon les conditions différentes d'un comportement continu ou sériel, un millier de *stimuli* réels différents. (Dewey, 1930: 223)

Pour analyser les comportements ou les conduites d'un organisme, il faut donc partir de son intégration fonctionnelle dans « un circuit d'énergies » auquel participe aussi l'environnement. Leurs transactions, qui « excèdent les limites spatiales de l'organisme », sont en effet un « jeu interactif de différentes énergies ». Ces énergies, qui ont une direction, « se répondent et se contrarient, se favorisent et se contrecarrent, s'excitent et s'inhibent réciproquement » ; elles demandent à être orientées, canalisées et coordonnées, voire temporairement inhibées ou contrecarrées.

Quand nous différencions les activités vitales en les qualifiant d'environnementales et d'organiques, cette qualification renvoie en

fait à des phases de l'activité et à des fonctions différenciées. Être « organique » ou « environnemental » est en effet une phase, une fonction et une capacité¹⁷ :

La *distinction* de ce qui est organique et environnemental n'est pas originaire et primaire, mais est le résultat d'un acte consistant à distinguer la base de ce qui est apporté dans la phase de réajustement d'une activité organique. Le fonctionnement direct des fonctions vitales (*life-functions*) ignore cette distinction et encore moins une division. [...] Quand on dit que la vie, en tant qu'affaire continue (*as going concern*), est une *intégration* d'énergies que l'on peut désigner en termes de conditions organiques et environnantes, [...] le terme n'implique pas une différenciation préalable. Ce qui est réellement signifié est radicalement différent. Vivre (*living*) est l'unité ou l'intégration ; les différenciations n'interviennent en elle que périodiquement et selon des phases, et marquent des temps de réadaptation quand la poursuite des activités vitales exige un changement de direction immédiat, ici et là. (Dewey, 2012b : 328)

On est porté à n'attribuer l'agentivité qu'aux organismes : c'est comme si on « supposait que la respiration et la digestion sont complètes à l'intérieur du corps humain » (Dewey, 1922 : 15). Or l'environnement y contribue aussi, notamment à travers les structures organiques, les capacités, le savoir-faire, les habitudes de l'organisme, et à travers ce qu'il accomplit : « Fonctions et habitudes sont des manières d'utiliser et d'incorporer l'environnement dans lesquelles ce dernier a son mot à dire aussi sûrement que le premier [l'organisme]. » (*Ibid.*). L'environnement contribue non seulement parce qu'il fournit des énergies, et exerce des forces et des résistances, mais aussi parce qu'il fait des choses déterminées. Il est certes externe à l'organisme, mais « interne à ses fonctions » : « Un organisme vivant et son processus de vie impliquent un monde ou une nature qui est temporellement et spatialement "extérieur" à lui, mais qui, à l'égard de ses fonctions,

est “interne”.» (Dewey, 2012a : 256). Il est en particulier interne à ses capacités, ses habiletés et ses habitudes, comme on le verra plus loin. Saisir la nature des capacités, habiletés et habitudes est donc essentiel pour comprendre comment l'environnement est interne aux activités et aux comportements d'un organisme (et réciproquement).

Les deux phases de l'expérience : faire et subir

L'expression « *agency of doing* » utilisée par Dewey pour caractériser la co-participation de l'organisme et de l'environnement aux activités vitales a un accent quelque peu activiste. Mais, on l'a vu, la phase active de l'expérience est toujours imbriquée dans une phase passive/réceptive. En effet, il y a une dimension de passivité et de réceptivité dans les interactivités de l'organisme et de l'environnement : « Du fait que la vie est une interactivité de facteurs environnementaux et de facteurs organiques, elle comporte deux phases qui, en termes relatifs, sont *active* et *réceptive* ; on peut les nommer *faire (doing)* et *subir (undergoing)*. » (Dewey, 2012b : 325 ; cf. aussi Dewey, 2005).

La réceptivité n'est pas une passivité, car elle requiert une réponse : « Il n'est aucune réceptivité qui ne soit en même temps une *réaction* ou une réponse, et il n'existe aucune capacité d'action qui n'implique un élément de réceptivité. » (Dewey, 2018 : 463). Il arrive d'ailleurs que, par « transaction », Dewey entende l'articulation de ces deux phases : « Une *transaction* ne constitue pas un processus à sens unique ; elle opère dans deux directions. Elle comporte une *réaction* autant qu'une *action*. » (*Ibid.*).

Les connexions entre organisme et environnement peuvent être perturbées, désorganisées ou désajustées. En effet toutes les énergies ne sont pas coopératives ; il y en a qui sont obstructives ; elles peuvent créer des tensions ou des déséquilibres dans les interactivités. Précisément, c'est la survenue de telles ruptures de coordination qui génère une distinction des facteurs organiques et des facteurs

environnementaux, et cela parce qu'elle interrompt la continuité et exige des réadaptations et des réarrangements ainsi que des changements de direction. La restauration de l'équilibre ou de la coordination exige une transformation à la fois de l'organisme et de l'environnement :

La vie ne peut pas continuer si n'est pas restaurée la relation d'harmonie ou d'équilibre entre l'organisme et l'environnement; les conditions spécifiques constituant à la fois l'organisme et l'environnement doivent être, jusqu'à un certain point, réaménagées pour que *cette* relation puisse être rétablie. (Dewey, 1939b: 64, n. 47)

La mentalisation de l'environnement

L'environnement d'un être biologique-culturel n'est pas le même que celui d'un organisme moins élaboré : c'est un environnement culturel. Or,

[d]ans un environnement culturel, les conditions physiques sont modifiées par le complexe des coutumes, traditions, occupations, intérêts et intentions, qui les enveloppe. Les modes de réponse sont transformés en conséquence. Ils profitent du sens que les choses ont acquis et des *significations* fournies par le langage. Il est évident que les roches en tant que minéraux sont le signe de quelque chose de plus pour un groupe qui a appris à travailler le fer que pour les moutons et les tigres ou pour des groupes de pasteurs ou d'agriculteurs. Les significations des symboles en relation, qui forment le langage d'un groupe, introduisent aussi [...] un nouveau type d'attitudes et donc de modes de réponse. (Dewey, 1993: 121)

Avec la culture, l'environnement s'est non seulement élargi ; il s'est aussi « mentalisé ». L'esprit, en tant que système organisé de

significations produites par les activités passées, est désormais distribué sur l'organisme et l'environnement, et donc sur toutes les phases, internes et externes, d'une activité.

Une conséquence importante de cette « mentalisation » est que l'être humain réagit désormais aux significations véhiculées par les signes et les symboles, et pas seulement aux sollicitations immédiates des choses et des événements de l'environnement. Signes et symboles représentent donc un nouveau *médium* de l'expérience. Ils permettent notamment de transformer les choses et les événements en objets de pensée et de discours, et de « se comporter en considérant les connexions » entre eux (Dewey, 2012a : 174).

Dewey a développé cet argument dans *Le Public et ses problèmes* : « Ce n'est que quand des *signes* ou des *symboles* des activités et de leurs résultats existent que le flux [des événements] peut être vu comme du dehors, qu'il peut être arrêté afin d'être considéré et estimé, et qu'il peut être contrôlé. » (Dewey, 2010 : 247). Signes et symboles permettent ainsi l'émergence d'un nouveau type d'action : un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul et le planning, d'autre part, consiste à « intervenir dans la suite des événements pour en diriger le cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (*ibid.* : 248 ; trad. mod.).

Vecteurs de significations, qui sont générales, les signes et les symboles sont, par-là, dotés d'une force opérationnelle. Ils provoquent et dirigent des opérations, « libèrent et amplifient des énergies » (Dewey, 2012a : 167 ; trad. mod.), rendent possibles des activités conjointes : « Ils fonctionnent comme moyens de provoquer diverses activités accomplies par des personnes différentes en vue de produire des conséquences que partagent tous ceux qui participent à l'entreprise commune. » (Dewey, 1993 : 107-108). Leur force opérationnelle repose en dernier ressort sur un accord dans l'action. « Accord dans l'action » veut dire « identité des manières de réagir et d'en assumer

les conséquences» (*ibid.* : 106). La force opérationnelle des signes et des symboles (ainsi que celle des idées) est en fait celle d'une méthode d'action, car « une signification est une méthode d'action », une « règle pour utiliser et interpréter les choses » (Dewey, 2012a : 178-179).

L'existence de signes et de symboles permet enfin de transformer les impulsions et les besoins en idées, désirs et buts, et de faire naître « une communauté d'intérêt et d'effort », voire une conscience sociale et une volonté collective. Cette communauté repose sur « un ordre d'énergies transformé en l'une des significations qui sont appréciées en commun et mutuellement transmises par ceux qui se livrent à une activité conjointe. La "force" n'est pas éliminée mais son usage et son but sont transformés par les idées et les sentiments que les symboles ont rendus possibles. » (Dewey, 2010 : 249). Ainsi naît « une communauté d'action saturée et régulée par un intérêt mutuel pour des significations partagées » (*ibid.*; trad. mod.).

L'environnement est interne aux structures organiques, aux capacités et aux habitudes

Les structures organiques, les capacités, les habitudes et les techniques (au sens de méthodes) sont les principaux supports de la constitution réciproque de l'organisme et de l'environnement. Elles font partie de ce par quoi l'environnement est interne à l'organisme, et l'organisme interne à l'environnement. Dewey intègre en elles le dynamisme des choses, c'est-à-dire leur énergie et leurs régimes opératoires.

S'agissant des habitudes, par exemple, l'environnement leur est nécessairement interne : « Les habitudes incorporent un environnement à l'intérieur d'elles-mêmes. Elles sont des ajustements *de* l'environnement, et pas seulement *à* l'environnement. » (Dewey, 1922 : 38)¹⁸. C'est une idée qui demande un peu d'explications. Les habitudes informent l'environnement, qui s'organise selon leur schème,

et, en retour, elles requièrent cet environnement pour s'exercer. De nouvelles habitudes créent un nouvel environnement ; et si l'environnement change, les habitudes établies perdent leur opérativité (cf. Garreta, 2002).

Une tribu de chasseurs n'a pas la même configuration d'habitudes, informant toutes ses activités, y compris artistiques, qu'une tribu de cultivateurs sédentaires. Elles n'ont donc pas le même environnement. Elles vivent dans des mondes différents. Pour la première, par exemple,

[I]l n'y a pas de dispositifs intermédiaires, pas d'ajustement des moyens à des fins éloignées, pas de report des satisfactions, pas de transfert de l'intérêt et de l'attention sur un système complexe d'actes et d'objets. Désir, effort, savoir-faire et satisfaction sont intimement liés. Le but ultime et l'intérêt dans l'urgence du moment sont identiques ; le souvenir du passé et l'espoir dans le futur coïncident et se perdent dans la pression du problème présent ; les outils, les instruments, les armes ne sont pas des moyens mécaniques et objectifs, mais font partie de l'activité présente, sont des éléments organiques du savoir-faire et de l'effort personnels. La terre n'est pas un moyen pour obtenir un résultat mais une portion intime et unifiée de la vie – pas une affaire à examiner et à analyser objectivement, mais un objet d'attention affective et compréhensive. La fabrication des armes est ressentie comme faisant partie de leur usage excitant. Plantes et animaux ne sont pas des « choses », mais des facteurs dans la dépense d'énergie et ils constituent le contenu des satisfactions les plus intenses. L'« animisme » de l'esprit primitif est une expression nécessaire de l'immédiateté de la relation existant entre le désir, l'activité manifeste, apportant satisfaction, et la satisfaction atteinte elle-même. Ce n'est que quand les choses sont traitées comme des moyens, sont

distinguées et différées en prévision de fins éloignées, qu'elles deviennent des « objets ». (Dewey, 1902: 45)

Comme Dewey l'explique, les coordinations sensori-motrices et les impulsions communes à tous les chasseurs sont organisées en habitudes relativement permanentes à travers les activités appropriées à leurs situations: « Les habitudes du chasseur requièrent un environnement, un monde, dans lequel le drame de la chasse est rejoué dans toutes les situations et interactions. Les habitudes formées dans la chasse en viennent à constituer ce que Merleau-Ponty appelle un "diaphragme interne". » (Kestenbaum, 1977: 17). Ainsi les habitudes configurent-elles les situations de perception, d'action et de jugement, et elles le font en tant que modes de réponse: « Les habitudes de l'individu sollicitent une certaine gamme de réponses de la part du monde; elles lui font quelque chose ou agissent sur lui en formant une situation. Cependant le monde est, lui aussi, actif, et les habitudes de l'organisme doivent répondre à ses sollicitations telles qu'elles se manifestent dans la particularité d'une situation vécue. » (*Ibid.*: 21). Pour Dewey, les habitudes sont finalement celles des situations (cf. *infra*).

L'environnement social d'us et coutumes, et d'institutions, ne fait pas exception; consistant en habitudes sociales, il est, lui aussi, source d'énergies et réservoir de forces opératoires¹⁹:

Chaque institution a généré, en se développant, des demandes, des attentes, des règles, des standards. Il ne s'agit pas là d'embellissements des forces qui les produisent, de décorations inutiles de la scène. Ils sont des forces supplémentaires. Ils reconstruisent. Ils ouvrent de nouvelles voies d'effort et imposent de nouvelles tâches. Bref, ils sont la civilisation, la culture, la moralité. (Dewey, 1922: 57)²⁰

La formation des habitudes se fait par une participation sensori-motrice aux choses et aux événements de l'environnement, une participation qui a une dimension à la fois active et passive. Elle se fait aussi et surtout dans un environnement social et culturel, où s'exerce l'influence des coutumes et des institutions d'un groupe : « Les habitudes nous relient à des modes d'action ordonnés et établis car elles engendrent de l'aisance, de l'habileté et de l'intérêt pour les choses auxquelles nous nous sommes accoutumés ; elles suscitent la peur d'emprunter d'autres chemins et nous rendent incapables de les essayer. » (Dewey, 2010 : 256).

Les habitudes ont en fait deux faces, l'une passive, l'autre active. D'un côté, elles procèdent d'une habitude à un environnement, du fait qu'un organisme se transforme à travers ce qu'il subit comme conséquences de ce qu'il fait ; de l'autre, elles sont des « *positive agencies* » qui font « un travail pratique » (Dewey, 1922 : 124). Sur quoi repose cette capacité de faire « un travail pratique » ? Dans la tradition pragmatiste, Peirce a pu définir les habitudes comme des « règles actives en nous ». En parlant ainsi, le risque est grand de leur conférer une force, un efficace ou un pouvoir de contrainte quasi-magique, et surtout de considérer qu'elles peuvent agir par elles-mêmes en vertu de leur nature propre (cf. *infra*). Il est préférable de dériver la capacité pratique d'une habitude de l'établissement, par l'apprentissage, de méthodes, de manières usuelles (et standardisées) de faire et d'opérer qui se passent d'une détermination explicite. Ce qui est acquis à travers la formation d'habitudes ce sont principalement des schèmes d'action dynamiques et flexibles, c'est-à-dire des techniques. Ces schèmes ne deviennent « jamais complètement rigides » : « Ils entrent en même temps que d'autres schèmes comme facteurs d'une réponse d'adaptation totale, et gardent par conséquent un certain degré de flexibilité qui leur permet de subir de nouvelles modifications quand l'organisme se heurte à de nouvelles conditions environnantes. » (Dewey, 1993 : 91). Quand ils entrent en opération active, ces schèmes font des choses déterminées, comme le

fait toute méthode que l'on suit parce qu'on l'a apprise et que l'on s'y fie (compte tenu de l'expérience passée).

Le paradigme de Dewey est essentiellement énergétique – « Une créature vivante est un ensemble d'énergies actives plus ou moins organisées en relation les unes avec les autres » (Dewey, 2012b : 200) –, mais il est aussi méthodologique : l'apprentissage d'habitudes est celui de méthodes, de manières de faire ou d'opérer, de techniques et d'arts de faire. Cet apprentissage méthodologique intègre un usage déterminé des énergies externes fournies par les choses de l'environnement, et un « accordage » à leurs manières d'agir ou d'opérer dans des interactions avec elles.

Les habitudes humaines sont finalement des phénomènes biologiques transformés sous et par des conditions socio-culturelles ; elles sont les énergies des impulsions canalisées par des coutumes et des institutions. À la différence des habitudes, les impulsions manquent de direction, de coordination et de stabilité. Elles doivent être régulées, canalisées, coordonnées ou contrôlées par des habitudes, qui transforment leur énergie en manières régulières et ordonnées d'agir. Il ne faut cependant pas minorer leur rôle. Elles sont pressées – « Elles nous font bondir sur nos pieds. Elles ne laissent pas de temps pour l'examen, la mémoire et l'anticipation » (Dewey, 1922 : 137) –, mais elles sont des amorces naturelles d'actes ou de comportements ; elles initient quelque chose. Elles sont aussi « les pivots autour desquels se fait la réorganisation des activités ; elles sont des agences de déviation ; elles donnent de nouvelles directions à de vieilles habitudes et changent leur qualité » (*ibid.* : 67).

Une conception transactionnaliste des états psychologiques

Un paradigme écologique n'est pas sans conséquences sur la conception des états psychologiques. Il conduit aussi à redistribuer sur

l'organisme et sur l'environnement des phénomènes considérés comme internes, mentaux ou psychiques :

Il n'y a pas un ordre d'existence séparé qui constituerait l'objet de la psychologie en raison d'une nature mentaliste ou psychique qui lui serait inhérente. [...] Les phénomènes psychologiques sont des phénomènes biologiques qui ont été si intimement colorés, ou mieux teintés, par des conditions socio-culturelles qu'ils ont revêtu les propriétés qui spécifient le comportement et l'expérience des humains ; ceux-ci se trouvent ainsi si profondément qualifiés qu'ils constituent les distinctions et les relations devenues familières dans la littérature psychologique. (Dewey, 2012b : 320-321)

Soit le cas des émotions. Dewey n'aura de cesse de remettre une partie de l'émotion dans l'environnement. C'est pourquoi on peut parler d'« émotion distribuée » comme on parle de « cognition distribuée ». L'émotion est à la fois dans l'organisme et dans l'environnement, en nous et dans le monde : « Il n'y a jamais eu d'enfant qui n'ait pas d'abord considéré les caractères terrifiant, détestable, attrayant, irritant d'une certaine situation comme des attributs inhérents de celle-ci. Ce n'est que du fait de l'instruction, du conseil et de la réprimande, qu'il apprend à référer les qualités en question à lui-même d'une manière spécifique. » (*Ibid.* : 195). Ces qualités émotionnelles de la situation sont « la manifestation, et la marque potentielle, d'un engagement organique immédiat, total ou vital, dans une interactivité » (*ibid.* : 196).

Dewey applique aux émotions l'argument qu'il applique au doute dans *Logique* : « L'habitude de disposer du douteux comme s'il n'appartenait qu'à nous, au lieu d'appartenir à la situation existentielle dans laquelle nous sommes pris et impliqués est un héritage de la psychologie subjectiviste. Il est, par conséquent, erroné de supposer qu'une situation est douteuse au seul sens "subjectif". »

(Dewey, 1993 : 170-171). Le doute n'est pas simplement un état psychique. S'il y a doute c'est parce qu'un déséquilibre est intervenu dans l'interaction entre l'organisme et l'environnement.

En réalité le doute est l'enclenchement d'un geste intellectuel. Trouver une situation douteuse c'est avoir déjà inhibé une impulsion et initié un questionnement, première étape d'une enquête. L'indétermination de la situation, qui suscite le doute et l'enquête, est d'abord d'ordre qualitatif : elle est une qualité unique qui imprègne la situation, en tant que totalité ; elle est d'abord « sentie ». Le doute est une transformation, intellectuelle ou cognitive, de cette indétermination existentielle « sentie ».

Mais une situation peut-elle être douteuse sans quelqu'un qui doute ? Il est de bon sens d'objecter que l'expérience du doute doit bien être celle de quelqu'un. Mais, explique Dewey, le fait d'être l'expérience de quelqu'un ne fait qu'introduire une nouvelle relation qui ajoute de nouvelles propriétés à celles qu'elle a déjà indépendamment du fait d'être vécue par un sujet. L'expérience est un phénomène a-personnel ; elle dépend d'événements naturels objectifs. On peut la décrire sans faire référence à un sujet ; quand elle est attribuée à quelqu'un, c'est dans un but particulier ou en vue d'une certaine conséquence :

En premier lieu et en première intention, il n'est ni exact ni pertinent de dire « J'expérience » ou « Je pense ». Il serait plus juste de dire « ça » expérience ou « ça » est expérimenté, « ça » pense ou « ça » est pensé. L'expérience, en tant que cours sériel d'événements dont chacun a des propriétés et des relations spécifiques, survient, arrive, et est ce qu'elle est. Parmi et dans ces occurrences, et non en dehors d'elles ou de manière sous-jacente, se trouvent ces événements qu'on appelle un *self*. [...] Dire de façon intelligible « je pense, je crois, je désire », plutôt que « ça pense, ça croit, ça désire », c'est accepter et affirmer une

responsabilité et énoncer une revendication. Cela ne signifie pas que le *self* est la source ou l'auteur de la pensée ou de l'affection, ni qu'il est son siège exclusif. (Dewey, 2012a : 217-218 ; trad. mod.)

Pareillement, les émotions, dès lors qu'elles ont un objet, appartiennent d'abord aux situations existentielles. C'est donc la situation existentielle qui a un caractère émotionnel. C'est elle le véritable lieu de l'émotion. Sa qualité unique fait partie de l'expérience émotionnelle. En effet nos états affectifs se forment et se transforment au fur et à mesure des changements de la situation et de leur perception. Quand je dis « J'ai peur », j'ai peur de quelque chose dans l'environnement qui fait peur et dont je veux m'éloigner. Les propriétés de l'objet de l'émotion sont objectives – le caractère insupportable, effrayant ou horrible de l'objet dont on a peur n'est pas simplement une vue de l'esprit ou le produit d'une évaluation subjective ; et il n'est pas non plus simplement fonction de la sensibilité de l'organisme. Il a une dimension objective. C'est pourquoi on peut évaluer le caractère approprié ou proportionné d'une réaction émotionnelle. Lorsque celle-ci est purement subjective, et ne correspond pas à une situation existentielle émotionnelle, elle frise la pathologie.

Comme toute activité vitale de nature processuelle, l'expérience émotionnelle concrète est une transaction : elle est produite conjointement par l'organisme et par l'environnement, et elle est de nature temporelle et sérielle²¹. Les distinctions que l'on peut y opérer (organisme/environnement ; *stimulus*/réponse ; phases ou dimensions, etc.) et les termes utilisés pour la nommer sont introduits par une réflexion sur l'expérience immédiate : « Nous devons insister encore une fois sur le fait que l'objet qui fait peur et l'émotion de peur sont deux noms pour la même expérience. » (Dewey, 1895 : 20). L'émotion est bien fonction de choses objectives.

On est spontanément porté à hypostasier l'aspect « ressenti » des états émotionnels et à l'appeler un « *feeling* ». Mais on occulte alors la

contribution non seulement de la réaction instinctive, mais aussi de la situation, de sa qualité prédominante en particulier. Les *feelings* n'ont pas d'existence autonome. C'est un point fortement souligné par Dewey dans son article fameux « Qualitative Thought », puis dans *Art as Experience*. L'idée qu'un « feeling » désigne une entité psychique indépendante toute faite est un produit de la réflexion qui présuppose la présence directe d'une qualité en tant que telle :

Quand, par exemple, on est en colère, la colère est la tonalité, la couleur et la qualité omniprésentes des personnes, des choses et des circonstances, bref d'une situation. Quand nous sommes en colère nous ne sommes pas conscients de la colère mais de ces objets dans leurs qualités immédiates et uniques. Dans une autre situation, la colère peut apparaître comme un terme distinct, et l'analyse peut alors l'appeler un *feeling* ou une émotion. Mais nous sommes alors passés dans l'univers du discours, et la validité des termes de ce dernier dépend de l'existence de la qualité directe d'un tout dans un univers précédent. En disant que quelque chose était *sent* (*felt*), et non pas pensé, nous sommes en train d'analyser, dans une nouvelle situation ayant sa propre qualité immédiate, le contenu d'une situation précédente ; nous faisons de la colère l'objet d'un examen analytique, mais nous ne sommes plus en colère.

Quand on dit « j'ai le sentiment, l'impression ou l'intuition » que les choses sont ainsi et ainsi, ce qui est réellement désigné c'est d'abord la présence d'une qualité prédominante dans une situation appréhendée comme un tout, et pas simplement l'existence d'un *feeling* en tant que fait psychique ou psychologique. (Dewey, 1931c: 248)

En quel sens l'environnement est-il une « *agency of doing* » ?

Traiter pareillement l'organisme et l'environnement comme des « *agencies of doing* » est loin d'aller de soi. Cette manière de s'exprimer est d'abord pleine de pièges qu'il faut déjouer. Dewey lui-même n'a eu de cesse de les contourner, avec plus ou moins de succès. Il faut ensuite conceptualiser correctement les capacités opérationnelles de l'environnement et de l'organisme. Une explication en termes de « conjonction coordonnée » de forces et d'énergies ne conduit-elle pas à attribuer des pouvoirs quasi-magiques aux choses de l'environnement et aux habitudes ?

Deux pièges à éviter

On l'a vu, le premier piège à éviter consiste à faire de l'organisme et de l'environnement deux entités séparées et indépendantes, et à attribuer à chacune de ces deux entités ce qui n'est en réalité que des fonctions ou des phases de l'interactivité. Même lorsque l'on parle de « couplage », comme on le fait souvent, on suppose à tort que leur distinction est première. Or, comme ne cesse de le répéter Dewey, lorsqu'il y a « interactivité de facteurs organiques-environnementaux [...] les contributions sont si fusionnées, si mêlées et si consolidées, que seule une analyse externe peut instituer les deux termes » (Dewey, 2012b : 336). On ne peut donc pas définir l'environnement indépendamment des structures organiques et des capacités de l'organisme et on ne peut pas définir l'organisme indépendamment de ses modes de connexion active avec l'environnement.

Il en résulte qu'il est difficile de fixer des limites précises à un environnement. S'agissant de celui des êtres humains, force est de convenir qu'il est étendu dans le temps et dans l'espace – notamment à travers le système des significations et des pratiques instituées, à travers la mémoire, le souvenir et l'anticipation, ou encore grâce

à différentes technologies, chaque invention technique élargissant de fait cet environnement.

Alors comment éviter de traiter l'organisme et l'environnement comme deux choses indépendantes ? Essentiellement en considérant les deux termes comme des « noms *généralisés* servant à résumer, condenser, unifier, un grand nombre d'interactivités particulières, comme les processus respiratoires impliquant l'air, l'appareil de locomotion impliquant le sol » (*ibid.* : 322). Ces noms réfèrent, d'une façon globalisante, à un ensemble de conditions « qui n'existent que dans des processus de connexion active entre différents modes d'énergie » (*ibid.*). C'est l'engagement actif de l'organisme dans des interactivités avec l'environnement pour assurer son développement et sa survie, en procédant à des sélections, qui fait qu'il est un organisme en acte (« *in actuality* »)²².

L'extension des conditions constituant l'environnement varie en fonction de la complexité des structures organiques de l'organisme. Plus celles-ci sont différenciées, plus le maintien de la vie exige une coordination complexe de ses composantes, une distribution fine du travail entre elles, et l'inclusion dans un environnement plus large dans l'espace et dans le temps. Cet environnement comporte aussi des conditions qui n'entrent pas directement dans les activités de la vie, tout en les rendant possibles ou en les contraignant (cf., par exemple, ce que la science découvre sur l'organisation et le fonctionnement de l'univers). Contrairement à l'organisme, l'environnement est indéfiniment extensible. Un être vivant doté d'yeux et d'oreilles n'a pas le même environnement que celui qui en est dépourvu ; les facteurs auxquels il doit s'ajuster sont beaucoup plus variés, et plus étendus dans le temps et l'espace. L'invention technique élargit aussi considérablement l'environnement²³. Bref, il n'y a pas de limite fixée d'emblée à ce que désigne le terme environnement.

Un piège supplémentaire, à propos, notamment, de l'opérativité de l'environnement socio-culturel, consiste à penser en termes globaux et généraux, à doter les abstractions de la pensée (la « société », par exemple) d'une existence et d'une force réelles, au lieu de « penser au pluriel » et en détail, et de s'intéresser au mode d'opération propre à chacune de ses composantes – le droit n'a ainsi pas le même mode d'opération que la religion, les valeurs que les normes, etc. :

Nous sommes enclins à penser à la société de façon large et vague. Or, nous devrions laisser de côté la « société » et penser en termes de droit, d'industrie, de religion, de médecine, de politique, d'art, d'éducation, de philosophie, et les penser au pluriel, car les rapports que nous entretenons à ces entités sont propres à chacune et, par conséquent, les questions que posent ces intérêts ou ces occupations [celles de l'individu] ne sont jamais deux fois les mêmes. De plus, aucun de ces rapports n'est si immuable qu'il ne puisse se rompre à un moment ou à un autre. Toutes ces spécialités et tous ces centres d'intérêt sont autant de voies par lesquelles le monde agit sur nous, et nous sur lui. La société, au sens large, cela n'existe pas. (Dewey, 2018: 355; trad. mod.)

Opérations et fonctionnements

Il n'est pas sûr que ces différentes recommandations soient suffisantes pour garantir une réussite dans l'élucidation de la co-opération de l'organisme et de l'environnement. Que veut dire exactement le fait que l'organisme et l'environnement sont l'un et l'autre des « *agencies of doing* » ? Et comment éviter d'effacer la différence entre les opérations des choses de l'environnement et les opérations humaines²⁴ ?

La dimension d'apport et de composition, toujours à refaire, d'énergies, dans « un circuit d'énergies », celles-ci pouvant à l'occasion être désajustées et entrer en conflit, pose moins problème que la

dimension proprement opérationnelle. De quelles opérations s'agit-il en réalité? Pour leur description détaillée, Dewey renvoie, à juste titre, aux sciences de la nature. On peut par exemple se référer à ce que la biologie végétale a découvert sur le phénomène étonnant de la mycorhization. Celui-ci consiste dans l'association symbiotique de champignons mycorhiziens avec les racines d'une plante, notamment celles d'un arbre. Cette association crée une interdépendance entre ces deux types d'organisme. Ainsi, dans le cas des arbres, la photosynthèse produit le sucre dont ils se nourrissent et grâce auquel ils produisent leurs tissus, mais dont se nourrissent aussi les champignons mycorhiziens (qui ne produisent pas eux-mêmes leur nourriture), et ceux-ci puisent dans le sol l'eau et les sels minéraux dont l'arbre a besoin. La colonisation du système racinaire de l'arbre, indispensable à sa survie, dépend aussi du potentiel « mycorhizogène » du sol, notamment de sa composition chimique et bactériologique. Ce processus associe ainsi, de façon durable et réciproquement profitable, trois types d'organisme vivant (le sol lui-même est quelque chose de vivant). Il y a bien entre un arbre et les champignons mycorhiziens qui colonisent ses racines non seulement un partage de l'activité vitale, mais une distribution de rôles et d'opérations différents, complémentaires et interdépendants. Le développement et le maintien de la vie comme activité reposent ainsi sur un partage d'énergies et d'opérations dans une sorte de division du travail dans un écosystème.

On trouve chez Gilbert Simondon, et non pas chez Dewey, une esquisse de théorie des opérations, théorie qu'il nommait « allagmatique »²⁵. Simondon soulignait la complémentarité qui existe, dans une activité, entre opération et structure :

L'opération est ce qui fait apparaître une structure ou modifie une structure. L'opération est le complément ontologique de la structure et la structure est le complément ontologique de l'opération. *L'acte* contient à la fois l'opération et la structure ;

aussi, selon le versant de l'acte sur lequel l'attention se porte, elle retient l'élément opération ou l'élément structure, en laissant son complément de côté. (Simondon, 1964 : 261)

Les deux aspects sont présents dans un acte humain, par exemple celui d'un géomètre qui « trace une parallèle à une droite par un point pris hors de cette droite ». Le géomètre prête attention à l'élément structural, qui correspond au fait que c'est une droite qui est tracée « avec telle relation à une autre droite ». Il le fait moins à l'élément d'opération, qui est, pour sa part,

le geste de tracer qui possède son schématisme propre. Le système dont il fait partie est un système opératoire, non un système structural : ce geste [...] suppose la disponibilité d'une certaine énergie qui se trouve libérée et commandée par le geste mental à travers tous les maillons d'une chaîne de causalités conditionnelles complexes. L'exécution de ce geste met en jeu une régulation interne et externe du mouvement dans un système opératoire de finalité. (*Ibid.* : 261-262)

Simondon analyse aussi les fonctionnements organiques et techniques en termes d'opérations. Un fonctionnement est, selon Simondon, un « ensemble ordonné d'opérations » : « le fonctionnement est opération et l'opération fonctionnement » (Simondon, 1969 : 244)²⁶. « Ordonné » veut dire que l'opération possède son « schématisme propre », qu'elle « met en jeu une régulation interne et externe » de son mouvement (Simondon, 1964 : 262). Les objets techniques sont ainsi capables « d'accomplir un certain fonctionnement selon un schème déterminé » (*ibid.* : 246) ; ils ont leur « schématisme propre ». Ce qui les différencie des comportements humains est que les opérations que comportent ces derniers font partie d'un « système opératoire de finalité ».

Les matériaux eux-mêmes sont, dans certaines conditions, des foyers d'opérations. Soit l'exemple bien connu (et rabâché?) du moulage de briques en argile, considéré par Simondon comme paradigmatique de ce qu'est un fonctionnement. La brique moulée est le résultat du couplage de deux types d'opérations : celles, multiples et préparatoires, de l'agent humain ; celle qui a lieu dans le moule, elle-même distribuée, entre le moule et l'argile. Simondon qualifie cette dernière, qui effectue la prise de forme, de « commune » :

Il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile, se faire à la fois moule et argile, vivre et ressentir leur opération commune pour pouvoir penser la prise de forme en elle-même. Car le travailleur élabore deux demi-chaînes techniques qui préparent l'opération technique : il prépare l'argile, la rend plastique et sans grumeaux, sans bulles, et prépare corrélativement le moule ; il matérialise la forme en la faisant moule de bois, et rend la matière ployable, informable ; puis, il met l'argile dans le moule et la presse ; mais c'est le *système* constitué par le moule et l'argile pressée qui est la condition de la prise de forme ; c'est l'argile qui prend forme selon le moule, non l'ouvrier qui lui donne forme. L'homme qui travaille prépare la médiation, il ne l'accomplit pas ; c'est la médiation qui s'accomplit d'elle-même après que les conditions ont été créées. (Simondon, 1969 : 243)

Il y a ainsi dans l'agencement et la composition des matériaux un « centre actif » autonome, siège d'une « opération commune » que Simondon qualifie d'« intrinsèque ». C'est une « médiation qui s'accomplit d'elle-même après que les conditions ont été créées » par un opérateur humain²⁷.

Parmi les choses de l'environnement, Simondon a privilégié les objets techniques, peut-être parce qu'il est plus facile de montrer que leur fonctionnement est « un ensemble ordonné d'opérations » et que l'objet technique est « ce dont il y a genèse » dans un processus de

concrétisation (Simondon, 1969 : 20). Mais, il n'y a pas lieu de réserver l'« agentivité » des choses de l'environnement aux seuls objets dits « techniques » : « Le caractère d'activité est partagé par l'organisme et tous les objets physiques dans la situation ; il n'est attribué à l'organisme comme objet que dans la mesure où il l'est aussi aux objets physiques » (Mead, 1938 : 328). Ce que Simondon reconnaît par ailleurs, lorsqu'il déplore l'oubli du « dynamisme opératoire » du réel par l'« objectivisme phénoménologique ».

On l'a vu, les « choses de l'environnement » ne font pas seulement agir et réagir ; elles sont aussi des sources d'énergies et des foyers d'opérations utilisant les énergies et les capacités de l'organisme. Sans doute leurs opérations relèvent-elles d'un fonctionnement (que ce soit du fait de lois de la nature ou d'inventions techniques) ; elles requièrent cependant une « conjonction coordonnée » avec des opérations d'une nature différente, celles précisément d'un organisme²⁸. Chez un être biologique-culturel, celles-ci sont rendues possibles, d'une part, par la possession d'une forme nouvelle de contrôle des situations, créée par le langage et les significations instituées, d'autre part, par la disposition d'une gamme spécifique de capacités et d'habitudes, dont celle d'agir au moyen d'*ends-in-view*. Les *ends-in-view* sont des idées servant de moyens pour guider la conduite : « La *fin-en-vue* est l'activité particulière qui œuvre comme facteur de coordination de toutes les autres sous-activités engagées. » (Dewey, 2011b : 142)²⁹.

La description de Simondon est précieuse car elle peut aussi être appliquée au type de coopération et d'intégration qui a lieu dans le vivant, à condition toutefois de ne pas considérer qu'elles se font entre des entités préexistantes³⁰. C'est aux sciences naturelles (l'« allagmatique physico-chimique », l'« allagmatique psycho-physiologique », selon Simondon), de nous expliquer comment se font les opérations communes des différents facteurs impliqués.

Je reviendrai sur la conception originale de la « médiation » présentée par le philosophe français, que je proposerai de transférer des activités techniques aux opérations qui assurent la prise de forme des interactivités et des comportements dans la vie sociale. Auparavant, je voudrais saisir les implications du transactionnalisme deweyen pour les sciences sociales.

De Durkheim à Dewey via Bourdieu

Il est rare que, dans les sciences sociales, l'environnement soit considéré comme un partenaire actif dans les activités et les comportements des individus, et encore moins comme interne à leurs capacités et habitudes. Il y a néanmoins quelques exceptions. Je pense principalement aux théories d'Émile Durkheim et de Pierre Bourdieu³¹.

Comme Dewey, Durkheim a soutenu que l'environnement social était interne à la personne ; mais, contre le pragmatisme, il a voulu défendre une nouvelle sorte de dualisme (cf. *supra*, l'introduction). Pour lui, la société est présente en nous, fait réellement partie de nous, essentiellement parce qu'elle pense en nous. L'esprit humain est de nature sociale, car les catégories de la pensée viennent de la société et expriment des choses sociales ; elles enveloppent tous les concepts, qui sont eux-mêmes des représentations collectives – *i.e.* des représentations qui « correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre » (Durkheim, 1979 : 621). Pour Durkheim, c'est parce que nous sommes « capables de penser et d'agir par concepts » (*ibid.* : 388), et parce que nous prenons appui sur du sens institué (un sens impersonnel et général), que nous pouvons être des personnes et pas seulement des individus ; lorsque nous agissons en tant qu'êtres pensants, nous nous désindividualisons et nous nous personnalisons³².

La présence de la société en nous ne résulte pas de l'investissement de l'individu

[...] par une puissance qui lui serait d'abord étrangère, pour s'incorporer à son être et le mouvoir à la manière d'un automate : au contraire cette puissance, elle est créée par nous, *du seul fait que nous formons des concepts*. Son étrangeté en nous est réelle, mais c'est une étrangeté dont nous sommes cependant les auteurs, du seul fait que nous pensons. C'est une transcendance, mais une transcendance dans l'immanence. La société, c'est nous, en tant qu'êtres pensants, c'est nous *spirituellement*. (Karsenti, 2006 : 212)

Le problème que pose une telle conception est que la création d'un environnement social et culturel excède de beaucoup la formation de catégories de pensée et de concepts et l'émergence d'une « conscience collective ». Elle est d'abord et avant tout une affaire de formation d'habitudes sociales, d'us et de coutumes, de création collective anonyme de significations, de valeurs et d'institutions. Par ailleurs, l'intériorisation de l'environnement social par l'être humain va bien au-delà de son équipement cognitif. En réalité, le modèle de Durkheim n'est pas « biologique-culturel » comme celui de Dewey. Il n'est pas vrai non plus que c'est parce que nous pensons que nous pouvons agir. Nous l'avons vu, derrière les activités et les comportements il y a autre chose qu'un *self* déjà pleinement constitué, capable de penser. Cette manière de rendre l'extérieur immanent à nous ne convient pas tant qu'elle « met la société en nous comme objet de pensée » et « traite le social comme un objet » (Merleau-Ponty, 1945 : 415)³³.

Plus près de nous, Bourdieu a proposé une solution moins intellectualiste au problème à travers sa théorie de l'*habitus*. On l'a dit, c'est en grande partie par leurs capacités et leurs habitudes que l'environnement est interne aux individus et qu'il co-opère avec l'organisme. Bourdieu conçoit cette intériorité en termes d'exercice de « forces extérieures » sur l'individu *via ses habitus* : « Les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures

de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique.» (Bourdieu, 1980 : 92). Ces « forces extérieures » sont celles des structures, des tendances et des nécessités objectives du monde social, qui s'inscrivent dans les corps socialisés, et notamment dans les schèmes cognitifs ou les structures mentales des individus. Les *habitus* sont ainsi la forme incorporée des structures du monde social. Il y a un ajustement de l'intérieur à l'extérieur, une conformité des dispositions individuelles aux propriétés objectives d'un champ, un « ajustement des dispositions à la position », des attentes aux chances, ou de l'*habitus* aux exigences immanentes d'un jeu social (Bourdieu, 1987 : 21). Bref, le système des dispositions individuelles est accordé aux régularités et aux exigences du monde naturel et social. C'est ce qui permet que les stratégies produites par l'*habitus* soient « objectivement ajustées à la situation » (*ibid.*), ou encore « immédiatement ajustées » à l'ordre social.

Sous-jacentes à cette approche il y a des questions typiquement sociologiques (souvent mal posées) : comment la société agit-elle sur les individus ? Comment façonne-t-elle leurs conduites et leurs pratiques ? Et pourquoi ce façonnement n'est-il jamais une détermination complète ? On part ainsi de la présupposition qu'il existe deux entités, l'une exerçant une force ou une détermination sur l'autre. Mais une telle présupposition exclut *ipso facto* l'idée d'une intégration fonctionnelle et d'une co-opération premières. En particulier, l'invocation de « forces extérieures » est incompatible avec l'idée que l'environnement est une « *agency of doing* », un centre d'opérations dans une interactivité. Il n'y a pas non plus de détermination réciproque dans cette explication. Par ailleurs, une préoccupation structuraliste comme celle de Bourdieu rend difficile de définir l'organisme en termes de conditions « qui n'existent que dans des processus de connexion active entre différents modes d'énergie » (Dewey, 2012b : 322).

En un sens, la sociologie de Bourdieu reconduit une antithèse de la sociologie classique : celle entre la société et l'individu. Comme le fait remarquer Dewey, quand on raisonne ainsi, « la "société" devient une abstraction irréaliste et "l'individu" également » :

Puisqu'*un* individu peut être dissocié de tel ou tel groupe [...], alors grandit dans l'esprit l'image d'un individu résiduel qui n'est membre d'aucune association. À partir de cette prémisse, et à partir d'elle seule, se développe la question irréaliste de savoir comment les individus en viennent à être unis dans des sociétés et des groupes : *l'*individu et *le* social sont désormais opposés l'un à l'autre, et là se trouve le problème de les « réconcilier ». (Dewey, 2010 : 292)

L'idée d'un individu désencastré et isolé de toute association n'est pas tenable, pas plus que celle d'« une société au sens large » (cf. *supra*). Un individu est toujours associé, donc socialement inséré, d'une manière ou d'une autre, chaque type d'association induisant des manières différentes de se comporter et de se rapporter aux autres. D'un autre côté, la vie sociale est plus qu'une simple vie associée, car elle est de nature morale. Elle doit être « soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment ». Elle exige aussi que soient créés une conscience sociale de la vie en commun et un intérêt partagé pour les conditions d'une telle vie.

L'environnement social et culturel comme médium

Comment éviter de faire de la société une « abstraction irréaliste » ? Si nous suivons les suggestions de Dewey, nous devons d'abord considérer les phénomènes sociaux dans leur pluralité, et les traiter comme des interactivités diverses et variées, c'est-à-dire à la fois comme des formes de comportement, et comme des processus, c'est-à-dire des choses en train de se faire. En tant que processus en cours, les faits

sociaux ne sont jamais complètement achevés, car ils ont des conséquences. Il nous faut ensuite envisager l'environnement socio-culturel comme un *médium* concret. Un *médium* présente les trois caractéristiques suivantes : il est à la fois un « milieu de comportement », un moyen et un médiateur.

Le médium comme milieu de comportement

En premier lieu, c'est dans et par un « milieu de comportement » (Koffka, 1935) qu'un être vivant, qui a son propre dynamisme opératoire et dont la relation à l'environnement est qualitative, survit. Un tel milieu est une totalité indivise, un entourage constitué de choses diverses et variées en interaction les unes avec les autres. Pour un être humain, ce milieu comporte des croyances et des idées, des mœurs et des règles, des habitudes et des institutions, des occupations et des pratiques, des significations instituées et des catégories de pensée, de perception et de sensation, des « ethnométhodes » (Garfinkel, 2007), des technologies et des artefacts culturels ; et aussi tout ce qui a été créé par les générations antérieures, notamment comme patrimoine culturel et comme « infrastructures », moyens de communication, types d'habitat et manières d'habiter, etc.³⁴.

Le « milieu de comportement » de l'être humain socialisé a surtout une consistance morale :

C'est dans et en raison des interactions entre attentes, exigences, satisfactions et dérobades, avec l'appréciation et le blâme, la récompense et la sanction, l'approbation et la désapprobation qui les accompagnent, que des modes de comportement revêtent une importance sociale reconnue et deviennent représentatifs de valeurs sociales, c'est-à-dire, d'activités que le groupe considère comme importantes pour son bien-être et sa perpétuation. (Dewey, 2012b : 190)

Ces valeurs sociales font autorité et nourrissent des convictions morales, comme le font les institutions, les usages et les coutumes³⁵. Ce qui veut dire qu'elles sont reconnues « dans leur demande légitime à exercer un primat sur les désirs et les buts » individuels (Dewey, 2011c : 106). Cette reconnaissance est de nature émotionnelle : « Les fins de la conviction morale suscitent des émotions, non seulement intenses, mais aussi provoquées et soutenues par des fins si engageantes qu'elles unifient le *self*. » (*Ibid.* : 108).

Le médium comme moyen

Pour ce qui est de l'aspect « moyen », on se rappellera d'abord la remarque de Dewey dans *Human Nature and Conduct* : quelque chose n'est un moyen réel que quand il est « en opération active », que quand il entre « en conjonction [...] [avec les organes d'un être vivant] dans une opération spécifique ». Sinon, il n'est qu'une potentialité : « Chaque fois que [ces organes] sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. [...] Ils ne sont des moyens que quand ils entrent dans une organisation avec des choses qui produisent par elles-mêmes des résultats déterminés. Ces organisations sont des habitudes. » (Dewey, 1922 : 22).

Dans *L'Art comme expérience*, Dewey distingue deux types de moyens : les uns sont extérieurs à ce qui est accompli, les autres sont intégrés aux résultats obtenus. Les moyens extérieurs sont de « simples moyens », servant d'échafaudage ; ils donnent lieu à des « opérations externes » ; ils sont utilisés « en raison de considérations extrinsèques, leur coût, par exemple » ; et on peut leur substituer d'autres moyens (Dewey, 2005 : 236). À l'inverse, les moyens qui sont de véritables *médias* sont incorporés dans le résultat obtenu à travers des opérations « intrinsèques » ; ils ne se dissocient pas du processus de son obtention ; ils restent « immanents » au résultat et ne sont donc pas substituables :

Tous les moyens ne remplissent [...] pas la fonction d'un *médium*. [...] À partir du moment où nous parlons de « *médium* », nous nous référons à des moyens incorporés dans le résultat. Il n'est pas jusqu'aux briques et au mortier qui ne deviennent partie de l'édifice qu'ils permettent de construire; ils ne sont pas de simples moyens de son érection. Les couleurs sont la peinture, les sons la musique. [...] La différence entre des opérations externes et des opérations intrinsèques est présente dans toutes les situations de la vie. (Dewey, 2005 : 235-236)

De même que les artistes voient, sentent et pensent dans les termes du *médium* qu'ils utilisent, de même les membres d'une société voient, sentent et pensent à travers les *médias* constitutifs de leur environnement social et culturel. Il ne s'agit pas uniquement de matériaux servant à exprimer des significations, comme dans le cas des artistes, ni même simplement de catégories de pensée, de schèmes de perception et d'appréciation, ou de schèmes d'action ; il s'agit de tout ce qui contribue à structurer et ordonner l'expérience des *selves*. Les habitudes et le savoir-faire en font partie, comme le font les signes et les symboles, ou encore le sens institué, et, plus largement, les mœurs, les us et coutumes, et les institutions de la vie sociale. Chacun de ces *médias* a son opérativité et son efficacité spécifiques, sa propre capacité active et passive.

Les institutions représentent une part importante de ce *médium* social. En tant que manières générales de faire, d'agir et de penser, elles ordonnent les comportements et les activités, les relations et les interactions ; elles leur donnent leur « forme signifiante » : « Donner une forme signifiante, ce n'est pas façonner un matériau, c'est donner un ordre à des unités qui ont par elles-mêmes des contours (*shape*) ou une morphologie. La forme est une *unité d'ordre*, pas une unité de vie ou d'être substantiel. » (Descombes, 1996 : 177). Mais les institutions n'ont une puissance formante que quand elles sont en opération active, c'est-à-dire que quand elles co-opèrent avec des

énergies et des activités provenant d'une autre source, celles des *Selves* en l'occurrence. Une institution est un fait social, mais pour savoir ce qu'elle est, il faut se fonder « exclusivement sur la façon dont elle opère et sur ce que sont ses effets dans et sur les activités humaines en cours » (Dewey, 2018 : 462). Ainsi « une disposition légale *est* ce qu'elle *fait*, et ce qu'elle fait réside dans le champ des modifications et/ou du maintien des activités humaines en tant que préoccupations en cours » (*ibid.* : 462-463)³⁶.

Le médium comme médiateur

Enfin, pour ce qui est du troisième aspect du *médium*, la médiation, elle est ce qui s'effectue dans une prise de forme, par une opération commune aux composantes d'un système intégré, opération qui échappe à la maîtrise et à la perception de l'agent humain, bien qu'il la prépare et la soutienne par ce qu'il fait. On peut considérer que quelque chose d'équivalent à l'opération technique qui effectue la prise de forme d'un matériau a aussi lieu dans la structuration des activités, des interactions et des comportements par les institutions de la vie sociale. Celles-ci ont une puissance formante dans des processus coopératifs. Mais la médiation elle-même est accomplie par un « centre actif » autonome, par une « opération commune » de ce qui forme et de ce qui est formé, opération que l'on peut aussi qualifier d'« intrinsèque » : « C'est la médiation qui s'accomplit d'elle-même après que les conditions ont été créées. » (Simondon, 1969 : 243).

En recourant à cette idée de médiation, on évite de rendre compte des institutions de la vie sociale en leur attribuant une capacité de *self-action*, c'est-à-dire de les considérer comme des choses agissant en vertu de leur être et pouvoir propres. Elles sont des méthodes ou des techniques d'organisation qui demandent à être concrètement appliquées dans des usages réglés, leur application étant une pratique requérant la possession d'une large gamme de capacités. Mais la médiation qu'elles effectuent « s'accomplit d'elle-même ».

Conclusion

La pensée de Dewey fut écologique dès le départ, d'abord parce qu'il considérait que l'organisme et l'environnement forment un système intégré, ensuite, parce qu'il attribuait des capacités d'action aux choses et aux événements de l'environnement dans le cadre des interactions dans lesquelles ils entrent. Quand, plus tard dans sa vie intellectuelle, Dewey a proposé de remplacer l'interaction par la transaction, il n'a fait que tirer une conclusion logique de sa conception écologique de l'expérience.

Comme on l'a vu, adopter une approche transactionnelle conduit à porter un nouveau regard sur l'activité humaine et sur l'« expérience », sur les états psychologiques et sur les faits socio-culturels, un regard qui va à l'encontre du mode de pensée, dualiste, individualiste et subjectiviste, qui a prévalu dans la philosophie occidentale, dans la psychologie et, en partie, dans les sciences sociales. Mais il reste beaucoup à faire pour dépasser cette façon de penser, dominée par la « philosophie de la conscience ».

Cependant, considérer les choses de l'environnement comme des « *agencies of doing* » ne va pas sans poser problème, notamment quand on passe des fonctions biologiques à l'environnement social et culturel. J'ai soutenu que c'est, d'abord, à travers une théorie de l'habitude, qui considère celle-ci comme une affaire de savoir-faire et de méthodes acquis, que nous pouvons éclairer quelque peu ces problèmes, et, ensuite, à travers une conception de l'environnement socio-culturel comme *médium*, avec les trois dimensions que j'ai conférées à ce dernier. On aura certainement remarqué l'accent que j'ai mis sur la dimension méthodologique du « naturalisme transactionnel » de Dewey, pour compenser sa dimension énergétique. Mais je n'ai fait là que suivre l'esprit pragmatiste.

NOTES

1 Ce chapitre reprend des éléments de deux articles. Le premier a été publié dans Christian Morgner (dir.) (2020), *John Dewey and the Notion of Trans-action. A Sociological Reply on Rethinking Relations and Social Processes*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 223-252, sous le titre « From Inter-Action To Trans-Action. Ecologizing the Social Sciences ». Le second a été publié dans *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, « La matrice herméneutique de l'anthropologie de Bruno Latour ».

2 Cf. Christian Morgner, « Reinventing Social Relations and Processes: John Dewey and Transactions », in Christian Morgner (dir.) (2020), *John Dewey and the Notion of Trans-action*, p. 1-30.

3 « Naturalisme transactionnel » est une expression de Gérard Deledalle dans son livre sur Dewey (Deledalle, 1995).

4 C'est William James (1909 : 524) qui a employé cette expression au sujet de la psychologie dite scientifique.

5 Cette catégorie suspecte de « sujet » avait déjà été malmenée par le structuralisme et par Wittgenstein (cf. Descombes, 2004).

6 Cet anti-naturalisme est en fait très relatif, y compris chez Durkheim (cf. *infra*). Je rappelle qu'est naturaliste une philosophie qui n'admet d'autre réalité que celle de

la nature, et qui tient celle-ci pour le principe de toute intelligibilité.

7 Une autre possibilité serait de s'inspirer de la théorie de l'acteur-réseau. On sait que Bruno Latour a étendu l'agentivité aux entités non humaines. Mais l'explication de la capacité d'action de ces entités n'est pas satisfaisante, notamment parce qu'elle reste dépendante de la sémiotique structurale d'A. J. Greimas et du paradigme herméneutique qui a servi de matrice à l'anthropologie de Latour (cf. Ingold, 2012b ; Quéré, 2023b).

8 La fameuse image du canard-lapin, que l'on voit tantôt comme une tête de lapin, tantôt comme une tête de canard, illustre bien ce fait que les constituants d'une *Gestalt* « existent les uns à travers les autres ».

9 Pour une critique de cette interprétation ontologisante de Dewey, voir Madelrieux (2016b).

10 D'après John R. Shook, ce « réalisme organique » était inspiré de la philosophie allemande de la nature (Hegel, Herder, Schelling, Schiller, etc.). Selon un tel réalisme, « la réalité première a des capacités intrinsèques d'organisation » (Shook, 2017 : 15). La « mentalité » elle-même procède des processus de base de la réalité, si bien que l'idée d'un esprit indépendant de la réalité naturelle perd tout sens.

11 À quelques réserves près cependant. Comme l'a expliqué Stéphane Madelrieux, l'interprétation ontologisante de la théorie deweyenne de l'expérience est problématique, car elle tend à faire de cette théorie « la nouvelle philosophie première », et, par-là, passe à côté « du véritable projet de Dewey qui consiste à nous convaincre d'adopter une nouvelle attitude, expérimentale, vis-à-vis de nos valeurs et des principes de notre conduite » (Madelrieux, 2016b : 144-145).

12 Il s'agit d'une expression de Gilbert Simondon (1969) et non pas de Dewey.

13 Sur l'« agentivité » humaine (*human agency*) voir Emirbayer & Mische (2023).

14 Dewey insiste pour que l'on n'attribue pas le « *doing* » à un agent ou une force indépendants. Il faut lui donner un « sens neutre sans implication d'un *doer* ou d'un *manufacturer* : – comme équivalent en fait à “quelque chose qui fait” ou quelque chose qui *se passe*, considéré dans sa connexion avec son aboutissement » (Dewey, 2012b : 338).

15 Il arrive à Dewey de conjoindre ces deux termes pour définir les faits ou les phénomènes sociaux : ceux-ci sont des *interactivités* et des modes de comportement (*forms of behavior*), et ont un caractère processuel. Dire qu'ils sont des processus c'est dire qu'ils sont « des choses en train de se faire » (Dewey, 2018 : 462) : « La reconnaissance que

les faits sociaux ont le caractère d'un processus, en tant qu'activités poursuivies, est d'une importance fondamentale. [...] Si leur caractère est celui d'un processus en cours, ils s'accompagnent de conséquences. » (*Ibid.* : 467).

16 Sur le caractère sériel du comportement, voir Dewey (1993, chap. II).

17 Le point de vue de Dewey diffère notablement de celui de Jakob von Uexküll, l'inventeur de la fameuse distinction entre *Umwelt*, *Umgebung* et *Welt*. En effet l'approche de ce dernier reste centrée sur l'organisme, sur son attitude, voire même sur sa subjectivité, comme le montre l'exemple qu'il donne de la tique, qui attend patiemment le passage d'un mammifère, se laisse tomber de l'arbre où elle se trouve, se fixe sur l'animal, s'enfonce dans sa peau et suce son sang. La tique est un système subjectif, c'est-à-dire capable de sélection : « La *Umwelt* de l'animal n'est rien d'autre qu'un milieu centré par rapport à ce sujet de valeurs vitales en quoi consiste essentiellement le vivant. Nous devons concevoir à la racine de cette organisation de la *Umwelt* animale une subjectivité analogue à celle que nous sommes tenus de considérer à la racine de la *Umwelt* humaine. » (Canguilhem, 1952 : 185-186). Mais si la vie est un ensemble d'opérations conjointes et interdépendantes, distribuées sur l'organisme et l'environnement, il n'y a pas lieu de privilégier le point de vue subjectif de

l'organisme. Il y a en effet différentes formes de sélectivité et traiter celle du non-vivant comme une subjectivité relève de la métaphore (cf. *supra* l'« affinité » (un concept de la chimie) de l'hémoglobine pour l'oxygène et le CO₂). Sur la subjectivité comme sélectivité, voir Descombes (1995).

18 Pour plus de détails sur la théorie des habitudes de Dewey, James et Peirce, voir *infra*.

19 C'est un point de vue assez proche de celui de Durkheim ; cependant ce dernier met davantage l'accent sur le fait que la réalité dynamique du social émerge de l'action commune, notamment dans les rituels religieux.

20 Il est vraisemblable que Dewey se serait exprimé autrement après son tournant transactionnel, pour éviter d'attribuer une *self-action* aux institutions.

21 Pour un développement, voir Quéré (2021a ; 2023a) ; ou encore Hufendiek (2016).

22 Dewey reproche aux philosophes de trop souvent traiter l'organisme de façon statique, c'est-à-dire en dehors de la « vie en action », considérée d'un point de vue biologique (Dewey, 1930).

23 « Les techniques modifient nos manières de percevoir, de penser, de faire, de raisonner, d'interagir, ou de connaître [...] en ouvrant de nouvelles possibilités tout en modifiant voire en supprimant d'anciennes possibilités.

[...] La technique est simultanément un opérateur d'ouverture et de restriction de nos possibilités d'action et de pensée. » (Steiner, 2022 : 206).

24 Dewey aborde indirectement cette question dans ses considérations sur ce qui distingue les personnes des choses. Les personnes émergent par la socialisation des comportements organiques ou des facteurs biologiques : ceux-ci acquièrent une « fonction représentative » du fait d'interactivités avec les conditions socio-culturelles environnantes (cf. Dewey, 2012b, chap. IX). Ce qui différencie les personnes des choses ce sont leurs modes de comportement et leurs qualités, les comportements des choses étant « une affaire d'interactivité avec des facteurs fournis par la conduite humaine » (*ibid.* : 197).

25 Rapprocher le philosophe français, élève de Merleau-Ponty, de Dewey n'a rien d'incongru. L'un et l'autre se préoccupent de restituer aux choses leur « dynamisme opératoire » : « Simondon parlait [...] d'« objectivisme phénoménologique » pour désigner l'attitude qui consiste à transformer le réel en *objet* de connaissance en le vidant de ses opérations constructives, et en mettant ces mêmes opérations dans le sujet. Le réel se retrouve privé de dynamisme opératoire ; le sujet se retrouve instance souveraine d'opérations qui lui sont propres, opérations de constitution des objets. » (Steiner, 2022 : 219).

26 Simondon oppose le fonctionnement à la *poiesis*. L'humain (et sans doute nombre d'animaux) est capable de *poiesis*, tandis que le fonctionnement peut être attribué aux choses et aux objets, ainsi qu'aux fonctions biologiques.

27 On pourrait prendre d'autres exemples que le moulage pour illustrer l'idée de « médiation qui s'accomplit d'elle-même ». Par exemple, celui du forgeron qui façonne une pièce de métal en la chauffant, en l'étirant et en la battant, et dont il lui suit les changements d'état à travers une attention vive à l'évolution de ses aspects. Il participe à un processus de « co-répondance » (Ingold, 2012b), dans lequel les changements de l'agent humain et de l'objet se répondent les uns aux autres dans une sorte de conversation de gestes, comme on le voit aussi, par exemple, dans le travail d'un maître-verrier. On dira spontanément que ces artisans mettent le métal ou le verre en forme. Mais, dans les deux cas, la prise de forme passe d'abord par l'opération commune du feu et du matériau chauffé.

28 Il suffit de penser à une action aussi simple que faire du café. Je peux dire : « J'ai fait du café » ; mais c'est l'eau à température élevée que j'ai versée (ou que la machine a versée) sur la mouture de café qui en a extrait les composés phénoliques qui en font la boisson spécifique qu'elle est.

29 C'est aussi ce que sous-entend l'idée de « système opératoire de finalité » de Simondon.

30 Il n'y a bien sûr pas que du vivant dans l'environnement. Mais il n'y a pas lieu de considérer le non-vivant comme incapable d'activité. Quand je frappe une pierre avec une massette, elle résiste d'une certaine façon ; sa résistance peut être vue comme une activité (cf. Mead). Sa réponse varie énormément en fonction, à la fois, de ses caractéristiques mécanico-physiques propres, et de celles de l'outil et de la frappe. Fortement frappée, une pierre très dense fera rebondir la massette, au lieu de se casser. Si l'on suit Simondon, on dira que le comportement de la pierre et la réaction de la massette sont déterminés par ce qui se passe dans le « centre actif » autonome qui se crée au point de contact du matériau et de l'outil, et par l'opération commune qui y a lieu.

31 Pour l'anthropologie, voir les publications de Tim Ingold, pour la sociolinguistique, celles de Charles Goodwin (cf. Quéré, 2016).

32 Durkheim distingue la personne de l'individu ; la première est une chose sociale générée par l'internalisation de la société : « En se rendant présente aux individus, la société les constitue en personnes. » (Karsenti, 2006 : 6). C'est aussi le point de vue de Dewey, mais son explication de la nature sociale de la personne est très différente de celle de Durkheim. Voir, par exemple, le chapitre VIII de

Reconstruction en philosophie (Dewey, 2014b), et le chapitre « Things and Persons », in Dewey (2012b).

33 Merleau-Ponty reprochait à Durkheim de mal concevoir la transcendance du social, notamment de superposer la société, comme seconde nature, à une nature première, de type organique.

34 Au sujet de cette composante matérielle de la culture, Dewey adopte le point de vue de Malinowski :

« Arrive ensuite la proposition la plus importante [de la définition de la culture par Malinowski] : “Toutefois, l'équipement matériel de la culture n'est pas une force en soi. Une connaissance est nécessaire pour produire, organiser et utiliser les artefacts [...] ; et celle-ci est intimement reliée à la discipline, morale ou mentale, dont la religion, les lois et les règles éthiques sont la source ultime. La manipulation et la possession de biens matériels impliquent aussi l'appréciation de leur valeur” . » (Dewey, 2012a : 436).

35 Dans *Ethics* (1932 : 49-50), Dewey et Tufts expliquent que les us et coutumes sont en fait plus que des habitudes : « De telles manières approuvées de faire et d'agir sont des

coutumes, ou pour utiliser le terme latin, dont le Professeur Sumner pense qu'il rend mieux compte de ce facteur d'approbation, elles sont des *mores*. Elles sont des habitudes mais elles sont aussi plus que des habitudes. Elles impliquent le jugement du groupe selon lequel elles doivent être suivies. Le bien-être du groupe est considéré comme leur étant en un sens incorporé. Si l'on ne s'y conforme pas, on s'expose à éprouver la réprobation du groupe. »

36 On peut reprocher à Dewey d'avoir trop peu explicité la question de l'opérativité des institutions. Sa réponse reste au fond très générale : celles-ci représentent « les conditions structurelles des activités sociales » (Dewey, 2018 : 465). Elles limitent et dirigent (de l'intérieur) les processus qui se produisent : « Les coutumes sociales, en y incluant les institutions, les traditions, etc., sont stables and durables comparées aux actions particulières et à la manière dont elles s'agencent pour former un processus. [...] Si elles forment bien la *structure* des processus qui se produisent, cette structure est celle *des* processus, au sens où elles voient le jour et se constituent dans ces processus et ne pèsent pas sur eux de l'extérieur. » (*Ibid.* : 464).

CHAPITRE 3

BOURDIEU ET LE PRAGMATISME AMÉRICAIN SUR LA CRÉATIVITÉ DE L'HABITUDE¹

Plusieurs auteurs ont souligné l'étroite affinité entre les conceptions de Pierre Bourdieu et celles du pragmatisme américain, voire même suggéré que l'œuvre de Bourdieu a toute « sa place dans le développement en cours du pragmatisme » (Shusterman, 1995 : 603), dont elle permettrait d'améliorer les intuitions grâce aux concepts plus précis, validés empiriquement, qu'elle fournit. Celui d'*habitus* en fait d'autant plus partie que les pragmatistes ont attribué une place essentielle à l'habitude. Ils parlaient cependant d'*habit* et non pas d'*habitus*. Bien qu'il ait été lecteur de Charles Sanders Peirce, et un peu de John Dewey, ce n'est pas chez eux que Bourdieu a puisé son inspiration pour élaborer son concept d'*habitus* mais plutôt chez Marcel Mauss² et dans la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne (notamment chez Maurice Merleau-Ponty), et avec une oreille pour la grammaire générative de Chomsky, à la mode à l'époque, non d'ailleurs sans une part de contresens : l'*habitus* comme générateur de pratiques et de stratégies situées se rattache plus à la « créativité de l'usage », sur laquelle Noam Chomsky n'avait rien à dire, qu'à la générativité formelle de sa grammaire, qui est plutôt de nature mécanique (Bouveresse, 1995).

Le concept d'*habitus* provient de la reprise scolastique de concepts aristotéliens (ceux d'*hexis* et d'*eidos* notamment). L'*hexis* est un état habituel (notamment du corps) acquis par la répétition d'actes conformes à la raison, répétition qui forme des habitudes. Cet état

habituel commande l'agir dans son ensemble ; celui qui en dispose a un sens sûr de ce qu'il faut ou doit faire. L'*habitus* est ainsi à la fois une manière d'être, une disposition ou une propension, et un pouvoir générateur. Ce sont des dimensions que Bourdieu a conservées, tout en les modifiant (Haber, 2004 ; Héran, 1987 ; Gautier, 2012).

Son concept d'*habitus* reste clairement dispositionnaliste – chose que Bourdieu, qui parle indistinctement de système de dispositions et de système de schèmes (les *habitus* sont l'un et l'autre), assume totalement face à la critique wittgensteinienne du concept de disposition (Bourdieu, 1997 : 163). On ne peut pas, explique-t-il, se passer du concept de disposition en socio-anthropologie, sauf à nier l'existence d'apprentissages : « Parler de disposition, c'est simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains [...] la *conditionnalité* comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires. » (*Ibid.*).

Ce dispositionnalisme le rend proche de Peirce, comme l'a superbement montré Emmanuel Bourdieu, mais moins de William James et de Dewey. Il y a un « dispositionnalisme lourd » chez Peirce (Chauviré, 2002), que ne partage pas du tout Dewey ; il est sans doute allégé chez Bourdieu. Pour Peirce, savoir une langue, par exemple, est une disposition, c'est-à-dire « 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 » (*ibid.* : 28). On sait que Peirce concevait aussi les croyances comme des habitudes d'action, c'est-à-dire comme des dispositions à agir de telle ou telle façon dans telle ou telle circonstance. Dewey se méfie de ce « dispositionnalisme lourd », pour des raisons que je vais tenter d'expliquer. C'est ce pragmatisme que je vais privilégier.

L'argument que je veux développer est que les projets de Dewey et de Bourdieu, tous les deux grands lecteurs d'anthropologie, peuvent difficilement se rejoindre, bien qu'ils se recouvrent sur de nombreux points : alors que Dewey cherche à naturaliser et à « écologiser » l'esprit, la raison, la connaissance et l'action, Bourdieu cherche à les socialiser et à les historiciser, à l'intérieur d'un cadre de pensée qui reste marqué par le structuralisme. Le modèle de Dewey est biologique et écologique (parce qu'il est énergétique et opérativiste), et nourri par une philosophie de l'événement, celui de Bourdieu sociologique et historique, et nourri par une forme de structuralisme. Par ailleurs, Dewey n'a pas à conquérir, face au structuralisme, l'idée d'une créativité de l'agir en s'opposant à des explications qui la nient ou la méconnaissent ; elle va de soi dès le départ, et son élucidation passe à la fois par une analyse de l'habitude, par une considération de la sérialité du comportement, par une reconceptualisation de la dynamique moyens-fins et de la formation des valeurs à la lumière d'un primat accordé aux conséquences, et par une théorie de l'enquête. Je vais d'abord évoquer l'*habitus* de Bourdieu, avant de présenter plus longuement l'approche, moins connue, de Dewey.

Le « structuralisme génétique » de Bourdieu

Non seulement Bourdieu et Dewey n'ont pas les mêmes préoccupations ; ils ne parlent surtout pas dans le même contexte intellectuel et culturel. Dewey écrit dans le sillage de Darwin, de Peirce et de James – pour James, qui a écrit en 1887, un petit livre *Habit*, nous ne sommes que des « faisceaux d'habitudes » ; l'habitude est « l'énorme volant d'inertie (*flywheel*) de la société, son agent de conservation le plus précieux » ; le chapitre 4 du volume 1 des *Principles of Psychology* (1890) où figure cette dernière citation (p. 121) est aussi consacré à l'habitude (Kilpinen, 2000)³ – et s'oppose à la psychologie de son époque, où prédominent la psychologie de la conscience, la psychologie de l'instinct et le behaviorisme mécaniciste. Dewey s'efforce de restaurer une continuité entre la nature et l'esprit, récusant ainsi les

explications classiques des capacités spécifiques de l'homme et les distinctions qui les sous-tendent. Il oppose aussi au modèle de l'arc réflexe une approche holistique du comportement, insistant sur la séquentialité et la sérialité de la conduite.

Bourdieu partage l'anti-intellectualisme de James et Dewey (sa définition de l'intellectualisme est à peu près la même que celle de ces derniers), ce que traduisent sa critique de la posture scolastique et son intérêt pour le sens pratique ou la logique de la pratique. Mais en tant que sociologue et anthropologue, il cherche à sociologiser et à historiciser l'esprit et le comportement humains plutôt qu'à les naturaliser. *L'habitus* est en effet une histoire sociale faite corps, à travers la formation d'un système de dispositions « durables et transposables », qui ont une certaine inertie, celle d'une structure justement. Les normes, la raison, l'universel, les instruments de connaissance, les principes organisateurs de l'action, et plus largement les structures mentales ou cognitives (schèmes de perception et d'évaluation, schèmes de pensée, schèmes classificatoires, etc.), sont socialement constitués et il faut leur donner leur profondeur historique (avec sa part de contingence et d'arbitraire). Pour lui, la sociologie se doit d'être à la fois structurale et historique.

Bourdieu conçoit sa théorie de *l'habitus* dans une confrontation, d'un côté, avec la philosophie phénoménologico-existentialiste en vogue dans les années 1950 et 1960 (Sartre et d'autres), de l'autre, avec le structuralisme – celui de Claude Lévi-Strauss, le marxisme structuraliste de Louis Althusser ou encore la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure (qui concevait la pratique comme simple exécution). La première est accusée de célébrer le « vécu », et d'être incapable « de rendre compte de la nécessité du monde social » (Bourdieu, 1980a : 88), tandis que le structuralisme l'est d'adopter un point de vue de survol sur le monde social et de méconnaître le rapport au monde social qu'est celui de l'expérience ordinaire ; il est aussi accusé d'abolir la créativité des agents, qui ne sont envisagés que comme

simples « supports » ou porteurs de la structure ou comme « des automates réglés comme des horloges » (Bourdieu, 1987 : 19). C'est à dessein que Bourdieu parle d'agents et pas de sujets ; il entend souligner leur agentivité, c'est-à-dire leur capacité d'invention et d'improvisation.

Mais, d'un autre côté, il ne renie pas complètement le projet structuraliste, et conserve souvent son vocabulaire : « J'essaie d'élaborer un *structuralisme génétique* : l'analyse des structures objectives – celles des différents champs – est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour une part le produit de l'incorporation des structures sociales, et de l'analyse de ces structures sociales elles-mêmes » (*ibid.* : 24) – noter les dualités : structures sociales/structures mentales, structures objectives/structures subjectives, champs/individus biologiques. Bourdieu a été précédé, dans ce projet de structuralisme génétique, par Jean Piaget et Lucien Goldman.

Une autre cible de Bourdieu est la théorie du choix rationnel, avec son finalisme. Les agents, explique Bourdieu, ne sont pas des « calculateurs rationnels », et la logique de leurs pratiques n'est pas celle de la rationalité théorique, mais un « sens pratique » : « Des conduites peuvent être orientées par rapport à des fins sans être consciemment dirigées vers ces fins, dirigées par ces fins. » (*Ibid.* : 20). Les agents ne sont pas non plus des suiveurs de règles :

Le sens pratique est ce qui permet d'agir comme « il faut », [...] sans poser ni exécuter [...] une règle de conduite. [...] Les schèmes de l'*habitus* [...] permettent de s'adapter sans cesse à des contextes partiellement modifiés et de construire la situation comme un ensemble doté de sens, dans une opération pratique d'*anticipation* quasi corporelle des tendances immanentes du champ et des conduites engendrées par tous les *habitus* isomorphes [...] avec lesquels ils sont en communication immédiate parce qu'ils leur sont spontanément accordés. (Bourdieu, 1997 : 166-167)

Deux grandes questions

La théorie de l'*habitus* entend résoudre simultanément plusieurs questions. On peut les regrouper en deux grandes catégories. La première concerne la nature du sens pratique, la logique de la pratique et l'explication de la régularité des conduites : qu'est-ce qui assure la régularité des pratiques, étant entendu que ce n'est pas « l'obéissance consciente à des règles consciemment élaborées et sanctionnées » (Bourdieu, 1980a : 67), et que la pratique est relativement indéterminée ? La seconde concerne la reproduction sociale et le conditionnement social, ou encore les déterminants sociaux, historiquement constitués, des pratiques, des structures mentales et de la subjectivité. Sous-jacente à cette seconde catégorie il y a une question typiquement sociologique : comment le social agit-il sur les individus ? Comment informe-t-il leurs conduites et leurs pratiques ? Et qu'est-ce qui fait que cette action n'est jamais une complète détermination ? On notera que le social est toujours pensé, chez Bourdieu, sous les catégories, quelque peu antagoniques, d'un côté, de la nécessité, de la contrainte et de l'obligation, de l'imposition de règles légitimées et généralisées, de l'autre, de l'arbitraire, et aussi de l'indétermination, du vague et du flou (Gautier, 2012).

Pour résoudre ces questions, Bourdieu invente un certain nombre de dualités, tout en empruntant au vocabulaire du structuralisme. Parmi les mots-clés figurent ceux d'objectivation et d'incorporation. Il ne s'agit pas de l'objectivation comme opération cognitive, mais comme transformation en réalité objective – celle des corps et celle des institutions, notamment. Incorporation veut dire que les structures, les tendances et les nécessités objectives du monde sont présentes dans les corps socialisés et notamment dans les schèmes cognitifs ou les structures mentales des individus. Les *habitus* sont ainsi la forme incorporée des structures du monde social – « l'ordre social s'inscrit dans les corps » (Bourdieu, 1997 : 168).

Au fondement de la théorie de l'*habitus* il y a au moins les trois dualités suivantes. La première est la dualité de l'objectivation de l'histoire : il y a « deux objectivations de l'histoire », l'une dans les corps individuels – ce qu'est précisément l'*habitus* (les *habitus* sont des structures objectives engendrées par l'histoire) –, l'autre dans les institutions. La rencontre entre le social et l'individuel est la « rencontre de deux histoires » (*ibid.* : 179). Produit de l'histoire, l'*habitus* produit de l'histoire « conformément aux schèmes engendrés par l'histoire » (Bourdieu, 1980a : 91). Il en résulte une deuxième dualité, celle des « états objectivés du monde social » : d'un côté, l'ordre social est objectivé comme ensemble structuré de dispositions ou de schèmes ; de l'autre, il est objectivé dans un champ social et dans des champs spécifiques structurés d'une certaine façon, c'est-à-dire dans un ensemble d'institutions, de règles, de positions et de jeux plus ou moins formalisés. Enfin, il y a une dualité de la formation et de l'application des dispositions : l'*habitus* met en relation, d'un côté, les conditions sociales de sa formation, donc les contextes de socialisation, et cela à travers les « conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence », de l'autre, les conditions sociales, ou situations, dans lesquelles il est mis en œuvre.

Accord et ajustement

À ces dualités sont liées les idées d'ajustement et d'accord spontanés. « Les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique. » (*Ibid.* : 92). Il y a un ajustement de l'extérieur et de l'intérieur, une conformité des dispositions individuelles aux propriétés objectives d'un champ, un « ajustement des dispositions à la position », un ajustement des attentes aux chances, ou un ajustement de l'*habitus* aux exigences immanentes d'un jeu social (Bourdieu, 1987 : 21). Bref, le système des dispositions individuelles est accordé aux régularités

du monde naturel et social. C'est ce qui permet que les stratégies produites par l'*habitus* soient « objectivement ajustées à la situation » (*ibid.*), ou encore « immédiatement ajustées » à l'ordre social. Mais, d'un autre côté, le désaccord est aussi possible, notamment quand les conditions d'actualisation de l'*habitus* sont différentes de celles dans lesquelles il a été formé. L'*habitus* peut devenir obsolète du fait du changement social, ou n'être pas adapté à une nouvelle position sociale.

Il y a aussi un accord spontané des *habitus* individuels entre eux, parce qu'ils sont isomorphes. Bourdieu attribue en effet un statut transindividuel à l'*habitus* : les dispositions sont supra-individuelles ou collectives (Bourdieu, 1997 : 186). C'est ce qui lui permet d'expliquer l'intersubjectivité par l'*habitus* :

Il est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'esprit de corps [...], adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par là, il est le fondement d'une collusion implicite entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres. Accord immédiat dans les manières de juger et d'agir qui ne suppose ni la communication des consciences ni, moins encore, la décision contractuelle, cette *collusio* fonde une intercompréhension pratique. (*Ibid.* : 173)

Les *habitus*, « orchestrés entre eux », produisent « des ensembles d'actions qui, en dehors de tout complot et de toute concertation volontaires, sont grossièrement accordées entre elles » (*ibid.* : 174).

On l'a dit, Bourdieu utilise indistinctement disposition et schème pour définir l'*habitus*, et il identifie plus ou moins schème et structure. Les *habitus* sont des « 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 : 24). Mais l'idée de schème, abondamment utilisée en psychologie comme en philosophie, n'est pas moins énigmatique que celle de disposition. Comme la disposition, le schème se forme à l'insu de l'agent. Ses traits caractéristiques sont l'abstraction, la généralité, la potentialité et la transposabilité. Le schème est abstrait en ce qu'il n'a pas d'existence matérielle concrète. Il semble posséder une sorte de vie autonome. Il est aussi quelque chose de général et de transposable. Il est enfin, comme la disposition, quelque chose de « potentiel », en ce qu'il comporte des potentialités qui peuvent s'actualiser. Peut-être serait-il possible de dissiper un peu le mystère en concevant le schème non pas comme une structure mais comme une méthode d'opération, comme une technique pour organiser une diversité dynamique, ou comme « une règle de construction pour les objets d'une certaine espèce ou d'un certain genre » (Chambon, 1974 : 254 ; cf. *infra*). Si on attribue aussi des schèmes à l'environnement, qu'il s'agisse de processus naturels, d'objets ou de machines, on peut parler de schèmes opératoires ou de principes de constitution et de fonctionnement (Simondon, 1969).

La psychologie fonctionnelle de Dewey

« Le scientifique et le philosophe tout comme le charpentier, le médecin et le politicien connaissent avec leurs habitudes et pas avec leur "conscience". Cette dernière est un résultat, pas une source. Son apparition marque une connexion particulièrement délicate entre des habitudes hautement organisées et des impulsions inorganisées. » (Dewey, 1922 : 128-129)

La conception de Dewey se veut « fonctionnelle » (en un sens que je vais préciser) ou « transactionnelle ». Son analyse de l'habitude est principalement exposée dans un livre de 1922, *Human Nature and Conduct*, qui reprend une série de conférences données en 1918 (on notera le sous-titre de l'ouvrage : *Une introduction à la psychologie sociale*). Elle est, me semble-t-il, plus radicale que celle de Bourdieu. Bourdieu soutient que l'*habitus* est « le produit de l'incorporation de la nécessité objective », qu'il est « nécessité faite vertu ». C'est une idée qui paraît assez proche de celle de Dewey, selon laquelle les habitudes incorporent des conditions objectives. Mais, Dewey ne conçoit pas ces conditions uniquement en termes de nécessité. Par ailleurs, il va au-delà d'un raisonnement en termes d'ajustement à l'environnement, ou d'accord entre les dispositions et l'environnement. Il a une conception beaucoup plus « fonctionnelle » et plus opérationnelle de l'incorporation des conditions objectives dans l'habitude. D'une part, l'environnement est aussi configuré par les habitudes ; d'autre part, le schème prédominant n'est pas celui de l'accord, comme chez Bourdieu, mais celui de la co-opération, au sens d'opération commune, distribuée sur l'organisme et l'environnement, qui forment un seul système ; la co-opération repose sur une intégration d'énergies provenant de ces deux sources.

Je l'ai déjà dit, Dewey, tout comme Peirce et James, ne parle pas d'*habitus*, mais d'*habit*. On notera aussi que, dans la tradition phénoménologique, dont Bourdieu s'inspire en partie, Maurice Merleau-Ponty parlait aussi plutôt d'habitude que d'*habitus* (bien qu'il utilise ce terme quelquefois). Pour ce dernier, l'habitude permet de comprendre l'intentionnalité motrice. Sa définition est très proche de celle de Dewey (l'habitude comme « art » ou savoir-faire) : « Si l'habitude n'est ni une connaissance ni un automatisme, qu'est-elle donc ? 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 : 168) ; « C'est le corps qui comprend dans l'acquisition de l'habitude » (*ibid.* : 169) ; et comprendre c'est saisir des

significations motrices à travers les capacités sensorimotrices du corps. Comme illustrations de l'acquisition d'habitudes, Merleau-Ponty évoque la dame qui a intégré la hauteur de la plume de son chapeau (pour rentrer dans le métro, par exemple), le conducteur qui s'est habitué aux dimensions de sa voiture, l'aveugle qui perçoit son environnement à travers sa canne, l'organiste qui s'installe facilement dans un nouvel orgue dont il n'est pas familier, la dactylo qui intègre l'espace du clavier de sa machine à écrire à son espace corporel. Ce sont des arguments que Bourdieu a en partie repris et développés en parlant de « connaissance par corps » (in *Méditations pascaliennes* notamment). Mais ce dernier préfère parler d'*habitus* plutôt que d'habitude : « L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis [...]. Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude ? L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur. » (Bourdieu, 1980b : 134).

Dewey observe cependant qu'il utilise le terme *habit* en un sens plus large que le sens ordinaire. Il dit le préférer aux termes « attitude » et « disposition », qui peuvent facilement induire en erreur, car ils suggèrent « quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un *stimulus* positif extérieur pour devenir actif » (Dewey, 1922 : 31). L'habitude n'est pas exactement de cet ordre : elle est actuelle et non pas potentielle ; elle est « une forme positive d'action » plutôt qu'une potentialité⁴. Je vais tenter de préciser cet « actualisme ». Dewey n'exclut cependant pas de parler de disposition, à condition que l'on entende par-là « une forme positive d'action inhibée par une tendance qui la neutralise » (*ibid.*) : « 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.*). On est loin, ici, de la conception de la disposition comme loi

de comportement (Bourdieu, 1998), ou même comme mécanisme ou machinerie « monté pour réagir de certaines façons » (Wittgenstein, cité *in* Bouveresse, 1995 : 594) – ce que n'est d'ailleurs pas l'*habitus* chez Bourdieu.

À la catégorie de disposition, Dewey préfère celles d'art, de capacité, d'habileté, d'adresse et de maîtrise de techniques, à condition de ne pas oublier que tout cela implique des « matériaux objectifs » :

Les habitudes sont des arts⁵. Elles impliquent l'habileté (*skill*) des organes sensoriels et moteurs, l'adresse ou la dextérité, et des matériaux objectifs. Elles assimilent des énergies objectives [...]. Elles requièrent ordre, discipline, et manifestent une technique. Elles ont un début, un milieu et une fin⁶ [...]. Nous ririons de quelqu'un qui dirait qu'il sait tailler les pierres, mais qui prétendrait que son savoir-faire est enfermé en lui-même et ne dépend en aucune façon du support qu'il trouve dans les objets et de l'assistance de ses outils. (Dewey, 1922 : 15-16)

Dans des termes qui ne sont pas ceux de Dewey, mais de Gilbert Simondon (1969 : 77), on peut dire du tailleur de pierre que son corps « routiné » (un terme du vieux français) est devenu le « milieu associé » d'objets et d'outils. La formation de l'habitude se fait ainsi dans une participation sensori-motrice aux choses et aux événements de l'environnement, une participation qui a une dimension à la fois cognitive, affective et pratique.

Habitude, routine, répétition

On a tendance, remarque Dewey, à considérer les habitudes comme mauvaises, comme un asservissement à des ornières que l'on emprunte spontanément de manière répétée et irréfléchie. Mais il faut se garder d'identifier l'habitude à la routine, ce dernier terme faisant ressortir l'aspect répétition automatique ou mécanique d'actes

spécifiques réalisés sans pensée (que Dewey appelle « l'habitude sans intelligence ») : « La répétition n'est en aucun sens l'essence de l'habitude. [...] L'essence de l'habitude est une pré-disposition acquise à des *manières d'agir* (*ways*) ou à des modes de réponse, et non à des actes particuliers, excepté dans la mesure où ceux-ci, sous certaines conditions, expriment une manière de se comporter. » (Dewey, 1922 : 32). « Acquise » veut dire formée dans une activité ou une expérience antérieure. On peut aussi considérer l'habitude comme une « sensibilité ou une accessibilité particulière à certaines classes de *stimuli*, préférences et aversions permanentes plutôt qu'une simple récurrence d'actes spécifiques » (*ibid.*). Quand elle devient routine mécanique, ornière, l'habitude rend la pensée et le sentiment inutiles voire impossibles, ce que ne fait pas l'« habitude intelligente » : « *Stimulus* et réponse sont mécaniquement liés dans une chaîne sans faille. Chaque acte successif est facilement suscité par celui qui précède, et il nous pousse automatiquement dans le suivant dans une série prédéterminée. » (*Ibid.* : 121). Mais les routines peuvent être rendues inopérantes du fait de circonstances imprévues.

À vrai dire, l'idée même de routine est ambivalente elle aussi. Les automatismes acquis ne sont pas nécessairement des ornières que l'on emprunte de façon répétitive : ils rendent aussi possible l'action intelligente. On peut en effet définir une routine comme « ce qui, sans accaparer l'attention ni l'énergie, fournit une base constante pour la libération des valeurs de la vie intellectuelle, de la vie esthétique et de la vie en compagnie des autres » (Dewey, 1935 : 89 – Dewey reprend ici un argument déjà développé par James ; cf. Kilpinen, 2009). L'excellence dans la pratique d'un métier ou d'un art ne peut pas être atteinte sans la formation de routines. Comme l'a rappelé Hélène Vérin, au sens propre, la routine résulte du frayage d'une route. Un ouvrier « bien routiné », comme on le disait au XVI^e 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 continue (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). Il n'y a donc pas lieu de traiter la routine uniquement comme une habitude non intelligente et d'opposer la routine au savoir-faire (*art*), comme le fait parfois Dewey (1922 : 55).

Dewey critique la place habituellement accordée à la répétition dans la formation des habitudes. Pour qu'il y ait répétition, il faut une uniformisation des conditions environnantes : « Dire que les habitudes se forment par simple répétition, c'est mettre la charrue avant les bœufs. La capacité de répéter est le résultat de la formation d'une habitude grâce aux redispositions organiques que produit l'accomplissement d'un acte jusqu'au bout ; cette modification équivaut à donner une direction déterminée aux actions futures. » (Dewey, 1993 : 91 ; trad. mod.). Ce qui compte dans la formation d'une habitude c'est moins la répétition que « l'accomplissement d'un acte jusqu'au bout », grâce auquel sont instituées « une interaction et une *intégration effective des énergies de l'organisme et de l'environnement* – consommation, fin et couronnement d'activités d'exploration et de recherche » (*ibid.* : 90 ; je souligne). Une habitude doit être flexible et réadaptable sinon elle ne pourra pas s'adapter à un changement ultérieur des conditions environnantes.

Apprendre c'est former de nouvelles habitudes d'action, et former de nouvelles habitudes c'est modifier ses besoins et renouveler les relations avec le monde environnant, et cela parce que « chaque habitude exige des conditions appropriées à son exercice ». Celui qui a formé de nouvelles habitudes ne s'est pas seulement transformé lui-même, il a aussi acquis un nouvel environnement :

L'habitude est formée en vue de changements futurs possibles et ne se fige pas facilement. [...] Chaque habitude exige des conditions appropriées à son exercice. Lorsque les habitudes sont nombreuses et complexes, comme c'est le cas chez l'homme,

découvrir ces conditions implique d'entreprendre une recherche et des expérimentations ; l'organisme est forcé de provoquer des variations, et il s'expose à des erreurs et à une déception. Il peut sembler paradoxal que l'augmentation du pouvoir de former des habitudes signifie qu'augmentent aussi la sensibilité, la sensibilité, la réceptivité. Ainsi, même si nous concevons les habitudes comme autant de routines (*grooves*), le pouvoir d'acquérir plusieurs routines variées dénote une haute sensibilité et réceptivité. Ainsi une vieille habitude, une routine figée si l'on veut exagérer, forme un obstacle pour le processus de formation de nouvelles habitudes, tandis que la tendance à en former de nouvelles va à l'encontre de quelque ancienne habitude. (Dewey, 2012a: 259-260 ; trad. mod.)

À noter cependant que la formation des habitudes personnelles a toujours lieu « dans des conditions fixées par des coutumes qui les précèdent », par des us et coutumes et par des habitudes collectives établies, c'est-à-dire des institutions (Dewey, 1922: 43) – ce qui explique la persistance des coutumes : « Toujours et partout ce sont les coutumes qui fournissent leurs standards aux activités personnelles. » (*Ibid.* : 54).

Le modèle écologique de Dewey

Je voudrais maintenant expliciter les principaux caractères de l'habitude chez Dewey : son intégration *de* l'environnement, et pas seulement *dans* l'environnement, son caractère actif, son caractère organisé et son omniprésence.

J'ai déjà dit que le modèle de Dewey était biologique et culturel. Il est aussi écologique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Une fonction biologique telle que la respiration ou la digestion repose sur une co-opération de l'organisme et de l'environnement : le corps humain et ses organes ne suffisent pas, il faut aussi l'air, la nourriture, et

n'importe quoi ne peut pas servir d'air et de nourriture. Bref, il faut un apport d'énergies externes appropriées. C'est pourquoi on peut dire aussi bien que ces fonctions sont des choses faites par le corps humain à l'aide de l'environnement, que « des choses faites par l'environnement *via* les structures organiques » du corps humain (*ibid.* : 15). Il n'y a pas seulement *interaction* de l'organisme et de l'environnement, mais *transaction*. *Transaction* veut dire opérations conjointes, distribuées et articulées dans un système intégré, ainsi que composition ordonnée d'énergies externes et internes. Une part de ces opérations est effectuée dans et par les choses, selon ce que l'on peut appeler des fonctionnements, une autre part dans et par l'organisme en fonction de sa structure et ses capacités biologiques et de son équipement culturel.

Dewey intègre ainsi dans l'habitude le dynamisme des choses, c'est-à-dire leur énergie et leurs régimes opératoires propres (l'environnement n'est pas inerte ; il change en permanence ; et il est fonctionnement, c'est-à-dire opération et mode opératoire) : non seulement l'environnement est nécessairement interne à l'habitude, mais les activités vitales sont accomplies indistinctement par l'environnement *via* des habitudes, et par des habitudes *via* l'environnement. Dans les fonctions vitales, l'organisme utilise l'environnement et celui-ci utilise l'organisme. L'environnement social d'us et coutumes et d'institutions ne fait pas exception ; ce sont aussi des sources d'énergie et des foyers d'opérations (et pas seulement en tant que contraintes ou obligations) : « Chaque institution a apporté, dans son développement, des obligations, des attentes, des règles, des standards. Ce ne sont pas de simples embellissements des forces qui les ont produites. *Elles sont des forces supplémentaires*. Elles reconstruisent. Elles ouvrent de nouvelles avenues pour l'effort et imposent de nouvelles tâches. Bref elles sont la civilisation, la culture, la moralité. » (Dewey, 1922 : 57 ; je souligne). Dewey soulève ensuite la question de l'autorité de ces idées, obligations, règles, standards : « Leur autorité est celle de la vie », tout simplement parce que si l'on

veut vivre, on ne peut pas faire autrement que « de vivre une vie dont toutes ces choses forment la substance. La seule question qui ait un sens c'est : *comment* allons-nous nous servir de ces choses et comment serons-nous utilisés par elles » (*ibid.*); on notera le double sens de l'usage : utiliser les choses et être utilisé, instrumentalisé, par elles. La perspective de Dewey c'est de rendre coutumes et institutions plus intelligentes, de les transformer par la critique et l'enquête.

Si les transactions d'un organisme et d'un environnement mettent ainsi en jeu un système intégré d'énergies et « une conjonction coordonnée » d'opérations, il y a un sens à dire qu'il y a des « habitudes dépersonnalisées de l'environnement » (*ibid.* : 20), qui sont plus que les régularités de comportement des choses, à savoir des modes opératoires des objets. Une habitude n'est donc pas non 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 qu'elle est distribuée (cf. la citation sur le tailleur de pierre). C'est un point important quoique quelque peu surprenant. Mais, d'un autre côté, les facteurs personnels comptent bien sûr dans l'habitude. Ainsi tout le monde n'a évidemment pas les mêmes capacités ou habiletés. Cependant, d'une façon plus générale, Dewey attire l'attention sur les biais qu'introduit le discours quand il rapporte les actes et les activités à un *self*. D'une part, il n'y a pas de *self* tout fait, mais un *self* qui se découvre, se fait et se refait en agissant. D'autre part, derrière les activités il y a autre chose qu'un *self* déjà pleinement constitué : « Il y a des attitudes, des habitudes et des impulsions complexes, instables et s'opposant les unes aux autres ; progressivement elles arrivent à composer les unes avec les autres, et accèdent à une certaine cohérence de configuration. » (*Ibid.* : 96).

Dewey n'a de cesse de répéter qu'un organisme ne vit pas seulement *dans* un environnement, mais aussi, et plus fondamentalement,

par un environnement. C'est pourquoi il faut partir de l'idée que les habitudes sont « des manières d'utiliser et d'incorporer l'environnement, dans lesquelles ce dernier a autant son mot à dire que l'organisme » (*ibid.* : 15). C'est la raison pour laquelle elles sont plus que des ajustements à un environnement : « Les habitudes incorporent en elles un environnement. Elles sont des ajustements *de* l'environnement, et non simplement à celui-ci. » (*Ibid.* : 38). C'est une idée qui demande un peu plus d'explication.

L'environnement est interne à l'organisme et l'organisme interne à l'environnement, notamment du fait de sa constitution physique et intellectuelle : une vache (herbivore) n'a pas le même environnement que le chien (carnivore) qui la surveille, ou l'oiseau (insectivore) qui trouve de quoi se nourrir dans sa bouse ; s'agissant d'humains, un médecin n'a pas le même environnement qu'un mécanicien : « Un organisme vivant et ses processus vitaux impliquent un monde ou une nature qui est temporellement et spatialement "extérieur" à lui, mais "interne" à ses fonctions » (Dewey, 2012a : 256 ; trad. mod.), comme le montrent les fonctions biologiques. C'est précisément cette participation aux activités vitales qui définit un environnement, de même que ce sont des « connexions actives » avec un environnement qui définissent un organisme :

Il y a bien entendu un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est *environnement* que s'il entre directement et indirectement dans des fonctions vitales. L'organisme fait lui-même partie du vaste monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que dans les connexions actives avec son environnement. L'intégration est plus fondamentale que ne l'est la distinction désignée par l'interaction de l'organisme et de l'environnement. Cette dernière désigne la désintégration partielle d'une intégration antérieure, mais si dynamique qu'elle tend (aussi longtemps que la vie continue) vers la réintégration. (Dewey, 1993 : 92)

La dualité organisme/environnement est donc seconde par rapport à ce qui existe réellement, à savoir un système intégré dans lequel ont lieu une composition d'énergies et « une conjonction coordonnée » d'opérations. Par conséquent, un organisme est « une créature engendrée par l'intermédiaire d'une union conjonctive », et il « comporte à l'intérieur de sa propre structure les organes et les marques de sa connexion intime avec d'autres créatures » (humaines et non humaines) (*ibid.*). En un sens, Dewey met les habitudes sur le même plan que la constitution organique de l'organisme, car, comme cette dernière, les habitudes sont les médiations de l'opérativité de l'environnement dans l'effectuation des activités vitales.

Il y a des fonctions sociales comme il y a des fonctions physiologiques, et les habitudes, qui sont toujours sociales, en sont le support. En particulier elles informent l'environnement, qui s'organise selon leur schème, et, en retour, elles requièrent cet environnement pour s'exercer. Une peuplade de chasseurs n'a pas la même configuration d'habitudes, informant toutes ses activités, y compris artistiques, qu'une peuplade d'agriculteurs sédentaires. L'une et l'autre vivent dans des mondes différents. Pour la première, par exemple, les plantes sont des endroits où des animaux peuvent se cacher, et la terre n'est pas considérée comme un moyen de production de récoltes. Et elle sera portée à jouer le drame de la chasse dans toutes ses activités (l'exemple est de Dewey lui-même – cf. Garreta, 2002; Kestenbaum, 1977).

Le primat des habitudes sur l'instinct et l'impulsion

Pour changer les habitudes acquises, il faut « rediriger les impulsions (*impulses*) » (Dewey, 1922: 88). Dewey accorde une place importante aux impulsions, terme qu'il préfère à celui d'instinct (*ibid.* : 75, note*). En un sens, ce sont les impulsions qui sont temporellement premières dans la conduite, mais elles sont totalement inorganisées. Elles n'acquièrent de signification qu'en interaction avec un milieu social,

donc *via* des habitudes. Ce sont donc les habitudes qui importent, pas les instincts ou les impulsions ; ceux-ci dépendent de fait des habitudes : « La position de l'impulsion dans la conduite est intermédiaire » (*ibid.* : 117), car elle est contenue et dotée de sens par les habitudes. Cependant, elle reste source de créativité et de renouvellement :

Le corrélat moral de l'impulsion libérée n'est pas l'activité immédiate, mais la réflexion sur la façon dont on peut utiliser l'impulsion pour renouveler les dispositions et réorganiser les habitudes. [...] Il faut une impulsion pour susciter la pensée, inciter à la réflexion et vivifier la croyance. Mais seule la pensée [...] convertit l'impulsion en un art qui vit dans des objets. La pensée est née comme le jumeau de l'impulsion chaque fois que l'habitude est entravée. (*Ibid.* : 118)

L'impulsion a aussi son importance pour le changement social, car elle peut être un levier pour la réforme ; elle contribue à réorganiser ou à réajuster les habitudes ou à en former de nouvelles : les impulsions sont « les pivots autour desquels tourne la réorganisation des activités, elles sont productrices de déviations, elles donnent de nouvelles directions à de vieilles habitudes et changent leur qualité » (*ibid.* : 67). L'éducation elle-même puise dans une réserve considérable d'impulsions non utilisées : « L'impulsion est une source, une source indispensable, de libération ; mais elle ne l'est que si elle est utilisée pour donner pertinence et fraîcheur aux habitudes. » (*Ibid.* : 75).

« L'*habitus* peut aussi être transformé à travers la socioanalyse, la prise de conscience qui permet à l'individu d'avoir prise sur ses dispositions. Mais la possibilité et l'efficacité de cette sorte d'auto-analyse sont elles-mêmes déterminées en partie par la structure originelle de l'*habitus* en question, en partie par les conditions objectives sous lesquelles se produit cette prise de conscience. » (Bourdieu, 1992 : 239). Dewey aurait sans doute été quelque peu sceptique face au pouvoir que Bourdieu accorde à la prise de conscience par l'auto-analyse, bien

qu'il ait jugé que la disposition à critiquer, à réfléchir et à enquêter, en tant que coutume socio-historiquement établie, soit « capable d'exercer l'influence la plus révolutionnaire sur d'autres coutumes » (*ibid.* : 78). Il croit plus en la communication entre habitudes qu'en l'auto-analyse.

Chez les organismes supérieurs, ce qui est fait est conditionné par les conséquences d'activités antérieures, parce qu'ils forment des habitudes. C'est ce qui permet qu'un environnement spatio-temporel distant entre dans leurs conduites, et aussi qu'ils dépassent la simple répétition des comportements. Leurs habitudes sont plurielles et liées les unes aux autres; elles s'affectent mutuellement et s'interpénètrent, créant une continuité entre elles; elles opèrent dans leur diversité dans tout acte en se modifiant et se renforçant mutuellement. La communication entre habitudes empêche qu'elles se figent :

En l'absence de communication, la formation des habitudes utilise des routines (*grooves*); le comportement est maintenu dans des canaux établis par les comportements précédents. Dans cette mesure, la tendance dominante est de favoriser la monotonie et la régularité. L'opération même d'apprentissage se fixe des limites, de sorte que l'apprentissage ultérieur devient plus difficile. Mais tout ceci n'est vrai que d'une habitude, d'une habitude isolée, d'une habitude qui ne communique pas. La communication non seulement augmente le nombre et la diversité des habitudes, mais elle tend en outre à les relier subtilement les unes aux autres, et éventuellement à subordonner la formation des habitudes dans un cas particulier à l'habitude de reconnaître que de nouveaux modes d'association exigeront un nouvel usage [de cette habitude]. Ainsi l'habitude est formée en vue de changements futurs possibles et ne se fige pas si facilement. (Dewey, 2012a : 259 ; trad. mod.)

Plus les habitudes sont nombreuses, flexibles et connectées entre elles, plus la perception est capable de discriminations fines, et plus est fin ce qui est évoqué par l'imagination. Mais d'un autre côté, les habitudes peuvent s'entraver, se contrarier, entrer en conflit. Un conflit d'habitudes déclenche des émotions, et crée un espace pour la réflexion parce qu'il libère des impulsions qui exigeront une modification des habitudes.

Les habitudes comme savoir-faire

J'en viens maintenant aux autres caractères de l'habitude telle que conçue par Dewey, à commencer par ses dimensions active et organisée. Je l'ai dit, Dewey conceptualise l'habitude en termes dynamiques d'énergie, d'activité, d'opération, d'habileté ou de savoir-faire, plutôt que de disposition : les habitudes sont des manières d'agir acquises par l'expérience, ces manières d'agir étant des méthodes générales et organisées. Quand elles sont formulées, elles deviennent des règles, des lois ou des principes d'action. Voici en quels termes Dewey définit les caractères actif et organisé de l'habitude :

On peut concevoir les habitudes comme des moyens, attendant, comme les outils dans une boîte, d'être utilisés par une décision consciente. Mais elles sont plus que cela. Elles sont des moyens actifs, des moyens qui se projettent eux-mêmes, des manières d'agir énergétiques et dominantes. [...] [Des outils] ne sont des moyens que quand ils sont employés dans un faire réel quelconque. Sinon ils ne sont que [...] des moyens potentiels. Ils ne sont des moyens réels que quand ils sont mis en conjonction avec l'œil, le bras et la main dans une opération spécifique quelconque. Et l'œil, le bras et la main ne sont, de manière correspondante, des outils proprement dits que quand ils sont en opération active. Et quand ils sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans ce support qui les excède, le regard de l'œil est vide et la main se déplace

maladroitement. Ils ne sont des moyens que quand ils entrent dans une organisation avec des choses qui accomplissent par elles-mêmes des résultats définis. Ces organisations sont des habitudes. (Dewey, 1922: 22)

Et Dewey d'insister sur l'importance décisive à la fois de l'opération active et de la « conjonction coordonnée » des matériaux externes et des organes corporels lorsqu'ils sont « employés dans un faire réel ». Bref, ce qui distingue l'habitude de la disposition c'est qu'elle n'est telle que quand elle est en « opération active » dans une co-opération avec l'environnement. Par ailleurs, c'est son caractère organisé (une composition d'actes) qui fait que l'habitude n'est pas une simple tendance ou une impulsion : « Elle contient en elle-même un certain ordonnancement ou systématisation de petits éléments d'action. » (*Ibid.* : 31).

Les habitudes n'interviennent pas que dans les activités corporelles ou manuelles. La formation des idées et leur mise en œuvre dépendent aussi de l'habitude : « Une idée n'acquiert forme et cohérence que quand elle est adossée à une habitude » (*ibid.* : 25), et cela parce que des actes précèdent la pensée. Il en va de même pour les sensations (*ibid.*). Séparer l'habitude de la pensée est une erreur, notamment parce qu'une pensée qui ne prend pas place à l'intérieur d'habitudes d'action ordinaires est dépourvue de moyens d'exécution, et donc de critères (*ibid.* : 49).

L'omniprésence des habitudes

Il n'y a donc pas de conduite intelligente sans habitude. Pour Dewey, ce n'est pas l'esprit ou la conscience qui est à l'origine de la conduite intelligente, mais les habitudes ; on perçoit, connaît, raisonne et juge avec ses habitudes ; elles sont « les seuls agents de l'observation, du souvenir, de l'anticipation et du jugement » (*ibid.* : 123) : « Ce sont les habitudes concrètes qui font tout le travail de perception,

de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement. » (*Ibid.* : 124). Plus elles sont nombreuses, plus est large « le champ de l'observation et de la prédiction possibles » ; « plus elles sont flexibles, plus raffinée est la perception dans ses distinctions et plus délicat ce que l'imagination évoque » (*ibid.* : 123). Les habitudes font le « travail pratique » d'ajustement rapide et précis à l'environnement – mais il ne s'agit pas de connaissance, au sens de « *knowledge about* » ou de « *knowledge that* ». C'est aussi parce que l'on a des habitudes que l'on peut être dans une situation déterminée : « Les habitudes entrent dans la constitution de la situation, elles sont *en* elle et elles sont *d'*elle et ne lui sont pas extérieures. » (Dewey, 1911 : 120).

Mais, d'un autre côté, ce ne sont pas les habitudes qui suscitent la réflexion, l'analyse ou l'enquête, car elles sont en elles-mêmes « trop organisées, trop pressantes et trop déterminées pour avoir besoin de donner libre cours à l'enquête ou à l'imagination », ou encore trop précisément adaptées à l'environnement pour l'analyser (Dewey, 1922 : 124). Il faut une anicroche, quelque chose qui va de travers, un problème, une perturbation, un obstacle dans l'ajustement à l'environnement, qui requiert un réajustement, et donc un changement dans l'activité, une redistribution de ses éléments pour provoquer la pensée proprement dite, ainsi que l'émotion. Lorsque cela se produit, il y a perturbation, confusion, incertitude. Ce qui se passe alors c'est le déclenchement d'une impulsion, qui tend à réorienter l'activité désorganisée dans une nouvelle direction (une impulsion démarre quelque chose à la hâte), et qui suscite une investigation ; comme elles sont spontanées et pas organisées, les impulsions peuvent être contradictoires ; elles peuvent bloquer les habitudes ou entrer en conflit avec elles :

L'impulsion définit le regard, la recherche, l'enquête. Elle est, formulée en termes logiques, le mouvement dans l'inconnu, pas dans l'inconnu en général, mais cet inconnu spécial qui, quand

on s'y heurte, restaure une action ordonnée, unifiée. Durant cette recherche, les habitudes anciennes procurent du contenu, du défini, du reconnaissable. Cela commence par un vague pressentiment de ce vers quoi on se dirige. Au fur et à mesure que les habitudes organisées sont précisément déployées et focalisées, la situation confuse prend forme, elle est « élucidée » – ce qui est la fonction essentielle de l'intelligence. Les processus deviennent des objets. Sans habitude il n'y a que de l'irritation et de l'hésitation confuse [car les impulsions manquent d'organisation – LQ]. Mais s'il n'y a que l'habitude il n'y a que de la répétition machinique, de la répétition qui copie des actes anciens. Dès qu'il y a conflit d'habitudes et déclenchement d'impulsions il y a recherche consciente. (*Ibid.* : 126)

Conclusion

L'habitude deweyenne est plus proche d'une capacité que d'une disposition, pour reprendre une distinction chère à Wittgenstein, qui, pour diverses raisons, critiquait vigoureusement l'idée de disposition (Chauviré, 2002). Il y voyait notamment quelque chose de purement hypothétique, quelque chose qui évoque une machinerie cachée générant les performances réelles, ou encore une « ombre de la réalité où serait projeté l'ensemble des performances » (*ibid.* : 34) : « La disposition est une possibilité et cette possibilité, on la conçoit maintenant comme l'ombre de la réalité. » (Wittgenstein, cité par Chauviré, *ibid.*). Une capacité n'est pas une possibilité, mais la maîtrise d'une technique ou d'une méthode à partir d'un apprentissage, et une technique a une composante normative : « Le concept de capacité est normatif, il implique une référence aux notions de réussite ou d'échec, de correction ou d'incorrection d'une performance, ainsi que l'indication possible d'une règle comme raison de l'action. » (*Ibid.* : 35)⁷.

Dewey ne récuse cependant pas complètement l'idée d'un mécanisme. Il ne faut pas opposer vie et mécanisme : « Toute vie opère

à travers un mécanisme ; plus la forme de vie est élevée, plus complexe, assuré et flexible est le mécanisme. » (Dewey, 1922 : 50). Et il n'y a pas d'habitude sans mécanisation : « L'habitude est impossible sans établissement d'un mécanisme d'action, implanté physiologiquement, qui opère "spontanément", automatiquement, chaque fois que le signal est donné. » (*Ibid.*). L'acquisition d'une habitude comporte un « apprentissage organique » qui prend la forme d'une organisation stable d'énergies motrices à travers la formation de montages sensori-moteurs, ou de lignes motrices d'opération, voire d'automatismes. Mais il y a autre chose dans l'habitude que l'automatisme bête et la routine mécanique. Le musicien au sommet de son art a acquis une technique et des automatismes. Mais quand il joue, cette technique et ces automatismes fusionnent avec l'émotion et la pensée, sinon ses performances restent mécaniques. Ses habitudes sont intelligentes. Elles sont susceptibles d'être améliorées, rendues plus flexibles et plus sensibles, par la pratique.

*

* *

Le moment est venu de récapituler les différences entre la conception de Bourdieu et celle de Dewey – je ne reprends pas les affinités et les similitudes, qui sont les plus évidentes. La principale différence concerne la manière de concevoir l'intériorisation de l'extériorité. Le modèle de Bourdieu reste plus lié à une philosophie du sujet que celui de Dewey. Chez Bourdieu, l'incorporation des conditions ou structures objectives se fait dans un corps individuel, ou dans un sujet capable de « connaissance par corps » : « *L'habitus* est une subjectivité socialisée » (Bourdieu, 1992 : 101) – Dewey serait d'accord si par subjectivité on entend impulsions et pas *self*. Chez Dewey, l'intériorisation de l'environnement est plutôt conçue en termes de participation active des choses aux fonctions biologiques et plus largement aux activités vitales (et pas de formation de structures mentales), car l'environnement est source d'énergies et siège d'opérations, ces

opérations relevant de fonctionnements. De ce point de vue, le modèle de Dewey est plus circulaire que celui de Bourdieu – on l'a vu, les relations entre habitudes et environnement sont réciproques.

Une deuxième différence importante concerne l'élaboration par Dewey d'une réelle alternative au dispositionnalisme, schéma explicatif que Bourdieu ne renie pas. Pour Dewey, l'habitude se distingue de la disposition en ce qu'elle est plus une « forme positive d'action » qu'une potentialité, ou encore une organisation stabilisée d'opérations conjointes et articulées de l'organisme et de l'environnement. Une habitude n'est vraiment telle que quand elle est en opération active dans une « conjonction coordonnée » d'opérations et d'énergies, celles-ci étant distribuées sur l'organisme et l'environnement.

Une troisième différence concerne la conception de la transcendance du social. Bourdieu semble rester sur ce point fidèle à Durkheim, à qui Merleau-Ponty reprochait d'avoir mal pensé cette transcendance, notamment de l'avoir conçue par rapport aux individus, d'avoir fait de la société une entité positive séparée, un ordre en soi extérieur aux individus, par exemple sous la forme d'une conscience collective ou d'une force *sui generis* (Guchet, 2001). Dewey se méfie de ce genre d'hypostase qui projette une « abstraction irréelle ». Il critique le recours à des « forces psychiques » ou à un « esprit collectif (*collective mind*) » pour expliquer la formation d'un groupe social⁸. La « psychologie sociale » qu'il préconise ne peut pas être une psychologie de la « conscience collective » ; elle se passe notamment de l'idée de cadres mentaux ou de structures mentales partagés. Il considère plutôt l'environnement social comme un *médium* – à la fois, milieu, médiation et moyen (cf. *supra*). On sait que Dewey a été influencé non seulement par Darwin mais aussi par Hegel, et d'une certaine manière ce *médium* social n'est autre que « l'esprit objectif » hégélien, c'est-à-dire un milieu culturel de mœurs, de coutumes, d'institutions, de pratiques et de significations instituées, de méthodes et de techniques établies, qui ont une certaine cohérence entre elles, et qui

sont incorporées dans les habitudes individuelles. L'invocation d'une conscience collective à la Durkheim lui paraît une explication artificielle. On peut l'éviter si on part de l'habitude et raisonne en termes de *mores* telles que définies par William Sumner (cf. *supra*).

En quatrième lieu, chez Dewey, l'habitude n'est qu'un outil conceptuel parmi d'autres pour décrire le sens pratique ou la logique de la pratique – les autres moyens sont la critique de l'arc réflexe, la prise en compte de la sérialité du comportement, la reconsidération de la dialectique des moyens et des fins et une théorie de la formation des valeurs (cf. Joas, 2000).

On peut aussi penser que Dewey aurait été sceptique face au motif structuraliste de Bourdieu. Il ne s'agit pas de nier l'existence de structures, mais de leur accorder le bon statut. Pour cela il faut, soutient Dewey, raisonner en termes fonctionnels et relationnels, et éviter de faire de la structure une entité ou une substance. Une structure n'est stable et « structurante » que relativement à des événements, des processus et des changements. Voici ce qu'il écrivait dans son ouvrage *princeps*, écrit peu après *Human Nature and Conduct* :

Appeler « structure » les événements les plus lents offrant les rythmes les plus réguliers et « processus » les événements les plus rapides et les plus irréguliers relève d'un bon sens pratique. On exprime alors la fonction de l'un par rapport à l'autre. [...] Toute structure est une structure *de* quelque chose. Tout ce que l'on définit comme structure n'est qu'un caractère des *événements* et non pas quelque chose d'intrinsèque et de *per se*. On appelle « structure » un ensemble de traits qui remplit une fonction de limitation par rapport à d'autres traits des événements. (Dewey, 2012a : 94-95 ; trad. mod.)

Par exemple, une maison a une structure déterminée, qui est fixe :

Ce n'est pas quelque chose d'externe auquel les changements impliqués dans la construction et l'utilisation de la maison doivent se soumettre. Il s'agit plutôt d'un arrangement d'événements changeants qui fait que les propriétés qui changent lentement limitent et dirigent une série de changements rapides et leur donne un ordre qu'ils n'auraient pas autrement. Une structure est une constance de moyens, de choses utilisées en vue de leurs conséquences, et non de choses considérées en elles-mêmes ou absolument. Une structure est ce qui rend une construction possible, et on ne peut ni la découvrir ni la définir indépendamment d'une construction réalisée, cette construction n'étant naturellement qu'un ordre manifeste de changements. Lorsqu'on isole la structure des changements dont elle constitue l'organisation stable, on en fait quelque chose de mystérieux, de métaphysique au sens populaire du terme, une sorte d'étrangeté fantomatique. (*Ibid.*)

Chacune des théories présentées a son intérêt, et leur confrontation est stimulante. Finalement Dewey n'est pas moins convaincu que Bourdieu au sujet de la détermination sociale des comportements, ou encore à celui du rôle social des habitudes. Mais il n'y a pas place chez lui pour une conception durkheimienne de la société, ni pour un quelconque structuralisme, fût-il génétique, essentiellement parce que sa théorie de l'habitude et, à travers elle, sa théorie du comportement ou de la conduite sont fondées sur une philosophie de l'événement.

NOTES

1 Ce chapitre est la version française d'un article paru en espagnol sous le titre: « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociología*, 16, 2017. « La créativité de l'habitude » est le titre d'un livre de Martin Hartmann (2003).

2 Marcel Mauss écrivait, dans « Les techniques du corps »: « J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'"*habitus*". Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, "*habitus*". Le mot traduit, infiniment mieux qu'"habitude", l'"*exis*", l'"acquis", la "faculté" d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette "mémoire" mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces "habitudes" varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses

facultés de répétition. » (Mauss, 1968: 368-369).

3 On a pu reprocher à James de n'avoir vu dans les habitudes que des routines mécaniques dépourvues d'intelligence.

4 Les potentialités « sont des "pouvoirs" existentiels qui sont actualisés dans des conditions données d'interaction existentielle » (Dewey, 1993: 289).

5 On peut aussi traduire *arts* par savoir-faire. Cette définition va à l'encontre de la distinction établie par Gilbert Ryle entre l'habitude, qu'il identifie à une routine mécanique, et le savoir-faire (*skill, know-how*), qui requiert intelligence et attention (cf. Ryle, 1978).

6 Au sens où on peut les acquérir, les développer et les perdre.

7 Je reviendrai dans le prochain chapitre sur la normativité de l'habitude.

8 Sur ces différences entre Bourdieu et Dewey, voir aussi Dreon (2022).

CHAPITRE 4

CHARLES S. PEIRCE : L'HABITUDE COMME LOI DE COMPORTEMENT¹

«La notion d'habitude revêt un sens technique précis chez Peirce : would-be ou propension, elle est un Troisième gouvernant la factualité seconde, les actes comme les événements existants [...]. L'habitude (la loi, la règle) est en quelque sorte la pensée (la tiercéité) opérant dans la nature à la manière d'une cause finale et qui, en agissant de façon quasi intentionnelle, rend cette nature intelligible, l'imprègne de rationalité.» (Chauviré, 1995 : 83-84)

«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 biotique² – 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 : 94)

Le concept d'habitude occupe une place centrale dans le pragmatisme. Le sociologue finlandais Erkki Kilpinen a même pu attribuer à celui-ci une «révolution copernicienne» en ce domaine (Kilpinen, 2016). Charles Sanders Peirce et William 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). John Dewey parachèvera cette révolution dans *Human Nature and Conduct*, publié en 1922 et dont le sous-titre est « Introduction à la psychologie sociale »³ (la première partie s'intitule « La place de l'habitude dans la conduite »).

Les considérations de Peirce sur le sujet, qui vont retenir mon attention, sont contemporaines de celles de 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 : 121 ; Kilpinen, 2000). James considère la « loi d'habitude » comme une « loi physique » : « 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 : 185-186)⁴. Une des raisons pour lesquelles il en est ainsi est que la formation de l'habitude est le frayage d'un chemin qui peut être facilement parcouru dès qu'on l'emprunte une seconde fois. À la base de l'habitude il y a l'implantation physiologique d'un mécanisme à travers un changement de structure dans les matériaux organiques du corps, changement rendu possible par leur plasticité. Compte en premier celle de la « matière cérébrale », l'acquisition d'une habitude correspondant au montage d'un nouveau mécanisme de décharge dans le système nerveux : « 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 : 185). James précise plus loin que l'habitude a un caractère de généralité, y compris sur le plan physiologique : « L'habitude ne s'en tient pas à creuser dans le cerveau des *voies particulières* de décharge, correspondant à des actions déterminées, elle y détermine aussi des dispositions et comme des *méthodes générales de réaction nerveuse*. » (*Ibid.* : 198).

Cependant l'accent mis sur cette dimension physique de l'habitude n'est pas tout ce que James a à en dire. L'habitude représente aussi un « principe de parcimonie » dans la conduite humaine : « Plus nous confierons de détails de la vie quotidienne à la garde d'un automatisme sans effort, plus nous acquerrons d'autonomie à nos facultés supérieures et les rendrons libres de se consacrer exclusivement à leurs fonctions propres. » (*Ibid.* : 194).

Bien qu'il l'ait faite sienne à un moment, cette explication de James ne satisfait pas Peirce. À ses yeux, l'habitude a un caractère téléologique que ne peuvent pas expliquer des « lois mécaniques ». Pour la comprendre, il faut donc introduire « l'action selon les causes finales » (Girel, 2021 : 106-108). C'est aussi une autre conception de la loi qu'il faut envisager.

Un « dispositionnalisme lourd »⁵

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, éminemment complexe : 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 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 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 : 246-247)

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 observés 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 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: 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 qu'on peut appeler les « trans-associations » 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.*: 130-131)

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 ; il 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 aristotéliens, "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)⁶.

Peirce a-t-il finalement stabilisé sa conception de l'habitude ? Rien n'est moins sûr. Il reste cependant qu'il a ouvert la voie à une conception qui renouvelle en profondeur les approches philosophiques traditionnelles. Erkki Kilpinen considère que la conception de l'habitude de Peirce représente « une totale révolution dans la théorie psychologique et philosophique de l'action » (Kilpinen, 2016 : 200), du

fait qu'elle introduit un point de vue tout à fait nouveau sur la relation entre pensée et action, que Kilpinen formule en paraphrasant Kant : « Sans les habitudes l'intentionnalité est vide ; sans l'intentionnalité les habitudes sont aveugles. » (*Ibid.*).

Mais Peirce a-t-il vraiment élaboré une théorie de l'action « habituelle » ? Comme bien d'autres commentateurs de son œuvre, Mathias Girel en doute. À l'appui de leur scepticisme, certains d'entre eux allèguent un des propos de Peirce dans « What Pragmatism is ? » (1905) : « On doit admettre [...] que si le pragmatisme prenait vraiment le Faire pour l'alpha et l'oméga de la vie, ce serait sa mort. Car dire que nous vivons purement et simplement pour l'action, en tant qu'action, sans considérer la pensée qu'elle charrie, serait dire que la portée rationnelle n'existe pas. » (Peirce, 2003 : 39). Bref, le but de la vie n'est pas l'action, et il n'y a pas lieu de séparer celle-ci de la pensée ou de la connaissance (sur la critique par Peirce de l'« activisme » de James, cf. Girel, 2021 : 203). Certes la pensée requiert quelque action corporelle, mais elle n'est pas un moment de l'action ; elle excède celle-ci. D'un autre côté, on peut dire de toute action qu'elle comporte une forme de pensée en acte.

Selon Kilpinen, dans ses textes des années 1877-78, Peirce balançait entre deux conceptions de l'habitude. D'un côté, une interprétation de sens commun, que Kilpinen qualifie de « nominaliste », qui fait de l'habitude l'effet de la répétition d'une même action et fait équivaloir habitude et routine. La routine est irréfléchie et n'a pas de force propulsive ; étant inerte, elle nous rend « léthargiques ». De l'autre, un point de vue réaliste qui, à terme, remplacera finalement la première conception. Selon ce point de vue, qui place une « habitude de l'esprit » (inconsciente) à la base de l'inférence inductive – « Par l'induction, une habitude devient établie » (CP 6.145 [1892]) –, et donc du raisonnement, et lui accorde une dimension normative, il n'y a pas lieu d'opposer l'action basée sur les habitudes à la pensée consciente, ou

la routine à l'intelligence. Les habitudes sont déjà à l'œuvre dans tout exercice de la pensée et de l'intelligence.

Kilpinen résume le point de vue définitif de Peirce par trois assertions: « (i) Peirce dissocie l'idée d'« habitude » de l'action répétitive [...]. (ii) Il admet, voire souligne, la présence de la conscience dans l'action basée sur l'habitude. (iii) De plus, il maintient que la logique et la rationalité ont précisément pour lieu le mode d'action étayé sur l'habitude, et non pas des actions singulières instantanées. » (Kilpinen, 2016 : 206). Celles-ci, qui sont accidentelles, ont bien des effets, mais elles ne sont que des « adjuvants ». Par opposition à ces actes isolés, qui manquent de continuité et de généralité, l'habitude a un caractère continu et général : elle correspond à des « *ways* », c'est-à-dire à des manières uniques de faire, à des modes de conduite, considérés sous l'aspect de leur généralité plutôt que de leur répétitivité. À la continuité et la généralité s'ajoute le fait que l'habitude a le conditionnel comme modalité (le « serait »).

Relativement à la première assertion, Peirce rapporte la formation de l'habitude non à la répétition de ce qui a déjà été fait, mais aux efforts pour surmonter les échecs et les surprises dans les interactions avec le milieu extérieur. Comme l'explique Kilpinen, Peirce en est venu, dans la dernière phase de son parcours philosophique, à lier « étroitement son concept d'habitude au principe du *faillibilisme*, à l'idée que l'action peut aussi se faire hésitante et échouer, et que cela se produira tôt ou tard » (Kilpinen, 2016 : 207). De même a-t-il introduit l'idée d'habitude volontaire ou d'« habitude de comportement délibéré », c'est-à-dire d'une habitude soumise au « *self-control* », opposée, grâce à son ouverture à la délibération, à une simple routine motrice. Il y a donc des habitudes formées délibérément, c'est-à-dire des habitudes modifiées « par analyse d'elles-mêmes », ou à l'aide des « exercices qui les ont nourries » (Peirce, 2003 : 137). Ces habitudes sont évidemment différentes des dispositions innées ainsi que des habitudes formées n'importe comment. Les exercices qui les nourrissent

étant en partie répétitifs, et étayés aussi bien sur des « réitérations imaginées » que sur des montages sensori-moteurs disponibles, Peirce peut intégrer la répétition dans sa nouvelle conception de l'habitude, en la soumettant à la réflexion et à l'imagination, ou en conférant un caractère auto-correctif à ces exercices :

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 désiré 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, trad. mod.)

Peirce a ainsi une conception dynamique de la continuité de l'habitude. Fait partie de cette continuité une capacité de l'habitude de se développer, et même de se supprimer, en intervenant sur le processus dont elle émerge : « Nous ne comprenons pas la force de l'habitude,

au sens spécifique que lui donne Peirce, si nous supposons que les habitudes ne contribuent qu'à conserver des structures [...], ou si nous échouons à apprécier à quel point elles tendent à se modifier, simplement du fait de leur mode d'opération (et donc de leur force propulsive).» (Colapietro, 2009 : 354). C'est pourquoi l'habitude peut être une source de créativité.

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, comme l'expliquait James).

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.

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 perception et de sensation (« *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'action⁷. 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 agissons de certaines façons lorsque l'occasion se présentera. » (« Comment se fixe la croyance » [1877], trad. fr. Peirce, 2002 : 221-222). 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.* : 244).

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 : 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)⁸. 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 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 : 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 : « 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. » (« A Guess at the Riddle » [1887-88], CP 1.409). 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 : 309-310)

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 » (CP1.409). Les lois de la nature elles-mêmes ne sont donc pas immuables ; elles évoluent du fait que l'univers évolue.

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 » (CP 4.46 [1892]).

On aura remarqué que Peirce utilise principalement, et indistinctement, les notions de loi et de règle pour définir les habitudes. Ces notions relèvent 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, Peirce se réfère non pas à la loi mécanique mais à la loi « légale ». Seule la seconde relève de la tiercéité. Ainsi, en 1907, 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])⁹. 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 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, de son côté, 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 :

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 : 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 Troisième. 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 : 239-240)

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 pragmatisme » (1907), il parle des « *would-acts* (agiraient) et des *would-dos* (feraient) du comportement habituel » (Peirce, 2003 : 71), en précisant qu'« aucune agglomération d'événements réels ne saurait jamais remplir complètement la signification d'un “serait” ».

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 incarné dans un mode moins général, une habitude. » (Nöth, 2016 : 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 » ; elles sont 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 : 40¹⁰). 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.

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 sous l'aspect de sa force – « les habitudes ont des degrés de force variant de la complète dissociation à l'association inséparable » (Peirce, 1978 : 131) –, de son endurance et de 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 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.

Les symboles comme habitudes

L'habitude tient aussi 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 : 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 : 77).

Pour Peirce, l'action du signe (*semiosis*) 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 : 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 toute 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 interprétants.

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 (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 : 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 : 87-88)

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 : 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).

L'habitude comme « interprétant logique final »

C'est après 1906 qu'apparaît chez Peirce l'idée d'un interprétant logique ultime ou final¹¹ : selon lui, seule l'habitude peut être un tel interprétant (cf. Chauviré, 1995). 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 *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 être, à la fois, 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 : 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 : 133)¹² –, Peirce en souligne les limitations : un concept fournit une définition verbale, qui est «inférieure à une définition réelle» (*ibid.* : 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 générale de telle ou telle procédure qui *puisse advenir*, ce n'est rien dire de plus sinon que je suis un pragmatiste. (Peirce, 2003 : 110)

D'autres candidats possibles – « les désirs (y compris les espoirs, les craintes, etc.) et les attentes » – 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.* : 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 : 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 : 71).

Dans ce même texte de 1907, « Vue d'ensemble du pragmatisme », 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 : 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 : 24 ; sur cette conception évolutionnaire du symbole, cf. aussi Nöth, 2010).

Dans *Logique. Théorie de l'enquête*, 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 : 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 : 227).

Dans « Vue d'ensemble du pragmatisme », Peirce examine aussi « trois classes d'événements susceptibles de causer un changement d'habitude » (Peirce, 2003 : 80) : des expériences involontaires de 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.* : 82). D'où la conception des concepts comme « habitudes formées par l'exercice de l'imagination » (MS 318 : 44).

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 673:14-15 [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.

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 : 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 efficaces*, non en tous les sens métaphysiques, mais dans l'acception du sens commun dans laquelle les finalités humaines sont physiquement efficaces. 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: 41)

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

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 : 182-183)

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,

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. (Chauviré, 2002 : 28)

On l'a vu, 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. 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 : 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)¹³.

Critique du dispositionnalisme

Mathias Girel considère qu'il « est réducteur de résumer la théorie de la croyance [comme habitude d'action] à un dispositionnalisme » (Girel, 2021 : 210). Pourtant, l'idée de disposition est récurrente dans presque toutes les définitions que Peirce a proposées de l'habitude. Il est vrai qu'il donne un sens particulier au terme, lui attribuant un caractère téléologique : les dispositions agissent à la manière de causes finales, en ce sens qu'elles donnent des fins au comportement. Il n'en demeure pas moins que le dispositionnalisme peut être problématique, ce que Wittgenstein n'a pas manqué de relever. 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 : 34), ou comme « fait possible anticipant le fait réel » (Chauviré, 2002 : 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'apprentissage¹⁴. Tandis que les dispositions sont « essentiellement quelque chose d'hypothétique » (Wittgenstein cité par Chauviré, 2002 : 34), 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 : 36)

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 : 31), 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 co-opère 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 incorpore un environnement ; et un environnement incorpore des habitudes ; une habitude seule est impotente) ; et elles font « un travail ». Je cite juste un passage, assez révélateur de cette substitution de l'actuel au potentiel : « Ce sont les habitudes concrètes qui font tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, 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, leur interruption et leur réorganisation. » (Dewey, 1922 : 124 ; pour un commentaire, voir Garreta, 2002).

Sauver le dispositionnalisme peircéen ?

Emmanuel Bourdieu a volé au secours de Peirce (et de son propre 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 : 53). Dans le sillage de Gilbert Ryle, Bourdieu fils 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 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.* : 54)

Cependant, il 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.* : 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 – LQ] 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.* : 115).

Emmanuel 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 : 96). Les dispositions se manifestent sous la forme d'éventualités, comme le montre la citation de Peirce, rapportée *supra*, 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 : 116-117).

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.* : 39). Cette définition fait écho au propos de Peirce évoqué précédemment : « 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 : 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 ». 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 souligne ce caractère téléologique des dispositions (Bourdieu, 1998 : 126) : elles 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.* : 125). Mais échappe-t-on ainsi à une « mythologie causale » de l'habitude¹⁵ ?

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, qui, en un sens, vont à l'encontre de la conception de Peirce (l'habitude comme rail pour l'action).

Avoir une habitude c'est, pour une part, être capable d'adopter une manière d'opérer correcte au regard d'une règle – l'idée de correction fait partie de la notion de règle. Mais est-ce sous l'influence d'une force active en soi ? Un agent sait appliquer une règle parce qu'il a été formé à agir d'une certaine façon ; il sait « réagir comme la règle le demande sans passer par un jugement explicite sur ce qu'elle demande » (Descombes, 2004 : 449). Une habitude s'est donc formée. Mais est-elle de l'ordre d'une disposition ou d'une capacité ?

Comme l'a expliqué Wittgenstein, le pouvoir directif d'une règle est créé par l'agent qui la prend pour guide de son action. Il est étayé sur l'établissement, par un apprentissage de manières de faire ou

d'opérer, donc de méthodes, 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). Le pouvoir directif d'une règle n'a donc pas grand-chose à voir avec la force active, de nature causale, supposée d'une disposition (Descombes, 2004)

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 : 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 » ? 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.

Cependant, si l'on se tourne vers les capacités ou les habiletés, 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 possession 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: 197)

Il est possible que Peirce ait lui-même eu en vue cette capacité multiple des habitudes. C'est par exemple ce qu'a soutenu Vincent Colapietro. Partant du point de vue final de Peirce, selon lequel les habitudes sont des dispositions cultivées délibérément par des agents rationnels, Colapietro propose de considérer ces dispositions non pas simplement comme de pures habitudes, au sens usuel du terme, mais comme « des habitudes d'agir de manière compétente ou experte » : « En des termes plus simples, ces dispositions cultivées délibérément sont, dans beaucoup de cas, à concevoir comme des compétences ou de l'expertise », dont une grande partie est pré-réflexive (Colapietro, 2009: 348). Colapietro évoque des passages de textes où Peirce confère une « actualité » aux habitudes – elles ne sont pas simplement des potentialités, mais aussi des pouvoirs :

Trop souvent les habitudes sont comprises comme des forces contraignantes et conservatrices; pour Peirce elles sont cependant des propulsions permettant d'agir, souvent créatrices. « Certains jeunes gens indisciplinés ont pu en arriver à considérer les habitudes humaines acquises comme des contraintes, et incontestablement elles le sont dans une certaine mesure. Mais les bonnes habitudes sont dans une plus grande mesure plus des pouvoirs que des limitations... » (Peirce). (*Ibid.* : 353)

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 : 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 ». 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 ?

En 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 : 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 : 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 : 32) :

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 : 90-91)

La répétition d'actions semblables engendre sans doute une tendance à faire la même chose, mais vraisemblablement 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 identiques. En effet, l'apprenti ne répète pas exactement ses gestes précédents, mais produit chaque fois un accomplissement légèrement différent, qui permet de les améliorer. Il découvre peu à peu la bonne forme, c'est-à-dire une sorte d'« idéal » de la réalisation » (Chambon, 1974 : 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 : 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 manière générale d'opérer ou un art de faire, c'est-à-dire une méthode. 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 : 254)¹⁶

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 maladroitement 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.* : 449-450)

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.* : 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.* : 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 au savoir-faire.

Conclusion

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 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. Dans cette perspective, une habitude n'est plus la possession privée d'une personne : elle est « de la situation ». En tant que manière générale d'agir, ou « art de faire » impliqué dans des activités ou des pratiques instituées, et incorporant des matériaux objectifs, elle est tout autant dans l'environnement que dans l'organisme. Et s'il est vrai que nous avons des habitudes, il l'est tout autant que les habitudes nous ont. Si Dewey reprend occasionnellement le terme « loi » pour définir l'habitude – il précise qu'elle n'est une « loi » que quand elle est « formulée ».

NOTES

1 J'ai réalisé cette étude pour une conférence à l'Université Catholique de Louvain, le 23 février 2018, à l'invitation de Jean de Munck. Je l'ai complétée après la lecture de l'ouvrage de Mathias Girel (2021), *L'Esprit en acte*, Paris, Vrin.

2 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.

3 Sur le caractère impropre de ce sous-titre, voir Cook (1994).

4 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: 45). Cependant la conception de James est en fait beaucoup plus « intellectualiste » que celle de Dewey, car il insiste sur le caractère mécanique et rigide des habitudes – elles sont des réflexes préprogrammés pour répondre à des *stimuli* particuliers (cf. Capuccio & Ilundáin-Agurruza, 2021).

5 Je reprends là une expression de Christine Chauviré (2002) (cf. aussi Garreta, 2002).

6 *Diathesis* est une prédisposition, ou une disposition générale, à une maladie donnée, par exemple.

7 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.

8 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).

9 Dewey s'appuiera aussi sur l'exemple du droit pour définir le « schème de l'enquête », mais en accentuant la dimension opérationnelle et méthodologique 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 : 166, trad. mod.).

10 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).

11 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 : 88).

12 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 : 401-402 [1907]).

13 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 des 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 : 69-70).

14 On trouve une conception similaire chez Marcel Mauss, qui écrivait, dans « Les techniques du corps » : « [Les] “habitudes” varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition. » (Mauss, 1968 : 368-369).

15 Quand on définit l'habitude comme tendance, on lui attribue en effet

une certaine efficacité causale, une capacité à produire des effets à long terme.

16 Si je m'appuie sur Roger Chambon c'est parce que dans *Le Monde comme perception et réalité*, il discute et critique, de façon convaincante, la conception qu'a Piaget de la schématisation. L'analyse phénoménologique de la perception par Chambon fait aussi penser à de nombreux aspects de la conception de l'expérience de Dewey : « Les données originelles sont des “valences du sentir”, des totalités qualitatives diffuses non gestaltisées, éprouvées dans le mouvement du corps, mais déjà et foncièrement “reçues” dans ce mouvement. » (Chambon, 1974 : 284).

DEUXIÈME PARTIE

DÉSUBSTANTIALISER L'ESPRIT

CHAPITRE 5

GEORGE H. MEAD : LA PENSÉE COMME CONVERSATION DE GESTES¹

Pour George Herbert Mead, penser c'est entretenir « une conversation de gestes intériorisée ». La pensée est rendue possible par la transformation des gestes vocaux en symboles significatifs.

Là où un geste vocal émis par un individu conduit à une certaine réponse chez un autre, nous pouvons parler d'un symbole de cet acte; quand il suscite chez celui qui l'émet la tendance à répondre pareillement, on peut parler d'un symbole significatif. Les idées dont nous disons qu'elles sont dans notre esprit sont ces attitudes organisées que nous éveillons en nous-mêmes quand nous parlons aux autres. Si elles éveillent les mêmes attitudes chez les autres, elles sont aussi dans leur esprit, à condition qu'ils soient conscients d'eux-mêmes. Il n'est pas nécessaire que nous parlions les uns aux autres pour avoir ces idées. Nous pouvons nous parler à nous-mêmes, et c'est ce que nous faisons dans le for intérieur de ce que nous appelons la pensée (*thought*). [...] Notre penser (*thinking*) est une conversation intérieure dans laquelle nous pouvons prendre le rôle de personnes spécifiques que nous connaissons face à nous-mêmes, mais habituellement c'est avec ce que j'ai appelé « l'autrui généralisé » que nous conversons. C'est ainsi que nous parvenons au niveau de la pensée abstraite, de même qu'à cette impersonnalité, ou à ce qui est appelé objectivité, à laquelle nous tenons. (Mead, 2006 : 424-425; trad. mod.)

Cette conception de la pensée comme conversation de soi avec soi, ou de soi avec les autres, ne paraît pas à première vue d'une originalité absolue. C'est presque un lieu commun. Ce qui la rend vraiment originale c'est l'approche « sociale-behavioriste » dont elle fait partie, et notamment la double idée que la conversation dont il s'agit est une conversation de gestes ou d'attitudes, et que la pensée ainsi que l'intelligence réflexive naissent de l'internalisation d'un processus d'organisation de la conduite étayé sur le mécanisme social de la communication. Encore faut-il saisir en quoi cette conception diffère de celle du fondateur de la psychologie behavioriste, John B. Watson, pour qui penser n'est rien d'autre que se tenir un discours interne.

Selon nos conceptions courantes, penser est une activité ou un processus spécifique : une activité mentale exercée par l'esprit ou un processus interne se déroulant dans la tête, voire dans le cerveau. Cette activité ou ce processus sont supposés accompagner et soutenir tant les paroles que l'accomplissement des gestes et des actes, les seconds étant conçus comme les manifestations externes des premiers. De plus, nous tendons à considérer que la pensée opère avec un matériau immatériel, fait non seulement d'idées et d'images, mais aussi de signes et de symboles. C'est à cet ensemble de représentations héritées que s'attaque Mead, en particulier au rôle qu'y joue l'opposition interne/externe, à l'idée que la pensée est quelque chose de mental ainsi qu'à celle qu'elle est localisée dans l'esprit comme organe spécialisé.

Conscience et pensée réflexive

Avant d'examiner le détail de cette critique, il convient de rappeler l'ambiguïté des termes utilisés : penser, pensée. Mead relève souvent cette ambiguïté, soulignant la nécessité de distinguer l'expérience réfléchie de la simple vie consciente. Dans un de ses derniers articles, « A Pragmatic Theory of Truth », il se demande si toute la

vie ne coïncide pas avec cette expérience réfléchie, dans la mesure où vivre c'est continuellement résoudre des problèmes : en effet « la doctrine pragmatique identifie la pensée à la résolution de problèmes, et penser est ce qui élève l'expérience humaine au-dessus de celle des bêtes qui périssent » (Mead, 1964 [1929b] : 331). Mais, à ses yeux, la pensée réfléchie ne caractérise qu'un des régimes de l'expérience, le régime cognitif ; elle intervient très peu dans l'expérience immédiate, dans laquelle prédomine la « relation de conduite » et où la perception et les habitudes font l'essentiel du travail : « Dans l'expérience immédiate, le percept se trouve face à l'individu non pas dans une relation de conscience mais simplement dans une relation de conduite. La cognition est un processus de résolution de quelque chose qui pose problème, non d'entrée en relation avec un monde qui est là. » (Mead, 2006 : 409). Par ailleurs, Mead aborde l'argument évoqué de la « doctrine pragmatique » en des termes qui lui sont propres, en l'occurrence en termes de conflits de réponses ou d'impulsions.

À la même époque, John Dewey se confrontait lui aussi à la même difficulté : « Qu'entend-on par penser ? », se demandait-il, étant entendu que ce terme a des significations très diverses (Dewey, 2004, chap. 1). Il était amené à recenser quatre acceptions courantes du terme. Est d'abord pensée tout ce qui nous passe par l'esprit, ou encore la conscience que nous pouvons avoir d'une chose quelconque. En second lieu, « la pensée exclut tout ce qui tombe directement sous nos sens » : c'est « à des choses que nous ne pouvons ni voir ni entendre, ni sentir ni toucher d'une manière directe » que nous pensons (*ibid.* : 9). En troisième lieu, nous appelons pensées les croyances ou les opinions que nous admettons ou adoptons sans nous préoccuper de savoir si elles sont fondées ou pas. Enfin, vient le sens le plus élevé du terme : la pensée réfléchie, qui est « la recherche consciente de la nature des conditions et des bases de la croyance » (*ibid.* : 14) ; elle exige un effort conscient et volontaire pour « établir une croyance sur une base solide d'arguments » (*ibid.* : 15). C'est cette

pensée réfléchie qui correspond à la « conversation de gestes intériorisée » de Mead.

Dans toute son œuvre, Mead s'est intéressé à l'émergence de la conscience et de la conscience de soi, de l'esprit et de la capacité d'intelligence réflexive, comme développements naturels, à partir des types de comportement les moins évolués. Le sous-titre de *Mind, Self and Society* est : « Du point de vue d'un behavioriste social ». Certes ce sous-titre a été choisi par l'éditeur de l'ouvrage (qui est posthume), Charles W. Morris. Mais il correspond parfaitement à une des préoccupations centrales de Mead : restituer à la nature ce que l'on en a indûment ôté pour le mettre dans l'esprit, en adoptant un point de vue behavioriste. Mais le behaviorisme de Mead est celui du pragmatisme, pas celui de Watson². Il consiste, d'une part, à reformuler la description des comportements humains dans un cadre de pensée qui donne le primat non pas à la relation de connaissance, mais à la relation de conduite avec l'environnement, d'autre part, à appliquer les catégories behavioristes (*stimulus*/réponse), revues et corrigées par le fonctionnalisme deweyen (Dewey, 1896), à l'analyse de l'esprit et de la pensée.

Pour Mead, le lieu premier de la pensée, ou de l'intelligence réflexive (l'exercice de l'intelligence médiatisé par la réflexion), est en effet l'organisation de la conduite dans un champ défini par une unité de l'organisme et de l'environnement. La pensée ou la réflexion se définit par sa valeur fonctionnelle, qui est de résoudre les situations dans lesquelles l'organisation de la conduite est bloquée par un conflit de réponses, ou un conflit d'impulsions. Cette résolution relève d'un processus d'analyse qui « organise le champ d'action de telle façon que des réponses différées et inhibées puissent prendre place » (Mead, 1932 : 91). La réflexion, qui a lieu dans « le champ de l'idéation », et est médiatisée par des idées, des images et des symboles significatifs, réorganise et contrôle les impulsions pour qu'elles s'ajustent. Mead parle aussi de processus d'analyse, dirigé vers le

champ des *stimuli*. Car c'est par la réorganisation du champ de la stimulation qu'est résolu un conflit de réponses ou d'impulsions : la réflexion introduit de nouveaux objets dans le champ de la stimulation, « ce qui libère d'autres impulsions ».

Dans l'article de 1922 où il présente pour la première fois les linéaments de sa psychologie sociale comme relevant d'une « psychologie behavioriste », et qui s'intitule « A Behaviorist Account of the Significant Symbol », Mead rappelle sa conception de l'unité de l'organisme et de l'environnement (en termes de sélection ou de détermination réciproques), puis explicite ce qu'il entend par symbole significatif, et décrit le mécanisme par lequel les symboles sont devenus significatifs (l'acquisition par l'individu d'une capacité d'être l'autre en même temps que lui-même). Il termine par les considérations suivantes sur la pensée : en tant qu'elle est « cette conversation interne dans laquelle les objets, en tant que *stimuli*, sont à la fois séparés de leurs réponses et rapportés à elles », elle requiert « le développement du *self* dans l'expérience » (Mead, 1964 [1922] : 246). La pensée réflexive, qui est analyse, s'établit à travers

[...] le conflit de réponses qui isole des traits séparés de l'objet, et les sépare de leurs réponses, *i.e.* de leurs significations, tout en les y rapportant. La réponse devient une signification, quand elle est indiquée, par une attitude généralisée, à la fois au *self* et aux autres. L'esprit (*mind*), qui est un procès dans lequel cette analyse et ces indications prennent place, se situe dans un champ de conduite entre un individu spécifique et l'environnement, champ dans lequel l'individu est capable, à travers l'attitude généralisée qu'il adopte, de se servir de gestes symboliques, c'est-à-dire de termes qui ont un sens pour tous, y compris lui-même. Tandis que le conflit de réactions prend place dans l'individu, l'analyse prend place dans l'objet. L'esprit est par conséquent un champ qui n'est pas restreint à l'individu, encore moins situé dans le cerveau. La signification appartient

aux choses dans leurs relations aux individus. Elle ne se trouve pas dans des processus mentaux enfermés dans les individus. (*Ibid.* : 247)

Cette citation est des plus complexes. Elle a cependant l'avantage de rassembler les principaux ingrédients de la conception « behavioriste » que Mead entend développer de la pensée : une conception des idées et des significations en termes d'attitudes et de réponses ; l'adossement de l'analyse constitutive de la pensée réfléchie à l'idée d'un conflit d'impulsions ou de réponses ; l'externalisation de cette analyse et la localisation de l'esprit dans la conduite ; une théorie de l'antécédence du *self* par rapport à l'esprit (il est nécessaire que le *self* se développe dans l'expérience pour que l'esprit puisse organiser la conduite). Dans des textes ultérieurs, Mead soulignera davantage une autre condition de possibilité à la fois du *self* et de la pensée : l'appartenance sociale à une communauté. L'individu social

[...] est devenu un *self* en se répondant à lui-même dans les attitudes des autres *selves*. Ce qui implique l'adoption des attitudes de la communauté où tous parlent d'une même voix dans l'organisation de la conduite sociale. Tout le processus de la pensée est la conversation interne ayant lieu entre cet autre généralisé et l'individu. La perspective de l'individu est, par conséquent, celle de l'acte social³ – un acte qui inclut l'acte de l'individu mais l'excède. En adoptant l'attitude des autres, l'individu adopte des attitudes qui sont ajustées à sa propre réponse particulière. Dans la mesure où ces différentes attitudes des autres suscitent une réponse identique de sa part, l'organisation de l'acte social est réfléchié dans son acte. La communauté lui parle d'une même voix, mais chacun parle d'un point de vue différent, et cependant ces points de vue sont interreliés dans l'activité sociale coopérative ; et en adoptant l'attitude de l'un l'individu se trouve impliqué, par le caractère de la réponse, dans les réponses des autres. C'est de cette façon que l'individu atteint l'universalité de

la réponse de la communauté, qui peut impliquer les réponses d'un nombre illimité d'individus, et cependant c'est une attitude universalisée qui est spécifiquement mise en relation avec sa conduite individuelle – elle se situe à l'intérieur de sa perspective. (Mead, 1938: 152-153)

La pensée réflexive comme sélection de stimuli

Le behaviorisme dont Mead dit se réclamer est celui du pragmatisme, pas celui de Watson. De quoi s'agit-il ? Le point de départ est la conception de la conduite esquissée par Dewey dans son article « The Reflex Arc Concept in Psychology ». Critiquant le dualisme du corps et de l'esprit et le parallélisme psychophysique, Dewey substitue le modèle holiste d'un circuit organique *stimulus*/réponse à celui d'un arc réflexe excitation/réaction. Seule l'idée d'une telle totalité dynamique permet de rendre compte de la sérialité et de la continuité de la conduite. Ce qui est premier, ce n'est pas le *stimulus* sensoriel, mais la « coordination sensori-motrice » : dans les activités en cours, le *stimulus* et la réponse jouent leur rôle en tant que phases d'un procès intégré. La distinction de ces deux termes n'est donc qu'une distinction de fonctions dans une dynamique téléologique qui les précède et les contient. Quelque chose ne devient un *stimulus* qu'en liaison avec ce qui prédispose et préoccupe l'organisme dans son interaction en cours avec un environnement particulier.

Par conséquent, la conduite ne peut pas être réduite à une succession ou à une addition d'« arcs réflexes discontinus et indépendants ». Elle est un tout intégré et orienté, dans lequel les actes antérieurs de la série préparent la voie aux suivants, dans un ordre défini, avec un début (une tension, un déséquilibre ou un défaut de coordination des activités), un milieu (des explorations intermédiaires) et une fin (la réduction des tensions et la restauration d'une interaction équilibrée de l'organisme et de l'environnement). Alors qu'une

séquence excitation/réaction est une unité isolée, un *stimulus* est un état de l'organisme en tant que tout en relation avec son environnement. C'est une tension durable de l'activité, qui polarise celle-ci, pas une excitation sensorielle instantanée. Il est la première phase d'une conduite continue et sérielle, tandis que la réponse en est la dernière phase, l'aboutissement, l'achèvement, la culmination ou le dénouement. Le *stimulus* se maintient tout au long du processus, en changeant de contenu et d'intensité à chaque phase, en fonction des transformations de l'activité. Cette dynamique garantit une unité et une direction à la conduite et lui confère une force cumulative (cf. aussi Dewey, 1993, chap. 2).

Dans un tel circuit, la réponse ne vient pas après le *stimulus* : elle est toujours déjà incorporée en lui. Elle entre donc en jeu dès le début du processus. Elle est déjà présente dans l'organisme, sous la forme de tendances à se comporter d'une certaine façon face à un objet, ou sous celle d'images mémorisées, formées au cours des expériences passées. C'est la réponse prête à s'exprimer qui préside à la recherche, à la sélection et à l'interprétation de *stimuli* dans l'environnement. Car les *stimuli* sont à découvrir, à constituer, à déterminer et à sélectionner. De même, la réponse effective produite dans la conduite affecte en retour le *stimulus* et le transforme en cours d'action. Mead ne cessera d'approfondir cette idée, comme en témoigne un passage d'un de ses derniers cours d'histoire de la philosophie :

L'attitude même de subir l'action d'un *stimulus* est continuellement affectée par la réponse. Nous commençons à faire quelque chose, et le processus même de l'accomplissement affecte sans cesse le *stimulus* que nous avons reçu. Une illustration familière est celle du charpentier qui scie en suivant un trait qu'il a tracé. La réponse de l'organisme à la stimulation du trait est là pour déterminer ce sur quoi il portera son attention. Il maintient son œil sur le trait parce qu'il ne cesse pas de scier [...]. Le processus de la réponse est toujours présent, déterminant la façon dont

nous recevons ce qu'on appelle nos « impressions » [...]. Quoique nous fassions, ce que nous faisons détermine le type de *stimulus* qui libérera certaines réponses qui sont là prêtes à s'exprimer. C'est l'attitude de l'action qui détermine pour nous ce que sera le *stimulus*. Ainsi, lorsque nous agissons, nous sommes continuellement en train de sélectionner les éléments précis qui, dans le champ de la stimulation, réussiront à libérer la réponse. Nous avons à réaliser notre acte de telle façon que la réponse, qui prend forme, continue de rétroagir sur l'organisme, sélectionnant pour nous exactement les *stimuli* qui nous permettront de faire ce que nous avons commencé à faire. (Mead, 1936 : 389)

Mead accorde la plus grande importance à cette sélection de *stimuli* pour contrôler les impulsions et libérer les réponses prêtes à s'exprimer (celles-ci servent donc de médiations dans cette sélection). Elle est pour lui la principale manifestation de l'exploration qui sous-tend l'organisation de la conduite. Cette sélection des *stimuli* est manifeste dans toutes les formes vivantes, dès lors qu'elles sont capables de déterminer, en fonction de « leurs propres conditions », les objets auxquels elles vont répondre. Elle est toujours structurée par la sensibilité de l'organisme, ainsi que par ses attitudes, ses dispositions et ses habitudes.

La sélection des *stimuli* peut être plus ou moins élaborée. Sa forme la plus simple est la réponse directe aux choses qui nous entourent, dans l'expérience immédiate. L'« attitude de cognition », qui fait intervenir la pensée réflexive, en est la forme la plus élaborée. Par « expérience immédiate », Mead entend le régime d'organisation de la conduite qui se passe de réflexion. L'expérience est « immédiate » lorsqu'elle n'est pas « elle-même un problème ». C'est en elle que des problèmes surgissent éventuellement. Elle est le domaine du « monde qui est là ». Son sol est celui « des objets d'observation et d'expérimentation non questionnés ». Les objets sont « simplement là » dans la situation, et ils y « sont ce qu'ils sont » : des « objets unitaires », des

parties d'un environnement défini en référence à la sensibilité et à la conduite d'un organisme. C'est dans le cadre de cette conduite qu'ils sont perçus, plus précisément dans celui de la dynamique de sélection des *stimuli* nécessaires à la libération des réponses et à l'expression des attitudes.

Entrer en relation, sans heurt ni rupture, avec un monde qui est là, non questionné, ce n'est pas la même chose que s'y rapporter « dans une relation de conscience » ou de connaissance. Le monde ne devient un objet de connaissance que lorsqu'y apparaît quelque chose de problématique – des éléments de doute ou d'indétermination, une inhibition des processus naturels, un blocage de l'action, du fait par exemple d'un conflit d'impulsions ou de réponses à l'intérieur de l'organisme, ou d'un défaut d'ajustement entre l'organisme et l'environnement – ou encore, lorsque nous voulons « nous réassurer de l'existence des objets, de leurs qualités ou de leurs significations » (Mead, 1932 : 131). Se posent alors des problèmes de transformation des connexions de l'expérience immédiate en relations isolables, des problèmes de définition d'une conduite appropriée, surtout en cas de blocage ou d'échec, ou des problèmes d'accord avec ce que les autres perçoivent, en cas de dispute sur la définition d'une situation. La cognition intervient dans l'organisation de la conduite sous la forme d'un processus d'enquête. Elle analyse, identifie des entités, établit des relations, procède à des inférences et aboutit à des jugements qui résolvent les inhibitions.

À l'expérience immédiate qui prévaut quand l'interaction avec l'environnement se passe sans anicroche, Mead oppose donc l'« attitude de cognition », liée à une « expérience réflexive » ou à une « conduite réflexive ». La cognition est elle-même une forme de conduite et un mode d'expérience. Elle relève d'un processus d'ajustement, qui permet de reconstruire l'environnement pour pouvoir y relancer l'action, de réajuster les habitudes ou de modifier le champ de stimulation pour permettre l'expression des réponses.

Elle représente donc un changement de régime du circuit *stimulus*/réponse, plutôt qu'elle ne s'y substitue.

Pour Mead, « la cognition n'appartient qu'aux *selves* » (1964, p. 278), c'est-à-dire aux individus sociaux, dotés d'intelligence réflexive. Ce qui la rend possible, c'est la capacité des individus d'entrer dans leur propre champ de vision et de devenir un objet pour eux-mêmes – un objet à transformer, à affecter, à orienter ou à diriger. Le raisonnement, l'analyse et la réflexion sont le fait de l'individu social doté d'une conscience de soi, exerçant un contrôle sur soi et sur son environnement par la raison. Ils sont autant de procédures pour faire apparaître un aspect différent de l'objet qui est à l'origine du conflit des impulsions, ou pour produire « un nouveau champ de stimulation » où organiser une réponse cohérente par ajustement les unes aux autres des impulsions en conflit.

Il n'y a donc pas d'opposition radicale entre conduite en attitude de cognition et conduite en mode *stimulus*/réponse, pas plus qu'entre habitude et réflexion. La distinction passe entre des modes de sélection et d'organisation des *stimuli*. De fait, les différents types de conduite sont étroitement imbriqués. Personne n'échappe à l'expérience immédiate, car elle « est la réalité » et, dans cette expérience immédiate, nous agissons pour une part sur la base d'un conditionnement de nos réflexes (Mead, 1936 : 391-392). Même le chercheur scientifique, quand il teste la fiabilité et la validité de ses hypothèses, y prend place. Quant à l'attitude de cognition, elle intervient pour relayer l'« agir impulsif » là où il échoue, en particulier pour résoudre des conflits d'impulsions. Elle requalifie l'objet auquel on va répondre en suivant « une nouvelle technique de vie » – s'indiquer cette réponse « à soi-même comme on pourrait le faire à quelqu'un d'autre » (Mead, 2006 : 388). Mais elle ne nous fait sortir ni du contexte *stimulus*/réponse, ni du champ des impulsions.

La pensée n'est donc pas le fait d'un organe spécifique, coupé de ses liens avec les objets et les événements de l'environnement. L'esprit n'est pas une entité insulaire et fermée sur soi, pas plus que quelque chose d'immatériel. Penser est le fait d'un organisme complet, activement engagé (notamment corporellement) dans la confrontation avec son environnement. Dans *L'Art comme expérience*, Dewey rappelle que « *Mind* » est au départ un verbe (« *to mind* »), dénotant une activité, à la fois intellectuelle, affective et volitive :

Il se réfère à toutes les transactions au moyen desquelles nous traitons consciemment et expressément les situations dans lesquelles nous sommes placés. Par malheur, une manière de penser influente a métamorphosé ces modalités actives en un substrat accomplissant les activités en question. On a traité l'esprit comme une entité indépendante, laquelle renvoie à, incline à, s'inquiète de, prend acte de et se souvient de. Cette transmutation de modes de réponse à l'environnement en une entité d'où procèdent les actions a ceci de fâcheux qu'elle coupe l'esprit de ses liens avec les objets et les événements, passés, présents et futurs, de l'environnement auquel les activités de réponse sont intrinsèquement connectées. (Dewey, 2005 : 308)

Pour Mead, cela va aussi de soi. Mais, il spécifie davantage que Dewey certaines conditions de possibilité de cette activité.

L'esprit comme activité sélective

Une première spécification porte sur la cognition comme mode propre de sélection de *stimuli*. La cognition, écrit Mead,

[...] est simplement un développement de l'attitude sélective d'un organisme vis-à-vis de son environnement et le réajustement qui résulte d'une telle sélection. C'est ce que nous associons d'ordinaire à ce que nous qualifions de « discrimination »,

c'est-à-dire au fait de faire attention à des choses et à l'analyse qu'il comporte [...]. Le processus de pensée vous permet de reconstruire votre environnement de telle sorte que vous puissiez y agir d'une façon différente, et que votre connaissance se situe à l'intérieur du processus et ne soit pas une affaire séparée. (Mead, 1936 : 350)

En d'autres termes, la réflexion, l'analyse ou le raisonnement introduisent de nouveaux objets, ou de nouveaux aspects des objets, dans le champ de stimulation afin de réorganiser des réponses qui ont échoué ou qui sont bloquées. Le passage de l'expérience immédiate à l'attitude de cognition modifie le régime de la stimulation et de la réponse, mais il ne l'annule pas. Ce qui change avec la « procédure de raisonnement », ou avec la réflexion, est que l'individu se donne « un ensemble différent d'objets auxquels répondre, un champ différent de stimulation » (Mead, 2006 : 381). De ce point de vue, il y a une continuité entre l'exploration effectuée par les animaux et celle qui met en œuvre les mécanismes de la pensée : la pratique de la méthode expérimentale dans la sélection des *stimuli*. En effet, le seul test possible du caractère approprié d'une telle sélection est le résultat de la conduite, plus précisément, la reprise et la réussite de l'action bloquée par une situation problématique. C'est une épreuve expérimentale qui « reprend la méthode de la recherche dans la vie ».

La conscience apparaît dans un organisme vivant dès lors que la sélection de *stimuli* qu'il opère s'applique au « champ de ses propres réponses ». « La vie devient consciente là où les réponses mêmes de l'organisme entrent dans le champ objectif auquel il réagit pour en faire partie. » (Mead, 1932 : 95). L'organisme « conscient peut transformer des phases de son processus vital en parties de son environnement » (*ibid.* : 92-93). L'individu conscient réagit ou répond à ses propres réponses. Il « acquiert ainsi un nouveau type de contrôle dans le maintien de l'organisme vivant, et investit de valeurs les objets de l'environnement » (*ibid.* : 98).

Devenant ainsi une composante de son propre environnement, il peut sélectionner certains de ses états comme *stimuli*. C'est par exemple ce qui se passe quand l'animal ne se contente pas d'ingérer de la nourriture, mais devient capable de la goûter et de l'apprécier, et incorpore cette dimension du goût dans ses sélections. Ce faisant, il répond à la nourriture en répondant à sa propre manière de répondre à cette nourriture (*ibid.* : 93). Cela se passe dans le champ de l'expérience de contact. Une phase supérieure est atteinte quand, *via* les « *distance senses* » (la vue et l'ouïe), qui permettent une stimulation à distance, les réponses sont inhibées et différées, ce qui accroît les possibilités d'ajustement et d'intégration des réponses dans un acte coordonné. L'environnement auquel l'organisme répond comporte désormais des « futurs possibles de ses propres réactions différées » (*ibid.* : 104) ainsi que des habitudes acquises. En même temps, l'éveil de réponses différées et en conflit donne matière à la formation et à l'enchaînement d'idées.

Le rôle des images est crucial dans la sélection des *stimuli*. Celles-ci, dit Mead, constituent une partie importante de l'environnement : « Elles structurent les objets et correspondent à l'adaptation de l'organisme à des environnements non présents. » (Mead, 2006 : 402). Apparaissant en l'absence des objets auxquels elles réfèrent, elles ont un contenu sensible, et peuvent « se placer à n'importe quelle phase de l'action et jouer le même rôle que les objets ou leurs qualités. Elles ne se distinguent donc pas par leur fonction » (*ibid.* : 379), qui est de choisir et d'élaborer les objets qui libèrent les impulsions. Elles s'intègrent aux *stimuli*, et l'individu répond aux images comme il le fait aux *stimuli* sensibles ; il recherche ou il évite les contacts qu'elles impliquent. La présence des images n'est donc pas différente de celle des autres objets de perception ; et la sensibilité de l'organisme à leur égard ne diffère pas de celle qu'il a aux autres stimulations perceptives. Elles ne font cependant pas partie de son environnement concret.

Les idées sont proches parentes des images. Elles apparaissent dans l'expérience en tant que « *stimuli* de nos attitudes » (Mead, 1964 : 336). Elles jouent, en particulier, un rôle important dans la préparation des conduites futures, notamment dans la délibération. Mead distingue deux parties dans les idées : un symbole perceptuel (image ou quelque chose que l'on voit ou que l'on entend), d'un côté ; « les attitudes ou les réponses organisées qui sélectionnent des propriétés des choses quand elles peuvent être détachées de situations dans lesquelles elles prennent place » (Mead, 1932 : 97), de l'autre :

En particulier nos réponses habituelles aux objets familiers constituent pour nous les idées de ces objets. Les définitions que nous en donnons sont les signes garantis par lesquels nous pouvons faire naître des attitudes identiques ou similaires dans les autres. [...] En tant que réponses organisées de l'organisme, elles entrent dans l'expérience que nous appelons consciente. Ce qui veut dire que l'organisme répond à ces attitudes organisées dans leurs relations aux objets comme il le fait à d'autres parties de son monde. (*Ibid.*)

Bref, en tant que les idées sont des réponses habituelles ou des attitudes organisées, nous leur répondons comme nous le faisons au reste.

Les attitudes, qui sont des réponses présentes dans notre conduite, attendant de pouvoir s'exprimer, peuvent apparaître comme idées ou concepts, ou comme significations. Dans le premier cas, le concept d'un livre, par exemple, « est l'organisation des attitudes qui, étant donné le *stimulus*, s'exprimeront dans la lecture, l'écriture, l'emprunt, le dessin, l'achat ou la vente d'un livre. Les attitudes sont toutes là dans les dispositions des gens, comme des formes de conduite qui attendent le ressort approprié pour les activer. » (Mead, 1929b : 336). Dans le second cas, « le livre est là en tant que *stimulus* adéquat pour la réponse et il a la signification qui était impliquée dans ce qu'on

appelle le concept. Le livre ne peut acquérir cette signification que dans une situation dans laquelle les implications de ce qui se passe peuvent être réellement présentes dans ce qui se passe. » (*Ibid.*).

C'est pourquoi les idées et les images ne sont pas « substantiellement différentes » des objets de l'expérience. On tend spontanément à considérer qu'elles sont d'une nature spéciale et notamment qu'elles ont besoin d'un habitat particulier, l'esprit. Pour Mead, il faut abandonner ce genre de représentation, et remettre les images et les idées dans le monde, par exemple considérer les idées comme des « contenus apparaissant dans les choses perçues en tant que leurs natures » (Mead, 1938 : 377). Ce n'est pas une nature particulière qui distingue les images et les idées du monde environnant, mais leur accessibilité.

Esprit et environnement

Une deuxième spécification des conditions de possibilité de la pensée réflexive concerne la relation de l'esprit à l'environnement : l'esprit ne peut pas identifier les choses indépendamment des organismes et des situations dans lesquelles se déploie l'activité dans laquelle il consiste : « Il y a toujours là un monde de la réalité perceptuelle, qui est la base de notre enquête », et tous les objets perceptuels correspondent à des actes non menés à terme (*collapsed acts*), c'est-à-dire jusqu'au point d'un contact réel par le toucher de la main (Mead, 1932 : 131). Ce monde est un « monde de choses non analysées » (*ibid.* : 132), d'objets non décomposés en éléments ou parties, qui « sont ce qu'ils sont en relation avec des organismes dont ils constituent l'environnement » (*ibid.*). Leur sens et leurs propriétés sont définis par cette relation, et par leur implication dans l'expérience. Mead insiste particulièrement sur le caractère objectif de ces propriétés et significations : les significations « appartiennent aux choses, et sont aussi objectives que les propriétés qui sont les leurs dans les environnements d'autres organismes » (*ibid.*). Cependant ces objets ne sont

pas là pour être pensés, ni pour être analysés indépendamment de la situation dans laquelle la pensée prend place :

Si nous présupposons un esprit doté d'un pouvoir inhérent d'entrer dans une relation cognitive avec les objets qui sont simplement là pour sa conscience et sa pensée, il se peut que cet esprit soit capable d'identifier les choses indépendamment des expériences des organismes qui d'une manière ou d'une autre en sont venus à être pourvus d'un tel esprit [...]. Mais si l'esprit est simplement une propriété émergente de certains organismes dans leurs réponses considérées comme intelligentes à leur environnement, cet esprit ne peut jamais transcender l'environnement dans lequel il opère. Pas plus qu'il ne peut aller au-delà de toute expérience possible par une généralisation de toutes les expériences possibles. Car il doit penser à l'intérieur d'une expérience quelconque, et les significations qui surgissent de la relation de l'organisme doté d'un esprit à son environnement doivent appartenir à l'objet de sa perception et de sa pensée la plus étendue. (*Ibid.* : 133)

La société, le *self*, l'esprit

Une troisième spécification concerne la nécessaire présence d'un *self*. Seuls des organismes ayant acquis un *self* peuvent entretenir une relation cognitive avec leur environnement. Dans un de ses derniers textes, Mead (1929a) présente le *self* comme une interaction entre deux composantes : les impulsions sociales fondamentales, qui constituent l'étoffe primordiale dont nous sommes constitués, d'une part, et la pensée et la conscience de soi médiatisées par le langage, d'autre part. D'un côté, les impulsions fondamentales (à la coopération, à l'amour, au *care*, à la compétition, à l'hostilité, à la détestation, etc.) forment notre « stature sociale » commune et informent nos attitudes immédiates ; nous n'avons pas de contrôle direct sur elles, « nous naissons avec elles » et ne les choisissons pas. Nous les dirigeons en adoptant les

attitudes organisées de ceux avec qui nous interagissons. De l'autre, la « conscience de soi sophistiquée » et la pensée nous permettent d'être des « êtres responsables et rationnels » et de contrôler notre conduite, cela grâce au « pouvoir sur nous que nous a donné le langage » – un pouvoir « non seulement de nous voir comme les autres nous voient, mais aussi de nous rapporter à nous-mêmes dans les termes des idées et des fonctions communes qu'une société organisée rend possibles. Nous importons la conversation du groupe dans nos entretiens et nos débats internes avec nous-mêmes. » (*Ibid.* : 358). Cet « équipement de la conscience de soi » suppose donc la société, son organisation, son cadre normatif et ses institutions, à commencer par le langage et l'univers externe du discours : car, « c'est en adoptant les uns vis-à-vis des autres les attitudes communes qu'une communauté organisée rend possibles que nous pouvons nous rapporter à nous-mêmes dans le forum interne de nos pensées et de nos intentions privées » (*ibid.* : 357).

Le *self* n'est pas ce que l'on appelle habituellement le « soi ». Il n'est pas un objet psychologique configuré par des représentations, des images mentales, des définitions de soi « octroyées » ou « agies » (Goffman, 1973), ou encore par des conceptions idéales de « soi » ; il n'est pas non plus identifié par une objectivation de l'expérience dans un retour sur soi par la réflexion. Il n'est pas un sujet, doué de conscience réflexive, auquel la conduite ou l'expérience pourrait être attachée comme une sorte de propriété privée. Il n'est pas davantage un organe interne d'organisation rationnelle de la conduite – le *self* n'est pas l'esprit, même si seuls les *selves* ont un esprit et sont capables de cognition (Mead, 2006 : 416). Toutes ces définitions doivent être écartées, si l'on veut préserver l'intention pragmatiste de Mead. Le *self* doit être défini par sa valeur fonctionnelle dans l'expérience. Comme l'a suggéré Dewey, il en est un facteur et pas seulement un porteur : « Quand on souhaite *contrôler* la formation et le développement d'une expérience, on doit traiter le *self* comme son porteur ; on doit reconnaître son efficace causale, si l'on veut fixer une responsabilité.

Mais cet accent mis sur le *self* répond à une intention particulière et disparaît quand le besoin d'un contrôle dans une direction déterminée à l'avance n'a plus lieu d'être.» (Dewey, 2005: 294; trad. mod.). Par contre en tant que facteur, le *self* contribue à produire l'expérience pour autant qu'il «interagit causalement avec les choses environnantes»; il est alors «intégré dans ce qui est produit, à la manière [...] des gaz qui sont des constituants de l'eau» (*ibid.*).

Mead définit la valeur fonctionnelle du *self* dans l'expérience ou le comportement en termes de contrôle et de mise en ordre des impulsions et des attitudes, des stimulations et des réponses. Ce mécanisme consiste à faire exister dans la conduite l'organisation de réponses qu'est le *self* comme objet à l'égard duquel l'individu peut adopter une attitude comme il le fait à l'égard d'autres objets, notamment pour le modifier. Pleinement développé, il fait entrer la perspective sociale – la perspective des autres ou du groupe, ou encore l'attitude de l'«Autrui généralisé» –, dans la conduite des individus, de telle sorte qu'ils puissent agir non seulement dans leur propre perspective, mais aussi dans la perspective d'un collectif ou d'une société. C'est pourquoi, écrit Mead, les *selves* appartiennent «à la phase objective de l'expérience» (Mead, 2014: 420). Le *self* apparaît notamment dans la conversation de gestes vocaux, dès lors que l'organisme humain y adopte l'attitude d'un autre auquel il s'adresse, tout en s'adressant à lui-même dans cette attitude :

Dans le processus de la communication apparaît un monde social de *selves* se situant sur le même plan de réalité immédiate que celui du monde physique qui nous entoure. C'est de ce monde social que surgissent ces expériences internes que nous appelons psychiques, et ces expériences servent en grande partie à interpréter ce monde social, de même que les sensations psychiques et les percepts servent à interpréter les objets physiques de notre environnement. S'il en va ainsi, les groupes sociaux ne sont par conséquent pas psychiques; ils sont donnés

immédiatement, quoique les expériences internes soient essentielles pour les interpréter. Le lieu de la société n'est pas l'esprit, au sens que Cooley donne à ce terme, et on ne l'approche pas par l'introspection [...]. Il est évident que le sociologue qui admet qu'une société de *selves* préexiste aux expériences internes ouvre la voie à une analyse qui est behavioriste. (*Ibid.* : 421)

Pour Mead, défendre une telle position apparaît essentiel pour montrer que l'esprit, en tant que psychique, est une phase de l'expérience qui est « une conséquence de la communication humaine primitive » (*ibid.* : 422).

Lorsqu'il y a conflit des impulsions ou des réponses, bloquant la progression de l'activité, un réajustement de la conduite est nécessaire. Celui-ci peut prendre deux formes. La première exploite la capacité de l'individu à faire de ses propres attitudes un objet de son environnement. Elle permet un contrôle de la conduite à travers la sélection des stimulations par l'attention accordée à différents éléments du champ objectif (il ne peut pas y avoir de contrôle direct des réponses ; il faut, pour les contrôler, passer par la sélection et l'articulation de *stimuli* appropriés). Si l'individu fait de son *self* ou de ses réponses un objet dans son environnement, c'est pour faire ressortir des aspects différents des choses : il fait émerger des stimulations différentes, de façon à ce que « le réajustement des réponses devienne possible » (Mead, 1938 : 368). La seconde forme de réajustement apparaît, par exemple, dans le cas de l'apprentissage des habiletés corporelles. Par le jeu des essais et des erreurs, l'individu acquiert progressivement un contrôle de sa conduite à travers une correction graduelle de ses erreurs, et cela sans se prendre à proprement parler pour objet. Cette correction se fait en quelque sorte à l'aveuglette, par tâtonnements, ou sans réflexion, faute pour l'individu de pouvoir comprendre exactement ce qu'il fait, de pouvoir saisir à quel *stimulus* précis il répond, de « s'identifier avec une réponse déterminée » (*ibid.* : 369), et donc, de pouvoir s'expliquer ce

qui a provoqué son erreur. Dans les termes de Mead, il ne peut pas « s'indiquer à lui-même exactement ce qu'il fait, ou ce qui revient au même, s'indiquer exactement le *stimulus* auquel il répond », pas plus que « se représenter en train de répondre à un *stimulus* spécifique d'une façon définie » (*ibid.*). Or « ce n'est que quand une tendance définie à répondre correspond à une stimulation qu'elle devient une partie distincte du champ de la perception et peut assimiler les images mémorisées de l'expérience passée » (*ibid.* : 370).

La forme supérieure de réajustement est atteinte lorsque l'individu peut comprendre, pénétrer et analyser ce qu'il fait, car il peut alors faire correspondre une stimulation et une réponse définies. Il peut faire entrer dans son action les résultats mémorisés de ses expériences passées et s'appuyer sur ces représentations pour éviter de répéter ses erreurs. Il peut aussi reconstruire les actes bloqués en faisant apparaître un « nouveau champ d'objets », de façon à relancer le cours de son action. Il peut enfin utiliser les symboles significatifs et les idées comme *stimuli* pour ses propres réponses. Une idée indique une propriété universelle dans un objet, à laquelle correspond une attitude de réponse dans l'individu :

Nous identifions les contenus universels dans les choses en nous représentant en train de leur répondre ; et ce que nous appelons significations des choses ce sont ces réponses suscitées par les symboles significatifs des gestes sociaux, ou par le langage. C'est parce que nous pouvons nous sommer en tant qu'organisations de réponses dans le champ de l'expérience par le moyen de ces symboles, que nous pouvons isoler ces significations et prolonger la réorganisation de nos réponses en un plan d'action. (*Ibid.* : 371)

Tout cela ne fait pas du *self* une réalité psychique, ni de l'esprit le lieu d'une activité mentale. Le *self* appartient à l'expérience objective. Il est le corrélat d'une opération présente dans la communication, initialement sous la forme du « geste vocal » : celle qui consiste

à adopter l'attitude de l'autre et à se considérer soi-même depuis cette attitude. Sa matrice est un mécanisme consistant, comme phase de l'expérience, à se stimuler à agir comme agira ce sur quoi, ou avec quoi, on est en train d'agir (objet physique, animal ou être humain), et à intégrer cette stimulation dans la détermination de sa conduite. Le *self* ne résulte donc pas d'un retour réflexif, sans médiation, de soi sur soi, puisque la constitution de soi comme objet se fait dans la conduite et dans l'action, sur la base d'un traitement de ses attitudes et de ses réponses comme éléments de l'environnement :

Le mécanisme par lequel le *self* entre comme objet dans le champ de l'expérience comporte deux conditions : d'abord, que l'individu indique les choses et leurs propriétés aux autres ; ensuite, que le *stimulus* dont il se sert en soit un auquel il tend à répondre comme les autres y répondent. Ce sont principalement les gestes vocaux qui comportent de tels *stimuli* ; ils deviennent ainsi des symboles linguistiques, des symboles significatifs. (*Ibid.* : 372)

Cette émergence du *self* dans la conduite précède l'apparition de l'esprit, comme phase de l'expérience. Ajoutons que le *self* n'émerge que dans un groupe social et ne se développe jamais de façon isolée – « Les *selves* n'existent qu'en relation à d'autres *selves* » (Mead, 2006 : 416) –, car son mécanisme est celui de l'adoption d'attitudes, qui commande à la fois la formation des symboles significatifs et la pensée :

Nous ne voyons pas comment l'intelligence ou l'esprit pourraient ou auraient pu émerger sans l'intériorisation par l'individu des processus sociaux de l'expérience et du comportement. [...] Ce phénomène est lui-même devenu possible grâce à l'adoption par l'individu de l'attitude des autres envers lui-même et envers ce à quoi ils pensent. Si l'esprit ou la pensée se sont bien développés de la sorte, c'est avec la médiation du langage. Les premiers stades de développement du langage ont dû être antérieurs au développement de l'esprit ou de la pensée. (*Ibid.* : 254)

L'esprit, comme phase de l'expérience, ne se situe pas dans l'individu, mais dans le champ de la conduite. Et les activités mentales, qui font partie de la conduite complexe d'un individu, n'ont pas moins lieu dans l'environnement que les activités proprement physiques :

Les objets et leurs contenus sont tout autant dans l'environnement quand il s'agit de processus réflexifs que quand il s'agit d'expérience immédiate. Ce qui se passe dans la phase réflexive de l'expérience humaine est ceci : la dépendance effective de l'environnement par rapport à l'individu, qui n'est pas présente dans l'expérience immédiate, mais a toujours existé dans les relations des organismes vivants à leur environnement, s'est transformée, grâce à l'apparition du *self* dans l'expérience comme objet, en un contrôle que l'individu exerce sur l'environnement. Ce contrôle comporte deux phases. L'une est l'émergence de nouveaux objets à travers la référence des échecs dans les réponses aux stimulations spécifiques qui suscitent ces dernières [...]. La seconde correspond à l'apparition des réponses qui [...] constituent la signification des nouveaux objets émergeant dans l'environnement quand ceux-ci ont été indiqués par les symboles significatifs de la conduite sociale [c'est-à-dire des idées]. (Mead, 1938 : 373)

L'individu humain peut sélectionner les propriétés d'un objet qui correspondent à ses réponses, et par là contrôler celles-ci par le choix de *stimuli* appropriés. C'est pourquoi le mental « réside dans la capacité de l'organisme de s'indiquer ce qui dans l'environnement correspond à ses réponses, de sorte qu'il peut les contrôler de diverses manières » (Mead, 2006 : 204).

La pensée : une conversation de gestes

Je voudrais, pour terminer, revenir à la définition de départ, pour en souligner deux aspects étroitement liés : une conception de la

conversation de gestes comme adoption d'attitude ou prise de rôle; la médiation des symboles significatifs. Les deux aspects sont liés pour autant que le mécanisme de l'adoption d'attitude ou de la prise de rôle est lui-même à la base de la constitution de symboles significatifs. Il vaut d'ailleurs mieux parler d'adoption d'attitude, plutôt que de prise de rôle, une expression, dit Mead, qui ne décrit pas correctement, notamment à cause de sa connotation théâtrale, ou du sens sociologique du terme (manières socialement prescrites d'agir dans des situations particulières), ce qu'il avait à l'esprit. Pour Mead, une attitude est une disposition à se comporter d'une certaine manière, une tendance à répondre d'une certaine manière à certaines sortes de *stimuli*, un début d'action qui cherche une occasion pour s'exprimer pleinement, ou encore une réponse présente dans la conduite.

Une partie des attitudes correspond aux habitudes acquises. Lorsqu'elles sont détachées des situations qui les activent, elles constituent une part de nos idées. Celles-ci correspondent alors à nos « réponses habituelles » aux objets familiers : nous réagissons à nos idées comme nous le faisons aux autres éléments de l'environnement. Les attitudes entrent aussi, comme on l'a vu, dans la signification des choses : la conscience d'une signification n'est autre que celle d'une attitude face à un objet auquel on est sur le point de réagir ; elle est donc la conscience d'une disposition à répondre d'une certaine façon en présence de certaines stimulations. Mais cette conscience a peu de chances d'apparaître dans la conduite routinière ou dans l'expérience immédiate.

L'attitude comme habitude joue enfin un rôle important dans l'organisation de l'acte, car elle permet d'anticiper ses dernières phases, et cette anticipation, qui appréhende l'acte dans sa totalité, sert à contrôler son exécution :

Si quelqu'un s'approche d'un objet éloigné, il l'aborde en se référant à ce qu'il va faire quand il l'atteindra. S'il s'agit d'un marteau,

ses muscles sont prêts à en saisir le manche. Les phases ultérieures de l'acte sont déjà présentes dans les phases initiales, pas seulement au sens où elles seraient prêtes à être déclenchées, mais aussi au sens où elles servent à contrôler le déroulement du processus dans son ensemble. Elles déterminent la manière dont nous allons nous approcher de l'objet, nous en saisir et agir dans les premières phases de sa manipulation. (Mead, 2006 : 106)

Adopter l'attitude de l'autre, ou « adopter sa perspective », c'est donc introduire ou importer dans sa propre conduite une tendance à répondre comme l'autre répondrait à un type donné de *stimulus* (cela vaut aussi pour le commerce avec les « choses physiques »). Le point de départ est la conversation de gestes, dont un exemple élémentaire est l'interaction entre deux chiens qui se menacent réciproquement. Un geste est un début d'action qui suscite un début de réponse anticipative chez un partenaire ; ce début de réponse du second provoque un réajustement de la part du premier. Les gestes servent ainsi de signaux, guidant la conduite d'acteurs qui se répondent.

Ce qui est spécifique à l'homme est qu'il peut « se stimuler lui-même par ses propres gestes comme il stimule les autres » et qu'il peut « répondre à ses propres stimulations comme il répond à celles des autres ». Notamment les gestes vocaux qu'il émet suscitent des réponses de sa part, comme si ces mots lui avaient été adressés par un autre. En un sens, il se répond à lui-même dans le rôle d'un autre. Et il s'ajuste à cette réponse pour déterminer son comportement effectif. Il s'agit là d'un mécanisme de contrôle de la conduite : l'agent peut définir son action en tenant compte de la réponse probable de l'autre, plus précisément en important dans sa propre conduite des traits des conduites des autres, et plus largement le processus social.

Les deux conditions de ce mécanisme sont, d'une part, que l'individu possède des réponses cherchant à s'exprimer que la stimulation opérée par ses propres gestes peut libérer, tout comme le feraient les

gestes d'un autre, si bien qu'il répond à sa conduite comme il répond à la conduite d'un autre et comme un autre répond à sa conduite. D'autre part, qu'il y ait une relative similitude des réponses de l'un et de l'autre face à un geste.

Une distinction importante introduite par Mead est celle entre une conversation de gestes inconsciente, l'interaction entre deux chiens qui se menacent, par exemple, et une conversation de gestes consciente d'elle-même. La seconde se produit dans une situation dans laquelle les individus accèdent, en prêtant attention à leurs réponses, à une conscience réflexive de la signification de leurs propres gestes dans un contexte social donné, et mènent leur interaction à la lumière de cette conscience réflexive.

C'est dans la seconde qu'émergent les symboles significatifs, puisqu'en elle les individus accèdent à la conscience de la signification de leurs gestes, c'est-à-dire, au fond, à la conscience de la relation entre leurs gestes et les réponses qu'ils suscitent chez les autres ainsi qu'en eux-mêmes. La conscience du sens advient ainsi lorsque les individus adoptent l'attitude des autres vis-à-vis d'eux-mêmes, c'est-à-dire répondent à leurs propres gestes comme les autres le font. C'est l'interprétation d'un geste à travers la réponse qui lui est faite par les autres qui donne sa signification. À partir de là s'opère un processus de généralisation à travers lequel se constituent les symboles significatifs : les individus adoptent vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres l'attitude de l'« autrui généralisé », et plus seulement celle d'autres personnes spécifiques.

C'est l'usage de symboles significatifs qui rend possible le type de coordination complexe qui se développe dans les sociétés humaines. Ce qui différencie la communication humaine, pleinement développée, de la conversation de gestes chez les animaux est le fait que celle-ci y est devenue consciente. Les individus ont été amenés à faire attention, dans l'anticipation des réponses des autres, à leurs propres

attitudes ou tendances à répondre : ils sont devenus conscients de la signification (valant pour tous) de leurs propres gestes et ont organisé leur interaction à la lumière de cette conscience.

Sur la base de cette théorie des symboles significatifs, Mead propose une conception « behavioriste » du langage. Comme toute institution, le langage implique une « organisation de réponses », si bien qu'il est un moyen pour susciter les différentes parties d'un acte social intégré :

Le symbole significatif n'est rien d'autre que cette partie de l'acte qui, en tant que geste, sert à provoquer, dans l'expérience de celui qui le fait, l'autre partie du processus, la réponse d'autrui [...]. Les symboles comme tels ne sont que des façons d'appeler des réponses. Ce ne sont pas de simples mots, mais des mots qui correspondent à certaines réponses. En combinant un certain ensemble de symboles, on combine inévitablement un certain ensemble de réponses. (Mead, 2006 : 317)

Les symboles ne reflètent donc pas une réalité extérieure ; ils n'expriment pas non plus une réalité interne : « La signification appartient aux choses dans leurs relations aux individus. Elle ne se trouve pas dans des processus mentaux enclos à l'intérieur des individus. » (Mead, 1964 [1922] : 247).

Conclusion

On peut synthétiser l'essentiel du propos précédent en disant que, pour Mead, la pensée est une conversation de gestes consciente médiatisée par des symboles significatifs. La capacité de pensée ou d'intelligence réflexive se forme à travers « l'internalisation par l'individu de processus sociaux de l'expérience et de la conduite », dont le principal est le mécanisme de l'adoption d'attitude dans la coordination des actes, des gestes et des paroles. Ce sont ces processus

sociaux qui confèrent sa structure à la pensée humaine. L'objet premier de cette pensée est l'organisation de la conduite, et le champ de la conduite, défini par une unité de l'organisme et de l'environnement, est le lieu de l'esprit. Cependant l'activité de pensée peut s'appliquer à elle-même, par exemple dans la réflexion spéculative. Son mécanisme n'est pas changé pour autant. Ce qui est modifié c'est qu'elle se trouve alors en retrait par rapport à l'entourage immédiat.

Dans toute cette élaboration théorique, le dessein de Mead est clair : il s'agit d'écrire une histoire naturelle de la conscience de soi et de l'esprit, de montrer comment les capacités humaines les plus élaborées et les plus sophistiquées se sont développées à partir de formes de comportement beaucoup plus rudimentaires, et surtout de concevoir un seul et même cadre d'analyse (« behavioriste ») pour les unes et les autres. La réalisation de ce dessein l'a conduit à hybrider le vocabulaire du behaviorisme et celui du pragmatisme, et ainsi à prendre le risque de voir sa psychologie behavioriste purement et simplement confondue avec celle de J. B. Watson. Il est donc essentiel, lorsqu'on lit Mead, de bien comprendre que son behaviorisme est tout autre que celui de la psychologie empirique du même nom.

Dans cette hybridation de vocabulaires, on aura remarqué la récurrence des termes choisis pour expliquer la pensée, notamment de ceux d'acte, d'activité, d'objet et de processus. Mais, au fond, penser est-ce bien une activité ou un processus ? Il n'est pas impossible que les images véhiculées par ces termes très prisés des pragmatistes nous induisent d'emblée en erreur et soient sources de confusion, faute d'avoir d'abord pris soin d'identifier les règles de l'usage du verbe « penser » ou de reconstruire la grammaire du concept de pensée. Mais on ne peut pas reprocher à Mead – mort en 1931 –, de n'avoir pas suivi les recommandations thérapeutiques d'un Wittgenstein en matière de philosophie de la psychologie !

NOTES

1 Ce chapitre reprend un article paru en 2010 dans *Revue de synthèse*, tome 131, 6^e série, n°1, p.1-21.

2 Watson donnait pour tâche à la psychologie behavioriste de découvrir les lois scientifiques corrélant les *stimuli* externes et les réponses comportementales. Ce qui implique de se passer des termes « esprit » et « conscience » et de bannir du vocabulaire de la psychologie toutes les notions subjectives (perception, image, désir, intention, émotion, etc.).

3 C'est un concept que Mead a introduit dans les années 1920. Un acte social a un « objet social » – ce qui signifie qu'il est distribué sur plusieurs agents, humains et non humains : chacun effectue sa part de la totalité de l'acte, mais il ne peut le faire que si les autres effectuent leur propre part. Il n'y a pas simplement différenciation de rôles complémentaires, mais interdépendance dans l'effectuation : l'activité de l'un requiert l'activité de tous les autres pour pouvoir se

déployer. L'acte social n'est donc pas le fait de plusieurs individus qui s'érigeraient en « nous » : leur pluralité est articulée par ce que Mead appelle une « organisation de réponses ». En tant qu'acte dont l'objet est distribué, l'acte social est un acte dans lequel les conduites d'un participant – ses attitudes, ses gestes, ses expressions et ses postures corporelles – servent de *stimuli* à ses partenaires pour qu'ils accomplissent leur propre part dans l'acte social. Mais c'est surtout un acte dans lequel chacun est capable de faire exister dans sa conduite ou dans son expérience, comme *stimuli* pour déterminer son comportement, toutes les parties distribuées de l'acte social pris dans sa totalité. Celles-ci sont présentes dans sa conduite avec les valeurs particulières qu'elles ont pour lui, et avec les valeurs qu'elles ont pour tout un chacun dans le collectif impliqué. Il participe alors à l'activité collective en éveillant en lui les rôles, les attitudes ou les perspectives des différents participants pour déterminer sa propre contribution.

CHAPITRE 6

LE LIEU DU RAISONNEMENT PRATIQUE : « AU MILIEU DES CHOSES »¹

C'est un travail avec Barbara Olszewska sur l'erreur pratique qui m'a incité à relancer l'enquête sur le raisonnement pratique (Olszewska & Quéré, 2009), car la première peut être analysée, comme on le verra, en termes d'erreur dans le raisonnement pratique. Je rappellerai d'abord brièvement le cas sur lequel nous avons travaillé. Puis je présenterai et critiquerai, en m'appuyant sur des arguments de John Dewey, le point de vue philosophique qui fait de l'erreur pratique une erreur dans le raisonnement pratique. Dans un *troisième* temps je tenterai de dépasser cette critique en invoquant ce que peuvent nous apprendre des ethnographies du raisonnement.

Une prémisse défectueuse

Le cas analysé dans l'article évoqué était une transaction téléphonique (enregistrée) entre un usager d'Internet et un téléopérateur chez un fournisseur d'accès, concernant un défaut de connexion d'un ordinateur au réseau. Le téléopérateur avait à découvrir le problème à résoudre, à partir, à la fois, de sa description verbale par l'utilisateur, des informations contenues dans la fiche d'abonnement de celui-ci, puis des opérations qu'il lui faisait faire sur son ordinateur pour vérifier certains faits et tester diverses hypothèses, à travers des instructions données au téléphone. Le diagnostic du problème avait été formulé au terme d'une série de tels vérifications et tests : « Là ce qui se passe c'est qu'apparemment il a pas intégré le modem...

alors vous allez cliquer sur “démarrer”, “paramètres” et “panneau de configuration”. » Tandis qu’il s’efforçait de guider l’usager, hésitant et maladroit, dans l’effectuation des opérations qu’il lui demandait de faire pour parer au défaut repéré, le téléopérateur s’enquit, à un moment donné, des conditions d’acquisition du modem en question. C’est là qu’il se rendit compte qu’il s’agissait d’un autre type de modem que celui qu’il avait supposé, et que par conséquent il fallait arrêter immédiatement le traitement qu’il venait d’initier et lui substituer un autre. Il y avait bien un problème au niveau de l’installation du modem, mais il ne s’agissait finalement pas du type de modem auquel il pensait avoir à faire. Il avait inféré de la fiche d’abonnement du client, à laquelle il avait eu accès dès le début de la transaction, qu’il s’agissait d’un modem « bas débit » ; ce qui n’était pas le cas. Une question incidemment posée lui avait apporté une information nouvelle contredisant celles qu’il avait jusque-là adoptées comme prémisses de son action : le modem à installer était un modem ADSL et pas un modem « bas débit » ! D’où sa surprise. Comment se faisait-il que la réalité soit différente de ce que laissaient supposer les informations enregistrées ? Comment se faisait-il que la fiche d’abonné n’ait pas été mise à jour par le service commercial lors du changement d’abonnement ? L’information nouvelle introduite par hasard l’obligeait à modifier une partie de la base d’inférence et d’action sur laquelle il s’était appuyé. En un sens, il n’avait pas commis d’erreur ; il avait plutôt été induit en erreur à la fois par le contenu de la fiche d’abonné (qui indiquait un abonnement « bas débit », auquel correspondait un certain type de modem) et par la confirmation, en début d’interaction, de ce type d’abonnement par la cliente, qui, manifestement, ne savait pas à quoi correspondaient les dénominations d’abonnement utilisées par le téléopérateur.

L'erreur pratique comme erreur dans le raisonnement pratique

Pour analyser ce cas, nous nous sommes tournés vers les descriptions disponibles de l'erreur pratique, notamment vers celles que Vincent Descombes a récemment proposées. Dans ces descriptions, l'erreur pratique apparaît essentiellement comme une erreur dans le raisonnement pratique : soit une prémisse est défectueuse, comme dans notre exemple, soit il manque une prémisse. Descombes éclaire l'erreur pratique à partir de l'analyse du syllogisme pratique par Elizabeth Anscombe (Descombes, 2007 : 122-136). Le syllogisme pratique, on le sait, se caractérise par le fait qu'il se conclut par une action et non par une proposition : les inférences s'expriment concrètement dans la conduite, et celle-ci manifeste les prémisses adoptées comme base de l'action. Ce qu'il faut ajouter à cette définition classique, dit Descombes, c'est que cette adoption se fait « sur un mode pratique » et que les prémisses doivent être « en service actif » (une expression d'Anscombe) : « L'originalité du raisonnement pratique est qu'il porte sur des prémisses que pose un acteur, des prémisses qui entraînent certaines conséquences pratiques *à condition qu'il les pose sur un mode pratique*, qu'il les adopte. S'il cesse de les adopter, l'action ne suit pas. » (Descombes, 2008 : 225 ; je souligne). Autrement dit, c'est « en agissant que le sujet délibérant tire les conséquences de ses prémisses, *dès lors qu'elles sont "en service actif"* » (Descombes, 2007 : 135 ; je souligne). Descombes souligne aussi que le raisonnement pratique n'est pratique que s'il est formulé « en première personne », et que la délibération est elle-même une activité « ordonnée à une fin » (« spécifier une chose qu'il est possible de faire maintenant pour arriver au but qui a été fixé », (*ibid.*)). Une des conséquences de cette caractérisation est que l'erreur pratique ne se démontre pas comme l'erreur théorique (par exemple, celle qui consisterait à soutenir que $2+2=5$). On la pointe plutôt en indiquant des « prémisses manquantes » : on montre à l'agent qu'il a négligé de tenir compte de telle ou telle information, condition ou circonstance, ou qu'il a mal apprécié les

faits ou la situation, ce qui l'a conduit à faire un mauvais choix, ou ce qui a généré une déficience ou une inadéquation de son action. Descombes considère que c'est là une spécificité du raisonnement pratique – il « peut être mis en échec par un élargissement de la délibération » – qui le différencie du raisonnement théorique : « Il saute aux yeux que cette notion [de prémisses manquantes] ne peut pas s'appliquer à l'inférence *théorique*. S'il manquait quelque chose aux prémisses posées pour obtenir la conclusion théorique, c'est que ce raisonnement serait invalide ; mais si ce raisonnement est valide, alors il le reste, quelles que soient les assertions ajoutées. » (Descombes, 2008 : 225-226).

Cette caractérisation de l'erreur pratique en référence au syllogisme pratique a le mérite de souligner à la fois le « mode pratique » de l'adoption des prémisses, la nécessité qu'elles soient « en service actif », et le caractère d'activité de la délibération pratique. Mais elle ne respécifie que partiellement le caractère pratique du raisonnement dit « pratique ». En effet, celui-ci reste du domaine du discours ordonné, et l'on peut se demander comment un tel discours détermine concrètement une conduite en situation. L'activité délibérative elle-même est appréhendée comme un calcul dans un discours ordonné. En effet, comme l'explique Anscombe, délibérer c'est calculer. Le raisonnement pratique est un raisonnement qui, par un calcul, va « d'un objectif, par l'intermédiaire de plusieurs étapes, jusqu'à l'accomplissement d'une action particulière, ici et maintenant » (Anscombe, 2002 : § 42). Son « signe caractéristique » est « que l'action immédiate est calculée comme le moyen d'obtenir, de faire ou de se procurer la chose voulue » (*ibid.* : § 41). S'il n'y a pas de calcul, il n'y a pas de raisonnement (*ibid.* : § 35).

Cette conception peut être critiquée d'un point de vue pragmatiste : « Nous n'agissons pas *à partir d'un raisonnement* » (Dewey, 1922 : 139), mais en réponse à des *stimuli* de l'environnement, y compris lors d'une délibération². Une première critique consiste à dire que

reconstruire la délibération pratique sous la forme d'un syllogisme revient à simplement donner une traduction linguistique « *ex post facto* soit d'un acte accompli par l'habitude sans l'intermédiaire du jugement, soit d'un jugement déjà accompli » (Dewey, 1993: 238). Le syllogisme pratique, même amendé par Anscombe, impose, en quelque sorte, une forme logique externe soit à une activité simplement accomplie sur la base des habitudes, soit à un jugement pratique déjà formé en acte *via* ce que Dewey appelle « *an inquiry in process* ». Dans le premier cas, il n'y a aucune forme logique, car il n'y a pas de formation de jugement pratique, faute d'enquête suscitée par une indétermination. Dans le second cas, le jugement pratique a une autre forme logique que celle du syllogisme, à savoir celle de l'enquête sur une situation. Encore faut-il que, dans cette enquête, les fins soient déterminées en stricte corrélation avec les moyens. En effet, une délibération dans laquelle les fins sont données d'avance et restent extérieures à l'activité ne remplit pas « les conditions logiques du jugement » :

Le jugement qui est réellement jugement [...] institue des moyens-conséquences (fins) en *stricte relation conjuguée* les uns avec les autres. Les fins doivent être ad-jugées (évaluées) sur la base des moyens dont on dispose pour les atteindre comme les matériaux existentiels doivent être ad-jugés par rapport à leur fonction comme moyen matériel de produire une situation résolue, car une fin visée (*end-in-view*) est elle-même un moyen, à savoir un moyen procédural. (Dewey, 1993: 599)

Lorsque l'on formalise la délibération pratique par un syllogisme pratique, la majeure et la mineure « expriment des décisions prises au cours de l'enquête concernant ce que doit être l'état de choses pour le modifier dans une direction donnée » (*ibid.*: 237). Les prémisses du raisonnement ne sont donc pas données au départ ; elles sont élaborées dans et par la délibération. Il convient donc de substituer aux « traductions linguistiques *ex post facto* » l'examen des enquêtes

effectives dans lesquelles se forment des « jugements de pratique », à l'aide d'évaluations intermédiaires et de propositions instrumentales sur les faits qui ont « une force opérationnelle ». Dans un « jugement de pratique » on décide ce qu'il faut faire au regard des conséquences associées à chaque possibilité, et on choisit les moyens à mettre en œuvre pour le faire.

Une seconde critique concerne l'analyse de la délibération pratique comme activité. Si la délibération pratique est effectivement une activité, elle ne consiste pas seulement à calculer, c'est-à-dire à ordonner discursivement (ou mentalement) le passage d'une fin déjà donnée à l'accomplissement d'une action particulière, traitée comme moyen. Elle porte sur une « situation totale », qu'il s'agit de traiter en la transformant. Pour transformer une situation, il faut identifier et apprécier le mieux possible les conditions existantes, voir comment elles peuvent être modifiées et provoquer, par des opérations, de nouvelles conditions qui agiront causalement avec les premières pour produire le résultat recherché. L'enquête elle-même « transforme et reconstruit *existentiellement* le matériel qu'elle traite » (Dewey, 1993 : 231), à savoir la situation à modifier. Or on ne peut reconstruire « existentiellement » une situation que par des opérations qui aboutissent à des résultats pratiques : aux opérations d'observation, de collecte de données et d'inférence, « dirigées par des idées dont le matériel est lui-même examiné par le moyen d'opérations idéelles de comparaison et d'organisation » (*ibid.* : 233), s'ajoutent « le faire et le fabriquer » qui transforment concrètement le matériau d'une situation et modifient l'environnement. Car, « toute enquête contrôlée [...] contient nécessairement un facteur *pratique* – une activité qui consiste à faire et à fabriquer, activité qui reforme le matériel existentiel antécédent qui pose le problème de l'enquête » (*ibid.* : 232)³.

C'est pourquoi n'est pas satisfaisante la conception selon laquelle les modifications qui ont lieu dans l'enquête et dans la formation du jugement ne concernent que les croyances ou les représentations

de l'enquêteur : « Les croyances et les états mentaux de l'enquêteur ne peuvent être légitimement changés que si des opérations existentielles, enracinées profondément dans les activités organiques, modifient et requalifient la matière objective. Si cela n'est pas le cas, les changements "mentaux" ne sont pas purement et simplement mentaux (comme le veut la théorie traditionnelle), mais sont arbitraires et sur le chemin qui mène à la fantaisie et aux illusions. » (*Ibid.* : 232). C'est aussi pourquoi on ne peut se satisfaire de la formule selon laquelle l'enquête fixe ou révisé les croyances, car on risque d'oublier que son aboutissement n'est pas un état mental, mais « un état de choses objectif et assuré (*settled*) : si assuré que l'on est prêt à agir, en pensée et en acte, en s'appuyant sur lui » (*ibid.* : 64). Je précise que, par activités organiques, Dewey entend l'implication de toutes les fonctions organiques, et notamment celle des activités sensori-motrices (activités de contact, activités visuelles, auditives, olfactives, etc.) : toucher, tapoter, presser, tirer, peser, manipuler, etc., pour trouver à quoi « ressemblent » les choses ou comment elles se comportent. Car « il n'y a pas d'enquête qui n'implique quelque changement dans les conditions de l'environnement [...]. Même au stade préscientifique, l'individu bouge les yeux, la tête, souvent le corps entier pour déterminer les conditions dont il doit tenir compte pour former un jugement ; de tels mouvements produisent un changement dans les relations de l'environnement. » (*Ibid.* : 93).

Voici comment Dewey résume ce qui est impliqué logiquement dans « dans toutes les situations de délibération et de décision fondée en ce qui concerne la pratique » (*ibid.* : 235) :

Il y a une situation existentielle dont (a) les éléments constitutifs changent de telle sorte qu'en tout cas *quelque chose* de différent va arriver dans le futur ; situation telle (b) que justement ce qui va exister dans le futur dépend en partie de l'introduction d'*autres* conditions existentielles entrant en interaction avec les conditions déjà existantes, tandis que (c) *ce que* produisent

ces nouvelles conditions dépend du genre des activités entreprises, (d) celles-ci dépendant à leur tour de l'intervention de l'enquête sous la forme d'observation, d'inférence et de raisonnement. (*Ibid.*)

Je reviens brièvement à l'exemple dont je suis parti et, notamment, à la forme du jugement pratique impliqué. Celui-ci n'est pas formulé explicitement, mais il sous-tend l'instruction donnée: « Là ce qui se passe c'est qu'apparemment il [l'ordinateur] a pas intégré le modem... alors vous allez cliquer sur "démarrer", "paramètres" et "panneau de configuration". » L'énoncé comporte, en première partie, une proposition déclarative, qui non seulement énonce les faits découverts par l'enquête, qui constituent la base d'inférence concernant l'action à entreprendre, mais exprime aussi le défaut à réparer ou l'obstacle à surmonter, et pointe le changement matériel à opérer. Ajoutons que si la détermination par l'enquête des conditions réelles, existantes ou à instaurer, passe par des vérifications factuelles et le test d'hypothèses, elle repose aussi sur des habitudes. Toutes les opérations de l'enquête supposent des habitudes formées à travers des expériences antérieures, notamment des habitudes opérant dans les inférences (par exemple, dans celle qui pose que l'ordinateur n'« a pas intégré le modem », ou dans celle qui préside aux instructions visant à réparer ce défaut). Ainsi seul celui qui s'y connaît en configuration d'ordinateurs et en raccordement à des réseaux informatiques dispose d'emblée du savoir et du savoir-faire permettant d'orienter la recherche de la source du problème rapporté et de procéder à la modification des conditions existantes⁴. Ce savoir et ce savoir-faire sont déjà à l'œuvre dans l'observation des faits, car cette observation est orientée pragmatiquement: les faits sont en effet considérés comme « conditions d'issues/résultats possibles » (Dewey, 1993: 239).

Le raisonnement pratique est-il absent de l'action habituelle ?

Ce modèle demande à son tour à être critiqué. Certes le syllogisme pratique et le calcul réflexif/discursif de l'action à faire pour atteindre un objectif ne restituent pas correctement les conditions, les modalités et les opérations de la délibération pratique, mais leur correction par l'élucidation des « conditions logiques du jugement »⁵, c'est-à-dire par la prise en compte du mode de formation du « jugement de pratique » par les opérations et les méthodes de l'enquête contrôlée, ne va pas au-delà d'une explicitation théorique du schème de l'enquête. Sans doute cette explicitation dépasse-t-elle la « manipulation dialectique de concepts », mais elle échoue à atteindre un de ses objectifs, à savoir être véritablement empirique : elle préjuge de ce qu'est la rationalité de sens commun sous-tendant le travail des personnes lorsqu'elles font face à leurs circonstances pratiques⁶; elle n'est donc pas fondée sur des observations précises et détaillées de procès réels et situés de délibération pratique. On ne sait finalement pas grand-chose (à part ce que l'on peut inférer d'une réflexion théorique sur la méthode expérimentale en sciences) ni des modalités concrètes de l'enquête, ni de la diversité de ses formes, ni du « faire et du fabriquer » qui transforment le matériau d'une situation, pas plus que de leur mode d'enracinement dans des activités organiques. Par ailleurs, la partition entre situations non problématiques, traitées par les habitudes, sans l'intermédiaire d'un jugement pratique élaboré par une enquête, et situations problématiques, traitées par l'enquête, où la pensée réflexive joue un rôle important, ne permet pas de faire place à des formes intermédiaires de délibération pratique, où la réflexion discursive et le recours à des propositions occupent une place moins importante. Les jugements pratiques qui ne satisfont pas les « conditions logiques du jugement » ne méritent-ils pas d'être qualifiés de jugements ?

Certes Dewey reconnaît bien que l'enquête n'est pas le fait du seul intellect ou de la seule pensée réflexive : les explorations sensori-

motrices y participent, de même que les émotions, dont le rôle est important – ce sont elles qui colorent les situations et déclenchent les révisions des croyances et des désirs –, et l'imagination, qui est requise pour découvrir les possibilités contenues dans une situation. L'aspect intellectuel n'est pas non plus coupé des sensations immédiates, car celles-ci traduisent une appréciation directe des idées que l'on a et des conclusions auxquelles on aboutit :

C'est une grave erreur que de supposer que la délibération est, sur son versant corporel, un processus exclusivement cérébral. Ce qu'il y a c'est une multitude de décharges motrices partielles inachevées, ainsi qu'une sorte d'onde de retour sensorielle de chacune d'elles, et, sur la base de la tonalité affective ou émotionnelle qui les accompagne, se produisent des rejets et des sélections jusqu'à ce que les tensions produites soient unifiées pour fournir l'énergie requise pour une interactivité complète avec les conditions environnantes. Ce qui se produit durant la délibération et le *planning* implique la participation de pratiquement toutes les fonctions organiques, et pas seulement celle du cerveau. C'est ce que prouve, en physiologie, l'impossibilité d'isoler complètement l'activité cérébrale [...]. Du côté de la psychologie, on arrive à la même conclusion : sans des participations sensori-motrices (soutenues à leur tour par les fonctions organiques vitales) nous n'aurions pas conscience de ce nous pensons et projetons ; ce dont nous sommes conscients l'est toujours en termes de qualités qui impliquent une activité du côté sensoriel de l'activité organique. (Dewey, 2012b : 262)

Par ailleurs, Dewey reconnaît aussi que l'on peut penser en des termes non conceptualisés. C'est le propre de la « pensée qualitative », qui appréhende, sans les analyser, des qualités uniques, prégnantes et immédiates (Dewey, 1931c). Cette forme de pensée est présente dans la pensée de sens commun, tout comme dans celle des artistes et des poètes, qui, dit-il, pensent tout autant que les philosophes et les

scientifiques. Mais ils le font « directement en termes de couleurs, de sons ou d'images », ce qui n'est pas « la même opération sur un plan technique que d'exprimer sa pensée sous forme de mots » (Dewey, 2005 : 107). Mais c'est une chose de tenir compte des combinaisons de réflexion, d'émotion, d'imagination et de sensations dans l'enquête, ou d'admettre des formes non discursives de pensée, c'en est une autre de faire place au rôle de la « connaissance pratique » dans l'organisation de l'expérience. Dewey se penche à l'occasion sur la « connaissance immédiate », qui consiste à appréhender une chose directement, sans mise en question, à saisir immédiatement une signification ou à reconnaître de vue un objet. Mais la « connaissance pratique » est incontestablement autre chose que la « connaissance immédiate », bien que celle-ci comporte aussi la médiation « de certains mécanismes organiques de mémoire et d'habitude et présuppose des expériences antérieures et des conclusions intermédiaires qui en découlent » (Dewey, 1993 : 214).

On connaît l'intérêt de Pierre Bourdieu pour cette forme de la connaissance, qu'il place au cœur du « sens pratique » : elle correspond, dit-il, à l'exercice d'une « intelligence corporelle », et elle comporte « une tension corporelle active et constructive vers l'avenir imminent » (Bourdieu, 1997 : 172). Bourdieu reprend en fait l'idée de « *praktognosie* » de Maurice Merleau-Ponty :

L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familier. Il se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'*habitus*, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati*. (*Ibid.* : 170)⁷

Charles Taylor, commentant le travail de Bourdieu, développe un argument similaire dans une tonalité plus herméneutique : le « lieu premier de l'intelligence » est la pratique. La compréhension qui préside à nos activités est non explicitée et se passe le plus souvent de formulation ou d'articulation conceptuelle. Elle échappe donc à la représentation, et prend essentiellement la forme d'un sens de la justesse des actions : la compréhension pratique « est inscrite dans les schèmes de l'action appropriée, autrement dit de l'action conforme au sens de ce qui est convenable et juste » (Taylor, 1995 : 561).

Mais ni Bourdieu ni Taylor ne vont au-delà d'un simple pointage du phénomène. Peut-être, d'ailleurs, ne peut-on pas faire plus. Bourdieu, par exemple, est bien conscient de l'impossibilité de « penser la pratique sans anéantir son objet » (Bourdieu, 1997 : 64). En effet, la réflexion et la pensée discursive nous séparent de la pratique ; elles lui font subir une « altération essentielle » (elles rendent absent de la pratique), ou une « transmutation inévitable » (le sujet réfléchissant se substitue à l'agent agissant) ; et elles instaurent une frontière entre « le monde où l'on pense » et « le monde où l'on vit » (*ibid.* : 66). Il croit cependant pouvoir contourner cette difficulté par « un effort constant de réflexivité », plus précisément par une reconstruction théorique de la logique de la pratique « en incluant dans la théorie la distance entre la logique pratique et la logique théorique » (*ibid.*). Mais on voit mal comment un tel effort redoublé de réflexivité dans la théorisation peut restituer une logique que le discours est censé anéantir, et parer à la « transmutation inévitable » attribuée à toute réflexion. Sans doute, comme le note William James, n'y aura-t-il jamais de « réponse *intellectuelle* aux difficultés intellectualistes », parce que notre intellect, qui met la réalité en mots et la décompose en concepts, voire qui identifie le réel au nommé et tend à faire procéder le concret de l'abstrait, « n'éclaire en rien le processus par lequel l'expérience *se fait* » (James, 2007 : 162) ; il le « falsifie » même (*ibid.* : 192).

Quoi faire dans ces conditions ? La réponse de James, qui n'a rien d'évident, est : appréhender les « pulsations concrètes de l'expérience » sans les conceptualiser, se placer dans « les choses en train de se faire [...] par un geste de sympathie intuitive avec elles », etc. (*ibid.* : 177). Mais comment penser en des termes non conceptualisés (en-dehors de l'art et des jugements esthétiques) ? En pointant du doigt des eccités, ou en se laissant guider par des exemples, répond James :

Je me fatigue et je vous fatigue, je le sais, en cherchant vainement à décrire par des concepts et des mots ce qui, selon moi, excède en même temps toute conceptualisation ou verbalisation. Tant que l'on continue de *parler (talking)*⁸, l'intellectualisme demeure sans conteste maître du terrain. On ne peut revenir à la vie en parlant. C'est un *acte* ; pour vous faire revenir à la vie, je dois vous proposer un exemple à imiter, je dois vous rendre sourd à la parole (*talk*) ou à l'importance de la parole, en vous montrant, comme Bergson le fait, que les concepts au moyen desquels nous nous exprimons (*we talk with*) sont élaborés en vue de la *pratique*, et non du discernement (*insight*). Ou je dois *indiquer, pointer du doigt le cela* de la vie, et de votre côté vous devrez, par une compréhension intérieure, remplir le *quoi* par vous-mêmes. (*Ibid.* : 194)⁹

Il y a une tradition de recherche en sociologie qui, comme Bourdieu, s'est confrontée aux « difficultés intellectualistes », mais leur a proposé une réponse qui va plutôt dans le sens de celle suggérée par James que de celle adoptée par Bourdieu (en supposant que la sociologie ait à décrire le travail vivant d'organisation de l'expérience, à restituer les « choses en train de se faire », plutôt que les « choses mortes »). Il s'agit de l'ethnométhodologie, un courant ancré dans la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne. Une des manières de procéder susceptible, selon elle, de donner accès à la logique de la pratique et aux processus de la délibération pratique consiste à chercher des « *perspicuous settings* », c'est-à-dire des contextes ou des situations qui

font voir les phénomènes, qui permettent de ramener les concepts aux expériences dont ils sont tirés et dont ils sont les substituts abstraits (ce qui est l'objet même de la méthode pragmatiste). En observant ces « *settings* » dans leurs détails, on peut saisir le travail vivant d'organisation de l'expérience, à la fois évoqué et effacé par les mots. Supposons que nous vienne à l'esprit une distinction entre deux phénomènes. Pour tester sa portée et sa signification concrètes, on peut procéder de diverses manières : rechercher des précédents dans la littérature consacrée, « consulter les autorités », peaufiner les définitions, ou alors trouver des situations dans lesquelles ce qui est impliqué dans la distinction peut être rendu manifeste par des pratiques d'agents, pour autant qu'il informe concrètement, et de l'intérieur, leur travail vivant :

Pour trouver un *perspicuous setting*, l'ethnométhodologie recommande à l'analyste d'observer, en tant qu'« *eccéités* », des affaires qui occupent un groupe local de personnes, la *chose* organisationnelle dans laquelle celles-ci sont empêtrées, de telle sorte qu'elles soient amenées à lui enseigner ce qu'il a besoin de savoir et d'apprendre d'elles, et qu'en retour, il *leur* apprenne aussi ce qui fait la texture de leurs affaires : à savoir des *phénomènes d'ordre* localement produits, localement occasionnés, et localement ordonnés, décrits, interrogés, comptés, enregistrés, observés, etc., et des phénomènes d'ordre indissociables de leurs *détails* [...] *cohérents et pertinents*. (Garfinkel, 2002 : 182)

C'est la démarche qu'Eric Livingston, formé à l'école d'Harold Garfinkel, a tenté d'appliquer à l'étude du raisonnement pratique¹⁰ – j'y reviendrai plus loin. On trouve dans les travaux classiques de l'ethnométhodologie de nombreuses descriptions des formes que prennent le raisonnement et la délibération pratiques dans l'organisation des activités de la vie courante. L'argument principal est que les « membres » utilisent leur « connaissance de sens commun des structures sociales », leur conscience tacite des attentes normatives

d'arrière-plan ainsi que leur adhésion aux « faits naturels de la vie en société » (Garfinkel, 2007), qui sont des faits de part en part moraux, pour former leurs jugements (*judgmental work*), rendre les situations intelligibles et y déterminer leur conduite. Ils s'attribuent mutuellement les mêmes connaissances et les mêmes engagements (quitte à réviser ces attributions en fonction de ce qui se produit effectivement dans les interactions), et ils se considèrent mutuellement « *accountable* » en référence à des attentes normatives partagées. Précisons que la « connaissance de sens commun des structures sociales » (*ibid.*) est essentiellement une connaissance des environnements socialement organisés des interactions et actions concertées.

Selon Garfinkel, les comportements dans les situations concrètes ne sont déterminés ni par une conformité aux règles, ni par des calculs, mais par un raisonnement pratique. Guidés par un sens de l'*accountability* nourri par les mœurs, ou par les us et coutumes, les « membres » font sens des faits et gestes en leur conférant une valeur de « normalité à la perception » dans le contexte de leur production. C'est ce raisonnement pratique, formant des jugements-à-toutes-fins-pratiques à la lumière des circonstances, qui permet de faire face aux contingences telles qu'elles surgissent. Garfinkel a mis en évidence quelques-uns de ses procédés, notamment celui qu'il appelle l'« *ad hocing* ». Décrivant le travail d'étudiants qui avaient à coder les informations contenues dans des dossiers médicaux, il écrit :

Nous découvrons bientôt la pertinence essentielle qu'avaient pour les codeurs, lorsqu'ils avaient à interroger le contenu des dossiers pour y trouver des réponses à leurs questions, des considérations telles que « *et cetera* », « à moins que », « passons », et « *factum valet* » (*i.e.* une action normalement prohibée par une règle est considérée comme correcte une fois qu'elle a été faite). Pour des raisons de commodité permettez-moi d'appeler cela des considérations « *ad hoc* » et de nommer « *ad hocing* » la pratique qui y correspond. (Garfinkel, 2007 : 77-78)

Un autre procédé est celui consistant, lors d'une interaction, à placer les circonstances présentes « sous la règle d'un accord » engageant les partenaires, mais d'un accord qu'ils n'ont jamais passé entre eux, et dont les termes n'ont jamais été réellement stipulés.

Cette analyse peut paraître faire marche arrière par rapport à l'approche pragmatiste évoquée *supra*, en ce qu'elle semble remettre le raisonnement pratique là d'où l'avaient délogé James, Dewey et Mead, à savoir dans l'esprit ou la conscience des individus. On sait que ces auteurs ont eu à cœur de considérer l'expérience comme antérieure aux distinctions organisme/environnement, sujet/objet, conscience/monde, pensée/action, etc., et qu'ils ont tout fait pour situer la délibération pratique et la formation des jugements dans un champ comportant des connexions de divers ordres entre des choses de natures différentes. Ainsi, dans un de ses derniers textes sur les jugements de valeur, Dewey expliquait-il pourquoi il faut se garder de penser que c'est un sujet, une conscience ou un esprit qui confère leur valeur aux choses. Ce serait faire l'impasse sur le fait que la « valuation » est une « transaction comportementale » avec ce qui est « valué », ainsi que sur les conditions environnantes qui interviennent dans cette transaction :

Personne, je présume, ne contestera que pour pouvoir attribuer sa couleur à une perle il faut la mettre dans des connexions déterminées avec la lumière, un appareil optique, etc. J'espère que l'on peut considérer de nos jours que ce sont de telles connexions, et non pas une « relation » à l'esprit, à la conscience ou quoi que ce soit de ce genre, qui comptent. Mon hypothèse est que la perle est qualifiée sous l'aspect de sa valeur (*takes on value-qualification*) dans des conditions du même type – bien que différentes du point de vue des circonstances. (Dewey, 1949 : 351)

La « valuation » n'est donc pas une « *self-action* », *i.e.* pas le fait du seul sujet agissant selon ses propres pouvoirs ; elle est constituée

par une grande variété de connexions entre différentes choses : « Elle n'est pas un type d'acte spécial isolé, réalisé par un agent particulier ou unique sous des conditions si uniques que l'on peut comprendre valeurs et *valuings* indépendamment d'autres ordres de fait, qui n'appartiennent pas à l'espèce "valeurs". » (*Ibid.* : 348)¹¹. En dépit de certaines formulations qui pourraient suggérer le contraire, pour l'ethnométhodologie, la délibération pratique n'est pas non plus une « *self-action* ». D'une part, elle se produit dans le cadre d'une transaction avec une situation ou avec des « circonstances pratiques » ; d'autre part, elle est médiatisée par une contribution importante de l'environnement. C'est ce qu'explique Garfinkel dans ses recommandations pour l'enquête à propos des « *social settings* ». Un « *social setting* » est un cadre ou un environnement organisé d'activités, comportant des idées et des règles, des procédures et des méthodes, une certaine distribution de l'activité et des guides pour regarder-voir-et-dire ; il « s'auto-organise » d'une façon telle qu'un ordre peut être saisi dans le flux de tout ce qui s'y passe :

Il est recommandé de considérer n'importe quel *social setting* comme s'auto-organisant sous l'aspect du caractère intelligible de ses propres apparences, qu'il s'agisse de représentations ou de preuves-d'un-ordre-social. Tout *setting* organise ses activités aux fins de rendre ses propriétés – en tant qu'environnement organisé d'activités pratiques – décelables, dénombrables, enregistrables, rapportables, racontables, analysables, bref observables-et-descriptibles (*accountable*). [...] Les modalités selon lesquelles un *setting* est organisé font qu'il *consiste en* méthodes fournissant à ceux qui y participent des descriptions de lui-même en termes d'événements pouvant être comptés, racontés, commentés en forme de proverbes, comparés, mis en images, représentés, bref d'événements observables-et-descriptibles. (Garfinkel, 2007 : 95, trad. mod.)

Soit l'exemple suivant : les chercheurs en sciences de l'éducation qui s'intéressent à ce qui se passe dans une salle de classe n'ont pas à découvrir que les événements qui y ont lieu sont des événements-dans-une-classe, ni que les catégories appropriées pour en rendre compte sont celles de cours, de discipline, de maître, d'élève, de salle de classe avec sa disposition et son équipement spécifiques, et d'autres du même ordre. Le *social setting* qu'est le cours en salle de classe est quelque chose d'organisé (avec des variantes possibles), et il pourvoit d'emblée à sa propre intelligibilité, observabilité, descriptibilité (*accountability*). En particulier, ces chercheurs « ne tirent pas les catégories “classe”, “enseignant”, “élève”, de leurs observations, mais organisent celles-ci, ainsi que leurs descriptions, sur la base de ces catégories qui sont en place dès le début. Elles sont en place dès le début parce qu'elles sont *institutionnalisées* dans le contexte social qui est décrit, parce qu'il s'agit de manières socialement entérinées de décrire les événements qui s'y produisent. » (Sharrock & Button, 1991: 158)¹². Une salle de classe peut être utilisée, à la suite d'un cours, pour une AG d'étudiants en grève. Le *social setting* n'est plus alors le même, mais il n'est pas moins « socialement organisé » que le précédent. Bref, la manière dont les « *social settings* » sont organisés, notamment catégoriellement (au double sens explicité dans la note 12), est constitutive, de multiples façons, de l'identité et de la signification des actions, des événements et des situations qui s'y produisent, et, du même coup, des délibérations pratiques. En un sens, ils imprègnent et informent tout ce qui se passe en eux.

La disponibilité de l'ordre visible des phénomènes est une forme importante de contribution de l'environnement à la délibération pratique. Un autre exemple nous conduira aux « ethnographies de la raison » de Livingston, car celui-ci en a donné une bonne analyse dans différentes publications (notamment dans Livingston, 1987). Il s'agit de la formation des files d'attente. Ce genre d'objet se caractérise par la production collaborative, à travers le travail vivant *in situ* de ceux qui y participent, d'un milieu normatif de comportement

incarné dans un ordre visible d'accès à un service, à un guichet, à un carrefour, etc. En repérant le début et la fin de la file, tels qu'ils apparaissent, en trouvant où et derrière qui se mettre, en prenant leur place dans la queue et en conservant cette place, en avançant comme il faut, en maintenant la distance qui convient avec ceux qui précèdent, en orientant leur corps pour montrer qui est derrière qui, et qui est devant qui, qui est dans la file et qui ne l'est pas, dans quel sens va celle-ci, ceux qui font la queue font apparaître un ordre fait de détails visibles, sensibles, et s'interdéfinissant entre eux, qui servent de repères pour le « travail de jugement » déterminant le comportement à adopter. Que cet ordre visible sous-tende une normativité est attesté par le fait que c'est à partir de lui que peuvent être différenciés les comportements qui conviennent et ceux qui ne le font pas (du genre : resquiller, ne pas avancer comme il faudrait, « prendre tout son temps » alors que beaucoup de personnes attendent, etc.), et que sont formulées des réprimandes, des plaintes ou des réclamations.

On a ici une forme de guidage du comportement différent de celui que présentait mon cas initial, puisqu'elle se passe d'instructions verbales. Cependant les deux exemples ont un point commun : le guidage ne peut se faire que dans une « situation d'engagement » (Polanyi, 1958), car ce n'est que dans une telle situation que l'on peut trouver ce qu'il convient de faire. Une instruction telle que « vous allez cliquer sur “démarrer”, “programmes” » demande, pour être comprise et suivie, non seulement une connaissance des fonctionnalités de l'ordinateur, mais une présence devant l'écran de l'appareil, un certain mode d'usage des outils disponibles, et, surtout, un engagement corporel dans un cours d'action. Vous ne pouvez faire sens de l'instruction qu'en vous vous en servant comme guide pour faire des opérations déterminées, par exemple sélectionner et exécuter une option dans les menus et répertoires de l'ordinateur, étant entendu que l'instruction est nécessairement elliptique : elle ne dit pas où trouver « démarrer », pas plus qu'elle ne décrit le lien entre « démarrer » et « programmes », ou ne dit comment passer à l'exécution. Vous avez à vous

couler dans l'organisation et le fonctionnement de ce genre d'outil, à vous laisser « instrumentaliser » par lui (Bourdieu, 1997 : 171), pour raisonner et former vos jugements pratiques.

Il en va de même lorsque vous avez à assembler les pièces d'un objet à l'aide d'un schéma de montage, indiquant les opérations successives à faire. Vous ne pouvez déterminer ce que les instructions vous demandent de faire exactement qu'à partir du moment où vous vous engagez concrètement dans le montage ; vous vous laissez alors guider, dans le cadre d'un processus d'élaboration réciproque des instructions et du matériel à agencer, à la fois par le schéma de montage et par ce que vous avez sous les yeux et entre les mains, par les figures et par les pièces telles qu'elles se présentent et dont les connexions possibles apparaissent au fur et à mesure de leur exploration et de l'avancée du travail. L'éclairage fourni par l'engagement concret dans l'effectuation de l'activité et par l'exploration perceptuelle de l'état d'agencement du matériel ne peut pas être fourni par un surcroît de précision de l'instruction – il faut l'engagement et l'exploration pour comprendre ce que l'instruction demande de faire. Vous déterminez vos opérations à travers le va-et-vient que vous faites entre le schéma, les instructions qu'il véhicule, l'identification et l'inspection des objets, l'observation de l'état de leur agencement, la perception de leurs connexions possibles, et la projection d'un résultat final.

Le raisonnement pratique, qui consiste à déterminer à chaque moment comment continuer (*what to do next*), donc « quoi faire à présent », paraît ainsi étroitement indexé sur la manière concrète et singulière dont les choses, les événements ou les situations apparaissent ou se présentent, en fonction d'une texture locale de pertinences : cet apparaître des choses est bien sûr fonction de la capacité de les percevoir, de les « sentir », et d'en faire sens, capacité qui repose sur des activités organiques et sur des habitudes. Mais intervient aussi une structuration des champs perceptuels et des champs d'action par des directions et des orientations, ancrées à la fois dans le corps

et dans l'environnement. En bon phénoménologue, Garfinkel faisait faire l'expérience suivante à ses étudiants : il leur demandait de constituer des couples dans lesquels l'un des membres demandait à l'autre, qui avait chaussé des lunettes inversant le haut et le bas, d'accomplir certaines actions. Suivre une instruction aussi simple que « viens t'asseoir ici près de moi sur le muret » devenait alors une tâche impossible à réaliser. Celui qui avait à suivre l'instruction ne pouvait pas voir où se trouvait son partenaire, pas plus que le dessus du muret ; il ne pouvait pas non plus voir l'autre en train de lui indiquer la direction par son regard ou le voir pointer du doigt l'endroit dont il s'agissait. Ce genre d'expérience montre qu'une situation a des propriétés directionnelles et des orientations dont on n'a pas conscience, et qui dépendent notamment de la constitution corporelle des organismes :

Il ne s'agit pas de propriétés euclidiennes. Il s'agit de détails d'un champ phénoménal. Ne peuvent y accéder que des personnes qui sont là en chair et en os, engagées en chair et en os dans des tâches ordinaires [...]. Dans ces détails, il y a cependant une structure. Il y a des constances. On ne les découvre pas en introduisant des représentations génériques dans le flux *in vivo* des pratiques. Au contraire, cette structure et ces constances sont fournies de manière endogène par ceux qui participent à la réalisation du phénomène. (Garfinkel, 2002 : 209)

Garfinkel souligne ici la contribution humaine, au risque d'oublier que ces orientations et polarités ont aussi un caractère objectif, qu'elles sont aussi des propriétés de l'environnement¹³.

Le lieu du raisonnement pratique

L'ensemble des considérations précédentes tend à montrer que le raisonnement pratique ne peut pas être appréhendé, sans distorsion considérable de ses propriétés, sous la catégorie du calcul d'une action à accomplir pour atteindre un but, ni même sous celle de jugement

réfléchi, remplissant « les conditions logiques » du jugement formé par l'enquête, de même qu'il ne peut pas être restitué formellement par le syllogisme pratique. Du schème de l'enquête il faut cependant garder l'idée que la délibération pratique a pour lieu le champ de l'organisation de la conduite et qu'elle requiert la contribution de l'environnement. Mais il faut considérer cette délibération comme continue dans l'accomplissement, séquentiel, sériel et temporel, d'un cours d'action¹⁴, et pas uniquement comme antérieure à l'action. La notion de champ connote l'idée que la conduite s'organise « au milieu des choses », et dans le cadre de connexions de différentes sortes entre elles, et que cette organisation n'est pas attribuable au seul agent, encore moins à ce qui se passe dans sa tête ou dans sa conscience. Le raisonnement pratique aurait donc lieu, lui aussi, « au milieu des choses » et ne pourrait en aucune façon se passer de leur concours ou coopération.

C'est précisément la thèse soutenue par Livingston (2008a) dans ses « ethnographies de la raison ». Il ne s'agit pas de comparer les raisonnements effectifs aux standards d'un raisonnement correct, honorant des conditions ou des exigences logiques, mais de saisir les procédures et les méthodes concrètes de jugement suivies de fait par « l'homme de la rue » pour déterminer à chaque instant comment continuer et venir à bout de ses tâches dans ses activités ordinaires. Le lieu de déploiement de ces procédures et méthodes est la réalisation en situation, et en temps réel, d'une activité déterminée. Livingston décrit le raisonnement comme un « *midenic reasoning* », à savoir un raisonnement situé et local, se déployant « au milieu des choses », dans le cadre d'une activité en cours à un moment donné, et dépendant des méthodes d'exécution de celle-ci. C'est aussi un raisonnement lié à une présence corporelle dans une situation et à un engagement physique dans une activité. Il s'agit bien d'un raisonnement pratique puisqu'il s'agit chaque fois de déterminer ce que l'on peut et doit faire « à présent ». Le parti pris méthodologique est un « empirisme radical » de type jamesien : on ne peut découvrir les

propriétés du raisonnement situé qu'en examinant ce que l'on fait effectivement, et la manière dont on le fait, quand on essaie de mener à bien une tâche, de résoudre un problème ou une énigme. Le raisonnement impliqué est donc tout autre chose qu'un discours ordonné (même s'il comporte inévitablement des inférences discursives comme opérations), tout simplement parce que les agents n'ont pas besoin d'articuler discursivement ce qu'ils sont en train de faire pour le faire intelligemment, ni de « formuler » avec des mots l'ordonnancement qu'ils produisent pour le produire. Livingston soutient que le *midenic reasoning* est moins discursif que visuel : il prend notamment appui sur la perception de possibilités dans des configurations de type *gestalt*.

Les activités qui retiennent son attention sont : assembler un puzzle, suivre les instructions verbales données par un quidam pour trouver son chemin, découvrir les preuves mathématiques d'un théorème, jouer une partie de dames, faire une démonstration dans une expérience de physique, traverser un carrefour très fréquenté en voiture, etc. Chacune de ces activités repose sur des formes de raisonnement et des *skills* qui lui sont propres, qui se déploient de l'intérieur d'elles-mêmes et qui sont liées dans des « cultures matérielles » : « Plutôt que de traiter le raisonnement comme une structure abstraite, générale et transcendante de cognition, nous pouvons commencer à le voir comme consistant en des phénomènes spécifiques à un domaine et propres à un champ d'expertise. » (Livingston, 2008b : 859).

Soit l'exemple de l'assemblage d'un puzzle. Livingston y souligne la place centrale de la recherche et de l'établissement de la pertinence des pièces les unes par rapport aux autres. Les opérations méthodiques destinées à trouver et établir cette pertinence fournissent le contexte de l'activité qu'est l'assemblage d'un puzzle. Pour parvenir à cet assemblage, les agents se focalisent sur « l'écécité (*thisness*) de ce qu'ils sont en train de faire et sur l'écécité des pièces auxquelles ils

en sont venus à s'intéresser, dans les circonstances immédiates de leur travail, à ce moment particulier, dans cette section particulière du puzzle, après avoir accompli une série de choses spécifiques qui les ont conduits à ce qu'ils font présentement, et le constituant» (*ibid.*: 844).

Une composante importante de la tâche (qui est séquentielle, sérielle et temporelle) consiste à découvrir la pertinence des détails de chaque pièce (notamment des échancrures et des saillies) dans leurs relations à ceux des autres, de sorte à pouvoir les assembler. Il arrive d'ailleurs assez souvent que les caractéristiques précises d'une pièce ne soient perçues précisément que lorsque l'on a découvert l'endroit où elle va. Plusieurs techniques sont utilisées : commencer par trier les pièces de bordure du puzzle, en faire un premier classement grossier en fonction d'un critère, par exemple les regrouper en fonction des couleurs de ce qui est représenté (le ciel, une maison, un animal, etc.), choisir un endroit précis pour commencer l'assemblage, etc. En rapprochant et regroupant les pièces, on commence à découvrir leur pertinence les unes par rapport aux autres. Il n'est pas rare que se constituent des trous dans l'assemblage ; ceux-ci permettent de fixer les détails des pièces à rechercher pour les combler, etc. Il arrive aussi qu'en constituant l'entourage, on commence à entrevoir la structure locale d'une autre partie du puzzle, ce qui permet de trouver et de placer d'autres pièces, etc.

Ce qui est crucial dans l'accomplissement de ce genre de tâche c'est l'élaboration et la modification, au fur et à mesure du processus, des manières de procéder dans la recherche et l'examen des pièces pour trouver leurs détails pertinents permettant de les assembler : «Travailler à assembler un puzzle c'est s'efforcer continuellement de trouver des façons de travailler sur le puzzle. Nous nous occupons de chercher et de développer des façons d'examiner les pièces du puzzle de manière à y découvrir comment celles-ci peuvent aller ensemble.» (Livingston, 2008a : 48). Le raisonnement mis en œuvre

pour accomplir cette tâche est bien un raisonnement spécifique à ce type d'activité. L'investigation elle-même se structure et se développe à travers l'engagement dans l'exploration requise pour effectuer l'activité. Mais on ne peut pas dire de cette exploration qu'elle ne contribue pas à former un « jugement de pratique », sous prétexte qu'elle est de part en part le produit du travail des habitudes.

L'accent ainsi mis sur la spécificité du raisonnement, sur son caractère situé, sur sa teneur méthodologique, sur son imbrication dans l'action et sur son articulation à la perception, à la manipulation du matériel, à l'orientation du corps et aux mouvements corporels, rend difficile de tenir un discours général sur lui et de l'articuler conceptuellement. C'est d'ailleurs pourquoi Livingston se rabat sur l'idée de simplement constituer un « cabinet de raisonnements » sur le modèle des « cabinets de curiosités » du XVI^e et du XVII^e siècles, c'est-à-dire de collectionner des observations et des descriptions de raisonnements spécifiques à différents domaines de pratiques ou à différentes activités. En constituant un tel « cabinet » on doit pouvoir « voir », en observant son « comment », en quoi consiste exactement une délibération pratique dans un type d'activité donné.

Un autre exemple examiné par Livingston est le comportement des conducteurs dans le trafic automobile. Il s'agit de rendre compte de la façon dont des automobilistes procèdent pour traverser un carrefour très fréquenté, ne comportant pas des feux mais des stops. Une explication peu attentive aux pratiques effectives, et à la manière dont sont effectivement traitées les situations réelles, invoquerait les règles du Code de la route. Selon ces règles, les automobilistes doivent marquer le stop et laisser passer le premier arrivé au stop sur la droite. Mais en réalité bien d'autres éléments entrent en ligne de compte – les habitudes de conduite dans une ville donnée, l'intensité de la circulation, la visibilité dans le carrefour, les *skills* et dispositions des conducteurs, etc. –, qui font par exemple que peu d'entre eux marquent vraiment le stop. Comment font-ils réellement, puisque manifestement

ils ne suivent pas exactement les règles du code de la route? En fait, répond Livingston, ils cherchent, découvrent et prennent leur tour dans un ordre de passage qu'ils produisent et gèrent ensemble dans la situation particulière où ils se trouvent (et qui peut varier d'un carrefour à l'autre):

Quand les conducteurs s'approchent d'une intersection avec des stops, ils cherchent quelque chose. Ils cherchent quelque chose de social, et ce qu'ils cherchent ne peut être vu qu'à cet endroit particulier à ce moment particulier. Ils cherchent leur tour de passage dans l'ordre des tours qui prend forme de manière observable à cette intersection. Et cet ordre des tours n'est pas, à proprement parler, dans les voitures matérielles, mais, en même temps, il n'est pas ailleurs. (*Ibid.* : 203)

Bref, en cherchant, trouvant et prenant leur tour, les conducteurs rendent la structure des tours de passage accessible aux autres, et leur permettent, à leur tour, de trouver et de prendre leur tour. L'ordre de passage leur est observable en tant que partie intégrante de l'activité sociale à laquelle ils s'adonnent ensemble : conduire leur voiture en se coordonnant avec les autres. Il leur est aussi observable en tant que matérialisé dans la file de voitures. Mais l'ordre physique des voitures se métamorphose en quelque sorte en un ordre d'un autre type, défini non seulement par des contraintes, des possibilités et des opportunités, mais aussi par des habilitations, des autorisations et des obligations. Cette métamorphose d'un ordre matérialisé dans un alignement physique de voitures en un ordre symbolique régissant les conduites qui le rendent observable, un ordre coupé de son origine dans les pratiques pour être placé en transcendance par rapport à elles, est un phénomène récurrent. Elle est le cœur même du processus social : en manifestant des attitudes et des comportements conformes aux attentes normatives d'arrière-plan (relativement vagues) générées par la situation, les gens attestent qu'ils se règlent sur quelque chose qu'ils considèrent comme ne dépendant

pas d'eux, bien qu'ils en soient la source, qu'ils placent en dehors d'eux-mêmes, qu'ils reconnaissent comme les obligeant et à quoi ils concèdent une autorité, fondée sur une légitimité ou un caractère de désirabilité morale.

Livingston souligne un autre aspect important de cette structuration des tours de passage: alors que, de fait, elle est générée par la coordination de l'activité collective, elle revêt le caractère d'un « fait social objectif », c'est-à-dire d'un fait dont le caractère accompli est occulté:

En trouvant et prenant leur tour dans la traversée de l'intersection, les conducteurs rendent manifeste la structure de tours que les autres conducteurs, approchant du carrefour, cherchent et utilisent pour produire et faire voir la structure de leurs tours. Cependant, alors que la structure qu'ils produisent [...] procède de leur propre travail et est quelque chose qu'ils accomplissent, ils la considèrent comme un fait objectif, que tout un chacun qui peut conduire, et voir ce qu'il y a là à voir, peut observer. Elle apparaît comme l'ordre objectif de passage à cette intersection. (*Ibid.*: 204)

Pour Livingston, c'est un exemple typique d'un phénomène réflexif: « Les automobilistes conduisent d'une façon telle qu'ils produisent et maintiennent les conditions qui leur permettent de conduire de cette manière. » (*Ibid.*). Formulée d'une manière plus générale, la réflexivité consiste dans le fait que les agents produisent localement les environnements situés de leurs actions et raisonnements pratiques, environnements qui ne sont rien d'autre que ces mêmes actions et raisonnements pratiques.

Cette conception autoréférentielle de l'organisation des activités est une des lignes de force de l'argument ethnométhodologique. Est-elle complètement fondée? On peut lui reprocher de mettre

unilatéralement l'accent sur les opérations et les efforts des sujets, et de ne prendre en considération que ce qui tend vers « *an achievement* », donc que ce qui entre dans le champ d'attention, de préoccupation et de tension d'agents engagés dans la réalisation d'une activité. Bien d'autres conditions entrent en ligne de compte, qui ne rentrent pas dans le champ de l'attention orientée vers « *an achievement* », parce qu'elles sont, comme le dit Michael Polanyi (1958), assimilées en tant qu'extensions du corps, ou parce qu'elles représentent la part de la passivité dans l'organisation de la conduite, donc la part de « la passivité de l'activité » (Merleau-Ponty, 1964 : 274). S'il est incontestable que les agents produisent et maintiennent les conditions qui les font agir comme ils le font, il importe aussi de tenir compte, sous peine de verser dans un activisme indu, du caractère « passif » d'un grand nombre de ces conditions, dont il est d'ailleurs impossible de faire l'inventaire exhaustif.

On peut prendre comme dernier exemple une partie de jeu de dames. Livingston évoque un type de condition que l'on peut dire « passif », puisqu'il n'est pas à proprement parler produit dans la partie, mais développé à travers l'exercice, à savoir le savoir-faire, les *skills* :

Ceux qui jouent aux dames doivent savoir jouer à ce jeu et ils ont dû y jouer un certain nombre de fois pour être capables de raisonner d'une façon qui non seulement vient à bout d'un problème [...] mais leur permet aussi d'y jouer pour gagner. Pour jouer sérieusement aux dames, il faut une habileté cultivée à voir, au sens propre, le damier en termes d'organisations de mouvements où, comme dans une *gestalt*, le mouvement d'un pion va affecter les relations de tous les pions entre eux. Le raisonnement impliqué dans le jeu de dames appartient spécifiquement au jeu de dames, il se développe de l'intérieur du jeu, et est soutenu par les conditions durables d'un tel jeu. (Livingston, 2008b : 859)

Lorsque Livingston entreprend de caractériser plus précisément ce raisonnement, il l'appelle un « *combinatorial reasoning* ». Essentiellement basé sur la perception des possibilités offertes par les configurations du damier et leurs changements, il est un raisonnement de nature visuelle plutôt que discursive¹⁵ :

Pour jouer sérieusement aux dames, on doit voir comment le déplacement d'un pion peut changer les relations entre tous les pions, comment ces relations changent de façon dynamique, et comment tous les pions peuvent agir ensemble pour produire un état futur du jeu [...]. Les coups ne procèdent pas d'une déduction logique pas plus qu'ils ne résultent de la recherche d'un arbre du jeu. Ils reposent sur la perception de la façon dont les relations entre les pions changent au fur et à mesure des différents coups, de même que sur celle des conséquences de ces changements pour les mouvements ultérieurs. (*Ibid.* : 249)

Bref pour jouer sérieusement aux dames, et déterminer à chaque tour ce qu'il convient de faire, il faut savoir voir le damier et les positions des pions comme on voit une *Gestalt* qui se développe progressivement. La logique à l'œuvre dans une partie de dames est ainsi une logique tout à fait différente de la logique formelle mathématique ou de la logique théorique : c'est, dit Livingston, une logique naturelle, s'incarnant dans le raisonnement qui appartient de façon distinctive au jeu de dames. Cette logique naturelle est *sociale* pour autant qu'elle règne dans le cadre social et les circonstances sociales où elle est utilisée, c'est-à-dire dans la situation sociale d'une partie concrète du jeu : « Elle émerge dans la pratique du jeu et y est cultivée. Il s'agit d'une logique naturelle, distinctive, indigène, émergeant du jeu de dames et soutenue par lui. » (*Ibid.* : 252).

L'importance accordée par Livingston à la perception et à la saisie immédiate de configurations de type *Gestalt* amène à se demander si l'on peut encore parler de raisonnement. La catégorie de « raison-

nement visuel », qu'il utilise, ressemble à un oxymore, si l'on tient que le raisonnement est un discours ordonné. Étant de la nature de l'inférence, il est de l'ordre de la pensée discursive. Or ce qui est accessible par la vision n'a pas besoin d'être pensé réflexivement :

Dans la mesure même où je vois, je ne sais pas *ce que* je vois [...]. Le monde perçu (comme la peinture) est l'ensemble des chemins de mon corps et non une multitude d'individus spatio-temporels [...]. Il y a un *Wesen* du rouge, qui n'est pas le *Wesen* du vert ; mais c'est un *Wesen* qui par principe n'est accessible qu'à travers le voir, et est accessible dès que le voir est donné, n'a dès lors plus besoin d'être *pensé* : voir, c'est cette sorte de pensée qui n'a pas besoin de penser pour posséder le *Wesen*. (Merleau-Ponty, 1964 : 300-301)¹⁶

Il n'y a pas non plus dans les cas qu'il analyse de formation de « jugements de pratique » par l'enquête, au sens de Dewey. Pourtant la délibération pratique, qui détermine au fur et à mesure du développement de l'activité comment continuer, ou ce qu'il convient de faire « à présent », n'est pas absente. Mais elle n'est pas analytique au sens où elle ferait émerger des « individus spatio-temporels », ou des objets avec des traits décontextualisés, ou des propriétés ré-identifiables, au sujet desquels on peut former des croyances, émettre des jugements ou justifier des inférences. Elle n'est pas non plus analytique au sens où elle procéderait par l'examen des conséquences probables des différentes options possibles, ou par un calcul de l'action à accomplir.

Les résultats des ethnographies de Livingston sont en fait très proches des analyses d'un Hubert Dreyfus sur l'expertise, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant vu leur même ancrage dans la phénoménologie. Dreyfus accorde la même importance que Livingston à la perception de configurations de type *Gestalt* et aux capacités et habiletés corporelles, mais il évite de parler de raisonnement. Il n'y a pas lieu de parler de raisonnement parce que la détermination de la

conduite ne se fait pas en référence à des propriétés nommables et pensables de la situation ou de l'environnement, mais à des pertinences qui émergent en fonction à la fois de l'activité en cours et des capacités et habiletés corporelles, et qui fonctionnent selon le mécanisme des *affordances*. La pensée discursive, fonctionnant avec des propositions, n'intervient pas comme médiation de cette détermination. De plus, l'espace des raisons d'agir, telles que l'on peut les articuler verbalement, ne correspond pas à l'espace des motivations effectives (non réfléchies) des actions faites : c'est la situation qui sollicite les capacités et les habiletés corporelles, *via* des *affordances*. Et on répond aux *affordances* sans vraiment leur prêter attention. L'expert ne raisonne pas à proprement parler : il s'immerge dans la situation et voit ce qu'il est approprié de faire compte tenu de la compréhension (au sens littéral de regroupement de détails en un tout signifiant où ils s'inter-définissent entre eux) qu'il a de la situation, par exemple de la configuration des pièces sur le damier, et, dans ce cas, percevoir c'est bien « reconnaître des possibilités non actualisées [...] se comporter en considérant des connexions d'événements » (Dewey, 2012a : 174 ; trad. mod.). Il sait différencier finement les situations grâce au « riche répertoire perceptuel » qu'il a cultivé. Dreyfus parle d'un « *skillful coping* », non conceptuel et toujours spécifique à une situation. En effet, les réponses aux *affordances* sont toujours spécifiques à une situation : « Cette porte ne sollicite pas seulement le geste d'entrer et de sortir, mais de le faire prudemment, et/ou rapidement, et/ou en silence, et/ou sans bloquer le passage, c'est-à-dire, de la façon, quelle qu'elle soit, qui est appelée par la situation globale. » (Dreyfus, 2005 : 12).

Entre les comportements suscités par les *affordances* perceptuelles et ceux suscités par la délibération pratique qui exige une attention analytique à la situation, alors transformée en objet d'enquête, et une prise en compte des conséquences, il y a, selon Dreyfus, une forme de délibération sans analyse ni raisonnement : c'est par exemple celle qui a lieu lorsqu'un expert ne peut pas donner immédiatement une réponse

intuitive, ou parce qu'il hésite entre plusieurs réponses possibles. Il ne passe pas nécessairement à une délibération analytique. Il ne se désengage pas de la situation pour procéder à une enquête, mais il teste et peaufine son intuition :

Par exemple, si la situation ne sollicite pas une réponse intuitive immédiate du maître en échecs parce que certains de ses aspects sont légèrement différents – ce qui suffit à le troubler – de ce qui le mettrait complètement à l'aise dans une réponse spécifique, il observe les différences, cherchant un mouvement qui maintient ouvertes toutes les options intuitivement désirables tout en réduisant le malaise qu'il éprouve. Ce type de délibération se passe de raisons. Il est utile précisément parce qu'il ouvre la voie à une réponse intuitive immédiate. (*Ibid.* : 14)

Conclusion

Je suis parti d'une critique pragmatiste de la formalisation du raisonnement pratique par le syllogisme pratique. Puis j'ai critiqué cette critique à son tour, à partir de l'idée que la délibération pratique pouvait revêtir d'autres formes que celle de l'enquête contrôlée, dans laquelle la détermination des fins et des moyens se fait de façon corrélée. L'alternative habitude-enquête, qui place la délibération pratique du côté du second terme, demeure trop grossière et méconnaît le rôle tout autant de la « connaissance pratique » que de modes d'exploration de la situation et de l'environnement qui ne procèdent pas selon le schème de l'enquête, tel qu'il peut être reconstruit par une représentation théorique de la méthode scientifique. La connaissance de ces autres formes d'exploration, telles qu'elles se déploient dans l'organisation, en situation, de cours d'action rationnels, a mobilisé les efforts de plusieurs courants des sciences humaines et sociales ces dernières décennies. Je me suis arrêté sur le type d'ethnographie du raisonnement proposé par l'ethnométhodologie. Il présente l'intérêt non seulement de saisir la délibération pratique comme une

composante de l'accomplissement de l'action en situation, où elle est un processus continu, et de la placer « au milieu des choses », mais aussi de montrer comment elle est finalement spécifique à chaque type d'activité et à ses méthodes. Devient ainsi visible le déplacement d'attention que l'on a été amené à faire : parti du calcul de l'action à accomplir, on est arrivé non seulement à la perception, comme dépendant d'une transaction avec l'environnement, mais aussi à une conception selon laquelle une composante essentielle de la délibération pratique est la découverte, l'élaboration et la modification progressives, en cours d'action, et dans des transactions avec des matériaux, des événements et des circonstances pratiques, des manières de procéder pour venir à bout d'une tâche déterminée. Ce déplacement de l'attention fait faire un pas supplémentaire à la révision de la dialectique moyens-fins déjà effectuée par Dewey.

NOTES

1 Ce chapitre reprend un article publié dans *Intellectica*, 57, 2013, p. 175-198.

2 Dans la délibération « nous continuons à réagir à un objet qui se présente dans l'imagination comme nous réagissons aux objets qui se présentent dans l'observation. [...] Le raisonnement (*reasoning*) place devant nous des objets qui ne sont pas présents directement ou à travers les sens, de sorte que nous pouvons alors y réagir directement par l'aversion, l'attraction, l'indifférence ou l'attachement, précisément comme nous le ferions aux mêmes objets s'ils étaient présents physiquement. Au bout du compte nous avons un cas de stimulus et de réponse directs. » (Dewey, 1922 : 139).

3 Dewey distingue deux « types généraux » d'opérations : celles qui « sont faites sur et avec du matériel existentiel [ou sur des conditions existentielles] comme dans l'observation expérimentale » ; celles qui « sont faites sur et avec des symboles », comme dans l'élaboration d'un bilan pour une entreprise (Dewey, 1993 : 72).

4 En termes plus phénoménologiques, on peut dire que nos échecs et nos succès dans le traitement des situations « enrichissent continuellement la façon dont les choses se manifestent dans le monde » (Dreyfus, 2005 : 3).

5 On l'a vu, ne remplit pas « les conditions logiques du jugement » le jugement qui repose sur « quelque préconception des fins qui doivent ou devraient être atteintes » : « Le jugement qui est réellement jugement [...] institue des moyens-conséquences (fins) en stricte relation conjuguée les uns avec les autres. » (Dewey, 1993 : 599).

6 « La rationalité est une affaire de relation entre moyens et conséquences. » (Dewey, 1993 : 66).

7 Merleau-Ponty (1945 : 164) emprunte lui-même le terme de « *praktognosie* » à Abraham Grünbaum : « L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une "praktognosie" qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des "représentations", sans se subordonner à une "fonction symbolique" ou "objectivante". »

8 Peut-être eût-il fallu traduire par « discourir » ?

9 Sur la critique de l'intellectualisme par James, voir, entre autres, la préface de Stéphane Madelrieux à la traduction du livre de James (2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, Paris, Flammarion, ainsi que son livre

sur James (*William James. L'attitude empiriste*, 2008).

10 On rencontre des préoccupations similaires, en psychologie cognitive, dans les études sur la « cognition située » : tout raisonnement est lié à une situation concrète et est déterminé par les spécificités de l'activité en cours dans cette situation. En un sens, il est « idiosyncrasique ». C'est en interagissant activement avec leur environnement que les gens identifient et traitent leurs situations. Et ils raisonnent avec les artefacts, les ressources et les outils qui sont à leur disposition. Mais les promoteurs de l'approche en termes de « cognition située » s'intéressent essentiellement aux procédés, tels l'organisation et l'agencement de l'environnement immédiat, qui assurent un allègement, une simplification ou une économie des opérations cognitives (cf. Kirsh, 2009). Une source importante d'inspiration de cette approche est la théorie des *affordances* de Gibson (terme qu'il a dérivé de la psychologie de la forme) : il s'agit de propriétés des objets et de traits de l'environnement qu'un agent, doté de certaines capacités, et familier avec les invariants et régularités de l'environnement, perçoit ; ces propriétés et ces traits sollicitent chez lui des gestes et des actions appropriés, sans réflexion, dans le cadre d'activités déterminées.

11 La catégorie de *self-action* fait partie de la trilogie utilisée, dans les années 1940, par Arthur Bentley et John Dewey, les deux autres

étant *inter-action* et *trans-action*. À partir des années 1930, Dewey a privilégié la troisième catégorie et développé ce que l'on peut appeler un « transactionnalisme ». L'idée d'interaction suppose encore deux entités indépendantes, qui s'influencent réciproquement, agissent l'une sur l'autre, se répondent l'une à l'autre. Or, dans les activités vitales, l'organisme et l'environnement forment un système dans lequel ils sont intégrés et opèrent ensemble, par actions et résistances, assistances et entraves. L'intégration vient avant la distinction ; celle-ci ne se fait que dans l'analyse. Transaction insiste plus qu'interaction sur ce caractère intégré/distribué des activités vitales ou de l'expérience. Si on parle de transaction c'est pour éviter d'attribuer des aspects ou des phases du processus à des éléments indépendants ou à des entités détachables. Une transaction est constituée d'une grande variété de connexions spatio-temporelles entre différentes choses.

12 Sans doute ces auteurs, quand ils évoquent des catégories, pensent-ils surtout à des catégories verbales. Mais la catégorisation discursive n'est qu'un équivalent incomplet d'une structuration tacite qui se fait à même l'activité, et qui correspond à la production d'une unité d'ordre par une différenciation qualitative de places ou de positions complémentaires se définissant réciproquement (cf. Descombes, 1996).

13 À ce sujet on peut rappeler ce que Dewey dit du doute : quand nous trouvons une situation perturbée, obscure, confuse, ambiguë, douteuse, etc., c'est bien la situation qui possède ces caractéristiques. L'état de l'organisme est induit par les propriétés de la situation ou l'objet perçu. « *Nous*, nous doutons parce que la situation est intrinsèquement douteuse. [...] Les situations qui sont troublées et dérangées, confuses ou obscures, ne peuvent pas être redressées, éclairées, et mises en ordre par simple arrangement de nos propres états psychiques. [...] L'habitude de disposer du douteux comme s'il n'appartenait qu'à nous, au lieu d'appartenir à la situation existentielle dans laquelle nous sommes pris et impliqués, est un héritage de la philosophie subjectiviste. » (Dewey, 1993 : 170). Cf. aussi Simondon (1989) : dans la perception, il y a une découverte,

par un sujet qui s'oriente dans une situation, de la polarité même des objets et du monde.

14 Sur la différence entre ces trois qualificatifs, voir Dewey (1993, chap. II).

15 Livingston suit ici un argument phénoménologique : la plupart du temps, en situation, nous « voyons » la chose appropriée à faire et nous répondons sans délibération. L'accent mis sur la focalisation des agents sur l'écécité (*thisness*) de leurs circonstances pratiques conduit à attribuer la connaissance de la chose particulière à la perception plutôt qu'à la compréhension intellectuelle.

16 On n'est pas très loin ici de la « *qualitative thought* » de Dewey, qui appréhende des totalités non analysées.

CHAPITRE 7

HERMÉNEUTIQUE ET PRAGMATISME¹

La compréhension du sens pratique, de la logique de la pratique et du rapport pratique au monde est un enjeu important pour la philosophie et les sciences sociales. Elle se heurte cependant souvent à des inclinations spontanées chez les professionnels de la pensée, notamment à faire prévaloir la « raison scolastique » et à céder à l'intellectualisme. Celui qui appartient aux mondes savants est en effet porté à projeter un rapport théorique au monde sur le rapport pratique qu'y ont les agents. Cette disposition est favorisée par la *skolè*, qui est une situation de « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences » (Bourdieu, 1997 : 9). Le penseur « donne le monde tel qu'il le pense (c'est-à-dire comme objet de contemplation, représentation, spectacle) pour le monde tel qu'il se présente à ceux qui n'ont pas le loisir (ou le désir) de s'en retirer pour le penser » (*ibid.* : 65). S'il commet cette forme de l'« erreur scolastique » c'est en particulier parce qu'il considère l'homme comme étant d'abord un sujet de connaissance et les choses de l'environnement comme étant d'abord des objets de connaissance, et parce qu'il privilégie la connaissance de spectateur comme mode d'expérience premier². Il ne se rend pas compte qu'en procédant ainsi il « fait subir à l'expérience une altération essentielle » (*ibid.* : 66) : en mettant « en quelque sorte sa pensée pensante dans la tête des agents agissants » il ne fait rien moins que projeter dans la pratique le « rapport scolastique au monde » (*ibid.*).

Pour saisir la « logique de la pratique », il faut, explique Pierre Bourdieu, « revenir au monde de l'existence quotidienne », et « comprendre, d'abord la compréhension première du monde qui est liée à l'inclusion dans ce monde, ensuite la compréhension, presque toujours erronée et déformée, que la pensée scolastique a de cette compréhension pratique, et enfin la différence, essentielle, entre la connaissance pratique, la raison raisonnable, et la connaissance savante, la raison raisonnante, scolastique, théorique, qui s'engendre dans les champs autonomes » (*ibid.* : 64).

Bourdieu a d'abord pensé que la phénoménologie husserlienne pouvait apporter une aide dans cette tâche, mais il a dû convenir qu'elle échouait aussi à rendre compte du fonctionnement spécifique de la connaissance pratique. En effet, selon lui, Edmund Husserl aurait accepté inconsciemment l'opposition entre théorie et pratique, et refusé à tort d'attribuer un caractère cognitif à l'expérience ordinaire. À la suite de sa critique de Husserl, Bourdieu note que ce sont les « penseurs conservateurs, et hostiles à la tradition rationaliste, comme Heidegger, Gadamer, et, dans une autre tradition, Michael Oakeshott, qui ont pu énoncer certaines des propriétés de la connaissance pratique, dans un dessein de réhabilitation de la tradition contre la foi exclusive dans la raison » (*ibid.* : 98). C'est en effet dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique que les deux premiers auteurs cités ont tenté de redonner ses lettres de noblesse à la connaissance et à la raison pratiques³. Mais, selon Bourdieu, l'herméneutique philosophique de Hans Georg Gadamer, reconduit finalement la forme d'erreur scolastique que sont l'intellectualisme et l'« épistémocentrisme ». Comme on le verra, ce point de vue est partagé par plusieurs autres auteurs.

Bourdieu dédouane, par contre, le pragmatisme, notamment celui de Dewey, de cette erreur. Mais en quoi celui-ci a-t-il mieux réussi que l'herméneutique philosophique à caractériser le rapport pratique au monde dans l'expérience ordinaire, et donc la logique de

la pratique et la nature de la compréhension pratique ? Bourdieu ne justifie pas vraiment l'avantage qu'il attribue ainsi au pragmatisme. Il est d'ailleurs possible que cette attribution repose sur un malentendu. En effet, comme l'a récemment soutenu Mathias Girel, la définition du pratique ou de la pratique reste une question non résolue dans le pragmatisme. Sa caractérisation « est, chez les pragmatistes, un problème plus qu'une réponse » (Girel, 2021 : 14). Dewey lui-même n'en donne qu'une définition très générale dans le cadre de sa théorie naturaliste de l'activité vitale : « *Le pratique*, en son sens vital proprement dit, n'est rien de plus ni de moins que la conduite de la vie dans sa totalité (*the whole conduct of life*) eu égard au milieu de vie physique et culturel. » (Dewey, 2012b : 218).

Dans ce qui suit, je voudrais contraster le point de vue de Gadamer sur l'expérience, la connaissance, le langage, la compréhension et l'autorité, en expliquant pourquoi il peut être effectivement qualifié d'« épistémocentrique », avec celui de Dewey, qui, en accord avec James, voyait dans l'intellectualisme et l'« épistémocentrisme » le vice majeur de la philosophie et de la psychologie modernes, et a façonné divers outils pour l'éviter. J'expliquerai aussi pourquoi la critique deweyenne de ce vice nous conduit finalement à douter aussi de la pertinence de la solution apportée par Bourdieu lui-même aux formes de « l'erreur scolastique ».

Expérience et cognition

Il ne manque pas aujourd'hui de commentateurs pour souligner les convergences entre Gadamer et Dewey. Ils pensent qu'ils se complètent bien, notamment en raison de leur critique commune de « l'esprit cartésien », de « l'idée cartésienne de méthode », ou encore du subjectivisme moderne. Certains pragmatistes contemporains ont même plaidé pour une fécondation réciproque de l'herméneutique et du pragmatisme. Ainsi Richard Bernstein écrivait-il en 2010 :

Plus je lis Gadamer, plus je me retrouve dans la façon dont il caractérise l'expérience (*Erfahrung*). Cela ressemble à la manière dont Dewey conçoit l'expérience comme unifiée par une qualité immédiate prégnante et investie de sens. [...] De plus, il y a des parallèles entre l'insistance de Gadamer sur le rôle du préjugé et du pré-jugement dans la compréhension et l'affirmation de Peirce : « Nous ne pouvons pas partir d'un doute complet. Nous devons partir de tous les préjugés qui sont réellement les nôtres quand nous nous mettons à étudier la philosophie. » (Peirce). Lorsque Gadamer souligne la centralité de la *phronesis* et du dialogue pour la philosophie et l'herméneutique, il rejoint aussi l'accent mis par le pragmatisme sur la pratique et le dialogue. (Bernstein, 2010 : 28-29)⁴

D'autres auteurs, Thomas Jeannot par exemple, ont mis en évidence ce qu'ils appellent des « affinités électives » entre *L'Art comme expérience* de Dewey et *Vérité et méthode* de Gadamer, notamment une critique similaire de la subjectivation de l'esthétique à l'époque moderne (Jeannot, 2001). Enfin, si on élargit le cercle des auteurs qui s'inspirent aujourd'hui de l'herméneutique philosophique (bien que cette inspiration se mêle chez lui à celle de Maurice Merleau-Ponty et de Ludwig Wittgenstein), et qui en explorent les implications pour les sciences humaines et sociales, on trouve Charles Taylor. Il n'y a quasiment aucune référence au pragmatisme chez le philosophe canadien (sinon une critique du behaviorisme qu'il attribue, à tort, à George Herbert Mead⁵), mais il a pu néanmoins être considéré comme un « deweyen qui s'ignore » (Ryan, 1995 : 361 ; cf. aussi Joas, 2000 : 143)⁶.

Pour ma part, je suis enclin à être plus sensible aux différences qu'aux similitudes. C'est la saisie de ces différences qui peut faire comprendre pourquoi l'approche pragmatiste permet, mieux que l'herméneutique philosophique, d'éviter les formes de l'erreur scolastique. Ces différences concernent d'abord la conception de l'expérience. Si celle développée par Gadamer reste exposée à l'« épistémocentrisme »,

c'est en partie parce qu'elle reconduit certains présupposés du néo-kantisme, notamment à travers la place accordée aux préjugés, aux présuppositions et aux pré-jugements⁷. J'expliquerai pourquoi la théorie deweyenne de l'habitude offre une alternative à cette approche.

L'art, véhicule de vérité

Comme il l'explique dans l'introduction de *Vérité et méthode*, Gadamer cherche à développer, à partir d'une analyse de « l'expérience de vérité qui nous est communiquée par l'œuvre d'art », vérité « inaccessible par toute autre voie », « un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique » (1996 : 13). À ses yeux, l'expérience de l'art oblige la science à reconnaître ses propres limites, et à admettre un mode de connaissance et une source de vérité différents des siens, la méthode scientifique de l'enquête lui paraissant entièrement subordonnée à l'idéal opérationnaliste de la vérification :

N'y a-t-il pas dans l'expérience de l'art une prétention à la vérité, assurément distincte de celle de la science, mais qui également, sans aucun doute, ne lui est pas inférieure ? La tâche de l'esthétique n'est-elle pas précisément de fonder le fait que l'expérience de l'art est un mode de connaissance *sui generis*, certainement différent de celui de la connaissance sensible [...] et différent aussi sans doute de toute connaissance conceptuelle, ce qui ne l'empêche pas d'être connaissance, c'est-à-dire médiation de vérité ? (*Ibid.* : 115)

En un sens, *Vérité et méthode* se veut l'élaboration, à travers « une méditation sur ce qui est vérité » dans les *Geisteswissenschaften*, d'une théorie de la connaissance qui soit appropriée à ces sciences. Mais l'orientation « épistémocentrique » de son exploration est plus générale : « Au fond de tous ces problèmes de la compréhension et de

l'interprétation réside un genre de connaissance.» (Gadamer, 1995: 107). Comme l'explique Victor Kestenbaum, Gadamer veut élaborer une « meilleure théorie de la connaissance et la manière d'y parvenir est de montrer que l'expérience *est* de la connaissance, *est* une série de confirmations et de révisions, et est ainsi nécessairement ouverte» (Kestenbaum, 1992: 59). Elle est ouverte parce que notre connaissance est destinée à rester incomplète.

En un sens, Gadamer reste ainsi fidèle à la tradition philosophique dans laquelle prime la question de la vérité, « sous l'effet hypnotique particulier que provoque une préoccupation exclusive pour la connaissance » (Dewey, 2014a: 179): « Les philosophes ont souvent été tellement préoccupés par la théorie de la connaissance qu'ils ont supposé qu'il n'y a pas de traitement adéquat de l'art et de l'esthétique tant qu'ils n'ont pas été réduits à des véhicules de la connaissance ou de la "vérité". » (Dewey, 2012b: 343). L'expérience herméneutique est ainsi considérée comme « une expérience de vérité », et la compréhension comme une connaissance, connaissance qui s'avère être plus de l'ordre de l'intuition ou de la révélation que résulter de l'exercice de la raison ou de l'effectuation d'opérations dans une enquête contrôlée.

L'analyse de l'art par Dewey, dans *L'Art comme expérience*, obéit à des préoccupations très différentes. L'expérience de l'art n'est pas médiatrice de vérité, parce qu'elle n'est pas un mode de connaissance: elle est d'abord partage de significations. On ne peut pas identifier la signification à la vérité, ni interpréter la signification selon le modèle de la vérité – tel est selon Hannah Arendt, « l'argument fallacieux par excellence [en philosophie] » (Arendt, 1981). C'est par conséquent une problématique de la signification et de la communication, et non pas de la vérité et de la connaissance, que Dewey recommande d'adopter pour comprendre ce qui se passe dans l'expérience de l'art. Le propre de la communication est de créer une participation qui donne forme à l'expérience de ceux qui sont impliqués. L'art est la forme la plus élaborée de communication, parce que, étant expressif, il permet une

forme de partage de significations et de valeurs de l'existence inaccessible au discours.

C'est donc un autre mode d'expérience que le mode « cognitif » qui est impliqué dans l'expérience de l'art. Cela vaut aussi bien pour l'artiste que pour le récepteur de l'œuvre qu'il a créée. Certes l'artiste mobilise ses connaissances diverses et variées, concernant par exemple le matériau qu'il façonne et notamment la manière dont il se comporte quand il interagit avec lui, ou encore les effets qui peuvent résulter de ses opérations. Il est aussi un observateur et un expérimentateur, essayant certains arrangements, et il dispose d'habiletés robustes et subtiles. Mais ce n'est pas sur le mode « cognitif » qu'il donne corps à son expérience quand il façonne un « objet expressif » à travers un « acte d'expression ». Quant au récepteur, il n'agit pas davantage sur le mode « cognitif » : il crée sa propre expérience en éprouvant les qualités immédiates de ce qu'il perçoit sans en faire un objet de connaissance. Sa perception n'est pas un processus de connaissance, mais d'individualisation à la fois de la chose perçue et de lui-même comme sujet percevant (cf. *infra*).

Du point de vue de Dewey, l'analyse de l'expérience esthétique ne vise donc pas à découvrir un mode de connaissance *sui generis*, ou une expérience *sui generis* de la vérité. Elle cherche plutôt à saisir « les traits qui appartiennent à toute expérience normalement complète » (Dewey, 2005 : 71). En effet, l'expérience esthétique est « expérience par excellence » (Dewey, 1993 : 131). C'est dans l'art que l'expérience humaine atteint son plus haut degré, c'est-à-dire le maximum de ses capacités et de ses possibilités, qui ne sont pas de l'ordre de l'accès à la vérité mais des coordinations requises par la réalisation de l'activité vitale dans son environnement : « À son plus haut degré, l'expérience est synonyme d'interpénétration totale du *self* avec le monde des objets et des événements. » (Dewey, 2005 : 39). Il n'y a donc aucune raison de vouloir identifier la découverte de significations et de valeurs rendue possible par l'art à un mode de connaissance ou

à une expérience de vérité. L'art n'est pas le lieu d'expériences formées sur le mode « cognitif » (même si certaines dimensions cognitives y sont inévitablement présentes). Nous allons voir que, derrière cette différence dans l'analyse de l'expérience de l'art, il y a des conceptualisations très différentes de l'expérience.

Erlebnis et Erfahrung

Le concept d'expérience est central à la fois dans l'herméneutique philosophique et dans le pragmatisme. Mais il ne s'agit pas du même concept, et il a beaucoup varié dans les deux traditions. Celui de Gadamer n'est plus celui de Wilhem Dilthey, et celui de Dewey n'est plus exactement celui de William James. Gadamer privilégie sa dimension épistémique – l'expérience comme mode de connaissance, ou comme médiation de vérité – tandis que Dewey définit l'expérience en termes de transactions vitales entre un organisme et son environnement.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer consacre des analyses conceptuelles importantes aux deux termes allemands *Erlebnis* (1996 : 77 sq.) et *Erfahrung* (*ibid.* : 341 sq.). Il relativise l'importance du premier, dont il rappelle l'émergence à la fin du XIX^e siècle, principalement dans la littérature biographique ou dans les autobiographies des artistes et des écrivains, ou encore dans la critique du rationalisme froid des Lumières, tandis qu'il accentue la portée du second. Les deux modes d'expérience ont tous les deux une productivité épistémique, mais elle n'est pas du même ordre.

Le concept d'*Erlebnis* a, selon Gadamer, une double orientation sémantique. D'une part, il désigne un vécu personnel (« ce que l'on a soi-même vécu ») doté d'une « immédiateté frappante » précédant toute interprétation ; il constitue quelque chose qui est donné sans médiation dans la conscience (et notamment sans concept). D'autre

part, ce vécu intime, dont l'assimilation est un long processus, est crédité d'une certaine importance et a une signification durable⁸.

Gadamer critique l'usage qu'a fait Dilthey de ce concept pour défendre l'idée d'un mode de connaissance propre aux sciences de l'esprit : il l'a considéré, à tort, comme « le fondement gnoséologique de toute connaissance de ce qui est objectif », arguant que la vie, qui est créativité, se manifeste dans l'*Erlebnis* (*ibid.* : 83)⁹. Certes, dans les sciences de l'esprit, qui ont à rendre compte du monde historique et des « unités de sens » qui les caractérisent, « les données sont d'un type particulier ». Mais il est illusoire de faire de l'*Erlebnis* le terme dernier auquel on remonte dans la connaissance, et d'y voir « l'unité du donné véritable », à savoir celle d'une totalité de sens donnée dans la conscience, immédiatement accessible et ne requérant pas l'interprétation. C'est oublier que tout *Erlebnis* est déterminé d'avance par « les grandes réalités historiques, la société et l'État » (*ibid.* : 297).

Néanmoins, Gadamer ne rejette pas le concept d'*Erlebnis* : il « contient quelque chose de tout autre qui n'a pas été reconnu », à savoir que, en tant que vécu concret indivis, l'*Erlebnis* « fait accéder au sentiment de la vie en totalité, en son ampleur et sa force » (*ibid.* : 86). Comme l'a suggéré Georg Simmel, le vécu personnel a en effet une dimension d'aventure que l'on traverse, d'épreuve de l'incertain, « dont on sort enrichi et plus mûr » : il est à la fois « soustrait à la continuité de la vie et il concerne en même temps la continuité d'une vie qui est celle de quelqu'un » (*ibid.*). Il est ainsi « intérieur à la totalité de la vie » et cette totalité du cours de la vie, saisie par la biographie, est aussi présente en lui (*ibid.* : 87). C'est d'ailleurs pourquoi il y a une affinité « entre la structure de l'*Erlebnis* proprement dit et le mode d'être de ce qui relève de l'esthétique ». C'est dans le « vécu esthétique », dont une œuvre d'art est l'objet, que l'*Erlebnis* revêt sa « modalité essentielle » :

La destination de l'œuvre d'art est, semble-t-il, justement de devenir « vécu » esthétique, ce qui signifie que la puissance de l'œuvre arrache d'un coup celui qu'elle atteint à la continuité de son existence et que pourtant elle le rattache aussi (en amont du présent) à la totalité de cette existence. Dans l'expérience vécue de l'art est présente une plénitude de sens, qui n'est pas seulement celle de tel contenu ou tel objet particulier mais qui représente au contraire la totalité de sens de la vie même. Un vécu esthétique inclut toujours l'expérience d'une totalité infinie. (*Ibid.* : 87)

Le mode de connaissance *sui generis* recherché dans l'analyse de l'expérience de l'art peut être ainsi défini en termes d'accès à une vérité concernant la totalité de sens de la vie à travers une forme d'interruption du cours ordinaire des choses.

Le concept d'*Erfahrung* met, pour sa part, l'accent sur un autre type d'épreuve, lui aussi source de connaissance. Il y a, explique Gadamer, un processus propre à l'*Erfahrung* : une dialectique négative. L'expérience « véritable » est en effet une déception d'attentes multiples et diverses, cette déception étant instructive :

L'expérience véritable est toujours une expérience négative. Faire l'expérience d'un objet signifie n'avoir pas, jusqu'à présent, vu les choses correctement et savoir mieux désormais ce qu'il en est. La négativité de l'expérience a donc un sens particulièrement créateur. Loin de se réduire à une illusion que l'on perce à jour et par conséquent à une rectification, elle représente l'acquisition d'un savoir de vaste portée. (*Ibid.* : 376)

Il y a ainsi une productivité épistémique de l'*Erfahrung*, qui consiste en une augmentation du savoir de celui qui fait l'expérience : « La chose n'est pastelle que nous la supposons. L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. »

(*Ibid.* : 377). C'est aussi pourquoi l'expérience témoigne d'un « savoir du non-savoir » (*ibid.* : 385). Et Gadamer d'insister sur le rôle de la surprise, une émotion qui procure une expérience nouvelle chez celui qui a déjà de l'expérience : « On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même "ne tient pas". » (*Ibid.* : 377). Celui qui a de l'expérience, l'homme d'expérience, est ouvert à des expériences, parce qu'il sait qu'il ne sait pas : « Ayant fait beaucoup d'expériences, dont il a beaucoup appris, il est tout particulièrement en mesure de faire de nouvelles expériences et d'en tirer de nouvelles leçons. La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience elle-même. » (*Ibid.* : 378). Plus largement, c'est tout homme qui est confronté à la déception de ses attentes ; il ne cesse de « revenir de quelque chose dont, par aveuglement, il était prisonnier » (*ibid.* : 379). C'est pourquoi l'expérience, en tant qu'*Erfahrung*, est facteur de discernement, notamment de « discernement des limites de la condition humaine » (*ibid.* : 380). Elle est aussi prise de conscience et épreuve « de sa propre historicité ».

Pour justifier cette productivité épistémique de l'*Erfahrung*, Gadamer place le questionnement en son cœur : « On ne fait pas d'expérience si on ne se met pas à questionner. » (*Ibid.* : 383). Le questionnement est au fondement de l'accès à la connaissance et à la vérité. Pour questionner il faut vouloir savoir et reconnaître son non-savoir. Et c'est en trouvant une réponse déterminée à la question que l'on se pose que l'on parvient au savoir. Trouver une réponse, c'est résoudre le suspens inhérent au questionnement – un suspens de la vérité provoqué par le fait que l'on perçoit différentes possibilités. Pour Gadamer, c'est donc la question qui prime dans la situation herméneutique. Elle est aussi au cœur des sciences de l'esprit : « La logique des sciences de l'esprit [...] est une logique de l'interrogation. » (*Ibid.* : 393).

Permettez-moi d'insister sur le fait que toute cette réflexion sur les concepts d'*Erlebnis* et d'*Erfahrung* est guidée par la volonté de retrouver un mode de connaissance spécifique, c'est-à-dire un mode d'accès à la vérité plus fondamental que celui de la pensée rationnelle ou de la science. L'expérience est conçue, d'un côté, comme accès à une « plénitude de sens », ou à une « totalité infinie », celle de la vie, à travers des épreuves vécues, de l'autre comme acquisition d'un savoir par une déception d'attentes : « L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel. La connaissance de ce qui est est donc le véritable résultat de toute expérience, comme de toute volonté de savoir en tant que telle. » (*Ibid.* : 380). Comme le dit Kestenbaum (1992 : 46), pour Gadamer « l'expérience est une série de crises épistémologiques, mineures ou majeures ».

Du vécu au vivant

Une telle conception, qui envisage l'expérience comme un mode d'accès à la réalité telle qu'elle est en elle-même (« l'expérience nous apprend à reconnaître ce qui est réel »), tombe directement sous la critique de Dewey, qui rejette la double idée que l'expérience désigne un mode de connaissance et que la connaissance est par essence un accès au réel : « La supposition la plus commune des diverses philosophies, y compris dans le cas de philosophies très différentes l'une de l'autre, est celle de l'identité des objets de connaissance et, en dernière instance, des objets réels. » (Dewey, 2012a : 49). Il y a, pour Dewey, différents modes d'*experiencing*, étant entendu qu'il s'agit toujours d'avoir ou de faire l'expérience de quelque chose, et la connaissance n'en est qu'un parmi d'autres (affectifs, pratiques, esthétiques, etc.).

À la différence de Gadamer, Dewey adopte un concept biologique-culturel d'expérience, qui substitue une problématique naturaliste du vivant et de l'activité vitale à une problématique de la vie (au sens biographique) et du vécu personnel : « Dewey ne fait

pas une philosophie du vécu, mais une philosophie du vivant.» (Madelrieux, 2018: 63). C'est une conception qui n'attache pas d'emblée l'expérience à un sujet dont elle est l'expérience. L'expérience n'est donc plus saisie du point de vue de la première personne. L'approche de Dewey n'est pas une phénoménologie. Elle porte l'empreinte de la théorie de Darwin, qui envisage la vie comme activité continue et coordination d'activités. C'est pourquoi Dewey ne dérive pas non plus son concept d'expérience de celui d'*Erfahrung*, bien qu'il lui fasse une place. L'expérience n'est pas d'abord un processus de correction ou d'acquisition d'un savoir par la déception d'attentes. Elle est l'interpénétration du *self* et du monde des objets et des événements dans des interactivités: « Une expérience est toujours ce qu'elle est à cause de la transaction qui s'établit entre un sujet et ce qui constitue à ce moment-là son environnement. » (Dewey, 2011a: 479). « Transaction » signifie qu'il y a une distribution de l'action entre deux instances (*agencies of doing*), et un agencement de leurs énergies et opérations. L'expérience a donc des sources et des conditions extérieures. Elle n'est pas uniquement de nature psychologique ou mentale. Elle ne l'est pas parce qu'elle ne se déroule pas seulement à l'intérieur du corps et de l'esprit. Et elle n'est pas attachée au sujet comme sa propriété privée. C'est à tort que l'expérience a été progressivement identifiée au vécu psychologique de l'individu¹⁰, et que celui-ci a été « placé dans un monde séparé du reste », ce qui a conduit à négliger « les attitudes et les dispositions impliquées dans le monde de l'expérience commune. En fait, les attitudes, les dispositions et les choses de ce genre peuvent bien être distinguées et constituées en objets intellectuels concrets, mais elles ne sont jamais des choses existant séparément. Elles sont toujours *de*, à partir *de*, *vers*, des situations ou des choses. » (Dewey, 2012a: 223; trad. mod.). L'acte de connaissance prend lui-même place, de différentes manières, dans le processus de l'expérience, ce qui signifie que l'environnement y contribue.

L'expérience, en tant que transactions, n'est cependant pas qu'activité; elle est plus exactement une alternance sérielle de

subir-agir-subir, étroitement liés entre eux. Et elle est rythmée, avec des tensions ou des conflits et des résolutions, des bouleversements et des rétablissements, des déséquilibres et des rééquilibrages, des perturbations et des redressements, etc. L'institution d'une relation intégrée entre l'organisme et l'environnement est soutenue par différentes formes de compréhension et de cognition, que Dewey s'applique à distinguer.

Comme James, Dewey a construit sa pensée contre l'intellectualisme, dans lequel il voyait « le vice majeur » de la philosophie (*ibid.* : 51). Je l'ai rappelé dans l'introduction, l'intellectualisme consiste à considérer l'homme comme étant d'abord un sujet de connaissance et les choses de l'environnement comme étant d'abord des objets de connaissance. Il consiste aussi à identifier l'expérience à un mode de connaissance. Une telle perspective est biaisée car « les choses sont des objets qui demandent à être traités, utilisés, à être objets et moyens d'action, à être appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être connues. Bien avant qu'elles ne soient connues *nous les avons.* » (*Ibid.*). Nous les *avons* comme choses irrésistibles de ce que nous faisons, de ce que nous subissons et souffrons, ou de ce à quoi nous prenons du plaisir. L'existence de ces choses que nous sommes, que nous avons et que nous utilisons, et aussi « qui nous ont et nous utilisent », est unique en tant que qualitative : « Le monde dans lequel nous vivons immédiatement, celui dans lequel nous nous battons, réussissons ou sommes défaits, est avant tout un monde qualitatif. Ce pour quoi nous agissons, ce que nous subissons, ce dont nous jouissons ce sont les choses dans leurs déterminations qualitatives. » (Dewey, 1931c : 243). Ce monde est téléologique, au sens où y prédominent les problèmes concrets d'usage, de jouissance et d'évitement de la souffrance.

La saisie des choses par la motricité, la sensibilité et l'affectivité précède toute expérience proprement cognitive. Une expérience cognitive ne peut avoir lieu que de manière seconde et dérivée : elle

« doit partir de et terminer dans le fait d'être et d'avoir les choses de cette façon unique et contraignante » (Dewey, 1925 : LW.1.378). Elle est toujours une transformation de l'expérience première, qui, elle, advient dans des modes complexes d'action et de passion en situation. L'expérience première est simplement « eue ». L'expérience cognitive s'y enracine :

Tenir pour premiers l'expérience intellectuelle et le matériau qui lui est propre, c'est rompre le lien qui relie l'expérience à la nature. On ne peut en effet nier que l'organisme physiologique et ses structures, que ce soit chez l'homme ou chez les animaux inférieurs, est concerné par la nécessité des adaptations et de l'usage des matériaux qui lui permettent de maintenir le processus vital. [...] Aussi, sauf à admettre une rupture de la continuité historique et naturelle, l'expérience cognitive ne peut avoir son origine que dans une expérience de nature non cognitive. (Dewey, 2012a : 53)

L'expérience cognitive prend elle-même place dans une expérience non cognitive :

Le cognitif n'est jamais intégralement inclusif, ce qui veut dire que quand le matériau d'une expérience de nature initialement non cognitive est objet de connaissance, ce matériau et l'acte de connaissance comme tel sont eux-mêmes inclus dans une nouvelle expérience non cognitive plus étendue, et *cette* situation ne peut jamais être transcendée. Ce n'est qu'à partir du moment où le caractère temporel des choses sur lesquelles porte l'expérience tombe dans l'oubli que l'idée de la « transcendance » totale de la connaissance est affirmée. (*Ibid.* : 54, n.1)

De l'« appréhension » à la connaissance

Le caractère non cognitif de l'expérience première demande cependant à être précisé. Dewey le définit comme « appréhension ». L'« appréhension » est essentiellement une saisie directe de qualités diffuses permettant de reconnaître et de distinguer les choses et les êtres vivants, les événements et les situations, de les traiter et de les utiliser¹¹. Elle est une forme de compréhension, une manière « d'être, d'avoir et d'utiliser les choses », d'en avoir un sens (*having a « sense » of*), qui n'est pas encore une connaissance. Elle est similaire à la compréhension instantanée d'une signification, ou à la reconnaissance immédiate d'un objet ou d'une personne dans une situation déterminée. Une telle compréhension ou reconnaissance n'est pas « une connaissance au sens d'assertion garantie » (une méprise est en effet possible). Elle se caractérise « par sa connexion intime avec l'émotion et la capacité d'agir » (Dewey, 1993 : 223). Par exemple, la vue d'une machine à écrire ou d'un livre peut déclencher la réaction immédiate d'utiliser la machine ou de ramasser le livre. Directe, l'« appréhension » n'est cependant pas dépourvue de médiations : elle est étayée à la fois sur « des expériences antérieures et des conclusions intermédiaires qui en découlent », et sur « certains mécanismes organiques de mémoire et d'habitude » (*ibid.* : 214). Pour être capable de voir ou reconnaître une machine à écrire ou un livre il faut avoir appris ce que sont l'une et l'autre, appris leurs usages habituels, voire appris à s'en servir.

Enfin, l'« appréhension » sert un autre but qu'elle-même : « Nous reconnaissons un homme dans la rue pour le saluer ou l'éviter, et non pas pour en faire un simple objet d'étude. » (Dewey, 2005 : 78). Il se peut cependant que l'« appréhension » d'un objet ou d'un événement fasse partie d'un « acte d'enquête dirigé vers une connaissance au sens d'assertion garantie » : « Dans ce dernier cas, le fait de l'appréhension immédiate n'est [cependant] pas une garantie logique que l'objet ou l'événement directement appréhendé fasse partie des “éléments du problème” qu'à première vue il paraît être. » (Dewey, 1993 : 214).

À l'opposé de cette appréhension directe se situe une forme d'intellectualisation de l'expérience, destinée à transformer le caractère problématique ressenti d'une situation en un problème à résoudre par une enquête orientée, soit vers le traitement pratique de cette situation, soit vers la production d'une « connaissance au sens d'assertion garantie » (*ibid.*). Ce n'est que dans ce cas que l'expérience devient à proprement parler cognitive. Des connexions « opératives » présentes dans l'expérience immédiate sont alors converties en relations, à travers des opérations spécifiques (notation, formulation, etc.) : « Ma théorie de la relation des expériences cognitives aux autres modes d'expérience est fondée sur le fait qu'il y a des *connexions* dans l'expérience non cognitive la plus immédiate, et que, quand la situation expérimentée devient problématique, ces connexions sont développées en objets de connaissance caractéristiques, qu'ils soient de sens commun ou de science. » (Dewey, 1939b : 18). Un objet intellectuel, qui est discursif et conceptuel, se substitue ainsi à une totalité indifférenciée saisie sous l'aspect de qualités « uniques et diffuses » dans une perspective téléologique. Il ne peut pas y avoir de cognition qui ne soit qu'une simple reconnaissance du réel.

Entre l'appréhension directe et la connaissance au sens fort, il existe une forme de cognition que Dewey appelle « enquête de sens commun ». Celle-ci consiste, dans le cadre de la réalisation d'activités visant l'usage, la jouissance et l'évitement de la souffrance, à isoler un objet ou un événement, à focaliser l'attention sur lui pour l'observer de façon à déterminer le comportement à adopter, plutôt que pour le connaître « en tant que tel » :

Dans l'enquête de sens commun on ne tente pas de connaître l'objet ou l'événement *en tant que tel*, mais seulement de déterminer quel en est le sens par rapport à la façon dont il faudrait traiter la situation entière. [...]. L'objet ou l'événement en question est perçu comme une portion du monde environnant, non en soi ; il est perçu à juste titre (validement) s'il agit comme clef et

guide dans l'usage et la jouissance. Nous vivons et nous agissons en connexion avec l'environnement existant, non en connexion avec des objets isolés, même si une chose singulière peut avoir un sens crucial pour décider de la manière de répondre à l'environnement total. (Dewey, 1993: 129)

Dewey, qui est aussi un lecteur de Hegel comme Gadamer, intègre, dans sa conception de l'expérience première, au titre de ce qui la médiatise, ce sur quoi Gadamer met l'accent en analysant le concept d'*Erfahrung*. Chez Dewey cela prend le nom de « principe de la continuité de l'expérience » :

Chaque expérience faite et subie modifie le sujet qui agit et subit, et cette modification, à son tour, affecte, – que nous le voulions ou non – la qualité des expériences suivantes, la personne étant un peu différente après chaque expérience de ce qu'elle était auparavant. [...] Le principe de la continuité de l'expérience signifie que chaque expérience, d'une part, emprunte quelque chose aux expériences antérieures et, d'autre part, modifie de quelque manière la qualité des expériences ultérieures. (Dewey, 2011a: 473)

Chaque expérience « faite et subie » contribue non seulement à former des « attitudes aussi bien émotionnelles qu'intellectuelles », elle modifie aussi les conditions objectives des expériences futures. De ses expériences antérieures l'individu retire sans doute une compréhension plus juste et plus profonde du monde dans lequel il vit. Mais l'expérience ne modifie pas seulement son savoir ; elle modifie aussi ses attitudes et ses aptitudes, c'est-à-dire ses habitudes, ainsi que les conditions objectives des expériences ultérieures. La « continuité de l'expérience » est au fondement du « principe de l'habitude ».

Dans sa théorie de l'enquête, Dewey attribue la même importance que Gadamer au primat du questionnement. Mais il rapporte

celui-ci au traitement pratique des situations, et non pas à une quête générale de vérité. Si nous questionnons c'est parce que nous doutons, et si nous doutons c'est parce qu'il y a de l'indéterminé dans la situation dans laquelle nous nous trouvons, qui entrave notre action. À propos de cet indéterminé, Dewey note qu'il est de la nature d'une qualité qui est ressentie comme problématique. Différents termes peuvent la caractériser : obscure, ambiguë, confuse, incompréhensible, pleine de tensions contradictoires, etc. :

Le problème est *eu* ou expérimenté avant qu'il ne puisse être énoncé ou présenté ; il est éprouvé en tant que qualité de la situation dans sa totalité. L'intuition de quelque chose de problématique, de quelque chose d'incompréhensible, témoigne de la présence de quelque chose qui imprègne tous les éléments de la situation. La pensée est l'opération par laquelle [cette qualité] est transformée en des termes pertinents et cohérents. (Dewey, 1931c: 249)¹²

Quelque chose qui fait problème, qui est ressenti plus ou moins confusément comme problématique, ne devient un problème déterminé que dans le processus qui le soumet à un questionnement. C'est celui-ci qui définit intellectuellement la nature du problème. Les problèmes institués par l'enquête sont des « intellectualisations » de troubles et de difficultés pratiques.

L'enquête vise à réduire l'indétermination problématique d'une situation pour pouvoir la traiter. Elle aboutit quand les éléments de la situation ont été convertis « en un tout unifié ». Son achèvement se traduit par un « état de choses objectif et assuré » : « L'aboutissement de l'enquête est un état de choses objectif et assuré ; si assuré que l'on est prêt à agir, en pensée et en acte, en s'appuyant sur lui. » (Dewey, 1993: 64). Pour caractériser cet état d'assurance, qui est indissociablement objectif (la situation est désormais déterminée) et subjectif (le malaise provoqué par le doute est levé au profit d'une disposition

à agir), Dewey se garde de parler de la connaissance comme une médiation de vérité. Quand le terme de l'enquête est à proprement parler de l'ordre de la connaissance, il peut être énoncé sous la forme d'une « assertion garantie ». Cette expression met l'accent sur le processus et les méthodes de justification d'un énoncé, qui font qu'il peut être partagé :

[L'expression] implique la référence à l'enquête comme à ce qui garantit l'assertion. Quand la connaissance est prise comme terme général abstrait en relation avec l'enquête dans l'abstrait, elle signifie « assertion garantie ». L'usage de cette expression qui désigne une potentialité plutôt qu'une actualité demande qu'on reconnaisse que toutes les conclusions des enquêtes particulières font partie d'une entreprise continuellement renouvelée, d'une entreprise en pleine expansion. (*Ibid.* : 65-66)

D'une certaine manière, Gadamer rejoint le point de vue de Dewey dans ses considérations sur le concept de problème : « Les problèmes n'existent pas comme les étoiles dans le ciel. » (Gadamer, 1996 : 400). Ils sont des abstractions, des « schémas abstraits » sous lesquels sont subsumées des questions authentiques qui surgissent dans l'expérience. Mais il met surtout l'accent sur le travestissement que représente la transformation de ces questions expérientielles en des problèmes qui lui paraissent insolubles parce qu'ils sont devenus « extérieurs au contexte motivé d'interrogation, auquel ils doivent la détermination (*Eindeutigkeit*) de leur sens » (*ibid.* : 399). Dewey n'a pas cette prévention à l'égard de l'intellectualisation des troubles et questionnements expérientiels, car il voit dans la transformation que celle-ci opère un moyen de gérer intelligemment les éléments qui entrent dans ce que nous faisons comme dans ce que nous subissons : « Si nous ne considérons pas le connaître comme un facteur dans l'agir et le subir, nous sommes inévitablement conduits à faire intervenir un principe et une capacité d'action extra-naturels, voire sur-naturels. » (Dewey, 2012a : 53). Valoriser cette « intellectualisation »,

qui enrichit « le contenu de l'expérience brute », ne signifie évidemment pas céder à l'intellectualisme.

Expérience et langage

J'ai expliqué pourquoi on peut attribuer une orientation « épistémocentrique » à la conception qu'a Gadamer de l'expérience. On peut, me semble-t-il, détecter une orientation similaire dans son analyse de la contribution du langage à l'expérience humaine du monde. En effet, « avoir un monde c'est se rapporter au monde » comme à un objet, au sens littéral du terme : « Le poser devant soi tel qu'il est. » (Gadamer, 1996 : 467). Ce rapport objectivant, qui est à l'opposé de l'inclusion dans le monde, requiert la disposition d'une langue : « La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde*. » (*Ibid.*)¹³.

Gadamer reprend à son compte l'anthropologie linguistique de Wilhelm von Humboldt, selon laquelle chaque langue incorpore une vision particulière du monde, qui fait qu'elle introduit l'individu qui grandit en elle « dans une certaine relation et une certaine conduite à l'égard du monde » (Gadamer, 1996 : 467)¹⁴. Il souligne notamment une implication importante de cette conception :

Par rapport au monde qui accède en elle au langage, la langue ne garde pas de son côté une existence indépendante. Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde humain. (Gadamer, 1996 : 467)

Pour expliquer pourquoi « la présence du monde a une constitution langagière », Gadamer procède à une distinction entre « monde » et « environnement », qu'il oppose l'un à l'autre. L'environnement récapitule « les conditions dont dépend l'existence » de tout vivant (*ibid.* : 468). L'homme n'est pas inséré dans son environnement comme le sont les autres créatures vivantes : il a un « monde » et pas seulement un milieu de vie. Cela signifie que « son rapport au monde se caractérise par sa liberté à l'égard de l'environnement. Une telle liberté implique la constitution langagière du monde. Les deux choses vont de pair. [...] Cette liberté à l'égard de l'environnement est aussi liberté à l'égard des noms que nous donnons aux choses. » (*Ibid.*).

Dewey serait d'accord avec plusieurs aspects de cette conception, mais en désaccord avec d'autres. Il accepterait l'idée du caractère « originellement langagier de l'être-au-monde humain », ou encore celle que c'est grâce au langage (mais pas au discours) que les hommes ont un monde (Dewey, 1993, chap. 2). Mais il leur donnerait une assise à la fois biologique et évolutionnaire. Il contesterait aussi l'idée que le « monde » se donne essentiellement dans des expressions linguistiques, et il expliquerait autrement la liberté de l'homme par rapport à la pression des choses de l'environnement.

Relativement au premier point, le caractère linguistique de l'expérience est à saisir bien avant la parole ou le discours. Notre « monde » n'est pas tant relatif à ce que nous pouvons dire ou penser – il ne s'agit pas du monde tel qu'il est représenté à l'aide des signes et des symboles du langage –, qu'à ce que nous pouvons subir et faire et à ce que nous subissons et faisons de fait grâce à la fois aux structures organiques de notre corps, en particulier à nos capacités sensori-motrices, à nos habitudes et à nos capacités intellectuelles (qui tiennent au fait que nous vivons dans un environnement culturel). Le langage en fait partie, tout comme les coutumes, les croyances, les institutions et les significations objectives, les artefacts et les procédés techniques permettant leur usage.

Notre appréhension directe du monde est pré-discursive et non représentationnelle, c'est-à-dire de nature sensori-motrice et affective, mais elle peut être articulée verbalement avant de faire retour à l'expérience pré-réflexive. Elle est pré-discursive notamment parce que « l'immédiateté de l'existence est ineffable » :

Mais il n'y a rien de mystique dans une telle ineffabilité [...]. Considérées dans leur immédiateté, les choses sont inconnues et inconnaissables, non pas en ce qu'elles seraient lointaines et dissimulées sous un voile impénétrable de sensations et d'idées, mais en ce qu'elles n'ont rien à voir avec la connaissance. Car la connaissance est un *memorandum* de leurs conditions d'apparition, sous l'angle de leur succession, de leur coexistence et de leurs relations. Les mots peuvent *pointer vers* les choses immédiates, mais non les décrire, ni les définir. (Dewey, 2012a : 107)

Est-ce à dire que le langage ne joue aucun rôle dans l'appréhension immédiate des choses ? On notera d'abord que, lorsqu'il évoque l'ineffabilité de l'existence immédiate, Dewey parle de discours et pas de langage. Ensuite, le monde qualitatif appréhendé de façon directe par la sensibilité et l'affectivité humaines n'est pas un chaos obscur ; il nous apparaît d'une certaine façon, et cela grâce, d'un côté, à nos manières habituelles d'agir et de répondre aux objets et aux événements, et, de l'autre, à la pénétration de cette sensibilité et de cette affectivité par des significations instituées qui dépendent, entre autres, du langage, de la communication et de la culture (cf. Dreon, 2014, 2022). Cette pénétration n'est pas, à proprement parler, conceptuelle. En effet les qualités ressenties de façon immédiate n'ont pas de contenu conceptuel ; leur perception sensorielle/affective ne requiert pas la pensée ; elles doivent être rapportées à des objets pour qu'elles acquièrent un contenu conceptuel ; elles sont de ce fait « anoétiques ».

S'inspirant de l'analyse logique des catégories de l'expérience par Charles Sanders Peirce, Dewey explique comment, grâce au langage,

les *feelings* deviennent des *senses* puis des *significations*¹⁵. Ces dernières résultent d'inférences. Par exemple, nous pouvons inférer l'existence d'un feu à partir de la perception (visuelle ou olfactive) d'une fumée. Si l'expérience visuelle et olfactive de la fumée nous permet ce genre d'inférence c'est grâce à notre capacité de traiter les qualités « senties » comme signes d'autres choses, et cela à l'aide du savoir culturel dont nous disposons. Si nous n'avions pas ce dernier à notre disposition, nous réagirions aux qualités des choses comme le font les animaux, et notre conscience des événements serait du même ordre que la leur.

Mais avant de traiter les qualités senties comme signes d'autre chose, nous sommes capables de les « objectifier », c'est-à-dire de les attribuer comme traits distinctifs à des objets que nous pouvons distinguer, identifier et nommer. Par exemple, nous identifions la fumée d'un feu, à partir de ses qualités visuelles et olfactives, en la distinguant d'une brume ou d'un brouillard, ou de la fumée crachée par un moteur détérioré. C'est ce que Dewey appelle *sense*.

Le *sense* s'insère entre les *feelings* et les *significations* :

Quand elles sont identifiées, les qualités des situations dans lesquelles les organismes interagissent avec les conditions environnantes font sens. Le sens (*sense*) est distinct du *feeling*, car il est rapporté à quelque chose de précis ; il s'agit d'une caractéristique qualitative, et pas simplement d'une qualité ou d'une tonalité submergée et non identifiée. Le sens (*sense*) est aussi différent de la signification (*signification*). Cette dernière implique d'utiliser une qualité comme signe ou indice d'autre chose, comme le rouge d'un feu de signalisation signifie un danger et la nécessité de faire stopper une locomotive en marche. D'un autre côté, le sens d'une chose est une signification (*meaning*) immédiate et immanente ; il s'agit d'une signification qui est elle-même ressentie ou directement eue. [...] La signification de la situation

dans sa globalité telle qu'elle est appréhendée relève du sens (*sense*). (Dewey, 2012a : 242; trad. mod.)

Le *sense* est une sorte de conscience (*awareness*) des objets, différente de la conscience « anoétique » des qualités saisies par la sensibilité. Il consiste à attribuer ces qualités comme traits à un objet identifié. Il dépend lui-même du langage, d'usages de mots et de concepts dans une communauté linguistique et de l'acquisition d'habitudes de différentes sortes, mais cela de manière différente des *significations* :

Les *feelings* font sens. En tant que significations (*meanings*) des événements et des objets, ils sont des sensations, ou, plus exactement, des données des sens. Sans le langage, les qualités de l'action organique que sont les *feelings* ne sont que potentiellement et proleptiquement des douleurs, des plaisirs, des odeurs, des couleurs, des bruits, des sonorités. C'est par le langage qu'elles sont identifiées et distinguées les unes des autres. Elles sont alors « objectifiées » ; elles sont les traits immédiats des choses. (*Ibid.* : 240 ; trad. mod.)

Le « *sense* », généré par l'activité des organes sensoriels, est imprégné des « significations conscientes issues de la communication et de l'expression délibérée », qui reposent sur « les différenciations complexes et minutieuses » que l'être humain peut établir grâce au langage. Mais cela ne veut pas dire que la conscience de ces « *immediate meanings* » peut être mise en mots :

La nature de la conscience des significations ne peut être exprimée par des mots. Comme pour tout ce qui est immédiat et qualitatif, les mots ne peuvent qu'y faire allusion. On peut obtenir certaines indications quand une expérience réelle de la chose en question est évoquée. (*Ibid.* : 279)

Les « *immediate meanings* » sont indissociables des interactions sociales dans un groupe organisé où il y a des usages linguistiques, des habitudes collectives, des valeurs, des procédés techniques, des artefacts, avec les connaissances nécessaires pour les produire et les utiliser, toutes choses qui influencent les *feelings*, en tant qu'organiques. La capacité d'un individu de percevoir et de reconnaître directement un objet déterminé à partir de qualités senties procède ainsi de son insertion dans un complexe de pratiques sociales, linguistiques et logiques, et dans une culture (y compris matérielle¹⁶).

Dewey ne serait pas non plus en désaccord avec la distinction que fait Gadamer entre monde et environnement. Mais il a une compréhension bien plus active, et plus biologique, de ce qu'est l'environnement. Pour lui, en effet, l'environnement n'est pas simplement le milieu dans lequel un organisme vit, mais aussi et surtout *par le moyen duquel* il vit. On touche là un aspect important de son naturalisme anti-dualiste : l'unité d'analyse doit être le système formé par l'organisme et l'environnement. D'une part, l'environnement est interne à l'organisme et l'organisme interne à l'environnement, et cela du fait d'une sélection nécessaire opérée par les activités vitales : « Il y a, bien entendu, un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est environnement que s'il entre, directement et indirectement, dans des fonctions vitales. » (Dewey, 1993 : 92). D'autre part, ce que l'organisme subit et fait prend place dans une co-opération de l'un et de l'autre dans une transaction. La transaction est plus qu'une interaction, qui suppose deux entités séparées. Elle implique un agent intégré, une distribution de l'activité et un partage de l'agentivité : organisme et environnement opèrent ensemble, de conserve (cf. *supra*, chap. 2). Dans ce schème de pensée, la relation organisme-environnement est conçue en termes d'intériorité mutuelle. Par ailleurs, l'opérativité de l'environnement n'est pas définie uniquement en termes de conditionnement : l'environnement est pourvoyeur d'énergies et facteur d'opérations (quoiqu'il s'agisse d'opérations différentes de celles des agents humains).

Dewey ne nierait certainement pas que l'homme peut « s'élever au-dessus de l'environnement » (Gadamer, 1996: 469), et que c'est une capacité créée par le langage. Mais il lierait d'emblée celui-ci à la communication, plutôt qu'aux visions du monde véhiculées par les langues : le langage dépend de la communication et la promeut. Et la communication est d'abord, et avant tout, établissement de quelque chose de commun, et plus précisément, partage de significations :

Le cœur du langage n'est pas l'« expression » de quelque chose qui le précéderait, encore moins l'expression d'une pensée antérieure, mais la communication ; l'établissement de la coopération dans une activité où il y a des partenaires, et dans laquelle l'activité de chacun est modifiée et réglée par ce partenariat. Ne pas comprendre, c'est être incapable de s'accorder dans l'action ; mal comprendre, c'est agir en désaccord. (Dewey, 2012a : 171)

La disposition de signes et de symboles, et leur usage dans la communication, permettent une nouvelle prise sur les choses grâce à leur transformation en objets pourvus de significations. Nous devenons capables de les « percevoir » au lieu de « simplement les sentir et les avoir ». Comme il l'explique dans *Expérience et nature*, la communication permet d'échapper aux sollicitations immédiates de l'environnement, à l'emprise des « immédiatetés qualitatives », à la pression des faits bruts et des événements, et de vivre dans un monde de choses pourvues de sens :

Avec la communication [...], les événements deviennent objets, des choses pourvues de significations. On peut s'y référer lorsqu'ils n'existent pas, et avoir ainsi la capacité d'agir sur ce qui se situe à distance dans l'espace et dans le temps, grâce à une présence par procuration dans un nouveau médium [le langage – LQ]. L'efficacité brute, la consommation sauvage, sitôt qu'il devient possible d'en parler, sont du même coup libérées des contextes locaux et contingents dans lesquels elles étaient

prises. [...] Là où la communication existe, les choses acquièrent une signification qui leur permet également de se doter de représentants, de substituts, de signes, d'implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus commode que les événements en leur état initial. (*Ibid.* : 160-161)

Le point de vue de Dewey est fondamentalement pragmatique: à travers le langage et la communication, les objets et les événements acquièrent de nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. Le langage est notamment à l'origine d'un nouveau type d'action: un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul et le *planning*, d'autre part, consiste à « intervenir dans la suite des événements afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (Dewey, 2010 : 153). L'usage de signes et de symboles permet aussi de transformer les impulsions et les besoins en idées, désirs et buts, et de faire naître « une communauté d'intérêt et d'effort », voire une volonté collective (*ibid.*). Cette communauté repose sur « un ordre d'énergies transformé en un ordre de significations qui sont appréciées par ceux qui sont engagés dans une action conjointe et leur servent de références mutuelles. La "force" n'est pas éliminée mais elle est transformée, dans son usage et sa direction, par des idées et des sentiments rendus possibles grâce aux symboles. » (*Ibid.* : 248-249). Ainsi naît « une communauté d'action saturée de significations partagées et contrôlée par un intérêt mutuel pour elles » (*ibid.*).

Dans son analyse du langage, Dewey prend pour cible les théories qui font de la signification quelque chose de purement psychique ou de purement mental. Pour lui, les significations ne sont pas des « états de l'esprit » ou des « existences psychiques »; elles sont indépendantes des sensations, des représentations et de l'imagination des personnes. Elles sont objectives, parce qu'elles sont des modes naturels d'interaction ou des qualités d'un « comportement caractéristique ». Ce dont elles dépendent ce sont l'interaction et l'association humaines dans une vie sociale :

On peut considérer le discours de la manière behavioriste que l'on voudra, y compris en éliminant tous les actes mentaux privés, il n'en demeurera pas moins vrai qu'il se distingue remarquablement des actes-signaux des animaux. La signification n'est pas pour autant une existence psychique ; elle est d'abord une propriété du comportement et secondairement une propriété des objets. Mais le comportement dont elle est une qualité est un comportement caractéristique ; c'est un comportement de coopération en ce que la réponse à l'acte d'un autre implique la réponse simultanée à une chose en tant qu'elle entre dans le comportement de l'autre, et cela des deux côtés. (Dewey, 2012a : 171 ; trad. mod.)

Plus précisément, les significations sont « opératives » ; elles sont des méthodes pour réguler les interactions en relation à des conséquences :

Une signification est une méthode d'action, une manière d'utiliser les choses comme des moyens en vue d'une fin partagée, et cette méthode est générale, bien que les choses auxquelles elle est appliquée soient particulières. [...] Les significations sont des règles pour utiliser et interpréter les choses, l'interprétation consistant toujours en une imputation de potentialité en vue de quelque conséquence. (*Ibid.* : 178-179)

Étant une méthode d'usage des choses, pour produire des résultats, une signification « indique une interaction possible, et non pas une chose isolée et séparée » (*ibid.* : 180). Et une telle interaction « inclut des choses et des énergies extérieures aux créatures vivantes »¹⁷.

La compréhension : entre appréhension directe et interprétation

Comprendre c'est connaître

Gadamer soutient que « le phénomène du comprendre est langagier » et que « tout ce qui peut être compris est langage ». Il compare la compréhension d'un texte à celle qui a lieu dans une conversation :

Si, dans l'étude du phénomène herméneutique, nous prenons pour modèle le dialogue entre deux personnes, la parenté déterminante entre ces deux situations apparemment si différentes [...] consiste principalement et avant tout en ce que toute compréhension et toute explication-entente a en vue quelque chose (*Sache*) avec quoi on est confronté. Tout comme quelqu'un s'explique et s'entend avec son interlocuteur sur quelque chose, l'interprète lui-même comprend ce que lui dit le texte. Cette compréhension de quelque chose se produit nécessairement sous forme langagière et non pas au sens où une compréhension s'exprimerait aussi après coup en paroles ; au contraire, qu'il s'agisse de textes ou d'interlocuteurs, qui confrontent quelqu'un avec quelque chose, la compréhension se réalise en venue de la chose même au langage. (Gadamer, 1996 : 401-402)

C'est ce qui conduit Gadamer à identifier la compréhension à l'interprétation, et à prendre la traduction pour leur modèle commun :

Nous devons au romantisme allemand la compréhension de ce que présuppose l'importance systématique que possède le caractère langagier du dialogue pour tous ceux qui comprennent. Il nous a enseigné que comprendre et interpréter sont, en définitive, une seule et même chose. [...] *Le langage est [...] le médium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation.* [...] Toute compréhension est

interprétation, et toute interprétation s'épanouit dans le milieu d'une langue qui veut faire venir l'objet à la parole tout en restant la langue de l'interprète. (*Ibid.* : 410-411)

Le philosophe allemand justifie ces affirmations en expliquant que lorsque l'on comprend quelque chose, on est capable de le formuler verbalement. On peut convenir que tel est bien le cas, mais cela autorise-t-il à identifier la compréhension à l'interprétation, et l'une et l'autre à la traduction ? En général, il n'y a pas d'interprétation dans la compréhension immédiate ; nous n'interprétons pas chaque fois que nous comprenons quelque chose ; la modalité de la compréhension immédiate, qui est non réfléchie, n'est pas la « venue de la chose même au langage », mais plutôt la perception de significations sur la base d'habitudes ou de compétences acquises. Ce n'est qu'en voyant les choses de l'extérieur que s'offrent différentes possibilités d'interprétation¹⁸.

De la possibilité d'exprimer verbalement ce qui est compris, Gadamer infère que la traduction est le paradigme de la compréhension et de l'interprétation :

Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles. C'est pourquoi la traduction est le modèle de l'interprétation, parce que traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau ; une traduction véritable implique toujours une compréhension que l'on peut expliquer. (Gadamer, 1982 : 45)

Si la traduction peut être le modèle de l'interprétation, elle n'est certainement pas celui de la compréhension, sauf à considérer que, dans un échange de paroles, il se passe quelque chose qui est de l'ordre d'une traduction d'une langue dans une autre, chaque interlocuteur étant supposé avoir des compétences linguistiques différentes.

Considérer la communication ordinaire comme une traduction inter-linguistique revient en fait à sur-intellectualiser la compétence sémantique de l'utilisateur normal d'une langue : « C'est la compréhension directe dans une langue commune qui constitue l'idéal dont toute traduction s'efforce de se rapprocher, et non la traduction qui constitue le paradigme de toute espèce de compréhension. » (Bouveresse, 1991 : 38).

Une des questions qui se posent au sujet d'une interprétation est : en fonction de quels critères juge-t-on qu'elle est correcte ou incorrecte ? La réponse de Gadamer est : « On cherche ce qui est juste. » (Gadamer, 1995 : 110). Une interprétation est régie par une norme de justesse. C'est pourquoi on ne peut pas interpréter n'importe comment. La compréhension elle-même est tirée par un « idéal ultime de l'adéquation » (*ibid.* : 107), de la découverte illimitée de la « vraie signification » d'un objet, d'un texte ou d'une œuvre d'art¹⁹. Dans toute rencontre avec l'autre, « il y a toujours aussi une prétention qui va plus loin. Y est impliquée, en tant qu'idée infinie, une exigence de cohérence "transcendante" qui se trouve dans l'idéal de la vérité. » (*Ibid.* : 110).

D'un point de vue herméneutique, le critère de validité d'une interprétation ne peut donc pas être sa vérification par des faits. On ne peut finalement qu'en appeler à une compréhension commune. La seule manière de justifier l'interprétation d'un texte est de montrer, en faisant varier les expressions, que le texte doit être lu comme on le propose, à partir d'une interaction continue et approfondie avec « la chose du texte » (Ricœur, 1986 : 32). Bref, on ne peut pas sortir du cercle des interprétations et recourir à des procédés de validation empirique comme en sciences expérimentales. Au final, la compréhension et l'interprétation relèvent d'un art, d'une intelligence ou d'une sagesse pratique – la *phronesis* d'Aristote²⁰.

Aux yeux de Bourdieu, malgré son invocation de la sagesse pratique, cette théorie de la compréhension reproduit typiquement une des formes de l'erreur scolastique :

Par une universalisation indue des présupposés inscrits dans le statut de *lector* et la *skholè* scolaire, condition de possibilité de cette forme très particulière de lecture qui, menée à loisir et presque toujours répétée, est méthodiquement orientée vers l'extraction d'une signification intentionnelle et cohérente, on tend à concevoir toute compréhension, même pratique, comme une interprétation, c'est-à-dire comme un acte de déchiffrement conscient de soi (dont le paradigme est la traduction). (Bourdieu, 1997: 67)

Cette conception de la compréhension comme connaissance reproduit l'erreur scolastique ou le sophisme intellectualiste parce qu'elle privilégie le déchiffrement conscient d'un texte par un lecteur qui cherche à en extraire « une signification intentionnelle et cohérente ». C'est ce que Bourdieu appelle une « lecture scolastique » (*ibid.* : 77-78). Par ailleurs, celui qui se rapporte à une œuvre comme *opus operatum* « occulte l'œuvre se faisant et surtout le *modus operandi* dont elle est le produit ; ce qui conduit à faire comme si la logique que dégage la lecture rétrospective, totalisante et temporalisante, du *lector* avait été au principe de l'action créatrice de l'*auctor*, et cela dès l'origine » (*ibid.* : 68). C'est pourquoi l'herméneutique philosophique de Gadamer échoue, elle aussi, à saisir la nature de la compréhension pratique.

L'histoire comme texte

C'est aussi abusivement qu'elle identifie, du fait de son « épistémocentrisme » néo-kantien, la compréhension du passé historique à celle d'un texte du passé. Selon Gadamer, l'une et l'autre exigent que soit reconstituée la question à laquelle ils répondent. Cette reconstitution

implique une interpénétration de leurs cadres conceptuels sous la forme d'une « fusion d'horizons ». Dans le cas de l'histoire, il est nécessaire, explique-t-il, de « reconquérir les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension. C'est ce que plus haut nous avons appelé fusion des horizons. » (Gadamer, 1996 : 398). La fusion des horizons du passé et du présent permet de s'élever à une « universalité supérieure » (*ibid.*). Gadamer insiste tout particulièrement sur la dépendance du présent par rapport au passé : « L'horizon du présent ne se forme [...] absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre.* » (*Ibid.* : 328).

L'historien reconquiert les concepts du passé depuis son présent ; dans ce processus il « s'apporte lui-même » avec son horizon formé par une tradition. Mais cet horizon demeure ouvert :

Tout historien [...] doit compter avec l'impossibilité de principe de circonscrire l'horizon de sens dans lequel il se meut en comprenant. On ne peut comprendre la tradition historique que si on garde également présent à l'esprit que la marche des choses continue fondamentalement à en déterminer le développement. [...] C'est la continuation du devenir historique qui fait apparaître sous de nouveaux aspects la signification de ce qui est transmis. (*Ibid.* : 396-397)

C'est pourquoi d'autres historiens après lui comprendront les événements autrement, grâce à la distance temporelle, qui permet notamment de questionner les préjugés. Sur ce dernier point, la perspective de Dewey concorde en partie avec celle de Gadamer. Mais elle n'a pas le même fondement. C'est une philosophie du temps (pour une part empruntée à George Herbert Mead) et un point de

vue pragmatique, pour lequel la reconstruction du passé contribue à déterminer le futur, et non pas une herméneutique philosophique, qui président à sa réflexion sur l'écriture de l'histoire.

Dans le chapitre de *Logique* consacré à cette question, Dewey souligne à quel point l'historien-enquêteur transforme les événements « existentiels »²¹ : « Aussitôt que l'événement prend sa place comme incident dans une histoire particulière, un acte de jugement l'a détaché du complexe total dont il faisait partie, et lui a donné une place dans un nouveau contexte, le contexte et la place étant des déterminations produites dans l'enquête, non des propriétés naturelles d'une existence originelle. » (Dewey, 1993 : 314). L'écriture de l'histoire est donc toujours une ré-écriture, car « toute histoire est nécessairement écrite du point de vue du présent, et est, en un sens inévitable, l'histoire non seulement du présent, mais de ce qui est jugé par les contemporains comme présentement important » (*ibid.* : 313). L'enquête historique est en effet « contrôlée par les problèmes et les conceptions dominants de la période où elle est écrite » (*ibid.* : 315). De nouveaux points de vue apparaissent à partir desquels un passé historique est apprécié et ordonné, et sont formés de nouveaux jugements sur le sens des événements qui le constituent. L'émergence de ces nouveaux points de vue doit elle-même quelque chose à l'écriture de l'histoire : « L'enquête et la construction historiques sont des agents de l'histoire qui se fait. » (*Ibid.*).

Dewey explique la dépendance de l'historiographie par rapport au présent par la sélectivité inévitable de toute construction historique (en effet le passé ne peut pas être reproduit en totalité) : « Tout dans l'art d'écrire l'histoire dépend du principe employé pour contrôler la sélection. Ce principe dépend de la valeur qui devra être assignée aux événements passés, de ce qui sera admis et de ce qui sera omis ; il décide aussi de la manière dont les faits choisis devront être arrangés et ordonnés. » (*Ibid.* : 313). Derrière cette sélectivité se trouve une structure déterminée de la temporalité humaine, c'est-à-dire une

façon d'articuler le passé, le présent et le futur dans un *continuum* temporel. C'est la raison pour laquelle l'histoire que les historiens écrivent n'est pas uniquement celle du passé : « Le passé est nécessairement et logiquement le passé-du-présent, et le présent est le passé-d'un-présent-vivant-futur. [...] Quand le nouveau présent paraît, le passé est le passé d'un présent différent. » (*Ibid.* : 316-317). Le passé n'est donc pas dans le passé mais dans le présent. Il est une limite à partir de laquelle sont déterminés et évalués des changements qui ont abouti au présent :

Les changements deviennent histoire, ou acquièrent un sens temporel, seulement quand ils sont interprétés en fonction d'une direction de quelque chose à quelque chose. Pour les besoins d'une enquête particulière, le *à* [*ad quem*] et le *de* [*ab quo*] en question peuvent être intelligemment localisés à n'importe quelle date et en n'importe quel lieu que l'on choisira. Mais il est évident que la limitation est relative au but et au problème de l'enquête ; elle n'est pas inhérente au cours des événements qui passent. (*Ibid.* : 316)

Pour Dewey, la compréhension de l'histoire passée inclut nécessairement l'anticipation d'un futur : elle est « dans une certaine mesure un levier pour pousser le présent vers une certaine forme de futur » (*ibid.* : 317). En effet une telle compréhension fournit « des instruments pour estimer la force des conditions présentes en tant que potentialités du futur » (*ibid.*). Mais c'est la configuration du présent, pas celle du futur, qui mobilise l'engagement des hommes dans le traitement des problèmes qu'ils ont à résoudre : « Ils font face au futur, mais pour le présent, non pour le futur. En utilisant ce qui leur est advenu comme héritage du passé, ils sont forcés de le modifier pour satisfaire leurs propres besoins, et ce processus crée un nouveau présent dans lequel le processus continue. L'histoire ne peut échapper à son propre processus. Elle sera par conséquent toujours réécrite. » (*Ibid.*).

Dewey insiste tout particulièrement sur la composante téléologique de la connaissance historique. Il ne s'agit pas simplement d'horizons d'attentes définissant l'avenir, mais d'anticipations d'états finaux à atteindre, capables de motiver et de guider l'action. En effet, si les phénomènes sociaux sont des séquences de changement, c'est qu'ils ont des conséquences possibles, des points finaux auxquels ils sont susceptibles d'aboutir. Cela ne signifie pas que l'on doive réintroduire une téléologie dans l'enquête en sciences sociales, c'est-à-dire l'idée qu'il y a un but quelconque qui dirige les changements historiques. Cela signifie plutôt « que toute situation problématique, *quand elle est analysée*, présente, en connexion avec l'idée des opérations à exécuter, des fins *alternatives* au sens de conclusions terminatives » (*ibid.* : 605). Il s'agit des opérations et des actions à exécuter pour résoudre concrètement cette situation dans une certaine direction.

La compréhension comme perception

On ne trouve pas trace de la problématique du *Verstehen* dans les écrits de Dewey. Quand il explique en quoi consiste la compréhension, il ne se réfère pas comme Gadamer à l'interprétation des textes ou à la reconstruction du passé, mais, d'un côté, à l'« appréhension », c'est-à-dire à la saisie directe des qualités des choses et à la reconnaissance immédiate des personnes, des objets et des événements, ou encore à la compréhension immédiate des significations, de l'autre, à la réception des œuvres d'art²². Hormis le cas de l'appréhension directe de qualités et de significations, comprendre c'est à la fois prendre des choses ensemble, saisir quelles relations réciproques elles entretiennent et entrevoir les conséquences entraînées par ces relations ou produites par leurs interactions²³ :

Un mécanicien comprend les diverses parties d'une machine, d'une automobile, par exemple, quand, et seulement quand, il sait comment les parties *marchent ensemble* ; c'est la façon dont elles marchent ensemble qui fournit le principe de l'ordre selon

lequel et par lequel elles sont en relation. La conception de la « marche ensemble » implique la conception des conséquences : le *sens* des choses réside dans les conséquences qu'elles produisent quand elles sont en interaction avec d'autres choses spécifiques. Le cœur de la méthode expérimentale est la détermination du sens des choses observées au moyen de l'institution délibérée de modes d'interaction. (Dewey, 1993 : 615)

Dans son analyse du langage, de la compréhension et de l'interprétation, Dewey met toujours l'accent sur les conséquences futures ; c'est ce qui définit à ses yeux l'esprit pragmatiste. Interpréter c'est imputer des potentialités « en vue de quelque conséquence ». Et comprendre c'est saisir des potentialités et appréhender des conséquences, et non pas établir une vérité :

Percevoir c'est reconnaître des possibilités non réalisées, penser le présent par rapport à ses conséquences, apporter ce qui apparaît à son aboutissement, et ainsi se comporter en considération des connexions des événements entre eux. Comme attitude, la perception [...] est une attente/anticipation prédictive, de la circonspection. [...] En tant qu'elles constituent sa signification les conséquences futures font déjà partie de la chose. (Dewey, 2012a : 174 ; trad. mod.)

Ainsi comprendre des mots, des gestes ou des mouvements, c'est les traiter comme signes d'événements ultérieurs. Il en va de même pour la compréhension des faits, des événements ou des situations. On ne les comprend que quand on voit leur portée, et la « portée est une affaire de connexion avec des conséquences » (Dewey, 1993 : 615). Ces conséquences doivent être saisies de manière différentielle, ce qui requiert des opérations pratiques conduites selon des hypothèses directrices, plutôt que selon des vérités ou des dogmes (*ibid.* : 616).

Dans son analyse de l'expérience esthétique, Dewey développe une problématique de la perception plutôt que de la compréhension : « La chose la plus fondamentale pour l'expérience esthétique [est] le fait qu'elle est perceptive. » (Dewey, 2005 : 260). La perception est plus que l'appréhension immédiate ou la simple reconnaissance spontanée :

Dans l'acte de reconnaissance, il y a l'embryon d'un acte de perception. Mais on ne laisse pas à cet embryon la possibilité de se développer en une perception complète de la chose reconnue. Ce début de perception est interrompu au moment où il va accomplir une autre fonction, de la même façon que nous reconnaissons un homme dans la rue pour le saluer ou l'éviter, et non pas pour en faire un simple objet d'étude. (Dewey, 2005 : 78)

La perception esthétique requiert un processus continu d'interaction, qui se développe temporellement : « On n'a en aucun cas *perception d'un objet* sans un processus qui se développe dans le temps. » (*Ibid.* : 211). Une appréhension instantanée est superficielle :

Le touriste pressé n'a pas plus une vision esthétique de la mosquée Sainte-Sophie ou de la cathédrale de Rouen que l'automobiliste qui roule à soixante *miles* à l'heure ne *voit* le paysage qui défile. Car il est nécessaire de se déplacer, autour, à l'intérieur, à l'extérieur, et grâce à des visites répétées laisser la structure s'imposer progressivement d'elle-même sous différentes lumières et en lien avec des ambiances changeantes. (*Ibid.* : 261-262 ; trad. mod.)

La perception peut être partielle, confuse, ou « fragmentée en une succession d'actes sans liens, se fixant tantôt sur ceci, tantôt sur cela, sans qu'aucune succession y forme une série » (*ibid.* : 170). Elle doit être sérielle pour que soit saisie une totalité : il faut que chaque acte accroisse et renforce ceux qui l'ont précédé. Par ailleurs, une

perception complète implique la coopération de tout l'organisme ; elle mobilise notamment la motricité et l'affectivité. Enfin, elle est un processus d'individualisation à la fois de la chose perçue et de celui qui perçoit :

Nous parlons de la perception *et* de son objet. Mais la perception et son objet se construisent et se complètent dans la continuité d'une seule et même opération. [...] L'objet de – ou mieux *dans* – la perception [...] c'est cette chose individuelle existant ici et maintenant avec les particularités inédites qui accompagnent et marquent ce genre d'existence. (*Ibid.* : 213)

Pour accéder à cette chose individuelle, la personne qui perçoit doit accomplir un certain travail, qui est le pendant de celui de l'artiste, mais ne le reproduit pas²⁴, un travail d'organisation ou d'agencement en un tout des éléments de l'ensemble qu'il a sous les yeux, ou de ce qu'il entend, un travail de sélection, de simplification, de clarification, de condensation en fonction d'un point de vue, ou encore un travail d'extraction de la signification (*ibid.* : 80). Il doit exercer son individualité, s'apporter lui-même et « créer sa propre expérience ». Soit l'exemple de la lecture d'un poème : chaque lecteur qui « lit poétiquement » crée un nouveau poème, du fait qu'il apporte avec lui, « quand il exerce son individualité, une façon de voir et de sentir qui, dans ses interactions avec un matériau ancien, crée quelque chose de nouveau » (*ibid.* : 139). Le poème se met à vivre en entrant dans l'expérience de personnes qui en ont une expérience propre.

Préjugés ou habitudes ?

L'approche de Gadamer est célèbre pour sa réhabilitation conservatrice des préjugés, de la tradition et de l'autorité. Il justifie cette réhabilitation par le fait que la compréhension s'appuie toujours sur une précompréhension : « Dans le comprendre est toujours en jeu une précompréhension elle-même marquée par l'empreinte de la tradition

déterminante dans laquelle se tient l'interprète et par les préjugés qui s'y sont formés.» (Gadamer, 1995 : 110).

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer explique en quoi les préjugés formés dans une tradition sont les conditions de la compréhension, et, plus largement, de l'expérience (du fait de « l'historicité de notre existence », les préjugés préservent le passé) ; il va jusqu'à dire que « les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être » (Gadamer, 1996 : 298). Et il en donne la définition suivante : « En soi, préjugé veut dire jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond. » (*Ibid.* : 291). Les préjugés sont des croyances collectives, des préconceptions ou des présuppositions implicites communes, autrement dit des cadres partagés de la connaissance et de l'action. Ils sont les moyens de notre ouverture au monde, et aussi de notre ouverture « au nouveau, au différent et au vrai », en tant que chercheurs de vérité. Ils sont au service de la vérité. Mais il y a des préjugés légitimes et des préjugés illégitimes. Ces derniers sont « non transparents » et sont sources de mécompréhension. Il faut s'en libérer pour accéder à la vérité. Qu'est-ce qui distingue ces deux sortes de préjugés ? Tout simplement le fait que les premiers peuvent résister à un examen par la raison critique.

Autorité et connaissance

Lorsqu'il explique pourquoi il faut réhabiliter l'autorité et la tradition, Gadamer, qui, en tant que penseur conservateur, s'oppose à « l'extrémisme de l'*Aufklärung* », pose encore le problème en termes épistémiques : l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle ; « elle est directement liée à la connaissance » ; elle implique la reconnaissance de la supériorité de l'autre « en jugement et en perspicacité » (*ibid.* : 300). Bref, elle est une source de vérité, comme l'est la tradition. La tradition est précisément une forme d'autorité ; elle est l'autorité anonyme des choses transmises, qui « a toujours puissance sur

notre action et notre comportement » (*ibid.* : 301). Elle est la transmission historique du passé, qui « ne cesse de communiquer une vérité à laquelle il importe *de participer* » (*ibid.* : 13).

Faire de la tradition une source de vérité témoigne sans doute d'une confusion conceptuelle : reconnaître l'autorité de la tradition c'est plutôt s'appuyer sur « un accord préalable à la question de la vérité et qui ne repose sur aucune espèce de "vérité" » (Bouveresse, 1991 : 28). L'analyse de Wittgenstein permet, selon Bouveresse, de dissiper une telle confusion :

« Je dois reconnaître certaines autorités pour pouvoir d'une manière ou d'une autre juger » (*De la certitude*, § 493). Cela ne signifie cependant pas que, comme c'est le cas chez Gadamer, l'autorité peut et doit être considérée elle-même directement comme une source de vérité, mais simplement que l'acceptation implicite de certaines formes d'autorité conditionne toute possibilité d'introduire une distinction entre la vérité et la fausseté. En d'autres termes, les hommes ne peuvent être d'accord ou en désaccord sur ce qui peut être considéré comme vrai ou faux qu'à la condition d'avoir déjà réalisé un accord sur quelque chose qui n'est pas de l'ordre du vrai et du faux. (*Ibid.*)

Pour Wittgenstein, comme pour Dewey d'ailleurs, cet accord est un accord dans l'action.

Tout anti-conservateur qu'il soit, Dewey ne néglige pas le poids des coutumes et des traditions, ni le rôle de l'autorité. Pour ce qui est des premières, elles sont nécessairement constitutives d'un milieu de vie social et culturel. En réalité, elles sont plus que des habitudes : elles sont considérées comme précieuses et dignes d'être transmises parce que servant le bien commun. C'est ce qu'il expliquait en 1932 dans *Ethics* :

De telles manières approuvées de faire et d'agir sont des coutumes, ou pour utiliser le terme latin, dont le Professeur Sumner pense qu'il rend mieux compte de ce facteur d'approbation, elles sont des *mores*. Elles sont des habitudes mais elles sont aussi plus que des habitudes. Elles impliquent le jugement du groupe selon lequel elles doivent être suivies. Le bien-être du groupe est considéré comme leur étant en un sens incorporé. Si l'on ne s'y conforme pas, on s'expose à éprouver la réprobation du groupe. (Dewey & Tufts, 1932 : 49)

Mais la plupart des coutumes et des traditions encore existantes ont été formées avant le développement des mœurs démocratiques et de l'*ethos* scientifique. Pour Dewey, qui trace la voie d'une troisième *Aufklärung* (Putnam, 2004), elles demandent à être transformées par les méthodes de la science et de la démocratie. Or, dans celles-ci il y a place pour l'autorité. Mais il ne faut lui donner qu'un sens instrumental. D'un côté, en effet, la méthode de fixation des croyances et de formation/sécurisation des valeurs par l'enquête s'oppose à la méthode de l'autorité, qui exclut précisément l'enquête. D'un autre côté, celle-ci ne peut pas se passer d'utiliser des précédents et de s'appuyer sur des choses qui font autorité. L'usage de précédents suggère des points à considérer et des hypothèses à tester. Il en va de même pour l'autorité – il faut en faire un usage instrumental, et ne pas en tirer des vérités finales et des règles rigides :

Même dans l'enquête scientifique libre, les chercheurs prennent appui sur les résultats de leurs prédécesseurs. Ils emploient des théories et des principes qui sont identifiés à des scientifiques du passé. Ils ne le font cependant que tant que n'a pas été apportée une preuve obligeant une révision de leurs résultats et théories. Ils ne considèrent jamais que ces résultats sont si ultimes qu'ils ne peuvent en aucun cas être questionnés et modifiés. Pour différentes raisons (parti-pris, routine, préférence pour la certitude), les points de vue acceptés acquièrent une inertie qui restreint

l'observation et la réflexion sur de longues périodes, même en sciences. (Dewey & Tufts, 1932 : 330)

Les habitudes à la place des préjugés

Là où Gadamer voit la réalité de l'être de l'individu dans les états intellectuels que sont les préjugés et les présuppositions implicites, Dewey considère, à la suite de James, que ce sont les habitudes qui « constituent le soi », et qui, conjointes à sa structure organique, lui donnent un monde²⁵. Le langage en fait partie. Une théorie de la compréhension pratique doit donc rendre compte de la façon dont nous constituons le monde à travers nos activités, étayées sur des capacités et des habitudes. C'est précisément grâce aux habitudes que nous pouvons nous rapporter directement aux choses et les appréhender immédiatement, c'est-à-dire autrement qu'en les interprétant ou qu'en les « connaissant ». Elles nous permettent aussi d'informer les situations et de leur donner une cohérence :

Au fur et à mesure que les habitudes sont déployées de façon définie, la situation confuse prend forme, elle est « éclaircie » – ce qui est la fonction essentielle de l'intelligence. Les processus deviennent des objets. Là où n'interviennent pas les habitudes, il n'y a qu'irritation et hésitation confuse. Mais avec l'habitude seule, il n'y a que répétition machinale, récurrence de vieux actes à l'identique. Là où il y a conflit d'habitudes et libération d'impulsions il y a recherche consciente. (Dewey, 1922 : 180)

Pour Dewey, du fait qu'elles sont « de l'énergie organisée dans certains canaux », ou encore des « activités organisées acquises », les habitudes sont les premiers agents de l'organisation de l'expérience. Elles sont des « *positive agencies* », c'est-à-dire des capacités positives d'action. Ce sont elles qui font « tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement ». Elles sont les supports de la pensée

et de la connaissance : « Le scientifique et le philosophe, tout comme le charpentier, le médecin et le politicien connaissent avec leurs habitudes et non pas avec leur “conscience”. » (*Ibid.* : 182). Comme elles font notamment le travail d’imagination, elles donnent un sens des possibilités non réalisées, ce qui nous fait accéder à la conscience des entraves qui nous enserrant.

Les habitudes ont un ancrage organique, car elles sont formées dans la mise en œuvre de capacités biologiques, en particulier à travers l’acquisition d’habiletés des organes sensoriels et moteurs, habiletés qui sont de l’ordre de techniques (notamment du corps), de méthodes ou d’un savoir-faire. Elles sont donc moins des dispositions que des forces opérationnelles²⁶. Enfin, elles ne sont pas encloses dans l’individu ; elles sont aussi dans l’environnement dont elles incorporent les régularités, et notamment la manière dont les choses et les êtres vivants, dont les hommes, se comportent et répondent à ce qu’on leur fait. Dans ces conditions, elles incluent des ajustements de l’environnement aux modes de réponse de l’organisme. Les objets de l’environnement opèrent à travers les habitudes, et vice-versa, tout simplement parce qu’ils sont déjà intégrés en elles et qu’elles sont intégrées dans leurs qualités et capacités.

Pour expliquer que les habitudes sont des arts de faire liés à des objets et des matériaux, Dewey prend l’exemple d’un tailleur de pierre : ses habitudes « impliquent l’adresse ou le savoir-faire (*skill*) des organes sensoriels et moteurs, l’habileté et le métier [acquis par l’exercice], mais aussi les matériaux objectifs. Elles assimilent des énergies objectives, et produisent un contrôle de l’environnement. Elles exigent de l’ordre, de la discipline et manifestent une technique. » (Dewey, 1922 : 15). Et il ajoute : « Nous nous moquerions d’un tailleur de pierre qui dirait que son art est contenu en lui-même, et ne dépend en aucune façon du soutien qu’il reçoit des objets ni de l’assistance que lui procurent ses outils. » (*Ibid.* : 16). Ainsi les habitudes intègrent-elles des matériaux objectifs et comportent-elles, dans

leur constitution même, une composition de choses très différentes. Mais cette association ne fonctionne que si elle est rendue vivante dans des « opérations actives ». Précisément c'est une telle organisation stabilisée d'éléments, canalisant et structurant des énergies externes et internes, qui, pour Dewey, forme une habitude. On peut qualifier celle-ci de « schème dynamique » (Garreta, 2002) : elle est en effet un schème opératoire, en donnant à cette expression le sens d'une méthode d'exécution.

Conclusion : l'arroseur arrosé ?

Je suis parti du point de vue de Bourdieu selon lequel l'« épistémocentrisme scolastique » est un des principaux obstacles à la compréhension du sens pratique, de la logique de la pratique ou du rapport pratique au monde. J'ai repris son point de vue sur Gadamer : bien qu'il fasse partie de ceux qui ont été des plus sensibles aux spécificités de la raison pratique, celui-ci est resté malgré lui prisonnier de l'intellectualisme, en partie, à mes yeux, parce qu'il ne s'est pas suffisamment dégagé de l'influence « épistémocentrique » du néo-kantisme de sa jeunesse. Tel n'est pas le cas de Dewey dont la philosophie s'est voulue une entreprise de déconstruction systématique de l'intellectualisme et de l'« épistémocentrisme », et de réhabilitation de la « pratique » à l'encontre de la dépréciation constante « de l'action, de l'agir et du faire » par la tradition philosophique. En quoi cette déconstruction converge-t-elle avec celle proposée par Bourdieu lui-même ? À rapprocher les deux auteurs ne risque-t-on pas de commettre un contre-sens ? Kestenbaum considère ainsi que l'on ne peut pas envisager le pragmatisme de Dewey comme une théorie du savoir pratique et du raisonnement pratique. La manière dont « nous sommes, avons et utilisons les choses » dans l'expérience immédiate ne relève ni d'un savoir ni d'un raisonnement (« Nous n'agissons pas à partir d'un raisonnement », Dewey, 1922 : 139).

Incontestablement, les points de vue de Bourdieu et de Dewey ne manquent pas de similitudes. Mais on peut se demander si Bourdieu s'est dégagé, autant qu'il le voulait, de l'erreur scolastique de l'« épistémocentrisme »²⁷. Aux yeux du sociologue français, la compréhension et la connaissance pratiques sont une compréhension et une connaissance « par corps », dans lesquelles l'*habitus* joue un rôle fondamental²⁸. « La connaissance par corps » est l'objet du chapitre 4 de *Méditations pascaliennes*. Bourdieu y oppose la compréhension pratique à la compréhension « consciente, savante ». Il lie d'abord la première à l'inclusion matérielle de l'agent dans le monde, et à la disposition d'*habitus* :

Je comprends ce monde [...] *parce qu'il m'englobe et me comprend* : c'est en effet à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquies une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant. (Bourdieu, 1997 : 157)

Cette inclusion matérielle dans le monde se fait par « un corps pour qui il y a un monde », un corps précisément mis hors-jeu par la vision intellectualiste. C'est celui-ci qui permet que l'inclusion dans le monde ne soit pas simplement matérielle et spatiale :

Le monde est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités. Ayant acquis de ce fait un système de dispositions accordé à ces régularités, il se trouve incliné et apte à les anticiper pratiquement dans des conduites qui engagent une *connaissance par corps* assurant une compréhension pratique du monde tout à fait différente

de l'acte intentionnel de déchiffrement conscient que l'on met d'ordinaire sous l'idée de compréhension. Autrement dit, si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation de structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde. Ces principes d'organisation du donné sont construits à partir de l'expérience de situations fréquemment rencontrées et sont susceptibles d'être révisés et rejetés en cas d'échec répété. (*Ibid.* : 163)

On notera que Bourdieu parle de « connaissance par corps » et qu'il étaye celle-ci sur la formation de « structures dispositionnelles », notamment de « structures cognitives ». *L'habitus* est précisément doté d'un pouvoir de construction et d'organisation de la réalité sociale parce qu'il consiste en « schèmes de perception, d'appréciation et d'action », de « principes de vision et de division » ou encore de schèmes de catégorisation et de classification, qui sont de nature cognitive :

Ces systèmes de schèmes [...] permettent d'opérer des *actes de connaissance pratique*, fondés sur le repérage et la reconnaissance des *stimuli* conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent. (*Ibid.* : 166 ; je souligne)

Bourdieu atténue quelque peu cet accent cognitiviste en lui adjoignant une dimension affective : « Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives

avec l'environnement. » (*Ibid.* : 168-169). Il reconnaît que « rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques » (*ibid.*). Mais il n'y a pas chez lui de véritable explicitation de cette composante affective ou émotionnelle de la compréhension pratique ou du rapport pratique au monde. Ce qui n'est pas le cas chez Dewey, qui souligne la connexion première des émotions et des activités pratiques, et élabore une puissante théorie des émotions (Quéré, 2021a). C'est, à ses yeux, la séparation de l'émotionnel et de l'intellectuel qui a nourri le dénigrement traditionnel du pratique et de la pratique. On ne peut donc pas accéder à la signification de ces derniers sans remédier à ce divorce.

On l'a vu, Dewey n'accepte pas de considérer la compréhension pratique et le rapport pratique au monde comme relevant de la connaissance²⁹. Le rapport pratique au monde est d'abord une affaire de connexions entre subir-agir-subir, donc une affaire d'usage, de jouissance et d'évitement de la souffrance. Il est ensuite un processus de saisie immédiate (sur le mode de l'être et de l'avoir) de qualités diffuses, indissociablement sensorielles et affectives, grâce à des interactivités de l'organisme et de l'environnement ; c'est grâce à des interactions dans ces interactivités que ces qualités apparaissent et sont appréhendées. Il s'agit d'un mode d'expérience précognitif, dans lequel les choses sont « eues », « expérimentées-mais-pas-connues » (Dewey, 1939b : 33). Dans cette expérience prédominent les « valuations » affectives-idéo-motrices produites par le corps dans son entier. En un sens, quand on parle de « connaissance pratique » ou de « connaissance par corps » on cède déjà à l'« épistémocentrisme ». Pour qu'il y ait passage à la connaissance proprement dite, il faut, selon Dewey, que les connexions « opératives » présentes dans l'expérience immédiate soient explicitement constituées en objets de connaissance (qui sont de nature discursive).

Est-ce à dire qu'il n'y a pas vraiment de « connaissance par corps » ? Il convient d'être prudent dans l'usage de cette expression. Le corps

est impliqué à la fois dans l'« appréhension » immédiate des choses et dans la modalité cognitive de l'expérience ; mais il l'est différemment. La connaissance proprement dite peut, elle aussi, être considérée comme une « connaissance par corps », notamment parce que toute enquête requiert une alternance de faire et de subir, qui a toujours une dimension corporelle, et l'effectuation d'opérations de nature sensori-motrice et matérielle. En effet l'exercice de la pensée n'est pas coupé de la motricité : « Même dans les opérations abstraites de la pensée, le lien avec l'appareil de la motricité n'est pas entièrement rompu, et le mécanisme moteur est lui-même relié aux réservoirs d'énergie des systèmes sympathique et endocrinien. » (Dewey, 2005 : 191).

Bourdieu définit le sens pratique comme « ce qui permet d'agir comme il faut [...] sans poser une règle de conduite » (Bourdieu, 1997 : 166), d'engendrer des « pratiques immédiatement ajustées » à un ordre social ou à un champ. Il est ce qui permet de « construire la situation comme un ensemble doté de sens », et de s'y adapter immédiatement. Grâce au sens pratique, et à l'*habitus*, on « peut concevoir la spontanéité et la créativité sans l'intervention d'une intention créatrice, la finalité sans la visée consciente des fins, la signification en l'absence d'intention signifiante » (*ibid.* : 165). Bourdieu considère le « finalisme » comme une erreur provoquée par la vision scolastique. Le sens pratique se passe en effet de délibération, de calcul et de décision consciente. Grâce aux *habitus*, il met en œuvre une « intentionnalité pratique, non thétique, qui n'a rien d'une *cogitatio* [...] consciemment orientée vers un *cogitatum* » (*ibid.* : 171-172). Il s'agit d'une intentionnalité latente, ou non consciente, générée par un savoir tacite du corps.

Aux yeux de Dewey, une telle opposition entre deux types d'intentionnalité est encore un héritage de la philosophie traditionnelle de la conscience. Elle recouvre une mauvaise analyse de la composante intentionnelle de l'action du sens pratique. Comme toute action, celle-ci est nécessairement un procès sériel et cumulatif ; et elle est toujours orientée ; elle se fait dans une direction et tend vers

une limite ou une conclusion. De ce fait elle comporte nécessairement une dimension intellectuelle, qui est de nature idéale.

Plutôt que la latence ou la non-conscience, c'est son lien à la sérialité, à la continuité de l'action, à sa tension vers une conclusion et au caractère processuel de son accomplissement, qui caractérise l'intentionnalité pratique. L'intention prend forme et se transforme au fur et à mesure de la progression du cours d'action : « La fin n'est plus un terme ou une limite à atteindre : c'est le processus actif de transformation de la situation existante. » (Dewey, 2014b : 233). Cela vaut même pour les cas où l'action paraît automatique et irréfléchi. Dewey prend l'exemple des automatismes de personnes bien entraînées dans l'exercice de leur art, tels un acrobate, un joueur de tennis ou de golf, ou même un mathématicien et un artiste (qu'il oppose aux automatismes d'un travailleur à la chaîne) :

Chaque réponse motrice spécifique doit être ajustée non seulement au stimulus sensoriel précédent mais aussi à la détermination du stimulus sensoriel à venir, [l'agent] tenant compte du fait qu'il a à effectuer un *cours d'action continu*, guidé par une *fin-en-vue (end-in-view)*, ou un *but (purpose)*. Cette perspective [de l'agent] contrôle chaque *end-in-view* ou chaque but qui est constitutif, sur le plan sensoriel et moteur, de ce qu'il entreprend dans sa totalité. Dans le cas de l'acte automatique étayé sur une routine, la réponse motrice décide aussi du stimulus suivant, puisqu'autrement il n'y aurait pas de continuité de l'action et *a fortiori* pas de production effective d'un résultat, même le plus matériel ou le plus physique. Mais dans l'acte automatique, la continuité impliquée est de la nature d'une chaîne dans laquelle chaque maillon est relié, au sens littéral du terme, à ce qui précède. [...] Une certaine conséquence ultime régle, en tant qu'*end-in-view* [...] la sélection de chaque acte moteur, quelque mécanique que soit l'ajustement impliqué dans la performance.

Maintenant, une *end-in-view*, un but, est présent dans l'expérience sous forme d'une *idée*, et l'idée doit être maintenue tout au long du cours d'action. [...] Les ajustements sensori-moteurs particuliers qui ont lieu dans toutes les formes d'exercice d'une habileté sont, pris un par un, directs ou immédiats. [...] Mais l'ajustement particulier réalisé à chaque étape de l'interactivité continue est placé sous le contrôle supervisant de l'idée qui tient lieu de conséquence ou d'aboutissement futur désiré. (Dewey, 2012b : 261-262)

L'opposition entre une intentionnalité « non thétique » et une intentionnalité consciente ne rend donc pas suffisamment compte de quatre propriétés essentielles de l'action pratique : elle est un cours d'action continu, caractérisé par la sérialité ; l'intention qui la guide est une intention qui prend forme dans un processus (elle se définit au fur et à mesure de l'accomplissement de l'action, en fonction de ses conditions de réalisation) ; elle est exprimée dans et par l'action elle-même, pour autant que celle-ci est guidée par une *end-in-view* ; une *end-in-view* est de l'ordre d'une idée incarnée dans l'action ; loin d'être formulée discursivement, elle a une « qualité immédiate ressentie » (Dewey, 2005 : 152). Ce qui définit en effet « l'être » d'une idée, selon Dewey, c'est son « caractère de prospection et d'anticipation » (Dewey, 1993 : 174). Du fait qu'elle est prospective, une idée donne une direction à une réaction instinctive : elle « est avant tout l'anticipation de quelque chose qui peut arriver : elle marque une possibilité » (*ibid.*). Mais la présence d'une idée est « réalisée par le moyen des sens » (Dewey, 2005 : 285).

On peut ne pas être satisfait par la manière dont Dewey définit la cognition comme un mode propre d'expérience en la liant à l'enquête, qu'elle soit de sens commun ou scientifique. Mais elle a l'avantage d'éviter l'« ensorcellement » souvent provoqué par les substantifs « connaissance », « savoir », « intention », ou par les adjectifs « cognitif », « tacite », « conscient », etc., ou encore l'attribution

d'une «transcendance totale» à la connaissance. On peut considérer que, faute d'avoir suffisamment procédé à cette clarification conceptuelle, et d'avoir suffisamment spécifié ce qu'il entend par savoir, connaissance ou compréhension, Bourdieu n'a finalement pas été en mesure d'assurer complètement le dépassement qu'il visait de l'«épistémocentrisme» scolastique.

NOTES

1 Ce chapitre développe un article paru dans *The American Sociologist* (52 (4), 2021) sous le titre : « Hermeneutics, Pragmatism and Sociology: Pragmatism's Advantage ». Il a été publié dans le volume 6 de *Pragmata. Revue d'études pragmatistes* sous le titre « Herméneutique, pragmatisme et "épistémocentrisme scolastique" ».

2 Cet « épistémocentrisme » est d'ailleurs très répandu en sociologie, vraisemblablement parce que les principaux pères fondateurs de la discipline (Émile Durkheim et Georg Simmel en particulier) ont été fortement influencés par le néo-kantisme.

3 La phénoménologie herméneutique est une théorie philosophique de l'herméneutique. Elle ne s'intéresse plus, comme l'herméneutique traditionnelle, aux procédures et méthodes d'interprétation des textes, notamment quand ceux-ci sont obscurs, confus, énigmatiques, fragmentaires, apparemment contradictoires, etc., mais entreprend d'établir l'universalité de la dimension herméneutique de l'expérience humaine, notamment de son historicité, et d'en faire ressortir les conséquences pour les « sciences de l'esprit ». Cependant cette transformation de l'approche herméneutique est encore faite à partir de l'examen de ce qu'implique la compréhension d'un texte obscur

ou ambigu, qui reste le parangon de l'expérience herméneutique.

4 Néanmoins, Bernstein considère que Gadamer n'a jamais vraiment explicité le concept de vérité qu'il utilise. Et qu'en définitive ce qu'il entend par vérité « revient à ce qui peut être validé par une communauté d'interprètes à travers des argumentations » (ce qui convient finalement à Bernstein). Bien avant Richard Bernstein, Jürgen Habermas a plaidé pour une intégration de l'herméneutique et du pragmatisme. Mais je ne peux pas reprendre ici les arguments de Habermas sur ce point.

5 À l'opposé, Scott C. Taylor (2019) a récemment proposé de voir en Mead un « philosophe herméneutique », considérant que sa philosophie du temps était la même que celle de Gadamer.

6 Dans un livre récent écrit avec Hubert Dreyfus, *Retrieving Realism*, Charles Taylor tient des propos très deweyens, bien qu'il ignore l'auteur pragmatiste et se réfère plutôt à Heidegger et Wittgenstein. Les deux philosophes opposent notamment un modèle « réaliste » de la connaissance par contact direct, à un modèle « médiationnel » : « Nous sommes en contact direct avec les choses auxquelles nous avons affaire. Dans de tels cas, l'expérience que nous avons de leur traitement (*coping*) est celle d'un flux régulier

d'activité habile, répondant au sens que nous avons de la situation. Fait partie de cette expérience un sens du déroulement sans anicroche de notre traitement de la situation.» (Dreyfus & Taylor, 2015 : 47). Ce contact direct, qui confère leurs valeurs aux choses, précède toute saisie neutre de celles-ci. La culture moderne a évidemment privilégié le modèle « médiationnel ». Sur l'herméneutique de Taylor, cf. Quéré (2021b).

7 Hubert Dreyfus, spécialiste américain de Heidegger, a critiqué Gadamer sous cet angle : il se rangerait du côté des « cognitivistes », notamment parce que, lorsqu'il définit les préjugés comme des présuppositions implicites, il ne tient pas compte du fait, qu'en dessous d'eux, il y a un plan de la pratique ordinaire qui est fait d'habiletés, de capacités et de savoir-faire : « Une grande part de la confusion qui règne dans la littérature actuelle sur l'herméneutique provient du fait que Gadamer, qui prétend développer les implications de la conception de l'herméneutique de Heidegger, n'a jamais pris position sur l'affirmation de ce dernier selon laquelle, sous nos présuppositions et suppositions théoriques (the *Vorsicht*), se trouve un niveau de pratique courante (un *Vorhabe*). Gadamer emploie souvent les bons termes (*the right rhetoric*) [...], mais à certains moments il semble se ranger du côté des cognitivistes tels que Quine. Lorsqu'il décrit la pré-compréhension herméneutique, il parle de *Vorurteil* (préjugé ou pré-jugement), qu'il

conçoit en termes de croyance ou de supposition implicites, et non pas de *Vorhabe*. » (Dreyfus, 1980 : 11). Le bon connaisseur de l'œuvre de Dewey qu'est Victor Kestenbaum considère aussi la philosophie gadamérienne de l'expérience comme « un intellectualisme à peine déguisé ». En utilisant une expression de Dewey, on peut dire que Gadamer demeure an « *epistemological philosopher* » (cf. Kestenbaum, 1992).

8 Gadamer rappelle que le substantif *Erlebnis* est dérivé du verbe *Erleben*, qui « veut dire “être encore en vie quand quelque chose arrive” » (Gadamer, 1996 : 78).

9 Selon Gadamer, Husserl a lui aussi fait un usage gnoseologique problématique de ce concept : « Le concept d'*Erlebnis* devient chez Husserl le titre commun à tous les actes de conscience, dont l'intentionnalité est la constitution essentielle. » (Gadamer, 1996 : 83).

10 Vers la fin de sa vie, Dewey s'est alarmé de la restriction, à l'époque moderne, de l'expérience au vécu, donc à la conscience subjective privée, car il s'est rendu compte que cette restriction rendait incompréhensible son concept d'expérience : « J'ai négligé le fait que [...] “expérience” a été de plus en plus identifié à expérier au sens psychologique, le psychologique étant considéré comme ce qui est intrinsèquement psychique, mental, privé. J'ai eu beau insister pour dire que le terme “expérience”

désigne aussi *ce qui* est expérimenté, cela n'a servi à rien, car j'ai ignoré l'évolution à cause de laquelle, ironiquement, l'usage du mot "expérience" est devenu étrange et incompréhensible.» (Dewey, 2012a: 435, trad. mod.). Sur cette évolution, cf. aussi Koselleck (1997).

11 Le terme « appréhension » a aussi un autre sens. Il désigne alors un état émotionnel, plus précisément une peur légère provoquée par l'incertitude de ce qui peut arriver, ou de ce qui peut résulter de ce que l'on fait.

12 Sur l'usage des néologismes « expérimenter », « expérimenté », cf. Madelrieux (2012), ainsi que Deledalle (1993).

13 Dans « Le problème de la conscience historique » (1973), Gadamer rappelle que « la langue est au fondement de tout ce qui constitue l'homme et la société » (Gadamer, 1995: 111).

14 Cette idée est aussi présente chez Dewey: « Le langage est vraiment la langue maternelle. Elle est informée par le tempérament et les façons de voir et d'interpréter la vie qui sont caractéristiques de la culture d'un groupe social qui se perpétue. » (Dewey, 2005: 283).

15 Je conserve le terme anglais *sense* pour tenir compte du fait que Dewey fait « un usage idiomatique » de ce terme.

16 Sur la culture matérielle, Dewey fait sienne la définition de Malinowski (cf. Dewey, 2012a: 436).

17 Richard Rorty a vivement critiqué la problématique de l'expérience de Dewey et proposé de lui substituer une problématique du discours, dans le sillage du tournant linguistique (cf. Rorty, 1993). La spécification par Dewey des « traits génériques de l'expérience » relèverait encore, selon lui, d'une volonté d'élaborer « un système métaphysique constructif » ou de faire coïncider psychologie et métaphysique. Cette critique de Rorty a été qualifiée d'intellectualiste par David Hildebrand (2003). Pareillement, Richard Shusterman a reproché au néo-pragmatiste américain de céder au « mirage linguistique » ou à l'« idéologie textualiste », et de négliger la dimension sensible de l'expérience, notamment le fait que le corps est une source de signification propre (Shusterman, 1994; cf. aussi Cometti, 2015). Mais il n'y a pas lieu de jouer le langage contre l'expérience, pas plus que l'inverse, car l'usage du langage est partie prenante de l'expérience: il prend place dans les actions et les interactions d'agents qui ont à gérer leurs rapports entre eux et leurs rapports avec l'environnement, et y a une fonction instrumentale. Les conditions de cet usage sont fondamentalement sociales, ce qui signifie, entre autres, qu'elles sont de l'ordre de processus.

18 Jean-Pierre Cometti qualifie de « sophisme herméneutique » l'identification de la compréhension à l'interprétation : « Quiconque se penche sur l'histoire et les développements de l'herméneutique [...] ne peut qu'être frappé par la façon dont ses adeptes ont toujours privilégié, dans leur approche du langage, *une catégorie particulière d'usage*, les usages poétiques notamment, ou les situations de traduction, autrement dit les cas d'écart, d'*indétermination* ou d'*ambiguïté*, qui, pour particuliers qu'ils sont, ont fourni la matrice de leurs analyses et de leurs thèses générales. [...] Les usages obscurs ou singuliers, ceux qui se prêtent en effet à une *interprétation*, ne constituent en rien un cas paradigmatique à partir duquel il nous faudrait aborder tous les autres. » (Cometti, 2004 : 49). L'adoption de cette attitude consistant à privilégier ce type d'usage du langage a, selon Cometti, un effet pervers : la généralisation du soupçon et la propension au scepticisme.

19 On trouve une idée similaire chez Wittgenstein, notamment quand il évoque l'évaluation de l'interprétation d'une pièce musicale : cette évaluation porte sur la justesse de la performance, le critère de la justesse étant alors « la satisfaction que cette exécution [...] nous procure, le fait qu'elle met un terme à la recherche d'autre chose » (Chauviré, 1989 : 176 ; cf. aussi Bouveresse, 1991).

20 Gadamer applique au savoir pratique les propriétés du savoir éthico-politique définies par Aristote : il a une forme réflexive ; il est intériorisé ; et il est globalisant (cf. Habermas, 1987 : 207).

21 Ce terme n'est pas à comprendre au sens de ce qui est vécu subjectivement : « Les existences *sont* immédiatement données dans l'expérience, c'est-à-dire ce qu'*est* en premier lieu l'expérience. Elles ne sont pas données à l'expérience, mais leur "donnéité" *est* l'expérience. » (Dewey, 1993 : 626).

22 Pour Dewey, la compréhension n'est évidemment pas une connaissance. On comprend les choses en les étant, en les ayant et en les utilisant, ainsi qu'en étant « eus » et utilisés par elles. Sur la métaphysique deweyenne de l'être et de l'avoir, cf. Kestenbaum (1992).

23 Dewey retrouve là (comme le fera d'ailleurs plus tard Wittgenstein) une intuition de la psychologie de la forme : comprendre c'est saisir une configuration globale, faire apparaître une organisation. Mais il met aussi l'accent sur la composante communicationnelle de la compréhension : « Comprendre revient à anticiper de concert, à opérer une référence croisée, qui, lorsqu'on la prend comme base d'action, donne naissance à un partage dans une entreprise commune et inclusive. » (Dewey, 2012a : 171 ; trad. mod.).

24 Il ne s'agit pas là d'un processus de *re-enactment*, comme l'avait pensé Friedrich Schleiermacher. Gadamer conteste aussi cette idée. Il critique par exemple Emilio Betti, qui fait du processus d'interprétation « l'inversion du processus créateur, une inversion selon laquelle l'interprète doit, sur sa route herméneutique, parcourir en sens inverse la route de la création, qu'il doit, en sa propre intériorité, reproduire par la pensée (*nachdenken*) » (Gadamer, 1982 : 55).

25 Bourdieu dira plus tard la même chose : le sujet de la compréhension pratique du monde « n'est pas nécessairement un "sujet" au sens des philosophies de la conscience, mais plutôt un *habitus*, un système de dispositions » (Bourdieu, 1997 : 157).

26 La théorie des *habitus* de Bourdieu est plus dispositionnaliste, et, en cela, plus proche de Peirce que de Dewey (cf. *supra*, chap. 3). Aux yeux de Dewey, parler de disposition peut occulter la force propulsive et l'opérativité de l'habitude, ou son existence sous forme de combinaison d'actes. En effet le terme « disposition » suggère habituellement « quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un *stimulus* positif extérieur pour devenir actif ». Mais on peut continuer à l'utiliser à condition d'y voir une prédisposition, « le fait d'être prêt à agir d'une manière spécifique chaque fois que l'opportunité se présente » (Dewey, 1922 : 31-32).

27 Je ne présenterai pas ici l'avantage de la théorie deweyenne de l'habitude par rapport à la théorie bourdieusienne de l'*habitus*. À ce sujet voir *supra*, chap. 3.

28 Bourdieu reprend souvent les analyses de Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, qui attribuent notamment un savoir tacite au corps. C'est en effet un tel savoir qui, selon Merleau-Ponty, définit l'habitude : celle-ci n'est pas une connaissance, mais « un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel » (Merleau-Ponty, 1945 : 168). Cette définition semble identifier le savoir tacite du corps au savoir-faire, opposé à une connaissance consciente de type propositionnel. Mais, dans d'autres passages, Merleau-Ponty abandonne cette référence à un savoir spécifique et parle de « saisie de signification ». Ainsi une habitude motrice est-elle « la saisie d'une signification par le corps » (*ibid.* : 178). Mais convenons que savoir et saisir une signification sont deux choses très différentes. Comme le notait Wittgenstein dans *De la certitude* (§ 435), « on est souvent ensorcelé par un mot. Par exemple le mot "savoir" ».

29 En un sens sa position rejoint d'ailleurs celle de Husserl, critiquée par Bourdieu au motif qu'elle refuse d'attribuer un caractère cognitif à l'expérience ordinaire (cf. *supra*).

CHAPITRE 8

LES FORMES DE L'ÉVÉNEMENT¹

Il y a peu, en 2006, Pierre Nora attirait l'attention non plus sur le « retour de l'événement » (Nora, 1974), mais « sur la transformation en profondeur de la notion même d'événement, qui tient en un mot : l'événement s'est “déréalisé”, ou si l'on préfère désubstantialisé. Il s'est passé dans l'économie événementielle la même chose que dans l'économie monétaire avec l'abandon de la garantie or. L'événement médiatisé n'est plus une garantie de réel puisque c'est la médiatisation qui le constitue. » (Cité *in* Dosse, 2010 : 245). Ce diagnostic m'a laissé quelque peu perplexe. L'événement a-t-il jamais été une substance ? L'événement médiatisé a-t-il jamais été une « garantie de réel » ? Et s'agissant de l'événement « déréalisé » tout dépend de quelle sorte d'événement l'on parle. L'actualité de ce début d'année 2011 ne donne l'impression ni d'une déréalisation de l'événement, ni d'une simple constitution de l'événement par la médiatisation – l'expression ne me paraît pas inexacte, mais il faut préciser en quoi la médiatisation constitue l'événement. Je vais donc plaider pour le retour d'une certaine forme de réalisme dans l'approche de l'événement, précisément un réalisme pragmatiste, et mes guides, pour ce faire, seront Charles Sanders Peirce, John Dewey et George Herbert Mead. Je vais notamment m'arrêter sur leur distinction *princeps* entre l'événement existentiel et l'événement-objet, et sur le mode d'opérativité de l'un et l'autre dans l'expérience.

Pour savoir si la *notion* même d'événement s'est modifiée dans les usages, il faudrait sans doute procéder à une enquête de sémantique historique. Mais rien ne laisse présager que le mot événement ait

cessé de signifier ce qu'il a toujours signifié dans notre langage ordinaire : l'événement c'est ce qui vient de l'extérieur, ce qui surgit, ce qui a lieu, ce qui se produit, l'exceptionnel qui se détache de la durée. Mais, comme le notait Wittgenstein (1965 : § 435), « on est souvent ensorcelé par un mot ». Il est possible qu'en tant qu'Occidentaux nous accordions un prestige trop grand à l'événement et soyons ensorcelés par ce mot. C'est par exemple ce que soutient François Jullien dans *Les Transformations silencieuses*. Selon lui, la pensée occidentale est fascinée par l'événement, et cette fascination serait nourrie par les oppositions (par exemple, entre le nominal et le verbal) et les partis-pris de nos langues (par exemple, la supposition de sujets-supports du changement – pour qu'il y ait changement, il faut qu'il y ait des choses qui changent). Dans la pensée chinoise, au contraire, soutient Jullien, l'événement n'a pas le prestige qu'il a chez nous. L'événement n'y est plus qu'un avènement continu, non plus de l'ordre de l'effraction mais de l'émergence progressive ; au lieu de faire surgir un autre possible, il ne s'entend que comme la conséquence de « maturations si subtiles qu'on n'a pas su, ordinairement, les suivre et les observer » (Jullien, 2009 : 156). Ce qui caractériserait alors l'événement n'est pas qu'il arrive, mais qu'il devient, qu'il émerge et qu'il est l'aboutissement de transitions s'opérant à tout moment, avec des amorces de tendances qui vont se déployer selon leur logique propre et aboutir à des événements.

L'événement est « ce qui devient »

Penser l'événement sous les catégories de la transition, du devenir, de l'émergence, plutôt que de la substance et du simple survenir, cela évoque chez moi immédiatement un auteur que je n'ai cessé de solliciter ces dernières années : le pragmatiste américain George Herbert Mead. Dans *The Philosophy of the Present*, une conférence de 1931, Mead explique que l'événement « est ce qui devient (*that which becomes*) ». Le monde, explique Mead, est « un monde d'événements » (Mead, 1938 : 64), donc un monde temporel, où les choses adviennent

à l'existence et « cessent continuellement d'exister ». Mais cette temporalité n'est pas simple passage. En effet, dans le présent vivant de l'expérience, « les événements sont présents avec une épaisseur temporelle et spatiale » (*ibid.* : 364). Le présent est une totalité temporelle dans laquelle des événements s'étendent sur d'autres événements, comme dans une intrigue. Ce présent a non seulement une certaine durée, variable (*specious present*²), mais aussi une orientation ; il va d'un passé à un futur. Lorsque cette « totalité réelle (*actual wholeness*) de l'expérience qui dure » (ce que Dewey appelle « situation ») est saisie par la réflexion, elle est transformée en une simple succession d'instantanés ou d'événements-objets.

Quelques années plus tôt, en 1925, son collègue et ami John Dewey avait exposé cette ontologie de l'événement dans *Experience and Nature* : tout ce qui existe est de nature événementielle, et l'événement est à appréhender sous la catégorie du « *becoming* », c'est-à-dire du changement existentiel, ce qui veut dire aussi de la contingence, de l'incomplétude, du non-être. Quelques années plus tard, il écrivait dans *La Quête de certitude* : « Ce qui *est*, au sens plein et entier du mot, est toujours éternellement. Il est contradictoire que ce qui *est* change. [...] Ce qui devient en *vient* simplement à être, n'est jamais vraiment. Il est entaché de non-être. » (Dewey, 2014a : 38-39). Il complexifiait le problème en 1938, dans *Logique. Théorie de l'enquête*, où il rappelait, dans une veine qui reste en partie aristotélicienne, que l'événement est un « concept téléologique ». Je dis « dans une veine aristotélicienne » dans la mesure où, comme Aristote, il considérait le changement qu'est l'événement existentiel comme un mouvement, ou un déplacement d'un point A à un point B. D'un autre côté, en insistant sur le *becoming*, il s'efforçait de rompre avec la pensée ontologisante de l'événement et du substrat-sujet qu'il exige (pour qu'il y ait changement, il faut une chose qui change).

Le passage où Dewey expliquait cela mérite d'être cité en entier, car il réserve une autre surprise, pour ne pas dire un mystère – à savoir

l'idée que le lieu de l'événement est le jugement, c'est-à-dire l'enquête. Ce qui définit l'événement ce sont son appartenance au jugement et sa contribution à une enquête, jugement et enquête prenant place dans l'univers de la réflexion et du discours :

Sauf à avoir présent à l'esprit la différence entre un changement existentiel, en tant que purement existentiel, et en tant qu'objet de jugement, la nature de l'événement devient un mystère inexplicable. L'événement est un terme du jugement, non d'une existence extérieure au jugement. [...] Un événement est strictement ce qui ressort, ce qui fait saillie, la conséquence la plus remarquable, l'aboutissement. Il implique un concept téléologique ; il ne peut être décrit et raconté qu'en le délimitant par un commencement et un point final, avec un intervalle entre les deux, [c'est-à-dire au fond qu'en le mettant en intrigue – LQ]³. (Dewey, 1993 : 299-300 ; trad. mod.)

Dans cette citation on notera d'abord le fait que le commencement et le point final ne sont introduits que dans la mise en récit – ils ne se situent pas au niveau « existentiel », où règne la continuité, mais au niveau de la description et de la narration. On notera ensuite que l'événement est quelque chose qui entre dans le champ de vision d'un observateur. On notera enfin les oppositions utilisées : existence vs jugement ; changement vs objet. Il ne faut évidemment donner aucune connotation existentialiste au terme « existentiel » : l'existentiel c'est simplement ce qui existe, ce dont nous faisons l'expérience comme existant concrètement avec ses qualités immédiates, qui sont senties avant d'être articulées par la pensée et le discours. Comme le dit Peirce, l'existence c'est la « force brutale, réactive », ce qui s'impose à nous « en son entièreté » (on pourrait dire réel plutôt qu'existentiel, mais, à la suite de Peirce, les pragmatistes distinguent l'existence de la réalité, la réalité excédant l'existence du fait qu'elle inclut la généralité – cf. *supra*, chap. 4).

L'énoncé précédent de Dewey comporte une part non négligeable de mystère : un changement existentiel serait un devenir, mais pas un événement proprement dit ; pour qu'il devienne tel, il faut qu'il fasse saillie pour un observateur dans un environnement, qu'il devienne un objet d'attention et d'observation sous un aspect particulier, celui de son occurrence (*happening*) et de sa relation à d'autres occurrences. Or, c'est dans l'enquête que cela advient, qu'elle soit de sens commun ou scientifique. Ainsi le chercheur en sciences de la nature fait-il abstraction des qualités des changements existentiels qu'il observe ; ce qui l'intéresse dans ces derniers c'est leur « *happening* », le fait qu'ils se soient produits dans telles ou telles circonstances, dans tel ordre séquentiel ou en relation avec tels ou tels autres événements. C'est donc l'enquête qui appréhende les changements sous l'aspect d'événements :

Il n'est pas nécessaire que la connaissance se préoccupe de l'existence, telle qu'en ses qualités concrètes l'on en fait l'expérience directe. L'expérience directe se charge elle-même de cela. Ce que la science étudie, en revanche, c'est l'occurrence (*happening*) de ces choses dont on fait l'expérience. C'est pour elle, donc, qu'il y a des occurrences, des événements. Son but est ainsi de découvrir les conditions et les conséquences de telles occurrences. (Dewey, 2014a : 121 ; trad. mod.)

C'est donc sous des formes différentes que nous rencontrons les événements dans notre expérience. Ces différences sont elles-mêmes liées à des modalités ou à des régimes différents de l'expérience, notamment le régime immédiat, étayé sur les habitudes, et le régime de l'enquête, qui ne vise la connaissance que sous certaines de ses formes (l'orientation de l'enquête « de sens commun », qui est peu réflexive, est surtout pratique – cf. *supra*, chap. 7). La distinction principale que nous pouvons faire est entre les événements comme changements contingents qui se produisent concrètement dans notre environnement, donc les événements existentiels, et les événements

comme objets (objets d'attention, de conscience, de pensée, de discours, d'enquête, de jugement). La grande différence entre les deux formes est le degré de symbolisation. Il y a des changements et des émergences auxquels nous sommes confrontés dans leurs qualités immédiates, et notamment dans leur singularité et leur force brutale, et l'expérience directe s'en occupe; nous subissons leur contrainte, leur insistance et leur résistance; nous les «valuons» positivement ou négativement; et nous composons avec eux. Il s'agit alors de réactions spontanées, fondées sur les habitudes, la perception directe et l'émotion. En régime d'expérience immédiate, ils ne sont pas isolés de l'environnement ni observés pour eux-mêmes, c'est-à-dire pas constitués en objets à expliquer, interpréter, etc. Et il y a des événements auxquels nous sommes confrontés en tant qu'occurrences découpées dans le flux des changements, isolées de leur contexte, sur lesquelles nous focalisons notre attention, en quête d'une détermination plus ou moins poussée de leur contenu et de leur identité (que s'est-il passé exactement?), de leur issue et de leur signification. Ils sont alors constitués en objets, eux-mêmes en devenir (au sens où ils sont progressivement déterminés, sans l'être jamais complètement). Car c'est d'objets, et plus précisément d'objets de pensée, ou d'objets avec des significations, que nous sommes conscients. C'est le cas de la plupart des événements qui sont saisis par la communication. Cela ne veut pas dire qu'ils sont «déréalisés», ni qu'ils n'entrent plus dans notre expérience. Ils le font d'une autre manière, qu'il faut préciser.

Ces deux formes de l'événement coexistent dans notre expérience et, en tant qu'êtres capables de réflexion et de jugement, nous sommes constamment en train de convertir des événements existentiels en événements-objets, essentiellement à toutes fins pratiques, c'est-à-dire de façon à pouvoir intervenir dans le cours des événements, tempérer leur frappe, les domestiquer un peu. C'est en partie ce que Mead voulait mettre en évidence lorsqu'il définissait l'événement comme «ce qui devient». En effet, pour Mead, le monde n'est pas tant constitué de substances que de processus et d'émergences, de

transitions et de développements, qui ont une part de nécessité et une part de contingence, une part de stabilité et de régularité et une part de précarité et de hasard. C'est ce qui permet que du nouveau apparaisse, et c'est ce que produit l'événement. Ce qui se produit ce sont des transitions et des changements, qui sont conditionnés par ce qui a eu lieu auparavant, ou par ce qui a lieu concomitamment (selon le principe que « ce qui existe coexiste », ou que « tous les changements se produisent par interactions de conditions », Dewey, 1993 : 297). Mais, en même temps, ces changements excèdent ce qui les a conditionnés, ou sont en retrait par rapport à lui : quelque chose de nouveau émerge et toute transition a quelque chose d'unique. Elle conditionne aussi ce qui va suivre, et fait ainsi surgir du nouveau. Ce qui se produit prend donc place dans un processus de changement continu, qui est en cours dans le présent qui dure (*specious present*) – une expérience instantanée, sans épaisseur temporelle, est une impossibilité –, et qui a une direction : un processus n'est pas un simple flux de choses ou d'instants qui se succèdent ; il est orienté et se déploie selon sa dynamique propre ; il peut être plus ou moins soudain, avoir des rythmes variables⁴. L'événement advient dans le présent. Il est une émergence, et c'est son devenir qui lui donne son identité et sa singularité – « Ce qui rend un événement distinguable d'un autre est un devenir qui affecte sa nature interne » (Mead, 1932 : 49) :

La référence principale d'un présent est l'événement émergent, c'est-à-dire, l'occurrence de quelque chose qui est plus que l'ensemble des processus qui y ont conduit, et qui, par son changement, sa persistance ou sa disparition, ajoute aux passages ultérieurs un contenu qu'ils n'auraient pas eu autrement. (*Ibid.* : 52)

C'est une dimension de l'événement qui a été relevée par d'autres traditions de pensée que le pragmatisme. Ainsi, Reinhart Koselleck, dont l'inspiration est plutôt l'herméneutique post-heideggerienne, notait-il, d'une part, que « chaque événement donne naissance à la fois à plus et moins que ce qui est contenu dans ses données préalables :

de là sa nouveauté qui chaque fois nous surprend » (Koselleck, 1990 : 138); d'autre part, qu'il « faut un minimum d'avant et d'après pour constituer l'unité de sens qui fait de quelque chose qui se passe un événement » (*ibid.* : 134) – il faut notamment un minimum de distance temporelle pour savoir ou comprendre ce qui s'est vraiment passé; le témoin direct d'un événement n'est pas nécessairement le mieux placé pour le comprendre et l'information immédiate peut être aveugle ou erronée.

C'est parce que l'événement est un devenir orienté que son concept est « téléologique ». Devenir c'est en effet changer qualitativement. Un tel changement implique une hétérogénéité interne et un mouvement directionnel : d'une part, on n'a pas la même chose d'un bout à l'autre du processus, d'autre part on ne peut pas percevoir un devenir si l'on ne saisit pas une transition d'un état à un autre, en passant par un ou des états intermédiaires. Un devenir se distingue d'une simple évolution ou d'un flux par sa directionnalité. Sa fin est plus qu'une simple terminaison; elle est une issue, un débouché, un dénouement, le résultat de l'enchaînement qui a précédé : « Il y a référence à une limite *ab quo* et à une limite *ad quem*. Sans cette [double] limitation, un changement n'est pas caractérisé, qualifié. Un flux *pur* ne peut être noté, ni apprécié, ni estimé. Un changement est caractérisé par sa direction – d'une chose à une autre chose. » (Dewey, 1993 : 298). Le devenir est le propre d'un processus. Il peut prendre un temps variable, être plus ou moins progressif – mais il a un minimum d'extension temporelle (« la réalité ne peut pas être réduite à des instants », Mead, 1932 : 62); à tel ou tel instant, il est plus ou moins avancé; et il a un critère interne de développement ou d'accomplissement.

La nature idéationnelle de l'événement en tant que passé

Lorsqu'on l'appréhende en tant que passé, l'événement appartient au domaine des idées, et plus à celui de l'existence. En effet, l'événement

est un devenir sous des modalités différentes. Il l'est, on vient de le voir, en tant que changement existentiel des choses et dans les choses, en cours dans un « *specious present* ». Il l'est aussi en tant qu'objet à identifier, comprendre, expliquer, évaluer. Comme le dit Mead (*ibid.* : 46), à peine l'événement s'est-il produit, nous entreprenons de « montrer qu'il peut être trouvé dans le passé qui se tient derrière lui ». En effet, c'est « tournés vers l'arrière » que nous produisons l'intelligibilité des événements. Mais le souci du futur n'est pas absent : « Nous nous orientons non pas en référence au passé qui était le présent au sein duquel l'événement émergent est apparu, mais en reformulant le passé comme conditionnant le futur de telle sorte que nous puissions contrôler sa réapparition. » (*Ibid.*). Quand nous nous focalisons ainsi sur l'événement non plus en cours mais échu – sa « réalité » est déjà dans le passé –, nous le faisons pour le comprendre, pour découvrir ses conditions et ses conséquences, et c'est dans un présent déjà différent de celui de son propre devenir que nous le faisons. Nous le solidifions en « chose » aussi bien quand nous cherchons pourquoi, ou dans quelles conditions, il s'est produit, que quand nous l'examinons sous l'aspect de son conditionnement du futur.

C'est que le passé et le futur ne sont pas de même nature que le présent. Tandis que le présent est « le lieu de la réalité » – il est un devenir existentiel doté d'un minimum de durée –, le passé et le futur relèvent de « l'idéation » : leur lieu est donc l'esprit, qui « étend temporellement l'environnement de l'organisme » ; ils sont de nature représentationnelle, c'est-à-dire mentaux et discursifs. « Ils sont dans le présent, mais ce à quoi ils réfèrent n'est pas dans ce présent. » (*Ibid.* : 53). À partir du présent, nous faisons des extensions (qui sont des opérations intellectuelles effectuées par la pensée et l'imagination) vers le passé ou le futur. Ces extensions, qu'elles se fassent vers le passé ou vers le futur, sont hypothétiques, et les nouveaux événements nous conduisent à reconstruire l'un et l'autre.

On est porté à penser non seulement que l'événement est simplement ce qui se produit, mais aussi qu'une fois échu il est clos et irrévocable : ce qui a eu lieu a eu lieu ; il aurait pu ne pas arriver, être différent ou avoir des conséquences différentes. Une fois qu'il a eu lieu, nous ne pouvons plus le modifier. Tout cela est vrai, mais ce n'est qu'un aspect des choses. Le passé n'est pas aussi absolu que le suppose cette manière de penser, tout simplement parce qu'il relève de l'idéation. Il est toujours le passé d'un présent expérientiel, notamment le passé des événements qui émergent dans ce présent. Le passé change parce que le présent change : un présent différent fait surgir un passé différent. En effet, un événement émergent « crée avec son caractère unique, un passé et un futur [qui lui sont propres]. Dès que nous le voyons, il devient une histoire et une prophétie. » (*Ibid.* : 52). Il crée un passé parce que se pose la question de ce qui l'a provoqué et conditionné ; il crée un futur parce que l'on s'intéresse à son issue et à ses conséquences, c'est-à-dire à sa signification, et que l'on veut plus ou moins contrôler sa réapparition. Ce passé et ce futur sont relatifs à l'événement : « La relation de l'événement aux conditions qui le précèdent instaure en même temps une histoire, et le caractère unique de l'événement rend cette histoire relative à cet événement. » (*Ibid.* : 62). Passé et futur réfèrent au-delà du présent, mais ils se forment dans le présent. Comme tout passé est le passé d'événements uniques émergeant dans un présent, de nouvelles dimensions des événements passés se découvrent à la faveur des nouveaux événements qui se produisent. C'est pourquoi la signification d'un événement échu est toujours en cours de développement et réside dans le futur. On pourrait par exemple montrer comment la catastrophe nucléaire de Fukushima au Japon a fait découvrir de nouveaux aspects de celles de Tchernobyl ou de Three Mile Island.

La compréhension, l'évaluation, la narration et l'explication des événements échus se font donc toujours « du point de vue du présent », qui donne une perspective, plus précisément du point de vue d'une situation, ouverte et problématique (ouverte au sens où on ne sait

pas encore quelle va être son issue ; problématique au sens où elle n'est pas entièrement claire, où elle comporte de l'indétermination, de l'incertitude, des contradictions et des conflits, etc.). Mais elles ne consistent pas à faire revenir le présent qui est passé, avec la réalité qui était la sienne à l'époque. Si nous pouvions le faire, cela ne nous servirait à rien :

Lui manquerait précisément cette caractéristique que nous demandons au passé, c'est-à-dire, cette construction de la nature conditionnante du présent actuel qui nous permet d'interpréter ce qui est en train de surgir dans le futur appartenant à ce présent. Quand on se rappelle les jours de son enfance, on ne peut pas y entrer tel qu'on était à l'époque, en faisant abstraction de ce qu'on est devenu depuis ; et même si on le pouvait, c'est-à-dire si on pouvait reproduire l'expérience telle qu'elle a eu lieu, on ne pourrait rien en faire, car cela impliquerait que l'on ne soit pas dans le présent à l'intérieur duquel l'usage [de cette réviscience] pourrait avoir lieu. (*Ibid.* : 58)

Cela vaut aussi pour l'événement : on ne peut pas reconstruire, telle qu'elle a eu lieu, l'expérience du changement existentiel qu'a été l'épreuve de l'événement en cours d'échéance, et même si on le pouvait, cela ne nous servirait à rien. Quelque chose d'autre s'est substitué à ce présent existentiel disparu, un objet mental dit Mead, constitué d'idées et d'images, auxquelles l'individu répond pour organiser sa conduite, comme il répond aux objets concrets de son environnement.

La frappe de l'événement

Alors pourquoi cette impossibilité et en quoi consiste précisément cette métamorphose de l'événement ? Pour répondre à ces deux questions, je vais d'abord me tourner vers Peirce, ensuite vers Dewey. Peirce considérait que se mêlent, dans l'expérience immédiate des événements, les trois dimensions de la *priméité*, de la *secondéité* et de la

tiércéité. À la première correspond la qualité unique et distinctive, prégnante, immédiatement perceptible, ressentie directement et de manière non réfléchie, des choses et des événements, qui ne sont pas des « objets dans le discours » : « Voilà ce qu'est le premier : présent, immédiat, frais, nouveau, initial, original, spontané, libre, vif, conscient et évanescent. » (Peirce, CP.1.357). Cette qualité, immédiate et ineffable, est indépendante de toute référence cognitive ou réfléchie.

Comme l'expliquera plus tard Dewey, dans le sillage de Peirce, « le monde dans lequel nous évoluons immédiatement, celui dans lequel nous nous débattons, réussissons et essayons des échecs, est un monde éminemment qualitatif. Ce pour quoi nous agissons et souffrons et ce que nous apprécions, ce sont des choses dans leurs déterminations qualitatives. » (Dewey, 1931c : 243). Une qualité est quelque chose qui pénètre et colore tous les objets, événements et relations impliqués dans l'expérience d'une situation. Elle ne peut pas être décrite, car c'est d'abord quelque chose qui est « eu » ; elle peut simplement être « pointée » par des mots. Le discours peut faire ressortir une partie de ce qui génère cette qualité. Mais ce discours reste séparé de l'acte d'avoir l'expérience d'une qualité diffuse : « un objet réfléchi » prend alors la place d'un événement doté d'une qualité unique (Dewey, 1993 : 131). Ainsi peut-on expliquer à l'aveugle de naissance ce qu'est la couleur rouge. Mais le discours a ses limites et nous ne pouvons pas lui communiquer par le discours « ce qui est eu dans l'expérience directe de cette couleur ». Le matériau de l'expérience immédiate est « eu », sur le mode d'un avoir quasi-indicible. L'expérience directe *est* tout simplement ; elle n'affirme rien.

À la seconde catégorie, correspondent la frappe de l'événement, qui peut nous affecter en positif ou en négatif, la « dureté » et l'insistance du fait, le caractère percutant de « ce qui s'impose dans son entièreté » dans une situation qui n'est pas sous « contrôle », la collision avec lui, donc le « choc extérieur » (Peirce cité par Tiercelin, 2005 : 226), la pression qui vient de l'extérieur, la résistance, la contrainte

causale et la force brutale, le côté éruptif et disruptif de ce qui est non seulement imprévisible, donc inattendu, mais aussi inanalysable et inappropriable. Peirce souligne constamment l'importance de la secondéité dans l'expérience (Tiercelin, 2005, chap. VI) : d'une part, elle nous met en contact avec la réalité, qui insiste et résiste – Peirce parle de « la force brutale, réactive de l'existence » (une fois encore, au sens de ce qui existe concrètement), ou encore de « passation d'armes entre le non-ego et l'ego » (Peirce cité par Chauviré, 2009 : 93) ; d'autre part, elle confère un caractère irrésistible à nos jugements de perception (« *cette fleur est jaune* »), en ce sens qu'elle contraint notre acceptation. Il n'y a pas que les catastrophes naturelles et les événements douloureux qui exercent cette pression externe ; les événements heureux le font aussi.

J'ai laissé entendre plus haut, en parlant de degrés de symbolisation, que la symbolisation ne devait pas être réservée à l'événement-objet. En effet, elle revêt elle aussi des formes différentes ou des degrés variables. La symbolisation correspond à la troisième catégorie de Peirce, la tiercéité. Même dans l'expérience dépourvue de pensée et de réflexion, il y a une identifiabilité minimale possible (et possiblement erronée) de ce qui est et de ce qui survient – ce qui se présente nous apparaît d'une certaine façon, sous un aspect (la perception est aspectuelle) –, avec un minimum de forme, sans que cette forme soit donnée par un concept ou par une proposition (du genre « ce qui est en train de se produire est un orage, un tremblement de terre, etc. ») : « Tout fait implique un élément qui est fourni par l'esprit » (Peirce cité par Chauviré, 2009 : 91), ou par la pensée, donc un minimum d'élaboration symbolique. Je peux percevoir ce que je ressens ou viens de ressentir comme un tremblement de mon immeuble, plutôt que comme quelque chose d'indéterminé ou d'informe, même si je ne suis pas encore assuré de ce qui l'a provoqué : un tremblement de terre, une explosion, le passage d'un gros engin ou autre chose – mais ce manque d'assurance, ou son contraire, la certitude, est très dépendant du contexte.

Je rappelle que la troisième catégorie qui « se déverse », comme le dit Peirce (2002 : 384), « dans notre esprit par toutes les avenues de notre sensibilité » (Tiercelin, 2005 : 228), est celle de la généralité, celle de la médiation par des signes et des symboles, celle de l'élaboration cognitive et de la signification, ou encore celle du possible. Il y a donc déjà à l'œuvre dans le donné une saisie de la généralité, une saisie qui est de type « abductif » pour Peirce. Comme l'explique Claudine Tiercelin (*ibid.* : 271), elle se fait « sous forme non pas de concepts ou de propositions, mais de “petites théories” ou de “scénarios” déjà dotés de leur propre organisation formelle. [...] Notre expérience ne nous met pas en contact avec un donné sans contenu [...]. Elle nous met bien en contact avec un donné informé, scénarisé, avec un monde qui nous apparaît bien d'une certaine façon [...]. L'expérience nous donne [...], *par le simple fait que nous l'ayons*, des titres ou des droits à croire certaines choses sur le monde. » La symbolisation prend évidemment une autre dimension quand l'événement est converti en objet de pensée ou de jugement.

L'idée de « scénario » me paraît d'ailleurs plus intéressante que celle de « petite théorie », ou d'information par des concepts, car elle peut intégrer une référence à des conduites à tenir face à tel ou tel incident, ou enchaînement d'incidents. Nous percevons les choses à travers le prisme de ce qu'elles peuvent nous faire, ou faire de nous, comme de ce que nous pouvons leur faire, faire d'elles ou face à elles : « Je vois l'objet tel que je peux lui répondre ultérieurement. » (Mead, 1938 : 131). On peut ainsi penser que, le 11 mars 2011, les Japonais de la région de Sendai se sont bien rendu compte de ce qui se passait, moins en faisant usage de leur concept de tremblement de terre ou de tsunami, qu'en se référant à des scénarios plus ou moins familiers, et en adoptant, du moins tant qu'ils ont pu, des comportements correspondant à des dispositifs institués, et mettant en œuvre des capacités et des habitudes acquises par l'expérience et l'éducation. C'est sans doute ce qui fait que l'expérience des habitants de la région de Sendai en 2011 a été différente de celle des habitants de Tokyo au

moment du séisme qui a détruit la ville en 1923. Mais il est vrai, si l'on suit Mead, que l'on peut aussi considérer le concept moins comme un ensemble de croyances que comme une organisation d'attitudes et de réponses : « Ce sont nos réponses habituelles aux objets familiers qui constituent pour nous les idées de ces objets. » (Mead, 1932 : 97).

La seconde vie de l'événement

Nous avons vu que, dans l'expérience où nous sommes confrontés à la pression externe des changements qui se produisent, et où nous éprouvons leur qualité unique, l'indétermination de ces derniers n'est jamais totale : nous les appréhendons sous un aspect, ou avec un minimum de forme, notamment comme occurrences et comme scénarisés⁵. Nous en avons l'expérience essentiellement sur une base émotionnelle et pratique, sans en faire des objets de connaissance à proprement parler. Mais nous pouvons aussi développer la composante de symbolisation, et en faire des objets de pensée et de jugement. Ce faisant nous transformons le tout qualitatif et la pression externe caractéristiques d'un changement existentiel en un objet proprement dit, pour en accroître la détermination et établir la signification. Cet objet prend alors la place de l'événement existentiel comme facteur pouvant entrer dans l'organisation de notre conduite.

C'est précisément ce que produit la communication – elle ne se contente donc pas d'annoncer les événements, de les nommer, de leur accoler une étiquette identificatrice ou catégorisante :

Avec la communication, tous les événements naturels demandent à être reconsidérés et révisés ; ils sont réadaptés de manière à satisfaire les exigences de la conversation, qu'il s'agisse de discours public ou de ce discours préliminaire que l'on appelle pensée. *Les événements deviennent des objets, des choses pourvues de signification.* On peut s'y référer alors qu'ils ont cessé d'exister, et avoir ainsi la capacité d'agir sur ce qui se

situé à distance dans l'espace et le temps, grâce à une présence par procuration dans un nouveau médium. [...] Une fois qu'ils sont nommés, les événements mènent une seconde vie, indépendante. Outre leur existence originelle, ils se prêtent à une expérimentation en idées : leurs significations peuvent être infiniment combinées et réagencées dans l'imagination, et le résultat de cette expérimentation interne qu'est la pensée peut entrer en interaction avec les événements bruts et non traités. Détournées du torrent rapide et rugissant des événements vers un canal calme et navigable, les vvsignifications rejoignent le courant principal, dont elles colorent, modèrent et composent le cours [...]. (Dewey, 2012a : 160-161 ; trad. mod. ; je souligne)

Les événements ne sont plus alors de simples changements existentiels. Ils deviennent des objets dont nous devenons conscients, des « choses avec des significations », car ce sont celles-ci, et notamment la causalité, l'individualité et les potentialités de l'événement qui nous intéressent pratiquement. L'événement acquiert par-là de nouveaux modes d'opération et de nouvelles propriétés. Il devient non seulement un objet et une source d'inférences et de raisonnements, mais aussi un moyen d'action contrôlée. Car nous nous servons de ce genre d'objet réflexif-discursif pour intervenir sur le cours des événements, pour le canaliser ou atténuer sa brutalité. Les événements-objets deviennent ainsi des agents de l'histoire qui se fait.

En effet, dans la communication, les événements existentiels « acquièrent des représentants, des substituts, des signes, des implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus commode que les événements dans leur état initial. Par-là, les immédiatetés qualitatives cessent d'être soumises aux sensations et aux passions, c'est-à-dire silencieusement saisissantes, oppressantes et envahissantes. Elles deviennent susceptibles d'enquête, de contemplation, d'élaboration idéale ou logique. » (*Ibid.* : 161 ; trad. mod.).

La communication atténue ainsi la frappe des événements et transforme leurs qualités immédiates, en en faisant des objets de jugement – quand Dewey dit jugement, il pense jugement de valeur et jugement de pratique étayés sur une connaissance produite par l'enquête. En particulier nous pouvons appréhender leurs conditions et leurs conséquences : à la fois ce qui les a conditionnés ou causés, et surtout leurs conséquences possibles ou probables dans le cadre d'interactions diverses et variées :

Ce qu'un événement physique est immédiatement et ce qu'il *peut* faire ou dans quelles relations il peut entrer, sont deux choses distinctes et incommensurables. Cependant, une fois qu'un événement est pourvu d'une signification, ses conséquences potentielles le définissent intégralement et lui donnent sa consistance. Si ces conséquences potentielles se révèlent d'importance et si elles se répètent, elles forment la nature même, l'essence d'une chose, ce qui permet de la définir, de l'identifier et de la distinguer. La reconnaître c'est en saisir la définition. C'est ainsi que nous devenons capables de percevoir les choses au lieu de simplement les sentir et les avoir. *Percevoir*, c'est reconnaître des possibilités non actualisées, penser le présent par rapport à ses conséquences, rapporter ce qui apparaît à une issue, et ainsi se comporter en fonction des *connexions* des événements entre eux. (*Ibid.* : 174; trad. mod.)

Il ne s'agit cependant pas de n'importe quelles significations et de n'importe quelles conséquences : il s'agit de significations en référence à l'association et à la conduite humaines, et de conséquences « à l'intérieur du schème des activités humaines, dans l'expérience des échanges sociaux » (*ibid.* : 182; trad. mod.). À noter que la perception ainsi conçue est très différente de la perception immédiate, évoquée plus haut, bien qu'elle se situe dans sa continuité ; elle est beaucoup plus cognitive : elle est l'œuvre de l'intellect et de l'imagination (j'y reviendrai).

C'est une manière de dire qu'un des axes de la métamorphose de l'événement existentiel en une « chose avec des significations » est, dans le cadre de sa saisie par la communication, l'enquête sur sa nature, sur ses relations avec d'autres événements, sur ses causes et ses conséquences. Dewey explique en effet, dans le sillage de Peirce, que l'on ne comprend les faits et les événements que quand on voit leurs implications et leur portée pratiques, et voir celles-ci, qui est aussi voir leur sens, c'est saisir leurs conséquences probables spécifiques dans le cadre d'interactions déterminées de conditions et de circonstances, interactions que l'on peut, dans certains cas, provoquer par des opérations guidées par des faits et des idées : « Le *sens* des choses réside dans les conséquences qu'elles produisent quand elles sont en interaction avec d'autres choses spécifiques. » (Dewey, 1993 : 615). C'est sur la base de telles interactions, qui manifestent, à travers leurs effets, ce que les objets et les événements peuvent faire et font, que l'on peut identifier ces derniers.

Les connexions et relations entre les événements, celles entre leurs phases ou leurs composantes, sont présentes dans l'expérience immédiate ; elles ont une réalité existentielle. Elles y sont « quelque chose de direct et d'actif, quelque chose de dynamique et d'énergétique » (Dewey, 2005 : 167). Le terme « relation », appliqué à cette expérience immédiate, « met l'accent sur la manière dont les choses interagissent les unes avec les autres, leurs chocs et apparentements, la manière dont elles se répondent et se contrarient, se valorisent et se neutralisent, s'excitent et s'inhibent réciproquement » (*ibid.*). Lorsqu'elles sont réfléchies et formulées à l'aide du discours, ces connexions et relations sont transformées en relations de nature intellectuelle ou d'ordre logique, en particulier en relations entre conditions et conséquences, ou entre moyens et conséquences.

On notera la définition de la signification en termes de conséquences : à la différence des qualités immédiates, qui sont éprouvées ou « eues », les significations sont des relations établies entre les choses

par la pensée. On accède ainsi au sens d'un événement (différent de sa qualité immédiate et de sa frappe) en appréhendant non seulement ce qui l'a conditionné, mais aussi ce qu'il laisse présager comme conséquences du fait des connexions qu'il pourra avoir avec d'autres événements, circonstances ou situations. Mais comme les conséquences sont des choses qui se produisent à travers des « connexions entre événements », elles ne sont qu'en partie anticipables ; elles sont aussi à découvrir et à observer au fur et à mesure de l'évolution des situations, et cela se fait non pas par la manipulation d'états mentaux, mais par les opérations concrètes d'une enquête.

En quoi, maintenant, l'événement est-il un « terme du jugement » ? « Juger c'est rendre déterminé ; déterminer c'est ordonner et organiser, mettre en relation de façon définie. » (Dewey, 1993 : 298). C'est précisément ce que fait l'enquête. C'est donc dans l'enquête que l'événement intervient comme « terme du jugement ». La conversion de l'événement en objet n'est d'ailleurs complète qu'au terme d'une enquête en bonne et due forme, notamment sur les relations internes à l'événement, sur ses relations avec d'autres événements, sur ses conditions et conséquences.

Mais il y a différents degrés de l'enquête. Dans l'enquête de sens commun, orientée pragmatiquement – il en va différemment dans d'autres formes de l'enquête, notamment dans l'enquête scientifique –, l'événement n'est un objet que pour autant qu'il retient l'attention, et qu'il requiert d'être observé, en tant que chose singulière, dans une perspective pratique : organiser un « cours heureux d'activités », en adoptant le comportement approprié à la situation. L'événement n'est pas alors sorti de son contexte pratique pour être constitué en objet de connaissance indépendant (comme il le devient dans une enquête explicative ou interprétative, par exemple).

Dans l'expérience réelle, [...] un objet ou événement est toujours une portion, une phase, un aspect particulier d'un monde

environnant expérimenté – [un fragment] d'une situation. L'objet singulier apparaît en relief du fait de sa position particulièrement focale et cruciale à un moment donné dans la détermination de quelque problème d'usage ou de jouissance que présente l'environnement complexe total. Il y a toujours un champ où se produit l'observation de cet objet-ci ou de cet événement-là. L'observation de ce dernier sert à découvrir ce qu'est ce champ par référence à quelque réponse active d'adaptation à faire pour promouvoir un train de comportement [...]. Il est noté ou « connu » simplement parce qu'il indique la direction du comportement. [...] Dans l'enquête de sens commun on ne tente pas de connaître l'objet ou l'événement en tant que tel, mais seulement de déterminer quel en est le sens par rapport à la façon dont il faudrait traiter la situation entière [...]. L'objet ou l'événement en question est perçu comme une portion du monde environnant, non en soi et par soi [...]. Nous vivons et nous agissons en connexion avec l'environnement existant, non en connexion avec des objets isolés, même si une chose singulière peut avoir un sens crucial pour décider de la manière de répondre à l'environnement total. (Dewey, 1993 : 128-129)

Un aspect du jugement dans l'enquête réflexive est l'ordonnement temporel des événements-objets, à partir de l'examen de changements réels et de corrélations réelles de changements. Ordonner temporellement, c'est délimiter des séries ou des cycles, leur attribuer un commencement, un développement et une fin, une limite *ab quo* et une limite *ad quem*, avec un intervalle entre elles. La fixation de telles limites est faite par l'enquête en référence au problème à traiter dans une situation donnée. Quand ils sont soumis à l'enquête réflexive, par exemple dans la recherche historique, tous les changements sont des « cours d'événements séquentiels », qui forment une histoire ; ils ne sont pas des événements isolés :

[Ils sont] des séries, des cycles d'événements dont le commencement et la fin sont déterminés par la situation indéterminée qui subit une résolution ; aussi tous les changements donnés peuvent-ils être narrés sous la forme d'une variété indéfinie d'événements mineurs inclus comme incidents, épisodes ou occurrences. Pour l'homme de la rue, un éclair passe presque pour n'être qu'une occurrence instantanée et isolée. Son compte rendu scientifique est la narration d'une longue histoire dont l'éclair n'est qu'un incident ; avec le progrès de la connaissance scientifique, l'histoire devient plus longue. (*Ibid.* : 299)

Dans l'enquête scientifique, des événements antérieurement saisis comme isolés deviennent « des parties intégrantes constitutives d'une seule et même occurrence continue » (*ibid.* : 543). Ils sont alors décrits non plus en référence aux événements existentiels, mais en fonction d'un ensemble d'interactions dans lequel ils sont insérés analytiquement.

Un événement peut ainsi prendre place dans différentes histoires, y compris, s'agissant d'événements publics, dans des histoires personnelles dans lesquelles le narrateur se met lui-même en scène et reconfigure l'événement comme événement de ou dans sa propre vie (ou celle de ses proches). Dans l'histoire de longue durée de la « zone de substruction de la fosse du Japon », là où la plaque pacifique plonge sous la plaque dite « américaine », le tremblement de terre du 11 mars 2011, sur l'île japonaise de Honshu, n'est qu'un épisode parmi d'autres, un spécimen de phénomènes normaux, qui n'est distinct que par son moment, sa localisation et sa puissance, plus grande qu'à l'ordinaire, voire par sa relative faiblesse par rapport au « *big one* » redouté par les sismologues. Mais, cet événement a pris place dans d'autres histoires que celle de cette évolution de longue durée, notamment dans celles d'individus et de leurs familles, celles de villes et de villages, celles d'une entreprise et d'un secteur industriel, celles d'un pays et d'une population exposés aux séismes et victimes de

catastrophes d'un certain type, voire dans celles du développement des usages civils du nucléaire à l'échelle mondiale : « Un acte de jugement l'a détaché du complexe total dont il faisait partie, et lui a donné une place dans un nouveau contexte, le contexte et la place étant des déterminations produites dans l'enquête. » (*Ibid.* : 314). C'est d'ailleurs pour quoi « quand les événements sont considérés strictement d'une façon existentielle, il n'y a pas d'événement qui soit antécédent ou "cause", pas plus qu'il n'est conséquent ou "effet" » (*ibid.* : 557) : ce statut ne leur advient que par l'enquête, qui prend délibérément un événement comme cause ou comme effet, et institue par l'analyse un ordre séquentiel de changements.

Les événements : denrée à consommer ?

Une grande partie des événements qui sont portés à notre connaissance le sont sous cette forme d'histoires, ou d'enchaînements séquentiels, et en définitive très peu en tant qu'objets d'une enquête que nous menons nous-mêmes ou à laquelle nous participons nous-mêmes. Nous assistons en quelque sorte à un spectacle, dans lequel « l'événement joue à l'événement ». François Jullien, qui emploie cette expression, dit que nous consommons les événements médiatisés « pour mettre un peu d'intensité dans nos vies », pour « avoir enfin quelque chose à quoi se raccrocher, de quoi s'occuper, de quoi parler » (Jullien, 2009 : 165), et que, ce faisant, nous les vidons de leur substance. Il me semble que c'est une vision très désabusée de notre expérience publique, dans laquelle l'intérêt pour les événements a d'autres motifs que parer à l'ennui. On l'a vu, l'événement-objet peut faire retour dans le flux des événements et dans le développement des situations à partir des connaissances acquises sur ses conditions et conséquences, à partir des modifications suscitées dans les habitudes et les comportements, dans les institutions ou les dispositifs de protection et de régulation, à partir des nouvelles expertises formées, etc. Il a une fonction de médiation, à la manière de *Mimésis* 2 dans la triple *Mimésis* de Paul Ricœur.

Il est possible que nous ne fassions que consommer les événements, mais cette interprétation rend mal compte du souci que nous manifestons pour les événements, pour leur évolution et pour leur aboutissement. Je ne pense pas que ce soit pour tuer le temps, par simple curiosité, par plaisir de suivre des intrigues, ou « pour vibrer généreusement avec le monde » (Jullien, 2009 : 165) que nous nous sommes préoccupés à ce point de ce qui se passait dans les pays arabes depuis le début de l'année 2011, ou au Japon ces derniers mois.

Dans *L'Art comme expérience*, Dewey nous dit que la communication « donne corps et forme à l'expérience aussi bien de ceux qui parlent que de ceux qui écoutent » (Dewey, 2005 : 287). C'est ce que fait notamment la réception des annonces et récits d'événements, du moins lorsqu'elle est authentique : elle a toujours lieu dans l'univers de l'expérience, c'est-à-dire dans une situation. Elle génère un processus continu d'interaction qui se développe plus ou moins. Le récepteur, quand il lit, entend, voit ce qui lui est écrit, dit, montré, a une situation immédiate, et « sa compréhension réfléchie de ce qui est dit est contrôlée par la nature de cette situation immédiate » (Dewey, 1993 : 130).

Que peut-on dire de cette situation, aussi singulière soit-elle ? Je vais prendre appui sur une intuition de Koselleck, dans une note de son chapitre 3 du *Futur passé*, « Représentation, événement et structure » (Koselleck, 1990 : 143) : il y dit qu'il y a une analogie entre la réception de l'événement et celle de l'œuvre d'art, en ceci que l'un et l'autre « donnent naissance à plus et moins que ce qui est contenu dans ses données préalables », avec la réserve que l'œuvre d'art ne présente pas les qualités temporelles de l'événement. C'est cependant un autre aspect de cette réception que je voudrais souligner : la nature de l'expérience induite par la réception aussi bien de l'œuvre d'art que de l'événement est fonction de la qualité de la perception engagée.

En effet, la perception peut se développer et s'approfondir, comme en témoigne l'expérience esthétique. Percevoir peut devenir autre chose que voir, entendre, sentir et reconnaître. Reconnaître c'est identifier, ramener à du déjà connu, catégoriser, tandis que percevoir c'est individualiser et assimiler, notamment en saisissant « des possibilités non atteintes ». Pour percevoir, il faut accomplir un certain travail : regrouper des détails éparpillés, les prendre ensemble pour former une totalité intelligible, produire une organisation dynamique, qui est « croissance, c'est-à-dire commencement, développement et accomplissement » (Dewey, 2005 : 81-82). Ce qui est perçu, contrairement à ce qui est simplement reconnu, est alors « empreint d'émotion de bout en bout ».

Contrairement à la simple reconnaissance, la perception n'est pas instantanée ; elle est processuelle et temporelle : « On n'a en aucun cas *perception d'un objet* sans un processus qui se développe dans le temps. » (*Ibid.* : 211). Si une perception immédiate est nécessaire, il faut aussi autre chose : à savoir un questionnement, un point de vue, un intérêt pour ordonner les détails. Cette perception exploratrice peut être complète ou incomplète. Elle est incomplète si elle s'arrête sur un ou plusieurs détails, sans les prendre ensemble. Elle est complète lorsqu'elle accède, par une reconstruction, ou une « com-préhension », à « la nature exactement individuelle de l'objet », car « on perçoit un objet grâce à une série cumulée d'interactions », qui accroît sa signification : « La perception et son objet se construisent et se complètent dans la continuité d'une seule et même opération [...]. Mais l'objet de – ou mieux dans – la perception n'est pas le membre d'une classe en général [...], mais cette chose individuelle existant ici et maintenant avec les particularités inédites qui accompagnent et marquent ce genre d'existence. » (*Ibid.* : 213). Une perception complète, qui accède à la nature « exactement individuelle » de l'objet, génère une expérience dont la substance est entièrement nouvelle.

L'émotion intervient dans cette perception individualisante. Or les émotions sont le fait de personnes impliquées dans des situations, car elles sont générées par l'indétermination et le suspens qui sont inhérents à ces dernières. Elles sont donc imprégnées du caractère spécifique, original et évolutif des événements et des situations vécus auxquels elles sont attachées : « Toutes, autant qu'elles sont, les émotions sont liées à un drame et elles changent lorsque ce drame évolue. [...] Les émotions sont attachées aux événements et aux objets dans leur évolution. [...] L'émotion a sans conteste partie liée avec le *self*. Toutefois, elle appartient à un *self* impliqué dans la progression des événements vers un aboutissement que l'on désire ou que l'on craint. » (*Ibid.* : 66-67 ; trad. mod.). Pour être plus que des réflexes automatiques, les émotions « doivent devenir partie intégrante d'une situation globale et durable qui implique un souci des objets [ou des événements] et de leur aboutissement » (*ibid.*). Le lecteur ou le spectateur des médias peut avoir une telle expérience émotionnelle lorsque, par exemple, il se préoccupe de tel ou tel « drame » ou intrigue en cours : les suites du tsunami et l'évolution de la catastrophe nucléaire au Japon ; l'évolution des révoltes en cours dans différents pays arabes ; la crise européenne, etc., et qu'il éprouve de la surprise, de l'inquiétude, de l'effroi, de l'indignation, de la colère ou de la compassion en suivant ces « drames ».

La perception individualisante, imprégnée d'émotion, est indispensable à la compréhension et à l'évaluation des événements, dont le terme est « l'interpénétration totale du soi avec le monde des objets et des événements » (*ibid.* : 39). Mais elle est rarement menée à terme. Ce qui prévaut dans l'expérience ordinaire c'est la reconnaissance, qui écourte et simplifie les objets et les événements en les catégorisant, ou encore la focalisation sur des détails épars, non reliés entre eux, et cela va de pair avec une non-complétude de l'expérience. Le plus souvent nous ne nous préoccupons pas d'individualiser un événement en le reliant à ce qui précède ou à ce qui suit, ni à des événements concomitants :

Pour une grande partie de notre expérience [...] les choses se produisent, mais elles ne sont ni véritablement incluses, ni catégoriquement exclues; nous vogueons à la dérive. Il y a des débuts et des fins, mais pas d'authentiques initiations ou clôtures. Une chose en remplace une autre, mais il n'y a pas assimilation et poursuite du processus. Il y a expérience, mais si informe et décousue qu'elle ne constitue pas *une* expérience. (*Ibid.* : 64)

Retour à la « déréalisation »

La matrice du sens de l'événement est donc relativement complexe. Il n'y a pas que la langue qui entre en jeu. J'ai soutenu que l'événement existentiel et l'événement-objet comportent un élément de symbolisation, beaucoup plus important dans le second que dans le premier. Or, les médiations symboliques diffèrent culturellement et évoluent historiquement. De plus, suivant Dewey, j'ai considéré la communication comme le lieu de la constitution de l'événement-objet par l'enquête. Les médias de cette communication sont aussi très différents, ils ont des potentiels différents et chacun a sa propre efficacité, notamment face aux contraintes temporelles; de plus ils ne cessent, eux aussi, d'évoluer. C'est un point qu'avait souligné Nora au début des années 1970 : à la presse, à la radio, à la télévision correspondent des formes différentes de l'événement (Nora, 1974). On peut penser que ces différences et ces évolutions affectent profondément la perception et le sens de l'événement, en modulant différemment l'articulation de sa priméité, de sa secondéité et de sa tiercéité. Mais c'est un point qui exigerait une autre étude.

J'ai insisté sur le fait que l'expérience ne se développe pas dans l'univers de la représentation ou du discours, mais est affaire de transactions avec l'environnement. Les événements ne sont pas d'abord des objets réflexifs-discursifs; ce sont des changements existentiels éprouvés à la fois sous l'angle de leurs qualités immédiates et de leur contrainte externe. Et l'expérience de l'événement est une expérience

de tels changements, combinant les dimensions de l'affect, de la connaissance et de la pratique. Leur perception immédiate ne les représente pas : ce sont bien eux qui sont perçus et éprouvés. Mais l'expérience de l'événement est souvent aussi une expérience d'événements-objets, qui sollicitent notre attention à des degrés divers. La réception de ces événements configurés dans l'univers du discours n'a pas moins lieu dans le domaine de l'expérience.

J'espère avoir ainsi éclairé en quoi il pouvait y avoir effectivement une « déréalisation » de l'événement, et en quoi elle consistait : une conversion en « objet réfléchi », objet qui n'est pleinement configuré qu'au terme d'une exploration ou d'une réception reconstructive. Cette forme de « déréalisation » est cependant aussi « réalisatrice », en ce qu'elle est médiatrice d'une intervention possible, certes limitée, sur le cours des événements. Il n'y aurait vraiment « déréalisation » que si la réception des événements avait lieu en dehors de l'univers de l'expérience ou en dehors de toute situation.

Je doute par contre que l'événement saisi par la communication ait jamais été « une garantie de réel », tout simplement, parce que, comme l'avait noté Koselleck, la teneur en réalité des événements passés qui sont relatés est toute relative. Leur réalité est passée et irrécupérable ; il y a, tout au plus, différentes choses qui en portent témoignage : « Le caractère factuel d'événements établis *ex post* n'est jamais identique à la totalité des phénomènes passés, pensés comme réels. Tout événement établi et présenté historiquement vit de la fiction de sa facticité. » (Koselleck, 1990 : 140). Les événements-objets sont des substituts idéationnels et discursifs d'événements existentiels ; ils ne peuvent pas restituer la qualité et la frappe existentielles de ces derniers telles qu'elles ont pu être « eues ».

NOTES

1 Ce chapitre a été publié en 2013 in Elio Ballardini, Roberta Pederzoli, Sandrine Reboul-Touré, Geneviève Tréguer-Felten (dir.), *Les facettes de l'événement : des formes aux signes*, MediAzioni, 15, <http://mediAzioni.unibo.it>.

2 Stéphane Madelrieux traduit cette expression par « pseudo-présent » (Madelrieux, 2008). C'est une notion que Mead reprend à James : bien que le présent soit un point entre le passé et le futur, une part de passé est présente dans la perception de ce qui se passe. Si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions pas entendre une mélodie.

3 Dewey dit là de l'événement ce qu'il disait de l'« objet » dans *Qualitative Thought* : « Par "objet" on entend un élément dans un tout complexe qui est défini en l'abstrayant du tout dont il est une composante. [...] La détermination sélective des objets dans la pensée et leur mise en relation sont contrôlées par la référence à une situation – à ce qui est constitué par une qualité prégnante et intégratrice. » (Dewey, 1931c : 246).

4 *The Philosophy of the Act* contient de nombreux développements sur la notion de processus. Dans sa définition la plus abstraite, un

processus est « une extension spatiotemporelle d'événements qui est, en un sens, présente dans toutes les parties » (Mead, 1938 : 349). C'est la figure d'un tout présent dans toutes ses parties, dont une mélodie est un exemple. Un processus présente plusieurs caractéristiques. D'abord, il a un caractère téléologique. Il est donc autre chose qu'un enchaînement de causes et d'effets. En second lieu, il est une totalité temporelle dans laquelle des événements s'étendent sur d'autres événements. Cette totalité n'est réductible ni à une simple continuité, ni à une succession d'instantanés, ou de changements de position, provoquant causalement des effets. En troisième lieu, dans le présent vivant de l'expérience, ce qui est en cours est contrôlé par ce qui va advenir : des événements ultérieurs contrôlent un processus qui continue à travers un ensemble d'actes et d'événements. Il y a donc une orientation dans les relations des événements entre eux. Le contrôle par les événements ultérieurs permet à l'organisme de sélectionner des *stimuli* dans l'environnement.

5 Dans les termes de Dewey, « chaque objet et chaque événement ont une figure, un *eidōs*, une forme : leurs qualités sont des *configurations* » (2012b : 197).

TROISIÈME PARTIE

**« SOCIÉTÉ » :
UNE ALTERNATIVE AU
DURKHEIMISME**

CHAPITRE 9

LA SOCIÉTÉ N'EST PAS UNE « TOTALITÉ PSYCHIQUE »¹

En mars 1930, George Herbert Mead publiait dans l'*American Journal of Sociology* un article intitulé « Cooley's Contribution to American Social Thought ». Il y critiquait la conception du *self* et de la société développée par Charles Horton Cooley dans sa trilogie : *Human Nature and the Social Order* (1902), *Social Organization* (1909) et *Social Process* (1918).

Cooley, né en 1864, était mort l'année précédente, en mai 1929. Économiste et juriste de formation, il a enseigné l'économie, la sociologie et la psychologie sociale à l'Université du Michigan. Il fait partie de ce qu'il est convenu d'appeler l'École de Chicago. Et, tout comme Mead, il s'inscrit dans le courant pragmatiste (sa théorie du *self* est inspirée de William James) et reprend à son compte la théorie darwinienne de l'évolution. Cependant, tout pragmatiste qu'il fût, Mead a trouvé à redire à sa conception du *self* et de la société.

La critique de Mead est sévère, bien qu'il reconnaisse de nombreux mérites à la psychologie sociale de son collègue (elle représente, dit-il, une avancée par rapport à celles de James Baldwin, William James et Gabriel Tarde). En fait, elle révèle l'existence chez Mead d'orientations théoriques et méthodologiques très différentes de celles de Cooley. Elle a surtout pour intérêt de donner à voir en quoi consiste le type de psychologie « behavioriste » ou « objective » que Mead a développé dans les dernières années de sa vie, et à quelle conception du *self* et de la société elle conduit.

Dans ses cours sur les mouvements de pensée du XIX^e siècle, Mead expliquait qu'il y a deux sortes de behaviorisme : celui de John Watson et celui du pragmatisme, issu de la psychologie fonctionnelle de John Dewey. L'un et l'autre appellent à focaliser l'attention sur la conduite. Mais le second refuse l'éliminativisme du premier : une partie du processus de la conduite se passe bien à l'intérieur de l'organisme, mais, plutôt que de la nier ou de la réduire, on peut en rendre compte sans avoir à postuler une substance spécifique – le mental, le psychique ou la conscience –, et sans devoir recourir à une méthodologie particulière, celle de l'introspection, fût-elle objective :

Ce que l'on appelle psychologie « behavioriste » ou « objective » entreprend d'examiner les actes des hommes de l'extérieur sans essayer d'y accéder par l'introspection en tant que telle, bien que l'introspection, comme je le montrerai, ait un certain sens déterminé, y compris pour la psychologie behavioriste. (Mead, 1936 : 399)

Pour Mead, le geste principal du behaviorisme pragmatiste consiste à placer l'intelligence et le processus de la connaissance à l'intérieur de la conduite, et à en rendre compte en termes d'expérience et d'activité. La cognition devient alors « un processus d'ajustement » :

[Elle] est simplement le développement de l'attitude sélective d'un organisme vis-à-vis de son environnement, ainsi que le réajustement qu'une telle sélection induit [...]. Le processus de pensée vous permet de reconstruire votre environnement d'une manière telle que vous pouvez agir d'une façon différente – votre acte de connaître se situe à l'intérieur du processus ; il n'est pas une affaire séparée, appartenant à un monde de l'esprit en soi. (*Ibid.* : 350-351)

Considérée de ce point de vue, la psychologie sociale de Cooley prêtait évidemment le flanc à la critique (d'aucuns ont cependant

estimé que Cooley n'était pas aussi « mentaliste » que l'a prétendu Mead). On comprend que Mead ait réagi comme il l'a fait à nombre d'expressions utilisées par Cooley dans ses ouvrages : « La société est mentale » ; les produits de l'imagination « sont les faits solides de la société » ; « notre connaissance des personnes est faite d'idées de l'imagination dans l'esprit » ; « l'esprit et l'imagination [...] sont le lieu de la société », etc. Mais ces expressions ne sont pas fortuites, et elles correspondent à une conception du *self* et de la société antinomique de celle de Mead.

Charles Horton Cooley est célèbre pour sa théorie du *self* comme « *self-miroir (looking-glass self)* » : nous nous voyons nous-mêmes dans l'esprit des autres, c'est-à-dire comme ils nous voient. Le *self* a ainsi une double composante : intellectuelle et émotionnelle. La première est faite des idées sur soi formées à l'épreuve des évaluations et des jugements des autres sur soi ; la seconde est le sentiment de soi (*self-feeling*) suscité par cette épreuve, principalement la fierté et la honte. Ces deux composantes sont issues du travail de l'imagination : les idées sur soi proviennent de l'attribution aux autres, par l'imagination, de jugements sur soi ; et de cette attribution naissent la fierté ou la honte que l'on peut avoir de soi. Voici en quels termes Cooley présentait cette théorie en 1902 dans *Human Nature and the Social Order* :

Nous percevons en imagination dans l'esprit d'un autre quelque pensée de notre apparence, de nos manières, buts et actes, de notre caractère, de nos amis, etc., et cette pensée nous affecte d'une façon ou d'une autre. Une conception de soi de cette sorte semble comporter trois éléments : l'imagination de la manière dont nous apparaissions à l'autre personne ; l'imagination de son jugement sur cette apparence ; et un type de sentiment de soi (*self-feeling*) tel que la fierté ou la honte. La comparaison avec un miroir suggère mal le second élément, le jugement imaginé, qui est tout à fait essentiel. Ce qui nous conduit à être fier ou

à avoir honte n'est pas le simple reflet mécanique de nous-mêmes, mais un sentiment imputé, l'effet imaginé de cette réflexion sur l'esprit d'un autre. (Cooley, 1902: 184)

Tout comme Mead, Cooley situe l'émergence du *self* et de l'esprit dans les processus sociaux d'interaction et de communication, et il lie étroitement la formation des identités à l'appartenance à des groupes sociaux (notamment à des « groupes primaires »). C'est ce qui lui fait dire que *self* et société sont les deux faces – interne et externe – d'un même processus, ou un seul et même processus vu de deux points de vue différents.

Pour Cooley, la société est, tout comme le *self*, une affaire de pensée, de représentation et d'imagination, bref de conscience². Et la conscience de la première est inséparable de celle du second, notamment parce que nous ne pouvons pas nous penser nous-mêmes sans faire référence à un groupe social d'un type ou un autre, tout comme nous ne pouvons pas penser ce groupe social sans faire référence à nous-mêmes :

La société est donc, dans son aspect immédiat, une relation entre des idées personnelles. Pour avoir une société, il est évidemment nécessaire que les personnes se rassemblent quelque part ; et elles ne se rassemblent qu'en tant qu'idées personnelles dans l'esprit. Où d'autre pourraient-elles le faire ? Quel autre lieu possible peut-on désigner pour le contact réel des personnes, ou sous quelle autre forme peuvent-elles entrer en contact sinon comme impressions ou idées formées en ce lieu commun ? [...] Je conclus, par conséquent, que ce que les gens imaginent les uns des autres constitue les *faits solides* de la société, et que l'objectif principal de la sociologie doit être de l'observer et l'interpréter. (*Ibid.* : 119, 121)

C'est précisément cette « psychisation » du *self*, des autres et de la société, qui pose problème à Mead et contrarie son attachement à une psychologie behavioriste. Non, on ne peut pas considérer la société comme « une totalité psychique » ! Non, on ne peut pas situer « les faits solides de la société » dans l'esprit ou dans la conscience d'un individu, et cela d'autant moins que, en fin de compte, l'esprit ou la conscience dont il s'agit sont ceux de la « psychologie ordinaire », qui présuppose l'existence de la personne ou de l'individu avant même la genèse du *self* et introduit un parallélisme entre les phénomènes psychiques et les processus physiologiques ! De même, le *self* n'est pas une affaire d'idées sur soi produites dans l'esprit par l'imagination : il appartient à une « phase objective de l'expérience » que « nous distinguons de nos imaginations et de nos idées, c'est-à-dire de ce que nous appelons psychique ». Et cette phase objective, Mead la définit en termes de « conversation d'attitudes ».

Une société de *selves* existe donc avant même les expériences internes (mentales ou psychiques) auxquelles Cooley rapporte « les faits solides de la société », car c'est d'elle qu'elles procèdent. Et bien qu'il ait situé l'émergence des *selves* et de la société dans les interactions entre les membres d'un groupe social, il a omis de la rapporter à « des processus primitifs de communication », ce qui lui aurait permis, explique Mead, d'une part de saisir leur réalité « dans les débuts obscurs de la conduite humaine », d'autre part de comprendre en quoi le psychique est lui-même une phase de l'expérience, plus précisément « une sorte de communication qui surgit à l'intérieur de la conduite humaine primitive ». Voici comment Mead a résumé sa critique au début de son article :

La réalité sociale vivante était pour Cooley la société dont il faisait partie, qu'il approchait au moyen de l'introspection objective. La société est une affaire de conscience qui est nécessairement sociale. Le *self* n'est pas une présupposition de la conscience ; il surgit dans la communication et dépend des autres, qui sont

aussi immédiats que le *self*. Le *self* et l'autre ont tous deux leur origine dans l'imagination. La conscience publique consiste dans l'organisation des expériences individuelles séparées. Le *self* n'est pas une caractéristique immédiate de l'esprit, car nous ne sommes pas d'abord individuels, et ensuite sociaux; l'esprit lui-même émerge de la communication. On a là une avancée par rapport à Baldwin, Tarde et même James. Un *self* qui ne peut atteindre d'autres *selves* qu'au moyen de l'interprétation d'états de conscience ne peut jamais être un *self* social à l'origine.

Une difficulté surgit cependant du fait que Cooley admet le parallélisme de la « psychologie ordinaire ». Ses conceptions éthiques ne tiennent pas compte des impulsions primitives, et ne reposent que sur des standards déjà établis. L'étude scientifique de la société ne l'intéressait pas. Mais le *self* n'appartient-il pas à une phase objective de la tendance à adopter le rôle d'un autre? Cooley ne pensait pas que les *selves* et la société émergent dans les processus primitifs de la communication; s'il l'avait fait, il aurait pu saisir leur réalité dans les premières conduites humaines. En un sens, sa sociologie ne faisait que rendre compte de la communauté américaine à laquelle il a appartenu, communauté marquée par l'Évangile et la démocratie. Mais si nous rapportons la conduite sociale à un moment qui précède le psychique en tant que distinct d'un monde externe, c'est à ce comportement primitif que l'on peut faire remonter les configurations sociales qui produisent la société, de même que la critique et la reconstruction. Les hypothèses de Cooley ferment la porte à ce type d'analyse. Nous lui sommes cependant profondément redevables de deux choses qu'il a accomplies: mettre le *self* et les autres sur le même plan de réalité; et étudier remarquablement le groupe primaire. (Mead, 2014: 409)

NOTES

1 Ce petit texte est paru dans Cukier & Debray (2014), comme présentation de la traduction de l'article de Mead intitulé « Cooley's Contribution to American Social Thought ». Cet article n'évoque pas l'anthropologie de Durkheim. Mais son argument va à l'encontre de la conception qu'avait celui-ci de la nature psychique de tous les phénomènes sociaux : « La société est [...] avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par

les individus ; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. » (Durkheim, 1996a : 85).

2 C'est un point de vue qui n'est pas très éloigné de celui de Durkheim : « Il y a une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre : c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité. » (Durkheim 1979 : 326).

CHAPITRE 10

LE NATURALISME SOCIAL DE DEWEY ET MEAD¹

« Social facts are themselves natural facts. »

(Dewey, 1928 : 165)

« The society of men is [...] a part of the natural order. »

(Mead, 1964 [1923] : 264)

« Les faits sociaux sont eux-mêmes des faits naturels. »

Comment concevoir cette naturalité des faits sociaux? On peut ajouter : comment la concevoir d'une part sans la fonder sur autre chose que le social lui-même, d'autre part en tenant compte des caractères distinctifs des faits sociaux? Si je sollicite une fois de plus les pensées de John Dewey et George Herbert Mead c'est pour tenter d'esquisser une réponse non réductionniste, et non fatale aux sciences sociales, à cette question que les développements récents des sciences cognitives et des neurosciences ont mise à l'ordre du jour de la recherche².

L'air du temps est en effet à la « naturalisation » de tout ce qui avait pu être considéré comme proprement humain : l'esprit, l'intentionnalité, la conscience, la normativité, la morale, et bien sûr le social. Cette naturalisation se fait le plus souvent par une réduction qui permet de traiter ces objets en termes de cognition, voire de les rapporter à des processus dans le cerveau. Dans le cas du social, par exemple, Stephen Turner, qui a récemment consacré un ouvrage à l'« épistémologisation » de la normativité (Turner, 2010), explique

que la manière la plus simple pour le naturaliser est d'en faire une affaire de croyances, notamment « de croyances au sujet de ce qui est correct ou incorrect, vrai ou faux, valide ou non valide, authentique ou faux, etc. », et de saisir ces croyances « en tant que faits de la science avec un ensemble de propriétés à découvrir, situées dans des processus neuronaux spécifiques » (Turner, 2010 : 176). Ce n'est qu'une proposition parmi d'autres. Mais elle présente un air de famille avec tout un ensemble de démarches contemporaines qui partagent une même orientation. On peut schématiser celle-ci par les prescriptions suivantes (Kaufmann & Cordonier, 2011, 2012 ; Clément, 2012 ; Proust, 2012) :

– Il faut rendre les hypothèses et les résultats des sciences sociales compatibles avec ceux des sciences naturelles.

– Il faut rapporter la structuration du monde social et culturel aux structures universelles de l'esprit humain, à ses capacités innées ou à ses tendances naturelles.

– Il faut expliquer les divers modes d'organisation de la vie sociale par une forme de vie naturelle des êtres en société, donc par une forme de vie commune aux animaux et aux hommes, reposant sur des formes universelles d'interaction et de relation (l'échange, la domination, la compétition, la coopération, l'appartenance, etc.), et sur des instincts sociaux (l'imitation, l'instinct grégaire, etc.).

– Il faut faire place à l'idée d'un support biologique, biochimique ou neurologique, du lien social et de la morale humaine (par exemple, « l'amygdale régule les contacts sociaux » ; l'ocytocine est « l'hormone de l'amour, de l'attachement ou de la confiance », ou « la molécule morale »).

Bref les sciences sociales devraient, pour rendre compte du social, se mettre davantage à l'école de la psychologie du développement, d'une certaine philosophie de l'esprit, des neurosciences et de l'éthologie cognitive. Ainsi accéderaient-elles à la conscience des capacités, mécanismes ou processus « de bas niveau » qui sont nécessaires pour « faire société ». Parmi ces derniers figure la synchronisation des

comportements par l'imitation, ou par ce que Tarde (1993) appelait l'« inter-stimulation », ou encore par la contamination mutuelle des pensées et des sentiments, par la suggestion inconsciente, etc. Par ailleurs, la vie sociale et l'organisation de relations sociales feraient « l'objet de traitements cognitifs spécifiques ». Cette idée repose sur la supposition que le social représenterait un « domaine ontologique spécifique », auquel correspondrait un système cognitif « spécifiquement dévolu au traitement perceptuel et inférentiel » d'un certain type de saillances sociales, c'est-à-dire d'« un système de détection des informations socialement pertinentes, notamment des formes sociales d'action réciproque (consoler, échanger, jouer, etc.), des identités sociales (rang, parenté, genre, groupe d'appartenance, etc.), des règles déontiques (interdictions, obligations) » (Kaufmann & Cordonier, 2011). L'existence d'un tel système de détection serait la condition de possibilité d'une vie sociale complexe. Bref, quelle que soit l'explication, l'idée est que la cognition sociale mettrait en jeu des « universaux cognitifs » détectables dans l'ensemble des sociétés animales et humaines, donc qu'il y aurait quelque chose comme une « communauté cognitive » universelle des êtres sociaux.

Enfin on rencontre l'hypothèse dite du « cerveau social », selon laquelle l'évolution du cerveau humain aurait été commandée par l'adaptation aux exigences et aux contraintes de la vie dans des systèmes complexes de rapports sociaux (Kaufmann & Cordonier, 2011; et, pour une critique, Ehrenberg, 2008; Quéré, 2008, 2011). C'est l'aspect phylogénétique de l'hypothèse du « cerveau social ». Celle-ci a aussi une dimension ontogénétique : le cerveau se développant physiquement à travers les apprentissages, les conditions sociales de ceux-ci auraient un impact direct sur sa morphologie et son anatomie. L'adoption de cette hypothèse permettrait de rendre compte de la causalité du social d'une manière un peu plus scientifique : en effet, si l'adaptation à un environnement social de plus en plus complexe a façonné le cerveau humain, et si ce qui se passe dans le cerveau permet d'expliquer causalement les comportements

humains, alors on peut éclairer de façon inédite la causalité du social (sur la longue durée).

Je n'entends pas discuter plus avant cette façon contemporaine de naturaliser le social, qui donne à penser, d'une part, que le naturalisme social est une invention récente, d'autre part, qu'il n'a qu'une expression légitime. Quiconque est familier des œuvres des fondateurs du pragmatisme américain trouvera ces deux prétentions abusives, car il est difficile de trouver plus « naturalistes sociaux » que Dewey et Mead. Il est vrai que leur naturalisme repose sur de tout autres bases que celles que je viens de présenter, et qu'il ne commet pas les mêmes erreurs qu'une partie du cognitivisme contemporain, notamment celle dénoncée par Bernard Williams (2006 : 44) : « C'est certainement une erreur que de supposer [...] que, puisque la culture et son acquisition impliquent une psychologie particulière, toute explication du culturel doit passer par cette psychologie. » C'est, me semble-t-il, la même erreur qui est commise quand on considère que, puisque la vie sociale requiert des capacités et des processus ayant une base biologique et organique, notamment des capacités et des processus résultant de l'évolution et de la sélection naturelles, et étayés, en particulier, sur des mécanismes cérébraux et un bon fonctionnement du cerveau, toute explication du social doit passer par une biologie du cerveau ou une neurophysiologie.

Le « naturalisme culturel » de John Dewey

Au début de *Logique ; Théorie de l'enquête*, où il présente la logique comme « une théorie naturaliste », Dewey explicite quelques-unes des significations qu'il donne au terme « naturaliste ». L'une d'elles, que je ne vais pas développer, bien qu'elle soit particulièrement importante, est qu'être naturaliste c'est être empiriste et expérimentaliste (soumettre les idées au test de l'expérience), et tableur sur l'observabilité des choses – notamment celle des opérations et des activités, des relations et des significations, ainsi que, comme on le verra, du social

lui-même; ainsi « les activités de l'enquête sont-elles observables » et sont-elles soumises « à l'inspection et à la vérification publiques » (Dewey, 1993 : 76-77).

La principale signification du naturalisme est énoncée en termes de continuité : « Il n'y a pas de solution de continuité entre les opérations de l'enquête, les opérations biologiques et les opérations physiques. » (*Ibid.* : 76). Car le « schème de l'enquête développe certains aspects du schème des activités vitales » (*ibid.* : 91); et les opérations rationnelles de l'enquête « prolongent les activités organiques sans avoir pour autant la même nature » (*ibid.* : 76); elles ont même leur fondement en elles. En effet, « les fonctions biologiques sont des éléments indispensables constitutifs de l'enquête » (*ibid.* : 81), car celle-ci comporte de l'affectif et du sensori-moteur, et passe par « un faire et un fabriquer », consistant en des opérations physiques de différentes sortes, impliquant tout le corps, mais aussi des appareils et des dispositifs. Il en va ainsi parce que l'enquête ne consiste pas seulement à changer les états mentaux de l'enquêteur (ses croyances, par exemple); elle se développe en transformant les « conditions existentielles » et en instaurant des interactions entre les choses pour faire apparaître leurs propriétés et leurs potentialités. Mead dit la même chose, avec peut-être plus d'audace et en prenant plus de risques : il y a une méthode de la recherche dans la vie en général. Ce qui fait qu'en un sens, « l'animal fait la même chose que le chercheur scientifique » (Mead, 1936 : 346).

Continuité veut dire qu'il n'y a ni rupture, ni « simple répétition d'identités ». Cela implique que l'on ne peut pas déduire les activités et formes supérieures des activités et formes inférieures. La continuité n'implique pas l'identité : les activités biologiques ou organiques « préfigurent et préparent la voie » aux opérations intellectuelles. Mais, précise Dewey, « préfigurer n'est pas présenter et préparer n'est pas réaliser » (Dewey, 1993 : 103). Il faut, pour rendre compte des différences entre les activités des humains et celles des autres

formes biologiques, tenir ensemble l'idée d'une continuité du changement et celle de l'apparition de nouveaux modes d'activité. Les innovations-clés sont, d'un côté, « le développement du langage à partir d'activités biologiques antérieures » (*ibid.*), de l'autre, l'émergence d'une hérédité et d'un apprentissage culturels. L'innovation ne consiste donc pas en l'ajout d'une nouvelle entité, la raison par exemple. Le naturalisme exige que l'on renonce à introduire, dans l'explication des capacités supérieures, quelque entité non naturelle que ce soit. Le monde naturel : voilà tout ce qu'il y a.

Lorsqu'il explicite le schème des activités vitales, Dewey commence par souligner qu'elles impliquent un environnement, et qu'elles sont orientées vers le maintien d'un équilibre, ou la restauration d'une stabilité, entre les activités de l'organisme et les opérations de l'environnement. Un des points importants soulignés est qu'un organisme ne vit pas « dans » un environnement, mais « par le moyen » d'un environnement ; ce qui veut dire que « les processus vitaux sont produits par l'environnement aussi bien que par l'organisme ; car ils sont une intégration » (*ibid.* : 83). Ainsi ce qu'il faut prendre en compte lorsque l'on dit que le poisson vit dans l'eau et l'oiseau dans l'air, c'est que « les fonctions caractéristiques de ces animaux sont ce qu'elles sont du fait de la façon particulière dont l'eau et l'air entrent dans leurs activités respectives » (*ibid.* : 84). C'est pourquoi il vaut mieux parler de transaction, ou de composition d'énergies dans un système dynamique orienté vers une intégration, plutôt que d'interaction entre un organisme et son environnement. « Interaction » suppose encore deux termes indépendants, alors que « transaction » réfère à une interdéfinition et une interdépendance des éléments d'une totalité :

Une transaction est un processus situationnel dans lequel chaque élément possède une nature et joue un rôle, non pas intrinsèquement, mais en vertu de son contexte, de son lien à d'autres éléments dont la nature et le rôle sont pareillement affectés. Par exemple, une transaction commerciale entre un

acheteur et un vendeur est un processus situationnel dans lequel il n'y a un acheteur que parce qu'il y a un vendeur et réciproquement. (Reck, 1963 : 15 ; sur le transactionnalisme de Dewey, voir Steiner, 2008 ; cf. aussi *supra*, chap. 2)

Enfin, les activités d'exploration et de recherche prennent place dans un « ordre défini d'activités initiales, intermédiaires et finales » (Dewey, 1993 : 87), de nature sérielle – dont font aussi partie les activités sensorielles et motrices, et les activités de contact. Ainsi par exemple, le raisonnement est normalement couplé à des opérations physiques destinées à transformer les « conditions existentielles » de départ. Bref, 1) les fonctions cognitives les plus élevées (conceptualiser, raisonner, communiquer symboliquement) émergent, par transformations, de fonctions plus basiques ou plus corporelles (affectives et sensori-motrices, notamment) ; 2) elles comportent des opérations physiques pour s'assurer des « conditions existentielles » ou pour transformer les états de choses ; 3) les activités cognitives sont distribuées sur l'organisme et l'environnement, l'environnement entrant en elles d'une manière qu'il faut préciser³ ; 4) elles contribuent à la formation de jugements pratiques en se colletant avec l'incertain, le douteux et l'instable.

Je rappelle que, pour Dewey, l'esprit n'est ni un organe ni un dispositif. Il est plutôt « le mode de réponse à l'environnement » d'organismes (actifs, affectifs et moteurs) qui ont appris, pour traiter leurs situations, à faire attention, à enquêter, à communiquer et à coordonner leurs activités à travers l'usage de symboles. C'est pourquoi il est « une fonction des interactions sociales, et [...] un authentique caractère des événements naturels lorsqu'ils atteignent le stade de l'interaction la plus ample et la plus complexe » (Dewey, 2012a : 25). La communication permet la coordination des activités par le partage des significations. Elle permet aussi une meilleure prise sur les choses, et notamment sur les événements : « Là où la communication existe, les choses acquièrent une signification qui leur permet

également de se doter de représentants, de substituts, de signes, d'implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus commode que les événements en leur état initial. » (*Ibid.* : 161). Bref en acquérant une signification *via* la communication, les objets et les événements fournissent des moyens pour intervenir sur le cours des choses.

Dans *Logique* toujours, Dewey qualifie son naturalisme hétérodoxe de « culturel » (Dewey, 1993 : 78) : « L'homme est naturellement un être qui vit en association avec d'autres dans des communautés possédant le langage, et par conséquent une culture transmise. » C'est ce qui fait que ses enquêtes ont une matrice culturelle. Son environnement est à la fois physique et culturel. Mais le physique est tellement incorporé dans le culturel, et façonné par lui, que les interactions avec l'environnement sont « profondément affectées » par cette incorporation (*ibid.* : 102)⁴.

Cependant l'homme n'est pas le seul être à vivre en association avec d'autres. L'association est un fait naturel et universel – rien n'existe de façon isolée. Alors qu'est-ce qui caractérise l'association humaine ? Une première caractéristique est précisément la modification du comportement organique par une « détermination culturelle de la conduite de la vie » (*ibid.*), qui y insère des opérations intellectuelles caractérisées par des propriétés logiques :

L'homme est social en un autre sens que l'abeille ou la fourmi, puisque ses activités sont comprises dans un environnement qui est transmis culturellement, de sorte que ce que l'homme fait et la façon dont il agit, est déterminé non par la seule structure organique et la seule hérédité physique, mais par l'influence de l'hérédité culturelle, enfouie dans les traditions, les institutions, les coutumes et les intentions et croyances que les unes et les autres à la fois véhiculent et inspirent. Même les structures neuromusculaires des individus sont modifiées sous l'influence

qu'exerce l'environnement culturel sur ces activités. [...] Parler, lire, exercer un art – art industriel, beaux-arts, art politique – sont des exemples de modifications pratiquées *au cœur de* l'organisme biologique par l'environnement culturel. (*Ibid.*)

Dès lors que les individus vivent dans un environnement culturel, leur comportement n'est plus principalement déterminé par ce qui se passe dans leur organisme particulier et par des facteurs purement individuels (dont les sensations, les affects et les désirs), et il n'est plus strictement temporel (« le comportement organique est une affaire strictement temporelle » (*ibid.* : 104), alors que les relations établies dans l'inférence et le raisonnement sont intemporelles). La vie dans un environnement culturel « oblige les individus à adopter dans leur comportement le point de vue des coutumes, des croyances, des institutions, des significations et des croyances qui sont, d'une manière relative au moins, générales et objectives » (*ibid.* : 105).

Les significations font partie d'un système, et ce qui fait qu'elles se tiennent est qu'« elles ont cours dans le même ensemble d'habitudes et de prévisions collectives. Elles se tiennent parce qu'il existe des activités, des intérêts, des coutumes et des institutions propres à une collectivité donnée » (*ibid.* : 109-110) – car « c'est par un accord dans l'action commune » (*ibid.* : 111), ou « en connexion avec des activités communes qui produisent une conséquence commune à laquelle tous participent » (*ibid.* : 114), que les mots et les gestes signifient ce qu'ils signifient (voir Dewey, 2012a, chap. V).

L'émergence du langage a été un facteur décisif dans cette transformation de l'association humaine : « Le langage n'a pas été à l'origine de l'association, mais, quand il est survenu, émergence naturelle de formes antérieures de l'activité animale, il a transformé les formes et les modes antérieurs du comportement associé et donné à l'expérience une nouvelle dimension. » (Dewey, 1993 : 117). La culture est un

produit du langage, en même temps qu'elle en est aussi une condition (*ibid.*). Pour Dewey, l'un et l'autre sont une condition de l'esprit⁵.

En quoi les faits sociaux sont-ils des faits naturels ?

C'est la question qu'a abordée Dewey dans une conférence de décembre 1927, consacrée au « social comme catégorie » (elle a été publiée en 1928, dans *The Monist*, sous le titre « Social as Category », et republiée, un peu plus tard, dans *Philosophy and Civilization* (Dewey, 1931d) sous le titre « The Inclusive Philosophical Idea »). Il s'agit d'un plaidoyer en faveur d'un emploi de la catégorie « social » comme catégorie valide de description et d'interprétation.

Dewey s'en prend aussi bien aux philosophes qui sont incapables d'incorporer véritablement cette catégorie à leurs outils de pensée, qu'à ceux qui établissent une coupure entre les sciences naturelles et les sciences humaines et sociales – le principe de continuité du physique, du biologique et du mental l'interdit, tout comme, précisément, la nature même des phénomènes sociaux, en ce qu'ils ont de spécifique et d'unique. Dewey évoque une situation paradoxale « dans laquelle les phénomènes sociaux sont isolés de considérations physiques et organiques et sont cependant expliqués en termes physiques, organiques ou psychologiques au lieu de l'être en termes qui tiennent compte des caractéristiques propres du social » (Dewey, 1928 : 166).

Alors qu'ont de spécifique et d'unique les phénomènes sociaux ? Ils se caractérisent d'abord par une capacité qui leur est propre : celle de permettre à des potentialités déjà contenues dans les formes physiques et biologiques d'association de se déployer et de se réaliser, notamment du fait de l'élargissement et de la complexification des interactions qui leur sont inhérents. À la base de cette définition il y a l'idée que c'est dans l'association, qui est un fait naturel, que « les

qualités des choses associées se manifestent », et que ce n'est que dans les interactions que « les potentialités sont libérées et réalisées » (*ibid.* : 162). C'est un point que Dewey avait expliqué, quelques années plus tôt, dans *Expérience et Nature* :

Le fait, pour l'homme, d'être pris dans des rapports d'association n'est donc ni nouveau, ni sans précédent ; c'est la manifestation d'un lieu commun de l'existence. L'important n'est donc pas dans le pur fait de l'association, mais dans les conséquences qui résultent des structures caractéristiques de l'association humaine. Il n'y a, répétons-le, rien de nouveau ni d'inédit dans le fait que les choses, en s'assemblant, confèrent à l'assemblée et aux parties qui la constituent de nouvelles propriétés par la libération d'énergies refoulées jusqu'alors. L'important réside en ce que l'assemblage d'êtres humains organiques transforme la séquence et la coexistence en participation. (Dewey, 2012a : 168 ; trad. mod.)

La catégorie du social n'est donc pas simplement en continuité avec celles du physique et du biologique, elle les inclut aussi, tout comme elle inclut celle du mental, de telle sorte que les trois « développent de nouvelles propriétés et exercent de nouvelles fonctions » (Dewey, 1928 : 173) (c'est cette inclusion que souligne le nouveau titre donné à l'article lors de sa republication en 1931). En hégélien darwinisé ou en darwinien hégélianisé qu'il est, Dewey va même jusqu'à proposer l'hypothèse que le physique et le biologique, qui consistent en associations naturelles, trouvent leur sens ultime dans la forme la plus complexe d'association, *i.e.* celle qui est médiatisée par le langage et la communication (*ibid.* : 168, 171). Dans le social, le physique et le biologique sont « insérés dans des systèmes d'interaction plus larges, plus complexes et plus délicats », à savoir « des interactions associées », de sorte que leurs propriétés sont modifiées, voire transformées, que de nouvelles propriétés apparaissent du fait

de « la libération de potentialités antérieurement limitées par manque d'interaction complète » (*ibid.* : 169).

Il en va de même pour le mental : « Il opère à l'intérieur des phénomènes sociaux comme un facteur inclus, puisque le mental n'est empiriquement discernable que là où l'association est manifestée sous forme de participation et de communication. » (*Ibid.* : 171). Dans ce texte⁶, Dewey spécifie le mental par la signification (*meaning*), la signification étant « un ingrédient des événements existentiels », relevant, à ce titre, d'un ordre d'existence empiriquement observable (Dewey, 1928 : 172) : « Nous rencontrons la signification en tant que phénomène empirique descriptible et vérifiable, dont la genèse, les modalités et les conséquences peuvent être correctement examinées et suivies. Elle se présente [...] comme une qualité additive réalisée dans le processus d'une interaction plus large et plus complexe des phénomènes physiques et vitaux. » Et elle joue un rôle « dans le soutien et le développement d'une sorte spécifique de faits observables, précisément ceux que l'on appelle sociaux » (*ibid.*). De sorte que « le social nous fournit une occurrence observable d'un "domaine de l'esprit" objectif pour un individu ; en y entrant, les activités organiques d'un membre participant sont transformées en actes ayant une qualité mentale », c'est-à-dire une signification (*ibid.* : 173). Le social s'identifie ainsi à l'« esprit objectif » tel que récemment présenté par Charles Taylor et Vincent Descombes. Il se caractérise notamment par son caractère holistique : il est « la manifestation la plus large et la plus riche de la totalité accessible à nos observations » (*ibid.* : 177).

En défendant ainsi le social comme catégorie valide et nécessaire de description et d'interprétation, – le social est observable, et son observabilité coïncide avec celle de la signification –, Dewey défend en fait l'idée d'un niveau d'analyse spécifique, celui que prennent en charge les sciences sociales. Il faudrait évidemment en dire beaucoup plus sur cette observabilité du social, ainsi que sur celle de la

signification (sur le caractère naturel de la communication et de la signification, cf. Dewey, 2012a, chap. V et VI).

Une caractéristique importante de l'association humaine est qu'elle est capable de prendre soin d'elle-même, notamment à travers l'activité politique. C'est un point sur lequel Dewey insiste dans *Le Public et ses problèmes*, qui précède de peu l'article sur le social comme catégorie : ce n'est pas parce qu'il y a de l'association, et des formes d'activité associée, qu'il y a société :

Jamais un degré quelconque d'action collective et agrégée ne constituera par lui-même une communauté. Pour des êtres qui observent et qui pensent [...], « nous » est aussi inévitable que « je ». Mais « nous » et « notre » n'existent que quand les conséquences de l'action combinée sont perçues et deviennent un objet de désir et d'effort, de même que « je » et « mien » n'apparaissent sur la scène que quand une part distinctive dans l'action mutuelle est consciemment affirmée ou revendiquée. Les associations humaines ont beau avoir une origine organique et un fonctionnement solide, elles ne peuvent se développer en sociétés spécifiquement humaines que quand leurs conséquences, une fois connues, sont estimées et recherchées. (Dewey, 2010 : 246-247)

Et telle est la tâche du public : observer les conséquences des activités conjointes sur le bien-être collectif et tenter de réguler les conditions qui les produisent. Le critère d'une « société spécifiquement humaine » est ainsi l'atteinte, *via* la communication, d'une « conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications » :

Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce

qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie. (*Ibid.* : 243-244)

En d'autres termes, ceux ultérieurs de *Freedom and Culture*, « les associations naturelles sont des conditions pour l'existence d'une communauté, mais une communauté ajoute la fonction de communication, dans laquelle des émotions et des idées sont partagées, de même que des entreprises conjointes sont engagées » (Dewey, 1939a : 176). La conscience claire de la vie commune est morale, car la vie collective est morale, et, outre qu'elle suscite un type spécifique de conviction, la conviction morale, elle doit être « soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment » (Dewey, 2010 : 246) (sur la caractérisation de la conviction morale, Dewey, 2011c).

Aussi la société est-elle en partie un idéal, celui de la communauté, pas seulement un fait. Mais, en tant qu'idéal, elle est aussi naturelle. En effet, les idéaux et les valeurs s'enracinent dans des « conditions naturelles » ; ils émergent « lorsque l'imagination idéalise l'existence en saisissant les possibilités offertes à la pensée et à l'action » (Dewey, 2011c : 137)⁷. C'est pourquoi ils ne sont pas imaginaires : « Les buts et les idéaux qui nous meuvent sont générés par l'imagination. Mais ils ne sont pas pour autant faits de matériaux imaginaires. Ils sont faits du matériau concret du monde de l'expérience physique et sociale. » (Dewey, 2011c : 139 ; trad. mod.). En d'autres termes, un idéal n'est pas quelque chose de séparé de la réalité : il est « la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite » (Dewey, 2010 : 243). L'idéal de la communauté prolonge ainsi des « phases réelles de la vie en association », « lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement » (*ibid.*). Dewey prendra appui sur cette conception de l'idéal pour naturaliser la religion, dans *Une foi commune*. C'est un

autre aspect important de son naturalisme, qui inclut aussi l'éthique (Bohman, 2010 ; Pihlström, 2010 ; voir aussi *infra*).

Dewey, critique du cognitivisme contemporain

Qu'est-ce qui conduit les intellectuels à vouloir fonder la naturalité des faits sociaux sur autre chose que le social lui-même ? Essentiellement ce que Dewey appelle, d'un côté, la « logique absolutiste », qui veut dériver le social de propriétés universelles de l'esprit individuel, de l'autre, le « réalisme représentatif », qui conduit à intellectualiser complètement les processus cognitifs.

La « logique absolutiste »

Dans le dernier chapitre du *Public et ses problèmes*, Dewey critique pour ses effets déformateurs l'oubli de l'histoire en philosophie, ainsi que la propension des théories sociales et politiques à postuler un individu fixe et standardisé, et à déduire les phénomènes sociaux de ses traits, ce qu'il appelle la « logique absolutiste ». C'est notamment ce que faisait, à ses yeux, John Stuart Mill, qui subordonnait les lois des phénomènes sociaux aux lois d'une « nature humaine individuelle » (Mill cité in Dewey, 2010 : 296), et considérait que « en société, les êtres humains, n'ont d'autres propriétés que celles dont ils sont issus et qui les constituent : les lois des individus » (Mill cité in Dewey, 2014c : 110)⁸. « [Mill] sous-entend que les individus ont leur propre nature psychologique et morale, avec ses lois fixées une fois pour toutes, indépendamment de leurs associations les uns avec les autres. Ce sont de ces lois psychologiques propres à cette nature humaine isolée que sont issues les lois de la société ; c'est aux premières que l'on peut ramener les secondes. » (*Ibid.* : 111).

Ce qu'une telle affirmation ignore c'est que « les actions et les passions » des hommes individuels [dont parle Mill] sont ce

qu'elles sont – leurs croyances et leurs buts inclus – à cause du *médium* social dans lequel ils vivent ; c'est qu'ils sont intégralement sous l'influence de la culture contemporaine et transmise, tant à l'égard de ce qu'ils présentent de conforme que de discordant. La seule chose qui soit générique et qui demeure partout la même, c'est tout au plus la structure organique de l'homme, sa constitution biologique. Bien qu'il soit important de prendre cela en considération, *il est aussi évident qu'aucun des traits distinctifs de l'association humaine ne peut en être déduit.* (Dewey, 2010 : 296-297 ; je souligne)

Plusieurs années plus tard, Dewey reprend le même argument dans *Freedom and Culture* (Dewey, 1939a, : 139 sq.). Il y critique notamment le geste qui consiste à « convertir un mode existant de conduite sociale en une propriété psychologique de la nature humaine » (*ibid.* : 147).

Une autre forme de la « logique absolutiste », critiquée par Dewey, est celle qui consiste à négliger le rôle de l'environnement social et culturel, et à oublier la dépendance de la manifestation des capacités biologiques d'une espèce par rapport à sa forme de vie, et notamment de celle des tendances et impulsions humaines par rapport aux conditions culturelles avec lesquelles elles interagissent :

La chimie physiologique, la connaissance croissante du système nerveux ainsi que celle des processus et fonctions des sécrétions glandulaires, pourraient un jour nous rendre capables de traiter les phénomènes de perturbation émotionnelle et intellectuelle face auxquels l'humanité est impuissante. Mais le contrôle de ces conditions ne déterminerait pas les usages auxquels les êtres humains consacraient leurs potentialités redevenues normales. À celui qui en douterait, faites considérer deux hommes, l'un qui serait plongé dans un état de culture primitive, l'autre qui appartiendrait à la communauté moderne,

et auxquels on appliquerait de telles mesures curatives et préventives. Tant que les conditions de leur milieu social (*social medium*) ne seraient pas substantiellement modifiées, l'expérience de chacun d'eux et l'orientation donnée à ses énergies retrouvées resteraient affectées par les objets et les complexes instrumentaux de leur environnement humain, et par ce que les hommes de leur époque chérissent et valorisent en général. Le guerrier et le commerçant deviendraient meilleurs dans leurs fonctions, plus efficaces, mais ils resteraient toujours un guerrier et un commerçant. (Dewey, 2010 : 301-302 ; trad. mod.)⁹

Dans ce passage, tout comme dans la conférence sur le social comme catégorie, Dewey emploie à plusieurs reprises l'expression « *social medium* ». Je propose de lui conserver ses différents sens : à la fois milieu, moyen et médiation. La société est à la fois un milieu dans lequel un individu vit et un environnement par la médiation et par le moyen duquel il vit. Un *médium* est un facteur, mais pas un facteur causal : il co-opère plutôt qu'il ne cause. C'est notamment dans *L'Art comme expérience* que Dewey explicite le mieux sa conception de ce qu'est un *médium*. Il y distingue deux sortes de moyens. Il y a des moyens qui demeurent « extérieurs à ce qui est accompli » – ce sont les « simples » moyens, les outils, par exemple – ; et des moyens qui « sont intégrés aux conséquences produites et [qui] leur restent immanents », ou des moyens qui ne font qu'un avec les résultats obtenus (Dewey, 2005 : 236). Seuls les seconds sont de véritables *medias*.

La réflexion esthétique peut aider à comprendre en quoi un *médium* est un moyen incorporé dans le résultat : par exemple, les sons (*médium*) sont la musique, car ils coïncident avec elle, tout comme les pierres (*médium*) d'une cathédrale sont l'édifice, car elles coïncident avec lui. Un peintre fait naître les objets qu'il représente de la couleur, qui est son *médium* ; la couleur et les objets peints ne se distinguent plus. « Le véritable artiste est celui qui voit et qui

sent dans les termes de son *médium*.» (*Ibid.* : 240). Chaque *médium* a sa propre efficacité, sa propre valeur, sa propre capacité, active et passive. C'est ce qui lui permet de posséder «une fonction d'individualisation et de définition, et cela non pas seulement au sens d'un contour physique, mais en ce qu'il exprime cette qualité qui ne fait qu'un avec le caractère d'un objet» (*ibid.* : 243).

Mais un moyen n'est un *médium* que lorsqu'il interagit, dans une opération active, avec d'autres éléments, et se compose avec eux. Dans une opération active, ce sont en effet la conjonction de différentes composantes et la «coopération active de conditions objectives» qui produisent des résultats et des conséquences. Parmi ces composantes et conditions figurent les matériaux et les outils, les capacités des choses et des personnes, ainsi que leurs habitudes, c'est-à-dire leurs manières réglées et régulières d'agir. Il n'y a qu'à penser à une activité aussi élémentaire que clouer des planches entre elles pour fabriquer une caisse. Voici en quels termes Dewey évoquait, dans un passage de *Human Nature and Conduct*, consacré aux habitudes comme moyens actifs (distingués des matériaux et des outils), la coopération sous-tendant cette activité : les outils que sont la scie et le marteau ne sont des «moyens réels» [par opposition à potentiels] que lorsqu'ils sont employés pour faire quelque chose, c'est-à-dire lorsqu'ils sont «conjugués avec l'œil, le bras et la main dans quelque opération spécifique». Cette «conjonction coordonnée», ou cette «adaptation conjointe», des matériaux, des outils, des organes corporels et de l'esprit dans un agencement déterminé est ce qui confère le statut de «moyens réels» à ces éléments :

L'œil, le bras et la main ne sont des moyens proprement dits que lorsqu'ils sont engagés dans une opération active. Et chaque fois qu'ils sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans le soutien de quelque chose qui les excède, l'œil regarde dans le vide et la main se déplace maladroitement. Ils ne sont des moyens que lorsqu'ils entrent dans une

organisation avec des choses qui produisent indépendamment des résultats définis. Ces organisations sont des habitudes. (Dewey, 1922: 22)

Bref le *médium* social n'est pas seulement un milieu ; il est aussi un moyen lorsqu'il est engagé dans des opérations actives, notamment d'organisation de l'expérience. Et ce *médium* n'est autre que l'« esprit objectif ».

Le réalisme représentatif

Dewey identifie la cognition aux seules opérations intellectuelles de l'homme acculturé, et bien qu'elle ne soit pas séparée des activités motrices et des émotions, elle ne représente pour lui qu'un des modes de l'expérience. Un point important est cependant qu'il ne conçoit pas du tout ce que l'on appelle aujourd'hui « cognition » en termes de traitement d'informations ou de formation-manipulation de représentations, qui relèvent encore pour lui d'une ontologie et d'une épistémologie dualistes, dans lesquelles les idées, les pensées, les concepts, les propositions sont conçus comme de quasi-objets, des entités désincarnées dont le lieu est l'esprit, au lieu d'être considérés comme des modes d'action et d'interaction, ou des composantes de l'enquête. Selon cette épistémologie dualiste, dont une version est le « réalisme représentatif », critiqué à la fin de *Logique*, les objets du monde sont connus par « des états mentaux considérés comme étant des représentations d'objets externes », et les idées sont considérées comme les « objets immédiats de l'esprit ou de la pensée », et comme « des copies des perceptions » (Dewey, 1993: 627). Un autre présupposé de ce réalisme représentatif est qu'il y a « un sujet cognitif antérieur à et indépendant de l'enquête, un sujet qui est en soi un être connaissant » (*ibid.*: 630). Or, un organisme n'est pas en soi un être connaissant ; il le devient « en vertu du fait qu'il s'engage dans les opérations de l'enquête contrôlée » (*ibid.*).

Le problème posé par ce « réalisme représentatif » est qu'il convertit des valeurs fonctionnelles dans l'enquête « en ce genre d'existence ontologique qui est alors appelée mentale » (*ibid.* : 627). Les qualités immédiates sont notamment de telles valeurs fonctionnelles ; si elles ont un pouvoir représentatif dans le contexte de l'enquête, c'est en tant que signes indiquant des sens possibles. Ce que fait le réalisme représentatif c'est introduire deux ordres différents d'existence, dont l'un indique l'autre, par exemple le mental indique le physique ; ce faisant, il ontologise une propriété logique et fait du pouvoir représentatif des sensations et des idées une propriété qui leur est inhérente – il les traite comme des représentations en soi. Bref, il hypostasie la fonction représentative. Soit l'exemple suivant de Dewey : j'éprouve une douleur, qui suggère que c'est un mal de dents. Je peux accepter directement la suggestion, au risque de me tromper, ou, au contraire, l'utiliser dans une enquête pour former un jugement. L'enquête utilise alors la suggestion « pour mettre en train et diriger les observations supplémentaires qui déterminent, si oui ou non, les autres qualités, qui sont les caractères descriptifs d'un mal de dents, existent. Dans cette capacité, la suggestion d'un mal de dents *est* une idée, une signification hypothétique possible. Elle est représentative, mais elle n'est pas *une* représentation. Son statut hypothétique est ce qui est signifié par le fait de l'appeler une idée. Mais ce statut est une propriété logique, non une propriété ontologique, que l'on puisse opposer à l'objet en tant qu'existence mentale. » (*Ibid.* : 628). Dewey souligne aussi que les qualités qui servent de suggestions et d'indications dans l'enquête sont « délibérément choisies [...] dans un contexte qui est directement "expérencé" » (*ibid.* : 632), et que ce choix est fait sous le contrôle de la situation à traiter. En tant qu'« expérencée », cette situation est qualitative ; elle n'est ni un objet, ni « un ensemble ordonné d'objets » : « *La* traiter comme objet implique la confusion de deux choses qui sont expérientiellement différentes : à savoir, un objet de connaissance et une situation qui est non cognitivement eue. » (*Ibid.* : 638).

Bref, outre qu'il ontologise les idées, le « réalisme représentatif » néglige leur « nature opérative et fonctionnelle » (*ibid.* : 176) ; il « passe sous silence le caractère de prospection et d'anticipation qui définit l'être d'une idée » (*ibid.* : 174) : « Les idées sont des conséquences anticipées de ce qui arrivera quand certaines opérations seront effectuées en tenant compte des conditions observées et sous leur direction. » (*Ibid.*). Elles marquent donc des possibilités. Il en va de même pour les concepts, que Dewey (comme Mead) considère comme des habitudes, c'est-à-dire « des mécanismes pour guider directement les processus réflexifs en établissant les idées pertinentes dans une situation donnée » (Burke, 1994 : 173-174) ; ils sont des outils pour dégager et sélectionner des possibilités. Cependant, comme ils impliquent un *médium* symbolique, les concepts n'opèrent pas dans l'enquête exactement comme les autres habitudes.

Mead : la naturalité du processus social

Si Dewey se revendiquait d'un « naturalisme culturel », on peut dire que Mead défendait plutôt un naturalisme social. En quoi celui-ci consiste-t-il ? Pour Mead, être naturaliste c'est remettre dans la nature tout ce que l'on a indûment mis dans l'esprit. Cela implique notamment de rendre compte des activités des êtres inférieurs et des êtres supérieurs dans les mêmes termes, en l'occurrence en termes de *stimulus*/réponse, à condition cependant de considérer la relation *stimulus*-réponse, à la suite de Dewey (1896), et selon la formulation de celui-ci, comme « une fonction de l'état de l'organisme considéré comme formant un tout » (Dewey, 1993 : 90, n. 2). Mead a toujours endossé la « psychologie fonctionnelle » de Dewey. Si une explication naturaliste des conduites humaines ne doit pas oublier qu'elles impliquent du biologique, notamment une structure et un fonctionnement du cerveau et du système nerveux, elle ne doit pas pour autant considérer que ces conduites ont leur origine (ou leur cause) dans le cerveau et le système nerveux : leur origine est dans une forme de vie sociale. Certes, sans un certain type de structuration et de fonctionnement

du cerveau, l'émergence du *self* et de l'esprit humains n'auraient pas été possibles ; mais c'est dans le « processus social » que le *self* puis l'esprit ont émergé, notamment du fait de l'évolution des formes de la communication (passage de la « conversation de gestes » à l'usage de symboles signifiants), et leur émergence a provoqué les transformations appropriées à la fois du système nerveux et des formes de l'organisation sociale.

Pour Mead, l'esprit naît de l'internalisation d'un mécanisme d'organisation de la conduite dont le lieu est le processus social dans son ensemble, et plus particulièrement la communication, plutôt que l'intériorité psychologique des individus. Et ce mécanisme est celui de l'adoption des attitudes des autres, notamment de celles de l'« autrui généralisé », dans la coordination des actes, des gestes et des paroles. Ce sont donc des processus relevant d'un « organisme social externe » qui confèrent sa structure à l'esprit humain. Et, adopter l'attitude de l'autre n'est pas une opération de la pensée ou de l'imagination, lesquelles requièrent des signes et des symboles : ce processus est antérieur à leur émergence ; il est constitutif du *self* et c'est à partir de lui que l'esprit a pu se développer.

Le point de départ, dans la séquence de Mead – *Mind, Self and Society* – est en fait la société, si bien qu'il faudrait inverser le titre de son fameux ouvrage. En effet, Mead souligne constamment le primat du « processus social » et des conditions de la vie sociale. L'individu humain est un être fondamentalement social :

La capacité physiologique qu'a l'être humain de développer un esprit ou une intelligence est, comme l'ensemble de son organisme, un produit du processus de l'évolution biologique. Mais, une fois cette capacité physiologique donnée, le développement réel de l'esprit et de l'intelligence se fait dans le cadre des situations sociales où il trouve son expression et sa signification. Ce développement est donc lui-même un produit du processus de

l'évolution sociale, le processus de l'expérience et de la conduite sociales. (Mead, 2006 : 281, n.1; trad. mod.)

Pour une histoire naturelle de l'organisation sociale

Pour Mead, la forme spécifique de vie en association qu'est la société humaine émerge *naturellement* dans les « processus primitifs » de la communication (la conversation de gestes). Le *self* et l'esprit sont des phases objectives de l'expérience sociale développées à partir de ces formes primitives de la communication humaine. Mais quand le *self* et l'esprit ont surgi dans le processus social, ils ont permis à des formes beaucoup plus complexes d'interaction, de coopération et d'organisation sociale d'émerger : « L'origine et l'existence initiale du processus social ne dépendent pas de l'existence et de l'interaction de *selves*, bien qu'il atteigne des niveaux supérieurs de complexité et d'organisation après que les *selves* y soient apparus. » (*Ibid.*).

C'est pourquoi l'hypothèse d'une nature pré-sociale ou pré-culturelle de l'esprit lui paraît absurde, car, à ses yeux, pour avoir un esprit il faut a) être doté d'un *self* – ce qui n'est possible que dans une vie en société, dès lors que des *selves* n'existent qu'en relation avec d'autres *selves* –, et b) disposer de symboles signifiants, donc du langage, car la pensée opère avec des signes et des symboles :

La société existe dans la nature sociale de ses membres, et la nature sociale de ses membres existe dans le fait qu'ils adoptent les attitudes organisées des autres qui sont impliqués avec eux dans des activités coopératives. Cette adoption d'attitudes organisées a émergé à travers la communication, en ce sens que la communication rend la participation possible. (Mead, 1964 [1929b] : 341)¹⁰

Pour Mead il y a deux grandes phases dans le développement de la communication : la conversation de gestes et la communication par des symboles signifiants, le geste vocal ayant assuré le passage de l'une à l'autre :

La communication est un processus social dont l'histoire naturelle montre qu'il émerge d'activités coopératives, telles celles impliquées dans le sexe, la parenté, le combat, la garde de troupeaux, etc., dans lesquelles une phase de l'acte de l'organisme, que l'on peut appeler un geste, agit comme *stimulus* amenant les autres à réaliser leur part de l'acte social. Cela ne devient de la communication au sens plein du terme, c'est-à-dire le *stimulus* ne devient un symbole signifiant, qu'à partir du moment où le geste tend à susciter la même réponse dans l'individu qui le fait que chez les autres. L'histoire du développement du langage montre que, dans ses phases précoces, le geste vocal adressé à un autre éveille dans celui qui le fait non pas simplement la tendance à répondre comme l'autre le fera – par exemple saisir une arme, ou éviter un danger – mais en premier lieu le *rôle social* que l'autre joue dans l'acte coopératif. (Mead, 1927 : 76 ; je souligne)

Le primat du processus social chez Mead est à la fois un constat et une construction théorique. Un constat : la vie animale se mène en groupe. Aucun organisme vivant ne peut exister de façon isolée : « Tous les organismes vivants sont liés dans un environnement social général [...], dans un complexe d'interrelations et d'interactions sociales dont dépend la continuité de leur existence. » (Mead, 2006 : 284)¹¹. La plus grande partie de la stimulation de leurs comportements est fournie par les actions réciproques des membres de ces groupes (avec une extension aux « choses physiques ») ; et le développement du « processus vital » de la société comme organisme (Mead ne craint pas d'utiliser cette métaphore organiciste) requiert une organisation de la coopération sociale à travers des institutions. Bref, le processus social est d'abord un fait. Les conduites sont inévitablement sociales parce

qu'il y a coexistence et association, interdépendance et coopération, et parce que les actes individuels sont une phase d'une conduite plus englobante, celle de l'« acte social » comme totalité dynamique ; ce qui signifie notamment que les actes des individus requièrent, pour être complets, les actes d'autres individus.

Cependant, chez Mead, le primat du social est en même temps une construction théorique de nature évolutionniste : c'est en effet dans la nature sociale de l'expérience dans un groupe, et dans la structure de l'acte social qui en résulte, et qui varie selon les formes sociales de la coopération et de la coordination, qu'est apparu le mécanisme par lequel est devenue possible, *via* la communication, la forme supérieure d'organisation de la conduite qu'est le contrôle réflexif des comportements, d'abord par le *self*, ensuite par l'esprit. Ce mécanisme est celui de l'adoption de l'attitude d'autrui.

Le primat du social n'est pas seulement le primat de l'« acte social », il est aussi celui des habitudes sociales et des institutions, puisque, comme le dit Mead, c'est dans les institutions que les individus « trouvent l'organisation de leurs propres réponses sociales » (2006 [1925] : 427). En fait les institutions ne sont rien d'autre que des organisations établies d'attitudes et de réponses, ou des « complexes d'habitudes sociales ».

L'institution la plus fondamentale est le langage. Comme toute institution, le langage est une organisation de réponses ou d'attitudes, propre à une société déterminée, si bien qu'il est un moyen pour susciter les différentes parties d'un acte social intégré :

Le symbole signifiant n'est rien d'autre que cette partie de l'acte qui, en tant que geste, sert à provoquer, dans l'expérience de celui qui le fait, l'autre partie du processus, la réponse d'autrui. [...] Les symboles comme tels ne sont que des façons d'appeler des réponses. Ce ne sont pas de simples mots, mais des mots qui

correspondent à certaines réponses. En combinant un certain ensemble de symboles, on combine inévitablement un certain ensemble de réponses. (Mead, 2006 : 317)

Mead a publié en 1925 un article substantiel intitulé « Genèse du soi et contrôle social », qui présente de manière synthétique la conception à laquelle il est parvenu à cette date¹². Il y explique pourquoi « l'individu est ce qu'il est à cause de son appartenance » à une société (Mead, 2006 [1925] : 416) : dans la vie complexe d'un groupe, les actes des individus sont sociaux en ce qu'ils requièrent ceux d'autres individus pour être accomplis et complétés. Mais il y a différents mécanismes pour assurer cette interdépendance et cette complémentarité, et donc différentes sortes d'acte social. L'un de ces mécanismes est la différenciation physiologique des membres de la société, comme chez les abeilles ou les fourmis. Un autre est le « simple ajustement physiologique hérité », tel celui qui sous-tend la coordination des gestes qui a lieu lorsque l'on relève un petit enfant qui est tombé, et qui repose sur une adaptation réciproque, purement sensori-motrice, des attitudes et des gestes. Le mécanisme le plus complexe est celui de l'« acte social » dont le contenu est un « objet social » ; il requiert l'existence de *selves* :

La description de l'acte social fondé sur l'ajustement physiologique a fait entrevoir un autre type d'acte social, avec la société et l'objet qui lui correspondent. Il s'agirait d'un acte dont les différentes parties seraient distribuées sur des individus différents tout en apparaissant dans l'acte de chacun [...]. Pour que l'objet social apparaisse dans l'expérience [de l'individu], il faut que les *stimuli* qui déclenchent les réponses des autres participants impliqués dans l'acte soient présents dans son expérience non pas comme *stimuli* pour ses réponses à lui, mais comme *stimuli* pour les réponses des autres. (Mead, 2006 : 418)

Et Mead d'ajouter que, lorsqu'un tel mécanisme se met en place, émergent un nouveau type d'organisation sociale et un nouveau mécanisme de contrôle social, dont les institutions sont la principale incarnation :

Le contrôle social dépend alors du degré auquel les individus dans la société sont capables de prendre les attitudes de ceux qui sont engagés avec eux dans une entreprise commune. Car l'objet social correspond toujours à l'acte qui se développe lui-même en conscience de soi. Toutes les institutions sont de tels objets et servent à contrôler des individus qui trouvent en elles l'organisation de leurs propres réponses sociales. (*Ibid.* : 427)

Dans cet article, Mead évoque aussi le rôle du cerveau, qui rend possibles ces mécanismes évolués de l'acte social et du contrôle social. On notera bien cependant l'ordre dans lequel il prend les choses : le processus social, le *self*, le cerveau – « Si le cortex est devenu un organe de la conduite sociale, rendant possible l'apparition d'objets sociaux, c'est parce que l'individu est devenu un *self*, c'est-à-dire un individu qui organise ses propres réponses en fonction des tendances des autres à répondre à ses actes. » (*Ibid.* : 420). Mais, en même temps, l'advenue du *self* a été rendue possible par une complexification du cerveau :

Si l'individu peut agir ainsi, c'est parce que le mécanisme du cerveau chez les vertébrés le rend capable d'adopter ces différentes attitudes dans la formation de l'acte. Mais les *selves* ne sont apparus que tardivement dans l'évolution des vertébrés. La structure du système nerveux central est trop détaillée pour que nous puissions montrer les changements structurels correspondants dans les voies nerveuses du cerveau. Ce n'est que dans la conduite de l'animal humain que nous pouvons dessiner cette évolution. L'usage veut que l'on caractérise cette étape dans le développement en attribuant un esprit à l'homme, ou du moins

une certaine sorte d'esprit. Tant que l'on considère la conscience comme une sorte de substance spirituelle à partir de laquelle sont fabriquées les sensations, les affections, les images et les significations, l'esprit, comme lieu de ces entités, est presque une supposition nécessaire ; mais dès lors que ces contenus ont été restitués aux choses, la nécessité d'un logement pour ces meubles a, elle aussi, disparu. (*Ibid.*)

Movements of Thought in the Nineteenth Century comporte un chapitre intitulé « The Problem of Society – How We become Selves » (Mead, 1936, chap. 16). Mead y présente explicitement son naturalisme social en termes évolutionnaires : les formes de l'organisation sociale se sont progressivement développées, au cours de l'évolution, exactement comme se sont progressivement développés les organismes vivants, et elles l'ont fait du fait que les sociétés ont fait face aux problèmes qu'elles rencontraient ; elles y ont fait face « d'une façon sociale », c'est-à-dire en créant puis en transformant les habitudes sociales – c'est-à-dire des habitudes que tous ont prises. Les institutions ne sont rien d'autre que ces habitudes sociales, qui constituent « la structure de la société ».

Deux sauts évolutionnaires décisifs ont permis la complexification des formes de l'organisation sociale : d'abord l'apparition du *self*, comme phase objective de l'expérience (la capacité de l'individu d'adopter l'attitude de son groupe d'appartenance pour organiser sa propre conduite, c'est-à-dire, en fait, l'appropriation des habitudes sociales¹³) ; ensuite l'invention de la communication par des symboles signifiants, qui a permis à la fois l'émergence de l'esprit ou du mental, et l'apparition d'une nouvelle méthode d'organisation sociale et de contrôle social. La nouvelle méthode d'organisation sociale est celle qui repose sur « la communication et la participation ». La nouvelle méthode de contrôle social est celle qu'a permise l'instauration du *self* : « Un contrôle social qui vient de l'individu lorsqu'il adopte vis-à-vis de lui-même l'attitude que la communauté adopte

à son égard. » (*Ibid.* : 377). Ces deux innovations ont rendu possibles de nouvelles formes de coopération, ainsi que de contrôle de l'environnement. Elles ont aussi permis au « processus évolutionnaire de devenir conscient de lui-même » (*ibid.* : 364), c'est-à-dire d'incorporer la méthode scientifique au lieu de simplement suivre « la méthode essai-et-erreur » suivie jusque-là par l'évolution.

Il y a donc une histoire naturelle du développement social, que l'on peut étudier à travers l'évolution des habitudes sociales que sont les institutions, ou celle du mode de traitement des problèmes sociaux. Cette évolution a été structurée par le processus social. Un des exemples que donne Mead est celui de la transformation de la vengeance par le sang en traitement judiciaire du crime, étayé sur un droit pénal, puis en dispositifs de prévention et de répression du crime, ainsi que de réinsertion sociale des auteurs de délit :

Prenez n'importe quelle institution et considérez-la du point de vue de l'évolution, et de la façon dont elle est déterminée dans la société ; vous pouvez alors voir le développement dans la société elle-même d'une technique que nous appelons la « technique scientifique », mais il s'agit d'une technique qui simplement effectue consciemment ce qui se passe naturellement dans l'évolution des organismes. (*Ibid.* : 371)

D'une certaine façon le processus social accède ainsi à une forme de conscience de soi, qui permet à la société d'exercer une nouvelle forme de contrôle tant sur sa propre organisation que sur son environnement :

La société avance, non pas en se fixant sur un but distant clairement dessiné, mais en produisant l'ajustement à son environnement qu'exige tout problème immédiat. C'est la seule manière dont elle puisse procéder, car à chaque ajustement l'environnement change, la société et ses membres changeant pareillement

[...]. L'ordre de l'univers dans lequel nous vivons *est* l'ordre moral. Il est devenu tel en devenant la méthode, consciente de soi, des membres d'une société humaine. (Mead, 1964 [1923]: 265-266)

Le caractère social du fondement physiologique du comportement humain

On sait que Mead accordait une place importante aux impulsions dans l'explication du comportement social. Il faisait de l'impulsion la première phase de la conduite. Ne cédait-il pas, ce faisant, à la « logique absolutiste » critiquée par Dewey, consistant à dériver les formes de la vie sociale d'instincts fondamentaux, communs aux êtres humains, l'instinct d'imitation, par exemple ? On doit donner une réponse franchement négative à cette question, car, pour Mead, entre l'impulsion et la conduite effective intervient l'organisation sociale des attitudes et des réponses, c'est-à-dire les habitudes et les institutions. En effet, l'impulsion sensibilise l'organisme à certaines caractéristiques de son environnement, mais elle ne s'exprime pas directement ; il lui faut des *stimuli* pour s'exprimer : une sélection de *stimuli* dans l'environnement est nécessaire pour permettre et guider l'expression des impulsions. Mais, ce sont les réponses possibles déjà éveillées, renvoyant à des organisations de réponses disponibles, donc à des habitudes, des mœurs et des institutions, qui président à la sélection des *stimuli* ; ceux-ci sont interprétés et transformés par les réponses¹⁴. En ce sens, puisque les organisations de réponses relèvent de l'environnement social et culturel, l'expression des impulsions est médiatisée par cet environnement. On peut emprunter à Bernard Williams une expression peut-être plus claire de la même idée : « On ne saurait considérer les pulsions instinctives fondamentales des êtres humains, celles qu'en un sens ils partagent manifestement avec d'autres espèces, sans faire sa part à l'influence de la culture sur elles et sur leur expression. En lui-même, ce fait n'est que l'application, d'une grande portée je le concède, d'une platitude éthologique, à savoir que la manière dont un instinct ou une pulsion donnée se manifeste dans une espèce donnée

dépend de la manière de vivre de cette espèce-là.» (Williams, 2006 : 41-42).

Mead s'est intéressé plus particulièrement aux impulsions dites « sociales ». Par là il entendait les impulsions qui requièrent « des situations et des relations sociales », ainsi que la coopération de partenaires, pour se concrétiser – l'individu recherche alors ses *stimuli* dans les attitudes et les propriétés des autres organismes pour déterminer son propre comportement ; ce faisant sa conduite maintient l'autre comme partie nécessaire de son propre environnement. Mead va même jusqu'à donner un caractère social au fondement physiologique du comportement social :

Toutes les interactions et interrelations sociales sont enracinées dans un certain équipement socio-physiologique commun à tous les individus qui y sont engagés. Cette base physiologique de la conduite sociale – qui a son siège ou son foyer dans la partie inférieure du système nerveux central de l'individu – a le statut de fondement précisément parce qu'elle est aussi sociale en elle-même ; c'est-à-dire parce qu'elle consiste en pulsions, instincts ou tendances de comportement que l'individu ne peut exprimer ou satisfaire réellement qu'à travers la coopération d'un ou plusieurs partenaires [...]. Si bien que quand nous nous référons à la nature humaine, nous le faisons à quelque chose qui est essentiellement social [et non pas aux lois d'une nature humaine universelle]. (Mead, 2006 : 210, n. 1 ; trad. mod.)

L'instinct d'imitation fait-il partie de cette base « socio-physiologique » ? Mead a beaucoup critiqué l'idée d'imitation, qui lui paraissait relever de la « vieille psychologie »⁴⁵ :

Rien ne prouve qu'il y ait une tendance générale des êtres vivants à s'imiter les uns les autres. Toute tentative pour établir une telle tendance est vouée à l'échec. [...] Il n'y a pas d'activité mimétique

[...]. Rien n'indique qu'un geste tende, en règle générale, à provoquer le même geste chez autrui. L'imitation, comme pure tendance d'un être à reproduire ce qu'il voit ou ce qu'il entend, est impraticable [...]. Sitôt que vous reconnaissez dans l'organisme un ensemble d'actes qui réalisent les processus essentiels pour la vie de l'organisme, et que vous entreprenez d'inclure l'expérience sensible dans ce schéma, cette dernière ne peut pas être simplement un *stimulus* qui conduit l'organisme à reproduire ce qu'il voit ou ce qu'il entend. Elle est plutôt un *stimulus* pour l'accomplissement du processus organique. (Mead, 2006 : 144-145 ; trad. mod.)

Si Mead critique ainsi l'idée d'un instinct d'imitation, c'est parce qu'elle est incompatible avec sa conception du *self* comme mécanisme d'organisation de la conduite : on ne peut pas attendre de l'instinct ou de l'impulsion immédiate qu'il/elle fournisse la réponse correcte à un comportement d'autrui.

En réalité, Mead ne rejette pas complètement l'imitation ; il demande plutôt qu'on la place au bon endroit. Dans son article fameux de 1913, « The Social Self », il expliquait que si nous adoptons l'attitude d'autrui à notre égard, ce n'est pas par instinct d'imitation, mais « parce que, en répondant à nous-mêmes, nous nous trouvons en train d'adopter l'attitude d'un autre que le *self* qui agit directement, et dans cette réponse entrent naturellement les images en mémoire des réponses passées de ceux qui nous entourent, les images de ces réponses des autres qui réagissaient à des actions similaires » (Mead, 1964 [1913] : 146). En d'autres termes, une fois que nous sommes équipés d'un *self*, nous tendons à répondre à nous-mêmes dans l'attitude d'un autre chaque fois que nous nous stimulons nous-mêmes ; ou, comme l'explique Gary Cook (1993 : 88), « nos impulsions sociales nous conduisent à répondre aux *stimuli* présentés par la conduite des autres ; donc, quand nous libérons ces impulsions à travers la stimulation de nous-mêmes, nous répondons à notre propre conduite comme

conduite d'un autre », et par ce biais nous réglons notre conduite à la lumière des réponses que les autres peuvent lui apporter, et notamment de leurs réponses passées dont nous conservons le souvenir.

S'il y a de l'imitation dans ce processus, elle est indirecte. En effet, il y a une forme d'imitation dans le fait que l'individu se réfère, pour déterminer sa conduite, à des modes de comportement qu'il observe chez les autres, notamment à des modes de comportement observés par le passé. Mais elle est indirecte en ceci précisément que, plutôt que de reproduire directement ce qu'il voit les autres faire, donc de faire comme eux, il reproduit la conduite des autres dans le cadre de la réponse à ses propres gestes, à travers laquelle il configure son comportement. Cette forme d'imitation indirecte modifie donc « ses impulsions à répondre d'une certaine manière à certains *stimuli* sociaux fournis par sa propre conduite » (*ibid.* : 90) ; ce qui lui permet de mieux s'ajuster à l'action que les gestes d'un autre annoncent.

Conclusion

Les connaissances en biologie, en anthropologie, en éthologie et en psychologie ont beaucoup évolué depuis l'époque de Dewey et Mead. Ont-elles invalidé leur perspective ? Il faudrait bien sûr examiner de plus près la littérature récente en psychologie du développement, en anthropologie évolutionnaire, en éthologie, voire en neurosciences, pour pouvoir répondre précisément à cette question. Mais on y trouverait sans doute des analyses qui confirmeraient le bien-fondé du point de vue de Dewey et Mead.

Pour ne prendre qu'un exemple, on peut considérer que les travaux et recherches actuels d'un Michael Tomasello, en anthropologie évolutionnaire, permettent de remplir le naturalisme culturel d'un Dewey d'un contenu beaucoup plus précis. Pour Tomasello en effet, comme pour Dewey et Mead, les capacités humaines sont modelées par l'environnement culturel et par son évolution ; les

interactions réciproques entre les humains dans leurs groupes culturels engendrent des pratiques et des produits culturels spécifiques; l'hérédité et l'apprentissage culturels sont donc de toute première importance. Si le développement culturel est conditionné par la biologie et par des capacités innées, il ne peut jamais en être déduit. Pour une grande part, les capacités cognitives humaines sont des habiletés socio-cognitives formées, progressivement et de manière cumulative, dans la coopération sociale, par exemple celles impliquées dans l'attention conjointe, la division du travail, l'intentionnalité partagée (partager des buts et des intentions avec d'autres dans des activités communes), l'adoption de perspectives multiples et l'enseignement. Bref, les humains ont développé, dans l'évolution, non seulement des capacités d'action et de cognition individuelle, mais aussi des habiletés et des motivations pour accomplir des activités coopératives de toutes sortes, et des formes inédites de partage de l'expérience. Il en résulte des formes de communication propres à l'espèce – non seulement par le langage, mais aussi par les gestes ostensifs, les pantomimes, etc.

Tomasello insiste pour que l'on différencie convenablement l'évolution humaine: il y a non seulement l'évolution biologique, mais aussi, d'une part, l'histoire sociale et culturelle, qui représente une échelle de temps plus courte que l'évolution, et, d'autre part, l'ontogenèse:

La cognition qui est celle des adultes d'aujourd'hui est certes le produit d'événements génétiques survenus pendant les millions d'années du *temps de l'évolution*, mais elle est aussi le produit d'événements culturels qui, eux, sont survenus pendant les dizaines de milliers d'années du *temps historique*, et d'événements personnels qui se sont déroulés pendant les dizaines de milliers d'heures du *temps ontogénétique*. (Tomasello, 2004: 203)

Pour Tomasello, nombre de compétences cognitives humaines sont les produits de tels événements historiques et ontogénétiques. Il y a eu une adaptation cognitive humaine, qui a pu rendre possible toute une série de processus de développement : par exemple, une modification des modes d'interaction, notamment par l'apparition d'un mode nouveau de compréhension réciproque, centré sur l'appréhension de l'intentionnalité, a pu transformer la communication, la dominance, l'échange et l'exploration en « institutions culturelles spécifiquement humaines comme le langage, le gouvernement, la monnaie, ou la science » (*ibid.*: 196). Ce qui rend assez peu vraisemblable l'hypothèse d'un maintien de bases primitives de l'organisation de la vie sociale.

Tandis que chez les primates les plus proches de l'homme, la culture et la transmission restent individualistes, et la coopération très faible et très simple, chez l'homme elles sont fondamentalement coopératives et leur vie sociale est beaucoup plus structurée par la coopération. Or, la coopération humaine a une structure normative : les gens attendent les uns des autres qu'ils coopèrent et sanctionnent ceux qui s'y soustraient. La société humaine est « une société structurée par des conventions et des normes, créées et appliquées dans et par la coopération » (Tomasello, 2011 : 5-6), qui aboutissent à des institutions sociales gouvernées par des règles. Ces conventions, normes et institutions indiquent « comment se comporter comme l'un de nous » :

Sur le plan diachronique, ce mode de vie coopératif se traduit dans l'enseignement : les membres reconnus d'un groupe enseignent des choses aux jeunes et aux novices, qui non seulement apprennent mais se conforment aussi activement. Enseignement et conformité sont les deux principaux facteurs de la stabilité des pratiques culturelles dans un groupe [...] ainsi que de la manière unique dont les pratiques culturelles humaines croissent en complexité de façon irréversible au cours de l'histoire. Le résultat ce sont des artefacts et des systèmes

symboliques humains avec des « histoires », ou encore une évolution culturelle cumulative. (*Ibid.* : 6)

Pour ma part, je tire deux leçons de l'examen que j'ai esquissé du naturalisme culturel de Dewey et du naturalisme social de Mead. La première est que chercher à rapporter l'équipement individuel nécessaire pour « faire société » dans les sociétés humaines à des capacités « de bas niveau » d'un individu fixe et standard, ou le processus social à des comportements primitifs qui ne portent pas l'empreinte d'une enculturation, d'une immersion dans des traditions, ou d'une sociogenèse dans le temps de l'histoire, ne me paraît pas avoir beaucoup de sens. La seconde, qui résulte de la teneur écologique de l'« anthropologie biológico-culturelle » de Dewey et Mead, est que, si l'environnement co-opère avec l'organisme dans des « opérations actives », et que cela vaut notamment pour l'environnement socio-culturel, qui fonctionne comme un *médium* (les agents sociaux « voient et sentent dans les termes de ce *médium* »), alors il y a un niveau autonome d'organisation des conduites qui ne peut pas être élucidé par la biologie, par les neurosciences ou par n'importe quelle discipline inspirée par une « logique absolutiste », c'est-à-dire asociale et anhistorique (cf. Putnam, 2013). Son élucidation exige des moyens d'observation, de description et d'explication qui lui soient appropriés¹⁶. C'est une telle élucidation que visent les sciences sociales, même si Dewey et Mead pensaient qu'elles devaient être profondément réformées (cf. par exemple, Dewey, 1993, chap. XXIV).

NOTES

1 Ce chapitre est un article publié dans *Intellectica*, 60, 2013/2, p. 91-114.

2 Cette étude reprend en partie un exposé fait à l'ENS en mars 2012 dans le séminaire de Mathias Girel.

3 Cette conception de l'environnement va au-delà de ce qu'en disent, malgré leur insistance sur le couplage dynamique entre l'organisme et l'environnement, nombre de théories actuelles de la cognition distribuée, de la cognition incarnée ou de l'énactivisme, qui consiste souvent à considérer que le rôle de l'environnement est essentiellement de fournir des informations et des *affordances*, des contraintes et des *stimuli*, des supports (*scaffolding*) et des technologies. Pour une conception contemporaine très proche de celle de Dewey, cf. Ingold (2012a).

4 Sur le concept de culture de Dewey, emprunté à l'anthropologie (celle de Malinowski notamment), cf. *supra*.

5 Ce qui ne convainc pas nombre de cognitivistes contemporains. Ainsi Joëlle Proust (2012) explique-t-elle que les capacités cognitives sont indépendantes du langage. Selon elle, une grande partie des êtres vivants peut être considérée comme dotée d'un esprit. En effet beaucoup d'entre eux sont capables de reconnaître, différencier, catégoriser les objets de leur environnement, et d'appliquer

une catégorie à de nouveaux objets. Et aussi de former des images (à contenu perceptuel) à partir des expériences antérieures, de les associer à des programmes d'action, et de les appliquer à de nouvelles situations, d'évaluer leurs capacités perceptives ou mémorielles, de prédire leurs dispositions et celles d'autrui, voire de former des représentations propositionnelles. Dans cette perspective, des êtres vivants tels que les escargots ou les araignées, par exemple, sont dits capables de former des représentations, même s'il ne s'agit pas de représentations de type propositionnel, mais plutôt de représentations iconiques, au contenu perceptuel. S'ils sont capables de conceptualiser, de tirer des enseignements de leur expérience, de mémoriser des propriétés pertinentes pour leur action, de les combiner avec les contraintes spatiales occurrentes et de préparer leurs actions sur cette base, on peut leur attribuer un esprit (c'est ce que Proust, 2012, dit des araignées *Portia Labiata*). Il n'est pas facile de contester ce genre d'explication, qui étend considérablement le « réalisme représentatif », et ne fait pas la différence entre être capable de catégoriser et vivre « une vie avec des concepts » (Cora Diamond, 2011b : 152). Mon sentiment est cependant qu'il y a là une sur-intellectualisation du comportement animal, qui, d'une part, néglige le registre affectif ou affectivo-moteur, d'autre part ne tient

compte ni du caractère « distribué » de la cognition, ni de ce que l'anthropologue Tim Ingold appelle « une écologie de la sensation » : il y a une contribution importante de l'environnement à la cognition, notamment via « les capacités, les sensibilités et les orientations qui se développent à travers une longue expérience de vie dans un environnement particulier » (Ingold, 2012a : 185 ; cf. aussi Servais, 2012).

6 Dans un texte de la même époque, *The Quest for Certainty*, Dewey propose une définition un peu différente du mental. Il explique que, lorsque l'environnement dans lequel vit l'organisme se complexifie, l'incertitude du comportement à adopter devient plus grande : « Les organismes devenant plus complexes du point de vue de leur structure et établissant des rapports à un environnement dès lors plus complexes également [...], le comportement doit [...] faire preuve de plus de réserve et de plus de circonspection, se faire plus exploratoire, se tenir davantage dans une forme d'attente. Dans la mesure où des réponses sont apportées au doute *en tant que* tel, elles présentent une qualité *mentale*. Si, de par leur nature, elles tendent à transformer les situations précaires et problématiques en situations sûres, non problématiques, ces réponses sont alors *intellectuelles* aussi bien que mentales. [...] Les actes demeurent hantés par la crainte de ce qu'ils pourraient entraîner. Cette conception du mental unifie

des modes de réponse : émotionnel, volitif et intellectuel. [...] [Il s'agit de] modes de réponse distincts face à l'incertitude. » (Dewey, 2014a : 241).

7 Mead développe la même idée dans un article de 1923, « Scientific Method and the Moral Sciences ».

8 John Stuart Mill a de nombreux héritiers aujourd'hui si l'on pense à tous ceux qui allèguent des biais récurrents dans les processus cognitifs de l'esprit humain ou des propensions « naturelles » du cerveau.

9 Pour un développement de ce type d'argument, cf. Putnam (2013).

10 Mead reprend ici les arguments développés par Dewey dans le chap. V d'*Experience and Nature*.

11 On parle aujourd'hui de « réseau écologique ».

12 Cet article a été traduit dans Mead (2006 : 406-428).

13 « Si les institutions sont des habitudes sociales, elles représentent certaines attitudes déterminées que les gens adoptent sous certaines conditions sociales. Ainsi l'individu peut-il, dans la mesure où il prend le rôle des autres, adopter l'attitude habituelle de la communauté face à de telles situations sociales. » (Mead, 1936 : 376).

14 Comme l'explique Gary Cook, « les impulsions en quête d'expression dans la conduite d'un organisme

le sensibilisent à certains aspects de son environnement qui peuvent fonctionner comme *stimuli*. De plus, les réponses de l'organisme à ces *stimuli* ne les suivent pas de façon mécanique ; au contraire, ces réponses servent de médiateurs ; elles interprètent les *stimuli*, les imprègnent de significations [...]. Nous avons ici le fondement pour ce que l'on pourrait appeler une sorte irréfléchie de signification et d'interprétation. » (Cook, 2011 : 25).

15 Il a même osé critiquer l'usage de cette idée par Dewey dans son *Human Nature and Conduct* (cf. Cook, 1994).

16 On peut dire aussi qu'en rapportant des observations portant sur la conduite dans un environnement socioculturel à ce qui se passe dans le cerveau, à des structures universelles de l'esprit ou à ses tendances

naturelles, on ne dit encore rien du mode propre d'organisation de cette conduite. Soit, par exemple, une activité comme se saluer réciproquement en se rencontrant ou en se croisant ; elle est très certainement sous-tendue par des processus électriques, chimiques, etc., dans le cerveau et le système nerveux ; mais décrire ces processus dans le langage des neurosciences, ce que l'on peut faire bien sûr, ne nous dit pas comment cette activité est organisée socialement dans notre culture et comment les gens s'y prennent pour l'accomplir – ce que doit éclairer une description autonome, disposant d'outils intellectuels appropriés. Sans compter qu'il n'est pas simple de prouver que quand tel ou processus a régulièrement lieu dans le cerveau c'est bien toujours la même activité qui est réalisée, ou l'inverse.

POST-SCRIPTUM

DEWEY ET L'IDÉE DE SCIENCE SOCIALE

« L'objet matériel des problèmes sociaux est existentiel. Au sens large de "nature", les sciences sociales font donc partie des sciences de la nature. [...] La question n'est pas de savoir si l'objet des relations humaines est ou deviendra jamais une science dans le sens dans lequel la physique est maintenant une science, mais s'il est tel qu'il permet le développement de méthodes qui, dans une certaine mesure, remplissent les conditions logiques qui doivent être remplies dans les autres branches de l'enquête. Qu'il y ait de sérieuses difficultés à affronter, cela est prouvé par l'état embryonnaire de l'enquête sociale. » (Dewey, 1993: 589)

Dewey semble avoir privilégié un type particulier de science sociale. Il considérerait notamment qu'il ne peut pas y avoir de véritable science sociale si elle n'est pas subordonnée à une visée de planification et de contrôle social :

Si nous voulons quelque chose qui mérite le nom de « science sociale », il n'y a qu'une manière de procéder : s'engager sur le chemin de la planification sociale et du contrôle social. Observer les phénomènes sociaux, recueillir et enregistrer des données, sans essayer délibérément d'agir pour faire exister un état désiré

de la société ne fait qu'encourager leur interprétation dogmatique et les conflits d'opinion. (Dewey, 1931b : 67-68)

On peut cependant se demander ce qu'il mettait exactement sous le vocable « science sociale ». Le chapitre de *Logique. Théorie de l'enquête* consacré à « l'enquête sociale » ne lève pas complètement le voile à ce sujet. L'« enquête sociale » y est présentée comme portant sur les « problèmes sociaux », les « troubles sociaux », les « conflits sociaux et les confusions sociales », et plus largement sur les « phénomènes sociaux », qui sont « historiques en soi ». Dans *Liberalism and Social Action*, Dewey soulignait que « l'enquête sociale et historique fait partie du processus social lui-même et ne lui est pas extérieure » :

Les sciences de la société, l'étude contrôlée de l'homme dans ses diverses relations, sont le produit de la fin du XIX^e siècle¹. [...] Les disciplines sociales avaient beau concerner l'homme, on traitait leurs conclusions comme si elles étaient de même nature que celles des sciences physiques à propos de lointaines galaxies, alors que l'enquête sociale et historique fait partie du processus social lui-même et ne lui est pas extérieure. Faute d'avoir pris ce fait en considération, les conclusions des sciences sociales ne devinrent jamais (et dans une large mesure, ne sont toujours pas) partie intégrante d'aucun programme d'action sociale. Dès lors que les conclusions d'enquêtes portant sur l'homme ne sont pas intégrées au programme d'action sociale, les politiques sociales se trouvent nécessairement privées des enseignements que cette connaissance de l'homme pourrait, et doit, leur apporter si l'on veut que cette action sociale ne soit pas gouvernée par la seule tradition ou coutume, ou bien par les intuitions heureuses de quelque esprit isolé. (Dewey, 2014c : 116-117)

Dewey ne semble pas avoir inclus l'anthropologie culturelle, à laquelle il accordait une si grande importance, dans la « science sociale » ou dans « l'enquête sociale ». Est-ce parce qu'il mettait la

« culture » à part des « phénomènes sociaux » ? Cela paraît peu vraisemblable. Ou est-ce parce qu'il faisait de l'anthropologie culturelle un point d'appui de son anthropologie philosophique² ?

On sait qu'à la fin de sa vie, Dewey a expliqué qu'il faisait sienne la définition de la « culture » de Bronislaw Malinowski : « La culture, écrit Malinowski, “comprend des artefacts hérités, des biens, des procédés techniques, des idées, des habitudes, des valeurs. On ne peut comprendre une organisation sociale qu'en la considérant comme une partie de la culture”. » (Dewey, 2012a : 436). Une culture est équipée matériellement, cette composante matérielle requérant « un complément [...] incluant un ensemble de connaissances intellectuelles, un système de valeurs morales, spirituelles et économiques, une organisation sociale et une langue » (*ibid.*).

Bien qu'il semble s'être renforcé dans ses dernières années d'existence, l'intérêt de Dewey pour l'anthropologie culturelle paraît avoir été précoce :

Il est proche pendant plus de trente ans d'un fondateur de l'anthropologie culturelle américaine, Franz Boas. Tous deux animent un séminaire commun en 1910 à l'Université de Columbia et forment mutuellement des étudiants dont Ruth Benedict ou Leslie White qui témoignent devoir beaucoup à John Dewey. Ce dernier rédige en 1927 la préface de *Primitive Man as Philosopher* dont l'auteur, Paul Radin, est un étudiant d'abord de Franz Boas puis de Edward Sapir et de Michael Lowie. Ceci étant, qu'il y ait eu contact direct ou pas, John Dewey d'un côté et, de l'autre, Franz Boas, Edward Sapir ou Bronislaw Malinowski, qui sont les noms des anthropologues les plus présents dans l'œuvre de John Dewey, parlent le même langage, celui d'une conception interactionniste des phénomènes de « culturation ». (Zask, 2003 : 111)

Ce renforcement tardif semble avoir conduit Dewey à prendre ses distances avec l'expression « enquête sociale ». Dans un de ses derniers textes, il explique qu'il vaut mieux parler d'« étude de l'homme », d'« enquête sur les relations humaines » ou d'enquête sur les « cultures de la vie associée » que d'« enquête sociale » : « Ce sont de meilleurs mots, car ils ne préjugent pas de l'objet d'étude comme le fait le terme "social" tel qu'il est aujourd'hui utilisé (le "social" comme opposé à l'"individuel"). » (Dewey, 1947 : 224).

Une des différences entre « l'enquête sociale », telle que conçue par Dewey, et l'enquête anthropologique est que la seconde n'est pas interne au processus social et aux cadres de référence socio-historiques qu'il produit (notamment à ce que C. Taylor (2004) appelle les « imaginaires sociaux modernes »). Elle pratique « la manière ethnologique » (Wittgenstein), c'est-à-dire adopte à l'égard de notre forme de vie sociale et culturelle, pour se rendre compte de ses particularités contingentes (notamment de ses imaginaires), pour nous libérer des « images qui nous tiennent captifs » (Wittgenstein, 2004 : § 115) et pour « pouvoir voir les choses objectivement » (Wittgenstein, 2002 : 98), le point de vue externe d'un ethnologue vis-à-vis d'une culture très différente de la sienne, culture qui constitue une des mises en forme possibles de la coexistence humaine.

L'incapacité des sciences sociales à élaborer un cadre de référence autonome, « relativement clos », par rapport à celui que leur fournit le processus social est, pour Dewey, une des causes de leur « état embryonnaire » et de leur retard. L'article dans lequel Dewey dit préférer ne plus parler d'« enquête sociale » est intitulé « The Study of Man : Liberating the Social Scientist » (Dewey, 1947). Il s'y réfère à des publications des sociologues Daniel Bell et Nathan Glazer, qui attirent l'attention sur le risque que le chercheur en sciences sociales ne soit plus qu'un technicien des problèmes sociaux, adoptant pour sa recherche un cadre de référence fourni par le processus social lui-même, avant et en dehors de son enquête, et considérant que

le problème à traiter est déjà défini dans ses traits principaux avant toute enquête.

Considérer les analyses qui en résultent comme de la science est une immense tromperie. En effet, une véritable science doit être capable de produire son propre cadre de référence, qui est un « système clos », et de l'utiliser d'une certaine façon (comme hypothèses directrices d'opérations pratiques) : « Dans une enquête scientifique authentique, [...] le cadre de référence est quelque chose d'opérationnel (*a working matter*). Il est à la fois le produit de savoirs antérieurs et une directive pour des enquêtes supplémentaires. » (*Ibid.* : 227). La nature du problème à résoudre n'y est pas déterminée à l'avance. Elle l'est par l'enquête elle-même, à l'aide d'une « observation *analytique* contrôlée » (Dewey, 1993 : 596) : « Le fait de ne pas examiner les structures et les formes conceptuelles de référence qui sont inconsciemment impliquées dans les enquêtes factuelles, même apparemment les plus innocentes, est le plus grand défaut que l'on puisse déceler dans n'importe quel domaine de l'enquête. » (*Ibid.* : 611).

Néanmoins l'« enquête sociale » a sa spécificité : du fait qu'elle porte sur des phénomènes historiques, elle incorpore des jugements d'évaluation, en ce sens qu'elle doit « juger certaines conséquences objectives comme étant la fin qui vaut la peine d'être atteinte dans les conditions données » (*ibid.* : 606). Elle inclut, beaucoup plus que l'anthropologie culturelle, une orientation vers la transformation sociale et est au service d'une action sociale intelligente.

NOTES

1 L'idée de traiter les faits sociaux comme les processus naturels, obéissant à des lois similaires, semble remonter plutôt au XVII^e siècle. C'est à cette époque en effet que l'on a assisté « aux débuts d'un nouveau genre de science sociale objective, qui commence avec le *Down Survey* de William Petty en Irlande au milieu du

XVII^e siècle, le recueil de données et de statistiques sur la richesse, la production et la démographie, comme base de la politique » (Taylor, 2011 : 329).

2 Sur le genre d'anthropologie philosophique que l'on peut tirer du pragmatisme, voir Dreon (2022).

CHAPITRE 11

PRAGMATISME ET ETHNOMÉTHODOLOGIE

DEUX VOIES POUR UN EXTERNALISME SOCIAL¹

Les ethnométhodologues ont toujours eu une attitude ambivalente vis-à-vis du pragmatisme, et notamment à l'égard de George Herbert Mead, l'auteur pragmatiste le plus lu en sciences sociales. D'un côté, ils ont vu dans l'œuvre de ce dernier un précurseur du type d'analyse qu'ils ont promu de « l'esprit dans l'action » ou de « l'esprit en action », pour reprendre le titre d'un livre déjà ancien de Jeff Coulter (*Mind in Action*). Mais, d'un autre côté, ils considèrent que Mead ne s'est pas dégagé complètement d'une conception cartésienne de l'esprit, et n'a pas réussi à faire une analyse correcte de la « mentalité ». Les positions sont cependant en train d'évoluer comme en témoigne le dossier récemment publié par Mustapha Emirbayer et Doug Maynard dans *Qualitative Sociology* (Emirbayer & Maynard, 2011) : tandis que l'ethnométhodologie est en mesure d'outiller efficacement l'empirisme radical du pragmatisme, dans le domaine de l'enquête en sciences sociales, ce dernier peut permettre à l'ethnométhodologie d'être autre chose qu'un programme supplémentaire d'étude de l'interaction sociale et lui éviter la dérive techniciste qui la menace actuellement².

Dans ce chapitre je n'aborderai cependant pas un sujet aussi vaste. Je voudrais simplement élucider une orientation analytique que l'ethnométhodologie me semble partager avec le pragmatisme, que

je propose d'appeler un « externalisme social ». Je partirai pour cela d'une critique adressée par deux ethnométhodologues, Jeff Coulter et Rod Watson, à l'œuvre de George Herbert Mead, critique qui ne me semble pas rendre pleinement justice à l'externalisme de Mead. Dans un second temps, j'expliciterai la dimension sociale de cet externalisme et le comparerai à celui d'Harold Garfinkel, le fondateur de l'ethnométhodologie.

La vulnérabilité de Mead

Introduisant un dossier de *Theory, Culture and Society* sur le cognitivisme, Jeff Coulter et Rod Watson (2008) critiquent ceux qui traitent notre « vocabulaire mental » comme s'il fournissait des étiquettes à coller sur des phénomènes internes non observables (états, activités, processus, etc.), ou ceux qui abordent les « pratiques normatives » telles qu'interpréter, anticiper, contrôler, comme s'il s'agissait d'opérations ou de processus analysables indépendamment de leur référence au contexte particulier qui les occasionne. S'appuyant sur la philosophie de la psychologie de Ludwig Wittgenstein, ils rappellent que les prédicats mentaux ne sont pas des noms pour des processus dans l'esprit, ou dans le cerveau, mais des prédicats du niveau de la personne : ce sont des personnes, et non pas des parties qui leur sont internes, tel le cerveau ou l'esprit, qui pensent, raisonnent, comprennent, ont l'intention de, etc. Par ailleurs, quand, pour rendre compte de ces prédicats mentaux, on introduit les catégories d'acte, d'activité, de processus, d'expérience, on s'expose à faire dès le départ un mouvement décisif qui nous induit inévitablement en erreur, car ce ne sont pas les catégories appropriées (Wittgenstein, 2004 : § 308). Ainsi « comprendre » n'est-il pas un verbe d'activité, mais un verbe de capacité. Et parler d'esprit n'est rien d'autre qu'une façon de parler de diverses capacités humaines et de leur exercice, qui est quelque chose d'observable, notamment de capacités qui permettent la conscience de soi et la réflexion sur soi (Bennett & Hacker, 2003) :

Une fois que nous avons réussi à débarrasser notre vocabulaire des prédicats mentaux de tout mentalisme, nous pouvons commencer à vraiment saisir comment il fonctionne. Par exemple, dans les cas où, dans la vie courante, nous pouvons dire ce que quelqu'un pense, comment il a compris telle ou telle chose, ce qu'il entend faire ou quel est son motif, nous le faisons sur la base de critères scéniques de la conduite et des circonstances. Dans les cas contraires, il nous faut non pas accéder à quelque chose d'« interne », mais plutôt, comme Wittgenstein nous le rappelle, à « davantage d'externe ». (Watson & Coulter, 2008 : 13)

Coulter et Watson s'en prennent en passant à Herbert Blumer, dont le programme d'interactionnisme symbolique, inspiré de Mead, leur paraît reposer sur une conception mentaliste de la conduite humaine, comme en témoigne la citation suivante extraite de son livre *Symbolic Interactionism* :

L'expression « interaction symbolique » réfère, bien sûr, à la caractéristique particulière et distinctive de l'interaction telle qu'elle a lieu entre humains. La particularité correspond au fait que les êtres humains interprètent ou « définissent » leurs actions réciproques. Leur « réponse » aux actions d'un autre n'est pas faite directement ; elle est fondée sur la signification qu'ils confèrent à de telles actions. Ainsi, l'interaction humaine est médiatisée par l'usage de symboles, par l'interprétation, ou par l'établissement du sens des actions mutuelles. Cette médiation revient à insérer un processus d'interprétation entre le *stimulus* et la réponse dans le cas de la conduite humaine. (Blumer, 1969 : 78-79)

Faire ainsi intervenir une interprétation, en tant qu'opération mentale, comme médiation de l'action est un geste problématique, comme l'est, ainsi que l'a montré Wittgenstein, celui d'insérer une interprétation de la règle dans l'acte de suivre une règle.

Cependant, pour Coulter et Watson, le problème ne vient pas seulement de l'interprétation subjectiviste et mentaliste de Mead par Blumer, il vient de Mead lui-même :

Mead a beaucoup contribué à ouvrir l'« esprit » (*mind*) au tissu de la pratique sociale ordinaire, et il a certainement fait des pas importants en direction d'une conception praxéologique de l'esprit, l'envisageant en termes de publicité et de transparence dans l'action plutôt qu'en termes de « privé » (*privacy*), d'« intériorité » ou de localisation à l'intérieur de l'individu. Cependant il a continué, par moments, à concevoir l'esprit dans ces termes : comme on l'a déjà dit, sa position n'est pas complètement stabilisée. Son œuvre témoigne d'un intérêt constant non seulement pour les bases biologiques impliquées, mais aussi pour l'intériorité psychologique. Ainsi parle-t-il de « conversation interne » ou de « dialogue interne » entre le « *I* » et le « *Me* », d'« indication à soi », de « prise du rôle de l'autre » par l'imagination [...]. Nous rencontrons ici dans l'œuvre de Mead un ensemble de problèmes liés à son incapacité à abolir complètement, pour ce qui est de l'esprit, la distinction interne-externe. (Watson & Coulter, 2008 : 7-8)

Le diagnostic est-il juste ? Incontestablement, Mead a abondamment usé de la distinction interne/externe. Mais est-ce pour maintenir une conception mentaliste de l'esprit ? Incontestablement, il a conçu la pensée comme une conversation interne. Mais est-ce entre le *I* et le *Me*, et est-ce pour adosser la conduite sur une « intériorité psychologique » ? Par exemple, dans sa théorie de l'acte, Mead a distingué une « phase interne » et une « phase externe » de la conduite, et, certes, il n'a pas résisté à la tentation d'ancrer la première dans le cerveau. Mais conçoit-il pour autant l'acte comme contrôlé de l'intérieur par une subjectivité ? Enfin, fait-il de l'adoption de l'attitude d'autrui une opération de l'imagination ?

Incontestablement, tout est loin d'être clair et stabilisé dans la position de Mead. Par exemple, lorsque celui-ci définit la pensée comme une « conversation interne », il n'évite pas de considérer que penser consiste à se parler à soi-même en adoptant le rôle d'un autre, ou celui de la communauté. Ce faisant, il analyse certainement le phénomène de manière inadéquate : penser ce n'est pas se parler à soi-même ; nous n'avons pas besoin de nous parler à nous-mêmes quand nous pensons ; par contre, nous ne pouvons penser que ce que nous pouvons exprimer en mots ou avec d'autres médias (en art par exemple).

Cependant, ce n'est pas là le cœur de l'argument de Mead. Son idée principale est que la pensée tout comme l'intelligence réflexive naissent de l'internalisation d'un mécanisme d'organisation de la conduite situé dans le processus social dans son ensemble, et plus particulièrement dans la communication, et non pas dans l'intériorité psychologique des individus. Et ce mécanisme est celui de l'adoption des attitudes des autres, de celles de l'« autrui généralisé » ou de l'adoption de la perspective commune, dans la coordination des actes, des gestes et des paroles :

Nous ne voyons pas comment l'intelligence ou l'esprit pourrait ou aurait pu émerger autrement que par l'internalisation par l'individu des processus sociaux de l'expérience et du comportement, c'est-à-dire, autrement que par l'internalisation de la conversation des gestes significatifs, devenue possible grâce à l'adoption par l'individu des attitudes des autres à son égard et à l'égard de ce à quoi il pense. (Mead, 2006 : 254 ; trad. mod.)³

Ce sont donc des processus relevant d'un « organisme social externe » qui confèrent sa structure à la pensée humaine. Et, contrairement à ce que supposent Coulter et Watson, adopter l'attitude de l'autre n'est pas une opération de l'imagination. Car, dans la conception de Mead, ce processus est antérieur à l'émergence de la pensée

et de l'imagination ; il est ce qui a permis au *self* et à l'esprit de se développer. Les questions que l'on peut, par contre, se poser au sujet de ce genre d'explication sont : faut-il ramener nos capacités mentales, qui impliquent la maîtrise de techniques, à des mécanismes ? Mead n'est-il pas conduit à introduire, dans ses explications théoriques, des entités fantomatiques qui souvent ne font que repousser plus loin les problèmes qu'elles sont censées résoudre ?

On retrouve les mêmes difficultés s'agissant de l'analyse de la « conscience de soi », problème qui a tourmenté Mead toute sa vie. Être conscient de soi, ce n'est pas être conscient de son *self*, comme porteur, sujet ou propriétaire de l'expérience. Ce n'est pas non plus disposer d'une image ou d'une conception de soi. Ce sont des interprétations d'emblée écartées par Mead. C'est plutôt être conscient de ses « réponses habituelles généralisées », ou de ses attitudes et des impulsions sur lesquelles elles reposent, c'est-à-dire du fait d'être prêt à réagir de telle ou telle façon face à tel ou tel *stimulus*. Mais l'idée de conscience de soi reste ambiguë, de même qu'il est problématique de considérer, comme le fait Mead, que cette conscience de soi peut advenir avant la maîtrise du langage. En effet, pour lui, l'individu acquiert une première forme de conscience de soi dès lors que le *self* apparaît dans son expérience comme mécanisme d'organisation de sa conduite. Il acquiert un *self* quand il se met à se rapporter et à réagir à lui-même comme à un objet dans l'environnement, *via* les mécanismes de l'auto-affection (s'affecter soi-même par les gestes que l'on adresse à autrui) et de l'adoption de l'attitude d'autrui. Cette explication paraît encore tout entière informée par la figure de la réflexion sur soi.

Dans ce qui suit je voudrais accomplir deux tâches : corriger l'interprétation par Coulter et Watson de l'« internalisme » supposé de Mead ; retisser des liens entre la pensée de Mead et l'ethnométhodologie. Les ethnométhodologues ont trop souvent identifié Mead à Blumer et à l'interactionnisme symbolique, qu'ils ont combattus, le plus

souvent avec de bonnes raisons. De ce fait ils n'ont pas rendu justice à l'œuvre de Mead, et se sont fermés à ses enseignements possibles, par exemple sur la nature de l'acte social et sur le primat du processus social – deux points que j'évoquerai en confrontant l'approche de Garfinkel à celle de Mead.

L'« internalisme » externaliste de Mead

Coulter et Watson ont raison de souligner la prégnance de la distinction interne/externe chez Mead, de même que ses ambiguïtés. Ce qu'ils ne relèvent pas cependant est que son « internalisme » est une composante essentielle de son « externalisme » et une pièce maîtresse de son « behaviorisme social », ce qui lui confère une signification très particulière. Cela ressort très clairement de son analyse des phases interne et externe de l'acte.

Le point de départ de Mead est une critique de la psychologie behavioriste de John B. Watson. Ce que Mead reproche au behaviorisme watsonien est de faire disparaître une partie importante de l'acte, sous prétexte qu'elle est non observable, et de la psychologiser pour l'évacuer (c'est-à-dire de l'attribuer à un « monde subjectif »). Ce que Watson fait disparaître c'est la « phase interne » de l'acte. Pour Mead, cette phase interne n'est pas psychologique, bien qu'elle se passe dans l'organisme : elle n'est pas d'une nature différente de la phase externe. Bref, il faut considérer la conduite ou l'acte dans sa totalité, et montrer comment certains processus externes observables sont préparés dans l'organisme, ou comment ils commencent en lui :

Ce que le behavioriste fait, ou devrait faire, consiste à prendre l'acte complet, la totalité du processus de la conduite, comme une unité dans son étude. En faisant cela, il ne doit pas prendre en considération le seul système nerveux central, mais aussi tout le reste de l'organisme. (Mead, 2006 : 188)

La problématique meadienne de l'« acte complet » présente plusieurs dimensions. On peut en relever au moins quatre. La première concerne la distribution de l'acte sur l'intérieur et l'extérieur de l'organisme ; la deuxième, le rôle joué par l'interruption de l'acte – celui-ci ne va pas jusqu'à son terme – dans la perception et dans l'émergence de la pensée, de la réflexion et du choix comme moyens de contrôle de la conduite ; la troisième correspond à la distribution de l'acte social sur plusieurs agents, et la quatrième à la coopération des objets, et notamment des choses physiques, à la réalisation de l'acte complet (pour qu'un acte puisse être mené à bonne fin, il faut « la résistance des choses » et cette résistance relève d'une activité dans l'objet qui est de même nature que celle qui a lieu dans l'organisme).

Il faut d'abord prévenir les contresens que peuvent susciter l'usage du vocable « acte », et celui de l'expression « phase interne ». Le terme « acte » fait penser à quelque chose de ponctuel. Quand on parle d'acte, on a en général converti un cours d'action ou une activité, qui est un événement englobant d'autres événements, en un objet de pensée de nature discursive, en « une chose avec des significations », pour parler comme Dewey. Or pour Mead, comme pour tous les pragmatistes, l'expérience n'est pas organisée par le discours ; elle n'est pas d'abord cognitive/discursive, mais « *behavioral* », c'est-à-dire de l'ordre de la conduite ou du comportement dans un environnement. Aussi un acte est-il « un événement en cours comportant stimulation, réponse et résultats de la réponse. Ces composantes sont adossées sur les attitudes et les impulsions de l'individu, qui génèrent sa sensibilité au *stimulus* particulier et le caractère adéquat de la réponse. » (Mead, 1938 : 364). C'est dans l'acte que sont déterminées la relation de l'organisme et de l'environnement, et la nature de leurs transactions.

Par ailleurs, l'expression « phase interne » de l'acte nous fait spontanément penser à tout ce qui motive, oriente et dirige l'acte, et que l'on place habituellement dans la catégorie du mental ou des états d'esprit – depuis les croyances et les désirs, les intentions et les

volitions, jusqu'à la conscience et la conscience de soi, en passant par les idées et les images, et aussi par le raisonnement, l'exploration, la délibération. Or, ce n'est pas ce que Mead place dans la phase interne de l'acte. Il n'identifie pas celle-ci aux intentions ou aux volitions, à la conscience ou à la réflexion, au raisonnement et à la délibération. En effet, pour lui, en régime d'expérience immédiate, c'est-à-dire dans l'expérience qui se passe de la conscience, de la pensée ou de la réflexion, l'acte a aussi nécessairement une phase interne.

Dans l'organisme il y a bien les processus qui se passent dans le « système nerveux central », et qui ne sont pas observables. Mais, s'ils sont des supports, ils ne sont pas sur le même plan que ce qui constitue la matière même de la phase interne de l'acte. Celle-ci peut être dite psychologique, mais en un sens très circonscrit du terme :

La donnée psychologique se définit par son accessibilité. Ce qui dans l'expérience de l'individu n'est accessible qu'à lui seul, voilà ce qui est proprement psychologique. Remarquons, toutefois, que même lorsque nous discutons d'une telle expérience « intérieure », nous pouvons l'aborder d'un point de vue behavioriste, à condition de ne pas concevoir ce dernier d'une manière trop restrictive. Le comportement objectivement observable s'exprime à l'intérieur de l'individu, non parce qu'il y aurait là un autre monde, subjectif, mais parce qu'il prend place dans son organisme même. (Mead, 2006 : 98)

De quoi s'agit-il alors, si ce ne sont ni des états ou des événements psychologiques, ni des processus neurophysiologiques ? Comment concevoir la « phase interne » de l'acte sans en faire soit quelque chose de mental ou de subjectif, soit quelque chose de purement physiologique ?

La réponse est donnée dans la suite de la citation précédente :

Or, quelque chose de ce comportement [objectivement observable] apparaît dans ce que nous pourrions qualifier par le terme d'« attitude » : un commencement d'acte. Si nous examinons ces attitudes, nous trouvons qu'elles donnent lieu à toutes sortes de réponses. Par exemple, un télescope dans les mains d'un profane n'est pas un télescope au sens où l'entendent les astronomes de Mount Wilson. Si nous cherchons l'origine des réponses de l'astronome, nous devons remonter jusqu'à son système nerveux central, à un complexe de neurones. Et là, nous trouvons quelque chose qui correspond exactement à la manière dont cet astronome aborde l'instrument dans des conditions données. L'attitude est le commencement de l'acte : elle est partie intégrante de l'acte. L'acte externe que nous observons est un moment d'un processus qui a commencé à l'intérieur. La valeur du télescope naît de la relation à l'objet d'un individu ayant ce type d'attitude. (*Ibid.* : 98-99 ; trad. mod.)

Ce passage reproduit une confusion très problématique, récurrente chez Mead, pertinemment pointée par Coulter et Watson : identifier ce qui se passe dans l'organisme à ce qui se passe dans le « système nerveux central » et y placer l'organisation de l'acte. Certes, il est indéniable que l'acte dans sa totalité met en œuvre des processus neuronaux. Cependant, manifestement, sous l'expression « phase interne » de l'acte, Mead veut indiquer autre chose que ces processus neuronaux. La description de cette phase requiert un autre vocabulaire, ce dont témoigne le recours au concept d'« attitude », qui n'appartient pas au vocabulaire de la neurophysiologie.

Si elle n'est pas un processus neurophysiologique, l'attitude n'est pas non plus un état psychique. Elle est de nature « *behavioral* », puisqu'elle est un commencement d'acte. Être dans une certaine attitude veut alors dire être prêt à agir d'une certaine façon, être prêt à faire différentes choses, ou à exécuter différents actes, ou parties d'actes, en référence aux objets à manipuler, ou face aux situations

à traiter ; nous ordonnons alors les différentes attitudes éveillées de telle sorte qu'elles n'entrent pas en conflit les unes avec les autres. Une attitude n'est pas observable comme l'est une conduite manifeste, mais, si elle est un début d'acte, qui détermine ce qui va suivre au-delà de ce qui vient immédiatement, elle est de même nature que le comportement observable.

Mead propose différents exemples pour faire comprendre ce qu'il entend par attitude et « début d'acte ». L'un d'eux est, on l'a vu, celui de l'astronome du Mount Wilson qui, dans son approche du télescope, est prêt à agir d'une façon très différente du novice qui ne maîtrise pas encore l'usage de l'instrument. Un autre exemple, repris dans différents textes, est celui de la saisie d'un marteau⁴ :

Si quelqu'un s'approche d'un objet éloigné, il l'aborde en se référant à ce qu'il va faire quand il l'atteindra. S'il s'agit d'un marteau, ses muscles sont prêts à en saisir le manche. Les phases ultérieures de l'acte sont déjà présentes dans les phases initiales, pas seulement au sens où elles seraient prêtes à être déclenchées, mais aussi au sens où elles servent à contrôler le déroulement du processus dans son ensemble. Elles déterminent la manière dont nous allons nous approcher de l'objet, nous en saisir et agir dans les premières phases de sa manipulation. [...] L'acte est déjà présent comme un tout et commande ainsi à son propre déroulement. (*Ibid.* : 104)

Adopter une attitude c'est amorcer un mouvement, commencer un acte en projetant sa totalité, notamment ses dernières phases, son point final et son résultat, et se servir de cette projection complexe pour contrôler l'accomplissement des gestes. L'attitude, telle que conçue par Mead, présente ainsi les caractères de projection, d'opérativité et d'effectivité que Dewey, dans *Human Nature and Conduct*, attribue à l'habitude (Dewey, 1922). Elle peut revêtir plusieurs formes, notamment celle des idées, mais à condition d'adopter une définition

pragmatique de l'idée. C'est ce que Mead explique dans un de ses derniers textes publiés, « A Pragmatist Theory of Truth » :

En vérité les symboles sont les *stimuli* appropriés de nos attitudes. Les attitudes sont les réponses présentes à l'avance dans notre conduite, précédant la stimulation des choses, ou déjà éveillées, et attendant une occasion pour s'exprimer complètement. Dans le premier cas elles peuvent apparaître comme idées ou concepts, dans le second comme significations constituant les choses. Le concept d'un livre est l'organisation des attitudes qui, étant donné le *stimulus*, s'exprimeront dans des actes : lire, écrire, emprunter, dessiner, acheter ou vendre le livre. Elles sont toutes là dans les dispositions des gens, comme formes de conduite attendant le ressort approprié pour les appeler. (Mead, 1964 [1929b] : 336)

Quatre remarques peuvent être faites à propos de cette citation. La première est que, cette fois-ci, les attitudes sont placées dans l'organisation de la conduite, et pas dans le système nerveux central ; la deuxième est la pluralité des attitudes : nous sommes prêts à agir de différentes manières, à faire toute une série de choses, ou à produire différentes réponses, à l'égard d'un objet, et cette préparation est impliquée dans chacune des phases des différents actes. Une sélection est donc requise. La troisième concerne une différence entre les attitudes et les réponses effectives : les secondes sont manifestes, alors que les premières ne le sont pas ; il faut sélectionner des *stimuli* pour passer des premières aux secondes. La dernière porte sur l'assimilation des idées, concepts et significations aux réponses habituelles à un objet et au fait d'être prêt à agir de différentes façons à son égard : les concepts sont des organisations d'attitudes ; et les idées entrent dans l'expérience consciente sous la forme non pas de représentations mais d'attitudes auxquelles l'organisme répond, c'est-à-dire de « réponses organisées sélectionnant les propriétés des choses quand elles peuvent être détachées des situations où elles prennent place.

En particulier ce sont nos réponses habituelles aux objets familiers qui constituent pour nous les idées de ces objets. » (Mead, 1932: 97). C'est pourquoi les idées constituent une partie importante de l'environnement humain.

À quoi aboutissons-nous? L'internalisme apparaît bien comme une pièce maîtresse de la psychologie behavioriste que Mead a cherché à opposer à celle de Watson. Comme on l'a vu, il n'est pas dépourvu d'ambiguïtés, notamment du fait de l'usage concomitant de deux vocabulaires intraduisibles l'un dans l'autre : celui de la description de l'action dans le langage ordinaire, dont relève le concept, même redéfini, d'« attitude » ; et celui de la neurophysiologie. On peut dissiper en partie ces ambiguïtés, si l'on reformule les intuitions de Mead dans une perspective plus phénoménologique : en fait, ce qu'il découvre dans son analyse de la phase interne de l'acte ce sont le phénomène de l'« intentionnalité motrice » et les capacités de projection du « corps propre », notamment la manière qu'il a de se porter activement vers les objets et les événements. De ce point de vue, nombre des intuitions de Mead anticipent, comme on l'a parfois remarqué, celles que va développer plus tard Maurice Merleau-Ponty dans son analyse du dynamisme corporel (voir, par exemple, Rosenthal & Bourgeois, 1991). Bien loin de s'identifier aux seuls processus neuronaux, ce dynamisme implique une intentionnalité originale, celle de la motricité, qui donne une signification motrice aux choses et génère une forme de connaissance pratique, ou de « connaissance par corps »⁵, que Merleau-Ponty (1945: 164) appelle « praktognosie ». L'intérêt de la réflexion de Mead est de faire ressortir ce dynamisme corporel et cette forme d'intentionnalité dans l'analyse de l'acte, et notamment d'y inclure une sorte de projection, non représentationnelle, de l'acte dans sa totalité, permettant de contrôler son accomplissement progressif (cf. à ce sujet Joas, 1999, chap. 3).

« Prendre le rôle de l'autre » requiert-il l'imagination ?

Une seconde correction du propos de Coulter et Watson me paraît nécessaire : parler de « “prise du rôle de l'autre” par l'imagination » donne à penser que, tout comme Blumer fait intervenir l'interprétation comme médiation de l'organisation de la conduite, Mead ferait intervenir l'imagination comme médiation de l'interaction et de la communication. Ici aussi, la manière de s'exprimer de Mead est souvent source de confusion, et on a pu s'en rendre compte dans une des citations précédentes, où il fait des « images du résultat de la réponse » une composante de l'attitude. Mais si, comme il le soutient par ailleurs, l'attitude est un commencement d'acte, et si le lieu de la mise en œuvre du mécanisme de l'adoption de l'attitude d'autrui est la conduite, celui-ci n'a pas le caractère mental qu'il aurait s'il requérait l'imagination. Il apparaît bien antérieurement à l'émergence des processus mentaux.

Pour Mead, c'est dans une phase très précoce de la communication sociale que ce mécanisme a pris naissance : celle des gestes vocaux, apparus dans l'évolution de la conversation de gestes. Selon sa théorie, c'est en effet grâce au geste vocal, par lequel l'émetteur s'affecte lui-même comme il affecte le destinataire, que l'individu a pu commencer à réagir à ses actes comme le destinataire peut réagir, à se stimuler lui-même tout en stimulant l'autre, et à mettre dans son environnement ses propres tendances à répondre ou ses réponses organisées. Dès lors que les réponses suscitées de part et d'autre ont convergé, la conversation de gestes a pu accéder à un stade où les gestes acquièrent une signification partagée. Aux yeux de Mead, ces processus ne sont en rien mentaux : la conversation de gestes se passe de représentation, de réflexion et d'imagination. L'explication est similaire à celle fournie pour les attitudes. Un geste est un commencement d'acte, qui appelle et indique une continuation possible par un autre geste, le second répondant au premier en tant qu'il projette l'achèvement de l'acte

ainsi que son résultat. Dès lors qu'un geste indique à quelqu'un comment enchaîner ou continuer, il a une signification, qui est donnée par la réponse qui l'interprète en acte.

C'est ainsi que Mead explique la nature objective et le caractère triadique de la signification :

La signification est [...] le développement d'une relation objective entre certaines phases de l'acte social ; ce n'est pas une entité psychique rajoutée à cet acte, ni une « idée » au sens traditionnel du terme. Le geste d'un organisme, la réponse d'un autre organisme à ce geste, et leur résultante dans l'acte social qui s'ensuit sont les termes d'une triple relation du geste au premier organisme, du geste au second organisme et du geste aux phases ultérieures de l'acte social donné. Cette triple relation constitue la matrice qui fait émerger de la signification, qui se développe en champ de signification. (Mead, 2006 : 159)

Rien n'indique donc que Mead considère l'adoption de l'attitude d'autrui comme un phénomène mental requérant l'imagination, bien au contraire :

Les *selves* sont-ils psychiques, ou appartiennent-ils à une phase objective de l'expérience que nous opposons à une phase psychique ? Je pense que l'on peut montrer que les *selves* appartiennent à cette phase objective de l'expérience, que, par exemple, nous utilisons pour tester toutes les hypothèses scientifiques, et que nous distinguons de nos imaginations et de nos idées, c'est-à-dire de ce que nous qualifions de psychique. Le prouve le fait que l'organisme humain, avant même que se produisent les expériences psychiques auxquelles se réfère Cooley, adopte l'attitude d'un autre auquel il s'adresse par un geste vocal, et, s'adresse à lui-même dans cette attitude, faisant ainsi surgir son propre *self* et l'autre. (Mead, 2014 [1930] : 420-421)

Cette « opération » a lieu dans la conduite, et plus précisément dans la communication, qui est, de part en part, un processus social. Précisément c'est dans la communication que naissent les *selves*, la société et la forme du « psychique » :

Dans le processus de la communication apparaît un monde social de *selves* se situant sur le même plan de réalité immédiate que celui du monde physique qui nous entoure. C'est de ce monde social que surgissent ces expériences internes que nous appelons psychiques, et ces expériences servent en grande partie à interpréter ce monde social, de même que les sensations psychiques et les percepts servent à interpréter les objets physiques de notre environnement. S'il en va ainsi, les groupes sociaux ne sont par conséquent pas psychiques ; ils sont donnés immédiatement, quoique les expériences internes soient essentielles pour les interpréter. (*Ibid.* : 421)

Dans un texte un peu antérieur, Mead évoque deux grandes phases dans le développement de la communication :

La communication est un processus social dont l'histoire naturelle montre qu'il émerge d'activités coopératives, telles celles impliquées dans le sexe, la parenté, le combat, la garde de troupeaux, etc., dans lesquelles une phase de l'acte de l'organisme, que l'on peut appeler un geste, agit comme *stimulus* amenant les autres à réaliser leur part de l'acte social. Cela ne devient de la communication au sens plein du terme, c'est-à-dire, le *stimulus* ne devient un symbole signifiant, qu'à partir du moment où le geste tend à susciter la même réponse dans l'individu qui le fait que chez les autres. L'histoire du développement du langage montre que, dans ses phases précoces, le geste vocal adressé à un autre éveille dans celui qui le fait non pas simplement la tendance à répondre comme l'autre le fera – par exemple saisir

une arme, ou éviter un danger – mais en premier lieu le rôle social que l'autre joue dans l'acte coopératif. (Mead, 1964 [1927]: 312)

On voit apparaître ici la notion de « rôle social », que Mead utilise régulièrement. Il ne semble pas faire de différence entre « prendre le rôle d'autrui » et adopter son attitude. Cependant, compte tenu des connotations indésirables de la notion de rôle en sociologie, il vaut mieux, comme le recommande Gary A. Cook, utiliser plutôt la seconde expression. Adopter l'attitude de l'autre c'est activer dans sa conduite une tendance à répondre à un certain type de *stimulus* comme l'autre répondrait. Et Cook de rappeler que Mead attribue une très grande productivité à cette « opération » :

(1) Elle sous-tend l'acquisition des symboles signifiants; (2) elle rend possible le dialogue interne qu'est la pensée humaine; (3) elle constitue le mécanisme comportemental par lequel l'individu accède à la conscience de soi; (4) elle est responsable du développement de la structure sociale du *self* humain ou de la personnalité; (5) elle fournit le principe d'organisation sociale propre à l'humain; (6) elle permet à l'individu humain de participer à un monde d'objets publics ou partagés; (7) elle est à la base de notre expérience perceptuelle ordinaire des objets distants comme entités ayant une « intériorité (*an inside*) » et comme existant au même moment que les objets qui sont à notre portée; (8) elle assure la capacité d'occuper et de comparer, en pensée, des perspectives spatio-temporelles différentes. (Cook, 1993: 92)

S'il est donc en partie justifié, le jugement de Coulter et Watson sur les erreurs de Mead ne rend cependant pas justice à son anti-mentalisme, dont une composante est l'attribution au corps d'une forme spécifique d'intentionnalité, l'intentionnalité motrice. Mead a souvent souligné le caractère corporel des *selves*, et donné une place importante au contact et à la manipulation dans sa théorie de la perception, mais il n'a pas poussé son analyse de la phase interne

de l'acte jusqu'à une explicitation complète du mode spécifique de rapport du « corps propre » au monde, peut-être à cause de sa propension de psychologue à placer l'organisation de la conduite dans le système nerveux central⁶.

Le sens du « normal » comme perspective commune

J'en viens maintenant à la présentation du caractère social de cet externalisme de Mead, dont l'idée essentielle est que c'est dans le processus social qu'émergent le *self* et l'esprit, le psychique et la conscience de soi, la pensée et l'intelligence réflexive. Cet externalisme est donc un « behaviorisme social ». Comme cette forme d'externalisme est aussi un aspect essentiel de la « doctrine » ethno-méthodologique, il me semble pertinent de mettre les approches de Mead et de Garfinkel en perspective. Il me faut cependant prendre quelques précautions, car l'externalisme de Garfinkel n'entend pas être, comme celui de Mead, une correction soit de la psychologie subjectiviste soit de la psychologie behavioriste. Il pose plutôt un point de vue méthodologique : pour comprendre les comportements, il vaut mieux tenir compte de ce que l'individu perçoit dans son environnement que de ce qui se passe dans son intériorité :

Je vais exercer une préférence de théoricien et affirmer que les événements significatifs sont entièrement et exclusivement des événements dans le milieu de comportement (*behavioral environment*) d'une personne [...]. Par conséquent il n'y a aucune raison de vouloir regarder ce qui se passe sous le crâne ; on n'y trouvera rien d'intéressant à part le cerveau. La « peau » de la personne sera laissée intacte. Les questions ne porteront que sur les opérations qui peuvent être réalisées sur les événements qui sont « scéniques » pour la personne. (Garfinkel, 1963 : 190)

Il y a donc au moins deux points sur lesquels la théorie de Mead converge avec l'approche ethnométhodologique : d'une part, une approche des comportements que l'on peut qualifier d'écologique ; d'autre part, l'affirmation du primat de la société et du caractère fondamentalement social de la conduite humaine (en effet l'ordre logique de l'argument de Mead est : *Society, Self and Mind*, et non pas l'inverse, contrairement à ce que le titre de l'ouvrage posthume *Mind, Self and Society* semble au premier abord suggérer).

Coulter et Watson étayaient leur critique de Mead sur une interprétation wittgensteinienne de l'ethnométhodologie, qui donne la priorité à la dissipation des confusions conceptuelles et à la correction des erreurs de catégories qui sous-tendent les questionnements et les analyses dans les sciences humaines et sociales, notamment en matière d'étude de l'esprit, de la cognition, et d'usage du « vocabulaire mental ». Mais, si elle est justifiée, une lecture wittgensteinienne de l'ethnométhodologie n'est pas la seule possible⁷. On peut aussi considérer que l'ethnométhodologie a indirectement reformulé certaines intuitions de Mead, en les rendant plus crédibles et en les transformant en objets d'enquêtes empiriques. Je dis « indirectement », car Garfinkel, s'il a lu Mead, n'en a pas fait une de ses références privilégiées, loin de là (Rawls, 2011). Au départ, Garfinkel a tenté de remédier aux problèmes qui lui étaient apparus dans la théorie de l'action de Talcott Parsons, et cela en prenant appui sur divers éclairages phénoménologiques (Husserl, Gurwitsch, Merleau-Ponty, Schütz)⁸.

Du point de vue de Garfinkel, l'entreprise meadienne apparaît sans doute comme une immense construction théorique injustifiée, peuplée d'entités et de processus fantomatiques, produits par une imagination fertile, mais incapable de rendre compte des phénomènes sociaux dans leur concrétude radicale. Garfinkel, qui ne poursuit pas l'objectif d'une naturalisation de l'esprit, du sens ou de la forme d'organisation sociale que nous connaissons, ni celui d'une explication de la formation de la conscience de soi, est beaucoup

plus proche de William James que de Mead, en particulier quand il explique pourquoi il faut se garder des pratiques de théorisation, de modélisation et de construction de types idéaux vénérées par les sciences sociales, ou quand il critique la substitution de concepts et d'entités abstraites imaginées aux phénomènes concrets pour en rendre compte⁹. Néanmoins, Garfinkel retrouve implicitement, et reformule, nombre d'intuitions de Mead, notamment lorsqu'il décrit le fonctionnement du raisonnement pratique ou de la connaissance de sens commun du monde social. Ce qui n'est pas complètement surprenant, si l'on tient compte de l'influence initiale d'Alfred Schütz, dont la phénoménologie sociale incorpore de nombreux apports du pragmatisme. Certes Garfinkel ne parle pas d'adoption d'attitude, ni d'adoption de perspective. Ce sont cependant des processus du même genre qu'il décrit quand il explique comment se fait l'appréhension ordinaire des événements, quand il rend compte du rôle de la référence à la « normalité » dans les jugements de sens commun, ou quand il analyse le fonctionnement de ce qu'il appelle les « objets sociaux durkheimiens ».

Ainsi Garfinkel décrit-il, par exemple, l'appréhension des objets et des événements de l'environnement, ou celle des situations, comme comportant une prise en compte du point de vue anonyme de « tout un chacun », sans que cela corresponde à l'actualisation d'un mécanisme sous-jacent d'adoption d'attitude. S'appuyant sur Schütz, il montre que la condition d'appartenance d'un événement à un « environnement-connu-à-la-manière-du-sens-commun (*known-in-the-manner-of-common-sense-environment*) » est que « ses traits ne soient pas attribués comme affaire de préférence personnelle mais comme ce que n'importe qui doit pouvoir voir » (Garfinkel, 2007 : 124 ; trad. modifiée) – le « doit » renvoyant à une quasi-obligation morale (cf. Heritage, 1984). Outre que « les déterminations » attribuées à l'événement – et aux réactions immédiates qu'il suscite – sont exigées comme une affaire de « nécessité objective », les préférences, attentes, orientations ou valeurs contrariées par l'événement sont

considérées comme attribuables à tout un chacun, membre d'une même communauté de langage et de pratiques, qui est « de bonne foi » ; et les réactions que l'événement suscite sont comme dotées d'un caractère de normalité, et par là d'obligation.

On peut dire que le sens du « normal » est, pour Garfinkel, la forme que prend l'adoption de la perspective sociale dans l'organisation de la conduite. Sens du « normal » est à interpréter non seulement comme sens de la façon dont les choses se passent habituellement dans les relations et dans la vie sociale (dimension factuelle), mais aussi comme sens de la manière dont elles doivent et devraient se passer (dimension normative et axiologique). Le sens de la normalité des situations, des pratiques et des relations sociales comporte en particulier un sens moral de la raison d'être des faits, des normes et des valeurs qui sous-tendent cette normalité, c'est-à-dire un sens de ce qui les justifie. Il est donc étroitement lié à une conception déterminée de l'ordre social et de l'ordre moral. Ce sens du normal et cette idée de l'ordre social/moral sont à la fois prescriptifs et herméneutiques : ils sont prescriptifs pour autant qu'ils posent des obligations ; ils sont herméneutiques dans la mesure où ils servent à identifier et à interpréter la réalité.

Ce sens du « normal » implique que les conduites et les pratiques soient animées et orientées par des idées, des conceptions et des croyances – après tout, les gens comprennent un minimum ce qu'ils font et ce qu'ils voient les autres faire, et cette compréhension met en jeu des idées, notamment un type particulier d'idées, des idées anonymes et impersonnelles, qui font partie des pratiques et des institutions sociales. C'est parce que certaines idées impersonnelles sont constitutives des pratiques et des institutions que celles-ci font sens pour les « membres »¹⁰.

Prenant appui sur les ébauches d'analyse des structures du *Lebenswelt* proposées par Schütz, et notamment sur l'opposition que

celui-ci établissait entre « attitude de la vie quotidienne » et « attitude de la théorisation scientifique », Garfinkel a décrit, de façon relativement précise dans les chapitres 2, 3 et 5 des *Recherches en ethno-méthodologie*, le fonctionnement de ce sens du « normal ». Pour l'homme ordinaire, l'ordre social/moral se manifeste d'abord dans le caractère normal des scènes de la vie courante, c'est-à-dire dans leur conformité à des attentes normatives d'arrière-plan ainsi qu'aux croyances légitimes concernant la vie sociale. Qui dit ordre dit apparition des conduites sous l'aspect de figures familières, normativement attendues et reconnaissables pour ce qu'elles sont, car dotées d'une organisation, standardisées, et correspondant à ce que tout un chacun pourrait faire ou ferait dans les mêmes circonstances, etc. De ce point de vue, la société ne se rencontre pas d'abord comme un objet de pensée – comme un ordre représenté ou imaginé, une totalité conceptualisée, une personnalité d'ordre supérieur ou une collectivité d'appartenance revendiquée discursivement. Elle se présente bien plus prosaïquement, sous l'aspect, d'un côté, du caractère standardisé et de la « normalité » des figures concrètes tracées, dans les conduites, à même les activités ou les scènes ordinaires de la vie sociale, de l'autre, des croyances légitimes « au sujet de la vie en société vue “de l'intérieur” de la société » (Garfinkel, 2007 : 120) – ces croyances, de type non propositionnel, se manifestant dans les manières d'agir. La « normalité », qui n'est pas appréhendable hors d'une situation d'engagement, est donc essentiellement une conformité, moralement motivée, à un ordre attendu, défini par les mœurs et les institutions, les us et les coutumes (« pour le membre de bonne foi “normal” signifie “en accord avec les mœurs” », *ibid.* : 213). Elle fonctionne à la fois comme schème d'interprétation, comme contenu d'attentes normatives d'arrière-plan, comme guide pour la configuration des conduites, tant en production qu'en réception, comme régulateur des affects sociaux et comme axe de construction des justifications.

Voici en quels termes Garfinkel introduit cette perspective dans le chapitre 2 de l'ouvrage, consacré aux routines de la vie courante :

Le membre d'une société rencontre et appréhende l'ordre moral sous les espèces de cours d'action perçus comme normaux – de scènes familières de la vie quotidienne, le monde de la vie ordinaire connu en commun avec les autres, et pris comme allant de soi avec eux. Il souscrit à ce monde comme à un ensemble de « faits naturels de la vie », qui sont de part en part des faits d'ordre moral. Pour les membres, ces faits sont ce qu'ils sont, non seulement en raison de la familiarité des scènes, mais parce qu'il est moralement bon ou mauvais qu'ils soient ainsi. Les scènes familières des activités quotidiennes, traitées par les membres comme « faits naturels de la vie », sont des faits massifs de leur existence quotidienne, [appréhendés] à la fois comme un monde réel et comme le produit de leurs activités dans un monde réel. (Garfinkel, 2007 : 97)

Dans l'organisation de leurs activités et leurs échanges, les agents sociaux règlent donc leurs conduites sur les attentes constitutives de l'« attitude de la vie quotidienne » en tant que moralité. L'« attitude de la vie quotidienne » est de la « moralité » en ceci qu'elle comporte une adhésion moralement motivée aux « faits naturels de la vie en société », c'est-à-dire, au fond, aux croyances, mœurs, us et coutumes en vigueur. C'est pourquoi on peut dire des membres de la société qu'ils agissent et interagissent dans une situation d'engagement. Leur engagement est non seulement un parti-pris en faveur de certains faits, définitions, standards, normes, valeurs ou croyances, mais aussi une concession d'autorité et de validité : ils reconnaissent la juridiction de ces faits, normes, standards, etc., sur eux, et sur ce qu'ils font – mais aussi sur ce qu'ils voient – parce qu'ils sont convaincus, pour des raisons soustraites au doute, qu'ils méritent leur adhésion¹¹. Les « faits naturels de la vie » sont des « faits-socialement-approuvés-de-la-vie-en-société-que-connaît-tout-membre-de-bonne-foi-de-la-société » (*ibid.* : 149). C'est dire qu'ils ne valent pas seulement pour les membres directement engagés dans la production d'une activité, mais pour *quiconque*. L'adhésion à ces faits s'exprime d'abord dans les

manières d'agir ; elle se manifeste aussi dans des formules telles que : « c'est ainsi que nous agissons », « c'est ainsi que nous avons coutume d'agir », « c'est ainsi que ça se fait », « cela se fait », « cela ne se fait pas », « c'est ainsi que les choses se passent normalement, qu'elles doivent se passer, ou devraient se passer », etc. Cette adhésion ne résulte évidemment pas d'une délibération, et encore moins d'un examen critique, à des fins de fondation, de ce que Habermas appelle les « prétentions à la validité » avancées pour des propositions factuelles ou normatives, ou revendiquées par les traditions.

Le sens du « normal » apparaît alors comme une médiation essentielle de la constitution du milieu de comportement qu'est la société. En effet, la détermination de la base d'inférence et d'action requise pour traiter une situation, se coordonner avec autrui, s'ajuster aux circonstances ou composer avec les conditions objectives de l'environnement, repose précisément sur l'admission « motivée » de ces « faits naturels de la vie en société » (vie en société vue « de l'intérieur de la société »), tels que supposés connus et admis par tout un chacun, c'est-à-dire, en quelque sorte, du point de vue de l'« autrui généralisé ».

L'expérience de l'ordre social qu'ont les membres de la société est ainsi indissociablement cognitive et normative. L'ordre social, tel que saisi par les agents, pourvoit en effet ces derniers en ressources cognitives, c'est-à-dire à la fois en idées, conceptions, définitions, croyances et connaissances (le « *common sense knowledge of the facts of social life* », Garfinkel, 2007), et en moyens de compréhension, d'interprétation, d'explication, de justification, de description de la réalité. Mais la cognition n'est pas séparée de la normativité ni de la moralité. S'il est vrai que les gens se réfèrent « au monde de la vie ordinaire connu en commun avec les autres » comme à un ensemble de « faits naturels de la vie », qui sont de part en part des faits d'ordre moral, et qu'ils comprennent, interprètent, décrivent, expliquent, etc., les événements et les situations sur la base d'une telle référence, on est fondé à dire qu'il y a une « moralité de la cognition » (Heritage,

1984, chap. 4). Or, cette moralité ne vaut pas seulement pour les agents qui réalisent une activité, mais aussi pour ceux qui la voient et sont appelés à la reconnaître pour ce qu'elle est. Par ailleurs, la connaissance de sens commun ne sépare pas les faits des valeurs. Bien au contraire, la cognition met en œuvre non seulement des convictions intellectuelles, mais aussi des engagements moraux, consistant à attribuer de la valeur, du prix et de l'autorité aux « faits naturels de la vie », aux définitions du monde réel considérées comme légitimes ainsi qu'à la « connaissance de sens commun des structures sociales ».

Garfinkel exprime ainsi, dans un langage essentiellement emprunté à la phénoménologie sociale, l'idée que les agents sociaux perçoivent, sentent, pensent, interprètent, raisonnent, etc. dans les termes du *médium* qu'est la réalité sociale institutionnalisée :

La connaissance de sens commun des faits de la vie sociale est une connaissance institutionnalisée du monde réel. Non seulement cette connaissance de sens commun dépeint-elle une société réelle pour les membres, mais à la manière d'une prophétie auto-réalisatrice, les traits de la société réelle sont produits par la soumission motivée des personnes à des attentes d'arrière-plan [...]. Du point de vue de la personne, son engagement à se conformer de façon motivée n'est rien d'autre que sa saisie des « naturels faits de la vie en société » et sa souscription à ces faits. (Garfinkel, 2007 : 120)

Garfinkel donne différentes illustrations de ce caractère socialement institué de la connaissance du monde. L'une d'elles porte sur l'usage des « traits institutionnalisés de la collectivité comme schème d'interprétation » (*ibid.* : 171). La démonstration a pour cadre une expérience de simulation de conseil, dans laquelle la personne conseillée devait faire sens, en fonction des questions posées et du contexte qu'est une activité de conseil, des réponses en « oui », « non » (en fait établies au préalable) données par le conseiller à ses questions – faire

sens voulant dire, pour l'essentiel, attribuer un caractère « raisonnable », assigner des « *perceivedly normal values* », en s'appuyant sur « les traits institutionnalisés de la collectivité comme schème d'interprétation » (*ibid.*). Mais l'argument vaut plus généralement pour la plupart des interactions ordinaires :

Les sujets se référaient spécifiquement à diverses structures sociales pour juger du caractère raisonnable et fiable des avis du conseiller. Toutefois ces références ne concernaient pas n'importe quelle structure sociale. Aux yeux des sujets, si le conseiller devait savoir et leur démontrer qu'il savait ce qu'il disait, et s'ils devaient prendre au sérieux les descriptions de leur situation qui servaient de base à l'élaboration de leurs idées et au traitement de cette situation, ils ne permettaient pas au conseiller d'admettre, et ils n'admettaient pas eux-mêmes, *n'importe quel* modèle des structures sociales. Les sujets faisaient référence aux structures sociales qu'ils considéraient comme faisant effectivement ou potentiellement l'objet d'une connaissance partagée avec le conseiller. Et donc, non pas à *n'importe quelles* structures sociales connues en commun, mais à des structures sociales *normativement dotées de valeur* que les sujets acceptaient en tant que *conditions* que leurs jugements, relativement à leur appréhension raisonnable et réaliste de leur situation et au caractère « valable » de l'avis du conseiller, devaient satisfaire. Ces structures sociales consistaient en traits normatifs du système social *perçu de l'intérieur* qui, pour les sujets, déterminaient leur appartenance aux différentes collectivités auxquelles ils se référaient. (*Ibid.* : 171-172)

Une autre illustration très éclairante est l'étude de l'accomplissement pratique du genre, à partir du cas d'un transsexuel, Agnès. Dans le chapitre des *Recherches en ethnométhodologie* qui lui est consacré, Garfinkel décrit le fonctionnement de la « connaissance de sens commun des faits de la vie sociale » (*ibid.* : 120) relativement

à la question du genre. Du point de vue du sens commun, il y a deux sortes d'individus dans la population lorsqu'elle est appréhendée sous l'aspect de sa composition sexuelle : des hommes et des femmes naturels, et des personnes qui contrastent moralement avec eux – « des handicapés, des criminels, des malades et des coupables » (*ibid.* : 210). Il s'agit, précise-t-il, d'une définition « d'un monde réel de personnes sexuées », monde qui est traité comme « un ordre légitime », « comme une affaire de faits objectifs, institutionnalisés, *i.e.* de faits moraux » (*ibid.*) (au sens où ces faits suscitent des convictions morales, et pas seulement intellectuelles). Selon une telle définition, à laquelle tout un chacun est supposé souscrire comme quelque chose qui va de soi lorsqu'il interagit avec les autres, « la présence d'objets sexués dans l'environnement a la caractéristique d'être une "réalité naturelle" (*a natural matter of fact*) » (*ibid.* : 212) :

Cette naturalité véhicule avec elle, comme un élément constitutif de sa signification, l'idée qu'il est bon et correct, c'est-à-dire moralement approprié, qu'il en soit ainsi. [...] Partant, les membres de bonne foi de la société trouvent, à partir des croyances auxquelles ils adhèrent, attendant des autres qu'ils y adhèrent aussi, – croyances au sujet de la « réalité naturelle » (*natural matters of fact*) en ce qui concerne la distribution des personnes sexuées dans la société –, les revendications de certaines sciences, telles la zoologie, la biologie ou la psychiatrie, parfaitement étranges : car ces sciences soutiennent que les décisions concernant la sexualité sont des questions qui ne vont pas de soi. [...] J'ai maintes fois souligné que pour les membres de bonne foi, « normal » signifie « en accord avec les mœurs ». La sexualité comme fait naturel de la vie signifie dès lors la sexualité comme fait de la vie naturel et *moral*. (*Ibid.* : 212-213 ; trad. mod.)

Il y a donc, du point de vue de l'ethnométhodologie, non seulement une manifesteté immédiate de l'ordre social et des structures sociales dans les scènes familières de la vie ordinaire et leurs « *social*

settings » – il n'y a pas besoin d'attendre qu'ils soient rendus visibles par l'objectivation scientifique – mais aussi une disponibilité immédiate de cet ordre et de ces structures comme ressources pratiques, tant pour l'identification, la compréhension et la description de ces scènes, que pour la structuration des accomplissements pratiques. Cette disponibilité immédiate est en quelque sorte conditionnée par le filtre particulier des exigences constitutives de la connaissance de sens commun. Enfin, cette disponibilité n'est immédiate que dans les situations où prennent place des opérations actives d'organisation des conduites. Elle est donc très différente de celle que présente la société en tant qu'objet de discours ou en tant qu'objet d'observation scientifique. Elle signifie que la société opère, lorsqu'elle est engagée dans de telles opérations actives, comme *médium*, c'est-à-dire comme pourvoyeuse de schémas d'interprétation et d'organisation, de repères et de normes, de modèles et de standards, avec les idées et les significations instituées qui en font partie, et qu'elle ne se distingue pas de ces opérations (d'où le bien-fondé de l'expression parfois utilisée par Garfinkel de « travail de la société ordinaire »)¹².

Le primat du social chez Mead

Chez Mead, le primat du social est conçu très différemment : il est à la fois un constat et une construction théorique. Un constat : la vie animale se mène en groupe. Aucun organisme vivant ne peut exister de façon isolée : « Tous les organismes vivants sont liés dans un environnement social général ou dans une situation, dans un complexe d'interrelations et d'interactions sociales dont dépend la continuité de leur existence. » (Mead, 2006 : 284 ; trad. mod.). La plus grande partie de la stimulation des comportements est fournie par les actions réciproques des membres de ces groupes ; et le développement du « processus vital » de la société comme organisme (c'est ainsi que Mead s'exprime parfois) requiert des « actes sociaux » distribués sur plusieurs individus, l'organisation de la coopération sociale mettant en jeu des mécanismes très différents selon les types de société et le

degré de développement du *self*. Bref, le processus social est d'abord un fait. Les conduites sont inévitablement sociales parce qu'il y a de la coexistence, de l'association et de l'interdépendance, et parce que les actes individuels sont une phase d'une conduite plus large, celle d'un acte social comme totalité englobante ; ce qui signifie notamment que les actes des individus requièrent, pour être complets, les actes d'autres individus.

Chez Mead, le primat du social est celui des habitudes sociales et des institutions, puisque, comme il dit, c'est dans les institutions que les individus trouvent l'organisation de leurs attitudes et de leurs réponses : « Une institution n'est rien de plus que l'organisation des attitudes que nous portons tous en nous, c'est-à-dire les attitudes organisées des autres qui contrôlent et déterminent notre conduite. » (Mead, 2006 : 269). Les institutions ne sont donc rien d'autre que des « complexes d'habitudes sociales ».

Comme on l'a vu, c'est sous un tout autre angle que Garfinkel aborde le primat du social. Bien qu'il attribue la même opérativité aux institutions, et le même rôle à l'implantation de la perspective sociale dans la conduite sous la forme du sens de la normalité – on peut aussi ajouter que sa description de l'auto-organisation des « *social settings* » développe un motif très similaire à celui du pragmatisme : la contribution opérationnelle de l'environnement à l'organisation de l'expérience –, Garfinkel a une conception beaucoup plus durkheimienne du primat du social : il conçoit la socialité comme étroitement imbriquée avec la moralité. En même temps, il fait reposer l'essentiel de l'édifice de l'ordre social/moral sur des opérations ou des accomplissements intersubjectifs des membres¹³.

Dans une première phase de ses recherches, Garfinkel a repris la problématique de l'intersubjectivité de Schütz et son analyse des structures du *Lebenswelt* : la « stabilité des actions concertées » est assurée par des opérations intersubjectives, normativement régulées

et socialement organisées, entre les individus. Dans une seconde phase, il a donné une autre formulation du primat du social, notamment à travers une problématique de l'« objet social ». Sur ce dernier point aussi, un rapprochement entre Mead et Garfinkel n'est pas totalement incongru.

Mead a usé et abusé de l'expression « objet social », lui donnant des significations très différentes. Ainsi le *self* est-il un objet social, en partie parce qu'il se forme dans l'interaction et qu'il incorpore les attitudes des autres, et notamment la perspective sociale du groupe. Les institutions, telle la propriété, sont aussi des « objets sociaux », de même que les valeurs et les significations partagées... ou encore les personnes. Ce n'est que dans sa théorie de l'acte social que Mead fait un usage un peu plus précis de l'expression. L'objet social est la totalité signifiante qui contrôle l'exécution d'un acte complexe distribué sur plusieurs agents. Il est donc en quelque sorte la forme de l'acte d'ensemble (Mead pense à des exemples comme un jeu collectif ou un échange économique). La forme est une unité d'ordre et de sens. Elle tient ensemble et ordonne les unes par rapport aux autres les parties différenciées de l'acte complet, et les rôles qui leur correspondent. Elle donne aussi une orientation ou une direction à la totalité. Aussi transcende-t-elle en quelque sorte les participants et leurs performances individuelles, et a-t-elle un caractère objectif et normatif, en partie parce qu'elle correspond à une institution ou à une pratique instituée. Mead dit de cet « objet social » qu'il doit apparaître dans l'expérience de chacun des participants à un acte social pour susciter leurs réponses appropriées, articulées à celles des autres, et contrôler leurs performances. En ce sens il structure aussi la situation. La modalité sous laquelle il apparaît n'est pas précisée. Mead évoque simplement « un complexe de réponses » prêtes à s'exprimer. À certains moments, l'objet social s'applique à la société dans son ensemble : il est l'objet commun généré par la pénétration de tous dans l'expérience de chacun, objet qui assure le contrôle social dans une société de *selves*.

L'« objet social » de Garfinkel est tout aussi transcendant et objectif, et il contrôle aussi la situation et la conduite des individus, mais d'une manière très différente, en l'occurrence par la normativité et la moralité (dimensions peu présentes chez Mead). C'est par les opérations et les accomplissements des individus, étayés sur des croyances légitimes et des us et coutumes, qu'il acquiert ce statut à la fois de transcendance et d'objectivité, d'autorité et de contrainte. Le paradigme de l'« objet social », pour Garfinkel, est la file d'attente. Lorsqu'ils font la queue pour accéder à un service, les participants génèrent, par leurs comportements effectifs et leurs raisonnements – trouver, prendre et garder leur place dans la file, maintenir la direction de la file, avancer comme il convient, garder les bonnes distances, etc. –, non seulement un ordre matériel observable, mais aussi un milieu normatif auquel ils se soumettent. Ils mettent en quelque sorte cette référence normative en extériorité par rapport à leurs pratiques, et lui confèrent une existence indépendante. Ils attribuent ainsi un pouvoir de régulation et de contrainte, en le plaçant en transcendance, à un ordre qu'ils produisent eux-mêmes et qu'ils rendent visible (ainsi que dicible, ou encore invocable à l'appui d'une évaluation, d'une plainte, d'une récritique, etc.) en l'incarnant dans leurs attitudes et leurs comportements. Ils en éprouvent aussi directement la contrainte. En manifestant des attitudes et des comportements conformes aux attentes normatives relativement vagues générées à partir de l'ordre visible produit, les gens attestent qu'ils se règlent sur quelque chose qu'ils considèrent comme ne dépendant pas d'eux, bien qu'ils en soient la source, qu'ils placent en dehors d'eux-mêmes, qu'ils reconnaissent comme les obligeant et à quoi ils concèdent une autorité, fondée sur une légitimité ou un caractère de désirabilité morale.

D'un autre côté, c'est par le biais de cet « objet social » qu'ils produisent ensemble, sur la base de manières de faire établies et socialement approuvées, qu'ils contrôlent leurs actions respectives et leurs contributions à l'ensemble. C'est l'exemple même de ce que Garfinkel et ses élèves appellent un « objet social durkheimien » :

L'objet social paraît se tenir au-dessus des actions de ceux qui le produisent, ou être plus grand qu'elles. [...] Cet objet est un objet moral de part en part ; il est juste et bon que l'objet – la file d'attente, par exemple – soit comme il est. C'est un fait moral de la vie et les actions de ceux qui le produisent localement sont des actions morales ou immorales, resquiller, par exemple [...]. Les actions de la cohorte qui produit un objet social sont contraintes par l'objet que celle-ci est elle-même en train de produire de manière observable et descriptible. (Livingston, 1987 : 82)

Eric Livingston, qui a écrit ces lignes dans le sillage de Garfinkel, a généralisé le propos, et introduit le concept de « *reflexive setting* » : les personnes qui font la queue dans une file d'attente se comportent d'une façon telle qu'elles produisent et maintiennent, par ce qu'elles font, les conditions cognitives et normatives qui leur permettent de se conduire de cette manière. Il n'y a là rien d'autre que les actions et le raisonnement pratiques des participants à la queue. Ceux-ci envisagent ce qu'ils produisent ainsi ensemble comme un fait objectif et contraignant, obligeant quiconque veut accéder au service concerné ; en prenant et maintenant leur place dans la queue, ils rendent visible l'ordre que les nouveaux arrivants observent et utilisent pour s'insérer à leur tour dans la queue (Livingston, 2008a). Il ne faut cependant pas oublier que de tels « *reflexive settings* » sont étayés sur des manières de faire, de dire et de penser socialement instituées et socialement approuvées, et sur des situations où la civilité peut prévaloir. Car on peut aussi imaginer, voire observer, des situations où ce sont au contraire la ruse, la force et la violence qui règlent l'accès à un service – par exemple, lors des distributions de vivres dans le cadre de « crises humanitaires ».

Conclusion

Sans doute l'ethnométhodologie est-elle allée bien au-delà des intuitions de Mead sur plusieurs points, et leur a-t-elle donné un contenu

beaucoup plus satisfaisant du point de vue des sciences sociales. Est-ce une raison pour ranger Mead sur les rayons d'un magasin d'antiquités ? La lecture de son œuvre peut-elle encore guider nos enquêtes ? Tout dépend évidemment de ce que l'on recherche. Si l'on veut, par exemple, reconstruire l'histoire naturelle de l'esprit, de la communication ou de la société humaine, nous trouverons chez Mead un ensemble de conjectures stimulantes nous permettant de commencer nos investigations. Il en va de même si l'on veut remédier au rétrécissement subjectiviste, rappelé par Reinhart Koselleck (1997), que le concept d'expérience a subi à l'époque moderne.

Relativement à l'ethnométhodologie, l'argument de Mead contient une potentialité qui mérite d'être relevée. Le fonctionnement du sens commun « à la normalité », tel que Garfinkel l'a merveilleusement décrit, paraît l'immuniser contre toute innovation, contestation ou transformation : c'est un sens commun éminemment conservateur, profondément réfractaire à l'esprit même d'une société démocratique, s'il est vrai que celui-ci fait place à une interrogation illimitée, à un effacement des repères de la certitude, et donc à une problématisation du *taken for granted*. Le sens commun de Mead ne présente pas cette fermeture. La perspective commune introduite dans les conduites pour les contrôler n'est jamais limitée que *de facto* à celle d'un groupe ou d'une collectivité particulière. Elle est ouverte *de jure* à une généralité plus universelle, étayée sur l'entrevue, par la réflexion associée à l'imagination, de possibilités non réalisées dans l'ordre présent :

En tant que membre d'une communauté, un être humain est une expression des coutumes de celle-ci et un porteur de ses valeurs. Ces coutumes apparaissent dans l'individu sous la forme d'habitudes, tandis que les valeurs apparaissent comme ses biens ; ces habitudes et ces valeurs entrent en conflit les unes avec les autres. Ces conflits génèrent dans l'expérience sociale des hommes la signification des choses ainsi que des solutions rationnelles.

La résolution rationnelle des conflits requiert cependant une reconstruction à la fois des habitudes et des valeurs, ce qui exige de transcender l'ordre de la communauté. Un ordre par hypothèse différent se recommande lui-même et devient le but de la conduite. Ce but est social et il doit attirer d'autres dans la communauté. En termes logiques, [on peut dire que] s'établit ainsi un univers de discours qui transcende l'ordre spécifique [de la communauté]; à partir de cet univers les membres de la communauté peuvent, lors d'un conflit donné, se placer en dehors de l'ordre de la communauté tel qu'il existe, et s'accorder sur de nouvelles habitudes d'action et sur les valeurs à restaurer. (Mead, 1964 [1930]: 404)

Mead donne ainsi une prise analytique sur la dimension politique de l'expérience sociale que l'ethnométhodologie n'est pas parvenue à offrir. Pour celle-ci l'obstacle réside sans doute dans l'étroitesse de sa problématique de l'ordre social et dans le caractère unilatéral de sa conception des pratiques normatives. Or celles-ci ne consistent pas seulement à maintenir l'ordre existant; elles peuvent aussi le problématiser de l'intérieur des situations pour promouvoir un changement des conditions existantes¹⁴.

NOTES

1 Ce chapitre est paru *in* A. Cukier & E. Debray (dir.) (2014), *La Théorie sociale de G. H. Mead*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 209-238. Une version préliminaire a été publiée en anglais dans l'*European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III, 2, 2011 (<https://doi.org/10.4000/ejpap.829>).

2 Sur l'état présent de l'ethnométhodologie, cf. Livingston (2008b); Quéré (2012); Quéré & Terzi (2011b), ainsi que le dossier publié par Enrico Caniglia et Andrea Spreafico dans *Quaderni di Teoria Sociale* en 2011. Sur la lecture des pragmatistes par les ethnométhodologues, voir Coulter (1989); Rawls (2002); Emirbayer & Maynard (2011); Quéré & Terzi (2011a); Rawls (2011). Pour une introduction d'ensemble à l'ethnométhodologie, voir, entre autres, Heritage (1984); Livingston (1987); Button (1991); Lynch (1993). Sur les rapports entre interactionnisme symbolique et ethnométhodologie, voir Douglas (1971).

3 Pour Mead, « internaliser » veut dire reproduire à l'intérieur de l'organisme des processus qui, à l'origine, ont lieu dans l'environnement : « Le comportement objectivement observable s'exprime à l'intérieur de l'individu non parce qu'il y aurait là un autre monde, subjectif, mais parce qu'il prend place dans son organisme même. » (Mead, 2006 : 98).

4 Le même exemple est repris dans un passage de *Philosophy of the Act* pour faire comprendre ce qu'est une attitude (avec, malheureusement, la même propension à la rapporter au cerveau) : « Ainsi lorsque nous tendons la main pour saisir un marteau nous avons déjà dans l'organisme l'attitude de frapper avec lui. Si sont présents dans l'expérience non seulement le *stimulus* visuel pour tendre la main pour prendre l'objet, mais aussi les traits de celui-ci qui amorcent la réponse de frapper avec lui, nous avons excité les éléments du système nerveux qui produisent le commencement de cet acte ultérieur dans sa coordination avec les phases précédentes du geste. Entre aussi dans l'expérience ce que l'on appelle les images du résultat de la réponse. Nous sentons la dureté du manche du marteau et quelque chose de son équilibre dans la main avant de l'avoir réellement en main. » (Mead, 1938 : 130).

5 Je reprends là une expression de Pierre Bourdieu (1997).

6 La formation universitaire de Mead comportait la psychologie dite « physiologique ».

7 Cette lecture a été développée par les ethnométhodologues de Manchester (Jeff Coulter et Wes Sharrock notamment) et par Mike Lynch (cf. Lynch, 1993). Elle tend à couper l'œuvre de Garfinkel de

ses racines phénoménologiques et indirectement pragmatistes (via l'influence initiale de Schütz, lecteur attentif de Dewey, James et Mead). En fait une interprétation wittgensteinienne de l'ethnométhodologie peut aussi renouer le lien de celle-ci avec le pragmatisme : Dewey a anticipé beaucoup de thèmes de la seconde philosophie de Wittgenstein (Rorty, 2014), et il est vraisemblable, comme Christiane Chauviré l'a soutenu, que celui-ci a été un lecteur de Dewey (Chauviré, 2012). Par ailleurs, Wittgenstein s'est lui-même défini comme « une sorte de pragmatiste » (sur le pragmatisme de Wittgenstein, cf. Bouveresse, 1987; Moyal-Sharrock, 2007; Tiercelin, 2005). Pareillement quand Garfinkel prend appui sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, il retrouve en fait nombre d'intuitions de Dewey qui a largement anticipé beaucoup d'idées de ce dernier.

8 Voir à ce sujet, Quéré (2012).

9 Les derniers textes de Garfinkel ressemblent étonnamment aux propos tenus par William James dans les derniers chapitres d'*A Pluralistic Universe* (James, 2007).

10 Garfinkel ne parle pas d'« imaginaire social », mais ce qu'il décrit comme « un ordre légitime de croyances sur la vie en société, vue "de l'intérieur" de la société » (Garfinkel, 2007 : 120) correspond assez bien à ce que Cornelius Castoriadis et Charles Taylor mettent

sous cette expression (cf. Castoriadis, 1975; Taylor, 2004).

11 Garfinkel retrouve ici (après Schütz, mais aussi après Dewey, 1932) la conception antique des *mores*, telle que rappelée par William G. Sumner : « Les Romains employaient le terme *mores* pour désigner les coutumes au sens le plus large et le plus riche du mot, avec notamment l'idée que les coutumes servent le bien commun et sont sanctionnées par la tradition et les croyances mystiques, de sorte qu'elles font à proprement parler autorité et qu'elles sont sacrées. Il est extrêmement surprenant que les nations modernes aient perdu ces mots et ce qu'ils suggéraient d'important. Les peuples modernes ont fait de la morale et de la moralité un domaine séparé, aux côtés de la religion, de la philosophie et de la politique. En ce sens, la morale est un concept impossible, dépourvu de réalité. Il n'a aucune existence et ne peut en avoir. Le terme "moral" renvoie à ce qui appartient ou touche aux *mores*. » (Cité in Park, 2008 : 107).

12 Sur la société comme *médium*, voir supra chap. 2.

13 Contrairement à Garfinkel, qui part de la problématique schützéenne de l'intersubjectivité, Mead ne fonde pas l'ordre social sur la morale : la vie en société est d'abord un fait naturel. Sa conception du lien entre socialité et moralité est celle de Dewey, pas celle de Durkheim, fondée sur l'idée d'obligation. Dans *Human Nature and Conduct*, Dewey explique en quoi la

moralité est nécessairement sociale. Et, dans *Le Public et ses problèmes*, il présente la société comme un idéal. En effet, le critère d'une « société spécifiquement humaine » est l'atteinte d'une « conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications » (Dewey, 2010 : 243-244). Or, cette conscience claire de

la vie commune est morale, car la vie collective est morale : elle doit être « soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment » (*ibid.* : 246).

14 Pour un développement de ce point de vue, cf. Quéré & Terzi (2015).

QUATRIÈME PARTIE

EXPÉRIENCES DE LA VALEUR

CHAPITRE 12

RELIGION ET SPHÈRE PUBLIQUE AU PRISME DU NATURALISME PRAGMATISTE¹

«L'intelligence ne prétend jamais savoir, sauf à l'issue d'une expérimentation en bonne et due forme, ce qui va à l'encontre du caractère préconçu du dogme.»

(Dewey, 2014c : 156)

«Une des leçons du christianisme, à ce que je crois, est que toutes les bonnes doctrines ne servent à rien. C'est la vie qu'il faut changer. (Ou l'orientation de la vie.)»

(Wittgenstein, 2002 : 118)

Dans ses nombreux textes récents sur la religion, Jürgen Habermas s'inquiète de la menace que font peser sur la poursuite du projet de la modernité deux phénomènes contemporains importants (tacitement complices) : d'un côté, la montée en puissance d'un naturalisme déterministe, qui nous propose une conception objectiviste de l'humain, allant à l'encontre de notre compréhension de nous-mêmes comme être libres, autonomes et responsables ; de l'autre, le regain des religions, en particulier la montée des orthodoxies, des fondamentalismes et des fanatismes religieux dans le champ social et politique, contredisant en partie le lien traditionnellement établi entre modernisation et sécularisation, et mettant en cause le caractère séculier de l'État de droit et de la citoyenneté démocratique².

Au premier phénomène il oppose l'impossibilité d'un monisme épistémologique, au second l'impossibilité de renoncer à la sécularité de la raison en général, de la raison publique en particulier. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il fait un certain nombre de concessions. Face au naturalisme réductionniste, il préconise un « naturalisme atténué », qui renonce au monisme épistémologique au profit d'un dualisme, inscrit l'homme dans la nature et l'évolution, et accepte les découvertes des neurosciences, tout en leur demandant de tester l'hypothèse d'une « "programmation" du cerveau par des traditions culturelles et des pratiques sociales » (Habermas, 2008a : 90-91). Face au regain des religions, il plaide pour une prise en compte du potentiel sémantique des croyances religieuses, susceptible, à ses yeux, de compenser le déficit motivationnel de la moralité rationnelle, notamment de contrer les effets néfastes de l'individualisme contemporain.

La question que je veux poser est : le potentiel de la culture admirable et, je l'espère, résistante, des Lumières suffit-il, dans une situation de croissance rapide de la complexité sociale, à motiver la sorte d'action collective, d'action en matière de solidarité sociale, requise en ces temps de crise pour la formation de mouvements sociaux ? (Habermas, 2013 : 355)

À cette question Habermas répond clairement par la négative et appelle la religion au secours. La crise du projet de la modernité justifie, selon lui, d'admettre, en complément de la raison et pour remédier à ses lacunes, la religion comme gisement de ressources pour la création de sens et d'identité, à condition toutefois que ce potentiel soit traduit en termes profanes.

La capacité des traditions religieuses d'articuler des intuitions morales en matière de formes communautaires d'une vie humaine dignifiée fait des présentations religieuses sur des questions politiques importantes un candidat sérieux pour de possibles contenus de vérité qui peuvent être traduits du

vocabulaire d'une communauté religieuse spécifique en un langage généralement accessible. (Habermas, 2006 : 11)

Parallèlement, Habermas appelle la philosophie à réévaluer la « cooriginarité » de la raison et des religions, qui sont les « deux formes complémentaires de l'esprit [*Geist*] » (Habermas, 2008a : 144).

S'agissant de la place de la religion dans l'espace public, Habermas dit vouloir relâcher les contraintes rigoureuses posées par John Rawls sur l'exercice public de la raison et sur les contributions des citoyens au débat public. Il ne remet pas en cause la priorité du langage séculier dans la sphère publique, mais il propose de permettre aux citoyens croyants d'y exprimer leurs intuitions et convictions formées dans un référentiel religieux, à condition toutefois qu'ils acceptent à un moment donné de les traduire, avec l'aide des non-croyants, dans le langage séculier de la politique et de la gestion des affaires publiques.

Fidèle à sa conception des intérêts de la connaissance, Habermas combine, dans son approche de la religion, cognitivisme, modèle herméneutique de la « fusion des horizons » et progrès de l'auto-réflexion émancipatrice. Croyants et non-croyants doivent ainsi pouvoir apprendre les uns des autres, s'ils consentent à faire de nouveaux apprentissages. Les citoyens religieux doivent apprendre « les attitudes épistémiques à l'égard de leur environnement séculier » (Habermas, 2006 : 16) qui les conduit à reconnaître l'indépendance des connaissances séculières et de la science et à rendre leurs croyances compatibles avec les progrès autonomes de la connaissance scientifique, ainsi qu'à accepter l'autorité légitime de l'État de droit, l'égalitarisme de la morale séculière et le pluralisme des formes de vie. C'est ce que Habermas appelle une conscience religieuse devenue « autoréflexive ». De leur côté, les non-croyants doivent cesser de considérer les croyants comme « des reliques des sociétés pré-modernes » (*ibid.*), éventuellement comme une espèce en voie de disparition à protéger, et admettre le potentiel sémantique

des religions. Ils pourront ainsi reconnaître, dans les expressions religieuses, leurs propres intuitions, qui ont pu être réprimées, déformées ou cachées. Ce qui suppose aussi qu'ils procèdent à une « évaluation autocritique des limites de la raison séculière » (*ibid.* : 17). Bref il faut, outre des apprentissages complémentaires, un progrès de l'autoréflexion des deux côtés. À une conscience religieuse devenue autoréflexive doit correspondre un sécularisme lui aussi devenu autoréflexif.

Lorsque Habermas évoque la « culture admirable des Lumières », il pense évidemment à l'héritage des Lumières des XVII^e et XVIII^e siècles, dont il tire l'essentiel de ses schèmes de pensée, notamment en matière de théorie sociale et politique (y compris la fiction du contrat social – cf. Descombes, 2007, 2008). Face à lui, Hilary Putnam a soutenu, il y a une dizaine d'années, dans un chapitre d'*Ethics without Ontology*, intitulé « The Three Enlightenments », que le pragmatisme américain, notamment celui de John Dewey, avait ouvert la voie à un troisième âge des Lumières (le premier étant celui des Grecs et des Romains, le second celui vénéré par Habermas). Je voudrais dessiner les contours d'une réponse possible, du point de vue de cet hypothétique troisième âge, pragmatiste, des Lumières, aux préoccupations de Habermas.

J'examinerai deux points en particulier. Le premier concernera la naturalisation de la religion ; j'insisterai sur le fait que cette naturalisation va de pair avec une « pragmatisation », ce qui n'est pas souvent relevé et qui, pourtant, a des conséquences importantes ; sous cet angle, le geste de Dewey présente quelques traits communs avec celui de Ludwig Wittgenstein à la même époque. Je contrasterai deux manières d'effectuer ce geste : celle de Dewey-Wittgenstein et celle de Habermas. Dans le second point j'expliquerai pourquoi, d'un point de vue pragmatiste, la religion n'a pas à intervenir, sous quelque forme que ce soit, dans la gestion des affaires publiques et le traitement des problèmes sociaux, et ce malgré une authentique promotion du religieux.

Dewey, Wittgenstein et Habermas sur la religion

« Le religieux sans la religion »

Dans *Une foi commune*, Dewey réitère le geste qu'il vient de faire dans *L'Art comme expérience*: tout comme il fait de l'esthétique une dimension inhérente de l'expérience naturelle, il fait du religieux une phase, une fonction ou une qualité des activités humaines. Sa démonstration est essentiellement fondée sur une distinction entre la religion et le religieux. La première renvoie essentiellement à un « corpus particulier de croyances et de pratiques qui ont une organisation institutionnelle plus ou moins contraignante » (Dewey, 2011c : 93). Ce qui particularise ces croyances ce sont leur mode de fixation et une forme de reconnaissance de la vérité : elles correspondent à des doctrines, que le croyant reconnaît comme « vraies au sens intellectuel du terme » (*ibid.* : 115) ; ces doctrines sont étayées sur des textes sacrés, qui font autorité ; et l'accès aux vérités qu'elles proclament est supposé se faire par des voies particulières. Par ailleurs, les religions prétendent « posséder le monopole des idéaux et des moyens surnaturels supposés les favoriser » (*ibid.* : 114). Elles soutiennent que les valeurs suprêmes qui guident l'existence humaine ont besoin d'un fondement et d'une garantie surnaturels.

Le religieux, pour sa part, ne qualifie pas une expérience particulière, l'expérience religieuse (sur ce plan, Dewey s'éloigne considérablement de James³), mais une qualité d'expérience : « Il dénote des attitudes susceptibles d'être adoptées envers tout objet et envers toute fin et tout idéal qui se proposeraient à ces attitudes. » (*Ibid.* : 93). Quelles sont ces attitudes ? Il s'agit d'un ajustement dans la vie, accompagné d'un « sentiment de sécurité et de stabilité », d'une orientation qui fait quelque chose *au* processus de la vie et *en* lui (*ibid.* : 98). Cet ajustement est un changement d'attitude, une modification durable du *self* dans le sens d'une plus grande harmonisation de ses différents

éléments. Cette modification comporte une part de soumission volontaire : elle est « un changement *de* volonté » (*ibid.* : 101), mais un changement non voulu, dans lequel l'imagination joue un rôle important – car c'est l'imagination qui projette « le tout du *self* » (*ibid.* : 104). D'où la possibilité de définir la foi religieuse comme l'adoption d'une attitude qui produit une harmonisation complète et profonde à la fois des différents éléments du *self*, et du *self* avec l'univers.

Je devrais définir la foi religieuse en disant qu'elle est une unification du soi par l'allégeance à des finalités idéales inclusives, que l'imagination nous présente et auxquelles réagit la volonté humaine en les considérant comme dignes de présider à nos désirs et à nos choix. (*Ibid.* : 120)

Cette allégeance est de nature émotionnelle, et c'est l'émotion qui est la véritable force d'intégration du *self* et de ses expériences. L'adhésion à des vérités de foi ou à des dogmes, pas plus que l'engagement dans des pratiques spécifiques (prière, rites...), ne sont nécessaires au religieux :

Toute activité à laquelle on se consacre au nom d'une fin idéale, malgré les obstacles, en prenant des risques personnels, au nom de la conviction que cette fin a une valeur générale et durable [...] possède une qualité religieuse. (*Ibid.* : 114)

Ce que Dewey reproche aux religions établies c'est d'avoir capté et détourné les valeurs proprement religieuses de l'expérience naturelle, et d'avoir institutionnalisé « l'hétérogénéité entre le monde des valeurs et le monde réel » (pour reprendre une expression de Pierre Livet, 2002 : 122). D'où son objectif dans *Une foi commune* : libérer le religieux de l'emprise de la religion, pour qu'il puisse se développer pour son propre compte. Libérer le religieux c'est le soustraire à une méthode autoritaire de fixation des croyances et à un mode externalisant de formation des valeurs. La réalisation de cet objectif passe

principalement par deux opérations : naturaliser le religieux, en montrant qu'il n'a nullement besoin du surnaturel ; désintellectualiser la foi religieuse en la « pragmatissant ». Ces deux opérations procèdent d'une même logique : rapatrier la formation des croyances, des valeurs et des fins ultimes de la vie humaine dans l'expérience.

La méthode de Dewey

Avant de présenter plus en détail ces deux opérations, je voudrais évoquer d'une part la méthode de Dewey, et, d'autre part, le contenu de son naturalisme. C'est peut-être beaucoup dire que Dewey a une méthode, car ses ouvrages sont assez brouillons et peu analytiques. Néanmoins, quand on considère les grandes œuvres des années 1920-1930, force est de convenir que Dewey met en œuvre une méthode qui lui est propre, consistant à examiner les phénomènes qui l'intéressent du point de vue de l'expérience « *in excelsis* » (pour reprendre une expression d'Irwin Edman, cité par Robert Westbrook, 1991 : 39) : non pas de l'expérience dans sa réalité banale, mais de l'expérience au maximum de son développement ou de son accomplissement possible. C'est pour lui un moyen pour décrypter le fonctionnement et les enjeux des expériences les plus ordinaires.

C'est sans doute là une des expressions de son hégélianisme – il y en a bien d'autres⁴ ! Mais sa méthode est aussi liée au fait qu'il est foncièrement un réformateur dans différents domaines : la philosophie, l'éducation, la morale, l'organisation sociale, la politique. Cette méthode consiste à utiliser un point d'aboutissement, représentant une certaine perfection ou complétude, disons un point culminant, pour examiner ce qui a conduit à cet aboutissement, ou à détecter des facteurs qui ont bloqué le développement du processus. Plus précisément, il s'agit d'examiner les choses existantes du point de vue de « leur tendance ou de leur mouvement mené jusqu'à sa limite finale », de les considérer « comme achevées, parfaites » (Dewey, 2010 : 243 ; trad. mod.), tout en reconnaissant que « les faits n'atteignent jamais

un tel degré d'accomplissement » (*ibid.*). Par exemple, cela vaut pour la démocratie, qui n'est jamais un fait et ne le sera jamais : l'idée de démocratie représente « des phases réelles de la vie en association lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et qu'elles sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement » (*ibid.*). Cela vaut aussi pour l'enquête, Dewey considérant que c'est dans les sciences expérimentales qu'elle atteint son plus haut niveau, la méthode scientifique n'étant qu'un « usage systématique, approfondi et soigneusement contrôlé de l'observation et de l'expérimentation vigilantes et sans préjugé, dans la collecte, l'arrangement et la mise à l'épreuve de faits pour qu'ils servent de preuves » (Dewey, 1943b : 298). Cela vaut même pour le social : c'est dans la communauté que la société atteint la limite de son développement (cf. *supra*).

Un naturalisme humaniste ou culturel

Quant au naturalisme, il consiste en une position philosophique qui, d'une part, ancre l'homme, la culture et la société dans la nature, d'autre part adopte les standards de l'enquête telle qu'elle est à son plus haut niveau dans les sciences et les applique à tout le domaine de l'humain et des affaires sociales. Dewey qualifie son naturalisme, qui n'est ni réductionniste, ni déterministe, tantôt de « culturel », tantôt d'« humaniste ». Le naturalisme culturel considère l'enculturation des êtres humains comme un développement pleinement naturel. Le fait que leurs conduites soient guidées par des normes et des valeurs, par des buts et des idéaux, par des « valuations » et des évaluations, ne les sort pas de la nature (Dewey, 1993, chap. III). Quant au naturalisme humaniste,

[...] il impose de s'en tenir à l'observation des conditions causales, naturelles et concrètes, et à la projection de buts et de méthodes qui soient en accord avec les conditions sociales découvertes dans l'enquête. Sa philosophie l'engage à utiliser de façon continue toutes les méthodes disponibles de l'opération intelligente.

Elle l'engage aussi à nourrir une aversion pour la fuite devant la réalité et pour le défaitisme qui sont inhérents à l'anti-naturalisme. (Dewey, 1943b : 303)

L'anti-naturalisme a imprégné jusqu'à présent l'enquête sociale et psychologique, sous une autre forme que le surnaturalisme :

Dans leur usage présent, [...] les mots comme « esprit », « sujet », « soi », « personne », « individu », pour ne rien dire de « valeur », sont fortement imprégnés des significations qu'ils absorbèrent des croyances en un être extra-naturel. Dans l'analyse et la description psychologiques et sociales, il n'y a presque aucun mot qui ne reflète cette influence. D'où la conclusion que le problème le plus pressant et la tâche la plus urgente auxquels le naturalisme doit se consacrer aujourd'hui consistent à élaborer, sur la base des données disponibles, une interprétation naturaliste des choses et événements désignés par ces mots, lesquels exercent aujourd'hui un contrôle presque complet sur l'enquête et les comptes rendus psychologiques et sociétaux. (*Ibid.* : 287)

Enfin, contrairement à ce que prétendent les anti-naturalistes – que les valeurs et les principes n'ont de validité que s'ils peuvent être définis *a priori* ou référés à une autorité entièrement extérieure à la nature et aux liens des hommes entre eux dans la société – le naturaliste « trouve les valeurs en question, la valeur de la dignité des hommes et des femmes, fondées dans la nature humaine elle-même, parmi les connexions, actuelles et potentielles, des êtres humains les uns avec les autres dans leurs relations sociales naturelles » (*ibid.* : 293-294)⁵. De plus, il « est prêt à tout moment à défendre la thèse qu'une fondation dans l'homme et dans la nature est beaucoup plus solide que n'importe quelle fondation supposée exister à l'extérieur de la constitution de l'homme et de la nature » (Dewey, 1943b : 294).

Plus généralement, au lieu de rapporter les standards et les fins régulatifs à l'existence d'une autorité extra-naturelle, ou à une faculté spéciale telle que la raison, le naturaliste considère que si ces standards et fins « se sont développés et ont obtenu leur efficacité sur la conduite humaine de manière relativement accidentelle » (*ibid.* : 300), en fonction des conditions sociales existantes, et notamment du poids des coutumes, il est tout à fait possible d'envisager une formation plus systématique pour eux, à savoir par l'usage de « la méthode de l'intelligence organisée ».

L'anti-naturalisme n'est pas seulement le fait des religions qui adossent l'autorité des standards (notamment moraux), des fins ultimes et des valeurs à un être suprême, il est aussi professé par nombre de courants philosophiques, notamment ceux qui éprouvent le besoin de fonder la morale sur des principes transcendants *a priori*⁶. Dewey ne se contente pas de critiquer cet anti-naturalisme. Dans *Une foi commune*, il entreprend de « naturaliser » le religieux selon le naturalisme humaniste qu'il professe. Naturaliser le religieux c'est saisir son appartenance à la dynamique de l'expérience naturelle des humains : à savoir celle de la formation et de l'unification, par l'imagination idéalisatrice, de valeurs, de fins idéales ou d'idéaux moraux exerçant une autorité sur soi, et permettant une meilleure intégration du *self*. Ces valeurs positives se sont dégagées des associations humaines : il s'agit des valeurs dont on fait concrètement l'expérience dans les relations familiales, dans les relations de voisinage et de travail, dans l'exercice de la citoyenneté, dans la pratique des arts ou dans la science. Mais leur origine a été occultée par le surnaturalisme, qui les adosse à l'autorité d'un être surnaturel ou à des forces invisibles. On peut, dit Dewey, se demander si les « conceptions traditionnelles de Dieu » n'hypostasient pas les qualités idéales projetées et unifiées par l'imagination « dans une existence qui serait la résultante d'une convergence de tendances de la nature humaine qui aboutirait à la conversion de l'objet de désir en réalité antécédente [...] en

s'appuyant sur des croyances qui avaient cours dans les cultures du passé» (Dewey, 2011c : 132).

Mais les idéaux n'ont pas besoin de l'appui d'une telle existence extérieure et antécédente : « Il existe en effet des forces dans la nature et dans la société qui génèrent et soutiennent les idéaux ; ces idéaux voient leur unité renforcée par l'action qui leur donne cohérence et solidité. C'est cette relation *active* entre le réel et l'idéal que je souhaiterais appeler "Dieu". » (*Ibid.* : 141 ; trad. mod.).

Une autre cible de Dewey est l'athéisme agressif ou militant, qui manque de « piété naturelle », traite avec désinvolture « le lien qui relie l'homme à la nature » et adopte une attitude d'isolement et de défiance à l'égard du monde naturel. Or, « une attitude religieuse a besoin du sentiment de lien [...] qui unit l'homme à ce monde environnant que l'imagination anticipe comme univers » (*ibid.* : 141-142). Bref, l'athéisme militant ne comprend pas ce qui est en jeu dans la religion, et, de ce fait, est incapable de contribuer à l'émancipation de la phase religieuse de l'expérience, qui s'avère essentielle :

Si les fondements et la portée naturalistes de la religion étaient saisis, l'élément religieux de la vie émergerait des tourments de la crise de la religion. On trouverait alors que la religion a une place naturelle dans tous les aspects de l'expérience humaine qui ont à voir avec l'estimation des possibles, avec l'émoi suscité par les possibilités qui n'ont pas encore été réalisées, avec toutes les actions qui entrent au service de leur réalisation. Tout ce qui est important dans l'expérience humaine s'inscrit dans ce cadre. (*Ibid.* : 148 ; trad.mod.)

Dewey envisage même la possibilité que l'émancipation de la foi religieuse par rapport au surnaturel, et aux prétentions et méthodes dogmatiques des Églises, conduise à un « regain de leur vitalité » :

Le fonds de valeurs humaines qui sont considérées comme importantes et qui ont besoin d'être cultivées, valeurs qui sont satisfaites et rectifiées par toutes les dispositions prises par les humains, pourrait être célébré et renforcé, de façon différente et avec des symboles différents, par les Églises. (*Ibid.* : 174)

Mais la condition serait que celles-ci « renoncent à leur position d'autorité et à leurs prétentions », ainsi qu'à leur méthode doctrinale (*ibid.* : 175).

La religion « pragmatisée »

La critique du surnaturalisme ne doit cependant pas cacher un autre geste important de l'auteur : il s'agit non seulement de naturaliser le religieux mais aussi de le « pragmatiser ». Nous l'avons déjà vu, le religieux est appréhendé sous l'angle de ce qu'il « fait *dans et au* processus de la vie » (*ibid.* : 98) : « Un meilleur ajustement à la vie », à partir d'« un changement *de* volonté, conçu comme la plénitude organique de notre être » (*ibid.* : 101). Dewey conçoit ce changement comme un changement d'attitude, donc comme une forme de conversion. La foi religieuse n'est pas de l'ordre d'un assentiment à un corpus de propositions que l'on admet comme vraies « à cause du crédit que l'on accorde à leur auteur surnaturel » (*ibid.* : 105), mais de l'adoption d'un nouveau mode de vie. C'est ce que Dewey explique en distinguant la conviction intellectuelle de la conviction morale. La seconde est un engagement moral et pratique, et se décline dans un « idéalisme de l'action » (*ibid.* : 109) – qui n'est autre que la soumission à l'autorité d'un idéal « à déterminer notre attitude et notre conduite », au « droit qui lui est donné de commander à notre intelligence et à notre dévouement » (*ibid.*). Cette allégeance ne relève pas d'une conviction intellectuelle, mais d'une foi morale :

Il y a une différence entre la croyance entendue comme la conviction qu'une finalité devrait s'imposer à une conduite d'une part,

et, d'autre part, la croyance qu'un objet ou un être existe comme une vérité pour l'intellect. Avoir une conviction au sens moral signifie être conquis, vaincu, par une finalité idéale et ce, dans notre nature active. Cela signifie reconnaître cette finalité dans sa demande légitime à exercer son primat sur nos désirs et nos buts. Une telle reconnaissance est pratique et non pas principalement intellectuelle. Elle dépasse la preuve qui peut être administrée à quelque observateur que ce soit. [...] L'autorité d'un idéal qui s'impose à nos choix et à notre conduite est l'autorité d'un idéal : ce n'est ni l'autorité d'un fait, ni l'autorité d'une vérité garantie à l'intellect, ni l'autorité qui découlerait du statut de celui qui proclame une soi-disant vérité. (*Ibid.* : 106)

La foi dans la démocratie tout comme la foi dans la méthode de l'intelligence – qui est une foi « dans la révélation permanente de la vérité par l'enquête patiente, fruit d'une coopération, qui procède par l'observation, l'expérimentation, la réflexion maîtrisée qui tient le registre de ses activités » (*ibid.* : 119) – relèvent pour Dewey de cette forme de conviction morale et pratique.

Dewey précise cependant que toute foi morale dans des finalités idéales n'est pas pour autant religieuse. Il faut que cette foi produise, grâce à l'émotion, une unification du *self* et son harmonisation avec l'univers :

Le religieux n'est « la moralité touchée par l'émotion » que lorsque les fins de la conviction morale provoquent des émotions non seulement intenses mais aussi suscitées et soutenues par des finalités si englobantes qu'elles unifient le *self*. Le caractère englobant de ces finalités, en relation au *self* et à l'« univers » auquel est lié un *self* inclusif, est indispensable. (*Ibid.* : 108 ; trad. mod.)

Wittgenstein : la religion comme forme de vie

Pour comprendre les enjeux et les implications de cette « pragmatization » de la foi religieuse, un détour par un autre philosophe, qui se définissait lui-même comme une sorte de pragmatiste, peut être éclairant (cf. Moyal-Sharrock, 2005, chap. 8). En effet, en un sens, c'est aussi le geste qu'a effectué Wittgenstein à la même époque, à une différence non négligeable près : la posture de Wittgenstein étant de laisser les choses en l'état, la visée d'émancipation du religieux de l'emprise des religions et du surnaturel, au nom de la capacité d'autorégulation de l'expérience humaine, lui aurait paru étrange ou erronée⁷. Il n'empêche que sa manière de formuler le problème permet, d'une part, de mieux saisir la portée du tournant pragmatique que Dewey fait prendre à la religion (un engagement pratique, empreint d'émotion, au service d'un idéal), d'autre part, de circonscrire, en termes de « forme de vie », la sphère dans laquelle le langage religieux a sa place.

Pour Wittgenstein non plus, la croyance religieuse n'est pas de l'ordre d'un assentiment intellectuel – éventuellement suscité par des raisons ou des preuves, ou rendu possible par une faculté extrarationnelle – à des propositions transmettant des informations ou énonçant des vérités de fait (contrairement à ce que soutiennent les fondamentalistes et ceux qui préconisent une interprétation littérale des textes sacrés) ; elle est un « mouvement de l'âme », d'ordre émotionnel :

Si je dois *réellement* être sauvé, alors c'est la certitude qu'il me faut, non la sagesse, les rêves, la spéculation – et cette certitude est la Foi. La Foi est foi en ce que demande mon *cœur*, mon *âme*, non mon entendement spéculatif. (Wittgenstein, 2002 : 93)

Wittgenstein entreprend de caractériser cette certitude en évoquant l'attitude adoptée par le chrétien à l'égard des récits évangéliques :

Le christianisme ne se fonde pas sur une vérité historique, il nous donne un récit (historique), et dit : maintenant, crois ! Non pas : accorde à ce récit la foi qui convient à un récit historique, mais : crois quoi qu'il arrive, ce qui ne peut être que le résultat d'une vie. *Tu as là un récit – Ne te comporte pas envers lui comme envers les autres récits historiques !* Donne-lui une place *tout autre* dans ta vie. – Il n'y a rien là de *paradoxal* ! [...]

Aussi étrange que cela puisse sonner, le contenu historique des Évangiles pourrait être démontré faux, historiquement parlant, la foi n'y perdrait pourtant rien. *Non pas*, cependant, parce qu'elle se rattacherait à des « vérités universelles de la raison » ! Mais parce que la preuve historique (le jeu de la preuve historique) ne concerne pas la foi. Ce récit (les Évangiles) a été reçu par les hommes avec foi (c'est-à-dire avec amour). C'est *cela*, et rien d'autre, qui fait la sûreté de ce tenir-pour-vrai.

Le croyant n'a envers ce récit *ni* la relation que l'on a envers la vérité historique (la vraisemblance), ni celle que l'on a envers une doctrine des « vérités rationnelles ». Cela existe. – (L'on a bien des attitudes fort différentes envers les différentes espèces de ce que l'on appelle poésie !). (*Ibid.* : 91-92)

En tant qu'attitude non épistémique, la croyance religieuse irrigue la vie entière d'un engagement passionné en faveur d'une façon de vivre⁸. Elle se concrétise dans la régulation de tout le comportement, à partir d'un choix de vie :

Il me semble qu'une croyance religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée [*a passionate commitment*] en faveur d'un système de référence. Que par conséquent, bien que ce soit une *croyance* [*belief*], c'est cependant un mode de vie

[*a way of living*], ou une manière d'évaluer la vie [*a way of assessing life*]. (Wittgenstein, 2002: 132; trad. mod.)

Par exemple, il se peut que le langage religieux ne veuille rien dire pour moi, parce qu'il ne correspond pas à ma forme de vie: « Cela ne pourrait me dire quelque chose que si je vivais tout à fait autrement. » (*Ibid.*: 92).

Pour Wittgenstein, la croyance religieuse relève donc d'un engagement émotionnel: il s'agit d'embrasser « avec passion » et « amour » un système de référence – les émotions étant des prises de position colorant les pensées (Wittgenstein, 1989: § 836). Le système de référence est moins une doctrine qu'un standard ou un idéal que l'on se donne comme guide pour la vie, et son opérativité se traduit par les actes qui en dérivent, plus que par des paroles ou des convictions intellectuelles. La soumission qu'elle comporte à une autorité ne procède pas d'une justification par des raisons – c'est l'engagement qui génère des raisons: « Croire signifie se soumettre à une autorité. Une fois qu'on y est soumis, on ne peut, sans s'insurger contre elle, la remettre en question et la trouver à nouveau digne d'être crue. » (Wittgenstein, 2002: 108).

C'est un point sur lequel Jacques Bouveresse critique ce qui lui paraît être du défaitisme chez Wittgenstein. Si l'on renonce à solliciter des raisons à l'appui de la croyance religieuse, on renonce aussi à s'interroger sur sa vérité et l'on se contente de la dimension de sincérité (ce qui autorise à croire n'importe quoi):

Celui qui se croit encore autorisé à demander à quelqu'un des raisons de sa croyance est facilement soupçonné de commettre déjà une sorte d'abus de pouvoir et de se comporter comme une sorte d'inquisiteur potentiel. Il n'est pas scandaleux, me semble-t-il, de rappeler que l'on doit également être prêt à chercher et à donner, autant que possible, des raisons de ce que l'on croit,

tout en sachant très bien que les raisons, pour autant qu'elles existent, ne peuvent effectivement pas être contraignantes. (Bouveresse, 2011 : 8)

Il critique ainsi la tendance de Wittgenstein à enlever aux énoncés religieux leur contenu théorique ou dogmatique, ou à renoncer à la rationalisation de la religion, en faisant l'impasse sur « la question des raisons théoriques de la croyance » (*ibid.* : 6).

Mais l'absence de fondation en raison n'exclut pas l'examen rationnel, car les croyances religieuses ne sont pas dépourvues d'un contenu à l'appui duquel des raisons peuvent être produites :

Une forme de vie doit être viable. Non seulement elle doit fournir un espace riche et convaincant pour une variété de pratiques humaines ; elle doit aussi être capable de se défendre sur le marché des idées. Elle doit être capable de faire face à une critique externe [...] et de réussir elle-même dans la critique. Une forme de vie doit fournir à ceux qui la pratiquent les outils pour se défendre eux-mêmes intellectuellement et (souvent) physiquement dans un monde de compétition, de critique et de crise. (Aikin & Hodges, 2006 : 16)

Remarquons, en passant, que la conception qu'a Wittgenstein de l'idéal est proche de celle de Dewey, du moins sous l'aspect de son fonctionnement (étalon de mesure) :

La seule façon [...] dont nous puissions éviter que nos prétentions ne soient injustifiées, ou vides, consiste à regarder l'idéal, dans notre activité théorique, pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme un objet de comparaison – pour ainsi dire comme un étalon de mesure – au lieu d'en faire un préjugé auquel tout *doit* se conformer. [...] L'idéal ne perd rien de sa dignité lorsqu'il est proposé

comme principe de la forme de la réflexion théorique. Une bonne pierre de touche. (Wittgenstein, 2002 : 83-84)

Une première conséquence de cette interprétation de la croyance religieuse comme attitude non épistémique est que cette croyance peut mener sa vie sans être affectée (dans certaines limites, s'entend, car il ne s'agit pas de croire n'importe quoi) par les scrupules et les exigences que nous pouvons avoir vis-à-vis de ce qui requiert nos assentiments proprement intellectuels : « Si les énoncés religieux ne sont plus interprétés comme exprimant des propositions, ils n'entrent plus en conflit avec nos standards épistémiques » (Aikin & Hodges, 2006 : 11), notamment avec ceux de l'enquête séculière ; ils n'entrent pas non plus en conflit avec une démarche naturaliste.

Une deuxième conséquence est que pour comprendre le langage religieux, la posture à adopter en premier lieu consiste à examiner le rôle qu'il joue concrètement dans la vie de ceux qui l'utilisent – une source d'engagement –, plutôt qu'à vouloir tester la validité des vérités qu'il professe. Il en va de même pour les rites et rituels qui font partie des dites pratiques religieuses : ils suscitent et entretiennent la force motrice et « cimentante » (Dewey, 2005) de l'émotion impliquée dans cet engagement. Leur valeur pragmatique peut être concrétisée à travers le partage de l'émotion, ce qui explique qu'un engagement religieux de nature émotionnelle suscite et nourrisse une vie communautaire intense.

Une troisième conséquence est que si la religion est une forme de vie (optionnelle dans la plupart des sociétés contemporaines), c'est uniquement à l'intérieur de celle-ci que le langage religieux joue son rôle : « Le rôle que le langage religieux joue dans la vie religieuse est un rôle qui n'est ouvert que dans la vie religieuse. Le langage religieux exprime un engagement unique dans une forme de vie – à savoir la vie religieuse. » (Aikin & Hodges, 2006 : 14).

C'est la seule façon dont cette sorte d'engagement passionné peut s'exprimer. Il faut cependant concevoir cette forme de vie dans sa globalité, et ne pas y isoler un aspect, l'aspect moral par exemple :

La moralité sera certainement un élément de toute vie religieuse. Mais il y a beaucoup plus que la moralité. Il y a les pratiques rituelles de la vie religieuse. Il y a la place de certains textes sacrés dans le façonnement de cette vie religieuse, y compris les réponses morales. Le sens même de ces réponses morales est transformé à l'intérieur de la vie religieuse. Dire que la religion doit être comprise comme une forme de vie implique à coup sûr qu'elle doit être comprise en termes de ce qui se passera dans la vie de ceux qui la vivent. Mais cela n'implique pas que tout ce que nous avons c'est une moralité. (*Ibid.* : 15)⁹

Comme on le verra, cette manière de contenir le rôle du langage religieux à l'intérieur d'une forme de vie optionnelle permet d'envisager l'autonomie aussi bien de l'expérience, que de la science et de la politique, tout en faisant place à l'idée que des croyants puissent s'engager dans la vie sociale et politique au nom de leur foi.

Il me semble que cette forme de « pragmatISATION » de la foi religieuse va de pair avec ce que Philip Kitcher appelle le passage d'un « *belief model* » à un « *orientation model* », qui donne la priorité aux valeurs :

Quand il dérive ses prétentions (*claims*) au sujet de ce qui doit être cherché ou accompli d'une doctrine religieuse, considérée comme l'expression des ordres de la divinité, le croyant passe du modèle de l'orientation à celui de la croyance. (Kitcher, 2012: 302)

Celui qui se meut dans le « modèle de la croyance » fait sien un corps de doctrine, dont il est porté à tirer des prétentions normatives

en considérant qu'elles valent pour tous dès lors qu'elles sont supposées exprimer la volonté d'un être transcendant. À l'inverse celui qui se meut dans le « modèle de l'orientation » donne la priorité aux valeurs qui peuvent être partagées par tous et prend activement part à la formation de ces valeurs communes et à leur formulation en honorant les exigences de la « raison publique ».

Habermas et la religion : le prisme d'une philosophie de l'obligation

D'une certaine manière, Habermas reconnaît, comme Dewey et Wittgenstein, la teneur axiologique et pragmatique de la religion, mais d'une tout autre façon et dans une tout autre intention. D'un côté, il ne récuse pas les prétentions cognitives de la religion (il se veut simplement agnostique en la matière); de l'autre, se plaçant à l'échelle de la communauté politique, et non plus à l'échelle individuelle, il veut transformer les valeurs et intuitions morales des religions en normes universellement valides. Ce qui intéresse en effet Habermas c'est que le contenu cognitif et moral que l'on peut tirer de la religion soit exploitable pour contrer le déraillement de la modernisation sociale et culturelle, et, plus particulièrement, pour contrer l'individualisme contemporain. Selon lui, ce ne sont pas les valeurs qui importent finalement aux croyants, mais les vérités de foi, considérées comme infaillibles : « Ce qui est d'une importance vitale pour les citoyens religieux ce ne sont pas des "valeurs" mais des "vérités"; les vérités obéissent à un code binaire, tandis que les valeurs sont ordonnées de manière transitive. » (Habermas, 2013 : 375).

De quel type de vérité s'agit-il en l'occurrence ? Il s'agit manifestement d'une autre vérité que celle des propositions assertoriques ou normatives dont la prétention à la validité a été justifiée. Car les vérités de foi mettent en jeu des modes de justification spécifiques : ceux d'une révélation divine, d'une pratique rituelle ou d'une

expérience religieuse. Voici comment Thomas McCarthy explicite l'argument de Habermas :

Pour nous, qui ne comprenons plus les significations centrales du langage religieux en termes onto-théologiques ou historico-téléologiques, ces prétendues « vérités » ne peuvent avoir au fond qu'une signification éthique – c'est-à-dire qu'elles expriment des engagements existentiels dans des façons de vivre orientées vers diverses valeurs fondamentales et divers biens suprêmes, et ancrées dans des identités variées imprégnées de religion. (McCarthy, 2013: 119)

Quand Habermas nous incite à être ouverts aux « contenus de vérité » de la religion, c'est donc à ces valeurs fondamentales et à ces biens suprêmes qu'il fait référence. Mais, dans le système de pensée de Habermas, valeurs et biens ne peuvent pas prétendre, comme les propositions assertoriques et les normes, à une validité universelle. Son ouverture à la signification éthique du langage religieux a essentiellement une visée normative : il s'agit de reprendre certaines orientations éthiques des religions pour en faire des normes universelles, comme cela a déjà eu lieu dans l'histoire. En effet, un certain nombre de normes morales dans les sociétés modernes (celles de la dignité de la personne, par exemple, ou celle de l'égal respect dû à chacun) proviennent des traditions religieuses occidentales, et ont été reformulées en termes séculiers. C'est en ce sens que Habermas est convaincu que les religions ont encore un potentiel sémantique exploitable.

On le voit, toute l'approche de Habermas est fondée sur la différenciation entre vérités et normes, d'un côté, valeurs, de l'autre (Habermas, 1997: 278). Vérités et normes obéissent à un « code binaire » : elles sont soit valides, soit non valides ; face aux propositions qu'elles assertent, on peut prendre position par « oui » ou « non ». « En revanche les valeurs établissent des relations préférentielles qui

définissent certains biens comme plus attractifs que d'autres ; c'est pourquoi l'approbation que rencontrent les propositions évaluatives est susceptible d'être plus ou moins nette. » (*Ibid.*).

Habermas applique cette distinction aux questions de la justice (morale) et à celles de la vie bonne (éthique). Du fait qu'elles appellent la prise en compte des intérêts de tous, la résolution des premières requiert un changement de perspective, ou un changement cognitif d'attitude, de la part de ceux qui sont impliqués dans la discussion préparant la décision : à savoir le passage d'une perspective éthique centrée sur soi, ou sur un groupe particulier, à une perspective morale impartiale.

Tous ceux qui sont impliqués doivent abandonner la perspective à partir de laquelle ils jugent ce qui est bon pour moi ou pour nous en faveur d'une perspective en « nous » englobante. Ce point de vue impartial n'est pas celui d'un observateur idéal ; il est celui de la perspective de la première personne du pluriel qui englobe tous les membres d'une collectivité. (Habermas, 2013 : 380)

Parallèlement à cette manière très spécifique de « pragmatiser » la religion, il y a aussi chez Habermas une façon particulière de la naturaliser, à savoir à travers une théorie de l'évolution sociale, centrée sur l'identification de processus d'apprentissage, notamment dans les domaines cognitif et moral. Habermas essaie de rendre compte de l'émergence et de l'évolution des formes religieuses de la pensée en termes de développements de la conscience religieuse, provoqués par la confrontation à des défis cognitifs. Il s'intéresse en particulier aux processus d'apprentissage collectif inhérents à la transformation cognitive des modalités de la foi et des pratiques rituelles, notamment à la « sublimation du sacré en un pouvoir transcendant » (*ibid.* : 350), et au développement de nouvelles sensibilités morales et de nouveaux standards moraux. Une des caractéristiques de ces apprentissages collectifs est la complémentarité de la foi et du savoir : ils ont appris

l'un de l'autre en tant que deux formes complémentaires du *Geist*. Et une généalogie de la raison, incluant la religion, doit en tenir compte.

Enfin, pour Habermas, la religion incarne une dimension essentielle de la vie humaine, correspondant à la nécessité d'une transcendance. Celle-ci peut être *from without* ou *from within*. À la première correspond la religion, tandis qu'une expression de la seconde est la validité, transcendant le contexte, des raisons invoquées dans la communication langagière : « Je suis convaincu que les formes humaines de la vie civilisée ne peuvent pas être maintenues sans cette sorte d'auto-transcendance qui crée une distance par rapport à tout ce qui se produit à l'intérieur du monde. » (*Ibid.* : 352).

Cette capacité de transcender les particularités des contextes et des situations concrètes est essentielle pour le développement d'une moralité universaliste.

Habermas refuse « une dévalorisation séculariste de la religion », car une telle dévalorisation méconnaît le fait que la religion est « une source archaïque de solidarité sociale à l'époque moderne, à laquelle la pensée séculière n'a plus désormais accès » (*ibid.* : 351). Son potentiel peut encore être exploité pour l'intégration sociale des sociétés démocratiques, sous condition qu'il soit converti en un contenu profane sous forme de normes valant pour tous. Habermas interprète le regain de la religion comme un indice de l'échec partiel du projet de la modernité, et plus précisément de l'incapacité de la raison à répondre aux pathologies de la culture individualiste contemporaine, ou de celle de la loi à prescrire les attitudes constitutives de l'éthique de la citoyenneté démocratique : les vérités fournies par la science ne suffisent pas à nourrir les croyances, les significations et les valeurs requises pour faire face aux contingences de la vie humaine ; la moralité rationnelle est affectée d'un déficit de motivation ; et surtout l'individualisme cultivé par la culture des Lumières, et aggravé par le fonctionnement du système économique capitaliste, met en

cause une solidarité sociale indispensable à la citoyenneté démocratique. Sur ces trois points, les religions peuvent combler un déficit. En particulier, elles peuvent compenser l'orientation individualiste de la morale moderne, centrée sur les devoirs et sur la justice. En effet, explique Habermas, une éthique de la justice souffre d'un déficit politique :

[Elle] ne peut pas faire de la solidarité un devoir ; elle peut seulement espérer que la solidarité surgira comme une conséquence d'individus remplissant leurs devoirs. [...] De façon intéressante, la pratique des communautés religieuses comble (*bridges*) à l'avance *cette ligne de faille de la facilitation individuelle* de la solidarité, à travers la foi partagée dans la promesse d'une justice *rédemptrice* ou *libératrice*. (*Ibid.* : 356)

La religion motive l'action morale et politique notamment en suscitant « une conscience de ce qui manque » (titre d'un des chapitres de *Naturalisme et religion*), ou en maintenant « éveillée une sensibilité pour ce qui va de travers » (Habermas, 2008b : 110). Elle compense ce qui a pu être détruit ou occulté par la rationalisation culturelle et sociale. La religion, explique Habermas, a pour rôle « de faire prendre conscience aux cœurs profanes de ce que la solidarité est partout dans le monde offensée [...], d'éveiller et d'entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise » (Habermas, 2008a : 146), chose que la raison pratique ne peut pas faire. Celle-ci « fournit des justifications destinées aux concepts égalitaires et universalistes du droit et de la morale, lesquels définissent la liberté de l'individu et les relations individuelles de l'un à l'autre, en invoquant une intelligence normative » (*Ibid.* : 145-146). Mais la décision d'agir de manière solidaire n'est pas qu'une affaire d'intelligence normative. Ce n'est pas la raison qui est capable d'évoquer « la vie faillie, les pathologies sociales, les échecs des projets individuels de vie et la dégradation des conditions de vie » (Habermas, 2008b : 110), mais les intuitions

morales, les sensibilités et les possibilités d'expression contenues dans les traditions religieuses¹⁰.

Dewey et la « conscience de ce qui manque »

Dewey n'a pas besoin d'appeler la religion à la rescousse de la raison, car il substitue à cette dernière, entendue comme capacité, le complexe intelligence/imagination/émotion. L'imagination et l'émotion sont les compléments de l'intelligence dans la mobilisation des énergies pour transformer les situations problématiques. Elles sont à l'œuvre non seulement dans le religieux, mais aussi dans l'art et dans l'enquête sociale, et elles y font accéder à la « conscience de ce qui manque ». S'agissant de l'art, par exemple, Dewey, commentant un propos de Matthew Arnold « qui fait de la poésie une critique de la vie », explique que, dans une communauté, les arts « fournissent les significations à partir desquelles la vie est jugée, estimée et critiquée. Pour un spectateur extérieur, ils apportent le matériau pour une évaluation critique de la vie que mène cette communauté. » (Dewey, 2012a: 193). Il en est ainsi parce qu'ils permettent aux personnes d'avoir accès, par l'imagination, à des possibilités qui contrastent avec les conditions réelles :

Un sens des possibilités qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être, et qui, lorsqu'elles sont mises en contraste avec les conditions réelles, est la « critique » la plus pénétrante qui puisse être faite de ces dernières. C'est par un sens des possibilités s'offrant à nous que nous prenons conscience des constrictions qui nous enserrant et des poids qui nous oppressent. (Dewey, 2005: 396)

C'est notamment par ce biais que l'art contribue à « refaçonner l'expérience de la communauté dans le sens d'un ordre et d'une unité plus grands » (*ibid.*).

En ce qui concerne la capacité de l'enquête sociale à faire accéder à la « conscience de ce qui manque », elle est liée au fait que quand elle est consacrée au traitement de problèmes spécifiques relevant de situations réelles, l'enquête considère les faits qu'elle observe et décrit à la fois comme obstacles et comme ressources, et elle est orientée vers la transformation de ces situations :

Aucune situation existante ne peut être modifiée sans contre-carrer des forces d'opposition et de déviation qui rendent une situation donnée confuse et conflictuelle. Les opérations d'élimination sont indispensables. On ne peut, d'autre part, instituer une situation objectivement unifiée que si les facteurs *positifs* des conditions existantes sont dégagés et ordonnés de façon à aller dans la direction de la conséquence objective désirée. Sans cela, les fins visées sont utopiques et « idéalistes » au sens sentimental de ce dernier terme. (Dewey, 1993 : 602-603)

Quant à l'inacceptabilité d'une situation, elle émerge de la saisie émotionnelle du caractère sensible de son aspect problématique, grâce aux « valuations » affectivo-motrices qui président à la formation des désirs et des intérêts. Ces « valuations » identifient des lacunes à combler, des maux à éliminer et des biens à préserver. La « conscience de ce qui manque » est ainsi une dimension de toute enquête, en tant qu'elle est orientée vers l'instauration d'une situation moins problématique ou plus acceptable. Il n'est donc pas réaliste d'attendre des seules convictions intellectuelles acquises par l'analyse des situations réelles qu'elles suscitent les mobilisations sociales. Il faut qu'elles soient combinées avec les émotions, et nourries des projections idéalisatrices d'une imagination ancrée dans l'expérience de situations réelles.

Dewey n'a pas non plus besoin de se tourner vers les traditions religieuses pour ranimer le souci de la solidarité sociale, car celui-ci fait partie de l'horizon de son « libéralisme radical », qui n'est fondé

ni sur le primat de l'individu, ni sur la fiction du contrat social (cf. Garreta, 2014). L'exercice de la liberté individuelle et la réalisation des capacités individuelles sont impossibles en dehors d'associations, socialement organisées, avec les autres. Le déploiement de l'individualité requiert ainsi une « organisation sociale qui créera pour chaque individu la possibilité d'une liberté effective et d'une croissance personnelle de l'esprit et de l'âme » (Dewey, 2014c : 130). C'est donc la configuration de l'organisation sociale de l'interdépendance et de l'association humaines, pour permettre l'épanouissement de l'individualité et la transformation de la société en une communauté, qui est décisive, Dewey plaidant pour que lui soient appliquées les méthodes, plurielles et expérimentales, de l'intelligence organisée, c'est-à-dire de la démocratie. Or ces méthodes, qui impliquent « consultation, persuasion, négociation, communication, intelligence coopérative » (Dewey, 1939a : 187), notamment dans la résolution des conflits, sont souvent incompatibles avec celles des institutions établies, dont les Églises, tant qu'elles continuent à privilégier la « méthode de l'autorité » (Peirce, 2002).

Cette insistance de Dewey sur l'application des méthodes de la démocratie à l'organisation sociale de l'interdépendance et de l'association tient à l'importance qu'il accorde à l'environnement et à l'efficacité des conditions externes. En effet l'individu pense, désire et agit dans et par l'intermédiaire d'un environnement culturel, notamment dans les termes de son environnement institutionnel. C'est cet environnement qu'il faut donc transformer si l'on veut changer (par l'éducation) les dispositions, attitudes et habitudes des individus : on ne peut pas se contenter « d'agir sur l'esprit des hommes sans recourir à l'action qui produit des changements effectifs dans les institutions. L'idée que l'on puisse modifier les dispositions et les attitudes par des moyens purement "moraux" dont les effets seraient entièrement internes relève en soi de ces schémas anciens qu'il faut transformer. » (Dewey, 2014c : 135-136).

L'horizon de tels changements institutionnels est la réalisation d'une communauté, une communauté qui ne repose pas sur les traditions, la morale ou la religion, mais sur le partage et la participation : la société, en tant qu'association, est la condition d'existence d'une communauté ; mais elle n'est pas d'emblée une communauté, car il lui manque « la fonction de communication » (Dewey, 1939a : 176). C'est celle-ci qui permet « le partage des émotions et des idées », « l'engagement dans des entreprises conjointes », la participation de tous au choix des valeurs et des fins, et l'enrôlement des désirs et des émotions à leur service. Le contenu de ce partage et de cette participation évolue au gré des situations à traiter, car il faut s'engager dans l'enquête pour déterminer ce qui est « valué » et ce qui est digne d'estime :

Nous devons savoir que la dépendance des fins par rapport aux moyens est telle que le seul résultat ultime est celui que l'on atteint aujourd'hui, demain, le jour d'après, et jour après jour, dans la succession des années et des générations. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons être sûrs que nous faisons face à nos problèmes en détail, un par un, au fur et à mesure qu'ils surgissent, avec toutes les ressources fournies par l'intelligence collective qui opère dans l'action coopérative. (*Ibid.* : 188)

C'est au nom de cette exigence de traitement situé et détaillé des problèmes, avec une attention infinie aux moyens, une analyse précise des conditions et des conséquences, et un recours à l'expérimentation, que Dewey rejette les procédures « absolutistes » et celles qui traitent les situations problématiques « en gros », notamment celles qui font appel à des doctrines, à des théories générales ou à des dogmes.

À partir de là, on peut imaginer la position qu'il adopterait dans le débat actuel sur la place de la religion dans la sphère publique, une position certainement moins accommodante que celle de Habermas : il soutiendrait que la religion (telle qu'il la définit) n'a rien à faire en

matière de gestion des affaires publiques – par contre le religieux y a toute sa place. C’est le contraste entre ces deux positions que je vais maintenant dessiner.

Religion et sphère publique

Ce débat, initié par des croyants conservateurs au milieu des années 1980, a été amplifié par la proposition de Habermas d’atténuer, au nom de l’égalité des citoyens, les restrictions mises par Rawls à la participation des croyants religieux à l’exercice public de la raison.

Habermas : la souveraineté démocratique comme auto-législation

La pensée politique de Habermas est construite autour de l’idée d’une autodétermination menée en commun dans l’État de droit démocratique. Cette autodétermination, qui requiert une communauté de citoyens autoréflexive, passe essentiellement par l’auto-législation : dans une démocratie, les destinataires de la loi en sont aussi les auteurs. L’autoréflexion est destinée à former une identité collective ajustée à l’État de droit démocratique ; elle passe par des « discussions éthico-politiques » menées en public. L’auto-législation est le fait d’une communauté de citoyens qui veulent régler leur vie en commun par les moyens du droit, et sur le plan moral, par des normes, des lois et des institutions justes. D’où l’enjeu de la discussion publique : d’un côté, conforter une identité collective et une culture politique ajustées à l’État de droit démocratique ; de l’autre, former démocratiquement une volonté collective et garantir le caractère à la fois légitime et d’intérêt général des normes adoptées. Dans cette discussion, les citoyens ont un « devoir de civilité » (Rawls, 2001) : ils se doivent les uns aux autres de « bonnes raisons », c’est-à-dire des raisons accessibles à tous.

C'est dans ce cadre que Habermas atténue la clause rawlsienne concernant la participation des citoyens religieux à la discussion publique. Il s'agit, pour lui, de remédier à un paradoxe, relevé par les défenseurs (en général conservateurs) de la libre participation des religions à la vie publique et à la gestion des affaires publiques, dans les États constitutionnels séculiers : alors qu'ils garantissent aux communautés religieuses une égale liberté de participation à la vie civile, en protégeant la formation des décisions publiques de toute influence religieuse, ces États censurent de fait la voix des citoyens religieux. Ce qui signifie que « les mêmes personnes qui sont expressément autorisées à pratiquer leur religion et à mener une vie de piété sont supposées, en tant que citoyens, participer à un processus démocratique dont les résultats doivent demeurer exempts de toute "contamination" religieuse » (Habermas, 2013 : 371).

De plus, la contrainte du « devoir de civilité », qui impose aux citoyens de ne présenter dans la discussion publique que des raisons formulées dans un langage accessible à tous, donc séculier, fait peser une charge plus importante sur les croyants religieux que sur les non-religieux : outre les efforts cognitifs exigés d'eux pour faire face aux défis de la modernité (pluralisme des conceptions du monde, émergence de la science moderne, généralisation du droit positif, moralité profane), ils doivent exprimer dans un langage séculier leurs convictions et leurs intuitions morales d'origine religieuse.

D'où la proposition d'Habermas, visant à remédier à ce supposé manque de respect à la fois de la liberté d'expression et de l'égalité des citoyens. Elle est fondée sur la distinction entre sphère publique politique « informelle » et instances politiques et administratives de décision et d'application des lois : il s'agirait de ne soumettre que les secondes à l'exigence de strict sécularisme et de permettre aux voix religieuses de s'exprimer dans leur langage propre dans la sphère publique politique. À une condition cependant : que les croyants acceptent que le contenu de leur voix soit traduit dans un langage

séculier « avant qu'il n'entre dans les délibérations des institutions politiques qui prennent les décisions légalement contraignantes » (*ibid.*), et qu'ils collaborent avec les citoyens non croyants pour effectuer cette traduction. Cette exigence de traduction tient à la position d'un « filtre institutionnel » destiné à préserver la sécularité de la légitimation démocratique. Elle demande un effort de part et d'autre : aux croyants, en contrepartie de la possibilité de s'exprimer dans leur langage religieux, qu'ils s'engagent dans un travail de traduction ; aux non-croyants, l'abandon d'une attitude laïciste, sourde au potentiel sémantique des religions et indifférente à l'asymétrie des charges qui pèsent sur les croyants et les non-croyants dans l'exercice public de la raison, au profit de la tolérance et du dialogue. Demander un tel effort, qui exige un processus d'apprentissage complémentaire de nouvelles attitudes cognitives, fait partie de l'éthique de la citoyenneté : dès lors qu'ils sont dotés de droits égaux, les citoyens « devraient se reconnaître mutuellement comme participants à l'entreprise commune de la co-législation » (*ibid.* : 372).

La religion dans les Lumières pragmatistes

Je ne vais pas entrer dans une discussion de cette proposition de révision de Rawls par Habermas, ni examiner ses motivations, ses implications et ses conséquences possibles (cf. à ce sujet, Stavo-Debaugé, 2012), mais expliquer pourquoi, du point de vue pragmatiste de Dewey, une telle proposition n'a pas grand sens. D'abord la problématique de l'exercice de la raison publique n'a aucune pertinence pour Dewey. Pourquoi ? En premier lieu parce qu'il ne poursuit pas l'élaboration d'une théorie normative, énonçant les conditions de possibilité d'une citoyenneté démocratique. Il doute que les principes produits par une telle théorie soient utiles de quelque façon à l'enquête, dès lors qu'ils ne peuvent pas y fonctionner comme des hypothèses à tester. Ce genre de théorie nourrit plutôt les conflits d'opinion et les controverses. À la place d'une théorie normative, Dewey met une méthodologie, qu'il s'efforce d'élucider. Certes la

dimension normative n'est pas absente, mais elle concerne essentiellement la méthode à suivre pour fixer les croyances et les valeurs d'une façon assurée et pour atteindre l'action intelligente dans tous les domaines.

En deuxième lieu, Dewey n'envisage pas une méthode particulière pour la formation des normes et des valeurs – en tout cas pas une méthode équivalente à celle théorisée par Rawls et Habermas pour garantir une formation démocratique de l'opinion et de la volonté collectives, et, à travers elle, une légitimation démocratique de normes et de lois valant pour tous. Ce sont les méthodes d'enquête qui ont fait leur preuve dans d'autres domaines, notamment le domaine scientifique, qui doivent aussi être employées dans le domaine moral et politique pour soumettre le changement social à l'« intelligence organisée »¹¹.

En troisième lieu, pour Dewey, l'enquête suivant la méthode de l'intelligence est bien plus qu'une affaire d'usage de la raison : « Un homme est intelligent non parce qu'il possède d'une raison [...] mais en vertu de sa capacité à estimer les possibilités propres à une situation et à agir en fonction de cette situation. » (Dewey, 2014a : 229). Estimer les possibilités d'une situation est une tâche pratique qui requiert le concours, non seulement de la raison, mais également de l'imagination et de l'émotion.

La méthode de l'action intelligente insiste sur l'analyse à faire à chaque étape de la situation concrète existant ici et maintenant ; elle fonde son hypothèse concernant ce qu'il convient de faire sur les résultats de cette analyse, et elle teste l'adéquation de l'hypothèse à chaque étape par les conséquences qui se produisent quand on la prend comme base d'action. C'est un choix à faire entre une procédure rigide, parce que fondée sur des dogmes fixés, et une procédure flexible, parce qu'elle est fondée sur l'examen de problèmes dont on fait l'expérience réelle, et

parce qu'elle propose des recommandations comme hypothèses à tester et à modifier expérimentalement. (Dewey, 1939b : 77)

De plus, Dewey n'attache pas la même valeur que Habermas à la discussion argumentative conduisant à un consensus (Garreta, 2014). D'une part, le conflit est irrémédiable, d'autre part, la discussion est insuffisante. D'abord, l'élimination du conflit est « un idéal sans espoir et contradictoire », car il y aura toujours des intérêts divergents, « sans quoi il n'y aurait pas de problèmes sociaux » (Dewey, 2014c : 157). Le défi que le conflit pose à « la méthode de l'intelligence expérimentale » est celui d'un discernement de ces intérêts et d'une découverte d'un intérêt plus large, celui du public ou celui de la société :

Le problème qui se pose est précisément celui de la manière dont on peut réconcilier des revendications opposées, de façon à satisfaire autant que possible les intérêts de tous, ou du moins du plus grand nombre. Dans la mesure où elle est la méthode de l'intelligence organisée, la méthode démocratique consiste à exposer ces conflits au grand jour afin que les diverses revendications puissent être entendues et évaluées, discutées et jugées à la lumière d'intérêts plus larges que ceux des différentes parties. (*Ibid.*)

En ce sens, le traitement des conflits par la recherche d'un intérêt plus large (sans qu'il soit nécessairement universalisable) requiert bien le changement d'attitude requis par la justification des normes dans le schème habermassien.

Quant à la discussion argumentative, elle est importante et indispensable, mais elle est insuffisante. Elle est indispensable, dans la mesure où « elle encourage la propagation des idées ; elle permet de mettre au jour des sujets délicats qui seraient sans elle restés enfouis. Elle offre l'occasion de promouvoir des idées nouvelles.

Contrairement au despotisme, elle incite les individus à se soucier des affaires publiques.» (*Ibid.* : 146).

Elle est cependant insuffisante, car elle n'offre « que de faibles appuis quand il s'agit de produire de façon systématique les vastes programmes synthétiques nécessaires à la résolution du problème de l'organisation sociale » (*ibid.*). Car cette résolution ne dépend pas uniquement du raffinement et de la clarification des idées permises par la discussion, ou de leur synthèse par une union de la thèse et de l'antithèse. La discussion repose sur une substitution de symboles aux réalités, « au lieu d'en user comme d'un moyen de contact avec elles » (*ibid.* : 148). C'est donc sur l'arrière-plan de son expérimentalisme que Dewey pose des limites à la discussion argumentative : celle-ci rend tout au plus les jugements de valeur plausibles comme hypothèses à tester. C'est en les mettant en pratique et en voyant comment on évalue les résultats auxquels ils conduisent que l'on peut s'assurer de la validité de ces jugements

Pour Dewey, la forme d'intelligence dont est synonyme la discussion argumentative doit être remplacée par l'« intelligence organisée » mise en œuvre dans l'enquête contrôlée, notamment celle des sciences sociales, et la communication en fait partie. Il ne suffit donc pas de redonner leur place à l'honnêteté et à l'impartialité dans l'action publique :

Même si l'on mettait en valeur ces qualités morales, l'intelligence n'aurait qu'un intérêt insuffisant pour la société tant qu'elle ne serait rapportée qu'à la discussion et à la persuasion, pour nécessaires qu'elles soient au demeurant. Il faut absolument qu'on se rapproche de la méthode de l'enquête scientifique et de l'esprit d'invention pour imaginer et concevoir des projets de grande envergure pour la société. L'habitude d'envisager les réalités sociales en termes de causes et d'effets et les politiques sociales en termes de moyens et de conséquences n'est pas encore bien

ancrée. Il faut prendre au pied de la lettre le contraste entre le statut de l'intelligence en politique et son statut dans l'exercice du contrôle physique de la nature. Ce dernier a été l'occasion d'une démonstration magistrale de ce que signifie une intelligence organisée. (*Ibid.* : 149-150)

Enfin, Dewey ne conçoit pas l'autodétermination d'une communauté de citoyens en termes d'autoréflexion et d'auto-législation. Certes la révision publique des lois, des coutumes et des institutions est une chose importante, de même que la réflexion en commun sur le type d'environnement social et culturel à instaurer, et les nouvelles habitudes à développer. Mais cette révision et cette réflexion ne sont pas des processus autonomes, requérant une procédure spécifique. Par exemple, l'examen des lois se fait dans le contexte de situations problématiques réelles à résoudre à la lumière des circonstances, et prend en compte les conséquences probables de leur maintien, de leur modification ou de leur remplacement. Il n'est donc pas le centre de gravité de l'exercice de la souveraineté démocratique. Ce centre de gravité est le traitement intelligent, par l'enquête publique, de situations problématiques, ou de problèmes sociaux, et donc la formation de jugements pratiques à leur sujet. C'est dans ce cadre que se posent les questions, d'un côté, des fins à atteindre et des valeurs à honorer, de l'autre, des régulations à instaurer comme moyens, notamment de la modification des lois et de la démocratisation des institutions. Ce qui contrôle toujours l'enquête publique c'est la transformation d'une situation problématique, dont font partie la découverte du bien qui lui est propre et donc de la fin à poursuivre, et la détermination concomitante des moyens pour l'atteindre. C'est le cœur de l'éthique et de la politique situées de Dewey. Cette enquête comporte nécessairement des jugements sur les valeurs ; ces jugements sont importants, parce qu'ils portent sur « ce qui devrait régler la formation de nos désirs, de nos affections et de nos satisfactions. Car tout ce qui décide de leur formation déterminera de manière essentielle le cours de notre conduite, personnelle et sociale. » (Dewey, 2014a : 281). Enfin, comme

on l'a vu, fait partie de la conception de l'enquête publique l'idée d'une égale participation de tous à la formation des valeurs qui régulent le vivre ensemble.

Dans son plaidoyer pour l'enquête, Dewey reconduit d'une certaine manière la séparation classique du savoir et de l'opinion. Mais il la modifie aussi. L'enquête doit sortir du champ de l'opinion et des conflits d'opinion, car « le règne de l'opinion, et des conflits qui provoquent les controverses, est fonction de l'absence de méthodes d'enquête qui révèlent de nouveaux faits et, ce faisant, établissent les bases d'un consensus des croyances » (Dewey, 1939a : 145).

Bref, quand les idées introduites dans la discussion sont de l'ordre de l'opinion, elles donnent lieu à des controverses, au lieu d'être considérées comme des hypothèses à tester et d'être contrôlées par l'observation de ce qui se passe réellement. Il y a bien des controverses en sciences, mais les conflits d'opinions y sont l'indice d'un problème et des occasions pour développer davantage les observations et les expérimentations.

Ce n'est pas simplement l'enquête qui doit sortir du champ de l'opinion mais aussi la formation des désirs et des valeurs. Cette dernière n'est pas vouée à rester liée à des points de vue particularistes, comme le suggère Habermas. Ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas universalisables à la manière des vérités assertoriques et des normes que les valeurs ne peuvent pas être établies et assurées de manière rationnelle, par la méthode de l'enquête. Dewey est convaincu que le savoir produit par l'enquête contrôlée est en mesure d'influencer ou de déterminer « les fins que les hommes apprécient et qu'ils s'efforcent d'atteindre » (*ibid.* : 107). Mais pour que cela soit possible, il faut que se développe une culture incorporant l'attitude scientifique : intégrité intellectuelle, volonté de laisser provisoirement la croyance dans l'incertitude, capacité de douter jusqu'à l'obtention de preuves, souci de ne faire droit qu'aux conclusions qui ont des preuves

à l'appui, capacité de traiter les faits comme des indications de choses à faire et d'utiliser les idées comme hypothèses à tester, plutôt que comme des dogmes à affirmer ou des opinions à défendre, plaisir à découvrir de nouveaux problèmes et de nouveaux domaines d'enquête, disposition à partager les résultats avec d'autres, etc. Ces traits de l'esprit scientifique vont à l'encontre des dispositions et des habitudes individuelles développées par les institutions qui recourent à la méthode de l'autorité. Ainsi là où Habermas en appelle à une éthique de la discussion, Dewey plaide pour une éthique de l'enquête¹².

Pour Dewey, la seule manière de bien fixer les valeurs est donc de s'engager dans l'enquête, en tant qu'activité pratique et publique, pour traiter les situations problématiques au jour le jour et dans leurs détails. En fin de compte, il n'y a que l'action dirigée par l'intelligence qui soit capable « d'atteindre la sécurité ultime des idéaux et des fins les plus élevés » (Dewey, 2014a : 49), et de continuer à faire exister, d'une manière dont on peut avoir une expérience concrète, « ce que l'on juge honorable, admirable, recevable » (*ibid.* : 51). Ce sont donc les méthodes de l'action qu'il faut perfectionner. Mais d'un autre côté, il faut aussi « détranscendantaliser » la formation des valeurs :

Tant que perdurera l'idée selon laquelle les valeurs ne sont authentiques et valides qu'à la seule condition d'être des propriétés de l'Être indépendant de l'action humaine, tant que l'on estimera que leur droit à régler l'action suppose qu'elles soient indépendantes de l'action, nous aurons besoin de schémas permettant de démontrer que les valeurs sont, en dépit des découvertes de la science, des qualifications véritables et connues de la réalité elle-même. Les hommes ne renonceront pas aisément, en effet, à toute direction régulatrice en matière d'action. Si on ne leur permet pas de trouver des critères dans le cours de l'expérience, ils les chercheront ailleurs, soit dans une révélation, soit dans les déclarations d'une raison située au-dessus de l'expérience. (*Ibid.* : 62-63 ; trad. mod.)

C'est précisément l'enquête qui permet de trouver des standards dans l'expérience, et notamment l'enquête sociale. Celle-ci a le pouvoir de contribuer à la formation des valeurs, dès lors qu'elle implique des évaluations des phénomènes sociaux étudiés, car ceux-ci ne peuvent « être compris qu'en fonction des fins auxquelles ils sont susceptibles d'aboutir » (Dewey, 1993 : 605). Loin que les jugements de valeur soient extérieurs à l'enquête sociale, celle-ci « doit juger certaines conséquences objectives comme étant la fin qui *vaut la peine* d'être atteinte dans les conditions données. [...] [Cette affirmation] signifie que les fins dans leur capacité de valeurs ne peuvent être validement déterminées que sur la base des tensions, des obstacles et des potentialités positives dont on découvre, par observation contrôlée, qu'elles existent dans la situation réelle. » (*Ibid.* : 606).

La manière dont l'enquête sociale participe à la formation des valeurs est cependant diversifiée. Une partie de ses tâches est d'éclaircir « les conditions qui, à un moment donné, déterminent les *valuings* qui ont lieu », et d'appréhender « les conséquences résultant de leur détermination par cette sorte de conditions », c'est-à-dire, en fin de compte, par des coutumes non critiquées, des préjugés, des intérêts de classes, et l'exercice du pouvoir (Dewey, 1949 : 354).

La raison pour laquelle, d'un point de vue pragmatiste, la religion n'a pas de place dans la gestion des affaires publiques et la prise de décision collective est donc que sa méthode de fixation des croyances et de formation des valeurs est à l'opposé de l'enquête ouverte et publique qui doit prévaloir dans ce domaine. Dans l'examen des problèmes sociaux, l'observation des faits et la suggestion des idées guidant les opérations de l'enquête se développant en corrélation, l'importation de conceptions et d'évaluations de l'extérieur entrave l'enquête, plus qu'elle ne la sert. Les idées et les évaluations sont essentielles : tandis que les idées sont des anticipations de ce qui peut se passer « quand certaines opérations seront effectuées en tenant compte des conditions observées et sous leur direction » (Dewey, 1993 :

174), les évaluations déterminent les fins à atteindre. Mais les unes et les autres doivent être définies fonctionnellement dans la dynamique de l'enquête, par référence au problème à résoudre, et non pas à partir de doctrines ou d'idéologies préétablies.

Une autre raison pour laquelle la religion n'a pas de place dans la sphère institutionnelle est que le langage religieux n'a de rôle à jouer que dans la forme de vie animée par la foi religieuse. Ce qui n'empêche pas les croyants d'appeler publiquement à partager leur « engagement passionné » et d'exprimer leurs convictions, discutables comme toute conviction, sur les questions sociales et politiques. Mais ils ne peuvent pas prétendre à imposer leurs croyances, leurs normes et leurs valeurs à la communauté des citoyens sous prétexte qu'elles sont dictées et garanties par une autorité sacrée ou un être transcendant. Pour participer à la formation des fins et des valeurs dans le traitement des problèmes publics, ils doivent adopter les attitudes constitutives de l'éthique de l'enquête. Cette exigence est aussi coûteuse pour les non-croyants que pour les croyants.

S'il combat le surnaturalisme et le dogmatisme des religions, et plaide pour l'adoption d'une posture totalement séculière dans l'enquête publique, Dewey n'a pas pour autant une attitude d'hostilité vis-à-vis de la religion. Bien au contraire ! Il appelle à cultiver le religieux comme dimension constitutive de l'expérience humaine, précisément parce que c'est la forme que prennent l'imagination de possibilités non encore réalisées et l'attachement émotionnel à des idéaux. Il envisage même le passage à un « troisième stade de développement » du religieux, celui où « on se rendrait compte qu'en fait les valeurs reconnues dans ces religions qui comportent des éléments d'idéal sont des idéalizations de choses caractéristiques des associations naturelles qui ont dans un second temps été projetées dans un domaine surnaturel afin d'être mises à l'abri et de faire l'objet d'un système de sanctions » (Dewey, 2011c : 164).

De telles idéalizations sont indispensables pour transformer la société en une communauté. Par ailleurs, abandonner le surnaturalisme et le dogmatisme ne signifie pas livrer les valeurs à l'arbitraire et à l'insécurité, mais adopter une autre méthode pour les fixer :

Les valeurs propres aux interactions humaines naturelles avec la dépendance mutuelle qu'elles supposent sont ouvertes et publiques, susceptibles de vérifications par les méthodes par lesquelles les faits naturels sont établis. Par la même méthode expérimentale, on peut en étendre la validité. Pourquoi ne pas se consacrer à leur culture et à leur renforcement? (*Ibid.* : 165)

Conclusion

En un sens, lorsque Habermas plaide pour la prise en compte du potentiel sémantique des traditions religieuses, et des ressources qu'elles offrent pour traiter la crise du projet de la modernité, il n'est pas très éloigné de l'appel de Dewey à un nouveau développement du religieux : les idéalizations, par la religion, des biens et valeurs « expérimentés » dans les associations humaines naturelles correspondent assez bien aux « contenus de vérité » et aux intuitions morales de la religion, auxquels Habermas recommande de s'ouvrir, notamment pour raviver le sens de la solidarité sociale. L'un comme l'autre appellent à cultiver ces biens et ces valeurs. Mais alors que Habermas semble prendre acte d'un échec relatif du mouvement moderne de sécularisation, et trouver dans la religion de quoi compenser les déficits du projet de la modernité, Dewey entend pousser ce mouvement et ce projet jusqu'au bout. Il est en effet convaincu que la meilleure manière de sécuriser ces biens et ces valeurs est de les ramener sur terre et de les confier entièrement à la pratique humaine, en particulier aux méthodes et à l'éthique de l'enquête, ainsi qu'à l'art, l'objectif étant d'« humaniser » le plus possible les associations et les interdépendances naturelles par un travail réfléchi d'organisation visant à permettre le développement de l'individualité et à transformer la

société en une communauté. De ce point de vue les méthodes de fixation des croyances et des valeurs pratiquées par les religions établies demeurent des obstacles à cette « humanisation ». Cette première différence se répercute dans une seconde. Les apprentissages requis par la solution de Habermas ne sont pas les mêmes que ceux exigés par celle de Dewey.

Cela fait quatre-vingts ans qu'*Une foi commune* a été écrit. On ne peut pas dire que, depuis, les choses aient évolué dans le sens souhaité par Dewey, et rien n'indique qu'une naturalisation de la foi religieuse soit en cours. Bien au contraire. L'urgence contemporaine semble plutôt être de contenir les formes extrêmes de réinvestissement des religions dans la politique et le traitement des affaires sociales, formes qui ne cultivent pas les dispositions à l'auto-réflexivité et au dialogue herméneutique préconisés par Habermas. Dewey offre-t-il une meilleure solution au problème ? Une réponse en termes de théorie normative lui aurait paru sans prise sur la réalité. Il aurait sans doute rappelé l'urgence de la formation d'une « opinion publique suffisamment intelligente pour faire face aux problèmes sociaux du présent » (Dewey, 1939a : 168), c'est-à-dire d'une opinion publique imprégnée de la culture et de l'éthique de l'enquête. Cela n'est pas seulement une question d'éducation, mais aussi d'organisation sociale, et de transformation réfléchie de l'environnement culturel et institutionnel existant.

NOTES

1 Ce chapitre a été publié *in* Joan Stavo-Debaugé, Philippe Gonzalez, Roberto Frega (dir.) (2015), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESS, (« Raisons pratiques », 24), p. 113-147.

2 Je remercie Bruno Karsenti et Joan Stavo-Debaugé pour leurs remarques très pertinentes sur une première version de ce texte.

3 Dewey oppose très nettement l'idée du religieux, comme qualité de n'importe quelle expérience, à celle du religieux comme genre spécifique d'expérience (ce qui était l'entrée de James). La première, explique-t-il, est à « l'exact opposé » de la seconde : « Cette différence radicale apparaît clairement lorsque l'on remarque que se prévaloir de ce type d'expérience supposé spécifique permet de valider une croyance dans un type particulier d'objet et aussi de justifier un type particulier de pratique. » (Dewey, 2011c : 94).

4 J. R. Shook et J. A. Good (2010) ont soutenu que la philosophie de la religion de Dewey est inspirée de la philosophie de l'esprit de Hegel, et que celle-ci sous-tend une grande partie de sa pensée sociale et politique.

5 « De ce point de vue, les fins et valeurs régulant les interactions sociales doivent toujours être soumises à l'épreuve de leur mise en

œuvre dans la réalité des interactions sociales. Ce sont comme des hypothèses sociales, et non pas des principes sacrés qui posséderaient un sens et une dignité intrinsèques, en eux-mêmes et par eux-mêmes, indépendamment de leur usage et conséquences empiriques dans les pratiques sociales. » (Madelrieux, 2018 : 70).

6 Dewey récuse la méthode consistant à définir le bien ou le juste *a priori*, tout simplement parce que l'on ne peut pas prouver par la seule argumentation que quelque chose est de valeur. Il adopte un point de vue expérimentaliste à l'égard des critères transcendants d'évaluation de la conduite. Il propose de les traiter comme des moyens pour mieux appréhender les conséquences de celle-ci, ou comme des hypothèses pour découvrir les nouvelles données nécessaires à l'appréciation de nos « valuations » spontanées (cf. Anderson, 2010).

7 La manière dont Wittgenstein « naturalise » la religion (en termes d'instinct rituel et d'animalité cérémonielle – l'homme comme « animal cérémoniel ») est aussi très différente de celle de Dewey. J'ajoute qu'il n'y a pas chez Wittgenstein un traitement systématique de la religion, mais une série d'« allusions exaspérantes » (Iris Murdoch).

8 Sur les différences et ressemblances entre croyance et émotion chez Wittgenstein, voir Lara (2005).

9 Du moins si nous nous en tenons à une spécification de la sphère de la moralité en termes d'action et de choix – «c'est bien/mal de faire *x*»; «c'est permis/interdit/obligatoire de faire *y*». On doit avoir une conception plus large de la sphère de la moralité et considérer que la religion, en tant que forme de vie, génère chez ceux qui l'épousent une «texture d'être» (Murdoch, 1956 : 39) qui se manifeste dans leurs attitudes à l'égard du monde et de la vie, dans leurs tours de pensée et de langage, leurs gestes, leurs manières, leur façon de traiter les autres, ce qu'ils trouvent attrayant/répugnant, digne de blâme/de louange, etc. (cf. Diamond, 2003).

10 J'en arrive ainsi à la même conclusion que Hans Joas (2008) : «Habermas [...] adopte à l'égard de la religion l'attitude qu'adopte le Kant moraliste dans ses multiples manifestations. [...] Comme chez Kant, la fascination exercée par la religion est complètement étouffée sous le poids de la moralité.»

11 Dewey maintient cependant des différences entre la méthode des sciences morales et politiques et celle des sciences naturelles (cf. le chapitre XXIV de *Logique. Théorie de l'enquête* consacré à l'enquête sociale).

12 Dans *Freedom and Culture*, Dewey considère que la science a créé une «nouvelle morale», donc de nouveaux désirs et de nouvelles fins (Dewey, 1939a : 167).

CHAPITRE 13

LA RELIGION COMME EXPÉRIENCE DE LA VALEUR¹

« Si les fondements et la portée naturalistes de la religion étaient saisis, l'élément religieux de la vie émergerait des tourments de la crise de la religion. On trouverait alors que la religion a une place naturelle dans tous les aspects de l'expérience humaine qui ont à voir avec l'estimation des possibilités, avec le soulèvement émotionnel qui entoure les possibilités non encore réalisées, et avec toutes les actions qui entrent au service de leur réalisation. Tout ce qui est important dans l'expérience humaine s'inscrit dans ce cadre. »
(Dewey, 2011c : 148 ; trad. mod.)

« Avoir foi dans la révélation permanente de la vérité par l'activité humaine fondée sur la coopération et des perspectives définies est plus religieux que n'importe quelle foi dans une révélation déjà complète. »
(*Ibid.* : 112)

William James a pu soutenir que le pragmatisme était « la meilleure attitude à l'égard de la religion » (James, 1906 : 457)². Pourquoi ? Parce qu'il lui applique sa méthode, qui consiste à tenir compte des résultats : « On connaît l'arbre à ses fruits, non à ses racines. » (*Ibid.* : 19). Pour tester la pertinence du jugement de James, je vais considérer la philosophie de la religion d'un autre pragmatiste, John Dewey. Les écrits de Dewey sur la religion n'éclairaient sans doute pas autant

que ceux de James l'état de la religion aujourd'hui (Taylor, 2003). Par contre, ils s'avèrent pertinents pour se positionner dans le débat actuel sur le « post-séculier », et notamment pour y maintenir un point de vue séculariste éclairé³.

Dewey laisse d'emblée de côté la psychologie de la religion : « Il n'est pas dans mon intention de m'engager sur le terrain de la psychologie de la religion, c'est-à-dire d'envisager les attitudes personnelles impliquées dans l'expérience religieuse. » (Dewey, 2014a : 321). Car, pour lui, l'expérience religieuse n'est pas un type singulier d'expérience, « susceptible d'exister par lui-même » (Dewey, 2011c : 94). Il ne s'intéresse pas non plus à la spécificité de la croyance religieuse par rapport à d'autres types de croyance. L'angle d'attaque qu'il choisit est la qualité ou la valeur religieuse de l'expérience, qualité ou valeur définie en termes d'« attitude générale » dans l'existence. Il explique à quelles conditions cette attitude peut « se développer librement pour son propre compte » (*ibid.* : 83). Son mot d'ordre pourrait être formulé comme suit : libérer la religion du surnaturalisme et du dogmatisme pour qu'elle puisse contribuer à l'épanouissement de l'individualité et à l'édification d'une communauté démocratique.

Cet objectif est incontestablement séculier. Mais il peut aussi être dit « post-séculier », non pas au sens de la tentative de « dé-sécularisation des sphères d'activité » (Stavo-Debaugue, 2012) actuellement menée par différents fondamentalismes religieux, mais en ce qu'il permet de purger le sécularisme hérité des Lumières de la part d'idéologie qui l'a rendu aveugle à la dimension religieuse de l'expérience humaine. Pour Dewey, le sécularisme peut et doit intégrer une forme de « foi religieuse », en un sens que je vais tenter de reconstituer⁴. Ce sécularisme religieux peut être considéré comme une composante des « troisièmes Lumières », évoquées par Hilary Putnam dans *Ethics without Ontology* (Putnam, 2004), auxquelles il associe principalement le nom de Dewey⁵.

La composante idéologique du sécularisme des « secondes Lumières »

Réévaluer le potentiel de la religion pour le renforcement de la démocratie est un des objectifs du débat actuel sur le « post-séculier ». Cette dernière expression est familière aux lecteurs de Jürgen Habermas, qui a tenté de répondre (trop naïvement, selon Joan Stavo-Debaugé) aux prétentions élevées par les promoteurs fondamentalistes de la dé-sécularisation de l'espace public. Elle ne signifie pas que nous assistons à un « *revival* » de la religion, après une phase de déclin ou de sortie, mais qu'il y a peut-être lieu aujourd'hui de remédier à une forme de dévalorisation séculariste de la religion. Il y aurait eu une part de méprise dans l'interprétation qui a été donnée en Occident, dans le sillage des Lumières européennes, de la sécularisation progressive du monde à la faveur de la « modernisation », c'est-à-dire de l'installation des sociétés, pour penser l'ordre cosmique, l'ordre social et l'ordre moral, dans un cadre purement immanent, influencé par les sciences naturelles et leur imaginaire, et dépourvu de transcendance⁶.

Cette interprétation a pris la forme d'une philosophie de l'histoire : alors que la sécularisation a été un processus historique contingent, essentiellement européen, l'avènement de la modernité a été vu comme le passage à une phase supérieure du développement humain dont une dimension essentielle est l'émancipation par rapport à la religion, considérée comme une survivance, voire un anachronisme, et comme un obstacle au plein épanouissement de l'homme. José Casanova parle d'une conscience « stadiale », c'est-à-dire d'une interprétation de la religion comme un stade antérieur de l'évolution, comme une étape pré-rationnelle dans le développement de l'humanité, qui aurait été dépassée par la pensée scientifique et par une philosophie post-métaphysique. Pour les Européens, « être séculier n'est pas vécu comme un choix existentiel ou historique fait par les individus ou les sociétés modernes, mais plutôt comme un résultat

naturel du fait de devenir moderne» (Casanova, 2013 : 32-33 ; cf. aussi Casanova, 2006).

Ce que Habermas préconise, dans ses réflexions sur la religion, c'est de corriger cette conscience « stadiale » de la sécularisation, qu'il considère comme erronée, en réévaluant « le potentiel sémantique » des religions traditionnelles, ou encore « les contenus profanes de vérité » qu'elles véhiculent encore, notamment l'exigence de solidarité sociale qu'elles portent et qu'elles incarnent dans les pratiques d'une communauté religieuse (Habermas, 2008a). Dans cette perspective, « devenir post-séculier ne signifie pas nécessairement redevenir religieux, mais questionner notre conscience stadiale, [...] être ouvert, réceptif, au moins curieux, à l'égard des manières multiples d'être religieusement humain » (Casanova, 2013 : 47). C'est ainsi que Casanova interprète le point de vue de Habermas, à savoir un appel à « une sécularisation qui se limite elle-même » (*ibid.* : 48)⁷. Le problème est qu'il y a plusieurs manières de concevoir cette auto-limitation. Nous allons voir que celle de Dewey diffère, de façon importante, de celle de Habermas.

Comme le note Casanova, la problématisation actuelle de la sécularisation ne va pas sans de sérieuses difficultés conceptuelles. En effet notre catégorie moderne de « religion » n'est pas si claire que cela, et elle l'est d'autant moins qu'elle recouvre aujourd'hui toutes sortes d'expériences religieuses et toutes sortes de pratiques et de vies communautaires. Ce qui tend à enlever tout sens à la catégorie de religion :

Nous nous trouvons aujourd'hui dans un système global de classification religieux/séculier dans lequel la catégorie de religion [...] doit servir à articuler et englober toutes sortes d'expériences « religieuses » différentes, individuelles et collectives ; toutes sortes de pratiques magiques, rituelles et sacramentelles ; toutes sortes d'arrangements communautaires, ecclésiastiques

et institutionnels ; et toutes sortes de processus de sacralisation du social, que ce soit sous la forme du nationalisme religieux, de religions civiles séculières ou de la sacralisation globale des droits de l'homme. (Casanova, 2012 : 215)

À y regarder de plus près, le terme « religion » s'avère une catégorie sociale-historique façonnée par la modernité séculière occidentale. Nous avons hérité ce concept de l'époque des Lumières, où il s'est mis à désigner un fait social parmi d'autres. Il importe donc de tenir compte, dans nos analyses, non seulement de ce que la sémantique historique peut nous apprendre sur cette catégorie, mais aussi du fait que « le mot et la nomination sont créateurs d'histoire à part entière. Ils ne sont pas que des supports d'enregistrement de ce qui se passe. Qualifier d'un mot c'est faire exister d'une manière nouvelle et spécifique. » (Sachot, 2003 : 20)⁸.

Le sécularisme religieux de Dewey

Incontestablement, Dewey adhère, lui aussi, à la « conscience stadiale » de la sécularisation. Mais il la transforme en profondeur : il ne s'agit plus d'interpréter la religion dans son ensemble comme un stade primitif de l'évolution de l'homme et de la société, mais simplement ses formes instituées dès lors qu'elles reposent sur le surnaturalisme, l'anti-naturalisme et le dogmatisme. Ce qu'il juge primitif en celles-ci, ce sont les méthodes de production des connaissances, de fixation des croyances, et de formation et de sécurisation des valeurs, héritées d'une époque où n'existaient encore ni les méthodes de l'enquête libre et publique mises au point par la science moderne, ni les attitudes et l'esprit constitutifs de la démocratie. L'absolutisme dogmatique qui avance des vérités ultimes et immuables, et qui fait appel, en termes de Révélation complète, à une autorité dernière, extra-naturelle, pour garantir et soutenir les valeurs, est incompatible avec ces méthodes et ces attitudes : les religions ont pour l'essentiel « produit des habitudes mentales contraires aux attitudes requises

pour le maintien de la démocratie » (Dewey, 1939a : 169) ; elles se sont « chargées de croyances, de pratiques et de modes d'organisation qui se sont accumulés et qui se sont fixés sur l'élément religieux de l'expérience à la faveur de la culture dans laquelle les religions se sont développées » (Dewey, 2011c : 176). Elles sont désormais incompatibles avec la révolution qui a eu lieu « quant au “siège de l'autorité intellectuelle” » (*ibid.* : 118).

Il y a cependant une raison plus fondamentale pour renoncer au surnaturalisme, et, en un sens, pour radicaliser la sécularisation, sans verser dans l'idéologie que le sécularisme moderne a pu véhiculer. Elle est que l'expérience humaine est capable de générer de l'intérieur d'elle-même, et sans garanties externes, les moyens de sa propre orientation et de sa propre régulation : les religions traditionnelles « ont refusé à l'expérience commune la capacité de développer de l'intérieur d'elle-même des méthodes pour se diriger et pour créer des standards propres de jugement et de valeur » (Dewey, 2012a : 66-67 ; trad. mod.). Ces méthodes sont celles de l'enquête ; elles sont les seuls modes authentiques et complets d'accès à la vérité et de formation des valeurs. Il faut donc abandonner « toute notion de vérité particulière qui serait par nature religieuse, ainsi que l'idée qu'il existe des voies d'accès spécifiques à cette vérité » (Dewey, 2011c : 119-120).

Naturaliser la religion ce n'est donc pas l'expliquer par des processus physiologiques ou des mécanismes psychologiques ; c'est plutôt l'humaniser complètement, la ramener complètement sur terre, en faire un fait naturel, une composante de l'expérience naturelle de l'homme⁹. Cette exploration du potentiel de la religion fait partie d'une entreprise plus globale : élucider les conditions permettant que l'expérience humaine atteigne sa plénitude dans ses dimensions individuelle et sociale, et définir la méthode pour y parvenir. Le religieux devient ainsi une qualité de l'expérience authentique, une attitude générale incarnée dans les transactions du *self* et de son environnement naturel et social. Bref, pour Dewey, s'il convient de

radicaliser la sécularisation, plutôt que de la limiter, il faut parallèlement susciter un regain de vitalité de l'attitude religieuse dans l'expérience humaine. D'où le caractère paradoxal de son sécularisme, auquel convient l'oxymore «sécularisme religieux»¹⁰.

Il faut tout de suite ajouter que la réflexion de Dewey sur la religion n'est pas une entreprise purement spéculative, loin de là. Elle est une réponse à des défis sociaux et politiques du moment, et elle a été élaborée à l'occasion de sa participation à différentes controverses publiques sur la religion, dans lesquelles il a défendu sa conception naturaliste. L'une de ces controverses porte sur les positions de la théologie libérale et des chrétiens progressistes de l'époque, une autre sur la place de l'éducation religieuse dans les écoles publiques¹¹. Concernant la première, Dewey a déclaré avoir écrit *A Common Faith* à l'intention «des "libéraux", pour les aider à réaliser à quel point ils étaient incohérents» (*in* Rockefeller, 1991: 516). Concernant la seconde, Dewey appelait en 1908, dans «Religion and our Schools», à un moratoire sur l'enseignement religieux dans les écoles publiques: tant que cet enseignement restera inféodé aux religions traditionnelles, et n'appliquera pas à l'approche de la religion la méthode de l'enquête libre et publique, il convient de le différer; par contre un enseignement religieux converti à cette méthode critique aura toute sa place dans les écoles publiques, car il remplira une fonction proprement religieuse: unifier socialement les élèves et promouvoir la «conscience de l'État», c'est-à-dire la conscience des exigences de la vie en commun (pour une présentation détaillée de ce texte, voir Stavo-Debaugé, 2015).

La méthode de Dewey

Avant de reconstituer la forme de sécularisme religieux esquissée par Dewey, il me semble utile de dire un mot de sa méthode. Elle ne concerne pas seulement la religion, mais, aussi l'art, la morale, etc. Elle comporte, me semble-t-il, au moins les deux aspects suivants.

Le premier consiste à idéaliser l'expérience humaine, idéaliser au sens de l'imaginer telle qu'elle pourrait être lorsqu'elle atteint sa plénitude, son plein développement. En effet, un idéal est une projection de possibilités par l'imagination : il est « la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite » (Dewey, 2010 : 243). Lorsqu'il aborde la communication, l'art ou la religion, Dewey examine ces phénomènes tels qu'ils peuvent être quand ils sont à leur optimum, c'est-à-dire quand, en eux, l'expérience est à son plus haut degré, c'est-à-dire au maximum de ses capacités et possibilités : « À son plus haut degré, l'expérience est synonyme d'interpénétration totale du *self* avec le monde des objets et des événements. » (Dewey, 2005 : 39). Un élève de Dewey, Irwin Edman, a pu dire à propos de *L'Art comme expérience* que, loin d'être un traité de philosophie sur l'esthétique, il s'agissait d'un ouvrage sur « l'expérience *in excelsis* [l'expérience au plus haut des cieux – LQ], c'est-à-dire d'une analyse de l'expérience telle qu'elle apparaît quand elle n'est qu'en possibilité : riche, harmonieuse, ordonnée et immédiatement agréable » (cité in Westbrook, 1991 : 393). Dans cet ouvrage, Dewey soutient notamment que c'est du côté de l'esthétique qu'il faut regarder pour saisir les possibilités de développement complet de l'expérience humaine, et aussi qu'il y a des points communs entre la qualité esthétique et la qualité religieuse de l'expérience.

Il est rare cependant que l'expérience ordinaire soit ainsi « au plus haut des cieux », car elle est « souvent parasitée par l'apathie, la lassitude, le stéréotype » (Dewey, 2005 : 304) ; mais elle reçoit un éclairage très suggestif d'être comparée à sa forme plénière possible. Le risque est évidemment qu'elle n'apparaisse que comme un parent très pauvre de la forme idéalisée. Mais l'expérience *in excelsis* peut être aussi, au-delà d'un outil d'analyse, l'objet d'une aspiration, d'une quête, qui donne une direction à la vie et que l'on peut dire morale, esthétique ou spirituelle : une quête de complétude du « vivre », une aspiration à la plénitude, une recherche d'unification du *self* et d'harmonie avec

l'environnement¹². Ce sont cette aspiration et cette quête qui font que la religion « est une expression naturelle de l'expérience humaine » (Dewey, 2015 [1908] : 150). Cependant elles peuvent aussi avoir un versant négatif, c'est-à-dire générer le sentiment d'une incapacité à atteindre ces conditions.

Le second aspect de la méthode de Dewey est l'« adverbialisme ». Dewey se méfie des substantifs – religion en est un – et préconise de leur substituer des adjectifs (religieux) et des adverbes (religieusement). À propos de l'esprit, de la matière et de la conscience, Dewey écrivait en 1925 : « On peut prédire de façon plausible que si on nous interdisait pendant toute une génération d'utiliser les mots "esprit", "matière", "conscience" comme noms et que l'on nous obligeait à employer des adjectifs et des adverbes, "conscient" et "consciemment", "mental" et "mentalement", "matériellement" et "physiquement", un grand nombre de nos problèmes en serait considérablement simplifié. » (Dewey, 2012a : 97 ; trad. mod.). Une décennie plus tard, il faisait la même recommandation méthodologique pour l'analyse de l'art, de la valeur et de la religion.

Adjectifs et adverbes spécifient des qualités plutôt que des essences. Un adverbe est aussi un adjectif, un adjectif du verbe précisément : il spécifie la manière d'agir indiquée par ce dernier. Adopter une approche adjectivale ou adverbiale de la religion c'est donc la considérer d'une part comme une qualité de l'expérience, d'autre part comme une attitude que l'on peut adopter à l'égard d'un objet ou d'une fin, ou encore comme une manière générale d'agir et de se conduire, observable dans les comportements qu'un organisme adopte dans ses transactions avec son environnement.

Bref, il n'y a pas une essence de la religion à découvrir par l'examen des religions existantes. On dira que ce principe méthodologique ne résout pas complètement le problème soulevé par une sémantique historique des termes utilisés. Substantifs, adjectifs et adverbes

restent pareillement chargés des significations qu'ils en sont venus à prendre dans les contextes socio-historiques où ils ont été façonnés. Il est par exemple difficile d'extraire l'adjectif « religieux » de la dyade catégorielle religieux/séculier, historiquement constituée, dont il fait partie.

Cette difficulté n'a pas échappé à Dewey. C'est aussi une des raisons pour lesquelles il choisit d'utiliser l'adjectif « religieux » ou l'adverbe « religieusement » ; il veut distinguer « religion » et « fonction religieuse », « religion » et « attitude religieuse ». Ces distinctions permettent, dit-il, de se libérer des dyades religieux/séculier, sacré/profane ou spirituel/matériel, qui sont en fait liées au surnaturalisme :

Il est dans la nature d'une religion qui repose sur le surnaturel de séparer le religieux d'une part, et le séculier et le profane d'autre part [...]. La conception du « religieux » qui désigne une certaine attitude, un certain regard et qui ne fait aucune référence au surnaturel, n'a que faire d'une telle distinction. Elle n'enferme pas les valeurs religieuses dans un compartiment particulier et elle ne présuppose pas qu'une forme particulière d'association entretient avec ces valeurs une relation privilégiée. (Dewey, 2011c : 157)

On notera cependant que Dewey n'est pas toujours rigoureusement fidèle à son « adverbialisme », et que les substantifs font souvent subrepticement retour, par exemple quand il nominalise l'adjectif « religieux » (« le religieux »). De plus, on peut trouver qu'il conserve, sous une forme implicite, l'idée d'une essence de la religion : à savoir que les religions sont essentiellement des doctrines morales et qu'elles entretiennent une dévotion à des idéaux moraux.

De la religion à l'attitude religieuse

Plutôt que de parler de religion, Dewey privilégie donc les expressions « qualité ou valeur religieuse de l'expérience », « attitude religieuse », « fonction religieuse », « éléments religieux de l'expérience ». Par exemple, l'expérience a une qualité ou une valeur religieuse quand elle est animée par une relation active entre l'idéal et le réel. Quant à l'« attitude religieuse », elle est « un sens des possibilités de l'existence et une dévotion à la cause de ces possibilités, en tant qu'elles sont distinctes de l'acceptation de ce qui est donné à une époque... » (Dewey, 2014a : 318, trad. mod.). Un peu plus loin dans *La Quête de certitude*, Dewey en précise le contenu sous la forme d'un « idéalisme de l'action appliqué à la création d'un futur » :

Une attitude religieuse renonce, une fois pour toutes, à tout engagement en faveur de croyances concernant des faits, physiques, sociaux ou métaphysiques ; elle laisse de tels sujets à des enquêteurs œuvrant dans d'autres domaines et ne cherche pas à mettre à la place de ces croyances des croyances fixes concernant les valeurs, à l'exception de la valeur attribuée à la dignité de la découverte des possibilités que recèle l'effectivité et à l'effort visant à les réaliser. Quoi que nous découvriions sur l'existence effective, cela modifierait le contenu des croyances humaines concernant les fins, les buts et les biens. Mais cela n'affecterait pas – et ne le pourrait pas – le fait que nous sommes capables de vouer notre affection et notre loyauté aux possibilités attachées aux effectivités découvertes. Un idéalisme de l'action appliqué à la création d'un futur, plutôt qu'un ressassement de propositions concernant le passé, est invincible. (*Ibid.* : 318-319)

Dans *Une foi commune*, Dewey explique que « l'adjectif “religieux” ne renvoie à aucune entité spécifique ni du point de vue institutionnel ni du point de vue dogmatique. [...] Il ne renvoie à rien qui puisse

exister par soi-même ou qui puisse être organisé dans telle ou telle forme d'existence particulière et distincte. Il dénote des attitudes susceptibles d'être adoptées envers tout objet et envers toute fin et tout idéal qui se proposeraient à ces attitudes.» (Dewey, 2011c : 93). C'est une des raisons pour lesquelles il récuse l'idée que l'expérience religieuse soit une expérience *sui generis*. Considérer l'expérience religieuse comme un mode spécifique d'expérience c'est la mettre à part et revendiquer un domaine de l'existence personnelle où prévaudraient d'autres méthodes que celle, ouverte et publique, de l'enquête (« la méthode doctrinale est limitée et privée », *ibid.* : 127). C'est aussi adopter « la tactique de la partition des territoires et des juridictions » (*ibid.* : 121) : foi/raison ; vérité révélée/vérité scientifique, etc. Il y a bien des expériences mystiques de toutes sortes, et il n'y a pas lieu d'en douter. Mais ce que l'on constate est que les explications qui en sont données, d'une part, ne sont pas tirées de l'expérience elle-même, mais sont élaborées « à partir de concepts qui ont cours dans la culture et dans le milieu dans lesquels les phénomènes apparaissent » (*ibid.* : 123), d'autre part, convertissent « l'expérience elle-même en connaissance immédiate de ses causes » (*ibid.* : 124). Or, pour connaître les causes d'un phénomène quel qu'il soit, il faut procéder à une enquête en bonne et due forme ; on ne peut pas y accéder par une connaissance immédiate, dépourvue de caractère public.

Pour Dewey, le qualificatif « religieux » caractérise essentiellement une attitude générale, étayée sur des habitudes et des dispositions. Il continue cependant à parler de « foi religieuse » et de « sentiment religieux ». Fidèle à sa méthode pragmatiste¹³, il définit la première en termes de conséquences : « Je devrais décrire cette dernière en disant que la foi religieuse est une unification du *self* par une allégerance à des fins idéales englobantes que l'imagination nous présente et auxquelles la volonté humaine répond en reconnaissant qu'elles méritent de contrôler nos désirs et nos choix. » (*Ibid.* : 120 ; trad. mod.). Cette unification du *self* par le travail de l'imagination va de pair avec celle du *self* et de l'Univers. Une autre composante de cette « foi religieuse »

est la confiance dans la capacité de l'activité humaine à révéler la vérité et à sécuriser les valeurs. Pour ce qui est du « sentiment religieux », il nous introduit « dans un monde qui est au-delà de ce monde, qui est néanmoins la réalité plus profonde du monde dans lequel nous vivons lors de nos expériences ordinaires. Nous sommes transportés au-delà de nous-mêmes pour nous trouver. » (Dewey, 2005 : 233). Il s'agit du monde des valeurs et des idéaux, c'est-à-dire des possibilités, et évidemment pas d'un monde surnaturel.

Les trois composantes de l'attitude religieuse

La piété naturelle, la recherche d'unité du *self* et d'harmonie avec l'Univers, et la dévotion à des idéaux sont, pour Dewey, les trois composantes de l'« attitude religieuse ».

La piété naturelle

La piété naturelle exprime un sentiment de dépendance, de lien et d'humilité, et est orientée vers l'environnement naturel et social, en tant qu'il coopère ou collabore avec les efforts humains et qu'il contrôle, avec ceux-ci, nos succès et nos échecs. Elle est portée à la fois à ce qui existe et à ce qui est possible :

La foi religieuse qui s'attache aux possibilités de la nature et de la vie en association manifesterait, du fait de sa dévotion à l'idéal, sa piété à l'égard de ce qui est effectif. [...] Elle accorderait son respect et son estime à ce qui permet la réalisation de possibilités, et à ce en quoi l'idéal trouve à s'incarner, s'il parvient jamais à le faire. [...] On peut ne pas adorer la nature comme quelque chose de divin, [...] mais l'on peut ressentir à son endroit, en y incluant l'humanité, avec tous les défauts et les imperfections qui la caractérisent, une piété sincère parce que l'on y voit la source des idéaux, des possibilités, des aspirations élevées en

leur nom, ainsi que la demeure ultime de tous les biens et de toutes les excellences accessibles. (Dewey, 2014a : 321)

Le contraire de la piété naturelle est l'impiété, qui est précisément une attitude irréligieuse :

L'attitude irréligieuse est celle qui envisage les succès et les aspirations de l'homme sans prendre en compte le lien qui relie l'homme à son prochain et au monde physique de la nature. Nos réussites dépendent de la coopération de la nature. [...] La piété naturelle ne consiste pas nécessairement à accepter avec fatalisme tout événement naturel ou à idéaliser le monde sur un mode romantique. Elle peut reposer sur un sens approprié de la nature en tant que tout dont nous faisons partie, tout en reconnaissant que nous sommes des parties caractérisées par l'intelligence et la capacité de faire des projets, et que nous sommes capables d'utiliser ces qualités pour faire entrer les conditions environnantes dans une meilleure consonance avec ce qui est humainement désirable. La piété ainsi définie fait partie intégrante d'une juste perspective dans la vie. (Dewey, 2011c : 111-112; trad. mod.)

La piété naturelle est précisément ce qui manque à l'athéisme militant, et, pourrait-on ajouter, à ceux qui sont dépourvus d'une conscience écologique¹⁴. L'athéisme militant néglige « avec désinvolture »

[...] le lien qui relie l'homme à la nature, et que les poètes ont toujours célébré. L'attitude adoptée est souvent celle de l'homme vivant dans un monde indifférent et hostile, et manifestant de brusques accès de défiance. En revanche, une attitude religieuse a besoin de sentir l'homme connecté au monde qui l'entoure, c'est-à-dire dépendant de lui et soutenu par lui ; ce monde est

ressenti comme un Univers par l'imagination. (*Ibid.* : 143-144 ; trad. mod.)

En un sens Dewey conserve ainsi une partie du sens du mot religion tel qu'il a été élaboré par la chrétienté primitive, en rupture avec sa signification latine : non plus l'exercice de pratiques culturelles relatives à des choses sacrées, mais un lien de piété ou d'attachement fervent, « une relation existentielle entre l'homme et un Absolu transcendant », relation soutenue par des pratiques (prières, rituels, cultes...) (Meslin, 2006 : 526). Chez Dewey, l'Absolu transcendant n'est plus une altérité cosmique ou personnelle, mais une transcendance générée et maintenue de l'intérieur de l'expérience, tout en étant dotée d'« un pouvoir supérieur que l'on ne voit pas », d'« une puissance invisible qui contrôle notre destinée » (Dewey, 2011c : 109). Cet invisible doté d'un pouvoir attractif particulier n'est autre que l'idéal, ou le possible découvert dans ce qui est, et son pouvoir repose sur sa « nature intrinsèque » (*ibid.*).

La recherche d'unité et d'harmonie

L'harmonie et l'intégration sont pour Dewey les principaux critères de la qualité de l'expérience. Elles concernent aussi bien le développement de l'expérience en situation et le maintien d'un équilibre dans les transactions entre l'organisme et l'environnement, que l'unification du *self* et la coopération de l'homme et de la nature, ainsi que l'unification sociale. D'où l'insistance de Dewey sur « le sens d'une totalité dont nous faisons partie » (*ibid.* : 112 ; trad. mod.), sur le sens de l'interdépendance naturelle et sociale, et sur le sens d'une destinée commune, comme composantes de l'« attitude religieuse ».

Le critère du religieux est d'abord pragmatique. Une expérience a « une force religieuse de par ce qu'elle fait *dans* et *au* processus de la vie » (*ibid.* : 98). L'attitude religieuse est notamment capable d'induire un « meilleur ajustement à la vie et à ses conditions » (*ibid.*), « une

juste perspective dans la vie » (*ibid.* : 112), une modification durable de soi-même « dans son intégralité », et surtout une harmonisation des différents éléments de son être personnel : « Dès lors qu'un tel changement intervient, il y a attitude religieuse. » (*Ibid.* : 101). Ce changement d'attitude est un phénomène naturel, mais il ne dépend pas « d'une volition particulière » ; il est plutôt « un changement *de* volonté » (*ibid.*). Pourquoi ? Parce que le *self* unifié est un idéal. Aussi son unification requiert-elle l'imagination, qui découvre le possible à partir de l'actuel :

Le lien entre l'imagination et l'harmonisation du *self* est plus étroit qu'on ne le croit d'ordinaire. L'idée d'un tout, qu'il s'agisse du tout de l'être personnel ou du monde, est issue de l'imagination. [...] Ni l'observation, ni la pensée, ni l'activité pratique ne peuvent atteindre à cette unification complète du *self* que l'on appelle un tout. Le tout du *self* (*whole self*) est un idéal, une projection de l'imagination. De là vient que l'idée d'une harmonisation complète et profonde du *self* avec l'Univers – « Univers » étant le nom que l'on donne à la totalité des conditions avec lesquelles le *self* entre en relation – n'opère que par l'imagination, ce qui constitue une raison pour laquelle cette composition du *self* n'est pas volontaire au sens d'un acte de volition ou de résolution particulier. (*Ibid.* : 103-104)

L'unification du *self* conditionne l'épanouissement de l'individualité, et elle se fait par la dévotion à des idéaux ainsi que par l'harmonisation avec l'environnement naturel et social. Pour Dewey, il y a des degrés différents de réalisation de l'individualité, et ces degrés dépendent pour une grande part de la configuration du contexte social et culturel dans lequel les gens vivent, et notamment du type de tradition et d'institution qui y prévaut (Dewey, 2014c : 253-254). L'individualité est au centre de la « vie associée ». Sa pleine réalisation passe par la participation à une vie commune dans laquelle les

individus peuvent exercer leur liberté, réaliser leurs propres capacités dans leur interdépendance, et participer à la formation des valeurs.

En effet, l'exercice de la liberté individuelle et la réalisation des capacités individuelles sont impossibles en dehors d'associations, socialement organisées, avec les autres : l'individualité « exige l'association pour se développer et se maintenir » (Dewey, 1939a : 181). C'est pourquoi son développement requiert une organisation sociale de la vie en commun, qui, sans cela, reste informe et sans pouvoir ; c'est cette organisation « qui créera pour chaque individu la possibilité d'une liberté effective et d'une croissance personnelle de l'esprit et de l'âme » (Dewey, 2014c : 130). C'est donc la configuration de l'organisation sociale de l'interdépendance et de l'association humaines, pour permettre l'épanouissement de l'individualité et la transformation de la société en une « grande communauté », qui est décisive, Dewey plaidant pour que soient appliquées, dans cette tâche, les méthodes, plurielles et expérimentales, de l'intelligence organisée, c'est-à-dire de l'enquête et de la démocratie. Or ces méthodes, qui impliquent « consultation, persuasion, négociation, communication, intelligence coopérative » (Dewey, 1939a : 187), notamment pour résoudre les conflits, sont souvent incompatibles avec celles des institutions établies, dont les Églises, tant qu'elles continuent à privilégier la « méthode de l'autorité » (Peirce), qu'elles défendent « l'autorité dogmatique d'un noyau intangible de vérités révélées » (Habermas, 2008a : 188), et qu'elles soustraient la production des connaissances ainsi que la formation et la sécurisation des valeurs à la méthode, ouverte et publique, de l'intelligence (enquête, expérimentation, discussion, etc.).

De même qu'il y a des degrés différents de réalisation de l'individualité, il y a des degrés différents de réalisation de la communauté. La communauté est bien plus que la vie en association. Dans la vie associée, il y a bien une interdépendance de fait ; mais celle-ci demande à être transformée en une interdépendance morale ou

humaine, et cela fait partie du problème de la démocratie. Le critère d'une « société spécifiquement humaine » est l'atteinte, *via* la communication, d'une « conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications » (Dewey, 2010 : 243-244). La croissance de la vie commune est le critère ultime pour évaluer les valeurs sociales.

Cette conscience claire de la vie commune est morale, car la vie collective est morale, et, outre qu'elle suscite un type spécifique de conviction, la conviction morale, elle doit être « soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment » (*ibid.* : 146) (sur la caractérisation de la conviction morale, cf. *infra*). Aussi la société est-elle, comme le *self* harmonisé, un idéal, celui de la communauté, pas seulement un fait, celui de l'association. Comme tout idéal, celui-ci est une projection de l'imagination et il doit être soutenu par une attitude religieuse imprégnée d'émotion. Mais, en tant qu'idéal, la société est aussi naturelle. En effet, les idéaux et les valeurs s'enracinent dans des « conditions naturelles » ; ils émergent « lorsque l'imagination idéalise l'existence en saisissant les possibilités offertes à la pensée et à l'action » (Dewey, 2011c : 137). C'est pourquoi ils ne sont pas imaginaires : « Les buts et les idéaux qui nous meuvent sont générés par l'imagination. Mais ils ne sont pas pour autant faits de matériaux imaginaires. Ils sont faits du matériau concret du monde de l'expérience physique et sociale. » (*Ibid.* : 139 ; trad. mod.). En d'autres termes, un idéal n'est pas quelque chose de séparé de la réalité. L'idéal de la communauté prolonge des « phases réelles de la vie en association », « lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement » (Dewey, 2010 : 243).

Or, la religion a été un des lieux où a pu être entretenue la conscience morale de la vie en commun, où a pu être cultivé avec les autres « un sens de la communauté et de sa place en elle », ou encore un sens de la dépendance par rapport à ce que les générations antérieures ont

transmis comme valeurs, et de l'obligation de le développer et de le renforcer :

Toute religion a sa source dans la vie sociale et intellectuelle d'une communauté ou d'une race. Toute religion est une expression des relations sociales de la communauté ; ses rites, son culte sont une reconnaissance de la signification sacrée et divine de ces relations. [...] Ses idées, ses dogmes et ses mystères sont la reconnaissance, sous des formes symboliques, de la valeur poétique, sociale et intellectuelle de l'environnement. (Dewey, 1892 : 3)¹⁵

C'est pourquoi l'expérience démocratique, qui manifeste une dévotion à l'égard des capacités et des droits des personnes, et place l'organisation de leurs relations sous le signe de la coopération, a une qualité religieuse.

Néanmoins ce n'est pas de la religion qu'il faut attendre l'unification sociale. La religion ne peut pas être la source de l'unité sociale, contrairement à ce que l'on a souvent prétendu. Elle a plutôt été « le symbole de l'existence de conditions et de forces qui unifiaient et polarisaient les conceptions de la vie. Au minimum elle rassemblait en des symboles substantiels et partagés un sens des objets auxquels les hommes étaient attachés parce que ces objets leur apportaient un soutien et un lieu à partir duquel poser leur regard sur la vie. » (Dewey, 2018 : 300). Croire que l'on peut restaurer le lien social en régénérant par la religion l'âme des individus isolés est une illusion. C'est dans la vie sociale elle-même que cette restauration doit se faire, et son facteur principal ne peut désormais être que l'allégeance aux valeurs sociales et à l'idéal « moral et spirituel » de la démocratie :

La religion n'est pas tant une source d'unité que sa fleur, son fruit. La simple tentative pour assurer l'intégration de l'individu et, à travers lui, de la société, par le biais d'une culture

délibérée et consciente de la religion, montre à quel point l'individu s'est perdu pour s'être détaché des valeurs sociales reconnues [...] Le sens de la totalité que l'on considère comme constituant l'essence de la religion ne peut se construire et se maintenir qu'à travers l'appartenance à une société qui a atteint un certain degré d'unité. Tenter de le cultiver d'abord chez l'individu pour l'étendre afin de former une société organiquement unifiée relève du fantasme. (*Ibid.*; trad. mod.)

L'intégration sociale ne peut être assurée que par le développement d'une conscience morale de la vie commune, sur la base d'une allégeance à des valeurs articulées à un sens de la totalité.

La dévotion à des idéaux

La dévotion à des idéaux est la troisième composante de l'« attitude religieuse ». Elle est une « dévotion à la cause des possibilités » que recèle l'effectivité. C'est donc avec une théorie de l'idéal et de l'idéalisation que Dewey entreprend de naturaliser la religion. Pour lui, la reconnaissance du caractère absolu d'un idéal et de son autorité – il y a dans l'allégeance à des idéaux la reconnaissance d'une « puissance supérieure à soi » et d'un pouvoir invisible – est de l'ordre de la foi morale, plutôt que de l'assentiment intellectuel à des représentations, à des propositions, ou à des doctrines. Dewey oppose ainsi la foi, ou la conviction, morale, à la conviction intellectuelle. La première comporte la soumission à quelque chose que nous plaçons en transcendance et à quoi nous reconnaissons une autorité, c'est-à-dire un droit à s'imposer à nos désirs et nos buts, à déterminer nos attitudes et notre conduite :

Avoir une conviction au sens moral signifie être conquis, vaincu, par une finalité idéale et ce, dans notre nature active. Cela signifie reconnaître cette finalité dans sa demande légitime à exercer un primat sur nos désirs et nos buts. Une telle reconnaissance est

pratique et non pas principalement intellectuelle. Elle dépasse la preuve qui doit être administrée à quelque observateur que ce soit. [...] L'autorité d'un idéal qui s'impose à nos choix est l'autorité d'un idéal : ce n'est ni l'autorité d'un fait, ni l'autorité d'une vérité garantie à l'intellect, ni l'autorité qui découlerait du statut de celui qui proclame une soi-disant vérité. (Dewey, 2011c : 106)

La conviction morale est pratique, car un idéal n'est pas simplement une représentation – l'erreur de l'idéalisme consiste précisément à considérer les idéaux comme des représentations, c'est-à-dire comme des croyances au sujet de réalités dotées d'une existence antérieure. Un idéal est une base pour une pratique, la médiation étant assurée par l'émotion, qui effectue alors un véritable travail : il « signifie quelque chose à faire plutôt que quelque chose déjà donné [...]. Parce qu'il est quelque chose qui doit être accompli par l'action humaine, il implique de se confronter en permanence à des problèmes pour les résoudre. » (Dewey & Tufts, 1932 : 350)¹⁶. C'est d'ailleurs dans l'action conduite au nom des idéaux que ceux-ci acquièrent leur unité. En outre, comme ils ne sont pas des « réalités existant antérieurement », ils demandent à être constamment évalués et réélaborés, et aussi unifiés et renforcés, par une action imprégnée d'émotion.

En tant que reconnaissance de l'autorité d'une fin suprême sur la conduite, la conviction morale a précisément une qualité religieuse. Une expérience a donc une valeur et une force religieuses quand elle est animée par un engagement inconditionnel en faveur de fins idéales : « Toute activité à laquelle on se consacre au nom d'une fin idéale, malgré les obstacles et en dépit des dangers qui menacent, parce que l'on est convaincu de sa valeur générale et permanente, a une qualité religieuse. » (Dewey, 2011c : 114 ; trad. mod.). D'où une nouvelle définition de l'athéisme : être athée c'est moins ne pas croire en un Dieu, que refuser de faire allégeance à quelque chose que nous plaçons en-dehors et au-dessus de nous, et que nous dotons d'un pouvoir invisible sur nous. Quand cette allégeance existe, on n'a pas

besoin d'ajouter un Dieu pour étayer ou garantir la préservation de son objet¹⁷.

Les idéaux sont produits par l'imagination idéalisatrice, telle qu'elle s'exerce aussi bien dans la vie ordinaire que dans l'art, la science, la littérature. Qu'ils soient projetés par l'imagination ne signifie cependant pas qu'ils sont imaginaires ou utopiques : « Il existe des forces, dans la nature et dans la société, qui engendrent et soutiennent les idéaux. Ces derniers sont ensuite unifiés par l'action qui leur donne cohérence et solidité. C'est cette relation *active* entre idéal et réel que j'aimerais nommer "Dieu". » (*Ibid.* : 141 ; trad. mod.). L'unification des idéaux effectuée par l'imagination et l'action va de pair avec celle du *self*. Ce n'est pas parce que l'une et l'autre unification sont réalisées par l'imagination qu'elles sont chimériques : elles sont « le produit de l'unification des attitudes pratiques et émotionnelles » (*ibid.* : 132 ; trad. mod.).

La contribution des émotions est importante, car la foi morale dans des finalités idéales n'est religieuse que si elle produit, grâce à l'émotion, une unification du *self* et son harmonisation avec l'Univers :

Le religieux n'est de la « moralité touchée par l'émotion » que lorsque les fins de la conviction morale suscitent des émotions, non seulement intenses, mais aussi provoquées et soutenues par des fins si englobantes qu'elles unifient le *self*. Cette dimension englobante de la fin, en relation à la fois au *self* et à l'« Univers » auquel est lié ce *self*, est indispensable. [...] L'attitude religieuse signifie quelque chose qui est lié, à travers l'imagination, à une attitude *générale* ; de plus, cette attitude d'ensemble est beaucoup plus large que tout ce qu'indique le terme « moral » en son sens habituel. (*Ibid.* : 108 ; trad. mod.)

La nature sociale de la religion

Ce n'est pas une dimension très présente dans *A Common Faith*. Elle l'était sans doute plus dans des textes antérieurs, où la religion était présentée comme procédant de la société et visant la société (cf. la citation de « Christianity and Democracy » *supra*). Elle en procède parce qu'elle projette des idéaux moraux à partir des expériences de ce qui est vécu comme bien ou valeur dans les relations sociales. Elle la vise parce que l'horizon est la transformation de la société en « grande communauté », dans laquelle « le développement de chaque individu sera harmonisé avec un état social dans lequel les activités de chacun contribueront au bien-être de tous les autres » (Dewey & Tufts, 1932 : 350).

D'une façon générale, Dewey caractérise la nature sociale de la religion à travers sa conception des idéaux moraux. D'abord ces idéaux sont soutenus par des institutions qui les enseignent. Ensuite, « les idéaux moraux ne peuvent pas être poursuivis par des individus isolés, et s'ignorant mutuellement ». Enfin, les idéaux moraux ne sont pas fixes ; ils se forment et évoluent au sein de communautés sociales et culturelles.

Dans *Human Nature and Conduct*, Dewey expliquait que la religion est une manière d'exprimer « le sens de la communauté et de sa propre place en elle » (Dewey, 1922 : 226). Il en est ainsi parce qu'elle est la conscience d'une totalité englobante et infinie, une conscience qui nous soutient « dans nos efforts pour prévoir et réguler les objets futurs » (*ibid.* : 181). Toutes nos activités, toute notre expérience, sont en effet soutenues par un sens de la totalité dont elles font partie et ce sens d'un tout étendu les « dignifie » (*ibid.* : 227). Cette totalité est à la fois celle de l'Univers, et celle d'une communauté de vie. Cette conscience de l'Univers et ce sens de la communauté ont besoin d'objets et de symboles pour être saisis et maintenus ; ils ont donc été cultivés à travers différentes formes de révérence, différentes émotions et

loyautés, différentes manières d'exprimer notre perception des liens qui nous unissent aux autres. La religion a été une de ces formes. Mais elle a été pervertie ; elle s'est égarée en se transformant « en cultes, dogmes, et mythes » (*ibid.* : 226). Elle retrouverait le bon chemin si les Églises consacraient leurs forces à célébrer et renforcer « le fonds de valeurs humaines qui sont considérées comme importantes et qui ont besoin d'être cultivées » (Dewey, 2011c : 174).

Pour Dewey, ce sens de l'appartenance, c'est-à-dire de l'inclusion dans une totalité englobante – Univers ou communauté –, et de l'harmonie à atteindre avec le tout, est religieux. Un domaine où ce sens peut être vivement éprouvé est celui de l'art. En effet, lorsqu'elle est intense, la perception esthétique, qui saisit un agencement d'éléments en un tout individualisé où ils sont liés entre eux, suscite un sentiment religieux :

Le sens d'un tout étendu et sous-jacent est le contexte de toute expérience et il est l'essence même de la santé mentale. Car ce qui est insensé, pour nous, c'est ce qui est soustrait au contexte commun et reste seul, isolé. [...] L'œuvre d'art met en évidence et accentue cette qualité d'être un tout et d'appartenir au tout global de plus grande ampleur qui constitue l'univers dans lequel nous vivons. [...] C'est ce qui [...] explique le sentiment religieux qui accompagne l'intensité de toute perception esthétique. Nous sommes pour ainsi dire introduits dans un monde qui est au-delà de ce monde qui est néanmoins la réalité plus profonde du monde dans lequel nous vivons lors de nos expériences ordinaires. Nous sommes transportés au-delà de nous-mêmes pour nous trouver. Je ne vois aucun fondement psychologique à ces propriétés d'une expérience, sinon que, d'une certaine façon, l'œuvre d'art contribue à approfondir et à rendre clair ce sens d'un tout qui enveloppe toute chose et accompagne toute expérience normale. Ce tout est alors vécu comme une expansion de nous-mêmes. (Dewey, 2005 : 233 ; trad. mod.)

Il y aurait ainsi dans toute expérience le sens implicite d'un « tout qui renferme tout », d'un « tout qui s'étend indéfiniment », et cela parce qu'elle a « un contexte total indéfini » : « Au mot intuition est associé quelque chose de mystique, et plus notre sens, notre sentiment de l'enveloppe illimitée devient intense, plus l'expérience prend un tour mystique – comme cela peut se produire dans l'expérience d'un objet d'art. » (*Ibid.* : 232). La conscience d'appartenir à un tout mystérieux et ineffable, et le désir d'entrer en harmonie avec lui, auraient ainsi un sens religieux.

Le religieux sans le sacré

Les idéaux projetés par l'imagination relèvent-ils du sacré ? Pour Dewey, les projections de l'imagination ne doivent pas être séparées de l'enquête libre et ouverte, et de la communication : la méthode de l'intelligence doit aussi imprégner la formation des idéaux et des valeurs. De ce point de vue, l'attitude religieuse impliquée dans la foi dans cette méthode rompt avec le statut traditionnel du sacré. En effet, traditionnellement, le sacré est séparé de l'ordinaire, crédité d'une force impersonnelle et anonyme, entouré d'interdictions et d'injonctions ; il doit être approché dans une posture de totale soumission, et exige des rites de purification et d'humiliation : « La chose sacrée fait résonner ce commandement : *Noli me tangere* [Ne me touche pas]. » (Dewey, 2014a : 31).

Il n'y a évidemment rien de tel dans la « foi religieuse » de Dewey. Certes, les idéaux réalisent une transcendance *from within*, mais ils ne sont pas de l'ordre du sacré, quoiqu'ils suscitent de la révérence et de la dévotion, et soient dotés d'un « pouvoir invisible ». La formation des idéaux est simplement l'œuvre de l'imagination idéalisa-
trice telle qu'elle s'exerce dans l'activité humaine. Ces idéaux sont extraits des associations humaines existantes : il s'agit des valeurs et des biens dont on fait concrètement l'expérience dans les relations familiales, dans les relations de voisinage et de travail, dans l'exercice

de la citoyenneté, dans la pratique des arts ou dans la science. Mais on a constamment voulu adosser leur autorité à celle d'un être surnaturel ou à des forces invisibles. On a hypostasié les qualités idéales projetées et unifiées par l'imagination dans une existence extérieure et antécédente. Mais les idéaux n'ont pas besoin d'une telle sacralisation ; ils n'ont pas besoin d'autres supports que des pratiques, des émotions et un certain type de conviction :

J'ai essayé de montrer que l'idéal s'enracine dans les conditions naturelles et émerge lorsque l'imagination idéalise l'existence en saisissant les possibilités offertes à la pensée et à l'action. Il est des valeurs, il y a du bien, qui sont effectivement réalisés sur une base naturelle : le bien des associations humaines, de l'art et de la connaissance. L'imagination idéalisatrice se saisit des choses les plus précieuses qu'elle trouve dans les moments privilégiés de l'existence et les projette. Nous n'avons pas besoin de critères extérieurs pour garantir leur teneur en bien. On les a, elles existent comme bonnes, et à partir d'elles, nous forçons nos fins idéales. (Dewey, 2011c : 137-138)

Et ce n'est pas parce qu'ils sont produits par l'imagination que les idéaux sont utopiques ou faits de « matériaux imaginaires » : « Ils sont en dur, de la matière dont est fait le monde de l'expérience dans ses aspects physiques et sociaux. » (*Ibid.* : 139). Ces idéaux « fournissent les significations à partir desquelles la vie est jugée, estimée et critiquée » (Dewey, 2012a : 193). Ils sont indispensables à la critique sociale, notamment celle des institutions telles qu'elles existent. Il en est ainsi parce qu'ils génèrent « un sens des possibilités » qui fait découvrir des aspects négatifs de la réalité : « Un sens des possibilités qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être, et qui, lorsqu'elles sont mises en contraste avec les conditions réelles, sont la "critique" la plus pénétrante qui puisse être faite de ces dernières ; c'est par un sens des possibilités s'offrant à nous que nous prenons conscience des

constrictions qui nous enserrent et des poids qui nous oppressent.» (Dewey, 2005 : 396).

Dewey, Durkheim et les autres pragmatistes

Le lien que Dewey établit entre religion et idéaux, entre religion et valeurs, entre religion et société diffère ainsi de celui que décrit Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Pour Durkheim, la religion reste « avant tout un système de forces » (Durkheim, 1970b : 306) ; elle est « dynamogénique » ; elle est pourvoyeuse de forces et d'énergies morales, à travers des cultes, des rites, des cérémonies et des fêtes ; ceux-ci sont des moments à la fois de « réfection morale » (Durkheim, 1979 : 610) et de raffermissement des idées et des sentiments collectifs :

Les croyants [...] sentent [...] que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance [...] mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui *peut* davantage. Il sent en lui plus de force... (*Ibid.* : 595)

Durkheim reproche, entre autres, à James de n'avoir pas fait place aux idéaux dans sa description de l'expérience religieuse. Or, c'est la religion qui crée des valeurs pour l'action en créant des idéaux : la formation d'idéaux est, dit-il, « une caractéristique essentielle des religions » (*ibid.* : 602). C'est pourquoi le déclin de la religion traduit l'affaiblissement de « notre puissance créatrice d'idéaux » (Durkheim, 1970b : 312). Mais, pour Durkheim, à la différence de Dewey, c'est en référence au sacré, qui est coupé de l'ordinaire, mis à part et protégé par des interdictions, qu'il faut penser les idéaux : « Ce qui définit le sacré, c'est qu'il est surajouté au réel ; or l'idéal répond à la même définition : on ne peut donc expliquer l'un sans expliquer l'autre. » (Durkheim, 1979 : 602-603). Comme le sacré, un idéal « substitue au

monde de la réalité un monde différent où [l'homme] se transporte par la pensée» (*ibid.* : 602). Surajouté au monde réel, l'idéal permet de s'élever au-dessus de l'expérience ordinaire et de concevoir un monde différent : « Ce qu'on voit surtout [dans la religion] c'est un ensemble d'idéaux qui ont pour effet d'élever l'homme au-dessus de lui-même, de l'amener à se déprendre de ses intérêts temporels et vulgaires et de lui faire vivre une existence qui dépasse en valeur et en dignité celle qu'il mène quand il ne s'occupe que d'assurer sa subsistance. » (Durkheim, 1970b : 310-311). Les idéaux de Durkheim ne sont pas ancrés dans les possibilités réelles de l'existence.

Pour Durkheim, la création d'idéaux par la religion est vitale pour une société : « Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans [...] créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surrogatoire, par lequel elle se compléterait, une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. » (Durkheim, 1979 : 603). Cette création a lieu dans des moments extraordinaires d'exaltation collective de la vie morale où la société prend conscience d'elle-même et entretient le sentiment qu'elle a d'elle-même. En effet l'expérience du sacré a essentiellement lieu dans un cadre collectif, et notamment dans des moments d'intensification de la vie sociale occasionnant « une exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire » (*ibid.* : 324) :

Si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil de la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas, il se sent comme transformé et, par suite, il transforme lui-même le milieu qui l'entoure. (*Ibid.* : 602-603)¹⁸

On sent évidemment dans ces formulations l'influence de l'explication des émotions collectives par la psychologie des foules à la Gustave Le Bon.

D'une façon générale, les pragmatistes ont expliqué, autrement que Durkheim, la nature sociale de la religion. G. H. Mead est sans doute plus explicite là-dessus que Dewey. Pour lui, qui était convaincu que « la religion est sans conteste une affaire sociale » (Mead, 1938 : 475), l'expérience religieuse exprime le sens de la relation de l'homme à sa société. Les expériences religieuses peuvent ainsi être « ramenées à la relation que nous avons à la société en tant que tout, spécialement [...] quand nous reconnaissons que ses valeurs sont en cours de développement et que ce que nous cherchons est une connexion entre nos propres expériences de la valeur et cette totalité sociale à laquelle nous appartenons » (*ibid.* : 478). L'homme religieux projette imaginativement un ordre social universel, qui est basé sur celui de sa société « mais qui n'y est pas exprimé de façon adéquate » (Mead, 2006 : 274).

Mead est ici en accord avec Dewey. L'un et l'autre requalifient le religieux en termes d'attitude. Mais Mead raisonne plus en termes d'extension de l'« autrui généralisé » que de recherche de la « grande communauté ». Pour lui, l'attitude religieuse est l'« attitude sociale » pleinement développée, poussée jusqu'au bout de ses possibilités, et appliquée aussi bien à l'univers qu'aux autres. C'est une attitude sociale « généralisée ». On sait que pour Mead adopter l'attitude sociale, c'est adopter la perspective de l'« autrui généralisé » pour déterminer son propre comportement et s'ajuster à la conduite des autres ; c'est aussi sentir sa complète identification de soi avec l'autre ; c'est, de surcroît, encapsuler les intérêts et les buts de l'autre dans les siens propres. C'est ce qui se passe dans l'attitude religieuse :

Nous [y] adoptons l'attitude dans laquelle chacun est à l'unisson avec chaque autre dans la mesure où tous appartiennent à la

même communauté. [...] Dans la situation religieuse, tout semble être élevé dans une attitude d'acceptation de chacun en tant qu'appartenant au même groupe. L'intérêt de chacun est l'intérêt de tous. Il y a une complète identification des individus [...]. [Dans une telle situation] le processus social s'accomplit complètement avec succès. Je pense que dans l'attitude religieuse l'attitude sociale est étendue au monde dans sa totalité. Je pense que c'est le champ défini dans lequel l'expérience religieuse apparaît. [...] En général, on reconnaît que l'attitude religieuse doit comporter cette extension particulière de l'attitude sociale à l'Univers dans son ensemble. C'est peut-être ce que nous entendons par expérience religieuse, et de cette situation émerge l'expérience mystique de la religion. La situation sociale est étendue au monde entier. (Mead, 2006 : 322-323 ; trad. mod.)

Discussion

Dewey veillait à ce qu'il n'y ait aucune dimension réductrice dans son naturalisme. On peut cependant se demander si la naturalisation de la religion qu'il appelle de ses vœux rend justice à tout ce qui est habituellement considéré comme important en celle-ci. Je voudrais examiner ici deux objections qui ont pu lui être adressées, la première concernant la réduction de la foi religieuse à la conviction morale, la seconde l'incapacité de la dévotion à des idéaux de restituer une dimension essentielle de la religion, du moins dans les monothéismes, à savoir l'expérience d'une relation intersubjective à Dieu comme personne¹⁹.

La foi religieuse n'est-elle qu'une conviction morale ?

La foi religieuse n'est-elle qu'une conviction morale ? C'est la question que soulevait un commentateur avisé de Dewey : « Si la foi religieuse est fondamentalement une foi morale, pourquoi, après tout, utiliser le

terme “religieux” ? Qu’est-ce qui est spécifiquement religieux dans la conception qu’a Dewey de la foi religieuse ? » (Rockefeller, 1991 : 468).

Incontestablement Dewey met la foi morale en des idéaux au cœur de l’attitude religieuse, sa visée étant de désintriquer cette foi des croyances dans le surnaturel. Il défend notamment une forme d’« idéalisme de l’action » opposée à celle qui repose sur des croyances en des « réalités toujours déjà existantes » (Dewey, 2011c : 107), et qui, ce faisant, convertit « des réalités morales en questions d’assentiment intellectuel » (*ibid.*). Ceux qui procèdent ainsi, qu’ils soient philosophes ou théologiens, manifestent « un manque de foi *morale* » (*ibid.*). La foi morale disparaît en effet si l’on inscrit l’idéal dans l’ordre des choses tel qu’il existe, car elle est principalement foi en ce qui est possible et foi en notre pouvoir de faire exister ce que nous considérons comme devant exister.

On peut cependant dire à la décharge de Dewey qu’il ne limite pas l’attitude religieuse à cette foi morale, puisqu’il considère comme religieuse l’attitude consistant à éprouver un sens de notre inclusion dans une totalité qui nous dépasse, dont nous dépendons et qui nous soutient, et à témoigner de la révérence ou de la piété à son égard. On l’a vu, il qualifie même de « mystique » ce sens d’appartenir à un tout mystérieux et ineffable et d’entrer en harmonie avec lui. Est aussi religieux le sentiment d’être introduit « dans un monde qui est au-delà de ce monde », et d’être « contrôlé par l’invisible ».

Ensuite, Dewey a lui-même répondu d’avance à l’objection de Stephen Rockefeller, notamment lorsqu’il a abordé la composante émotionnelle de la foi religieuse. Il explique qu’une foi morale dans des idéaux n’est pas nécessairement religieuse : pour qu’elle le soit, il faut qu’elle ait des conséquences, notamment qu’elle produise une unification du *self* ainsi qu’une unification du *self* et de l’Univers. Une attitude religieuse se manifeste aussi ailleurs que dans la morale. En tant qu’attitude générale, elle « est beaucoup plus large que tout

ce qu'indique le terme "moral" en son sens habituel, car cette attitude se manifeste également dans l'art, la science et la citoyenneté active» (*ibid.* : 108 ; trad. mod.). L'artiste, le scientifique et le citoyen « en tant qu'ils sont agis par l'esprit de leur vocation, sont contrôlés par l'invisible. Car toutes les tentatives d'amélioration sont mues par la foi en ce qui est possible et non par une adhésion à ce qui est déjà. » (*Ibid.* : 109).

Thomas Alexander (2013, chap. 15) a pu soutenir que ce que Dewey proposait dans *Une foi commune* était en fin de compte davantage une spiritualité, plus précisément une « spiritualité du possible », qu'une perspective morale. Pour lui, ce que Dewey met dans l'attitude religieuse relève plus d'une quête spirituelle que d'une démarche religieuse classique, avec une forte composante morale. Je ne suis pas sûr, toutefois, que l'on clarifie beaucoup les choses en parlant de spiritualité plutôt que de religion ou de morale. Accéder à « une juste perspective dans la vie » est-ce spirituel, moral ou religieux ? Il n'est pas facile de catégoriser dans l'un ou l'autre de ces termes l'option pour une manière personnelle de vivre, capable de générer l'unification du *self* et celle du *self* et de l'environnement²⁰.

Jusqu'à quel point peut-on métaphoriser le langage religieux ?

On l'a vu, le critère de la qualité ou de la valeur religieuse d'une expérience est à définir en termes de conséquences : c'est à ce qu'elle « fait dans et au processus de la vie », notamment un « meilleur ajustement à la vie et à ses conditions », qu'il faut juger l'attitude religieuse. Cette définition du religieux n'est pas sans lien avec la philosophie de la religion d'un Wittgenstein, bien que celle-ci semble dépourvue de visée naturaliste et sécularisante (Aikin & Hoges, 2006 ; Putnam, 2011 ; cf. aussi Marrou, 2011). Évoquer cette philosophie permet d'interroger la pertinence et les limites de la métaphorisation (transposition d'un domaine à un autre) du langage religieux qu'effectue Dewey.

Pour Wittgenstein, croire religieusement c'est embrasser avec passion « un système de référence ». Un tel système n'est pas une théorie, une doctrine totalisante, ni même un système de valeurs ou d'idéaux, mais une façon globale de voir les choses et de comprendre la vie, une image du monde, un ensemble d'orientations qui font système, et selon lesquelles le croyant a résolu d'agir. Embrasser passionnément un tel système fait une différence dans la vie : non seulement cela inspire la manière de comprendre « sa place dans la trame globale des choses et dans la communauté humaine » (Putnam, 2011 : 25) ; cela se manifeste aussi et surtout dans le comportement et dans les pratiques, car croire est une pratique et une tâche :

Comment sais-je que deux hommes visent la même chose, lorsqu'ils disent chacun croire en Dieu ? [...] La théologie [...] s'agite en vain, pour ainsi dire, parmi les mots [...]. C'est la *praxis* qui donne leur sens aux mots. [...] On pourrait peut-être « convaincre quelqu'un de l'existence de Dieu » par une sorte d'éducation, c'est-à-dire en modelant sa vie de telle et telle manière. C'est la vie qui peut nous éduquer à la croyance en Dieu. Et ce sont aussi les *expériences*. (Wittgenstein, 2002 : 161)

Wittgenstein se garde d'identifier la croyance religieuse à la foi morale en des idéaux, et l'attitude religieuse à une dévotion à la cause des possibilités de l'existence. Mais, comme Dewey, il définit la foi religieuse par « ce qu'elle fait *dans* et *au* processus de la vie ». En effet, une foi religieuse est d'abord et avant tout le choix d'« une manière de vivre » ou « d'une manière de juger la vie » :

Il me semble qu'une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence. Que, par conséquent, bien que ce soit une *foi*, c'est cependant une manière de vivre, ou une manière de juger la vie. Une saisie passionnée de *cette* conception. Instruire quelqu'un dans une foi religieuse devrait donc consister en l'exposition, la description

du système de référence, et en même temps en un appel à la conscience. Ces deux aspects de l'instruction devraient avoir finalement pour effet que celui qui la reçoit embrasse lui-même, de son propre mouvement, avec passion le système de référence en question. (*Ibid.* : 132)

L'engagement dans cette manière personnelle de vivre est de nature émotionnelle : « La Foi est foi en ce que demande mon *cœur*, mon *âme*, non mon entendement spéculatif. Car c'est mon âme avec ses passions, pour ainsi dire avec sa chair et son sang, qui doit être sauvée, non mon esprit abstrait. » (*Ibid.* : 93). Cet engagement émotionnel ne requiert pas un étayage de type surnaturel. Il ne l'exclut pas non plus.

Pour Wittgenstein, c'est uniquement à l'intérieur d'un tel « système de référence », et de la manière de vivre et de juger qu'il anime, que le langage religieux prend sens, car c'est en lui qu'il trouve à s'articuler. Il se peut, par exemple, que celui-ci ne veuille plus rien dire pour moi, qu'il me devienne étranger ; c'est que ma manière de vivre et de juger a changé, de même que la sorte de personne que j'ai choisie d'être. Ainsi, il se peut que je ne puisse plus appeler Jésus « Seigneur », « car cela ne veut [plus] rien dire pour moi [...] Je ne puis articuler le mot "Seigneur" avec du sens. *Car je ne crois pas* qu'il viendra pour me juger, *cela* ne veut rien dire pour moi. Et cela ne pourrait me dire quelque chose que si je vivais *tout à fait* autrement. » (*Ibid.* : 92).

Le langage religieux ne joue donc un rôle que dans la forme de vie animée par un certain système de référence embrassé avec passion. Son usage comme faisant sens est entièrement interne à la manière particulière de vivre nourrie par ce système, et aux pratiques dans lesquelles elle s'incarne (« C'est la *praxis* qui donne leur sens aux mots »). Il en va de même pour les raisons de croire : c'est l'engagement dans une certaine manière de vivre qui les rend disponibles.

Il en résulte deux conséquences. La première est que, pour comprendre le langage religieux, il faut partir du rôle qu'il joue concrètement dans la vie de ceux qui l'utilisent, plutôt que de vouloir, par exemple, tester la validité des vérités qu'il professe. Il en va de même pour la compréhension des rites et rituels qui font partie des dites pratiques religieuses : ils suscitent et entretiennent la force motrice et cimentante de l'émotion impliquée dans l'engagement religieux. La seconde conséquence est que si le langage religieux ne joue son rôle que dans la forme de vie optionnelle qu'est la religion, les croyants ne peuvent pas vouloir que le système de référence qu'il articule soit embrassé par tous ; ils ne peuvent donc pas vouloir, dans le débat public, imposer leurs croyances, leurs normes et leurs valeurs à la communauté des citoyens sous prétexte qu'elles sont dictées et garanties par une autorité sacrée ou un être transcendant.

Dewey est persuadé que l'on peut entièrement naturaliser le jeu de langage religieux et le système de référence qu'il articule. En un sens, la projection qu'il fait d'une expérience conservant, malgré l'abandon du surnaturalisme, « tous les éléments qui donnent sa valeur à l'attitude religieuse » (Dewey, 1939b : 80) est celle d'une forme de vie personnelle pratiquement animée par un système de référence religieux purgé du surnaturalisme et du dogmatisme, et largement « désinstitutionnalisé »²¹. On peut cependant se demander si, une fois débarrassé de toute référence au surnaturel, ce système reste encore doté de sens et conserve l'attrait qui fait qu'il peut être embrassé passionnément. Le pari de Dewey est manifestement que oui, dès lors qu'il considère que le surnaturalisme n'est qu'une option (indésirable) pour cultiver l'attitude religieuse.

Une autre forme d'expérience de la valeur

J'en viens maintenant à la seconde objection qui a pu être adressée à la naturalisation de la religion par Dewey : la foi religieuse n'est pas seulement croyance en des vérités révélées ou foi morale en des

idéaux ; elle est aussi, et avant tout, foi en quelqu'un. C'est une différence que Putnam a soulignée dans son petit livre, *La Philosophie juive comme guide de vie* (Putnam, 2011) : « Dieu n'est pas un idéal du même genre que l'Égalité ou la Justice. Le croyant traditionnel [...] voit Dieu comme une personne suprêmement sage, bonne et juste » (*ibid.* : 149), une personne qui a un nom et qui s'adresse à lui et l'appelle, et à laquelle il peut s'adresser et qu'il peut appeler (ce qui suppose qu'il ne doute pas de son existence et de sa capacité d'action, qu'il a une idée minimale du type d'être que cette personne peut être, notamment à partir de ce qu'elle révèle d'elle-même).

Certes, être convaincu que Dieu est un être personnel et que l'on peut entretenir une relation intersubjective avec lui est-ce se servir d'une image. Mais les images jouent un rôle important dans le jeu de langage religieux, et il s'agit de comprendre non pas leurs qualités (véracité, fidélité au réel, etc.), mais leur usage dans un mode de vie que l'on a choisi, où elles trouvent leur sens (Diamond, 2011a). Putnam rappelle que les images de Dieu que nous construisons répondent à des demandes que nous ne créons pas, car c'est la réalité qui nous les adresse ; c'est aussi elle qui décide si nos réponses sont appropriées ou pas, et non pas nous. À quelle demande peut alors bien correspondre l'image de Dieu comme personne, et de la foi religieuse comme relation intersubjective ? Pour tenter de répondre à cette question, je vais me tourner, de nouveau, vers la sémantique historique, en particulier vers la description de la *fides* par Émile Benveniste, dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*.

La foi comme « pratique de l'autre »

Fides est le substantif de *credere*. La foi religieuse comporte un *credo* particulier : « croire en quelqu'un » et pas seulement en des vérités révélées. *Credere*, explique Benveniste, c'est remettre à un autre, sans la donner, une chose qui est à soi, sans considération du risque, avec la certitude de la récupérer. Si *fides* a évolué plus tard vers la notion

plus subjective de confiance, le terme a néanmoins conservé quelque chose de sa valeur ancienne. Cette valeur ancienne comportait l'idée d'une « qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui » (Benveniste, 1969 : 103). Ce qui fait que « celui qui détient la *fides* mise en lui par un homme tient cet homme à sa merci [...] Mettre sa *fides* en quelqu'un procurait en retour sa garantie et son appui. Mais cela souligne *l'inégalité des conditions*. C'est donc *une autorité* qui s'exerce en même temps *qu'une protection* sur celui qui s'y soumet, en échange et dans la mesure de sa *soumission*. » (*Ibid.* : 118-119 ; je souligne)²².

« Croire en quelqu'un » est autre chose que croire en son existence ou en ce que l'on dit de lui ; c'est être sûr de lui, être profondément convaincu de son intégrité ou de sa loyauté, et s'en remettre complètement à lui. Une telle confiance est anticipatrice, mais il lui manque la garantie de ce qui la fonde. Elle procède d'un jugement porté par avance sur une personne, un jugement qui engage non seulement son auteur mais aussi son destinataire. Ce dernier est incité à honorer la confiance faite, par un certain type de comportement. Mais la confiance crée aussi une « inégalité des conditions » : l'un fait de l'autre son agent (ce qui est visible, par exemple, dans le fait de confier un objet précieux ou une tâche à quelqu'un) ; ce faisant, il se soumet à lui, lui reconnaît une compétence ou une autorité, et lui confère une liberté d'initiative ; s'il le crédite d'une bienveillance et d'une rectitude morale (agir dans son intérêt), il se rend néanmoins vulnérable. Cependant, « en échange et dans la mesure de sa soumission », et de l'acceptation de sa vulnérabilité, il peut espérer bénéficier de l'appui et de la protection de celui à qui il fait confiance.

Cette brève analyse sémantique de la *fides* plaide pour considérer la foi religieuse, dans son aspect de foi en une personne avec laquelle on entretient une relation intersubjective, comme une autre forme d'expérience de la valeur que celle décrite par Dewey, bien qu'elle reproduise la dynamique de la conviction morale telle qu'il la décrit.

Il s'agit d'une expérience dans laquelle on « rend justice à la valeur de l'autre personne en tant qu'être intelligible », c'est-à-dire en tant que personne créditée des qualités les plus hautes (Honneth, 2006 : 239)²³.

Cette *fides* n'est pas *a priori* religieuse ; elle est une « foi socio-psychologique apparentée à la foi religieuse » (Simmel, 1987 : 197). Elle est tout simplement une certaine « pratique de l'autre », ce qu'est l'acte de croire, défini de manière générale (Certeau, 1983 : 62). Une telle « pratique de l'autre » n'est cependant possible que dans le cadre de l'appartenance à une communauté. En effet, dans les relations humaines, la confiance est de part en part une réalisation sociale : elle n'a pas sa source en elle-même ; elle est rendue possible par une certaine organisation sociale de la vie en commun ; et elle est une composante des manières de faire et de penser constitutive des institutions de la vie sociale en vigueur ; en un sens elle est instituée²⁴. Mais ces institutions n'ont elles-mêmes cette productivité que parce qu'elles sont reconnues, que parce qu'elles font autorité et suscitent une allégeance ou une soumission, aussi implicite soit-elle, à raison de leur crédibilité. Leur productivité dépend donc d'un certain fonctionnement social, et notamment d'attitudes que les gens adoptent à leur égard et d'opérations qu'ils se font entre eux sans y prêter attention. Tout cela peut se dérégler.

Langage et pratiques religieux comme « interprétants »

D'autres pragmatistes ont sans doute été plus sensibles que Dewey à cette forme d'expérience de la valeur inhérente à la *fides* comme « pratique de l'autre », et à son étayage social. Ce fut sans doute le cas de Charles S. Peirce et de George H. Mead, mais surtout de Josiah Royce, pour qui le cœur de la religion c'est l'appartenance à une communauté authentique (une communauté ecclésiale) dont les membres sont liés par « une union consciente d'amour et de loyauté » : « Toute expérience est assurément individuelle ; mais si elle n'est pas aussi

une expérience sociale, si toute la communauté qui est en question ne s'unit pas pour la partager, cette expérience n'est que du vent (*as sounding brass, and as a tinkling cymbal*). » (Royce cité in Nagl, 2016 : 246). Si l'on prend au sérieux cet « élément social » dans la religion (on ne peut croire qu'avec d'autres, *via* une institution), celle-ci s'avère être « une exploration des interactions collectives entre les hommes et les hommes, qui sont interprétées à la lumière des interactions entre les hommes et Dieu » (Nagl, 2016 : 246).

Considérer le langage et les pratiques religieux comme des « inter-prétants » (au sens de Peirce²⁵) de la *fides* impliquée dans les interrelations humaines est une manière de naturaliser la religion autrement que par la spécification d'une conviction morale et d'une attitude de dévotion et de piété. Dans cette perspective, la foi en un Dieu personnel apparaît comme une idéalisation de l'expérience de la valeur inhérente à la reconnaissance et à la confiance dans les relations interpersonnelles. Dans cette idéalisation ce qui est projeté imaginativement c'est, selon Mead, comme on l'a vu *supra*, le complet accomplissement du « processus social » : « Nos expériences religieuses reviennent à cette possibilité de développement de la société de façon à réaliser ces valeurs qui appartiennent aux êtres sociaux. » (Mead, 1938 : 476). Les possibilités les plus élevées des relations humaines et du développement de la société s'y trouvent « idéalisées » sous la forme d'interactions interpersonnelles d'une part entre les hommes et Dieu, d'autre part à l'intérieur d'une communauté. À travers sa relation personnelle à son Dieu, le croyant nourrit la croyance en une société idéale universelle, qui se réalisera dans un monde à venir. Ou encore, il exprime son aspiration à un ordre social transcendant la société telle qu'elle existe actuellement, un ordre social meilleur dans lequel chacun se sentira plus chez lui, un ordre social « universel » dans lequel l'amour du prochain et la fraternisation seront le bien suprême, un ordre dans lequel « les intérêts de chacun coïncideront avec ceux de tous » (*ibid.* : 401). En quelque sorte, le croyant trouve l'assurance de la possibilité de cet ordre social « universel » dans sa relation intersubjective au

Dieu qu'il place au-dessus et à l'extérieur de l'ordre social existant. De son attitude émotionnelle à l'égard de ce Dieu découle « son attitude cognitive à l'égard d'un ordre de la société » (*ibid.*). Dewey ne récuserait évidemment pas cette interprétation, à condition que l'« interprétant » religieux ne soit pas considéré comme uniquement intellectuel ou cognitif, mais aussi « émotionnel » et « énergétique » (pour reprendre une distinction de Peirce).

Outre qu'elle fait surtout référence au christianisme, une telle explication ne rend sans doute pas non plus complètement justice à la foi religieuse comme foi en une personne. Mais la *fides* a pour site naturel les interrelations humaines, les engagements mutuels qui se produisent dans la « pratique de l'autre », les valeurs qui y sont éprouvées. Bien que sa dynamique soit purement séculière, elle a une qualité religieuse. Le décentrement et la dépossession qui la sous-tendent ainsi que l'expérience de la valeur qu'elle connote peuvent donc être inclus, sans difficulté majeure, dans l'attitude religieuse présentée par Dewey comme indispensable à la complétude de l'expérience.

Conclusion

On pourrait reprocher à Dewey, de par son souci de montrer que le divin fait inévitablement partie de l'expérience humaine, et que l'expérience humaine pleinement accomplie a une dimension religieuse, d'adhérer aveuglément à l'humanisme « exclusif » ou « auto-suffisant » promu par la sécularisation occidentale (Taylor, 2011). Si l'expérience religieuse s'avère bien être une expérience de la valeur, il est possible, nous dit Taylor, que cette valeur excède l'épanouissement de l'individualité et le renforcement de la communauté. Taylor récuse d'ailleurs la pertinence de la distinction naturel/surnaturel pour définir la religion. Pour lui, si la croyance en un « pouvoir transcendant l'ordre immanent est [...] une caractéristique cruciale de la "religion" », la dimension déterminante est cependant « le sentiment

qu'il existe un bien plus élevé que l'épanouissement humain » (*ibid.* : 45) et indépendant de lui. Il y aurait donc chez l'homme un besoin d'être connecté à quelque transcendance, un besoin qu'une simple transcendance *from within* ne peut pas satisfaire. Être religieux c'est donc être convaincu qu'une « possibilité de transformation nous est offerte qui nous porte au-delà de la simple perfection humaine » (*ibid.*). C'est cette orientation vers une valeur ou un bien supérieur qu'exprimerait, selon lui, dans le bouddhisme et le christianisme, l'incitation à se détacher « de ses propres objectifs d'épanouissement jusqu'au point de renoncer au moi, dans un cas, ou de renoncer aux gratifications humaines pour servir Dieu, dans l'autre » (*ibid.* : 40).

On voit apparaître ici une différence importante entre deux conceptions de la religion, celle de Taylor et celle de Dewey. Mais il s'agit avant tout d'une différence de lieu d'énonciation : la conception de Taylor est formulée de l'intérieur du jeu de langage religieux (catholique), tandis que celle de Dewey le sécularise complètement. Il n'y a évidemment pas de naturalisation possible de la religion pour la première. Quelqu'un qui a embrassé un système de référence religieux ne peut que trouver réductrice toute analyse externe, aussi charitable soit-elle ; il récusera aussi bien sûr la réduction de sa foi à la simple pratique d'un jeu de langage. Parallèlement, ce qui peut se dire de l'intérieur d'un tel système peut n'avoir aucun sens pour celui qui ne l'embrasse pas, car « il faut croire pour voir ce qui fait croire » (Bourdieu, 1998 : 22). Et ce dernier n'a aucune raison de se contraindre à entrer dans ce système pour parler de religion. La fusion d'horizons chère à l'herméneutique paraît ici difficile à réaliser.

Même si elle reste réductrice aux yeux d'un croyant, et elle ne peut que le rester, l'approche de Dewey présente l'intérêt de plaider pour un avenir de la « fonction religieuse » dans le cadre d'une profonde réforme intellectuelle et morale nécessaire au « nouvel humanisme » dont le monde a besoin. Mais un plaidoyer n'est pas une description. J'ai dit en commençant que Dewey n'élevait aucune prétention à une

validité descriptive pour son approche de la religion et que sa préoccupation majeure était de proposer une méthode pour permettre à l'expérience humaine d'accéder à sa complétude, dans sa dimension individuelle comme dans sa dimension sociale. Il se peut cependant que son approche ait trouvé après coup une valeur descriptive. Elle s'avère en effet une anticipation implicite de ce qu'allait devenir la religion dans « une culture marquée par l'éthique de l'authenticité » (Taylor, 2011 : 865) : à savoir une forme de quête personnelle d'intégrité spirituelle, un genre d'enquête menée par des individus en recherche, s'efforçant de trouver leur voie dans une exploration autonome, libre de toute autorité dogmatique. Dans ce type de quête, plus spirituelle que morale, l'accent est mis, comme le dit Taylor, sur « l'unité, l'intégrité, le tout, l'individualité » (*ibid.*) ou encore « sur le moi et sa complétude », sur la place des émotions, du corps, etc.

Cela ressemble fort à la religion libérée du surnaturalisme que Dewey appelait de ses vœux. Mais sa philosophie est aussi la critique la plus radicale de l'« individualisme expressiviste » qui sous-tend ce genre de quête spirituelle, car ceux qui y sont engagés oublient qu'il n'y a pas d'individualité accomplie possible sans un milieu social approprié, sans des arrangements sociaux ou des institutions susceptibles de la porter. En un sens, les formes que prend la religion libérée d'aujourd'hui ne contribuent pas vraiment à réduire le grand fossé qui persiste encore entre, d'un côté, les habitudes héritées du passé en matière de formation des croyances, de sécurisation des valeurs et de fonctionnement des institutions, de l'autre, les attitudes requises pour le maintien et le renforcement de la démocratie comme *way of life*, individuelle et collective.

NOTES

1 Ce chapitre est paru dans *ThéoRèmes*, 13/2018. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.2038>.

2 Je remercie Joan Stavo-Debauge pour ses critiques, remarques et suggestions sur une première version de ce texte.

3 Pour l'analyse des tenants et aboutissants de ce débat, voir Stavo-Debauge (2012) ; Stavo-Debauge, Gonzalez & Frega (2015) ; Stavo-Debauge (2018).

4 Je laisse volontairement de côté la reconstitution des différentes étapes de la pensée de Dewey sur la religion. Pour une telle reconstitution, cf. Rockefeller (1991) ; Shook (2010) ; Stavo-Debauge (2015) ; Stavo-Debauge (2019). En effet nombre d'idées présentées dans *A Common Faith* ont déjà été exposées dans plusieurs textes antérieurs.

5 Pour Putnam, les premières Lumières sont celles de la Grèce antique, les secondes celles du XVIII^e siècle européen.

6 Sur la sécularisation en tant que grand récit de l'émancipation de la religion comme condition de l'épanouissement humain, cf. Taylor (2011). Pour un commentaire, voir Quéré (2021b).

7 C'est pourquoi d'ailleurs il ne voit aucun problème dans le fait que « les religions vont continuer à jouer un rôle important dans la construction en cours du monde moderne », et notamment dans la sphère publique des sociétés contemporaines (Casanova, 1994 : 6). C'est pourtant une évolution qui ne laisse pas d'inquiéter.

8 Maurice Sachot reprend là le point de vue de la sémantique historique de Reinhart Koselleck : notre vocabulaire non seulement reflète les modifications qui se produisent dans notre expérience du monde ; il y contribue aussi, et cela parce que les concepts sont des facteurs d'histoire : « Chaque concept ouvre certains horizons, comme il en ferme d'autres, d'expériences possibles et de théories pensables » ; « ils forgent des comportements », « fournissent des schèmes de possibilités d'action et de comportements politiques » ; « ils rassemblent des expériences et focalisent des attentes » (Koselleck, 1990, *passim*).

9 Stephen Rockefeller a qualifié Dewey de « Feuerbach américain » : « Comme Feuerbach il a abandonné l'Église au nom de la communauté humaine, abandonné l'idée d'une révélation spéciale au nom de la vérité et de la morale, et à l'occasion rejeté le Dieu des théologiens chrétiens pour libérer l'humanité aliénée [...] et pour prendre conscience de la signification

spirituelle inhérente aux relations humaines ordinaires.» (Rockefeller, 1991 : 216).

10 Dans son introduction au volume 11 des *Later Works*, John J. McDermott a qualifié Dewey d'« homme religieux » : « John Dewey fut un homme religieux, au sens où il a eu une liturgie séculière. Il a eu une sensibilité considérable aux rythmes de la nature et aux transactions humaines avec elle. »

11 Parmi ces textes d'intervention il y a, outre « Religion and our Schools » en 1908 : « The American Intellectual Frontier » en 1922, « Fundamentals » en 1924, « Science, Belief and the Public » en 1924 aussi, « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » en 1926, « Anti-Naturalisme in Extremis » en 1943, et plusieurs articles sur la religion au Mexique, en Turquie ou en URSS. Ces textes ont été traduits en français par Joan Stavo-Debauges : J. Dewey. *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, Éditions iès, 2019.

12 « Au lieu de signifier l'enfermement dans nos propres sentiments et sensations [l'expérience, lorsqu'elle atteint le degré auquel elle est véritablement expérience] signifie un commerce actif et alerte avec le monde. À son plus haut degré, elle est synonyme d'interpénétration totale du soi avec le monde des objets et des événements. » (Dewey, 2005 : 39). On notera dans cette citation la distinction que Dewey fait entre l'expérience comme vie et conduite,

faites de transactions en situation entre l'organisme et l'environnement, et l'expérience lorsqu'elle atteint sa plénitude : « Nous avons une expérience lorsque le matériau qui fait l'objet de l'expérience va jusqu'au bout de sa réalisation. C'est à ce moment-là seulement que l'expérience est intégrée dans un flux global [...]. Une telle expérience forme un tout. » (*Ibid.* : 59).

13 « Le sens des choses réside dans les conséquences qu'elles produisent quand elles sont en interaction avec d'autres choses spécifiques. » (Dewey, 1993 : 615).

14 Comme le note John Shook (2017), Dewey a largement anticipé, et cela très tôt, les développements récents de la « psychologie écologique » et de la « cognition distribuée » : « L'environnement entre dans l'individualité comme facteur constitutif, contribuant à la faire ce qu'elle est. » (Dewey, 1891 : 302). Thomas Alexander (2013) le crédite même d'une « ontologie écologique ». Mais il vaut sans doute mieux considérer l'écologisme de Dewey comme étant, comme son éthique, « sans ontologie ». Pour ce qui est de la critique de l'athéisme militant par Dewey, elle n'est pas sans rapport avec ce que disait Durkheim concernant l'attitude à adopter dans l'étude de la religion : refuser une « interprétation irréligieuse de la religion », car elle « nierait le fait dont il s'agit de rendre compte » (Durkheim, 1970b : 310).

15 À comparer avec ce qu'écrit Durkheim : « L'idée de la société est l'âme de la religion » (Durkheim, 1979 : 599) ; « La vie religieuse [est] la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière » (*ibid.*).

16 Sur le travail de l'émotion, voir Dewey (2005) ; Quéré (2021a).

17 Dewey rejette aussi l'agnosticisme comme « scepticisme pâle et impuissant » : il est « une ombre provoquée par l'éclipse du surnaturel. [...] Un agnosticisme généralisé n'est qu'une demi-mesure en matière d'élimination du surnaturel. » (Dewey, 2011c : 178-179).

18 Cf. aussi Durkheim (1970b : 308).

19 Je laisse de côté l'abondant débat qu'ont pu susciter la redéfinition de Dieu par Dewey, et le maintien d'une référence à Dieu dans l'attitude religieuse telle qu'il l'a formulée. Je ne discuterai pas non plus l'interprétation que fait Hans Joas de la philosophie de la religion de Dewey, dans laquelle il voit nombre de « banalités post-Lumières » – en un sens il prend le contrepied de Dewey, affirmant que la religion a été non pas un obstacle mais un appui au progrès intellectuel et moral (cf. Joas, 1998).

20 Dans « Creative Democracy » (Dewey, 2018), Dewey explique qu'avoir foi en la démocratie c'est adopter « une manière personnelle de vivre ».

21 Joas (1998) reproche à Dewey de vouloir « désinstitutionnaliser » le religieux.

22 En un sens, Georg Simmel avait retrouvé ce sens ancien du *credo* et de la *fides* lorsqu'il distinguait la confiance comme foi en une personne, de la confiance comme geste étayé sur un raisonnement inductif et garanti par un savoir ou une réputation (cf. Simmel, 1987 : 197 ; 1999 : 382).

23 Comme l'a expliqué Louis Dumont, cette reconnaissance de l'autre, qui est l'assignation d'une valeur, peut être soit égalitaire, ou plus exactement « équistatutaire », soit hiérarchique. Dans le second cas, il y a reconnaissance d'une différence : « Ici "reconnaître" n'a plus le sens de constater que quelqu'un se conduit de manière particulière, c'est attacher une valeur, et donc un rang ou un statut à cette particularité. » (Descombes, 2013 : 233). Dans la reconnaissance hiérarchique, vous attribuez à l'autre une autre valeur qu'à vous-même, soit inférieure soit supérieure.

24 C'est ce que soulignait Hegel dans *Principes de la philosophie du droit* (§268) : « L'habitude nous rend aveugles à la base de notre existence sociale. Il ne vient pas à l'idée de quelqu'un qui marche la nuit dans la rue en toute sécurité qu'il pourrait en être autrement, car cette habitude de sécurité est devenue une seconde nature, et nous ne nous arrêtons guère pour nous rendre compte que

c'est là seulement l'effet d'institutions particulières.»

25 Je rappelle que, chez Peirce, l'interprétant d'un signe est un autre signe créé dans l'esprit du destinataire

(une pensée ou une «représentation médiatrice») et pas un sujet qui interprète.

CHAPITRE 14

VALEURS : « MACHINS QUASI-GAZEUX » OU CHOSES « EN DUR » ?

DE DURKHEIM À DEWEY... ALLER-RETOUR¹

Quand on parle de valeurs dans les discours ordinaires, notamment dans les discours politiques, on a l'impression de savoir de quoi on parle, et les usages du terme ne posent pas, *a priori*, de problèmes de compréhension. Par valeurs on entend habituellement des fins, des biens ou des idéaux auxquels on est attaché. Mais d'où vient que l'on y tient ? On dira qu'une forme d'autorité leur est attribuée et qu'ils suscitent une allégeance collective. Mais comment des choses de nature idéelle en arrivent-elles à être dotées d'un tel pouvoir invisible ? C'est une question centrale pour la sociologie, comme Émile Durkheim l'avait fait remarquer dans une note des *Formes élémentaires de la vie religieuse*², et il lui a apporté sa propre réponse, que je vais tenter de restituer.

Si les valeurs sont des choses de nature idéelle, comment éviter d'en faire des « machins quasi-gazeux d'une plus grande force de résistance que celle de l'acier trempé » (Dewey, 2011b : 234) ? S'agit-il vraiment d'une catégorie de choses spécifique ? Quel est en réalité leur mode d'existence ? Ce sont des questions de ce genre qui sous-tendent l'enquête de John Dewey sur les valeurs, et il lui importe d'autant plus de trouver de bonnes réponses qu'il a placé les valeurs plutôt que les normes au cœur de sa philosophie sociale et morale... tout en recommandant de bien veiller à l'usage du terme, qui est plein

de pièges. En fait, Durkheim avait déjà exploré une partie du chemin avant lui, lorsqu'il s'est convaincu que « la socialité est plus que la normativité » et que « la solidarité ne peut se réduire à la sujétion des individus à des obligations communes, mais qu'elle implique aussi l'attachement à des valeurs communes » (Joas, 1999 : 70). D'où son intérêt pour la religion comme lieu de la genèse des valeurs et la transformation qu'il opère de la science de la morale en une science de la religion (*ibid.* : 57-73)³.

Durkheim essayait de renouveler l'idéalisme, et c'est cette tentative qui sous-tend une grande partie de ses considérations sur les valeurs et les idéaux, et sur leurs fondements religieux. Paradoxalement ce fut aussi la tentative de Dewey, qui appelait à remplacer l'idéalisme classique par un « idéalisme expérimental », capable de nourrir un « idéalisme de l'action » (Dewey, 2014a : 319). Comme on le verra, l'un et l'autre convergent dans la définition du nouvel idéalisme qu'il s'agit d'élaborer : un « idéalisme de l'idéal », pour reprendre l'expression de Bruno Karsenti. Ils partagent aussi le même intérêt pour la religion et se rejoignent sur l'attitude non réductionniste à adopter dans l'étude de celle-ci. Plus profondément, ils considèrent l'un et l'autre que l'attitude religieuse doit continuer à être cultivée malgré le déclin de la religion dans les sociétés modernes⁴.

Les deux entreprises présentent beaucoup de points communs, notamment quand elles identifient valeurs et idéaux, quand elles ancrent les idéaux dans le réel, quand elles attribuent une autorité morale et une portée pratique aux valeurs, quand elles font de l'action le « champ de la valeur » (Dewey), et quand elles rapportent la formation des valeurs à la religion.

Cependant, ces idées communes revêtent des significations différentes selon que le cadre de référence est dualiste (Durkheim), ou continuiste (Dewey). Je vais d'abord considérer le point de vue de Durkheim, en me référant, parmi ses écrits, à ceux de la dernière

époque, qui donnent le mieux à voir le type d'idéalisme qu'il s'efforçait d'élaborer⁵. Je présenterai ensuite la théorie des valeurs de Dewey, en m'appliquant à faire ressortir les convergences et les divergences avec celle de Durkheim. J'expliquerai enfin pourquoi l'approche de Dewey, malgré les critiques qu'on peut lui adresser, me paraît plus satisfaisante que celle de Durkheim.

La prévalence du paradigme du sacré chez Durkheim

L'objectivité des valeurs

Au printemps 1911, Durkheim a présenté une communication au Congrès international de Philosophie de Bologne sur « Jugements de valeur et jugements de réalité » (Durkheim, 1996b). Ce fut, pour lui, l'occasion d'expliquer en quoi les valeurs sont des choses objectives. Toutes les estimations ou évaluations ne sont pas des jugements de valeur ; certaines expriment simplement des préférences ou des prédilections individuelles, qui, en tant qu'« états déterminés du sujet », sont néanmoins des faits (*ibid.* : 118). Les jugements de valeur proprement dits « attribuent aux choses une valeur qui leur appartient » (*ibid.*) ; cette valeur a un « caractère objectif », en ce sens qu'elle existe en dehors du sujet et qu'elle est indépendante de ses appréciations. Néanmoins les jugements de valeur ont aussi une dimension subjective : ils disent non pas ce que sont les choses, mais « ce qu'elles valent par rapport à un sujet conscient » (*ibid.* : 117).

Tout en étant des « états de sentiment », les valeurs « ont la même objectivité que des choses » (*ibid.* : 119). La preuve qu'elles sont objectives est qu'elles sont reconnues par tous en tant que désirables, et que nos jugements se règlent sur elles, car elles s'imposent à nous. Comment rendre compte de ce combiné paradoxal, d'un côté, de subjectivité et d'objectivité, de l'autre, d'obligation et de désirabilité ? Telles sont les questions que Durkheim tente d'élucider dans sa communication.

Les réponses habituellement apportées à cette question ne le satisfont pas. Un premier ensemble, se réclamant de l'utilitarisme, atténue la différence entre jugements de valeur et jugements de réalité. L'utilité peut être soit celle d'un individu, soit celle d'un collectif. Dans le premier cas, on traite la valeur en termes d'effets bénéfiques produits par les choses sur une sensibilité individuelle, en raison de leurs « propriétés intrinsèques ». Dans le second cas, on substitue la société à l'individu : c'est la manière dont les choses serviraient le fonctionnement de la vie sociale, toujours en raison de leurs « propriétés intrinsèques », qui serait à la source de leur valeur.

Durkheim juge la réponse sociologique plus acceptable que la réponse psychologique, car elle explique « l'espèce de nécessité que nous subissons et dont nous avons conscience quand nous émettons des jugements de valeur » (*ibid.* : 123). Mais elle présente les mêmes défauts. D'abord, elle rattache la valeur des choses à leurs « propriétés intrinsèques ». Ce que l'on ne peut pas faire : comme le prouve une multitude d'objets – idoles, objets de culte, emblèmes, timbres-poste, perles et diamants, etc. – « il y a nombre de cas où il n'existe, pour ainsi dire, aucun rapport entre les propriétés de l'objet et la valeur qui lui est attribuée » (*ibid.* : 126). Ensuite, cette explication sociologique utilitariste est contredite par la pluralité et l'hétérogénéité des valeurs existant dans une société, qui témoignent de l'absence d'un principe unique d'évaluation. Enfin, elle ne repose pas sur une conception correcte de la vie sociale, notamment parce qu'elle conçoit la société comme un « corps organisé en vue de certaines fonctions vitales » (*ibid.* : 136).

Un second ensemble de réponses radicalise au contraire la différence entre jugements de valeur et jugements de réalité : « Les objets sur lesquels [les uns et les autres] portent sont différents comme les facultés qu'ils supposent. » (*Ibid.* : 128). En particulier les jugements de valeur seraient liés à la capacité de poser des idéaux – jugée distincte de celle de se représenter ce qui est – et d'estimer la valeur des choses

en fonction de ces idéaux : « On dit que [les choses] ont de la valeur quand elles expriment, reflètent, à un titre quelconque, un aspect de l'idéal, et qu'elles ont plus ou moins de valeur selon l'idéal qu'elles incarnent et selon ce qu'elles en recèlent. » (*Ibid.*). Dans cette perspective, la valeur devient non seulement indépendante de la nature des choses, mais aussi détachée de l'expérience et rattachée à une « faculté supra-expérimentale ».

Durkheim critique sévèrement cette manière d'absolutiser la valeur : « Si l'idéal ne dépend pas du réel, il ne saurait y avoir dans le réel les causes et les conditions qui le rendent intelligible. Mais en dehors du réel, où trouver la matière nécessaire à une explication quelconque ? » (*Ibid.* : 129)⁶. Il y a bien la solution théologique, qui confère aussi aux idéaux une réalité objective, mais elle le fait au prix de leur dénaturalisation :

De quel droit [...] met-on l'idéal en dehors de la nature et de la science ? C'est dans la nature qu'il se manifeste ; il faut donc bien qu'il dépende de causes naturelles. Pour qu'il soit autre chose qu'un simple possible, conçu par les esprits, il faut qu'il soit voulu et, par suite, qu'il ait une force capable de mouvoir nos volontés. Ce sont elles qui, seules, peuvent en faire une réalité vivante. (*Ibid.* : 130)

Durkheim esquisse alors sa propre réponse à la question de l'objectivité des valeurs : « Pour comprendre comment des jugements de valeur sont possibles, il ne suffit pas de postuler un certain nombre d'idéaux ; il faut en rendre compte, il faut faire voir d'où ils viennent, comment ils se relient à l'expérience tout en la dépassant et en quoi consiste leur objectivité. » (*Ibid.* : 132). Il présente alors la thèse qu'il développera longuement dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* : d'une part, si « l'idéal peut s'incorporer au réel : c'est qu'il en vient tout en le dépassant » (*ibid.* : 136) ; d'autre part, la société « ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal » (*ibid.* : 135), car les idéaux

collectifs sont son âme. L'idéal est bien « un produit naturel de la vie sociale » et la science peut en analyser les conditions de formation.

L'ancrage des valeurs dans le réel

Valeurs et idéaux se forment principalement par une « exaltation de la vie morale » dans les moments d'effervescence du groupe social, qui modifient « les conditions de l'activité psychique » par un afflux de forces sortant de l'ordinaire (Durkheim, 1979 : 603) ; l'individu est alors amené à sortir de lui-même et entraîné « dans un cercle de vie supérieure » (Durkheim, 1996b : 135). Ces moments d'exaltation et d'effervescence ont surtout lieu lors d'expériences religieuses collectives, de grandes agitations sociales, comme les périodes révolutionnaires, ou encore à l'occasion des « fêtes, cérémonies, prédications de toutes sortes, représentations dramatiques, manifestations artistiques » qui revivifient périodiquement les idéaux (*ibid.*).

Tous ces moments sont des moments de rapprochement des individus, permettant des échanges plus actifs d'idées, de sentiments et d'émotions :

Quand les consciences individuelles, au lieu de rester séparées les unes des autres, entrent étroitement en rapports, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau. [...] Les sentiments qui naissent et se développent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. L'homme qui les approuve a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes, qui le mènent, dont il n'est pas le maître. [...] Il se sent comme transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence privée. La vie n'y est pas seulement intense ; elle est qualitativement différente. [...] Le pôle de sa conduite est déplacé et reporté hors de lui. En même temps, les forces qui sont ainsi soulevées,

précisément parce qu'elles sont théoriques, [...] éprouvent le besoin de se répandre pour se répandre, par jeu, sans but, sous forme, ici, de violences stupidement destructrices, là, de folies héroïques. (*Ibid.*: 133)

Ces considérations sur le pouvoir énergisant des rassemblements font bien sûr penser à la psychologie des foules de Gustave Le Bon. Mais elles renvoient aussi à la conception que se faisait Durkheim de la société comme « coopération active » et à son engagement en faveur d'une morale de la coopération⁷: « La société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose; elle est avant tout une coopération active. » (Durkheim, 1979: 598). La création d'idéaux se fait dans cette coopération active. C'est elle qui donne son âme à la société.

Pour Durkheim, les idéaux sont dotés d'une force *sui generis*. Certes ce sont des idées, mais des idées motrices :

[Les idéaux] sont essentiellement moteurs, car, derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont des forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers. L'idéal lui-même est une force de ce genre ; la science peut donc en être faite. Voilà comment il se fait que l'idéal peut s'incorporer au réel : c'est qu'il en vient tout en le dépassant. (Durkheim, 1996b: 136)

Cette force est *in fine* de nature psychique, car il s'agit d'une énergie mentale.

Durkheim n'hésite pas à considérer les concepts eux-mêmes comme créateurs d'idéaux (en cela il est proche de William James

– cf. *infra*) : « Il ne serait pas difficile de montrer que [les concepts] sont des idéaux collectifs, puisqu'ils ne peuvent se constituer que dans et par le langage, qui est, au plus haut point, une chose collective. » (*Ibid.* : 139). Idéaux et concepts ont la même source : la société en action ou l'action commune telle que formée dans les rituels. Les concepts sont des représentations qui « correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre » (Durkheim, 1979 : 621). Comme les idéaux, ils constituent une réalité différente du réel ; ils sont ajoutés au plan des sensations et de l'intuition sensible pour le structurer ; ils font donc changer de plan aux choses ordinaires : « Penser par concepts [...] c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. » (*Ibid.* : 623).

Pour comprendre les jugements de valeur, et leur différence par rapport aux jugements de réalité, il faut donc prendre les idéaux en considération et les traiter comme des choses, c'est-à-dire rendre compte scientifiquement de leur formation et de leur ancrage dans le réel : « Un jugement de valeur exprime la relation d'une chose avec un idéal. Or l'idéal est donné comme la chose, quoique d'une autre manière ; il est lui aussi une réalité à sa façon. » (Durkheim, 1996b : 139). Précisément, « la valeur vient [...] du rapport des choses avec les différents aspects de l'idéal ; mais l'idéal n'est pas une échappée vers un au-delà mystérieux ; il est dans la nature et de la nature » (*ibid.* : 137). La faculté d'idéalisation est bien une faculté naturelle. Et c'est ce que la sociologie doit établir, car elle part de l'idéal et celui-ci est « son domaine propre » (*ibid.* : 141) ; si la sociologie « se place d'emblée dans l'idéal, » c'est parce que « les principaux phénomènes sociaux [...] ne sont autre chose que des systèmes de valeurs, partant des idéaux » (*ibid.*).

Cependant il ne faut pas trop accentuer la différence entre jugements de valeur et jugements de réalité, car les uns et les autres sont « l'œuvre d'une même faculté » et « tout jugement met en œuvre des

idéaux», quoique d'espèces différentes : des concepts dans un cas, des « idéaux de valeur » dans l'autre (*ibid.* : 139-140). Durkheim concluait sa communication de 1911 par une déclaration naturaliste assez inattendue, qui ne déparerait pas sous la plume d'un Dewey : « [La société] aussi vient de la nature, tout en la dominant. [...] En un mot elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même. » (*Ibid.* : 141). En fin de compte elle est aussi un idéal⁸.

L'idéal et le sacré

En fait, Durkheim pense la valeur et l'idéal en référence au sacré. C'est ce qui apparaît clairement dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Par ailleurs, pour lui, le champ de la valeur c'est l'action. Ce sont ces deux aspects de sa théorie que je voudrais élucider pour terminer mon évocation de cet auteur.

Chez Durkheim, l'idéal et le sacré relèvent de la même définition, si bien que l'« on ne peut expliquer l'un sans l'autre » (Durkheim, 1979 : 603). Le sacré est séparé de l'ordinaire, mis à part, placé au-dessus de tous les intérêts temporels, doté d'une force impersonnelle et anonyme, et entouré d'interdictions et d'injonctions ; il doit être approché dans une posture de totale soumission, et il exige des rites de purification et d'humiliation. Comme le sacré, un idéal est rajouté au réel et mis à part. Comme lui, il est « investi de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune » (Durkheim, 1970c : 264-265)⁹. Et, comme le sacré, il suscite crainte et respect, ainsi qu'amour et attirance. On retrouve évidemment cette dualité du sacré dans la morale, telle qu'analysée par Durkheim : sous la forme de l'obligation et de la désirabilité, du devoir et du bien.

Un idéal « substitue au monde de la réalité un monde différent où [l'homme] se transporte par la pensée » (Durkheim, 1979 : 602).

Surajouté au monde réel, il permet de s'élever au-dessus de l'expérience ordinaire et de concevoir un monde différent en faveur duquel on peut agir. Cette élévation est indispensable pour qu'il y ait société, car une société est constituée « avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même » (*ibid.* : 604) :

Pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir, au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle-même, il faut qu'elle s'assemble et se concentre. Or cette concentration détermine une exaltation de la vie morale qui se traduit par un ensemble de conceptions idéales où vient se peindre la vie nouvelle qui s'est ainsi éveillée ; elles correspondent à cet afflux de forces psychiques qui se surajoutent alors à celles dont nous disposons pour les tâches quotidiennes de l'existence. Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surrogatoire, par lequel elle se compléterait, une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. (*Ibid.* : 603)

Durkheim invoque la dualité du « principe totémique » (crainte révérencielle et attirance) pour expliquer la dualité du réel et du sacré, et partant du réel et de l'idéal. Il y a, dit-il, dans ce « principe totémique » une combinaison de forces matérielles et de « puissance morale », de nature mentale :

Quand on demande à l'indigène pourquoi il observe ses rites, il répond que les ancêtres les ont toujours observés et qu'il doit suivre leur exemple. [...] Il se sent moralement obligé de se comporter ainsi ; il a le sentiment qu'il obéit à une sorte d'impératif, qu'il remplit un devoir. Il n'a pas seulement pour les êtres sacrés de la crainte, mais du respect. (*Ibid.* : 271)

Pour Durkheim, ce respect, qui est une émotion, est le corrélat d'une autorité morale. Voici l'explication toute psychologique qu'il en donne :

Quand nous obéissons à une personne en raison de l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous suivons ses avis, non parce qu'ils nous semblent sages, mais parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette personne une énergie psychique d'un certain genre est immanente, qui fait plier notre volonté et l'incline dans le sens indiqué. Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous. Ce qui nous détermine alors ce ne sont pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui nous est prescrite ou recommandée ; c'est la façon dont nous nous représentons celui qui nous la recommande ou qui nous la prescrit. (*Ibid.* : 296)

Durkheim étend cette explication psychologique de l'autorité à tout ce qui, dans la vie sociale, suscite respect et allégeance : l'autorité morale n'est pas une affaire de coercition matérielle, mais d'« énergie psychique » qui fait plier la volonté. Bref, c'est une force de nature mentale qui confère leur autorité aux idéaux. Mais, d'un autre côté, les idéaux sont eux aussi pourvoyeurs d'une force motrice *sui generis*, liée à leur nature sociale. Paradoxalement, comme l'a bien vu Bruno Karsenti, l'objectivisme sociologique de Durkheim est fondé sur un subjectivisme psychologique et mentaliste.

Valeurs et action

Qu'en est-il maintenant du rapport des valeurs et des idéaux à l'action ? L'action est le champ de la valeur parce que « ce qui sert de base à notre conduite, c'est une hiérarchie de valeurs établie par nous. La condition de notre action, c'est donc que ce système de

valeurs puisse se réaliser, s'incarner dans le monde où nous vivons. » (Durkheim, 1955 : 136). C'est de l'action que naissent les idéaux.

Mais comment se fait, dans l'action elle-même, l'augmentation des choses opérée par les concepts, les valeurs et les idéaux ? Essentiellement par la pensée. En effet, pour Durkheim, « c'est parce que nous pensons que nous pouvons agir, et que nous pouvons agir singulièrement » (Karsenti, 2006 : 212). En fait, Durkheim veut incorporer à l'action l'acte de penser et la capacité d'idéaliser (aux deux sens du terme : former des idées et des idéaux). Dans la pensée, et plus largement dans tout acte mental, il y a une forme d'ajout à ce qui est immédiatement perçu et senti, donc une forme de création de nouveau par l'idéalité. C'est ce qu'assure notamment la connaissance par concepts : « La position durkheimienne repose sur la reconnaissance de ce que toute action suppose *une certaine forme* de pensée. Non une pensée détachée du processus vital, organique et actif, mais une pensée impliquée dans ce processus, une pensée sans laquelle ce processus ne pourrait plus même se déclencher ni suivre son cours. » (*Ibid.* : 203).

Dans ses cours sur le pragmatisme, Durkheim critiquait Dewey pour avoir subordonné la pensée à l'action, et effacé leur différence de nature. Pour lui, pensée et action, connaissance et pratique, sont non seulement irréductibles l'une à l'autre – elles ont « des exigences foncièrement différentes » (Durkheim, 1955 : 167) –, mais elles sont aussi antagoniques : la pensée implique une « hyperconcentration de la conscience » (*ibid.* : 166), tandis que l'action est une affaire de décharge ou d'extériorisation. Bref, il y a dans l'action quelque chose qui lui est hétérogène et c'est la pensée : agir c'est accomplir « des mouvements dirigés par des idées ; autrement dit ce sera une activité psychologique » (*ibid.* : 171). Ce qui implique qu'il n'y ait pas de continuité entre pensée et action, contrairement à ce que soutiendra Dewey. En effet, alors que, pour Durkheim, la pensée vient du dehors, pour Dewey, « elle vient du dedans, elle est seconde, elle prolonge le

mouvement biologique» (Deledalle, 1959 : 496-497). Comme on le verra, il en va de même pour les idéaux.

Durkheim ne voyait pas dans le pragmatisme l'« entreprise destinée à favoriser l'action », qu'il prétendait être, mais « une tentative dirigée contre la spéculation pure et la pensée théorique » (Durkheim, 1955 : 137). Si le pragmatisme échoue à être une vraie philosophie de l'action, c'est non seulement parce qu'il subordonne la pensée à l'action, ou qu'il n'attribue qu'un caractère second ou dérivé à la conscience, mais aussi parce qu'il n'y a pas de place en lui pour l'idéal et pour l'idéalisation : « Pour lui, il n'y a pas deux plans d'existence, mais un seul, et l'on n'aperçoit pas, par conséquent, où l'idéal pourrait s'y placer. » (*Ibid.*). C'est aussi pourquoi il est incompatible avec la sociologie, dès lors que celle-ci fait de l'idéal « son domaine propre ». Comme on va le voir, ce jugement a été complètement invalidé par l'œuvre de Dewey.

Durkheim reproche aux pragmatistes non seulement de n'avoir pas de place pour l'idéal, mais aussi d'avoir nié « le caractère spécifique [...] de la pensée et même de la conscience » (*ibid.* : 170). Il aurait notamment nié le caractère spécifique de la pensée parce qu'il n'a pas eu une appréhension correcte du pouvoir créateur des idées, qui consiste « à faire la réalité » :

Ce sont [...] nos idées, nos croyances qui confèrent aux objets de pensée leur réalité. Et ainsi, l'idée est vraie, non en raison de sa conformité au réel, mais en raison de son pouvoir créateur. Mais ces idées ne sont pas d'origine individuelle : ce sont des représentations collectives. Elles sont faites de tous les états mentaux d'un peuple, d'un groupe social, qui pense en commun. [...] Dans la vie de l'espèce humaine, ce qui entretient les idées, les représentations, c'est la collectivité. Or, toutes les représentations collectives sont, en vertu de leurs origines mêmes, revêtues d'un prestige grâce auquel elles ont le pouvoir de s'imposer.

Elles possèdent une énergie plus grande que celle qui émane de l'individu. C'est ce qui fait qu'elles s'installent avec force dans la conscience. (*Ibid.* : 173)

Durkheim conçoit en fait le pouvoir créateur des idées sur le modèle du sacré, c'est-à-dire en termes de séparation et d'ajout : séparée de la réalité, l'idée lui ajoute une nouvelle dimension et la transforme en la pénétrant. Dès qu'elles sont conçues (et plus seulement senties) et socialement appréhendées, les choses sont investies « d'une réalité nouvelle qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes » (Karsenti, 2006 : 197) ; elles sont rendues visibles. Il s'agit moins de saisir les choses sous des concepts que de les transformer par l'idéalisation, qui est, par nature, collective. Tel est le fondement du nouvel idéalisme projeté par Durkheim : « De ce point de vue, il est permis de parler d'idéalisme – mais en précisant que celui-ci, sociologiquement fondé, n'est pas tant un idéalisme de l'idée, qu'un idéalisme de l'idéal, et plus exactement encore de l'idéalisation des choses, corollaire de leur visualisation collective. » (*Ibid.*).

La naturalisation des valeurs chez Dewey

Durkheim voulait ressourcer l'idéalisme en élaborant un nouveau dualisme (cf. la distinction de « deux plans d'existence »¹⁰, l'un individuel, l'autre social), sans se départir de son intellectualisme¹¹. Dewey aussi a voulu renouveler l'idéalisme, mais en s'opposant à toute forme de dualisme et d'intellectualisme.

L'idéalisme deweyen

L'idéalisme deweyen consiste essentiellement à idéaliser l'expérience humaine, c'est-à-dire à l'imaginer telle qu'elle pourrait être *in excelsis*, lorsqu'elle atteint sa limite finale, sa plénitude ou son plein développement. Pour Dewey, l'expérience humaine est capable de générer de l'intérieur d'elle-même – et sans autres garanties que celles

produites par l'action collective – les moyens de sa propre orientation et de sa propre régulation ; ce que lui ont dénié les religions et les philosophies traditionnelles – elles « ont refusé à l'expérience commune la capacité de développer de l'intérieur d'elle-même des méthodes pour se diriger et pour créer des standards propres de jugement et de valeur » (Dewey, 2012a : 66-67 ; trad. mod.). Ces méthodes sont celles non pas de la raison mais de l'intelligence ; inventées et éprouvées par la science, elles sont les seuls modes authentiques et complets d'accès à la vérité et de formation des valeurs.

Reprocher à Dewey de vouloir subordonner la pensée à l'action, comme le fait Durkheim, c'est en fait se tromper complètement sur son projet qui est exactement l'inverse : à savoir subordonner l'action à la pensée, pour la rendre plus intelligente. La pensée n'ajoute pas une réalité nouvelle au plan des sensations et de l'intuition sensible ; elle réoriente l'expérience immédiate, en lui permettant de dépasser « l'action impulsive, aveugle, routinière ou mécanique » et de « s'émanciper des fins pré-ordonnant l'activité des êtres humains » (Madelrieux, 2016a : 135).

Chez Dewey, la pensée comme la conscience sont des modes d'organisation de la conduite, ou des modes de coordination des activités. Penser c'est agir intelligemment. Penser est d'ailleurs lui-même une activité, impliquant l'effectuation et la coordination d'opérations précises (faire attention, observer, se souvenir, conceptualiser, inférer, raisonner, vérifier, juger, etc.), sous la direction d'idées (formées dans une langue). Pour Dewey, ce n'est pas l'esprit ou la conscience qui est à la manœuvre dans la pensée et le jugement, mais les habitudes. On pense et juge avec ses habitudes : « Ce sont les habitudes concrètes qui font tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement. » (Dewey, 1922 : 124).

La pensée transforme l'expérience immédiate (qui est simplement « eue ») en expérience articulée par des significations. L'expérience immédiate n'est pas pour autant une affaire de sensations reçues passivement, auxquelles il faudrait ajouter de la pensée pour les transformer. Elle est faite de transactions (donc d'activités et de passivités distribuées) entre un organisme et son environnement, mettant en jeu des coordinations sensori-motrices innées et des tendances impulsives à agir, les habitudes intervenant pour canaliser ces impulsions. Les sensations sont des événements, et elles ont une orientation pratique : dans l'action, elles sont des incitations à « s'engager dans de nouvelles directions » (Dewey, 2014b : 146). Les interactions humaines avec l'environnement étant médiatisées par des signes et des symboles, l'expérience immédiate est déjà « saturée des résultats de l'échange social et de la communication sociale » (Dewey, 2012a : 25).

Pour Durkheim, on l'a vu, les concepts sont ajoutés au plan des sensations pour les éclairer et les transformer. Dewey conçoit différemment l'opérativité des concepts. Ils ont « une force opérationnelle » et ils l'ont en tant que symboles : « Ils fonctionnent comme moyen de provoquer diverses activités accomplies par des personnes différentes en vue de produire des conséquences que partagent tous ceux qui participent à l'entreprise commune. » (Dewey, 1993 : 107-108). La capacité de signification des concepts repose en dernier ressort sur un accord dans l'action. « Accord dans l'action » veut dire « identité des manières de réagir et d'en assumer les conséquences » (*ibid.* : 106). Par exemple, « c'est par un accord dans l'action commune [...] que le *mot* "fumée" signifie en français un objet ayant certaines qualités » (*ibid.* : 111). Respécifier pragmatiquement les concepts c'est leur restituer leur « force opérationnelle », mais sans concevoir cette force comme étant de nature psychique.

Le champ de la valeur

Bien qu'il ait abondamment utilisé le terme « valeur » dans ses différents écrits, en particulier dans sa philosophie morale et politique, Dewey en est venu, dans les dernières années de sa vie, à considérer ses usages comme potentiellement problématiques. Dans un texte de 1944, il reprochait à ceux qui refusent toute rationalité aux «valuations»¹², et acceptent la théorie « mentaliste » de la valeur, de doter « ce machin quasi-gazeux d'une plus grande force de résistance que celle de l'acier trempé » (Dewey, 2011b : 234). D'une façon générale, il doutait que les philosophes qui devisent des valeurs discutent de la même chose, faute notamment de s'accorder sur leur champ : « Tant que ce champ n'est pas raisonnablement déterminé, la discussion ressemble pour une bonne part au fait de tirer dans le noir sur quelque chose que l'on croit exister quelque part, le lieu étant de la sorte la plus vague. » (Dewey, 1949 : 343). Pour lui, déterminer ce champ est d'abord une question de méthode d'enquête. Il faut partir d'hypothèses et voir quelles conséquences méthodologiques on peut en tirer. L'hypothèse principale proposée est que le champ de la valeur est celui du comportement ou de la conduite. À vrai dire c'est un champ très vaste, aux extrémités duquel on trouve deux types de *value-event* : d'un côté, des *de facto valuing*s, de l'autre, des évaluations, c'est-à-dire, des jugements de valeur de différentes sortes.

Cette distinction est au fondement de la « théorie de la valuation » de John Dewey. Avant de la présenter, je voudrais évoquer la méthode préconisée par cet auteur pour analyser le champ de la valeur : substituer des adjectifs et des adverbes aux substantifs.

L'adverbialisme de Dewey

Pour éviter de faire des valeurs des « machins quasi-gazeux », Dewey recommande de substituer aux substantifs soit des adverbes – qui indiquent des modes de comportement, des manières d'agir ou des

qualités d'activités –, soit des adjectifs – qui désignent des qualités de choses particulières¹³. Cette recommandation repose notamment sur une analyse logico-linguistique des termes abstraits, et « valeur » en est un. La subtilité de cette analyse n'empêchera d'ailleurs pas John Dewey de continuer à parler tout simplement de valeurs, par quoi il entendra soit des « biens », soit des « idéaux », et de traiter les uns et les autres comme des choses spécifiques.

Pour Dewey le principal risque inhérent à l'usage de substantifs est de projeter une essence ou une substance pure à partir du nom utilisé. Pour conjurer ce risque, s'agissant des valeurs, il faut, dit-il, partir de l'idée qu'elles ne sont pas des choses dotées d'une réalité *sui generis* et logées dans un lieu transcendant l'expérience : le terme « valeur » ne réfère pas à une « catégorie spéciale de choses », bien que ce soit un de ses usages courants (Dewey, 1949 : 346), mais plutôt à des adjectifs. Il s'agit d'un « terme adjectival ». « Valeur » est en fait le substitut nominal totalisant d'adjectifs comme bon, beau, agréable, excellent, précieux, cher (*dear*), admirable, désirable, etc. Ces adjectifs, à forte teneur émotionnelle, désignent des qualités dont les choses sont dotées par un type spécifique de qualification, la « qualification en valeur (*value-qualification*) ». Tout ce qui existe (choses, événements, situations, personnes, activités, attitudes, dispositions, objectifs, idées) peut recevoir une telle qualification.

Il reste néanmoins que l'on se sert couramment du terme « valeur » pour désigner une classe ou une catégorie spécifique de choses. On l'utilise alors comme nom commun. Mais il est souvent aussi utilisé comme « nom abstrait ». Or, un nom abstrait ne réfère pas directement à un genre de choses, pas plus d'ailleurs qu'à des qualités de choses concrètes : il désigne une qualité considérée en dehors de toute référence à des choses particulières, c'est-à-dire un « universel abstrait » (Dewey, 1993 : 339). Selon Dewey, le nom qu'il faudrait inventer pour éviter les confusions qui résultent d'un tel usage du terme serait, sur le modèle de « colorité » ou de « triangularité », « valuité »

ou « être valeur (*valueness*) » (Dewey, 1949 : 346). Comme il y a des manières différentes d'être couleur ou triangle, il y a des manières différentes – telles que *goodness*, *fineness*, etc. – d'« être valeur ».

Même si l'on est porté à placer des substances pures derrière les concepts, il n'en demeure pas moins que ceux-ci peuvent avoir une portée toute pratique. Soit le cas de « la beauté » : on peut en effet la rechercher, l'apprécier, la cultiver, la désirer, s'y dévouer, etc. Comment un concept peut-il exercer une telle attraction et orienter la conduite ? Il le peut justement parce qu'il figure un idéal. Grâce à leur « teinte d'idéalité », les concepts ouvrent, comme l'explique William James, « un monde d'une gloire indépendante » :

Le monde conceptuel apporte à notre vie de nouvelles gammes de valeur et de motivations. Ses cartes ne nous servent pas seulement pratiquement, mais la seule possession mentale de tableaux si vastes est en soi un bien stimulant. De nouveaux intérêts et de nouvelles impulsions, des sentiments de puissance, de sublimité et d'admiration y prennent leur source. L'abstraction *per se* semble avoir une teinte d'idéalité. « La fidélité à la fidélité » de Royce en est un excellent exemple. Des « causes » comme l'antiesclavagisme, la démocratie, la liberté, etc., dépérissent dans leurs réalisations particulières sordides. La véritable valeur « en espèces (*cash-value*) » de l'idée semble ne s'attacher qu'à son statut abstrait. La vérité en général, comme Royce le soutient, [...] semble être tout à fait autre chose que les particuliers vrais auxquels il est bon de croire. Sa valeur transcende tous ces « expédients » ; elle est quelque chose pour lequel on doit vivre, expédient ou non. La Vérité avec un grand V est une « question d'une importance capitale » ; les vérités de détail ne sont que de « pauvres débris », de simples « miettes de succès » [...]. (James, 2007 : 224)

Et William James d'insister, dans le sillage d'Henri Bergson, sur la portée pratique d'une telle création d'idéal par un concept : « Les gens qui possèdent certains concepts sont animés d'une certaine manière, ils poursuivent leur propre chemin vital différemment. » (*Ibid.*).

On pourrait allonger la liste des termes abstraits qui ont la même « teinte d'idéalité » et réfèrent à « quelque chose pour lequel on doit vivre » : liberté, égalité, fraternité, solidarité, laïcité, véridicité, fiabilité (*trustworthiness*), responsabilité, dignité de la personne humaine, etc. Comme le souligne James, cette forme d'expérience de la valeur est différente de celle inhérente à la valuation concrète des choses dans la conduite.

Valuations et évaluations

Dewey distingue les *de facto valuing*s et les *e-valuations*. Les premiers sont des processus irréfléchis, les secondes, des jugements de valeur proprement dits. Mais pour lui, il n'y a pas vraiment de solution de continuité entre ces deux phases. Les uns et les autres guident et ordonnent la conduite : « Nous sommes constamment, et par la force des choses, du fait des conditions mêmes de la vie, engagés dans des affections, des admirations, des aversions, des préférences, ainsi que dans des “jugements” sur elles. » (Dewey, 1945 : 314).

Dewey recourt aux catégories d'événement (*value-event*) et de fait (*value-fact*), plutôt qu'à celles d'acte ou d'action, pour désigner les valuations et les jugements de valeur. Traiter ceux-ci comme des actes réalisés par des agents impliquerait d'occulter leur nature transactionnelle. En effet, les comportements sont des transactions comportant des connexions actives entre différentes « *agencies* » et différentes énergies qui opèrent ensemble, comme l'attestent les fonctions biologiques telles que la respiration, la digestion ou la circulation sanguine, dans lesquelles l'environnement co-opère

avec l'organisme : ces fonctions sont des « interactivités » de facteurs organiques et environnementaux.

Il en va de même pour les valuations en tant que comportements : c'est sur la base de ses connexions et relations avec différentes choses, connexions et relations établies par des opérations, qu'une chose est dotée de valeur, d'importance ou d'intérêt. D'où la pertinence de la notion de « champ » pour indiquer que les *valuings* sont, comme beaucoup d'autres phénomènes, distribués sur l'organisme et l'environnement :

Les faits impliqués sont distribués (*extend across*) dans le temps, l'espace, sur des « objets » et des agents-patients. Il y a une interconnexion systématique de différents actes spéciaux et de « choses » [...]. « *Valuing* » n'est pas un type spécial d'acte isolé réalisé par un agent particulier ou unique, dans des conditions si uniques que l'on peut comprendre les valuations et les valeurs sans prendre en considération des ordres de faits qui ne relèvent pas eux-mêmes de la valeur. (Dewey, 1949 : 348)

C'est ce qui fonde l'objectivité des valuations. C'est aussi ce qui rend insatisfaisante leur interprétation comme des actes réalisés par les seuls agents, ou comme une affaire de relations directes entre un sujet et un objet. La femme qui prend soin de ses diamants les « value » ; mais cette « qualification en valeur » n'est pas différente de leur « qualification en couleur » quand cette dame expose ses diamants à la lumière pour les faire miroiter ; ce qui compte alors ce n'est pas la mise en relation des diamants avec l'esprit de la personne, mais l'établissement de connexions et d'interactions par des opérations qui font ressortir des qualités esthétiques : « Les qualités sensibles [...] possèdent une qualité esthétique. *Elles ne la possèdent toutefois pas isolément, mais dans leurs connexions, par leurs interactions, et non pas comme entités simples et séparées.* » (Dewey, 2005 : 152 ; je souligne).

Dans la perception de ces qualités, c'est tout l'organisme qui interagit avec l'environnement. Soit le cas de la couleur :

Une couleur, en tant qu'elle est vue, est toujours qualifiée par les réactions implicites de nombreux organes, ceux du système sympathique autant que ceux du toucher. On peut y voir un entonnoir de l'énergie totale en mouvement ; certainement pas sa source. Si les couleurs sont somptueuses et riches, c'est précisément parce qu'une résonance organique totale s'y trouve profondément impliquée. (*Ibid.* : 154)

Il en va de même, quoique différemment, pour les « qualifications en valeur ». Une grande partie de celles-ci se fait dans l'expérience immédiate, c'est-à-dire l'expérience irréfléchie : ce sont les *de facto valuing*s. Ceux-ci ont un ancrage biologique : pour se maintenir en vie les êtres vivants procèdent continuellement à des proto-valuations¹⁴, sous forme d'attractions et de répulsions, d'affections et d'aversions, de sélections et de rejets. Les *de facto valuing*s sont des valuations affectives-motrices relevant de réactions instinctives et d'impulsions naturelles, elles-mêmes ancrées dans des activités d'ensemble et des coordinations d'activités. Par exemple, l'affect qu'est l'aversion est suscité par la présence d'un obstacle empêchant d'atteindre une fin visée ou rendant sa réalisation incertaine. La dimension motrice correspond à la fois à la dépendance des perceptions et des estimations par rapport à des activités sensori-motrices et à l'ébauche ou l'effectuation de mouvements de réponse de la nature de l'approche et de l'éloignement.

Plutôt que des événements momentanés et isolés, les valuations sont des comportements continus, étendus dans le temps et dans l'espace. C'est par ses comportements sur le long terme, notamment ses comportements d'attention et de soin, que l'on prouve son attachement à quelque chose, le prix qu'on lui accorde. Ces comportements sont observables. C'est pourquoi, pour Dewey, l'introspection,

qui est l'observation d'états internes, n'est pas « admissible » comme mode d'accès au champ de la valeur.

Ces comportements peuvent être formulés discursivement par toute une série de verbes, qui désignent des modes de conduite, et plus précisément des manières de « valuer » les choses, de leur attacher de la valeur, de leur attribuer de l'importance, de leur accorder de l'intérêt, etc. : priser, chérir, désirer, aimer, apprécier, estimer, admirer, honorer, révéler, tenir à, prendre plaisir à, prendre soin de, se dévouer à, s'intéresser à, etc. ; et pour les antonymes, déprécier, dédaigner, dénigrer, exécuter, avoir en horreur, craindre, réprouver, répugner à, écarter, éliminer, se défendre, se protéger, s'opposer aux éléments destructifs, etc.

Mais tous les comportements d'attachement et de soin n'entrent pas dans le champ de la valeur. Pour qu'ils y entrent, il faut qu'ils aient une composante intellectuelle. Les « *de facto valuing* » sont « affectifs-moteurs » à la base, mais, chez les humains, ils ont aussi une composante idéationnelle ; celle-ci est différente de celle des *e-valuations*, qui sont des jugements – un jugement implique une exploration ou une réflexion, dont l'aboutissement est formulable dans des propositions. Cette composante idéationnelle est requise pour qu'il y ait à proprement parler valuation. Une poule couveuse prend instinctivement soin de ses œufs, et, plus tard, de ses poussins. Mais on ne peut pas vraiment dire qu'elle les « value ». Pour que ses *carings for* se transforment en *de facto valuing*, il faudrait qu'elle ait en vue le résultat de son comportement, et qu'elle fasse de l'éclosion future des œufs la raison d'être de sa couvaison : si la poule « anticipait ou prévoyait le résultat [de sa couvaison] et si elle accomplissait ses comportements de soin en ayant leur résultat en vue, [...] ceux-ci relèveraient du champ de la valeur proprement dit. [...] On devrait alors dire qu'elle “value” la couvaison, les œufs et les poussins, cette valuation faisant partie intégrante de son action. » (Dewey, 1949 : 347).

Si cette condition intellectuelle est satisfaite chez les humains, c'est parce qu'ils sont capables de former des *ends-in-view*. Leurs comportements affectivo-moteurs ne sont plus seulement instinctifs; ils intègrent une dimension « idéationnelle » donnée par des *ends-in-view*, c'est-à-dire une composante téléologique: « Partout où il y a une *fin-en-vue*, de quelque sorte qu'elle soit, il y a une activité à la fois affective, *idéationnelle* et motrice. » (Dewey, 2011b : 114-115). Le facteur idéationnel est alors enveloppé « dans un ensemble d'affections-aversions qui sont des engagements en faveur de cours d'action spécifiables » (Dewey, 1945 : 311).

Dewey a consacré plusieurs pages de *Theory of Valuation* à préciser les conditions qui doivent être satisfaites pour qu'il y ait à proprement parler « valuation ». Comme on vient de le voir, la présence d'une *end-in-view*, liée à un désir, est la principale. Une *end-in-view* résulte en effet de la formation d'un désir, qui modifie et transforme une impulsion vitale ou une habitude :

L'apparition d'un désir lié à une *fin-en-vue* est la transformation d'une impulsion antérieure ou d'une habitude routinière. Ces cas sont les seuls où intervient une valuation. [...] Une valuation n'a lieu que quand quelque chose fait question : quand il y a des difficultés à écarter, un besoin, un manque, ou une privation à combler, un conflit de tendances à résoudre en changeant les conditions existantes. Ce fait prouve à son tour qu'un élément intellectuel – un élément d'enquête – est présent chaque fois qu'il y a valuation. (Dewey, 2011b : 119-120)

Les *ends-in-view* sont des idées servant de moyens pour guider la conduite¹⁵. Étant ce qu'il faut réaliser pour mener l'activité à bonne fin, elles lui donnent sa direction jusqu'à son achèvement. Mais elles sont aussi des activités; elles le sont du fait qu'elles coordonnent un « *continuum* temporel d'activités » (écarter les obstacles, trouver les

moyens disponibles, ordonner les étapes, rationaliser la coordination des gestes, etc.).

On notera que Dewey définit l'élément intellectuel de la valuation tantôt en termes d'idées, tantôt en termes d'enquête. Le faire en termes d'enquête a deux conséquences problématiques : effacer la distinction entre *de facto valuing* et jugements de valeur proprement dits ; exclure les valuations de l'expérience immédiate, qui est irréfléchie : « Le comportement est souvent tellement direct que n'interviennent ni désirs ni fins et qu'aucune valuation n'a lieu. » (*Ibid.*). Cette exclusion est injustifiée dès lors que l'on considère que beaucoup d'activités sont dirigées par des *ends-in-view* formées sans réflexion ni enquête ; les valuations y sont « *thoughtless* » (Dewey, 1949 : 354). C'est pourquoi il me paraît souhaitable de compléter comme suit la distinction entre *de facto valuing* et *e-valuations* : proto-valuations instinctives (celles du vivant) ; proto-valuations affectives-motrices réalisées par les habitudes sur un arrière-plan de coutumes et d'institutions ; valuations avec *ends-in-view* irréfléchies ; valuations avec *ends-in-view* réfléchies ; valuations avec enquête, donnant lieu à des jugements de valeur ; évaluation réflexive des proto-valuations affectives-motrices et des valuations avec *ends-in-view* irréfléchies.

Les jugements de valeur

Dewey établit une continuité entre les valuations « affectivo-idéationnelles-motrices » et les jugements de valeur. S'il en est ainsi, c'est parce que les premières ont déjà, comme on l'a vu, une composante intellectuelle/téléologique. Par ailleurs, elles peuvent être évaluées à leur tour de façon critique, pour déterminer, en examinant leurs conditions et leurs conséquences, si elles étaient justifiées et si elles méritent ou pas d'être maintenues, poursuivies, etc. Cette évaluation requiert une exploration qui se conclut par un jugement. L'enquête sous-tendant le jugement de valeur apporte une meilleure sûreté à la valuation immédiate et à son objet : « Bref, le jugement de valeur

est le développement délibéré d'un constituant aspectuel de *prizings* et *cherishings* plus directs, dans lesquels doivent continuellement s'engager les êtres humains en tant que créatures vivantes, et dans des conditions telles qu'ils sont d'abord relativement "irréfléchis (*thoughtless*)". » (Dewey, 1949 : 354). Ces évaluations créent une différence entre les « biens » immédiats, qui sont irréfléchis, et les « biens » établis par une enquête ou une réflexion, ou encore entre le désiré de fait et le désirable¹⁶. Elles sont *in fine* des jugements de pratique : elles déterminent la conduite en lui permettant de poursuivre des biens plus sûrs.

Ce développement délibéré de valuations irréfléchies n'est cependant qu'une des formes possibles de l'évaluation. Les jugements de valeur habituels ne sont pas tous des jugements procédant d'une soumission de *de facto valuing* à la réflexion. Ils peuvent aussi être des expressions soit d'impressions premières ou d'émotions, soit de « réactions esthétiques » spontanées (Wittgenstein ; voir à ce sujet Chauviré, 2004, chap.2), soit encore de valuations immédiates. De toute façon, toutes les évaluations, dont les jugements de valeur, ont pour point de départ des impressions de nature qualitative produites en nous par les choses et les événements dans des situations particulières (celles-ci sont d'abord « senties »). Mais l'expression d'une impression première n'est pas de même nature qu'un jugement formé par un examen réfléchi, ou par une perception approfondie.

Les jugements de valeur peuvent être plus ou moins bien fondés, plus ou moins valides, selon la qualité de l'enquête effectuée sur les conditions et les causes concrètes des valuations immédiates, ou sur les objets valués ou évalués. Soit le cas des jugements esthétiques. Pour être des jugements, et pas de simples effusions émotionnelles, ils doivent procéder d'une réelle interaction avec un objet : « La chose la plus fondamentale pour l'expérience esthétique [est] le fait qu'elle est perceptive. » (Dewey, 2005 : 260). Or la perception est transactionnelle et exploratrice. Elle est transactionnelle en ce sens que les opérations

effectuées ne sont pas uniquement celles de l'agent ; elles sont aussi celles de l'objet perçu et de tout ce qui rend la perception possible (cf. ce qui a été dit *supra* sur la perception des couleurs). Elle est exploratrice en ceci qu'elle requiert autre chose qu'une série de coups d'œil instantanés ; il faut qu'il y ait un processus continu d'interactions exploratrices, qui se développe dans un minimum de temps : « On perçoit un objet grâce à une série cumulée d'interactions. » (*Ibid.* : 261). Une perception instantanée est superficielle ; une perception authentique prend du temps.

Pour Dewey, les jugements de valeur ont certes besoin de standards ou de critères, mais, pour être solides, ils ont surtout besoin de situations et d'enquêtes. Dewey fait remarquer que « dans sa doctrine générale au sujet du jugement et de la vérification, le mot-clé est *situation*, une situation étant *directement et immédiatement qualitative* » (Dewey, 1943a : 314). Ce n'est pas pour autant qu'elle est subjective : elle est antérieure à toute distinction d'un sujet et d'un objet, et n'implique pas de relation entre eux. La relation sujet-objet est « secondaire et dérivée » (*ibid.* : 316). Ce qui est premier c'est la situation et sa qualité unique.

Les êtres humains étant des êtres acculturés, leurs valuations immédiates (non réfléchies) et leurs jugements de valeur sont conditionnés non seulement par leurs habitudes et leur expérience passée, mais aussi par tout ce qui fait autorité dans leur milieu de vie, par les mœurs en vigueur, par la « moralité coutumière », par les préjugés, par les intérêts de classe, sans oublier « les manipulations de ceux qui détiennent le pouvoir économique, politique et/ou ecclésiastique » (Dewey, 1949 : 355). Tous ces facteurs et d'autres doivent être pris en compte dans les jugements critiques sur les valuations immédiates, et ceux-ci n'ont rien de spécifique par rapport aux jugements dans d'autres domaines. Si spécifique il y a, néanmoins, elle ne tient qu'à leur contenu, qui a une importance pour la détermination des

comportements et de la conduite que n'ont pas les jugements portant sur « les patates, les chats et les molécules » (Dewey, 1943a : 315).

Les valeurs : des biens et des idéaux

Parmi ce que nous appelons valeurs, il y a d'abord les « biens » appréciés dans l'expérience. Ces « biens » sont également souvent désignés par des noms abstraits, qui les absolutisent : santé, amitié, loyauté, fidélité, solidarité, responsabilité, etc. Mais les biens réels sont, eux, toujours incarnés dans des situations. On ne peut pas identifier un bien indépendamment d'une situation. Soit le cas de la santé. On a bien une conception générale et abstraite de la santé, mais la santé n'est pas un bien absolu, ni un standard a priori permettant de déterminer à quel point quelqu'un est malade, ni ce qu'il faut faire pour le soigner. Le médecin qui examine un patient forme son idée de la santé de celui-ci à partir de ce que ses auscultations et les différents examens réalisés font apparaître à la fois comme problèmes et comme moyens d'y remédier. C'est d'ailleurs cette dépendance d'un bien d'une situation particulière qui justifie l'affirmation d'un pluralisme des valeurs : « Il existe autant de biens que de situations, sans que l'on puisse les totaliser dans un bien suprême ou une fin ultime. Il n'y a pas de bien absolu : le bien est toujours le bien de telle situation individuelle, dont il est la fin désirée. » (Madelrieux, 2016a : 167).

Ces biens ne sont pas seulement « expérimentés », ils sont aussi ressaisis et amplifiés par l'imagination, qui en fait des idéaux¹⁷. Pour Dewey comme pour Durkheim, les valeurs sont d'abord des idéaux. C'est en tant que telles qu'elles ont une autorité morale. Dans *La Quête de certitude*, Dewey disait utiliser le terme « valeur » « pour désigner tout ce qui est considéré comme possédant une autorité légitime pour diriger la conduite » (Dewey, 2014a : 272 ; trad. mod.) – on pourrait ajouter : « pour juger », s'il est vrai, comme le remarquait Wittgenstein, que tout jugement dépend de la reconnaissance implicite de certaines

autorités. C'est ce qui distingue l'idéal d'un simple bien ou d'une simple fin. De quel type d'autorité s'agit-il ? Quelles sont ses propriétés ? Comment est-elle générée ?

En un sens, Dewey se place sur le même terrain que Durkheim. L'un et l'autre confèrent les mêmes propriétés à cette autorité : elle implique une attirance, un respect et une contrainte. Mais contrairement à Durkheim, Dewey ne fait pas des valeurs-idéaux un plan d'existence séparé, ajouté à l'expérience ordinaire et placé au-dessus d'elle ; il les considère comme faisant simplement « partie du développement normal de la vie » (Madelrieux, 2016a : 163).

En effet, pour Dewey, un idéal n'est pas quelque chose d'ajouté à la réalité ; il est « la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite » (Dewey, 2010 : 243). Cette expansion est réalisée par l'imagination idéalisatrice. Un idéal réalise ainsi une transcendance *from within*, sous la forme de projections de *possibilités* par l'imagination. Ces possibilités ne sont pas de simples possibilités, mais des possibilités réelles. Elles sont réelles parce qu'elles sont ancrées dans l'expérience. En effet, les idéaux procèdent d'une idéalisation de ce qui est « expérimenté » comme « biens » dans les activités, les interactions et les relations humaines. Les possibilités qu'ils figurent en sont extraites. Et ce n'est pas parce que les idéaux sont projetés par l'imagination qu'ils sont imaginaires ou utopiques, ou faits de « matériaux imaginaires » : « Ils sont en dur, de la matière dont est fait le monde de l'expérience dans ses aspects physiques et sociaux. » (Dewey, 2011c : 139). S'ils perdent leur lien avec la réalité, « ils ne sont plus rien que des images dans un rêve » (Dewey, 2018 : 345).

On a constamment voulu adosser leur autorité à celle d'un être surnaturel ou à des forces invisibles. On a hypostasié dans une existence extérieure et antécédente les qualités idéales projetées par l'imagination. Mais les idéaux n'ont pas besoin d'une telle sacralisation ; ils

n'ont pas besoin d'autres supports que des pratiques, des émotions et un certain type de conviction, la conviction morale :

J'ai essayé de montrer que l'idéal s'enracine dans les conditions naturelles et émerge lorsque l'imagination idéalise l'existence en saisissant les possibilités offertes à la pensée et à l'action. Il est des valeurs, il y a du bien, qui sont effectivement réalisés sur une base naturelle : le bien des associations humaines, de l'art et de la connaissance. L'imagination idéalisatrice se saisit des choses les plus précieuses qu'elle trouve dans les moments privilégiés de l'existence et les projette. Nous n'avons pas besoin de critères extérieurs pour garantir leur teneur en bien. On les a, elles existent comme bonnes, et à partir d'elles, nous forgeons nos fins idéales. (Dewey, 2011c : 137-138)

Si les idéaux sont formés par l'imagination, leur unification se fait par l'action : « Il existe des forces, dans la nature et dans la société, qui engendrent et soutiennent les idéaux. Ces derniers sont ensuite unifiés par l'action qui leur donne cohérence et solidité. » (Dewey, 2011c : 141 ; trad. mod.). Cette unification effectuée par l'action va de pair avec celle du *self*. L'une et l'autre sont « le produit de l'unification des attitudes pratiques et émotionnelles » (*ibid.* : 132 ; trad. mod.).

Les idéaux sont indispensables à la critique sociale, notamment à celle des institutions telles qu'elles existent, parce qu'ils « fournissent les significations à partir desquelles la vie est jugée, estimée et critiquée » (Dewey, 2012a : 193). Ils génèrent « un sens des possibilités » qui fait découvrir des aspects négatifs de la réalité et suscite un effort pour les supprimer :

Un sens des possibilités qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être, et qui, lorsqu'elles sont mises en contraste avec les conditions réelles, sont la « critique » la plus pénétrante qui puisse être faite de ces dernières ; c'est par un sens des possibilités

s'offrant à nous que nous prenons conscience des constrictions qui nous enserrent et des poids qui nous oppressent. (Dewey, 2005: 396)

Pour Dewey, la reconnaissance du caractère absolu d'un idéal et la soumission à son autorité – il y a dans l'allégeance à des idéaux la reconnaissance d'une « puissance supérieure à soi » – sont de l'ordre de la foi morale, plutôt que de l'assentiment intellectuel à des représentations, à des propositions, ou à des doctrines. Dewey oppose ainsi la conviction morale à la conviction intellectuelle. La première comporte la soumission à quelque chose que nous plaçons en transcendance et à quoi nous reconnaissons un droit à s'imposer à nos désirs et nos buts, à déterminer nos attitudes et notre conduite :

Avoir une conviction au sens moral signifie être conquis, vaincu, par une finalité idéale et ce, dans notre nature active. Cela signifie reconnaître cette finalité dans sa demande légitime à exercer un primat sur nos désirs et nos buts. Une telle reconnaissance est pratique et non pas principalement intellectuelle. Elle dépasse la preuve qui doit être administrée à quelque observateur que ce soit. (Dewey, 2011c: 106)

La conviction morale est pratique, car un idéal n'est pas simplement une représentation. Il est une base pour une pratique : il « signifie quelque chose à faire plutôt que quelque chose déjà donné [...]. Parce qu'il est quelque chose qui doit être accompli par l'action humaine (*human planning and arrangement*), il implique de se confronter en permanence à des problèmes pour les résoudre. » (Dewey & Tufts, 1932: 350). Là où Durkheim soulignait la nécessité de la volonté pour rendre l'idéal vivant, Dewey souligne le rôle des émotions : « Les fins de la conviction morale suscitent des émotions, non seulement intenses, mais aussi provoquées et soutenues par des fins si englobantes qu'elles unifient le *self*. » (Dewey, 2011c: 108).

En tant que reconnaissance de l'autorité d'une fin suprême sur la conduite, la conviction morale a précisément une qualité religieuse. Une expérience a une qualité religieuse quand elle est animée par un engagement inconditionnel en faveur de fins idéales : « Toute activité à laquelle on se consacre au nom d'une fin idéale, malgré les obstacles et en dépit des dangers qui menacent, parce que l'on est convaincu de sa valeur générale et permanente, a une qualité religieuse. » (Dewey, 2011c : 114 ; trad. mod.). L'« attitude religieuse » est précisément « un sens des possibilités de l'existence et une dévotion à la cause de ces possibilités, en tant qu'elles sont distinctes de l'acceptation de ce qui est donné à une époque » (Dewey, 2014a : 318 ; trad. mod.).

Contrairement à Durkheim, Dewey ne situe l'origine des valeurs ni dans la religion, ni dans les expériences extatiques qu'occasionnent les moments d'effervescence collective ; il ne pense pas non plus les valeurs en référence au sacré :

D'un point de vue intellectuel, les émotions religieuses ne sont pas créatrices mais conservatrices. Elles s'en tiennent volontiers à la vision commune du monde et elles la consacrent. Elles font tremper en les teignant les tissus de l'intellect dans la cuve bouillonnante des émotions, mais elles n'en forment ni les fibres, ni la trame. Je ne crois pas qu'une idée de grande ampleur concernant le monde ait jamais été créée exclusivement par la religion. (Dewey, 2016 : 19-20)

Les valeurs ont sans doute quelque chose à voir avec le sacré, et avec la dignité et le pouvoir invisible dont il est crédité, mais elles ne sont pas surajoutées, mises à part et rendues intouchables comme lui. Comme elles ne sont pas des « réalités existant antérieurement », ou dans un monde à part, elles ne sont pas intouchables ; elles demandent à être constamment évaluées et réélaborées, et aussi unifiées et renforcées, « sécurisées » dit Dewey, par une action imprégnée d'émotion.

Discussion

Pourquoi finalement préférer Dewey à Durkheim ? J'avancerai quatre raisons. La première est l'attention portée aux mauvais tours que peut jouer le langage ordinaire dans l'appréhension d'un phénomène tel que les valeurs. L'adverbialisme de Dewey est un outil efficace pour contrer la « mythologie » qui est déposée en lui.

La deuxième raison est que, du fait de son continuisme, Dewey n'a pas besoin, pour rendre compte des valeurs, de postuler deux plans d'existence. Il n'y a pas de solution de continuité entre le réel et l'idéal, ni entre les *value events*.

La troisième raison est que la naturalisation des valeurs proposée par Dewey paraît plus crédible que celle de Durkheim ; elle va de pair avec sa naturalisation de la religion et elle fait l'économie de spéculations hasardeuses sur les énergies psychiques fournies par les représentations collectives et par l'hystérie occasionnée par certains rassemblements.

La dernière raison est sa conception transactionnaliste du champ des valeurs. Les valuations immédiates, tout comme les jugements de valeur, ne sont pas des actes isolés ou momentanés, attribuables aux seuls sujets ; ils impliquent la co-opération de différentes choses, de même qu'une « résonance organique totale ». Le behaviorisme holistique et transactionnaliste de Dewey s'oppose ainsi en tous points à la disjonction intellectualiste qu'effectue Durkheim entre pensée et action, réel et idéal, ordinaire et sacré.

La préférence pour l'approche de Dewey doit cependant être contrebalancée par une triple critique, qui incite à faire un pas en retour en direction de Durkheim. En effet, il manque, me semble-t-il, à son approche une compréhension sociologique à la fois de l'imagination idéalisatrice, de l'incarnation des valeurs dans le réel et de la

dynamique collective dont procède la transcendance des valeurs¹⁸. Dewey avait une fibre plus psychologique et anthropologique que sociologique. À preuve, il comptait plus sur la psychologie et l'anthropologie culturelle que sur la sociologie pour élaborer une théorie empirique de la valuation (Dewey, 2011b : 163 *sq.*).

Quelle imagination ?

Quel type d'imagination est à l'œuvre dans la formation des valeurs idéaux ? Il ne s'agit pas, explique Dewey, de celle qui produit de l'imaginaire, de l'extravagant ou du fantasque, mais de celle qui rend présentes des choses encore absentes de la réalité. Dewey refuse de considérer l'imagination comme une « faculté *sui generis* et parfaitement indépendante, différente des autres facultés par la possession de pouvoirs mystérieux » (Dewey, 2005 : 312) : « Elle est une *manière* de voir et de sentir les choses en tant qu'elles constituent les parties intégrantes d'un tout » (*ibid.*), ou en tant qu'elles peuvent être poussées jusqu'à leur complétude. Pour lui ce sont les œuvres d'art qui donnent le mieux à voir « la vraie nature de l'imagination », lorsqu'elle est empreinte d'émotion, car elles « incarnent des possibles qui ne sont pas actualisés ailleurs » (*ibid.* : 313) ; elles expriment, *via* l'élaboration d'un matériau, « des significations évoquées sur le mode imaginaire » (*ibid.* : 318).

Mais est-ce réellement de ce genre d'imagination que naissent les valeurs et les idéaux collectifs ? Il me semble qu'il manque à la théorie de Dewey l'idée d'une institution sociale des valeurs. Pour combler ce manque, on peut rapporter la genèse des valeurs à un autre type d'imagination que celui qui est à l'œuvre dans la création artistique, la conviction morale ou la foi religieuse : celle que Cornelius Castoriadis qualifie d'« instituante ». C'est en effet elle qui génère les significations sociales, significations qui font autorité en tant qu'impersonnelles : « C'est cette institution des significations [...] qui, pour chaque société, pose ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui vaut et ce qui ne vaut

pas, et comment est ou n'est pas, vaut ou ne vaut pas, ce qui doit être ou valoir.» (Castoriadis, 1975 : 532). En vertu de leur institution, les significations sociales s'incarnent dans des usages établis, ou dans des mœurs, c'est-à-dire dans des manières de faire et d'agir, de dire et de penser dont les individus ne sont pas les auteurs (Descombes, 1996 et 2013). Cette institution est le fait d'un « pouvoir instituant ». Celui-ci est porté par un collectif anonyme, qu'il n'est pas nécessaire de concevoir à la façon d'Émile Durkheim : chacun participe à son exercice « en reproduisant, et aussi en modifiant, les usages innombrables qui constituent la culture » (Descombes, 2013 : 247). La condition de cette participation est l'existence d'une « société déjà instituée » (*ibid.* : 246).

Hans Joas a suggéré qu'il y avait chez Dewey l'équivalent de cette « imagination instituante » (Joas & Meyer, 1989 ; Joas, 2000). J'ai cependant quelques doutes là-dessus. En effet, il ne peut pas y avoir chez Dewey l'équivalent d'une institution des valeurs par un « pouvoir instituant » porté par un collectif anonyme, dont chacun est partie prenante. Pourquoi ? Essentiellement en raison de sa conception du « moderne », selon laquelle la formation des valeurs doit devenir contrôlée, au lieu d'être aveugle et contingente, et la seule manière d'y parvenir est de suivre collectivement « la méthode de l'intelligence », telle que la science l'a développée.

« L'incarnation des valeurs dans le réel »

C'est à dessein que je reprends cette expression de Durkheim. Quelle est la modalité de cette incarnation ? Malgré l'affirmation que « le champ de la valeur c'est le comportement », on ne sait pas trop où Dewey, qui refuse de postuler deux plans d'existence, comme le fait Durkheim, loge les idéaux, en dehors des œuvres d'art et des convictions morales des individus. Il ne les place en tout cas pas dans un monde surnaturel ou dans un monde des idées. On peut dire qu'il les loge dans l'expérience ou la conduite, voire dans les situations,

et, seulement de façon dérivée, dans les consciences. Mais cela n'est pas toujours clair. C'est pourquoi il me semble opportun de donner aussi, par une inflexion durkheimienne, la signification suivante à son affirmation : ce sont les pratiques et les institutions de la vie sociale (au sens de manières établies de faire et d'agir, de dire et de penser) qui sont le lieu premier des valeurs, leur *Sitz im Leben*.

Il ne faut pas induire de la nature idéationnelle des valeurs qu'elles sont d'abord des représentations de nature discursive. Les possibilités projetées par l'imagination idéalisatrice sont certes de l'ordre des idées et des significations. Mais celles-ci peuvent être exprimées de différentes manières, et pas seulement par le discours. Dewey considère par exemple que les artistes pensent dans les termes des médias qu'ils utilisent, c'est-à-dire « en termes de couleurs, de tons ou d'images » (Dewey, 2005 : 102) : « Si toutes les significations pouvaient être adéquatement exprimées par des mots, les arts de la peinture et de la musique n'existeraient pas. Il y a des valeurs et des significations qui ne peuvent être exprimées que par des propriétés immédiatement visibles et audibles. » (*Ibid.*).

C'est la perspective ouverte par la dernière phrase de cette citation qu'il me semble intéressant d'adopter, car elle permet de « pragmatisciser » complètement le champ de la valeur, c'est-à-dire de considérer que ce sont les pratiques et les institutions de la vie sociale qui sont le site premier des significations et des valeurs. En effet les usages, les habitudes sociales et les pratiques instituées incorporent, comme éléments constitutifs implicites, des idées, des normes, des standards et des idéaux, qui les ordonnent, les rendent praticables et leur donnent un sens qui suscite ce que Talcott Parsons appelait des *value-commitments*.

Certes les valeurs peuvent être formulées, représentées discursivement, comme peuvent l'être les règles et les normes. Mais ce n'est pas d'abord en tant que telles qu'elles guident les conduites ; elles sont

d'abord immanentes aux pratiques qu'elles animent (Taylor, 1995). Ce qui n'enlève rien à leur caractère idéationnel. C'est pourquoi, si nous sommes sensibles à certaines valeurs, c'est parce que, à travers des usages et des institutions, qui sont historiquement contingents, nous avons développé certaines pratiques qui en font des « réalités vivantes » (Durkheim, 1996b : 130).

En relevant que nos concepts éthiques sont ancrés dans ce que nous faisons, notamment dans la manière dont nous nous rapportons concrètement à nous-mêmes, en particulier à notre corps, et dans la manière habituelle dont nous nous traitons mutuellement dans nos interactions, Wittgenstein permet de faire un pas ultime :

Mutilez complètement un homme, coupez-lui les bras et les jambes, le nez et les oreilles, et voyez alors ce qui reste de son estime de soi et de sa dignité, et jusqu'à quel point ces concepts eux-mêmes restent les mêmes. Nous ne soupçonnons pas du tout à quel point ces concepts dépendent de l'état normal, habituel de notre corps. Qu'arriverait-il si nous étions menés par une laisse attachée à un anneau passé dans notre langue ? Que resterait-il d'humain en nous ? Dans quel état un tel homme s'enfoncerait-il ? Nous ne savons pas que nous nous tenons sur un haut rocher étroit, entouré de précipices, dans lesquels tout semble différent. (Cité *in* Shusterman, 2002 : 103-104)

Si nous transposons cette notation à la question des valeurs, on peut dire que nos concepts désignant des valeurs sont intimement liés à ce que nous faisons, et à ce que nous pourrions faire (en mal comme en bien), et que nos valeurs ne sont pas séparées d'un état considéré comme « normal », et socialement « valué », des interactions et des relations sociales, et plus largement des modes de coexistence. Cet état, configuré par un imaginaire social, peut être éventuellement critiqué pour ses défauts et ses manques (il y a beaucoup de choses « anormales »), notamment au regard de possibilités révélées par

l'expérience – le « normal » se conjugue en effet non seulement à l'indicatif, mais aussi au conditionnel (« ce qui serait normal » ce serait de... ou que...).

De quelle dynamique collective procède la transcendance des valeurs ?

Comment, maintenant, expliquer la transcendance *from within* dont bénéficient les valeurs ? Il ne suffit pas d'attribuer une « teinte d'idéalité » aux concepts de valeur (James, 2007), ni de créditer l'imagination empreinte d'émotion, la conviction morale et l'attitude religieuse, d'une capacité de mise en transcendance des idéaux (Dewey, 2011c). C'est ici qu'il faut refaire un dernier pas vers la sociologie de Durkheim : cette mise en transcendance est un processus social. L'idée d'un tel processus n'est pas absente chez Dewey, mais il ne le décrit pas vraiment :

C'est dans et en raison des interactions entre attentes, exigences, satisfactions et dérobades, avec l'appréciation et le blâme, la récompense et la sanction, l'approbation et la désapprobation qui les accompagnent, que des modes de comportement revêtent une importance sociale reconnue et deviennent représentatifs de valeurs sociales, c'est-à-dire d'activités que le groupe considère comme importantes pour son bien-être et sa perpétuation. (Dewey, 2012b : 190)

À mes yeux ce n'est pas non plus Durkheim, obnubilé par le sacré, qui l'a le mieux expliqué, mais Harold Garfinkel, dans le sillage phénoménologique d'Aaron Gurwitsch et d'Alfred Schütz (Garfinkel, 2007)¹⁹. Pour Garfinkel, en effet, la coordination de la plupart des activités de la vie courante est rendue possible par le fait que chacun se fie aux autres pour prendre comme base d'inférence et d'action les cadres institués, et normativement valués, de la vie sociale, ainsi que ce que tout un chacun est supposé savoir, ou tenir pour allant de soi

en matière de croyances concernant la vie sociale. Il s'agit principalement des manières d'agir, de faire et de penser, jugées naturelles, bonnes et justes par la collectivité et considérées comme dignes d'être transmises²⁰. Ce *trust* est, pour une part, une attitude affective, nourrie par un type de sentiment collectif : celui qui va de pair avec l'allégeance commune à des idéaux ou des valeurs.

Par ailleurs, lorsqu'ils agissent ensemble, les « membres » se comportent d'une façon telle qu'ils instituent et maintiennent, par ce qu'ils font, les conditions qui leur permettent de se conduire de cette manière²¹. C'est donc par les opérations intersubjectives immédiates que les personnes effectuent entre elles et les unes par rapport aux autres, ainsi que par leurs accomplissements pratiques, que les standards de jugement et de valeur acquièrent leur statut à la fois de transcendance et d'objectivité, de légitimité et d'autorité, de contrainte et de désirabilité.

Cette explication a l'avantage de cerner la dynamique collective qui génère le statut social des valeurs. Mais elle a l'inconvénient de rendre quasiment impossible leur critique et leur transformation : en mettant l'accent sur le « monde naturel » et sur l'« attitude naturelle » de ses habitants, c'est-à-dire sur leurs certitudes habituelles et sur leur « foi inébranlable » dans la stabilité des environnements dans lesquels ils agissent, Garfinkel dessine un monde dont le sens est donné et accepté comme évident. Il l'est tellement que, dès qu'un trouble surgit, la réaction spontanée est de normaliser les incongruités « dans l'ordre des événements de la vie quotidienne » (Garfinkel, 2007 : 54), de conférer ses « valeurs de normalité » à ce qui se passe, de retrouver le fonctionnement normal. L'idéalisme expérimental et pratique de Dewey permet d'éviter cet enfermement dans le *taken for granted* (Quéré & Terzi, 2015).

NOTES

1 Ce chapitre a été publié en mai 2019 dans *SociologieS*. Il a été écrit pour une conférence à l'Université de Lausanne, le 19 septembre 2018, à l'invitation d'Olivier Voirol. J'y reprends quelques éléments de Quéré (2017). Je remercie les lecteurs anonymes de mon papier pour leurs remarques et suggestions.

2 « En réalité nous n'avons jamais vu [dans la contrainte extérieure] que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal ; c'est l'*autorité morale*. Le problème sociologique – si l'on peut dire qu'il y a un problème sociologique – consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent, et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières. » (Durkheim, 1979 : 298, n. 2).

3 Durkheim et Dewey étaient contemporains. Le premier est né en 1858 et mort en 1917, le second est né en 1859 et mort en 1952. Durkheim avait lu quelques-uns des premiers textes de Dewey, notamment *Studies in Logical Theory* (1903), *Ethics* (1908), *How We Think* (1910), plus quelques autres articles. Il les évoque dans ses leçons sur le pragmatisme, où il présente Dewey comme un des trois protagonistes principaux du pragmatisme, les deux autres étant William James et Ferdinand Schiller.

Dewey avait aussi lu Durkheim, notamment *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912/1979), mais plus tard (cf. l'introduction).

4 Sur la philosophie de la religion de Dewey, cf. les deux chapitres précédents.

5 En fait l'intérêt de Durkheim pour la religion et pour le processus social de formation d'idéaux est déjà présent dans nombre de ses textes antérieurs, y compris dans son œuvre de jeunesse (cf. Joas, 1999).

6 Ce souci d'ancrer l'idéal dans le réel a été une préoccupation précoce de Durkheim. À ce sujet il écrivait déjà dans la première préface à *De la division du travail social* : « C'est [...] une habitude que de reprocher à tous ceux qui entreprennent d'étudier la morale scientifiquement leur impuissance à formuler un idéal. [...] Nous espérons que ce livre servira du moins à ébranler ce préjugé, car on y verra que la science peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément. Seulement, nous ne nous élèverons à cet idéal qu'après avoir observé le réel, et nous l'en dégagerons : mais est-il possible de procéder autrement ? [...] *L'idéal ne repose sur rien s'il ne tient pas par ses racines à la réalité.* » (Durkheim, 1978 : XXXIX ; je souligne).

7 Hans Joas rapporte à cet engagement l'intérêt d'Émile Durkheim pour la théorie de la religion : « Durkheim cherche des moyens pour encourager et aider la collectivité à prendre conscience de la nécessité d'une morale de la coopération, ce qu'elle ne fait pas spontanément. Cet objectif [...] est maintenant et de plus en plus aussi celui de la théorie de la religion. » (Joas, 1999 : 69).

8 « La société est [...] avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus ; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal. » (Durkheim, 1996a : 85). Pour Dewey aussi, la société est un idéal : celui de la communauté. Comme tout idéal, elle est « le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale » (Dewey, 2010 : 243). Cette chose existante est la vie en association. L'idéal de la communauté prolonge des « phases réelles de la vie en association, lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement » (*ibid.*). Cette vie en association demande à être transformée en une interdépendance humaine, c'est-à-dire morale et cela fait partie du problème de la démocratie. Une vie en société exige d'atteindre une « conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications » (*ibid.* : 243-244).

9 Ces termes sont ceux par lesquels Durkheim décrit l'idéal de la personne humaine dans la religion moderne de l'individu.

10 « Ce n'est pas sans raisons que l'homme se sent double : il est réellement double. Il y a réellement en lui deux groupes d'états de conscience qui contrastent entre eux par leurs origines, leur nature, les fins auxquelles ils tendent. Les uns n'expriment que notre organisme et les objets avec lesquels il est le plus directement en rapport. Strictement individuels, ils ne nous attachent qu'à nous-même et nous ne pouvons pas plus les détacher de nous que nous ne pouvons nous détacher de notre corps. Les autres, au contraire, nous viennent de la société ; ils la traduisent en nous et nous attachent à quelque chose qui nous dépasse. Étant collectifs, ils sont impersonnels ; ils nous tournent vers des fins qui nous sont communes avec les autres hommes ; c'est par eux et par eux seuls que nous pouvons communier avec autrui. Il est donc bien vrai que nous sommes formés de deux parties et comme de deux êtres qui, tout en étant associés, sont faits d'éléments très différents et nous orientent en des sens opposés. » (Durkheim, 1914 : 220).

11 « L'intellectualisme repose sur l'idée que la relation de l'homme à son environnement est d'abord une relation intellectuelle, qui fait de lui d'abord et avant tout un sujet de connaissance, et qui fait des objets de l'environnement d'abord et avant tout

des objets de connaissance (d'où leur intériorisation dans la conscience) : la connaissance est première sur la vie. » (Madelrieux, 2016a : 57).

12 Il n'y a pas de terme satisfaisant pour traduire *valuation* en français. Estimation, évaluation, valorisation ne peuvent pas faire l'affaire.

13 Les adjectifs procèdent d'une conversion d'adverbes, qui indiquent des qualités d'activités : « La force adjectivale est elle-même dérivée d'une force ou d'une fonction adverbale. » (Dewey, 2012b : 187). Ce qui arrive souvent est que ces adjectifs sont hypostasiés en noms, censés représenter de pures entités.

14 Dewey n'emploie pas ce terme. J'explique plus loin les raisons de son introduction.

15 Pour Dewey, « l'être d'une idée » est défini par son caractère de prospection et d'anticipation.

16 « Le désirable [...] ne descend ni d'un ciel *a priori* ni d'un mont Sinaï de la morale » ; il vient de l'expérience ordinaire (Dewey, 2011b : 116).

17 Sur l'intérêt du néologisme « expérimenté », cf. Madelrieux (2012), Girel (2014).

18 Et cela malgré son insistance sur l'origine sociale des « *human values and dis-values* », qui sont « générées et détruites, promues et retardées, par les arrangements concrets de toutes les formes d'association

– familiale, industrielle, politique, internationale – par l'amitié, l'éducation, la littérature et les autres arts » (Dewey, 2012b : 153).

19 Sous plusieurs aspects, notamment par son attention aux « accomplissements pratiques », Garfinkel peut être considéré comme un continuateur de Durkheim (cf. Rawls, 2007). Mais, d'un autre côté, son opérationnalisme le place dans le sillage de Dewey.

20 Schütz et Garfinkel se réfèrent en fait à la définition de la morale par William Sumner : « Le terme "moral" renvoie à ce qui appartient ou touche aux *mores* », c'est-à-dire aux coutumes considérées comme « servant le bien commun » (Sumner, 1907 : 36-37). On trouve la même référence dans l'*Ethics* de Dewey et Tufts.

21 Garfinkel et ses élèves ont souvent utilisé l'exemple de la file d'attente pour décrire le phénomène (cf. Livingston, 1987). Les personnes qui font la queue se comportent d'une façon telle qu'elles génèrent et maintiennent, par cela même qu'elles font – trouver, prendre et garder leur place dans la file, maintenir la direction de la file en orientant leur corps dans un certain sens, avancer comme il convient, garder les bonnes distances, etc. –, le contexte normatif qui les amène à se conduire de cette manière. C'est en ce sens que je parle de l'*opérationnalisme* de Garfinkel.

BIBLIOGRAPHIE

- AIKIN Scott F. & Michael P. HOGES (2006), « Wittgenstein, Dewey and the Possibility of Religion », *Journal of Speculative Philosophy*, 20 (1), p. 1-19.
- ALEXANDER Thomas M. (2013), *The Human Eros : Eco-ontology and the Aesthetics of Experience*, New York, Fordham University Press. En ligne : <https://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>.
- ANDERSON Elizabeth (2010), « Dewey's Moral Philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>.
- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret (2002 [1957]), *L'Intention*, Paris, Gallimard.
- ARENDT Hannah (1981), *La Vie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- ARNAUD Julie (2023), « La portée sociologique de la conscience subliminale chez William James », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 26-64. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2023/04/pragmata-2023-n6-3-julie-arnaud.pdf>.
- BACIOCCHI Stéphane & Jean-Louis FABIANI (2012), « Durkheim's Lost Argument (1895-1955) : Critical Moves on Method and Truth », *Durkheimian Studies*, 18, p. 19-40.
- BENNETT Maxwell R. & Peter M. S. HACKER (2007), « The Conceptual Presuppositions of Cognitive Neuroscience : A Reply to Critics », in Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker & John Searle (dir.), *Neurosciences and Philosophy : Brain, Mind and Language*, New York, Columbia University Press, p. 127-162.
- BENVENISTE Émile (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, Paris, Minuit.
- BERGMAN Mats (2016), « Beyond Explication : Meaning and Habit-Change in Peirce's Pragmatism », in Donna E. West & Myrdene Anderson (dir.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 171-197.
- BERNSTEIN Richard J. (2010), *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press.
- BLUMER Herbert (1969), *Symbolic Interactionism : Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- BOHMAN James (2010), « Ethics as Moral Inquiry : Dewey and the Moral Psychology of Social Reform », in Molly Cochran (dir.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 187-210.
- BOURDIEU Emmanuel (1998), *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil.

- BOURDIEU Emmanuel (2002), « Dispositions et action », in Christiane Chauviré & Albert Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 13), p. 95-110. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/10984>.
- BOURDIEU Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- BOURDIEU Pierre (1980a), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1980b), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1987), *Choses dites*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1992), *Réponses*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOUVERESSE Jacques (1987), *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- BOUVERESSE Jacques (1991), *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de l'éclat.
- BOUVERESSE Jacques (1995), « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, 579-580, p. 573-594.
- BOUVERESSE Jacques (2011), « Entretien à propos de *Que peut-on faire de la religion ?* », *ThéoRèmes*, 1. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.223>.
- BURKE Tom (1994), *Dewey's New Logic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BUTTON Graham (dir.) (1991), *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CANGUILHEM Georges (1952), « Le vivant et son milieu », in Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, p. 160-193.
- CANIGLIA Enrico & Andrea SPREAFICO (dir.) (2011), « L'ethnomethodologia oggi: prospettive e problem », *Quaderni di Teoria Sociale*, 11, p. 11-258.
- CAPUCCIO Massimiliano L. & Jesús ILUNDÁIN-AGURRUZA (2021), « Swim or Sink: Habit and Skillful Control in Sport Performances », in Fausto Caruana & Italo Testa (dir.), *Habits. Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-162.
- CASANOVA José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CASANOVA José (2006), « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), p. 7-22.
- CASANOVA José (2012), « Religion, the Axial Age and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution », in Hans Joas & Robert N. Bellah (dir.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 191-221.
- CASANOVA José (2013), « Exploring the Postsecular: Three Meanings of the "Secular" and Their Possible Transcendence », in Craig J. Calhoun, Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (dir.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, p. 27-48.

- CASSOU-NOGUÈS Pierre (2002), « À l'intérieur de l'événement. La notion d'organisme dans la philosophie de Whitehead », *Les Études philosophiques*, 63, p. 441-456.
- CASTORIADIS Cornelius (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CATTON William R. & Riley E. DUNLAP, (2017 [1980]), « Un nouveau paradigme écologique pour une sociologie post-abondance », *Questions de communication*, 32, p. 125-165.
- CERTEAU DE Michel (1983), « L'Institution du croire », *Recherches de science religieuse*, 71 (1), p. 61-80.
- CHAMBON Roger (1974), *Le Monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin.
- CHAUVIRÉ Christiane (1989), *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil.
- CHAUVIRÉ Christiane (1995), *Peirce et la signification*, Paris, Presses universitaires de France.
- CHAUVIRÉ Christiane (2002), « Dispositions ou capacités ? La philosophie sociale de Wittgenstein », in Christiane Chauviré & Albert Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 13), p. 25-48. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/10963>.
- CHAUVIRÉ Christiane (2004), *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé.
- CHAUVIRÉ Christiane (2009), « Faillibilisme et fiabilisme chez Peirce », in Christiane Chauviré, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *Dynamiques de l'erreur*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 19), p. 83-110. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12747>.
- CHAUVIRÉ Christiane (2012), « Expérience et nature : Wittgenstein lecteur de Dewey ? », *Critique*, 787, p. 1026-1042.
- CLÉMENT Fabrice (2012), « Sciences de l'esprit et science sociales : des liaisons dangereuses ? Towards a Compatibilism Between Cognitive and Social Sciences », *SociologieS* (« Le naturalisme social »). En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.3980>.
- COLAPIETRO Vincent (2009), « Habit, Competence and Purpose : How to make the Grades of Clarity Clearer », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45 (3), p. 348-377.
- COLAPIETRO Vincent (2016), « The Dissenting Voice of Charles Sanders Peirce : Individuality, Community and Transfiguration », in Hermann Heuser, Hans Joas, Matthias Jung & Magnus Schlette (dir.), *The Varieties of Transcendence : Pragmatism and the Theory of Religion*, New York, Fordham University Press, p.185-218.
- COLOMBETTI Giovanna & Elder ZAVALA (2019), « Are Emotional States based in The Brain ? A Critique of Affective Brainocentrism from a Physiological Perspective », *Biology and Philosophy*, 34 (45). En ligne : <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9699-6>.

- COMETTI Jean-Pierre (2004), *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- COMETTI Jean-Pierre (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Gallimard.
- COMETTI Jean-Pierre (2015), *Le Naturalisme pragmatiste. Expérience, langage et action sociale*. Ms.
- COOK Gary A. (1977), « G. H. Mead's Alleged Behaviorism », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 13, p.307-316.
- COOK Gary A. (1993), *George Herbert Mead : The Making of a Social Pragmatist*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- COOK Gary A. (1994), « George Herbert Mead : An Unpublished Review of John Dewey's *Human Nature and Conduct* », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 30, p. 374-379.
- COOK Gary A. (2011), « Revisiting the Mead-Blumer Controversy », in Norman K. Denzin, Lonnie Athens & Ted Faust (dir.), *Blue Ribbon Papers. Interactionism : The Emerging Landscape (Studies in Symbolic Interaction, volume 36)*, Emerald Group Publishing Limited, p.17-38.
- COOLEY Charles Horton (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.
- COOLEY Charles Horton (1909), *Social Organization*, New York, Charles Scribner's Sons.
- COOLEY Charles Horton (1918), *Social Process*, New York, Charles Scribner's Sons.
- COULTER Jeff, (1989), *Mind in Action*, Cambridge, Polity Press.
- CUKIER Alexis & Éva DEBRAY (dir.) (2014), *La Théorie sociale de G. H. Mead*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- DELEDALLE Gérard (1959), « Durkheim et Dewey : un double centenaire », *Les Études philosophiques*, 14 (4), p. 493-498.
- DELEDALLE Gérard (1978), « Commentaire », in Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Le Seuil, p.201-252.
- DELEDALLE Gérard (1993), « Présentation », in John Dewey, *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France, p. 9-49.
- DELEDALLE Gérard (1995), *John Dewey*, Paris, Presses universitaires de France.
- DESCOMBES Vincent (1995), *La Denrée mentale*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES Vincent (1996), *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES Vincent (2004), *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DESCOMBES Vincent (2007), *Le Raisonnement de l'ours*, Paris, Le Seuil.
- DESCOMBES Vincent (2008), *Philosophie du jugement politique*, Paris, Le Seuil.
- DESCOMBES Vincent (2013), *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1891), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 3, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.239-387.

- DEWEY John (1892), «Christianity and Democracy», in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.3-11.
- DEWEY John (1895), «The Theory of Emotion. (II.) The Significance of Emotions», *Psychological Review*, II (1), p.13-32.
- DEWEY John (1896), «The Reflex Arc Concept in Psychology», in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.96-109.
- DEWEY John (1902), «The Interpretation of Savage Mind», in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 2, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.39-52.
- DEWEY John (1903), «Studies in Logical Theory», in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 2, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.293-378.
- DEWEY John (1910), «How We Think», in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 6, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.177-356.
- DEWEY John (1911), «Brief Studies in Realism», in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 6, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.103-122.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.1-227.
- DEWEY John (1928), «Social as Category», *The Monist*, XXXVIII (2), p.161-177.
- DEWEY John (1930), «Conduct and Experience», in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.218-235.
- DEWEY John (1931a), «George Herbert Mead as I knew Him», in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.22-28.
- DEWEY John (1931b), «Social Science and Social Control», in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 6, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.64-68.
- DEWEY John (1931c), «Qualitative Thought», in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.143-262.
- DEWEY John (1931d), *Philosophy and Civilization*, New York, Minton, Balch & Company.
- DEWEY John (1935), *Liberalism and Social Action*, New York, Prometheus Books.
- DEWEY John (1939a), *Freedom and Culture*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.63-188.

- DEWEY John (1939b), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY John (1943a), « Valuation Judgments and Immediate Quality », *The Journal of Philosophy*, 40 (12), p. 309-317.
- DEWEY John (1943b), « L'anti-naturalisme *in extremis* », in *Écrits sur les religions et le naturalisme*, traduits et introduits par Joan Stavo-Debaugé, Genève, Éditions ies, p. 283-304.
- DEWEY John (1945), « Values, Valuations and Social Facts », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 16, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 310-317.
- DEWEY John (1946), « Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought and Meaning », *The Journal of Philosophy*, 43 (4), p. 85-95.
- DEWEY John (1947), « The Study of Man: Liberating the Social Scientist », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 15, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-238.
- DEWEY John (1949), « The Field of "Value" », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 16, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 343-357.
- DEWEY John (1993 [1938]), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (2004 [1910]), *Comment nous pensons*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (2005 [1934]), *L'Art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau/Éditions Farrago.
- DEWEY John (2010 [1927]), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2011a [1938]), *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin.
- DEWEY John (2011b [1938]), *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (2011b [1944]), « Some Questions about Value », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 15, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 101-108. Traduction française in *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 221-235.
- DEWEY John (2011c [1934]), *Une foi commune*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (2012a [1925]), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2012b), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press [Cet ouvrage reprend un manuscrit incomplet des années 1941-42. Dewey pensait l'avoir perdu. Il a été retrouvé récemment dans ses archives à la Southern Illinois University et édité par Phillip Deen].
- DEWEY John (2014a [1929]), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.

- DEWEY John (2014b [1920]), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2014c [1935]), *Après le libéralisme ?*, Paris, Climats/Flammarion.
- DEWEY John (2015 [1908]), « La religion et nos écoles », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 5, p.140-151.
- DEWEY John (2016 [1915]), *L'Influence de Darwin sur la philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2018 [1930]), *L'Individualisme – ancien et nouveau*, in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, p.169-358.
- DEWEY John (2018 [1939]), « La démocratie créatrice », in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, p.424-431.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, traduits et introduits par Joan Stavo-Debaugue, Genève, Éditions ies.
- DEWEY John & Arthur F. BENTLEY (1949), *Knowing and the Known*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 16, p.3-279.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1908), *Ethics*, in *The Middle Works*, vol.5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1932), *Ethics*, in *The Later Works*, vol.7, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p.1-438.
- DIAMOND Cora (2003), *L'Esprit réaliste*, Paris, Presses universitaires de France.
- DIAMOND Cora (2011a), « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion », *ThéoRèmes*, 1, En ligne : <http://theoremes.revues.org/242>.
- DIAMOND Cora (2011b), *L'Importance d'être humain*, Paris, Presses universitaires de France.
- DOSSE François (2010), *Renaissance de l'événement*, Paris, Presses universitaires de France.
- DOUGLAS Jack D. (dir.) (1971), *Understanding Everyday Life*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- DREON Roberta (2014), « Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI-2. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejap.309>.
- DREON Roberta (2022), *Human Landscapes. Contributions to a Pragmatist Anthropology*, Albany, State University of New York.
- DREYFUS Hubert L. (1980), « Holism and Hermeneutics », *The Review of Metaphysics*, 34 (1), p.3-23.
- DREYFUS Hubert L. (2005), « Overcoming the Myth of the Mental : How Philosophers can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 79 (2), p.47-65. En ligne : <https://www.jstor.org/stable/30046213>.

- DREYFUS Hubert L. & Charles TAYLOR (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- DURKHEIM Émile (1914), « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Scientia*, XV, p.206-221.
- DURKHEIM Émile (1955), *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1970a [1886]), « Les études de science sociale », in Émile Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p.184-214.
- DURKHEIM Émile, (1970b [1914]), « L'avenir de la religion », in Émile Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p.305-313.
- DURKHEIM Émile (1970c [1898]), « L'individualisme et les intellectuels », in Émile Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p.261-278.
- DURKHEIM Émile (1978 [1893]), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1979 [1912]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1996a [1906]), « Détermination du fait moral », in Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, p.49-90.
- DURKHEIM Émile (1996b [1911]), « Jugements de valeur et jugements de réalité », in Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, p.117-141.
- EMIRBAYER Mustafa & Douglas W. MAYNARD (2011), « Pragmatism and Ethnomethodology », *Qualitative Sociology*, 34 (1), p.221-261.
- EMIRBAYER Mustafa & Ann MISCHÉ (2023), « Qu'est-ce que l'agentivité ? », in Alexandra Bidet & Carole Gayet-Viaud (dir.), *L'Engagement comme expérience*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 31), p.141-185. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/50330>.
- EHRENBERG Alain (2008), « Le cerveau social. Chimère épistémologique et vérité sociologique », *Esprit*, 1, p.79-103.
- FODOR Jerry A. (2003), *Hume Variations*, Oxford, Oxford University Press.
- FRADIN Bernard, QUÉRÉ Louis & Jean WIDMER (dir.) (1994), *L'Enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 5). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/9958>.
- GADAMER Hans-Georg (1982), *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier.
- GADAMER Hans-Georg (1995), *Langage et vérité*, Paris, Gallimard.
- GADAMER Hans-Georg (1996 [1960]), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GALLAGHER Shaun (2014), « Pragmatist Interventions Into Enactive and Extended Conceptions of Cognition », *Philosophical Issues*, 24, p.110-126.

- GALLAGHER Shaun (2022), « Phenomenology and Pragmatism: From the End to the Beginning », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIV-2. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.2985>.
- GARFINKEL Harold (1963), « A Conception of, and Experiments with, “Trust” as a Condition of Stable Concerted Actions », in O. J. Harvey (dir.), *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants*, New York, Ronald Press, p.187-238.
- GARFINKEL Harold (2002), *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- GARFINKEL Harold (2007 [1967]), *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- GARLITZ Dustin (2020), « Durkheim's French Neo-Kantian Social Thought: Epistemology, Sociology of Knowledge, and Morality in the *Elementary Forms of Religious Life* », *Kant Yearbook*, 12 (1), p.33-56.
- GARRETA Guillaume (2002), « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in Christiane Chauviré & Albert Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 13), p.137-160. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/10996>.
- GARRETA Guillaume (2014), « Présentation », in John Dewey, *Après le libéralisme ?*, Paris, Climats/Flammarion, p.7-55.
- GAUTIER Claude (2012), *La Force du social*, Paris, Cerf.
- GIREL Mathias (2014), « L'expérience comme verbe », *Éducation permanente*, 198 (1), p. 23-34.
- GIREL Mathias (2021), *L'Esprit en acte. Psychologie, mythologie et pratique chez les pragmatistes*, Paris, Vrin.
- GOFFMAN Erving (1973), *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- GORLÉE Dinda L. (2016), « On Habit: Peirce's Story and History », in Donna E. West & Myrdene Anderson (dir.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p.13-33.
- GUCHET Xavier (2001), « Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, 57 (2), p.219-237.
- GURWITSCH Aron (1964), *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
- HABER Stéphane (2004), « La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'habitus », *Alter. Revue de phénoménologie*, 12, p.191-216.
- HABERMAS Jürgen (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.
- HABERMAS Jürgen (1997), *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard.

- HABERMAS Jürgen (2006), « Religion and the Public Sphere », *European Journal of Philosophy*, 14 (1), p.1-25.
- HABERMAS Jürgen (2008a), *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen (2008b), *Between Naturalism and Religion*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS Jürgen (2013), « Reply to my Critics », in Craig Calhoun, Eduardo Mendietta & Jonathan Vanantwerpen (dir.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, p.347-390.
- HARTMANN Martin (2003), *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*, Frankfurt-sur-le-Main, Campus Verlag.
- HÉRAN François (1987), « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, 28 (3), p.385-416.
- HERITAGE John (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.
- HILDEBRAND David L. (2003), *Beyond Realism and Anti-Realism : John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- HONNETH Axel (2006), *La Société du mépris*, Paris, La Découverte.
- HUFENDIEK Rebekka (2016), « William James and John Dewey on Embodied Action-Oriented Emotions », in Matthias Jung & Roman Madzia (dir.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, Berlin, De Gruyter, p.269-288.
- INGOLD Tim (2012a), « Culture, nature et environnement », *Tracés*, 22 (1), p.169-187. En ligne: <https://doi.org/10.4000/traces.5470>.
- INGOLD Tim (2012b), « Towards an Ecology of Materials », *Annual Review of Anthropology*, 41, p.427-442.
- JAMES William (1890), *The Principles of Psychology*, vol. 1, New York, Henry Holt and Company.
- JAMES William (1906), *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan.
- JAMES William (1909), *Précis de psychologie*, Paris, Marcel Rivière.
- JAMES William (2007 [1909]), *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- JEANNOT Thomas M. (2001), « A Propaedeutic to the Philosophical Hermeneutics of John Dewey: "Art as Experience" and "Truth and Method" », *The Journal of Speculative Philosophy*, 15 (1), p.1-13.
- JOAS Hans (1984), « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories », *Revue française de sociologie*, 25 (4), p.560-581.
- JOAS Hans (1998), « The Inspiration of Pragmatism : Some Personal Remarks », in Morris Dickstein (dir.), *The Revival of Pragmatism*, Durham, Duke University Press, p.190-198.
- JOAS Hans (1999), *La Créativité de l'agir*, Paris, Le Cerf.

- JOAS Hans (2000), *The Genesis of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- JOAS Hans (2007 [1980]), *George Herbert Mead : une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica.
- JOAS Hans (2008), « Anti-Secularism », *The Immanent Frame*. En ligne : <http://blogs.ssr.org/tif/2008/01/17/anti-secularism/>?
- JOAS Hans & Raymond MEYER (1989), « Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy », *American Journal of Sociology*, 94 (5), p. 1184-1199.
- JULLIEN François (2009), *Les Transformations silencieuses*, Paris, Grasset.
- KARSENTI Bruno (2006), *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica.
- KARSENTI Bruno & Louis QUÉRÉ (dir.) (2004), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11161>.
- KAUFMANN Laurence & Laurent CORDONIER (2011), « Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives », *SociologieS*, 18 octobre. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.3595>.
- KAUFMANN Laurence & Laurent CORDONIER (2012), « Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? À la recherche des structures élémentaires de la vie sociale », *SociologieS*, 27 janvier. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.3899>.
- KESTENBAUM Victor (1977), *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, Atlantic Highlands, Humanities Press Inc.
- KESTENBAUM Victor (1992), « "Meaning on the Model of Truth": Dewey and Gadamer on Habit and *Vorurteil* », *The Journal of Speculative Philosophy*, 6 (1), p. 25-66.
- KILPINEN Erkki (2000), *The Enormous Fly-Wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*, Department of Sociology, University of Helsinki, Research Reports n°235.
- KILPINEN Erkki (2009), « The Habitual Conception of Action and Social Theory », *Semiotica*, 173 (1/4), p. 99-128.
- KILPINEN Erkki (2015), « Habit, Action and Knowledge from the Pragmatist Perspective », in Ulf Zackariasson (dir.), *Action, Belief and Inquiry: Pragmatist Perspectives on Science, Society and Religion*, Helsinki, Nordic Pragmatism Network, p. 157-173.
- KILPINEN Erkki (2016), « In What Sense Exactly is Peirce's Habit-Concept Revolutionary? », in Donna E. West & Myrdene Anderson (dir.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 199-214.
- KIRSH David (2009), « Problem Solving and Situated Cognition », in Philip Robbins & Murat Aydede (dir.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 264-306.

- KITCHER Philip (2012), *Preludes to Pragmatism: Toward a Reconstruction of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- KOFFKA Kurt (1935), *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt, Brace and Co.
- KONZELMANN-ZIV Anita (2020), « La sémiotique de l'émotion partagée », in Laurence Kaufmann & Louis Quéré (dir.), *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 29), p. 69-96. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/29419>.
- KOSSELLECK Reinhart (1990 [1979]), *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- KOSSELLECK Reinhart (1997), *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil.
- DE LARA Philippe (2005), *Le Rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses.
- LATOUR Bruno (1994), « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, 36 (4), p. 587-607.
- LE BON Gustave (1895), *Psychologie des foules*, Paris, Félix Alcan.
- LIVET Pierre (2002), *Émotions et rationalité morale*, Paris, Presses universitaires de France.
- LIVET Pierre & Bernard CONEIN (2020), *Processus sociaux et types d'interactions*, Paris, Hermann.
- LIVINGSTON Eric (1987), *Making Sense of Ethnomethodology*, New York, Routledge & Kegan Paul.
- LIVINGSTON Eric (2008a), *Ethnographies of Reason*, Aldershot, Ashgate.
- LIVINGSTON Eric (2008b), « Context and Detail in Studies of the Witnessable Social Order: Puzzles, Maps, Checkers and Geometry », *Journal of Pragmatics*, 40 (5), p. 840-862.
- LIVINGSTON Eric (2011), « Ethnomethodology Under Erasure », original anglais de « Etnomethlogia sotto le cancellature », *Quaderni di Teoria Sociale*, 11, p. 35-60.
- LYNCH Michael (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MADELRIEUX Stéphane (2007 [1907]), « Préface », in William James, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, Paris, Flammarion.
- MADELRIEUX Stéphane (2008), *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Presses universitaires de France.
- MADELRIEUX Stéphane (2012), « Expérencier », *Critique*, 787, p. 1012-1013.
- MADELRIEUX Stéphane (2016a), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- MADELRIEUX Stéphane (2016b), « À quoi bon l'expérience pure », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 6, p. 113-160.
- MADELRIEUX Stéphane (2018), *L'Attitude pragmatiste*, Mémoire de synthèse pour l'HDR, Université de Lyon-ENS de Lyon.

- MARGOLIS Joseph (2010), *Pragmatism's Advantage: American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford, Stanford University Press.
- MARROU Elise (2011), « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes*, 1. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.238>.
- MAUSS Marcel (1925), « *In memoriam*. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs », *L'Année sociologique*, t. 1, p. 7-29.
- MAUSS Marcel (1968 [1934]), « Les techniques du corps », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 363-386.
- MCCARTHY Thomas (2013), « The Burdens of Modernized Faith and Postmetaphysical Reason in Habermas's "Unfinished Project of Enlightenment" », in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (dir.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, p. 115-131.
- MEAD George Herbert (1929-30), « The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Setting », *International Journal of Ethics*, XL, p. 211-231.
- MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, La Salle, Ill., Open Court Publishing Company.
- MEAD George Herbert (1936), *Movements of Thought in the Nineteen Century*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (1938), *The Philosophy of the Act*, édité et introduit par Charles W. Morris, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (1964), *Selected Writings*, ed. by Andrew J. Reck, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (1964 [1913]), « The Social Self », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 142-149.
- MEAD George Herbert (1964 [1922]), « A Behavioristic Account of the Significant Symbol », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 240-247.
- MEAD George Herbert (1964 [1923]), « Scientific Method and the Moral Sciences », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 248-266.
- MEAD George Herbert (1964 [1927]), « The Objective Reality of Perspectives », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 306-319.
- MEAD George Herbert (1964 [1929a]), « National-Mindedness and International-Mindedness », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 355-370.
- MEAD George Herbert (1964 [1929b]), « A Pragmatic Theory of Truth », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 320-344.

- MEAD George Herbert (1964 [1930]), « Philanthropy from the Point of View of Ethics », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. Andrew Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 392-407.
- MEAD George Herbert (2006 [1925]), « Genèse du soi et contrôle social », in George Herbert Mead, p. 406-428.
- MEAD George Herbert (2006 [1934]), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- MEAD George Herbert (2014 [1930]), « La contribution de Cooley à la pensée sociale américaine », in Alexis Cukier & Éva Debray (dir.), *La Théorie sociale de G. H. Mead*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 409-422.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1964), *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- MESLIN Michel, (2006), « Simples variations sur le thème "religion" », *Recherches de Science Religieuse*, 94 (4), p. 523-546.
- MORGNER Christian (dir.) (2020), *John Dewey and the Notion of Trans-action: A Sociological Reply on Rethinking Relations and Social Processes*, Londres, Palgrave Macmillan.
- MORRIS Charles W. (1934), « George Herbert Mead as Social Psychologist and Social Philosopher », introduction, in G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University Press of Chicago, p. IX-XXXV.
- MOYAL-SHARROCK Danièle (2007), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, New York, Palgrave Macmillan.
- MURDOCH Iris (1956), « Vision and Choice in Morality », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 30, p. 32-58.
- NAGL Ludwig (2016), « Avoiding the Dichotomy of "Either the Individual or the Collectivity" : Josiah Royce on Community, and on James's Concept of Religion », in Hermann Heuser, Hans Joas, Matthias Jung & Magnus Schlette (dir.), *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion*, New York, Fordham University Press, p. 236-252.
- NORA Pierre (1974), « Le retour de l'événement », in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, t. 1, Paris, Gallimard, p. 210-228.
- 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 Donna E. West & Myrdene Anderson (dir.), *Consensus on Peirce's Concept of Habit*, New York, Springer, p. 35-63.
- OLSZEWSKA Babara & Louis QUÉRÉ (2009), « Erreurs pratiques, fautes et incongruités », in Christiane Chauviré, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *Dynamiques de l'erreur*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 19), p. 167-205. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12759>.

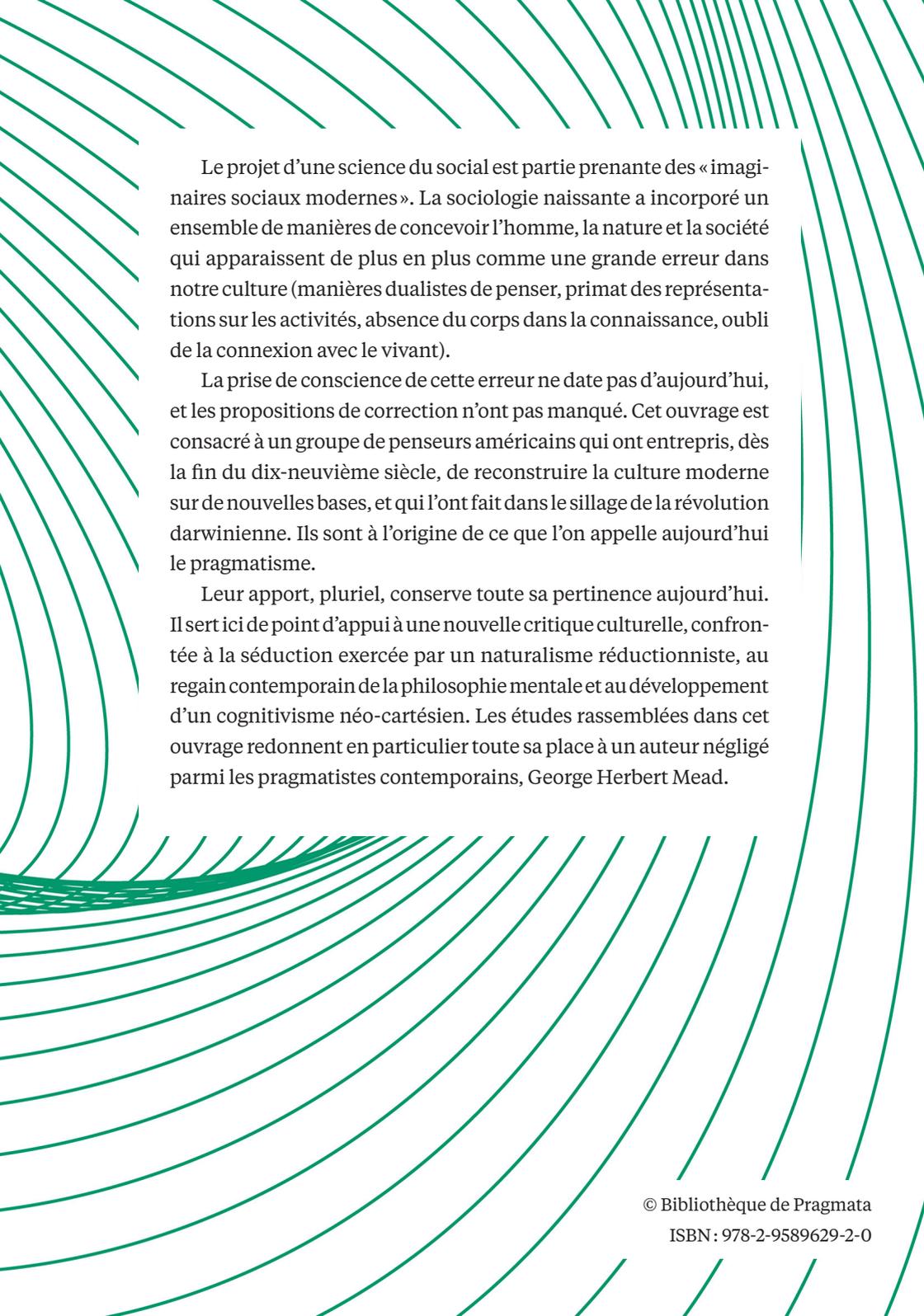
- PAOLETTI Giovanni (2022), «Durkheim, Bergson et la philosophie au Collège de France 1901-1958», *L'Année sociologique*, 72 (1), p. 113-135.
- PARK Robert Ezra (1936), «Human Ecology», *American Journal of Sociology*, 42 (1), p. 1-15.
- PARK Robert Ezra (2008), *Le Journaliste et le sociologue*, Paris, Seuil.
- PARK Robert Ezra & Ernest W. BURGESS (1925), *The City : Suggestions for Investigations of Human Behavior in the Urban Environment*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PEIRCE Charles Sanders (1905), «What Pragmatism is?», *The Monist*, 15 (2), p. 161-181.
- PEIRCE Charles Sanders (1938-59), *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 8 vols [CP].
- PEIRCE Charles Sanders (1967), *The Charles S. Peirce Papers*. Microfilm edition. Cambridge, Mass., The Houghton Library, Harvard University [MS].
- PEIRCE Charles Sanders (1978), *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil.
- PEIRCE Charles Sanders (1992), *The Essential Peirce*, Bloomington, Indiana University Press [EP].
- PEIRCE Charles Sanders (1995), *Le Raisonnement et la logique des choses*, Paris, Cerf.
- PEIRCE Charles Sanders (2002), *Pragmatisme et pragmatisme*, Œuvres 1, Paris, Cerf.
- PEIRCE Charles Sanders (2003), *Pragmatisme et sciences normatives*, Œuvres 2, Paris, Cerf.
- PIHLSTRÖM Sami (2010), «Dewey and Pragmatic Religious Naturalism», in Molly Cochran (dir.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 211-241.
- PIAGET Jean (1961), *Les Mécanismes perceptifs. Modèles probabilistes, analyse génétique, relations avec l'intelligence*, Paris, Presses universitaires de France.
- POLANYI Michael (1958), *Personal Knowledge*, Londres, Routledge.
- PROUST Joëlle (1997), *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris, Gallimard.
- PROUST Joëlle (2012), «La sociologie peut-elle ignorer la phylogenèse de l'esprit?», *SociologieS*, 27 janvier. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.3826>.
- PUTNAM Hilary (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- PUTNAM Hilary (2013 [1973]), «Le réductionnisme et la nature de la psychologie», in Bruno Ambroise & Christiane Chauviré (dir.), *Le Mental et le social*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons Pratiques», 23), p. 67-84. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12009>.
- PUTNAM Hilary (2011), *La Philosophie juive comme guide de vie*, Paris, Cerf.

- QUÉRÉ Louis (2008), «Les neurosciences fournissent-elles une explication “plus” scientifique des phénomènes socio-culturels? Le cas de la confiance», in Bernard Lahire & Claude Rosental (dir.), *La Cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, p. 23-54.
- QUÉRÉ Louis (2011), «De vieilles obsessions sous des habits neufs?», *Sociologies* («Le naturalisme social»). En ligne : <http://sociologies.revues.org/3744>.
- QUÉRÉ Louis (2012), «Is There Any Good Reason to Say Goodbye to “Ethnomethodology”?», *Human Studies*, 35, p. 305-325.
- QUÉRÉ Louis (2013), «Le naturalisme social de Dewey et Mead», *Intellectica*, 60, p. 91-114.
- QUÉRÉ Louis (2016), «L'écologie sémiotique de Charles Goodwin», *Tracés*, Hors-série 16, p. 47-59. En ligne : <https://doi.org/10.4000/traces.6534>.
- QUÉRÉ Louis (2017), «Comment “pragmatiser” le champ de la valeur?», *Questions de communication*, 32, p. 195-218.
- QUÉRÉ Louis (2018), «La religion comme expérience de la valeur», *ThéoRèmes*, 13. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.2038>.
- QUÉRÉ Louis (2021a), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
- QUÉRÉ Louis (2021b), «L'herméneutique critique de Charles Taylor», *Sociologie et sociétés*, LIII (1-2), p. 87-111.
- QUÉRÉ Louis (2023a), *Il n'y a pas de cerveau des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
- QUÉRÉ Louis (2023b), «La matrice herméneutique de l'anthropologie de Bruno Latour», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 342-382. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2023/04/pragmata-2023-n6-10-louis-quere.pdf>.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2011a), «Some Features of Pragmatist Thought Still Remain Insufficiently Explored in Ethnomethodology», *Qualitative Sociology*, 34 (1), p. 271-275.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2011b), «Etnometodologia: una svolta problematica», *Quaderni di Teoria Sociale*, 11, p. 61-102.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2014), «Did You Say “Pragmatic”? Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatist Perspective», in Simon Susen & Bryan S. Turner (dir.), *The Spirit of Luc Boltanski*, Londres, Anthem Press, p. 91-128.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2015), «Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique. Quelques apports mutuels de la philosophie pragmatiste et de l'ethnométhodologie», *Sociologies*. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4949>.
- RAWLS Anne W. (2002), «Editor's Introduction», in Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, ed. by Anne W. Rawls, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, p. 1-64.

- RAWLS Anne W. (2007), « Théorie de la connaissance et pratique chez Durkheim et Garfinkel », in Michel de Fornel & Cyril Lemieux (dir.), *Naturalisme versus constructivisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Enquête »), p. 141-183. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/20287?lang=fr>.
- RAWLS Anne W. (2011), « Garfinkel, Ethnomethodology and the Defining Questions of Pragmatism », *Qualitative Sociology*, 34 (1), p. 277-282.
- RAWLS John (2001 [1995]), « L'idée de raison publique », in J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 259-306.
- RECK Andrew (1963), « The Philosophy of George Herbert Mead », *Tulane Studies in Philosophy*, XII, p. 5-61.
- RICŒUR Paul (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- ROCKEFELLER Steven C. (1991), *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.
- ROMANO Claude (2011), « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, 13, p. 187-204. En ligne : <https://doi.org/10.4000/rgi.1138>.
- RORTY Richard (1993), *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil.
- RORTY Richard (2014 [1920]), « Préface », in John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- ROSENTHAL Sandra B. & Patrick L. BOURGEOIS (1991), *Mead and Merleau-Ponty: Toward a Common Vision*, Albany, State University of New York Press.
- RYAN Alan (1995), *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, W. W. Norton & Co.
- RYLE Gilbert (1978 [1949]), *La Notion d'esprit*, Paris, Payot.
- SACHOT Maurice (2003), « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, 21 (3), p. 3-32.
- SERVAIS Véronique (2012), « Faut-il faire la sociologie des singes ? », *Sociologies*, 27 janvier. En ligne : <https://doi.org/10.4000/Sociologies.4054>.
- SHARROCK Wes W. & Graham BUTTON (1991), « The Social Actor: Action in Real Time », in Graham Button (dir.), *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-175.
- SHOOK John R. (2010), « Dewey's Naturalized Philosophy of Spirit and Religion », in John R. Shook & James A. Good (dir.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*, New York, Fordham University Press, p. 3-55.
- SHOOK John R. (2017), « The Nature Philosophy of John Dewey », *Dewey Studies*, 1 (1), p. 13-43.
- SHOOK John R. & James A. GOOD (dir.) (2010), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*, New York, Fordham University Press.
- SHUSTERMAN Richard (1994), « Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction », *The Philosophical Forum*, XXVI (2), p. 127-148.
- SHUSTERMAN Richard (1995), « Bourdieu et la philosophie anglo-américaine », *Critique*, 579-580, p. 595-609.

- SHUSTERMAN Richard (2002), « Wittgenstein's Somaesthetics : Body Feeling in Philosophy of Mind, Art and Ethics », *Revue internationale de philosophie*, 219, p. 91-108.
- SIMMEL Georg (1987 [1900]), *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMMEL Georg (1999 [1908]), *Sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMONDON Gilbert (1964), *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMONDON Gilbert (1969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SIMONDON Gilbert (1989), *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.
- SOULEZ Antonia (dir.) (1997), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, Presses universitaires de France.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2012), *Le Loup dans la bergerie*, Genève, Labor et Fides.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2015), « "Religion and our Schools", actualité d'un texte méconnu de John Dewey », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 5, p. 121-139.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », *ThéoRèmes*, 13. En ligne : <http://journals.openedition.org/theoremes/2030>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2019), « Un contrepoint aux discours post-séculiers », Introduction à John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, les éditions, p. 9-56.
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (dir.) (2015), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESSE, (« Raisons Pratiques », 24). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12100>.
- STEINER Pierre (2008), « Sciences cognitives, tournant pragmatique et horizons pragmatistes », *Tracés*, 15, p. 85-105. En ligne : <https://doi.org/10.4000/traces.663>.
- STEINER Pierre (2022), *La Fabrique des pensées*, Paris, Cerf.
- SUMNER William (1907), *Folkways*, Boston, Ginn and Co.
- TARDE Gabriel (1993 [1890]), *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé.
- TAYLOR Charles (1995), « Suivre une règle », *Critique*, LI (579/580), p. 554-572.
- TAYLOR Charles (1998), *Les Sources du moi*, Paris, Seuil.
- TAYLOR Charles (2003), *Varieties of Religion Today : William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- TAYLOR Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Duke University Press.
- TAYLOR Charles (2011), *L'Âge séculier*, Paris, Seuil.
- TAYLOR Scott C. (2019), « G. H. Mead's Philosophical Hermeneutics of the Present », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XI-2. En ligne : <http://journals.openedition.org/ejpap/1694>.

- TIERCELIN Claudine (2005), *Le Doute en question*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat.
- TOMASELLO Michael (2004), *Aux origines de la cognition humaine*, Paris, Retz.
- TOMASELLO Michael (2011), « Human Culture in Evolutionary Perspective », in Michele J. Gelfand, Chi-yue Chiu & Ying-yi Hong (dir.), *Advances in Culture and Psychology*, 1, Oxford University Press, p. 5-51.
- TOURAINÉ Alain (1973), *Production de la société*, Paris, Seuil.
- TURNER Stephen (2010), *Explaining the Normative*, Cambridge, Polity Press.
- TURNER Stephen (2017), « Durkheim as Neo-Kantian Philosopher », in Werner Gephart & Daniel Witte (dir.), *The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy*, Francfort, Vittorio Klostermann, p. 49-69.
- TURNER Stephen (2021), « “Habit is Thus the Enormous Flywheel Of Society” : Pragmatism, Social Theory and Cognitive Science », in Fausto Caruana & Italo Testa (dir.), *Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neurosciences and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 320-336.
- VÉRIN Hélène (1998), « La réduction en art et la science pratique au XVI^e siècle », in Robert Salais, Élisabeth Chatel & Dorothée Rivaud-Danset (dir.), *Institutions et conventions. La réflexivité de l'action économique*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 9), p. 119-144. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/10561>.
- WATSON Rod & Jeff COULTER (2008), « The Debate over Cognitivism », *Theory, Culture & Society*, 25 (2), p. 1-18.
- WESTBROOK Robert B. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- WILLIAMS Bernard (2006), *Vérité et véracité*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1965), *De la certitude*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1982), *Sur le rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1983), *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1989), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, 1, Mauvezin, TER.
- WITTGENSTEIN Ludwig (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion.
- WITTGENSTEIN Ludwig (2004), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.
- ZASK Joëlle (2003), « Nature, donc culture. Remarques sur les liens de parenté entre l'anthropologie culturelle et la philosophie pragmatiste de John Dewey », *Genèses*, 50, p. 111-125.

The background of the page is a decorative pattern of numerous thin, green, curved lines that sweep across the page from the top left towards the bottom right, creating a sense of movement and depth.

Le projet d'une science du social est partie prenante des « imaginaires sociaux modernes ». La sociologie naissante a incorporé un ensemble de manières de concevoir l'homme, la nature et la société qui apparaissent de plus en plus comme une grande erreur dans notre culture (manières dualistes de penser, primat des représentations sur les activités, absence du corps dans la connaissance, oubli de la connexion avec le vivant).

La prise de conscience de cette erreur ne date pas d'aujourd'hui, et les propositions de correction n'ont pas manqué. Cet ouvrage est consacré à un groupe de penseurs américains qui ont entrepris, dès la fin du dix-neuvième siècle, de reconstruire la culture moderne sur de nouvelles bases, et qui l'ont fait dans le sillage de la révolution darwinienne. Ils sont à l'origine de ce que l'on appelle aujourd'hui le pragmatisme.

Leur apport, pluriel, conserve toute sa pertinence aujourd'hui. Il sert ici de point d'appui à une nouvelle critique culturelle, confrontée à la séduction exercée par un naturalisme réductionniste, au regain contemporain de la philosophie mentale et au développement d'un cognitivisme néo-cartésien. Les études rassemblées dans cet ouvrage redonnent en particulier toute sa place à un auteur négligé parmi les pragmatistes contemporains, George Herbert Mead.