

**HERMÉNEUTIQUE,  
PRAGMATISME  
ET « ÉPISTÉMO-  
CENTRISME  
SCOLASTIQUE »**

LOUIS QUÉRÉ

Comme l'a rappelé Pierre Bourdieu, l'intellectualisme est le principal obstacle à la compréhension de la logique de la pratique et du sens pratique. Une de ses déclinaisons est l'« épistémocentrisme ». Celui-ci peut même s'insinuer dans des programmes qui visent à réhabiliter la raison pratique. Tel est notamment le cas dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Sortir de l'épistémocentrisme a été, par contre, un objectif constant du pragmatisme deweyen. C'est ce qui fait qu'il offre de meilleures ressources que l'herméneutique philosophique pour analyser les composantes de la pratique. L'article montre à quel point l'épistémocentrisme sous-tend l'analyse de l'expérience esthétique par Gadamer ainsi que sa conceptualisation de l'expérience, ou encore sa conception de l'autorité et de la tradition. Sur tous ces points il contraste le point de vue de Dewey avec celui de Gadamer. Il met finalement en évidence les faiblesses de la solution proposée par Bourdieu lui-même pour contrer l'épistémocentrisme.

*MOTS-CLEFS*: AUTORITÉ; COMPRÉHENSION; EPISTÉMOCENTRISME; ESTHÉTIQUE; EXPÉRIENCE; HABITUDE; VÉRITÉ.

\* Louis Quéré est directeur de recherche émérite CNRS au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) [louis.quere@ehess.fr].

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<sup>1</sup>. 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 premier<sup>2</sup>. Il ne se rend pas compte qu'en procédant ainsi il « fait subir à l'expérience une altération essentielle » : 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.* : 66).

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 pratiques<sup>3</sup>. 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 noté 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). 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, 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)<sup>4</sup>

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 Mead<sup>5</sup>), mais il a pu néanmoins être considéré comme un « deweyen qui s'ignore » (Ryan, 1995 : 361 ; cf. aussi Joas, 2000 : 143)<sup>6</sup>.

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-jugements<sup>7</sup>. 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 (1981), « l'argument fallacieux par excellence [en philosophie] ». 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 « cognitionnel » : 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 « cognitionnel » (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<sup>e</sup> 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 créé d'une certaine importance et a une signification durable<sup>8</sup>.

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)<sup>9</sup>. Certes, dans les sciences de l'esprit, qui ont à rendre compte du monde historique et des « unités de sens » qui le 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.*)

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, quant à lui, 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 pas telle 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, 2011 : 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'individu<sup>10</sup>, 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 transaction, 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, 1931: 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 de qualités diffuses permettant de distinguer les choses et les êtres vivants, les événements et les situations, de les traiter et de les utiliser<sup>11</sup>. 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 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 reconnaissance 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). L'« appréhension » se caractérise aussi « par sa connexion intime avec l'émotion et la capacité d'agir » (Dewey, 1993 : 223). Directe, elle n'est cependant pas dépourvue de médiations : elle est étayée sur des expériences antérieures et sur « certains mécanismes organiques de mémoire et d'habitude » (*ibid.* : 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 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, 1939a : 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, 2011: 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 : obscur, ambigu, confus, incompréhensible, plein 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, 1931: 249)<sup>12</sup>

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 surnaturels. » (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.* : 467)<sup>13</sup>.

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 » (*ibid.*)<sup>14</sup>. 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. (*Ibid.*)

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 (cf. 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. 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 par la sensibilité et l'affectivité humaines est un monde pourvu de signification, et cela grâce à la pénétration de cette sensibilité et de cette affectivité par le langage (cf. Dreon, 2014). 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*<sup>15</sup>. Les premiers ne sont pas simplement ressentis ; ils font aussi immédiatement sens, et ce sens est à son tour absorbé dans un système de signes, qui le transforme, notamment en l'insérant dans un contexte d'actes réalisés ou à réaliser :

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 langage n'opère pas seulement la transformation du *sense* en *signification* grâce à son système de signes. Il fait aussi émerger le *sense* à partir des *feelings*, dont une des caractéristiques est qu'ils ne s'identifient pas eux-mêmes :

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. [...] Les qualités n'ont jamais été « dans » l'organisme ; elles ont toujours été des qualités des interactions auxquelles prennent part des choses non organiques et des organismes. Quand elles sont nommées, elles permettent que l'identification et la distinction des choses servent comme moyens dans une interaction inclusive ultérieure. (*Ibid.* : 240 ; trad. mod.)

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. Quéré, 2020). 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 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. [...] 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 qu'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 «includ des choses et des énergies extérieures aux créatures vivantes»<sup>16</sup>.

## **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 lorsqu'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'interprétation<sup>17</sup>.

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 qu'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'art<sup>18</sup>. 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). 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'Aristote<sup>19</sup>.

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 nous avons appelé plus haut 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 »<sup>20</sup> :

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 doit 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'art<sup>21</sup>. 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 interactions<sup>22</sup>:

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. (*Ibid.* : 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 pas<sup>23</sup>, 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 monde<sup>24</sup>. 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 enserrent.

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 opérationnelles<sup>25</sup>. 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 »<sup>26</sup>. 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 fondamental<sup>27</sup>. « 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'acquiers 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 révisées 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 (cf. Quéré, 2021). 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 connaissance<sup>28</sup>. 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 pré-cognitif, dans lequel les choses sont « eues », « expérimentées-mais-pas-connues » (Dewey, 1939a : 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 irréfléchie. 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.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT Hannah (1981), *La Vie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- BERNSTEIN Richard (2010), *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU Pierre (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOUVERESSE Jacques (1991), *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de L'éclat.
- CHAUVIRÉ Christiane (1989), *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil.
- COMETTI Jean-Pierre (2004), *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- COMETTI Jean-Pierre (2015), *Le Naturalisme pragmatiste. Expérience, langage et action sociale*. Ms.
- DEWEY John (1920/2014b), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*. in *The Middle Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-227.
- DEWEY John (1925/2012a), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1929/2014a), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1931), « Qualitative Thought », in *The Later Works*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 243-262.
- DEWEY John (1934/2005), *L'Art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau/Éditions Farrago.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1939a), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », in *The Later Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY John (1939b/2011), *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin.
- DEWEY John (2012b), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1932), *Ethics*, in *John Dewey. The Later Works*, vol. 7, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-462.
- 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/ejpap.309>.
- DREYFUS Hubert (1980), « Holism and Hermeneutics », *The Review of Metaphysics*, 34 (1), p. 3-23.
- DREYFUS Hubert & Charles TAYLOR (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- DURKHEIM Émile (1886/1970), « Les études de science sociale », in *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p. 184-214.
- GADAMER Hans-Georg (1960/1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GADAMER Hans-Georg (1982), *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier.
- GADAMER Hans-Georg (1995), *Langage et vérité*, Paris, Gallimard.
- 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>.
- GIREL Mathias (2021), *L'Esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatistes*, Paris, Vrin.
- HABERMAS Jurgen (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.
- HILDEBRAND David (2003), *Beyond Realism and Anti-Realism : John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- 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 (2000), *The Genesis of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 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.
- KOSELLECK Reinhart (1997), *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil.
- MADELRIEUX Stéphane (2012), « Expérierer », *Critique*, 787, p. 1012-1013.
- MADELRIEUX Stéphane (2018), *L'Attitude pragmatiste*, mémoire de synthèse présenté en vue de l'obtention de l'HDR de l'ENS de Lyon.
- PUTNAM Hilary (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUÉRÉ Louis (2017), « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociología*, 16. En ligne : <https://doi.org/10.24215/23468904e025>.
- QUÉRÉ Louis (2020), « From Inter-action to Trans-action : Ecologizing the Social Sciences », in Christian Morgner (dir.), *John Dewey and the Notion of Trans-action. A Sociological Reply on Rethinking Relations and Social Processes*, Cham, Palgrave Macmillan, p. 223-252.
- QUÉRÉ Louis (2021), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.

- RORTY Richard (1993), *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil.
- RYAN Alan (1995), *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, W. W. Norton & Co.
- SHUSTERMAN Richard (1994), «Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction», *The Philosophical Forum*, XXVI (2), p. 127-148.
- TAYLOR Scott C. (2019), «G. H. Mead's Philosophical Hermeneutics of the Present», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XI-2. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejppap.1694>.
- TURNER Stephen (2017), «Durkheim as Neo-kantian Philosopher», in Werner Gephart & David 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.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1965), *De la certitude*, Paris, Gallimard.

## NOTES

**1** Ce texte reprend des éléments d'un article paru dans *The American Sociologist* en 2021 (52 : 798-820). Je remercie mes deux lecteurs anonymes pour leurs remarques et suggestions pertinentes.

**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. Ainsi Stephen Turner a-t-il qualifié Durkheim de néo-kantien à la française (Turner, 2017 et 2021; cf. 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).

**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** A 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 ».

**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 un « *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 gnoséologique 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 expérierer 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 « expérierer », « expérimenté », cf. Madelrieux (2012).

**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** 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.

**17** 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.

**18** 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).

**19** 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).

**20** 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).

**21** 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).

**22** 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.).

**23** 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).

**24** 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).

**25** La théorie des *habitus* de Bourdieu est plus dispositionnaliste, et, en cela, plus proche de Peirce que de Dewey

(cf. Quéré, 2017). 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).

**26** 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 Quéré (2017).

**27** 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”. »

**28** 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*).