Herméneutique et pragmatisme

Louis Quéré

Occasional Paper 23
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
avril 2015

Herméneutique et pragmatisme

Louis Quéré

Exposé au séminaire **Herméneutique, poétique et sciences sociales (**Johann Michel, Olivier Abel), EHESS, 24 mars 2015.

De nombreux auteurs ont vu une grande proximité entre ces deux courants philosophiques qui se sont développés indépendamment l'un de l'autre. Certains pensent qu'ils se complètent bien, notamment en raison de leur critique de « l'esprit cartésien » et du subjectivisme moderne, et qu'ils gagneraient à se faire des emprunts réciproques ou à se critiquer mutuellement. D'autres mettent plus l'accent sur les différences et les incompatibilités. Pour ma part, je suis plus sensible aux différences et à la critique que l'on peut faire de l'herméneutique du point de vue du pragmatisme. Une problématique commune aux deux courants est celle de l'expérience. C'est pourquoi je suivrai ce fil conducteur pour repérer les similitudes et les différences. Je ne considérerai ici que l'herméneutique philosophique de Gadamer. L'analyse serait sans doute différente si je considérais l'herméneutique critique de P. Ricoeur. Côté pragmatisme, je privilégierai les ouvrages de J. Dewey. Là aussi, l'analyse serait différente si je me focalisais plutôt sur G. H. Mead. En effet Mead a suivi les cours de Dilthey à Berlin de 1889 à 1891 ; il l'avait même choisi comme directeur de thèse (une thèse jamais réalisée). Mais, étonnamment, Mead n'évoque jamais Dilthey dans ses cours sur les mouvements de la pensée au 19ème siècle (cf. Jung, 1995).

*

* *

Je commence par quelques remarques générales sur le pragmatisme. Le pragmatisme est un ensemble très bariolé. On peut distinguer le pragmatisme classique de Peirce, James, Dewey, Mead et d'autres (Royce, Jane Addams…) du néo-pragmatisme contemporain, qui regroupe des auteurs tels que Rorty, Putnam, Bernstein, Brandom, etc. qui, pour la plupart, connaissent bien la philosophie de Gadamer, voire reprennent certains de ses arguments.

Voici quelques traits communs présents chez les auteurs pragmatistes classiques :

- « Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser » (James, qui pense surtout à l'empirisme classique).

- Une méthode plutôt qu'une doctrine ou une théorie : une méthode de clarification de nos idées, qui évalue celles-ci en fonction des effets qu'elles ont sur nos pratiques et nos conduites.

- Une philosophie de l'enquête ou de la recherche, pour laquelle l'essentiel est le processus de l'expérience comme tel – y compris l'expérimentation comme modalité de la pensée rationnelle. Le but de l'enquête est de fixer des croyances et de former des valeurs, plutôt que de construire une représentation des choses. Pour Peirce une croyance est une habitude d'action, c'est-à-dire « ce sur la base de quoi un homme est disposé à agir ». La fixation des valeurs et la résolution des conflits moraux peuvent suivre les mêmes méthodes d'exploration, d'invention et d'expérimentation que les problèmes spécifiquement scientifiques.

- Une critique des dualismes classiques et de la théorie contemplative de la connaissance ; les phénomènes cognitifs sont à concevoir à la lumière des processus d'adaptation des organismes vivants, donc dans le cadre de leurs conduites diverses et variées.

- Un naturalisme non réductionnisme : l'homme et la société sont des faits de la nature ; il n'y a pas besoin de recourir à une substance spéciale (la raison ou l'intuition, par exemple) pour rendre compte des capacités humaines. Ce naturalisme est continuiste. Il suffit de comprendre correctement le changement que le langage et la transmission culturelle ont produit dans le comportement organique : ce changement se caractérise par l'apparition de nouveaux modes d'activité, dont la caractéristique est d'être contrôlés par des opérations intellectuelles. Les comportements « profitent [désormais] du sens que les choses ont acquis et des significations fournies par le langage » (LTE, p. 121). Du fait qu'ils vivent dans un environnement culturel, où le langage exerce une fonction particulièrement importante, les individus sont obligés

d'« assumer dans leur comportement le point de vue des coutumes, des croyances, des institutions, des significations qui sont, d'une manière relative au moins, générales et objectives » (*Ibid*., p. 105).

- Pluralisme : refus de quelque a priori que ce soit ; refus d'admettre des choses qui ne soient pas relationnelles ; reconnaissance de la pluralité comme un bien en matière éthique et politique.

- Une philosophie sociale orientée vers la résolution des problèmes des gens plutôt que de ceux des philosophes : « Le philosophe social qui vit dans un monde peuplé de ses propres concepts "résout" les problèmes en montrant le rapport des idées entre elles, au lieu d'aider les hommes à résoudre des problèmes dans le concret en leur fournissant des hypothèses à utiliser et à mettre à l'épreuve dans les projets de réforme » (Dewey, 1920, p. 249). Dans cette perspective, la philosophie sociale est conçue comme la spécification d'une

méthode de traitement des problèmes sociaux : « Le véritable point d'impact de la reconstruction philosophique n'est pas dans les arguties concernant les concepts généraux comme l'institution, l'individualité, l'Etat, la liberté, la loi, l'ordre, le progrès, etc., mais dans la question des méthodes visant à la reconstruction de situations spécifiques » (*Ibid*., p. 250). Comme on le verra, il s'agit de substituer l'enquête à « la manipulation solennelle de notions générales » (*Ibid*., p. 257).

Bien que le pragmatisme ne soit pas une herméneutique, certains néo-pragmatistes ont cependant plaidé pour une fécondation réciproque des deux traditions. Richard Bernstein écrivait ainsi en 2010 : « Plus je lis Gadamer, plus j'éprouve de la familiarité avec la manière dont il caractérise l'expérience *(Erfahrung)*. Elle est semblable à la notion d'expérience de Dewey, unifiée par une immédiateté qualitative prégnante et investie de signification. (…) De plus il y a des parallèles entre l'insistance de Gadamer et ce que soutient Peirce : "Nous ne pouvons pas commencer avec le doute complet. Quand nous entrons dans l'étude de la philosophie, nous devons commencer avec les préjugés que nous avons réellement" ». Pour Peirce et Dewey, s'il y a enquête, c'est bien parce qu'il y a doute, mais l'enquêteur a alors de bonnes raisons de douter. Et c'est son enquête qui lui permet de faire la part des bons et des mauvais préjugés.

Bernstein propose aussi de corriger Dewey par Gadamer. En gros, Dewey cèderait à une certaine idolâtrie de la méthode scientifique ; la méthode de l'enquête, théorisée par Dewey, ne serait pas suffisante pour élucider les variétés de la compréhension et de l'interprétation, et pour nous guider dans la clarification des questions complexes de la *praxis*. Cette méthode ne peut pas se substituer à l'intelligence pratique qu'est la *phronesis*.

Je ne suis pas aussi sûr que Bernstein de la similitude entre la conception de l'expérience de Gadamer et celle de Dewey – je m'en expliquerai tout à l'heure. Bernstein n'est d'ailleurs pas le seul à affirmer une telle similitude. D'autres auteurs (voir par ex. Jeannot, 2001) 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.

Sur ce point aussi le rapprochement des deux auteurs n'est pas évident. Le questionnement de Gadamer sur l'art paraît guidé par le souci de faire valoir un autre mode de connaissance que celui de la science : « L'art ne contient-il aucune connaissance ? 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 ? » (VM, p. 115).

Comme il l'explique dans son introduction à *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 », expérience « inaccessible par toute autre voie », « un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique » (VM, p. 13). Fait partie de cette expérience herméneutique l'appropriation de la tradition historique, la transmission historique communiquant elle aussi « une vérité à laquelle il importe de *participer* ». Plus généralement, pour Gadamer, l'expérience est connaissance, tout comme l'est la compréhension.

Le questionnement de Dewey est tout différent. Il cherche à montrer en quoi l'art est « l'événement culminant de la nature aussi bien que le climax de l'expérience » (EN, p. 27). L'expérience de l'art n'est donc pas un mode de connaissance, et toute prétention à la vérité lui est étrangère. D'une façon générale, au concept de vérité, Dewey préfère celui de signification. Comme l'a souligné H. Arendt (Introduction à *La vie de l'esprit*, p. 30), la vérité et la signification (meaning) ça n'est pas la même chose : « L'argument fallacieux par excellence [en philosophie] (...) est d'interpréter la signification selon le modèle de la vérité ». Dewey est très réservé vis-à-vis du concept de vérité, et lui substitue celui d'« assertabilité garantie » d'une proposition : « Une assertion garantie est une assertion qui reçoit de l'enquête, et des exigences qui déterminent la démarche, le certificat de validité que lui décernent les tests élaborés à cette fin. Une assertion garantie est à l'image des vérités que l'on rencontre dans les sciences, et dont chacun sait bien que la valeur qui leur est associée dépend étroitement des possibilités, des exigences et des méthodes de vérification qui, à tel ou tel moment, sont acceptées par la communauté scientifique » (Cometti, 2010, p. 86-7). Les significations sont d'une autre nature que les propositions validées par une enquête.

*

* *

Je vais maintenant développer quatre points :

- Préjugés ou habitudes ?
- La distinction monde/environnement.
- La nature non cognitive de l'expérience.
- Le refus du dualisme méthodologique.

Préjugés ou habitudes

Gadamer attribue deux traits importants à la compréhension : l'appui sur une précompréhension et la recherche d'une adéquation. « 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, « Le problème de la conscience historique », p. 110). La distance temporelle lui est essentielle, notamment pour écarter les préjugés qui font obstacle à la compréhension. Par ailleurs, la compréhension est tirée par un « idéal ultime de l'adéquation » (*Ibid*., p. 107), de la découverte illimitée de la « vraie signification » d'un objet, d'un texte ou d'une œuvre d'art. 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. On cherche ce qui est juste… » (*Ibid*., p. 110).

Concernant le premier aspect, Gadamer montre, dans *Vérité et méthode*, en quoi les préjugés sont les conditions de la compréhension ; il va même jusqu'à dire que « les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être » (VM, p. 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*., p. 291). Bref les préjugés sont des croyances ou des convictions implicites. Ils sont les moyens de notre ouverture au monde, et aussi de notre ouverture « au nouveau, au différent et au vrai ». Ils doivent cependant être testés, donc validés ou rejetés. Les préjugés sont aussi des instruments de la recherche et de la production de la vérité. Ce qui veut dire que c'est en tant que chercheurs de vérité que nous sommes ouverts au monde. Nous verrons plus loin que Gadamer pense aussi l'expérience en termes de pourvoi de connaissances et de vérités, et en référence à sa problématique de la validation /invalidation des préjugés ou pré-jugements.

Lorsqu'il explique pourquoi il faut réhabiliter l'autorité et la tradition, il pose aussi le problème en termes de théorie de la connaissance : 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*., p. 300).

On peut dire *Vérité et méthode* se veut l'élaboration d'une théorie de la connaissance appropriée aux sciences de l'esprit. Mais l'orientation épistémique de son exploration est plus profonde : « Au fond de tous ces problèmes de la compréhension et de l'interprétation réside un genre de connaissance » (« Le problème de la conscience historique », p. 107). C'est ce qui a fait dire à certains, Hubert Dreyfus, par exemple (Dreyfus, 1985) que Gadamer était au fond un « cognitiviste ». Le jugement est sans doute un peu forcé. Car le type de connaissance visé par Gadamer est particulier. Pour le définir, il évoque la « formation de nouvelles convictions

par le pouvoir de persuasion du compris », et il attribue à l'herméneutique le même domaine que celui de la rhétorique, « celui des arguments convaincants » (Postface à VM, p. 107). On peut cependant penser qu'il s'agit essentiellement de convictions intellectuelles, de vérités garanties à l'intellect.

Maintenant que serait une analyse non épistémique de la compréhension ? Elle reconstruirait son arrière-plan non pas en termes de pré-jugements, qui sont de l'ordre de la croyance, de l'opinion, ou de la représentation, mais en termes d'habitudes et d'attitudes pratiques, d'habiletés ou de savoir-faire, toutes choses qui ne sont pas cognitives. C'est précisément le point de vue de Dewey. Là où Gadamer voit dans les préjugés la réalité de l'être de l'individu, Dewey considère que ce sont les habitudes qui « constituent le soi ».

Pour rendre compte de l'historicité de la compréhension, Dewey s'appuie donc sur les concepts d'habitude et d'habituation plutôt que sur ceux de préjugé ou de présupposition (Kestenbaum, 1992). Une théorie de la compréhension doit rendre compte de la façon dont nous comprenons le monde à travers nos habitudes.

Dewey s'oppose à toute « cognitivisation » de l'expérience, le meilleur moyen pour cela étant de comprendre en quoi nous sommes des êtres d'habitudes, et comment nous habitons le monde à travers des habitudes formées dans nos transactions avec lui. Notre rapport primordial au monde n'est donc pas une affaire de connaissance. Par exemple, il est un fait que nous percevons les pièces (rooms) comme rectangulaires, carrées ou éventuellement rondes ; mais cette perception ne repose pas sur la présupposition qu'elles sont telles ; c'est plutôt que nous avons l'habitude de les percevoir ainsi. Et Dewey d'expliquer que « la supposition qu'elles sont rectangulaires est en fait un résultat *intellectuel* de l'habitude » (Dewey, 1949).

James et Dewey ont construit leur pensée contre l'intellectualisme, qui est « le grand vice de la philosophie » (EN, p. 51). L'intellectualisme consiste précisément à substituer des « résultats intellectuels » à l'expérience vécue, à considérer celle-ci comme un mode de connaissance, une résolution de problème ou la dissipation d'un doute : « 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*., p. 51). Nous les *avons* comme choses irrésistibles de nos faires, 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 et indescriptible, en tant que qualitative. Leur saisie par la sensibilité précède toute expérience cognitive. « Toute expérience cognitive doit partir de et terminer dans le fait d'être et d'avoir les choses de cette façon unique et contraignante ». Elle est toujours une simplification de l'expérience première, qui, elle, advient dans des modes

d'action et de passion *(undergoing)* en situation. L'expérience première est simplement « eue ».

La connaissance n'est finalement qu'un facteur dans l'expérience : « 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. 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 surnaturels » (*Ibid*., p. 53)

Pour Dewey, l'expérience est pour l'essentiel une affaire d'habitudes, et c'est précisément grâce à nos habitudes que nous pouvons être et avoir les choses autrement qu'en les connaissant, et que le monde nous est intelligible. La conscience et la connaissance en sont dérivées ; elles sont donc secondes. Comme il l'écrit dans *Human Nature and Conduct*, « les habitudes concrètes font tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement ». Voici les quatre caractéristiques que Dewey attribue à l'habitude : a) elle est « ce type d'activité qui est influencé par une activité antérieure, en ce sens acquis ; b) elle contient en elle-même un certain ordonnancement ou organisation d'éléments subordonnés de l'action ; c) elle est projective, qualitativement dynamique et prête à se manifester ouvertement ; et d) elle est opératoire sous une forme atténuée même si elle n'est pas l'activité manifestement

dominante » (cf. Garreta, 2002).

Concernant les habitudes, Dewey est très réservé vis-à-vis de la conception dispositionnaliste de Peirce. Pour lui les habitudes sont moins des dispositions que des arts de faire. Cette différence n'est pas sans importance, car elle permet à Dewey d'intégrer l'environnement aux habitudes et l'habitude à l'environnement. 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 en eux. Pour expliquer que les habitudes sont des arts de faire liés à des objets et des matériaux, Dewey prend l'exemple du tailleur de pierre (Dewey, 1922). « Elles 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 » (*Ibid*., p. 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 ».

Et Dewey d'expliquer comment les habitudes intègrent des matériaux objectifs et comportent, 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 ». S'agissant du tailleur de pierre, par exemple, ses outils et ses matériaux ne sont des moyens réels que pour autant qu'ils sont employés dans un faire effectif, sinon ils ne sont que « des moyens potentiel s». Dans un faire effectif les outils co-opérent, dans un agencement déterminé, avec des matériaux externes (des pierres, notamment, qui ont une certaine texture, toujours singulière, et un certain mode de comportement en réponse à ce qu'on leur fait), avec des énergies, des techniques, un savoir-faire et des habiletés gestuelles, pour produire un certain résultat : c'est cette « conjonction coordonnée » de choses hétérogènes qui, une fois mise au point et routinisée, forme l'art du tailleur de pierre. Précisément c'est une telle organisation stabilisée d'éléments, canalisant et structurant des énergies externes et internes, qui, pour Dewey, forme une habitude. Les habitudes ne relèvent donc pas du seul monde de l'esprit.

Je le cite, en poursuivant l'exemple du tailleur de pierre : ses outils et ses matériaux ne sont des « moyens réels que quand ils entrent en conjonction avec l'œil, le bras et la main

dans une opération spécifique. Et, de façon corollaire, l'œil, le bras et la main ne sont des moyens à proprement parler que quand ils sont en 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 est au-delà d'eux, le regard de l'oeil est vide et le mouvement de la main est maladroit. 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 » (*Ibid*., p. 25-26). Une des conséquences est que ce que les objets font faire aux gens (y compris via leurs *affordances*) est fonction de la constitution de ces derniers (l'herbe ne fait pas brouter les carnivores !), de leurs habitudes, de leurs savoirs et savoir-faire. Peirce dirait que les objets eux-mêmes ont des habitudes de comportement, mais, dans ce cas, il ne s'agit plus d'arts de faire.

Maintenant en quoi consiste « comprendre le monde à la façon des habitudes » ? « Nous sommes continuellement engagés dans une multitude immense de comportements organiques immédiats, comme sélectionner, rejeter, accueillir, expulser, s'approprier, se retirer, se rétracter, s'étendre, être exalté ou déprimé, attaquer, chasser, et ce d'une manière extrêmement précise et aussi délicate qu'une vibration. Nous ne sommes pas conscients des qualités de beaucoup de ces actes, ni même de la plupart d'entre eux. (…) Pourtant elles existent bel et bien en tant que qualités ressenties, et leur impact sur notre comportement est

énorme. Quand, par exemple, certaines qualités sensibles dont nous ne sommes pas conscients cognitivement parlant viennent à faire défaut, nous ne pouvons plus établir ou contrôler notre posture et nos mouvements. Dans un organisme parfaitement normal, ces « feelings » agissent avec une efficacité à laquelle la pensée ne pourrait jamais parvenir. Même nos opérations intellectuelles les plus élevées en dépendent (…). Ils nous donnent le sens de ce qui est juste et erroné, le sens de ce qu'il faut sélectionner, favoriser et poursuivre, et de ce à quoi il faut renoncer, qu'il faut mépriser et ignorer (…) » (*Ibid*., p. 275). Notre compréhension du monde est pré-cognitive ; elle est une affaire de saisie intuitive de la qualité unique d'une situation et de ce qui s'y présente, ou encore de saisie de significations actives/opératoires *(operative meanings)*, liées aux habitudes, significations qui n'accèdent pas à la conscience. L'expression récurrente de Dewey pour désigner cette pré-compréhension sensible est : *« having a "sense of" »*. Nos opérations proprement intellectuelles en dépendent. Ces saisies peuvent être partiellement articulées et clarifiées dans le discours, avant de faire retour à l'expérience pré-réflexive (on a chez Dewey un équivalent de la « triple mimesis » de Ricoeur).

Ce genre de significations produites par les habitudes est par exemple présent dans l'assistance à une pièce de théâtre : « La signification émotionnelle aussi bien qu'intellectuelle de chacune de ses phases dépend de la présence active/opératoire d'un continuum de significations. Si nous devions nous souvenir de ce qui a été dit et fait à tel moment particulier, alors nous ne serions pas conscients de ce qui est dit et fait maintenant. Et si les phases passées n'étaient pas présentes de cette manière diffuse [sur le mode de la rétention LQ], alors nous ne posséderions aucun indice sur le sens de ce qui est dit et fait maintenant. Ainsi, le propos des événements passés est présent dans une idée transversale momentanée d'une façon qui est plus intime, plus directe et plus approfondie que par le moyen du souvenir. Ce propos joue d'une manière positive et complète dans et par les incidents qui se produisent maintenant ; du point de vue de la qualité dramatique, ces incidents sont l'accomplissement de significations constituées par des événements passés ; ils donnent aussi à ce système de significations un tour imprévu, et constituent une signification encore en suspens et indéterminée, qui suscite vigilance et attente [projection LQ]. C'est cette double relation de continuation, de promotion, de poussée en avant, et d'arrêt, de déviation, de besoin de complément, qui définit cette focalisation des significations que sont la conscience et la perception » (*Ibid*., p. 281). Dewey parle aussi des significations qui se répandent dans ce qui est ici et maintenant, le pénètrent et le colorent. Leur horizon implicite n'est pas constitué d'hypothèses, d'attentes, de suppositions attendant d'être validées à travers une présence dans la conscience connaissante.

La cognition n'est qu'un des modes de l'expérience

Gadamer consacre des développements importants au concept d'expérience *(Erfahrung)* (notamment VM p. 369-385). Il met d'emblée l'accent sur « l'historicité de l'expérience », sur son itinéraire. Il y a, dit-il, un processus propre à l'expérience, qui est négatif : un processus de 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*., p. 376).

Il y a ainsi une productivité épistémique de l'expérience, qui consiste en une modification du savoir de celui qui fait l'expérience : « La chose n'est pas telle que nous la supposions. L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet » (*Ibid*., p. 377). Et Gadamer d'insister sur le rôle de la surprise comme ce qui procure une expérience nouvelle à celui qui a déjà de l'expérience, donc « un savoir différent et meilleur » (*Ibid*., p. 377). Celui qui a de l'expérience, l'homme d'expérience, est ouvert à des expériences : « 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*., p. 378). Mais, ajoute Gadamer, au-delà de l'homme d'expérience, tout homme est confronté à la déception de ses attentes et ne cesse de « revenir de quelque chose dont, par aveuglement, il était prisonnier » (*Ibid*., p. 379). C'est pourquoi l'expérience est facteur de discernement, notamment de « discernement des limites de la condition humaine » (*Ibid*., p. 380). Elle est aussi prise de conscience et épreuve « de sa propre historicité ».

On notera que toute cette réflexion sur le concept d'expérience est guidée par la volonté de retrouver un mode d'accès à la vérité plus fondamental que celui de la science. L'expérience est dès lors conçue comme l'acquisition d'un savoir valide par d'autres voies que la méthode scientifique: « 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*., p. 380).

Une telle conception tombe directement sous la critique de Dewey qui rejette l'idée que « tout *experiencing* est un mode de connaissance ». Il y a différents modes d'*experiencing*, étant entendu qu'il s'agit toujours d'avoir ou de faire l'expérience de quelque chose, et la connaissance en est un parmi d'autres. Mais Dewey, qui est aussi un lecteur de Hegel comme

Gadamer, intègre, dans sa conception de l'expérience, ce sur quoi Gadamer a mis l'accent. Chez Dewey cela prend le nom de « continuité de l'expérience » : « Chaque expérience faite modifie le sujet et cette modification, à son tour, affecte, – que nous le voulions ou non – les qualités des expériences suivantes, le sujet étant un peu différent après chaque expérience de ce qu'il 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 », et cela, d'une part, parce qu'elle contribue à former des « attitudes aussi bien émotionnelles qu'intellectuelles », d'autre part, parce qu'elle modifie les conditions objectives des futures expériences (*Expérience et éducation*, p. 473).

Dewey identifie souvent « modes of experiencing » et *« modes of individual behavior »*. Il précise alors qu'il ne s'agit pas de psychologie, notamment parce que l'expérience ne se déroule pas uniquement à l'intérieur du corps et de l'esprit. Il localise le processus de la connaissance lui-même à l'intérieur de la conduite ou de l'activité, plutôt que de l'esprit : l'acte de connaître n'est pas une affaire séparée, appartenant au monde de l'esprit, mais se situe à l'intérieur du processus de la conduite, ce qui signifie que l'environnement y contribue. « Une expérience est 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 » (*Ibid*., p. 479). Elle est un mélange d'action et de passion, d'agir et de subir, qui ne sont pas nécessairement équilibrés. Elle a lieu dans une situation, « dans » signifiant une interaction. Lorsqu'elle est poussée à son maximum, l'interaction se transforme « en participation et communication » (AaE, p. 43). L'expérience a donc des sources et des conditions extérieures. De plus elle « comporte un aspect actif qui modifie à quelque degré les conditions objectives des expériences ultérieures » (*Ibid*., p. 476). Sous « conditions objectives », Dewey met beaucoup de choses : les comportements des autres et des choses ; le cadre matériel et social de l'interaction avec tout ce qu'il comporte, les événements qui s'y passent, les matériaux, objets, outils, etc.

Pour justifier que la connaissance ne soit pas la seule modalité de l'expérience, Dewey reprend à son compte les catégories de Peirce. Celles-ci définissent « les modes d'être » de tout ce qui est. Les trois modes d'être ou catégories de Peirce sont la « possibilité qualitative », « le fait actuel » (en acte, *hic et nunc*), et « la loi qui gouvernera les faits dans le futur ». La Priméité c'est l'immédiateté qualitative, incommunicable, de l'expérience qui est sentie, « la saveur *sui generis* du phénomène », « la couleur du magenta, l'odeur de l'attar [un parfum indien], le son d'un sifflement de train, le goût de la quinine », le « ton *sui generis* » du roi Lear, etc. (expressions de Peirce). La Secondéité c'est la rencontre *hic et nunc* avec la facticité du concret, avec les faits et les événements contingents, avec le monde extérieur qui contraint, insiste et résiste, et suscite la réaction, l'effort, le combat ; c'est aussi la catégorie de

l'existence et de la particularité, ou encore celle de la causalité efficiente. La Tiercéité est la catégorie de la pensée et de la représentation, de la signification et de la médiation. Les troisièmes ne sont pas abstraits mais réellement opérants dans l'existence, tels les habitudes et les institutions, les règles et les lois. Ils y introduisent un élément mental, une « nécessité rationnelle », une pensée qui gouverne les seconds ; ils définissent les choses et assurent leur intelligibilité. Peirce insiste sur le fait que si elles sont distinctes pour l'analyse, les catégories sont intimement liées dans les phénomènes. Nos expériences contiennent toujours des éléments de Priméité, de Secondéité et de Tiercéité. La Priméité et la Tiercéité sont dans les seconds, tel le rouge (à la fois qualité et idée) dans la fleur d'hibiscus.

Bref l'expérience de Dewey c'est l'organisation dynamique de la conduite dans le cadre de transactions entre un organisme et son environnement, organisation qui comporte souvent une part d'expérimentation. Cette organisation dynamique repose sur l'articulation d'un subir (qui n'est jamais complètement passif) et d'un faire. Elle est aussi une composition des énergies venant de l'environnement et de celles qui viennent de l'organisme (les énergies émotionnelles notamment) – la contribution de l'environnement étant aussi importante que celle de l'organisme – et aussi une composition d'opérations faites l'un et par l'autre (y compris par les objets). Cette organisation de la conduite n'est pas instantanée, bien que les impulsions et réactions instinctives, immédiates et spontanées, soient omniprésentes. Elle n'est pas non plus une succession de stimuli et de réponses – mais une série cumulative d'actes orientés vers un but ou un point final. Et à travers cette série d'actes ce sont l'organisme et l'environnement qui se transforment de façon interactive.

Enfin cette organisation repose sur trois supports importants : des explorations, des habitudes et les acquis des expériences passées. Les explorations sont nécessaires pour former des jugements de pratique (trouver quoi et comment faire dans la situation). Elles sont en partie purement sensorielles (visuelles, auditives, tactiles, gustatives, olfactives) ; elles peuvent aussi prendre la forme d'enquêtes plus intellectuelles, reposant sur des observations contrôlées et des raisonnements. Quant aux habitudes, on l'a vu, elles font « tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conceptualisation et de raisonnement » (HNaC). Quant aux acquis des expériences passées ils sont thématisés sous le principe de continuité de l'expérience.

La principale difficulté de cette organisation dynamique de la conduite est de parvenir à tenir ensemble et à intégrer correctement dans un tout relativement unifié les multiples facteurs et énergies impliqués. Un de ses aspects est l'équilibrage du subir et de l'agir, et la coordination des différentes sous-activités à l'oeuvre. Cette unification requiert des opérations d'assemblage et de composition, qui peuvent aussi bien échouer que réussir. Précisément, pour Dewey, l'expérience réussit quand elle se développe complètement ; elle produit alors un tout

dont les éléments et les parties forment un ensemble bien intégré, voire harmonieux – l'inverse étant l'éclatement, la dispersion, la coexistence de choses qui ne vont pas ensemble ou l'organisation qui s'arrête en cours de route. Une expérience complète présente précisément une qualité esthétique – l'esthétique n'étant pas réservé au domaine de l'art.

Une des questions qui se pose est : qu'est-ce qui assure ce travail de composition et d'intégration des ingrédients multiples de l'expérience ? Eh bien, ce n'est pas l'esprit ou la raison, pas plus que le *self*, mais l'émotion. Il y a un véritable travail de l'émotion dans l'organisation de l'expérience, à condition toutefois que l'énergie qu'elle représente ne soit pas immédiatement gaspillée dans des explosions ou dans des décharges nerveuses. Un des exemples que Dewey donne pour illustrer à la fois l'harmonisation qui se produit dans l'expérience réussie et le travail de l'émotion, est celui d'un entretien d'embauche qui se passe bien : « L'expérience est celle d'une situation chargée de suspense qui progresse vers son propre achèvement par le biais d'une série d'incidents variés et reliés entre eux. Les émotions primaires de la part du postulant peuvent au départ être de l'espoir ou bien du désespoir et, à la fin, de l'allégresse ou bien de la déception. Ces émotions donnent une unité à l'expérience. Mais, en même temps qu'avance l'entretien, des émotions secondaires se développent, comme variations de l'émotion première sous-jacente. Il est même possible pour chaque attitude, chaque geste, chaque phrase, et quasiment chaque mot, de produire plus qu'une fluctuation de l'intensité de l'émotion de base ; c'est-à-dire de produire un changement de nuance et de teinte dans sa qualité. L'employeur voit à la lumière de ses propres émotions le caractère du candidat. Il le projette en imagination dans le travail auquel il postule et juge de son aptitude en fonction de la façon dont s'assemblent les éléments de la scène, qui se heurtent ou au contraire s'ajustent. Soit la présence et le comportement du postulant s'harmonisent avec ses propres désirs et attitudes, soit ils entrent en conflit et l'ensemble jure. De tels facteurs, par essence de nature esthétique, constituent les forces qui conduisent les divers éléments de l'entretien jusqu'à une issue décisive. Ils interviennent dans la résolution de toute situation où prévalent incertitude et attente, quelle que soit la nature dominante de cette situation » (AaE, p. 68).

Bien évidemment, toutes les expériences n'atteignent pas cette qualité esthétique, et l'effet des émotions peut aussi être la désorganisation plutôt que la mise en cohérence. Le plus souvent l'expérience n'atteint pas la qualité esthétique que Dewey prend comme critère de l'expérience pleine et entière, de l'expérience *in excelsis*. Ce qui y prévaut c'est, d'un côté, « la succession décousue qui ne commence à aucun endroit en particulier et ne se termine à aucun endroit en particulier », de l'autre, « l'arrêt, l'étranglement provoqués par l'absence de liaison autre que mécanique entre les parties » (*Ibid*., p. 65/40). Voici deux citations dans lesquelles il décrit ce qui se passe le plus souvent dans la vie ordinaire :

- Nos expériences courantes manquent d'esthétique parce que « nous ne nous préoccupons pas du lien qui relie un incident à ce qui le précède et à ce qui le suit. Aucun intérêt ne contrôle le rejet ou la sélection par l'attention de ce qui va être organisé pour former l'expérience qui se développe. Les choses se produisent, mais elles ne sont ni véritablement incluses, ni catégoriquement exclues ; nous voguons à la dérive. Nous cédons au gré des pressions extérieures ou nous pratiquons l'esquive et le compromis. Il y a des débuts et des fins, mais pas d'authentiques initiations ni clôtures. Une chose en remplace une autre, mais ne l'absorbe pas ni ne la continue ; Il y a expérience, mais si informe et décousue qu'elle ne constitue pas une expérience » (*Ibid*., p. 64).
- « Les ennemis de l'esthétique (…) ce sont la routine, l'absence de fermeté et de précision des fins, la soumission aux conventions dans les procédures pratiques et intellectuelles. L'abstinence rigide, la soumission forcée, la raideur, d'un côté, la dispersion, l'incohérence et la complaisance sans but, de l'autre, sont autant de déviations dans des directions opposées à l'unité d'une expérience » (*Ibid*., p. 65).

La distinction monde/environnement

Pour expliquer en quoi la langue est « une expérience du monde », Gadamer procède à une distinction entre « monde » et « environnement ». Dewey ne serait pas en désaccord avec cette distinction, mais il aurait une compréhension plus active de l'idée que le concept d'environnement récapitule « les conditions dont dépend l'existence » de tout vivant (VM, p. 468). Pour Dewey, en effet, l'environnement n'est pas simplement le milieu dans lequel un organisme vit, ou est pris, mais aussi et surtout, *par le moyen duquel* il vit. On touche là à un aspect important de son naturalisme anti-dualiste : l'unité d'analyse doit être le système formé par l'organisme et l'environnement. Ce que l'organisme fait et subit est le résultat d'une co-opération de l'un et de l'autre dans une transaction (co-opération = ils opèrent ensemble, de conserve). 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. Dans ce schème de pensée, l'opérativité de l'environnement n'est donc pas pensée uniquement en termes de conditionnement : l'environnement est pourvoyeur d'énergies, et les objets et les matériaux sont aussi des foyers d'opérations en tant qu'ils sont engagés dans des interactions (quoiqu'il s'agisse d'opérations différentes de celles des agents humains).

S'il ne fait pas la distinction entre environnement et monde, il y a cependant chez Dewey l'équivalent de l'idée gadamérienne que « la présence du monde a une constitution

langagière », que « l'être que l'on peut comprendre est langage », ou que l'expérience humaine du monde a un caractère langagier (VM, p. 467). Ce qui pour Dewey fait émerger le monde, au sens de Gadamer, c'est la communication plutôt que la langue. Par contre, il contesterait l'idée qu'« avoir un monde c'est se rapporter au monde » comme à un objet, au sens littéral du terme (« le poser devant soit tel qu'il est » (*Ibid*., p. 467). On l'a vu, c'est uniquement dans la connaissance que le monde est tel. Pour Dewey, ce type de rapport ne peut être que second ou dérivé. Le rapport premier au monde est celui de l'être et de l'avoir, de l'expérience qui est « eue », où le monde se présente sous l'aspect à la fois a) de qualités sensibles, b) de la contrainte des événements et des faits bruts, de la confrontation à ce qui est défavorable, précaire, incertain, instable, irrationnel, détestable aussi bien qu'à ce qui est agréable, stable, certain, honorable, etc., et, enfin, c) de pénétration de l'existant par du « mental », qui le rend intelligible et objectivable (les trois catégories de Peirce)

Dewey ne nierait donc pas que dans la connaissance il y a une certaine libération par rapport à l'environnement, que l'homme peut « s'élever au-dessus de l'environnement » (VM, p. 469), accéder à une prise sur les choses : tout simplement parce que la connaissance confère aux choses des traits et des potentialités qui ne leur appartenaient pas auparavant. Mais avant la connaissance, Dewey fait intervenir la communication, et la communication est partage de significations, avant d'être production de connaissances. La prise sur les choses c'est d'abord la communication qui la donne. Comme il l'explique dans *Expérience et nature*, la communication permet d'échapper 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 medium [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 (...). Une fois qu'ils sont nommés, les événements mènent une vie indépendante et double. Outre leur existence originale, ils se prêtent à une expérience idéale : on peut en combiner indéfiniment les significations et les réagencer dans l'imagination, de manière que cette expérimentation intérieure – c'est-à-dire la pensée – débouche sur une interaction avec des événements à l'état brut. Les significations sont ainsi déviées du flux rapide et rugissant des événements vers un canal calme et navigable ; elles rejoignent le courant principal dont elles colorent, modèrent et composent le cours. 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 »

(EN, p. 160-61).

La communication assure ainsi une prise conjointe sur les choses et les événements grâce à leur mise en signes, et à leur transformation en objets de pensée*, i. e.* en objets pourvus de significations « à l'intérieur du schème des activités humaines » (*Ibid*., p. 182) – ce qui leur confère de nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. « 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 importantes et si elles se répètent, elles forment la nature et l'essence même d'une chose, la forme qui la définit, l'identifie et la distingue. 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 *(feeling and having)* » (*Ibid*., p. 174).

Dewey reprend et développe cet argument dans *Le public et ses problèmes* : « Ce n'est que quand il existe des signes ou des symboles des activités et de leurs résultats 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 » (PP, p. 152-153). Signes et symboles représentent un nouveau medium de l'expérience. Ils permettent notamment 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 afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré » *(Ibid.)*. L'existence de signes 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*., p. 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 (comme dans sa philosophie politique d'ailleurs), Dewey met toujours l'accent sur les conséquences. Comprendre c'est percevoir, et percevoir c'est appréhender des conséquences : « *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 » (EN, p. 174 / 182).

C'est pourquoi comprendre des mots, des gestes ou des mouvements, c'est les traiter

comme signes d'événements ultérieurs. La situation de communication n'est donc pas fermée sur le présent et l'actuel/réel. L'anticipation en fait partie. C'est ce que Dewey illustre avec l'exemple donné dans *Expérience et nature*, où A demande à B de lui cueillir une fleur : « Lorsqu'il adresse sa demande à B, A se prépare à recevoir la fleur des mains de B ; autrement dit, il accomplit par avance, du fait qu'il est prêt à le faire *(in readiness)* l'acte supposé couronner le processus. La compréhension, de la part de B, de la signification de ce que dit A, loin d'être une pure réaction à un son, est l'anticipation d'une conséquence, tout en étant en même temps une activité immédiate des yeux, des jambes et des mains pour cueillir la fleur et la donner à A » (*Ibid*., p. 173/181). La compréhension se traduit ainsi pour une part dans l'anticipation d'un aboutissement de l'action, pour une autre part dans une préparation motrice à exécuter l'acte. Elle requiert le concours de l'imagination. L'imagination génère aussi les idéaux qui nous meuvent à travers la projection de possibles à travers le réaménagement des choses existantes (FC, p. 139).

Une des cibles de Dewey dans son analyse du langage sont les théories qui font de la signification quelque chose de purement psychique ou de purement mental. A quoi il oppose l'idée du caractère objectif et méthodologique des significations. Celles-ci ne sont pas des « états de l'esprit » ; elles sont indépendantes des sensations, des représentations et de l'imagination des personnes. Ce dont elles dépendent ce sont l'interaction et l'association humaines. Les significations sont en premier lieu une propriété du comportement et des objets. Elles sont aussi des outils pour réguler les interactions en relation à des conséquences. D'où une conception méthodologique de la signification : « 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*., p. 178-9/188). Etant 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*., p. 180/189). Et une telle interaction « inclut des choses et des énergies extérieures aux créatures vivantes ».

Pour justifier sa conviction que « le phénomène du comprendre est langagier », que « toute compréhension est langagière », Gadamer invoque l'opérativité du dialogue, du « parler-ensemble » qui s'achemine vers l'entente. « Parler ensemble ce n'est pas simplement s'expliquer les uns avec les autres. (…) Parler ensemble ce n'est pas non plus simplement discourir les uns devant les autres. Dans le parler-ensemble se construit au contraire un aspect commun de ce dont on parle. Ce qui constitue l'effectivité véritable de la communication humaine, c'est que le dialogue ne fait pas prévaloir l'opinion de l'un contre l'opinion de

l'autre (…) mais qu'il les transforme tous les deux (…). La communauté qui est tellement commune qu'elle n'est plus mon opinion et ton opinion, mais une interprétation commune du monde, rend seule possible la solidarité éthique et sociale. Ce qui est juste, et est tenu pour juste, exige par essence la communauté qui se constitue dans le se-comprendre des hommes » (« Langage et compréhension », p. 151).

Dewey dit à peu près la même chose : « Quiconque se trouve impliqué dans des situations rendues possibles par la communication n'en ressort pas inchangé et avec des capacités futures identiques » (EN, p. 192) ; « La communication est une forme de partage des objets et des arts précieux pour une communauté, un partage qui permet aux significations d'être rehaussées, approfondies et solidifiées dans le sens de la communication » (Ibid., p. 193) ; « La communication (...) est le sens de la communauté, la communion actualisée » (Ibid., p. 195). Cependant la communauté de Dewey n'est pas seulement dialogique ; elle est aussi et surtout une communauté d'action.

Dans *L'art comme expérience*, Dewey explique pourquoi l'art est la forme de communication la plus complète. L'art est la forme la plus élaborée de communication non seulement parce qu'il permet, grâce au travail de l'émotion, une forme de partage de significations et de valeurs de l'existence que le discours ordinaire ne permet pas, mais aussi parce que les œuvres d'art permettent au créateur et au récepteur de façonner leur expérience de façon interdépendante dans une véritable interaction – en effet les expériences ne prennent toute leur dimension que lorsqu'elles sont partagées : « L'oeuvre d'art n'est complète que si elle agit dans l'expérience de quelqu'un d'autre que celui qui l'a créée » (AaE, p. 137). Mais il y a une condition importante à cela : à savoir qu'il y ait conjugaison dans l'œuvre d'un acte d'expression et d'un objet expressif. Il en est ainsi que l'artiste cherche ou pas à communiquer quelque chose. « Les expressions qui constituent l'art sont de la communication dans sa forme pure et sans mélange. L'art dépasse les frontières qui divisent les êtres humains et qui sont infranchissables dans les associations ordinaires » (*Ibid*., p. 287). Et Dewey d'expliquer que « Tout art communique dans la mesure où il exprime. Il nous permet d'être intensément et profondément associés aux significations auxquelles nous étions restés sourds, ou pour lesquelles nous avions eu seulement l'oreille qui permet à ce qui est dit de se transformer aussitôt en une action ouverte. Car communiquer quelque chose n'est pas annoncer même si c'est dit avec emphase et bruit. La communication est le processus de création d'une participation qui rend commun ce qui avait été isolé et ce qui avait été singulier ; et une part du miracle accompli c'est que, en étant communiquée, la transmission du sens donne corps et forme à l'expérience aussi bien de ceux qui parlent que de ceux qui écoutent » *(Ibid.)*. On peut rapprocher cela de la « fusion des horizons » de Gadamer.

Pour Dewey, le critère de la compréhension c'est cette information réciproque de

l'expérience. Il ne parle cependant pas de compréhension mais de perception, peut-être parce qu'il privilégie implicitement la vision et les arts plastiques. « La chose la plus fondamentale pour l'expérience esthétique [est] le fait qu'elle est perceptive » (*Ibid*., p. 260). Or la perception esthétique requiert autre chose qu'une série de coups d'oeil instantanés ; il faut qu'il y ait un processus continu d'interactions, qui se développe temporellement : « On perçoit un objet grâce à une série cumulée d'interactions » (*Ibid*., p. 261). Une perception 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 *(moods)* changeantes » (*Ibid*., p. 261-62, trad. mod.).

La perception est plus que la simple reconnaissance instantanée d'un objet identifié sous l'aspect de son appartenance à une catégorie – la reconnaissance est au mieux son point de départ. Elle requiert la collaboration de différents canaux sensoriels et la coordination des différentes énergies sensori-motrices. La simple reconnaissance est souvent suffisante pour les besoins des activités ordinaires ; mais elle est une perception interrompue, et dépourvue d'émotion, si bien que les objets ainsi reconnus manquent de « complétude ». Seule la perception qui repose sur une série cumulée d'interactions est complète ; seule elle parvient à individualiser l'objet perçu : « 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*., p. 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, 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*., p. 80). Ce travail, qui a un aspect expérimental, au sens où il s'auto-corrige au fur et à mesure de son développement, fait émerger une forme.

Ce genre de perception n'est pas réservé à l'expérience esthétique. Il est aussi requis pour une intercompréhension correcte dans les interactions de la vie courante. Mais « l'expérience ordinaire est souvent parasitée par l'apathie, la lassitude, le stéréotype. Il nous arrive de ne pas ressentir l'impact de la qualité au moyen des sens, ni de saisir la signification des choses au moyen de la pensée. Le "monde" n'est alors pour nous que fardeau ou distraction. Nous ne sommes pas assez alertes pour éprouver la saveur de la sensation, ni non

plus pour nous laisser mobiliser par la pensée. Nous sommes opprimés par les circonstances ou insensibles à leurs sollicitations » (*Ibid*., p. 304). Ce sont d'ailleurs ces pesanteurs et ces monotonies de l'expérience quotidienne qui confèrent aux rêveries et aux choses de l'imaginaire leur pouvoir d'attraction.

Il en va de même pour la perception. Elle peut être confuse, si « la vision n'atteint pas à la complétude. Elle est fragmentée en une succession d'actes sans liens, se fixant tantôt sur ceci, tantôt sur cela, sans qu'aucune succession y forme une série ». Elle peut par contre être nette, « quand les masses s'équilibrent, quand les couleurs s'harmonisent et quand les lignes et les plans s'entrecroisent avec justesse » - « la perception se fait [alors] sérielle en sorte qu'on saisisse un tout, et chaque acte séquentiel accroît et renforce ce qui le précède. Le moindre coup d'œil s'accompagne du sens d'une unité qualitative. On a affaire à une forme » (*Ibid*., p. 170).

Expliquer/comprendre

Dewey et Mead ne croient pas qu'il faille une méthode spécifique pour les sciences de l'esprit. La méthode de l'enquête, présentée comme la méthode de l'intelligence, vaut pour toute science, et même bien au-delà, puisque Dewey et Mead plaident pour qu'elle soit partout appliquée à la formation des croyances, des valeurs, des buts et des désirs, et notamment qu'elle soit adoptée dans la vie morale et politique, dans le fonctionnement des institutions aussi bien que dans la vie personnelle. Mead était particulièrement chatouilleux sur cette question de la dualité des méthodes. Dans un de ses derniers articles, consacré à la sociologie de son collègue Charles Horton Cooley, il s'en prend vivement à la « psychisation » qu'effectue celui-ci du self, des autres, de la culture et de la société, ainsi qu'à son recours à l'introspection. Mead y réaffirme sa conviction que pour rendre compte de la conduite humaine, il faut produire « une explication scientifique pouvant s'appliquer tout autant aux impulsions primitives qu'aux processus dits supérieurs et aux expressions culturelles » (p. 419). D'où son plaidoyer pour un « behaviorisme social » et son adhésion complète au naturalisme écologique de Dewey.

Dans *Logique.* Théorie de l'enquête, Dewey consacre un chapitre à l'enquête sociale, où il commence par affirmer que « les sciences sociales font partie des sciences de la nature », notamment par qu'il est convaincu que les « faits sociaux sont eux-mêmes des faits naturels » (Dewey, 1928 ; voir à ce sujet mon papier in *Intellectica*). Toute sa vie il a regretté que la discussion des questions sociales continue à se faire en termes généraux. L'appel à des catégories très générales « condamne la pensée à errer de généralités pompeuses en

considérations verbeuses, rendant la controverse inévitable et sa résolution impossible », écrivait-il en 1920. Dans cet état de l'enquête, les faits empiriques ne peuvent intervenir qu'à titre d'illustrations. Ce qui est une trahison de l'objectif d'une démarche réellement empirique. Un autre obstacle important est la propension de l'enquête sociale à aborder les problèmes humains en termes de blâme moral et d'approbation morale.

Le problème de cette enquête est qu'elle a du mal à « substituer l'enquête à la manipulation solennelle de notions générales » (Dewey, 1920, p. 257). Que veut dire « substituer l'enquête » ? C'est lier étroitement l'observation et l'arrangement contrôlés des faits, d'un côté, la formation d'idées servant d'hypothèses à tester, de l'autre. « Tant que l'enquête sociale ne réussira pas à établir les méthodes d'observation, de discrimination et d'arrangement des données qui évoquent et éprouvent les idées en corrélation et tant que, d'un autre côté, les idées formées et utilisées ne seront pas a) employées comme hypothèses, et b) ne seront pas d'une forme susceptible de diriger et de prescrire des opérations de détermination analytique-synthétique des faits, l'enquête sociale n'aura aucune chance de remplir les conditions logiques pour qu'elle ait un statut scientifique » (LTE, p. 593-4).

Pour Dewey, il n'y a enquête que parce qu'il y a doute ou trouble, ou que quelque chose fait problème. Ce doute n'est pas seulement subjectif ; il est plutôt « distribué » entre l'agent et sa situation. C'est pourquoi l'enquête doit transformer une situation problématique « en une situation déterminée ». Elle doit commencer par « instituer » le problème, c'est-à-dire transformer un problème ressenti sur le mode qualitatif en un problème clairement défini par son intellectualisation. Elle doit aussi instituer les faits, plutôt que de les considérer comme étant là et comme n'ayant « besoin que d'être observés, assemblés et arrangés pour donner naissance à des généralisations convenables et fondées » (*Ibid*., p. 598). En fait, dans l'enquête scientifique, les généralisations interviennent dès le départ ; elles président, sous la forme d'hypothèses, à la sélection et à l'ordonnancement des faits : « Une généralisation est tout autant un *antécédent* de l'observation et de la réunion des faits qu'une conséquence de leur observation et de leur réunion » (*Ibid*., p. 600).

Néanmoins Dewey reconnaît une triple spécificité à l'enquête sociale. La première est qu'elle porte sur des problèmes posés par des situations sociales réelles, présentant des troubles, des tensions et des difficultés pratiques. « Tout problème de l'enquête scientifique qui ne sort pas de conditions sociales réelles (ou « pratiques ») est factice : il est posé arbitrairement par l'enquêteur au lieu d'être objectivement produit et contrôlé » (*Ibid*., p. 602).

La deuxième spécificité est que l'enquête sociale implique des jugements d'évaluation, qui disent ce qui est meilleur ou ce qui est plus mauvais concernant les lignes de conduite à adopter, ou les moyens à employer pour résoudre une situation problématique. Mais il ne faut pas que les jugements de valeur introduits soient étrangers à l'enquête, ce qui est

malheureusement souvent le cas. « Ce qui ne va pas [dans l'enquête sociale] a pour origine le fait que les valeurs employées ne sont pas déterminées dans et par le processus de l'enquête, car on assume que certaines fins ont une valeur inhérente si discutable qu'elle règle et valide les moyens employés ; au lieu que ces fins soient déterminées sur la base des conditions existantes en tant qu'obstacles-ressources. L'enquête sociale, pour remplir les conditions de la méthode scientifique, doit juger certaines conséquences objectives comme étant la fin qui vaut la peine d'être atteinte dans les conditions données. [Ce que cela signifie c'est 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.*, p. 606).

La troisième spécificité est que l'enquête sociale porte sur des phénomènes qui sont historiques. Ce qui pose une contrainte sur l'observation et la réunion des faits, mais ne requiert pas une méthode particulière : il faut que les phénomènes sociaux déterminés par l'enquête « constituent le développement d'un cours d'événements » (*Ibid*., p. 605). L'enquête doit donc relier des événements qui forment « une séquence temporelle individuelle ». « Individuelle » met l'accent sur le fait que les séquences d'événements ont une individualité unique, présentant des qualités qui leur sont propres, qualités qui sont éliminées quand on les subsume sous des lois, ou qu'on les traite comme des cas d'un genre ou d'une catégorie. « Tous les phénomènes sociaux sont (…) des séquences de changement, et par suite un fait isolé de l'histoire dont il est un élément constitutif moteur perd les qualités qui font de lui un fait distinctivement social » (*Ibid*., p. 604). C'est aussi ce que dit Gadamer : « L'idéal de la connaissance historique est « de saisir le phénomène lui-même dans le concret où il se révèle unique et historique » (VM, p. 20). Mais Dewey insiste tout de suite sur l'intervention nécessaire des jugements d'évaluation. En effet, s'ils sont des séquences de changement, c'est qu'ils ont des conséquences possibles, des points finaux auxquels ils sont susceptibles d'aboutir. Ce dont l'enquête doit tenir compte. Cela ne signifie pas que l'on doit réintroduire de la téléologie dans les phénomènes sociaux, c'est-à-dire l'idée qu'il y a un but quelconque qui les dirige. 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*., p. 605). Il s'agit des opérations à exécuter pour résoudre concrètement cette situation dans une certaine direction. Or ces opérations rencontrent de nombreuses difficultés pratiques et impliquent l'association d'autres acteurs que l'enquêteur. « Toute hypothèse portant sur une fin sociale doit inclure comme partie d'elle-même l'idée de l'association organisée entre ceux qui ont à exécuter les opérations qu'elle formule et dirige » (*Ibid*., p. 606). Là où le chercheur en physique peut boucler son enquête dans son laboratoire, l'enquêteur social doit, lui, faire appel à d'autres activités que les siennes, et donc tenir compte

de toute une série de « facteurs sociaux conditionnants » (*Ibid*., p. 604).

Dewey croit dans la valeur de la méthode expérimentale, qui détermine le sens des choses observées « au moyen de l'institution délibérée de modes d'interaction », y compris des interactions entre des faits (*Ibid*., p. 615). Lorsqu'il évoque la compréhension, il s'agit surtout de la compréhension de faits, d'événements ou de situations. Or on ne comprend les faits, les événements les situations que quand on voit leur portée, et la « portée est une affaire de connexion avec des conséquences » *(Ibid.)*. Ces conséquences doivent être saisies de manière différentielle, ce qui requiert des « opérations actives ou "pratiques" conduites selon une idée qui est un plan », c'est-à-dire selon des hypothèses directrices d'opérations pratiques, plutôt que selon des vérités ou des dogmes (*Ibid*., p. 616). L'enquêteur de Dewey fait et suscite des opérations : il observe, collecte de données et fait des inférences ; et il provoque des opérations des objets. Ses opérations à lui sont « dirigées par des idées dont le matériel est lui-même examiné par le moyen d'opérations idéelles de comparaison et d'organisation » (*Ibid*., p. 233).

Le but de son enquête est de résoudre une situation problématique. Or pour cela il lui faut modifier les conditions existantes, ce qui ne se fait pas simplement par des processus mentaux. Il ne suffit pas de changer les croyances et les états mentaux de l'enquêteur, par exemple de dissiper ses doutes, pour changer une situation. Il faut que celui-ci accomplisse des opérations pratiques provoquant un « changement existentiel », et notamment une transformation effective de et dans l'environnement, il faut qu'il déploie « une activité qui consiste à faire et à fabriquer » (*Ibid*., p. 232).

La résolution des problèmes sociaux requiert donc autre chose que le raffinement et la clarification des idées par la discussion argumentative, même si celle-ci est importante et indispensable. La discussion repose sur une substitution de symboles aux réalités, « au lieu d'en user comme d'un moyen de contact avec elles » (LSA, p. 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 donc remplacée par l'« intelligence organisée » mise en oeuvre dans l'enquête contrôlée, notamment celle des sciences sociales, et la communication en fait partie : il faut absolument que l'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.

On peut donc penser que, pour Dewey, l'idée de « sciences de l'esprit » coupe indûment l'homme de la nature et oublie la contribution de l'environnement à ses entreprises. Certes, quant à sa substance, l'esprit *(mind)* est « comme l'arrière-plan sur lequel tout contact

nouveau avec un environnement vient s'inscrire » (AaE, p. 309) ; cet arrière-plan, qui est actif, est « l'ensemble de significations organisées grâce auxquelles les événements présents acquièrent pour nous un sens » (AaE, p. 318). De ce point de vue, Dewey fait sienne l'idée d'esprit objectif de la tradition herméneutique. Mais dans « objectif » il introduit toujours aussi l'environnement. Car l'esprit ne peut pas « exister et déployer ses opérations sans interaction entre l'organisme et son environnement » (*Ibid*., p. 307). Même les idéaux qui nous meuvent « sont en dur, de la matière dont est fait le monde de l'expérience dans ses aspects physiques et sociaux » (FC, p. 139).

Dewey combat les manières de penser qui font de l'esprit « une entité insulaire et fermée sur soi » (*Ibid*., p. 308). L'esprit est d'abord et avant tout une activité, à la fois intellectuelle, affective et volitive, un ensemble de modes de réponse à l'environnement : « *"Mind"* est originairement un verbe. Il se réfère à toutes les façons dont nous traitons consciemment et expressément les situations dans lesquelles nous sommes placés » *(Ibid.)*. La description de ces façons de faire ne requiert pas une science spécifique. A mes yeux ce sont ce naturalisme écologique et cette forme très particulière de behaviorisme qui différencient le plus le pragmatisme d'un Dewey de l'herméneutique d'un Gadamer (à quoi il faut aussi ajouter une vision très différente de la science).

Références

Bernstein R., 2010, « Pragmatism and Hermeneutics », in P. Fairfield, *John Dewey and Continental Philosophy*, p. 148-160.

Cometti J. -P., 2010, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard. J. Dewey, 1920, *Reconstruction de la philosophie*.

Dewey J., 1922, *Human Nature and Conduct*.

Dewey J., 1925, *Expérience et nature* (EN).

Dewey J., 1927, *Le public et ses problèmes* (PP).

Dewey J., 1934a, *L'art comme expérience* (AaE).

Dewey J., 1934b, *Une foi commune* (FC).

Dewey J., 1935, *Après le libéralisme ?* (LSA).

Dewey J., 1938, *Expérience et éducation*.

Dewey J., 1938, *Logique. Théorie de l'enquête* (LTE).

Dewey J., 1949, in *The Morning Notes of Adelbert Ames, Jr*.

Dreyfus H., 1985, « Holism and Hermeneutics », in R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Indiana, University of Notre Dame Press.

Gadamer H.- G., 1960, *Vérité et méthode*.

Gadamer H.- G., 1970, « Langage et compréhension ».

Gadamer H.- G., 1973, « Le problème de la conscience historique ».

Gadamer G. H., 1982, *L'art de comprendre*.

Garreta G., 2002, « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in C. Chauviré & A. Ogien (eds), La régularité, Paris, Editions de l'EHESS, p. 137-166.

Jeannot T. 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.

Jung M., 1995, « From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and historical relations », *Journal of the History of Philosophy*, 33(4), p. 661-677.

Kestenbaum V., 1992, « "Meaning on the model of truth": Dewey and Gadamer on habit and Vorurteil », *The Journal of Speculative Philosophy*, 6(1), p. 25-66.

Quéré L., 2013, « Le naturalisme social de Dewey et Mead », *Intellectica*, 60, p. 91-114.