

Que faisons-nous, au juste, lorsque nous parlons d'« esprit », ou que nous attribuons des pensées à d'autres personnes ? Penser, est-ce déjà agir ? Les concepts de *pensée*, d'*intention* ou de *compréhension* font-ils référence à des processus « internes » ? Pour répondre à ces questions, Pierre Steiner développe une conception *déontologique* de l'esprit (« dé-ontologique et normative »), en dialogue avec Wittgenstein, les premiers écrits de Richard Rorty et le pragmatisme normatif de Robert Brandom. Il propose en outre une lecture renouvelée de l'expérimentalisme social et politique de John Dewey – dont l'une des conséquences pourrait être d'externaliser l'esprit



dans des pratiques scientifiques et des dispositifs techniques.

Contre une définition privée et centralisante de la pensée, ce livre délocalise l'esprit dans des réseaux intriqués de jeux de langage, de formes de vie et de techniques sédimentées. Ce faisant, il confronte le pragmatisme

à un certain nombre de thèses analytiques dominantes en philosophie de l'esprit, comme le naturalisme, le représentationnalisme ou l'identification de la pensée à un ensemble de faits intracrâniens. « Désaturer l'esprit », c'est rendre compte de la dimension publique de la cognition, mais aussi de nos croyances et de nos valeurs.

Pierre Steiner est enseignant-chercheur en philosophie et en épistémologie à l'université de technologie de Compiègne. Il a publié *Le Dopage sans duperie. Essai sur le sport augmenté* (Encre Marine/Les Belles Lettres, 2016) et un essai, *Qu'est-ce que la pensée ?* (Vrin, 2017).

PIERRE STEINER

DÉSATURER L'ESPRIT
Usages du pragmatisme

QUESTIONS THÉORIQUES

PIERRE STEINER DÉSATURER L'ESPRIT

USAGES DU PRAGMATISME

ÉDITIONS QUESTIONS THÉORIQUES

COLLECTION SAGGIO CASINO

PIERRE
STEINER
DÉSATURER
L'ESPRIT

16€

CNL
CENTRE
NATIONAL
DU LIVRE



9 782917 131527

www.questions-theoriques.com



Giovanni Paolo Pannini, *Galerie de vues de la Rome antique*, 1758.
Huile sur toile, 303 × 231 cm, musée du Louvre.

Collection « Saggio Casino », animée par Olivier Quintyn

Peter BÜRGER, *Théorie de l'avant-garde*

traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti, 2013.

Jean-Pierre COMETTI et Giovanni MATTEUCCI (dir.),

Après « L'Art comme expérience ». Esthétique et politique aujourd'hui à la lumière de John Dewey, 2007.

Jean-Pierre COMETTI, *La Force d'un malentendu.*

Essais sur l'art et la philosophie de l'art, 2009.

Jean-Pierre COMETTI, *La Nouvelle Aura.*

Économies de l'art et de la culture, 2016.

Arthur DANTO, *Ce qu'est l'art,*

traduit de l'anglais (US) par Séverine Weiss, 2015.

Réédition en format poche, 2019.

En coédition avec Post-éditions.

Roberta DREON, *Sortir de la tour d'ivoire.*

L'esthétique inclusive de John Dewey aujourd'hui

traduit de l'italien par Jérôme Orsoni, 2017.

Fredric JAMESON, *L'Inconscient politique.*

Le récit comme acte socialement symbolique

traduit de l'anglais (US) par Nicolas Vieillescazes, 2012.

Olivier QUINTYN, *Valences de l'avant-garde.*

Essai sur l'avant-garde, l'art contemporain et l'institution, 2015.

Flint SCHIER, *La Naturalité des images. Essai sur la représentation iconique*

traduit de l'anglais (UK) par Sébastien Réhault, 2019.

Richard SHUSTERMAN, *L'Objet de la critique littéraire.*

traduit de l'anglais (US) par Nicolas Vieillescazes, 2009.

DÉSATURER L'ESPRIT

Usages du pragmatisme

de Pierre STEINER

Achévé d'imprimer en mai 2019

n° ISBN : 978-2-917131-52-7

Imprimé en Europe.

Dépôt légal : mai 2019.

© Questions théoriques pour la présente édition.

www.questions-theoriques.com

mail : questions.theoriques@gmail.com

DÉSATURER L'ESPRIT

Pierre Steiner

DÉSATURER L'ESPRIT
Usages du pragmatisme

Questions théoriques
collection SAGGIO CASINO

INTRODUCTION

La grande force du pragmatisme, c'est d'avoir été éclipsé pendant près de trente ans ! Alors que les personnalités les plus importantes de la philosophie analytique et de la philosophie continentale ont ou bien enjambé les deux moitiés du XX^e siècle, ou bien prolongé dans la seconde moitié du siècle les grandes lignes de pensée de la première moitié.

Joseph MARGOLIS¹

L'une des contradictions du pragmatisme serait d'être une philosophie vraie mais qui, en définitive, ne marche pas², qui ne serait donc utile à personne³, ou qu'il ne faudrait à la rigueur utiliser

-
1. Joseph Margolis, *Pragmatism's Advantage. American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford University Press, 2010, p. 36.
 2. Sidney Morgenbesser, cité par Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 285.
 3. « The great weakness of Pragmatism is that it ends by being of no use to anybody ». T. S. Eliot, « Francis Herbert Bradley » (1926), repris dans ses *Selected Essays*, Faber & Faber, 1932, p. 454.

que lorsqu'elle fonctionne⁴. Ces bons mots évaluent la portée alléguée du pragmatisme à son *utilité*, en cohérence – pense-t-on – avec la valeur première de cette philosophie : l'utilité, justement. Pourtant, le pragmatisme n'est pas une forme d'utilitarisme : il naît avant tout en tant que *théorie de la signification*, qui rapporte la signification d'un énoncé, d'une pensée ou d'un concept à ses conséquences sur la conduite humaine. Si James fut le premier à parler de *pragmatisme* dans un texte publié en 1898, il revient à Peirce d'avoir proposé, plus de vingt ans auparavant, une maxime dite *pragmatique*, que l'on s'accorde généralement à voir comme signant l'acte de naissance du mouvement pragmatiste. Cette maxime fut formulée dans la *Revue philosophique*, en 1877 :

Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet⁵.

Il s'agit moins, pour Peirce, de naïvement *réduire* les produits de la pensée à la *factualité* de l'action, de la pratique ou aux *sense data* de l'expérience que de *développer* et d'*associer* (Peirce parle tantôt de *considérer*, tantôt de *concevoir*, et non pas d'*observer* ou de *décrire*) ces concepts aux *possibilités* qui *seraient* produites par leur objet dans certaines circonstances, et, surtout, aux conséquences de leur usage dans la conduite. La théorie de la signification qui inaugure le pragmatisme, chez Peirce, en appelle donc davantage aux usages possibles d'un concept ou d'un mot qu'à leur utilisation cloisonnée. Ces usages ne sont pas d'abord ou seulement linguistiques : ils sont expérimentaux et comportementaux.

4. Ian Hacking, *Mad Travelers*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998, p. 93.

5. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, édités par Charles Hartshorne et Paul Weiss (vol. 1-4), et Arthur W. Burks (vol. 7-8), Cambridge (MA), Harvard U. P., 1931-1958, ici vol. 5, § 402.

Cette inspiration et cette exigence fondamentales du pragmatisme se retrouvent dans le présent ouvrage, en portant sur le pragmatisme lui-même.

Les *usages* du pragmatisme que je propose ici souhaitent se distinguer de ses *utilisations* les plus récentes et, peut-être, les plus répandues et les plus attendues. L'utilisation consiste à dégager et à exploiter les ressources du pragmatisme en tant que moyens, afin de répondre à des fins déjà fixées et extrinsèques au pragmatisme, par exemple des problèmes philosophiques dont l'évidence serait d'emblée acquise. L'usage ne répond pas ou plus à cette logique d'instrumentalisation du pragmatisme : il s'agit plutôt de suivre et de développer ce que nous ont légué les pragmatistes, en travaillant sur les *conséquences* de leurs travaux, et en rencontrant notamment leur radicalité critique. S'il s'émancipe d'une logique *historienne* qui figerait ou épuiserait le pragmatisme dans ce qui *a été pensé* (et qu'il conviendrait d'exhumer avant d'ensuite l'appliquer), au profit d'un *historicisme* renouvelant nos *possibilités de pensée*, l'usage du pragmatisme peut s'accompagner de l'invention de nouvelles fins et de nouveaux horizons. Le contexte contemporain dans lequel le pragmatisme peut déployer ses usages n'est pas un ensemble de questions auquel il devrait s'adapter, mais un contexte à inventer. Que le pragmatisme est moins une théorie *utilisable* qu'une attitude, c'est quelque chose que James suggérait déjà en 1907 :

La méthode pragmatique ne fait pas signe vers des résultats particuliers, mais seulement vers une attitude d'orientation. L'attitude de détourner les yeux des premières choses, des principes, des « catégories », et des nécessités supposées ; et l'attitude de regarder vers les résultats, les conséquences, et les faits⁶.

6. William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907, chap. II.

Sans succomber donc à la facilité de l'utilisation d'un pragmatisme *déjà pensé* qu'il ne resterait qu'à appliquer à des problèmes *déjà donnés*, cette attitude s'exercera ici sur *ce que le pragmatisme nous permet de faire à propos de l'esprit, et plus précisément à propos de nos manières de parler et d'agir à partir du concept d'« esprit »*. Désaturer *l'esprit* : les idées défendues ici portent en définitive moins sur une hypothétique *nature* de l'esprit qu'il conviendrait de désencombrer d'inutiles appareils que sur nos usages du concept d'esprit, aussi bien dans nos pratiques scientifiques et philosophiques que dans les formes de vie qui abritent ces pratiques. L'attitude pragmatiste ne nous invite pas seulement à désubstantialiser l'esprit, en l'allégeant de charges et de pouvoirs constituants, au profit d'une prise en compte des transactions entre l'organisme et l'environnement, transactions médiatisées par des signes, des normes et des outils. Elle consiste *aussi* à nous amener à réfléchir sur les circonstances de l'usage du concept d'esprit, notamment dans nos pratiques de reconnaissance de sa présence chez nos congénères. Ces circonstances et ces usages permettent de considérer sous un autre jour les promesses du modèle de l'esprit comme siège d'une intentionnalité intrinsèque, d'une conscience, de l'identité personnelle, ou encore d'une responsabilité qu'il suffirait de naturaliser pour rafraîchir et inspirer la philosophie morale, l'esthétique et les sciences sociales. Les assauts et les critiques répétées contre le naturalisme réductionniste, l'internalisme, le représentationnalisme et l'individualisme n'exonèrent pas les philosophes pragmatistes d'une réflexion plus générale sur le sens des problèmes auxquels ces thèses prétendent répondre. De nombreuses tentatives d'utilisation du pragmatisme ont été récemment proposées en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives, mais en le transformant souvent en caution ou en précurseur de critiques contemporaines de l'orthodoxie cognitiviste⁷. Ces utilisations interrogent peu les

7. Je pense ici en particulier aux travaux de Mark Johnson, Jay Schulkin, Shaun Gallagher, John Shook et Tibor Solymosi.

fins et les valeurs premières de ces sciences cognitives : théoriser la nature de la cognition, conçue comme processus ou ensemble d'activités sous-tendant nos comportements moraux, linguistiques, esthétiques, ou sociaux. Dans plusieurs des études à suivre, en me basant notamment sur ce que nous *faisons* lorsque nous parlons d'esprit ou de pensée, je propose au contraire de reconsidérer l'idée même de cognition, le principe d'une réalisabilité matérielle de l'esprit, ou le privilège d'un usage référentialiste des concepts mentaux et cognitifs. Les usages du pragmatisme que je propose nous amènent à prêter attention à nos emplois des concepts et des vocabulaires psychologiques, et pas seulement à discuter les limites des modèles de l'esprit et de la cognition valorisés et travaillés par les démarches naturalistes contemporaines. Pour paraphraser ce qu'écrivait Monroe Beardsley à propos de l'esthétique⁸, il n'y aurait probablement pas de *problèmes* en philosophie de l'esprit si nous ne *parlions* pas d'esprit.

Encore présente aujourd'hui (je viens de prendre l'exemple de la philosophie de l'esprit), cette tendance à privilégier l'utilisation du pragmatisme par rapport à son usage, ou tout simplement à ne pas différencier les deux, peut partiellement s'expliquer par une insuffisance de la tradition pragmatiste elle-même : ses difficultés à penser ce qu'est un *instrument* ou un *outil*. Pour le pragmatisme, les théories, les principes, les propositions sont des instruments d'action, et non pas des représentations d'une réalité donnée. Mais ce déplacement génère de nouvelles ambiguïtés lorsqu'il n'est pas prolongé ou accompagné par une réflexion sur la nature des instruments, ou lorsqu'il présuppose un modèle utilitariste de l'instrument. Si l'on est attentif au fait que les instruments, outils, dispositifs et artefacts techniques ne sont pas des moyens de réalisation de fins ou de projets déjà donnés, mais ouvrent, habilitent ou constituent plutôt de nouvelles fins

8. Monroe Beardsley, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism* (1958), 2^e édition, Indianapolis, Hackett, 1981, p. 1.

d'action⁹, *alors* les dimensions instrumentales des théories et principes pragmatistes doivent elles aussi nous amener à imaginer et à formuler de nouvelles manières de faire et de penser. À la recherche fondationnelle des *conditions de possibilité* de la pensée, du langage ou de l'action, conditions détachées de la contingence de nos formes de vie, le pragmatisme doit substituer l'invention et l'examen de nouvelles *possibilités conditionnées*¹⁰ d'action, d'évaluation, d'invention et de conceptualisation des problèmes locaux (conceptuels, théoriques, voire sociétaux) qui prennent place au sein de notre champ d'expérience. Ces problèmes peuvent aussi, bien entendu, être dépassés ou abandonnés. Pour reprendre les mots de Richard Shusterman, la philosophie se fait alors moins *fondationnelle* que *transformationnelle*¹¹.

Les trois premières études dessinent les contours d'une approche *post-ontologique* de l'esprit et de la cognition. Plus précisément, il s'agit d'une approche *déontologique* (*dé-ontologique* et normative) : elle nous invite à renoncer à concevoir l'esprit et la cognition comme des *faits*, qu'il s'agisse d'entités, d'objets ou de processus, pour privilégier leur compréhension et leur description à partir de nos usages conceptuels et de nos pratiques normatives. Cette approche déontologique se déploie ici à partir des œuvres de Rorty, de Brandom et de Wittgenstein.

La première étude porte sur une dimension généralement méconnue de l'œuvre de Richard Rorty, développée dès ses premiers travaux antérieurs à *L'Homme spéculaire* : une philosophie de l'esprit s'efforçant davantage d'analyser les usages de nos vocabulaires mentaux qu'à chercher une marque propre à l'esprit, indépendamment de nos vocabulaires. Désaturer l'esprit, chez

9. Je développe ce point dans « Philosophie, technologie, cognition : enjeux et perspectives », *Intellectica*, n° 53, 2010/1, p. 7-40.

10. *Conditionnées* parce que toujours *contextuelles et contingentes*.

11. Richard Shusterman, *Sous l'interprétation*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1994, p. 80.

Rorty, c'est le ramener à nos usages du concept d'esprit : cette désaturation s'accompagne d'une insistance sur la pluralité et la contingence de ces usages. Cette désaturation s'applique *aussi* à la conscience, encore trop souvent encensée aujourd'hui comme un mystère qui résisterait à ce que nous pouvons dire à son sujet. La marque du mental, s'il y en a une, réside alors avant tout dans la particularité des circonstances d'usage de certains types d'énoncés. Accepter la contingence de nos usages des concepts mentaux, c'est accepter qu'ils puissent changer, mais aussi être éliminés. Même s'il est pratiquement implausible, la possibilité théorique de l'éliminativisme suffit pour se convaincre de la non-nécessité des théories dualistes ou matérialistes classiques concernant l'esprit. La cohérence et l'originalité de cet éliminativisme thérapeutique proposé par Rorty sont généralement superbement ignorées par celles et ceux qui se réclament du pragmatisme, en partant du présupposé que ce que Rorty a pu écrire *avant* la fin des années 1970 ne présente qu'un intérêt mineur, car relevant d'une philosophie analytique et non pas encore « néo-pragmatiste » ou « post-analytique ».

Aucun vocabulaire, pas même le vocabulaire intentionnel, ne possède de spécificité ou de privilège philosophique pour Rorty : l'étude aboutit alors à la formulation d'une tension entre cet antiessentialisme radical et une position plus nuancée qui soutient que pour que son comportement soit descriptible par le vocabulaire intentionnel, il est *important* qu'une créature soit capable de faire certains usages des vocabulaires : des usages *inférentiels*. L'usage n'est pas alors seulement ce qui se fait, mais ce qui *doit* être fait pour qu'il y ait vie de l'esprit. Cette vie de l'esprit ne préexiste *pas* aux vocabulaires dont nous faisons usage, mais elle ne s'y limite pas non plus. Des concepts comme ceux de « jugement » ou de « croyance » qualifient des dispositions comportementales (et pas seulement linguistiques) inférentielles. Ce que nous sommes disposés à faire avec des vocabulaires ou à partir d'eux ne s'épuise pas dans l'effectivité de ces vocabulaires.

La deuxième étude explore cette dernière voie insistant sur les dimensions normatives des comportements intentionnels, principalement à partir d'un usage de l'œuvre de Robert Brandom, qui constitue probablement l'une des reprises et des continuations contemporaines les plus ambitieuses et les plus systématiques du pragmatisme. Après avoir clarifié de quel pragmatisme il s'agit, et après avoir mis au jour quelques ambiguïtés et insuffisances de la critique brandomienne du représentationnalisme, je propose d'exploiter les ressources de l'inférentialisme normatif et social de Brandom afin de délimiter les conséquences d'une philosophie déontologique de l'esprit pour les épisodes mentaux conceptuels. Cette philosophie déontologique émancipe notamment l'externalisme social de la logique d'une *réalisabilité* de l'esprit dans la matière (dans des véhicules). Une philosophie déontologique ne remet pas en question la *réalité* de l'esprit : elle prend congé du principe suivant lequel cette réalité de l'esprit relèverait de sa *réalisation* ou de sa *réalisabilité* dans des faits qui ne dépendent pas de ce que nous faisons. La figure de l'homme comme créature normative permet plus précisément de médiatiser sous un nouveau jour les relations qui existent entre les épisodes mentaux conceptuels et les événements cérébraux; l'originalité de cette médiation est alors définie par ses effets dans les débats classiques sur la causalité mentale.

Reste à développer la possibilité d'une telle approche déontologique pour la cognition elle-même, au sens où souhaite l'entendre les sciences cognitives. C'est la philosophie de la psychologie de Wittgenstein qui me sert ici d'inspiration et de point d'appui pour répondre à cette exigence de complétude. Wittgenstein n'était pas à proprement parler un philosophe pragmatiste. D'une part, parce qu'il est toujours délicat de faire de son travail un travail positivement philosophique, d'autre part, parce que de nombreux aspects de son œuvre – et de sa personnalité – semblent difficilement relever d'un pragmatisme, sans compter qu'il a lui-même exprimé ses réticences par rapport au pragmatisme, qu'il concevait étroitement comme une philosophie

de l'utilité¹². Pourtant, parce qu'il n'est pas *globalement* pragmatiste, le travail de Wittgenstein permet de radicaliser *certain*s aspects du pragmatisme. Je me concentrerai sur les relations entre ce qu'on appelle « cognition » et le modèle général du *processus* ou de l'*activité*. Il pourrait être tentant, pour un pragmatiste, d'externaliser la cognition en conservant l'idée qu'elle est un type d'activité, sous-tendant peut-être les dispositions inférentielles à partir desquelles les épisodes mentaux conceptuels sont attribués et reconnus. La philosophie de la psychologie de Wittgenstein, de par son attention portée à nos usages des concepts psychologiques, permet d'envisager d'autres possibilités que celle de la cognition comme activité, cette dernière possibilité étant partagée aussi bien par les approches classiques que par les approches dites « révolutionnaires » en sciences cognitives aujourd'hui, celles-ci se réclamant d'ailleurs de plus en plus du pragmatisme... et de Wittgenstein. De manière peut-être plus poussée que les pragmatistes, Wittgenstein considérerait que les problèmes liés à l'esprit sont avant tout des problèmes concernant les usages des concepts psychologiques. Pour autant, l'esprit ne devient pas un mot, car les usages et jeux de langage wittgensteiniens sont inséparables de *formes de vie* qui en conditionnent la possibilité et le développement. L'accord dans l'usage de nos concepts n'est pas un accord *entre* opinions, mais un accord *dans* les formes de vie. L'indétermination et l'imprévisibilité du comportement humain constituent des motifs fondamentaux dans ces formes de vie, motifs qu'une philosophie qui se voudrait *systématiquement* pragmatiste échouerait peut-être à voir dans toute leur importance. Si un phénomène, dans nos formes de vie, relève de ce que les sciences cognitives appellent « cognition », il s'agit avant tout de l'*expressivité* comportementale, issue notamment de cette indétermination et de cette

12. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, § 266 ; et *Recherches philosophiques*, II, section X, trad. Fr. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.

imprévisibilité. Cette expressivité devient la figure première de la vie de l'esprit, dont la grammaire se désolidarise alors de celle des états et des processus corporels. Ici aussi, je m'émanciperai des travaux classiques sur la philosophie de la psychologie de Wittgenstein qui limitent bien souvent les sciences cognitives au programme de recherche cognitiviste, sans prendre en compte les nouveaux modèles de la cognition qui peuvent se prétendre proches de Wittgenstein et du pragmatisme – nouveaux modèles dont il faut examiner et évaluer précisément les aspirations.

Deux études sur John Dewey clôturent l'ouvrage. Elles entretiennent des relations de continuité fondamentales, et exemplifient ensemble une autre dimension des usages du pragmatisme qui sont proposés dans ce livre : ces usages, ici, ne concernent pas les *conséquences* du pragmatisme, mais plutôt les *circonstances* de son élaboration. Ces deux études s'attachent à décrire, à analyser et à problématiser les circonstances historiques et philosophiques de l'usage effectué par John Dewey de certaines définitions et représentations issues des sciences naturelles pour reconcevoir les phénomènes mentaux et, plus largement, l'intelligence expérimentale. La première étude présente l'originalité et la complexité des réflexions deweyennes sur l'esprit, en relation notamment avec les notions de qualité et de situation, et sa philosophie sociale. Les pouvoirs de l'esprit ne relèvent pas de substances ou d'entités localisées quelque part, mais de nos manières d'agir en situation : cet *adverbialisme* – dont on peut d'ailleurs retrouver certains aspects chez Wittgenstein – est notamment discuté et détaillé, constituant peut-être l'un des traits définitoires du pragmatisme¹³. Après avoir rappelé la généalogie deweyenne du problème corps-esprit, j'insiste sur les relations d'articulation mutuelle qui existent entre ces réflexions sur l'esprit et le souhait fondamental de la philosophie de Dewey de contribuer à l'avènement d'une intelligence

13. Comme le remarque Joseph Margolis (*Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Ithaca/Londres, Cornell U.P., 2002, p. 20).

expérimentale, intelligence en mesure de faire une différence dans la crise rencontrée par la culture à l'époque de Dewey.

Dans la deuxième étude, les usages deweyiens des vocabulaires ayant trait aux phénomènes mentaux sont situés et questionnés par rapport aux enjeux, aux ressources et à la singularité de la démarche scientifique, telle qu'un pragmatiste comme Dewey pouvait se la représenter au début du xx^e siècle. Sans remettre en question l'opportunité du modèle deweyien de l'enquête pour notre culture et sans assimiler la philosophie des sciences de Dewey à une forme de positivisme, je défends l'idée qu'il est peut-être inutile et, en définitive, contradictoire pour le pragmatisme d'indexer les dimensions expérimentales de l'enquête à un modèle quelque peu autonomiste de la démarche scientifique, présupposant que cette dernière repose sur *une* méthode qui serait apparue au xvii^e siècle, et dont les effets techniques et technologiques seraient susceptibles d'une multiplicité ouverte d'usages. À l'encontre de ce qu'affirme Dewey, je soutiens notamment que la technique est d'autant constituante de nos formes de vie qu'elle est constituée – socialement, politiquement et culturellement –, si bien qu'il devient délicat d'en faire un opérateur de transformation unidirectionnelle de nos fins et de nos valeurs.

On redécouvre aujourd'hui la philosophie des sciences de Dewey¹⁴, qui était l'une des principales philosophies des sciences aux États-Unis avant la Seconde Guerre mondiale et le développement institutionnel du positivisme logique. On s'intéresse à ses résonances contemporaines, mais il faut aussi constater et problématiser ce qui pourrait nous en séparer. À la différence d'une utilisation, un usage du pragmatisme peut nous amener à

14. Voir les travaux de Peter Godfrey-Smith (« Dewey and the Subject-Matter of Science », in J. Shook et P. Kurtz (eds.), *Dewey's Enduring Impact*, Prometheus Books, 2010, p. 73-86; « Dewey and the Question of Realism », *Nous* 50/1, mars 2016, p. 73-89) et de Philip Kitcher (*Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*, Oxford U.P., 2012).

requestionner ce pragmatisme de Dewey en faisant apparaître l'un de ses impensés que l'histoire récente des sciences mais aussi la philosophie de la technique permettent de déconstruire. L'adhésion ou non au scientisme est souvent vue comme un critère de distinction fondamental entre pragmatisme et philosophie analytique¹⁵ : le naturalisme analytique souhaiterait réduire toutes les connaissances à des connaissances de type scientifique, là où le naturalisme pragmatiste reconnaîtrait l'importance et la non-exclusivité de la science pour rendre compte et transformer l'expérience humaine. Sans remettre en question ce constat, la dernière étude suggère qu'une forme de foi naïve à propos de la nature de la science et de ses relations avec la technique et le monde social est néanmoins présente dans l'experimentalisme deweyien.

Pour Brandom¹⁶, l'un des principaux défauts de la sémantique du pragmatisme classique est sa focalisation sur les conséquences de l'usage d'un concept, au détriment d'une attention aux circonstances situées en amont de ce même usage, ou sa focalisation sur les conséquences d'une croyance, et non pas sur les croyances ou les processus de formation de croyance antérieurs à cette croyance. La légitimité de cette critique de Brandom a été discutée et critiquée, à juste titre¹⁷ : l'enquête deweyienne ou la recherche peircienne sont ces processus de *formation* des croyances, qui ont été étudiés par les pragmatistes. Mais la *forme* de cette critique est intéressante et pertinente, et la dernière étude de cet ouvrage lui doit une partie de son inspiration : l'instrumentalisme de

-
15. Voir Michele Marsonet, « Different Pragmatist Reactions to Analytic Philosophy », in R. Calcaterra (ed.), *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2011, p. 103.
 16. « The Pragmatist Enlightenment and Its Problematic Semantics » (2004), repris dans *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent and Contemporary*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard U.P., 2011, chap. 1^{er}.
 17. Voir Larry Hickman, « Some Strange Things They Say about Pragmatism: Robert Brandom on the Pragmatist' Semantic "Mistake" », *Cognitio* 8/1, 2007, p. 105-113.

Dewey s'est peut-être trop concentré sur les conséquences effectives et possibles de la méthode scientifique et de la rationalité technique pour notre culture, en voyant moins les circonstances et les processus sociaux, politiques et économiques particuliers par lesquels on a pu arriver à *parler* de la méthode scientifique, de ses applications technologiques et de son potentiel d'émancipation voire salvateur par rapport à une certaine crise de notre culture.

Ce travail *sur* Dewey vise à faire apparaître les conséquences, pour le pragmatisme, d'une approche réellement transactionnelle des relations entre sciences, techniques et société : l'appel à *une* méthode scientifique, ou la référence opérationnaliste à une *efficacité* des sciences et des techniques se trouvent dès lors considérablement problématisés, d'une manière qui s'inspire significativement de la critique acérée faite ailleurs par Dewey d'un art qui serait *autonome*. Cette problématisation se fait dans l'esprit de ce que Margolis a récemment appelé une *anthropologie philosophique*¹⁸, entendue comme tentative de maintenir une unité ou du moins une intégration mutuelle entre ce qui est classiquement éparpillé et compartementalisé en une philosophie des sciences, une philosophie de l'esprit ou une esthétique qui seraient *autonomes*. Les ambitions pragmatistes sur l'intelligence sociale et expérimentale sont inséparables – en particulier chez Dewey – d'une histoire et d'une conceptualisation particulière de l'esprit, *mais aussi* d'une vision spécifique des sciences et des techniques : il s'avère que cette dernière vision doit être questionnée et éventuellement réaménagée au nom de cette inséparabilité de principe.

Le projet d'anthropologie philosophique qui m'anime ici se distingue de l'ambition de Margolis sur un point qu'il me paraît important de mentionner car il oriente une dimension de ces deux dernières études, et vise à compléter le naturalisme émergentiste et culturaliste dont on crédite souvent les pragmatistes. Il s'agit

18. Voir Joseph Margolis, *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*, Stanford U.P., 2009.

de l'exigence de prendre en compte les dimensions *techniques* de l'agir humain. L'artefactualité de l'humain est peut-être avant tout *technique*, et non pas seulement différente de ce qui serait donné ou constitué *naturellement*¹⁹. Margolis insiste souvent sur le fait que l'humain est le fruit d'une *construction historique* hybride entre nature et culture, mais les enjeux anthropologiques du fait et du faire techniques sont étrangement peu présentes dans son anthropologie : si une anthropologie philosophique doit notamment être une philosophie des arts, ceux-ci ne se limitent pas aux *œuvres* ou à ce que nous faisons en tant que créatures linguistiques. Plus généralement, je l'ai dit plus haut, le pragmatisme ne s'est jamais réellement questionné sur la nature des outils, instruments et artefacts : c'est une chose de faire de l'outil ou de l'instrument – et de leur usage – le paradigme à partir duquel penser le langage, la connaissance, les principes ou les idées (en les émancipant du paradigme de la représentation ou du paradigme du fondement), geste que l'on retrouve aussi chez le deuxième Wittgenstein et chez le Heidegger de *Être et Temps*; c'en est une autre de penser l'outil ou l'instrument dans leurs dimensions constituantes *et* constituées pour l'humain, sans recourir au déterminisme facile et fourvoyant d'une certaine figure de l'usage, qui réduit l'être des techniques à ce que nous (en) faisons (comme si ce que nous faisons, nous le faisons de manière d'abord non technique)²⁰. Dewey appartient à la génération dite « classique » du pragmatisme; Rorty exemplifie un néopragmatisme parfois qualifié de « post-analytique »; Brandom déploie quant à lui un pragmatisme dit « analytique ». Dans la suite de cette introduction, je souhaiterais situer la perspective, le ton et les ambitions de cet

19. Voir Joseph Margolis, *Interpretation: Radical But Not Unruly*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 2-7.

20. Cette limite, ou du moins cet impensé, se retrouve également chez Wittgenstein et chez Heidegger (ce dernier oscillant entre instrumentalisme et essentialisme lorsqu'il s'agit de penser la technique).

ouvrage par rapport au mouvement contemporain de réinvention et de redécouverte du pragmatisme, dans ses relations de confluence et de divergence avec ce que l'on peut appeler « philosophie analytique », mais aussi « philosophie post-analytique ».

À chacune de ses (re)découvertes, le pragmatisme connaît des transformations : les intérêts, les questions et les motivations de celles et ceux qui le rencontrent s'accompagnent inévitablement d'un processus de réappropriation et de réinterprétation. De l'utilisation à l'usage, comme nous l'avons vu, la marge de manœuvre est importante. Tenter de situer le pragmatisme sur l'échiquier philosophique contemporain fait généralement partie des réflexes qui accompagnent sa découverte, mais aussi parfois sa défense. Dans la littérature contemporaine, plusieurs options sont souvent envisagées :

Premièrement, considérer que le pragmatisme est constitué d'un ensemble de thèses philosophiques qui répondent singulièrement mais de manière argumentée à des questions et à des problèmes partagés par d'autres traditions philosophiques, comme la tradition analytique. Reconstruire le pragmatisme, c'est alors clarifier ces thèses, et évaluer leur cohérence et leur pertinence par rapport à d'autres concurrents. Ceux que l'on appelle les « nouveaux pragmatistes²¹ » sont représentatifs de cette voie ; c'est aussi le cas du pragmatisme analytique de Brandom. Le « nouveau pragmatisme » serait prêt à souscrire à une célèbre remarque formulée par Ralph Barton Perry en 1937 : le pragmatisme tel qu'il s'est déployé dans l'histoire résulterait largement de la mécompréhension de Peirce par James – il serait donc temps de reprendre et de prolonger ce pragmatisme à partir de là où il a commencé (et s'est arrêté) : chez Peirce²². En dialogue avec la philosophie analytique,

21. Cheryl Misak (ed.), *New Pragmatists*, Oxford U.P., 2007, avec des contributions de Huw Price, Arthur Fine, et Danielle Macbeth.

22. Voir l'histoire du pragmatisme proposée par Cheryl Misak dans son *The American Pragmatists*, Oxford U.P., 2013.

les « nouveaux pragmatistes » estiment que le pragmatisme peut répondre à nouveau à des questions fondamentales sur la vérité, l'objectivité, la connaissance ou la signification.

On peut ensuite estimer que le pragmatisme nous invite avant tout à prendre congé d'un certain nombre de problèmes et de débats classiques, au point parfois de dessiner les contours d'une culture *postphilosophique*. Ce genre d'interprétation tend à privilégier l'originalité et la puissance critique du pragmatisme rortyen, mais aussi de Wittgenstein. Une *culture post-philosophique* n'est pas une culture *sans* philosophie (il n'y a pas de fin de la philosophie (qu'il s'agisse d'un *telos* ou d'un arrêt) pour Rorty), mais une culture dans laquelle la philosophie n'est qu'une manière *parmi d'autres* de créer, de transmettre et d'interpréter des *vocabulaires*. Une culture philosophique, écrit Rorty, accorde – pour autant qu'elle ait existé ailleurs que dans l'imaginaire des philosophes – une place de choix à la philosophie dans la défense et la fondation de nos croyances, théories et valeurs. Dans une culture émancipée de cet idéal, les philosophes professionnels se contentent, d'abord, d'interpréter, de transmettre et de converser avec les vocabulaires de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains : des vocabulaires qui nous proposent d'agir ou de penser autrement, ou qui nous suggèrent que nous aurions pu penser et agir autrement. Ces vocabulaires n'ont pas à être évalués à partir de leur correspondance avec une réalité ou des essences données. La sagesse philosophique consiste plutôt en la capacité de mettre en place, de poursuivre et de préserver des conversations entre vocabulaires.

Existerait-il une voie médiane entre un pragmatisme attaché à répondre à des questions philosophiques classiques, et un pragmatisme amenant à une culture postphilosophique dans le sens décrit plus haut ? On peut imaginer un pragmatisme qui encouragerait une *transformation de la philosophie*, c'est-à-dire qui développerait de nouvelles manières de poser et de travailler des questions classiques (au point de pouvoir les déconstruire), ou de pratiquer la philosophie dans la cité. Ce serait, par exemple,

dans un naturalisme non réductionniste que résiderait ce que Joseph Margolis²³ appelle *l'avantage du pragmatisme* par rapport à l'antinaturalisme de la philosophie continentale, et au naturalisme réductionniste et scientiste de la philosophie analytique. Cette voie n'interdit pas de participer aux débats philosophiques classiques préservés par la première approche évoquée plus haut, mais serait souvent attentive au sens des questions, et à leur genèse historique. Il est tout à fait possible que la philosophie classique estime que cette voie est suffisamment hétérodoxe pour donner lieu à de la postphilosophie, ou à une culture postphilosophique, mais ce jugement reposerait sur une conception étriquée de la philosophie qui n'est plus celle de cette troisième approche (ni celle, au demeurant, de la deuxième approche).

L'expression de philosophie ou de pragmatisme « post-analytique » est parfois suggérée pour désigner cette troisième voie. Mais elle est fourvoyante, en ce qu'elle lie peut-être *trop* le pragmatisme à la philosophie analytique. Même s'il y a de bonnes raisons historiques voire méthodologiques d'effectuer cette mise en relation, il y a aussi des raisons philosophiques de s'en méfier. C'est ce que je voudrais à présent montrer, en rapport avec la mise en situation du pragmatisme que je propose dans cet ouvrage.

En 1936, un jeune philosophe américain d'origine slovaque publie ses impressions consécutives à un voyage en Europe, où il a fréquenté la philosophie telle qu'elle se pratique à Cambridge (Moore, Wittgenstein), à Vienne (Schlick), à Prague, à Varsovie (Lukasiewicz) et à Lvov (Chwistek). Il caractérise l'unité de cette manière de pratiquer la philosophie en faisant référence à son peu de goût pour l'histoire de la philosophie et l'érection de systèmes, à son refus de voir la philosophie comme étant au service d'une cause politique concrète, à l'exception de celle de l'argumentation et de la discussion, et à son objectif de

23. Joseph Margolis, *Pragmatism's Advantage. American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, op. cit.

clarifier le discours scientifique par l'analyse, d'où l'appellation alors proposée de « philosophie analytique ». Il s'agit d'Ernest Nagel, qui a été l'élève de Dewey à Columbia²⁴. On doit donc à un élève de Dewey la naissance de l'expression « philosophie analytique » (même si Russell défend déjà, en 1918, l'*analyse logique* comme méthode philosophique)²⁵. Pourtant, même avant que ce terme de « philosophie analytique » apparaisse, il y a eu des relations entre le pragmatisme et ce que dénote cette expression de « philosophie analytique » : des relations de confluence (comme en 1900, à partir des critiques de l'idéalisme réalisées par Russell, Moore, James et Dewey), des débats (comme en 1908, lorsque Russell discute et critique la théorie jamesienne de la vérité), mais aussi des relations de complémentarité : nous le verrons, les pragmatismes de Peirce, James et Dewey ont contribué à l'élaboration d'une atmosphère intellectuelle propice à l'importation de l'empirisme logique viennois et berlinois, à partir de 1931, aux États-Unis. Dans l'autre sens, des philosophes américains emblématiques, chacun lié d'une façon ou d'une autre au pragmatisme²⁶, et de la même génération – Nagel (1901-1985), Sidney Hook (1902-1989), Charles

-
24. Ernest Nagel, « Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe », *Journal of Philosophy* n° 33, 1936, p. 5-24, p. 29-53.
25. Un autre étudiant de Dewey, Sidney Hook, publie dès 1930, dans le *Journal of Philosophy*, un article intitulé « A Personal Impression of Contemporary German Philosophy », à la suite d'un voyage en Europe. Comme les positivistes viennois, Hook remarque et stigmatise le privilège à ses yeux indû dont jouit la philosophie dans les universités allemandes par rapport aux sciences. Il décrit également les travaux de philosophes comme Husserl, Heidegger, Hartmann et Reichenbach.
26. Nagel et Hook ont été des étudiants de Dewey. Morris était un étudiant de Mead. Quine a été l'étudiant de Clarence I. Lewis ; il a assisté aux conférences de Dewey en 1931 ayant débouché sur *Art As Experience*. Quine a également lu et recensé les *Collected Papers* de Peirce (1933-1935). Mais ce qui a avant tout marqué Quine, ce sont les rencontres avec Russell (en 1931) et Carnap (en 1932).

Morris (1903-1979) et W.V. Quine (1908-2000) – se sont tous rendus en Europe entre 1929 et 1934 pour y rencontrer certains philosophes autrichiens, allemands ou polonais.

Pourtant, le pragmatisme était loin d'être la philosophie dominante, aux États-Unis, avant l'arrivée du positivisme logique dans les années 1930. Le nouveau réalisme (Perry), le réalisme critique (Lovejoy, R. W. Sellars) et l'idéalisme absolu (Royce) occupaient majoritairement la scène académique, dans les années 1920. Le pragmatisme hégélien et biologique de Dewey séduisait en fait peu les philosophes qui accueilleront les positivistes logiques. De manière révélatrice, aucun étudiant de Dewey – à l'exception de Sidney Hook – n'est d'ailleurs devenu un défenseur ou un continuateur du *pragmatisme*.

Le positivisme logique débarque aux États-Unis dans les années 1930, à la suite de troubles politiques naissants en Autriche (émergence de l'austrofascisme, dépression économique). Dès 1929, Moritz Schlick est professeur visiteur à Stanford (il sera assassiné à Vienne en 1936). Feigl arrive en 1931, Carnap en 1935, Hempel en 1937, et devient l'assistant de Carnap à l'université de Chicago. Reichenbach arrive en 1938²⁷. Même s'il ne prend réellement son essor institutionnel qu'à la fin des années 1940, le positivisme logique américain élabore ou prolonge des thèses ou des distinctions héritées de Vienne ou de Berlin, au nombre desquelles l'on retrouve la distinction entre énoncés analytiques (connaissance *a priori*) et énoncés synthétiques (connaissance empirique), le réductionnisme et le fondationnalisme épistémiques (la possibilité de réduire les énoncés synthétiques à des énoncés observationnels et à des *sense data*), une conception vérificationniste de la signification, la dichotomie entre termes observationnels et termes théoriques, ou encore la distinction entre *contexte de découverte*

27. Arriveront également : Gustav Bergman et Philipp Frank (1938), Alfred Tarski (1939) et Kurt Gödel (1940).

et *contexte de justification* des théories scientifiques. Mais il faut signaler que ces distinctions et thèses ont été importées au prix de simplifications voire de déformations considérables²⁸. De manière peut-être plus importante encore, l'implantation américaine du positivisme logique s'est réalisée au prix d'un affaiblissement certain de ses ambitions sociales et politiques, telles qu'on les retrouve notamment exprimées dans le *Manifeste du Cercle de Vienne*. L'arrivée américaine substitue peu à peu un scientisme a-politique et institutionnalisé à un rationalisme politiquement engagé²⁹. Cet affaiblissement a pu néanmoins se transformer en atout, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale : la neutralité politique putative de l'empirisme logique a pu renforcer son image de philosophie scientifique, et donc la laver de tout soupçon de sympathie socialiste ou communiste, ce qui n'a pas été le cas du pragmatisme de Dewey. La professionnalisation et l'institutionnalisation de la philosophie qui a accompagné le développement de l'empirisme logique et de la philosophie analytique à partir des années 1950 peuvent être vues comme un résultat de la nécessité, pour la philosophie américaine, à cette époque, de passer pour *neutre* sur un plan idéologique et politique, dans un climat de guerre froide et de maccarthysme³⁰. La scientificité a constitué un modèle et un gage de cette neutralité. Plus localement, les sciences naturelles (dont, en premier lieu, la physique, science reine au sortir de la Seconde

28. Voir Delphine Chapis-Schmitz, « L'empirisme logique : logique, rationalité, convention », in Sandra Laugier et Sabine Plaud (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Ellipses, 2011, p. 121-138.

29. Voir Peter Galison, « Construction Modernism: The Cultural Location of *Aufbau* », in Ronald Giere et Alan Richardson (eds.), *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996, p. 17-44.

30. Voir George A. Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge U.P., 2005 ; et John McCumber, *Time in the Ditch. American Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston, Northwestern U.P., 2001.

Guerre mondiale) deviennent également sur-représentées dans la philosophie des sciences : pour cette raison aussi, le naturalisme sera progressivement réduit à une thèse méthodologique concernant les relations entre des disciplines scientifiques, et non plus entre des pratiques humaines. Dans sa critique de l'empirisme logique, Quine se réclame d'un pragmatisme « plus profond³¹ » que celui de Carnap ou de Lewis. Le naturalisme et l'holisme qu'il adopte dans ce texte peut certes rappeler Dewey ainsi qu'Otto von Neurath, mais il est frappant de constater à quel point ce naturalisme ne se fonde pas sur la conviction qu'il est crucial de cultiver et d'importer, dans notre culture, la méthode scientifique, et que c'est là l'une des tâches de la philosophie des sciences, y compris de la philosophie des sciences sociales³².

L'arrivée des positivistes n'a pas généré d'hostilité ou de sentiment de rivalité de la part du pragmatisme³³. Politiquement, l'orientation sociale-démocrate et libérale de Dewey s'accordait assez bien avec le large spectre d'influence des positivistes, allant du libéralisme des Lumières au socialisme marxiste de Neurath. D'où les collaborations entre des pragmatistes comme Dewey et Charles Morris³⁴ et les positivistes, notamment dans la rédaction

-
31. W. V. O. Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », trad. in P. Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 121.
32. Sur ce point, voir Alan W. Richardson, « Logical Empiricism, American Pragmatism, and the Fate of Scientific Philosophy in North America », in Gary L. Hardcastle et Alan W. Richardson (eds.), *Logical Empiricism in North America, Minnesota Studies in Philosophy of Science XVIII*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2003, p. 1-24.
33. Voir Cheryl Misak, *The American Pragmatists*, *op. cit.*, chap. ix ; Alan W. Richardson, (eds.), *Logical Empiricism in North America*, *op. cit.*, p. 1-24.
34. Charles Morris (1903-1979) fut l'étudiant de G. H. Mead à Chicago. Il rencontra Carnap à Prague en 1934, et lui permit d'obtenir un poste à Chicago en 1936. Dès 1932, Morris défendait la nécessité d'appliquer le pragmatisme pour repenser des problèmes de société, problèmes dont la cause serait un conflit entre les valeurs scientifiques et les valeurs de la culture

et l'édition de l'*International Encyclopedia of Unified Science* : Dewey faisait partie du conseil scientifique, et lorsqu'il donna pour titre à sa contribution, dans le volume introductif de l'*International Encyclopedia of Unified Science*, « The Unity of Science As a Social Problem » (1938), il ne choqua pas les positivistes : cet enjeu était central pour des personnalités comme Neurath et Philip Frank. Pragmatistes et positivistes s'accordaient sur l'importance d'une philosophie scientifique pour la vie sociale et politique, même s'ils pouvaient diverger quant au contenu de cette philosophie scientifique, et surtout sur la conception de la science et de la logique qu'elle présupposait : une voie avant tout anthropologique, instrumentaliste, holiste et faillibiliste pour Dewey (qui résonnait cependant avec les engagements de Neurath), une voie davantage formaliste pour les autres positivistes. Ces différences donnaient plus largement lieu à une différence dans la manière de pratiquer la philosophie, en prenant en compte (ou pas) les ressources de la logique formelle, en accordant la priorité à une théorie de la signification ou à une théorie de la vérité, en faisant une place aux sciences sociales, et en se réclamant (ou non) d'une connaissance instruite des sciences naturelles. Dewey ne manquait pas de critiquer le caractère scolastique de l'empirisme logique, et les distinctions faits/valeurs et théorie/pratique posées et maintenues par Carnap, en dépit d'un certain pragmatisme progressivement épousé par ce dernier, et inspiré de Clarence I. Lewis³⁵. La rupture de la

classique. Il considérait par ailleurs que les dimensions sémiotiques du pragmatisme pouvaient s'accorder avec les orientations logiques et linguistiques du positivisme viennois. Même s'il a souvent été l'objet d'une méfiance de la part de Neurath, mais aussi d'un mépris de la part de Dewey, Morris a joué un rôle institutionnel et éditorial fondamental dans la rencontre américaine entre empirisme logique et pragmatisme, en particulier dans le fonctionnement du mouvement pour l'unité de la science.

35. À Harvard, Lewis (1883-1964) fut l'élève de James et de Royce, et fut ensuite le maître de Quine, de Chisholm et de Goodman. Il partageait avec les empiristes

collaboration éditoriale entre Dewey et les empiristes logiques prit d'ailleurs place à la suite de la rédaction, par Dewey, d'une monographie de *l'International Encyclopedia of Unified Science*, en 1939, intitulée *Theory of Valuation* : Dewey y critiquait lourdement les théories pour lesquelles les propositions qui expriment des valeurs ne sont que des propositions subjectives, dénuées de contenu cognitif, et donc non étudiables par la science. Tout suggère, dans le texte, que Dewey pensait s'adresser à l'ensemble des empiristes logiques, alors qu'en réalité ses sources textuelles sont maigres : il s'agit avant tout de l'ouvrage d'Alfred J. Ayer *Language, Truth and Logic* (1936). La position des empiristes logiques viennois sur la question des valeurs était autrement plus subtile que cette vision discutée et critiquée par Dewey. La réaction des empiristes logiques, à la suite de la publication de l'ouvrage, fut vive, et les discussions, peu fructueuses.

Le fait que ce soit principalement la logique de Peirce et le naturalisme de Dewey qui intéressèrent les positivistes logiques, et que James ait été absent de ces alliances, suggère fortement

logiques un goût pour le naturalisme scientifique et pour l'analyse logique, tout en critiquant l'idée que les véhicules premiers de la signification étaient linguistiques (pour Lewis, les pensées et les expériences sont porteurs de sens). Dans « Testabilité et signification » (1936), Carnap constate l'accord entre l'empirisme viennois et le « pragmatisme » à la Lewis : les énoncés synthétiques ne sont pas vérifiables (on ne peut jamais les vérifier) ; ils sont testables. Carnap rejoint ici le faillibilisme pragmatiste. En 1950, dans « Empiricism, Semantics and Ontology », Carnap soutient que l'adhésion ou le rejet de formes linguistiques relève ultimement de leur efficacité, comme tout outil – et non pas de leur vérité. Mais cet instrumentalisme ne concerne pas le contenu des théories élaborées à partir de ces formes logiques et linguistiques. Voir Alan Richardson, « Carnapian pragmatism », in M. Friedman et R. Creath (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge U.P., 2007, p. 295-314. Voir aussi le texte de Clarence I. Lewis, « Logical Positivism and Pragmatism » (1941), in John D. Goheen et John L. Mothershead Jr. (eds.), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, Stanford U.P., 1970, p. 92-112.

que c'est surtout un certain pragmatisme (proche du pragmatisme peircien) qui fut mis en relation avec l'empirisme logique³⁶. Et s'il y a eu des affinités entre empirisme logique et pragmatisme, on peut simultanément penser, on le verra dans un instant, qu'un *autre* pragmatisme a pu aussi influencer le développement de l'empirisme logique américain, dans le sens d'un assouplissement de ce que Quine appellera plus tard de manière exagérée ses « dogmes ». Le pragmatisme est donc ce qui contribuerait à expliquer le succès, mais aussi – d'une manière qui reste à préciser ! – le déclin de l'empirisme logique américain. Cette ambiguïté du pragmatisme est encore présente aujourd'hui, entre ceux qui font du pragmatisme une variété de philosophie analytique (trop focalisés sur la réception de l'empirisme logique par les philosophes américains), et ceux qui en font une voie de sortie (rétrospectivement, cette voie de sortie aurait déjà été présente à partir de 1951!).

Selon la vulgate, un ensemble de principes et de thèses fondamentales de l'empirisme logique ont été critiqués par des philosophes américains élevés dans le sillon de ce même empirisme logique, dont ils se seraient émancipés au moyen d'un certain pragmatisme. Les textes majeurs, ici, sont « Les deux dogmes de l'empirisme » (Quine, 1951), « Fait, fiction et prédiction » (Goodman, 1955), « Empirisme et philosophie de l'esprit » (Sellars, 1957), et « Sur l'idée même de schème conceptuel » (Davidson, 1974). Il ne faut pas non plus oublier *La Structure des révolutions scientifiques* (Kuhn) publié en 1962, même si les rapprochements entre les thèses de Kuhn et le

36. En 1940, Ernest Nagel intervient à Harvard, lors de la *Cinquième conférence internationale pour l'unité de la science*, en présentant une communication intitulée « C. S. Peirce, pionnier de l'empirisme moderne ». Nagel tente de montrer que pragmatisme peircien et empirisme logique sont moins opposés que complémentaires. Nagel fait de Peirce l'ancêtre du positivisme logique, et un vérificationniste.

pragmatisme sont plus rares (ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'ils seraient insensés).

Il serait naïf de considérer que les critiques formulées dans ces textes étaient nouvelles et radicales pour le projet de l'empirisme logique. L'holisme de la vérification était déjà présent chez Schlick et chez Carnap. Dans « Les deux dogmes de l'empirisme », Quine radicalise le conventionnalisme de Carnap (dont il hérite, donc) pour critiquer la distinction entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques : en logique et en mathématiques, comme dans les sciences empiriques, les faits et les conventions s'enchevêtrent inextricablement. Quine conserve cependant bien des aspects de l'empirisme logique (nominalisme, centralité de l'expérience sensorielle pour la signification et la preuve, scientisme/naturalisme...). Plus généralement, même si on a pu qualifier Quine et Davidson de *pragmatistes logiques*³⁷, ces auteurs ne font pas de références explicites aux pragmatistes classiques, dans leurs textes. Certes, au début des « Deux dogmes de l'empirisme », Quine mentionne un « pragmatisme » comme point d'arrivée de la critique des deux dogmes, mais ce pragmatisme désigne une attitude *pragmatique* (que l'on trouve déjà, mais insuffisamment, chez Carnap et Lewis) : les choix, critères et standards en matière de logique et de sciences ne sont pas *a priori* ou ne relèvent pas de fondements ; ce qui est valorisé, c'est l'efficacité, ce qui marche. Quine précisera d'ailleurs plus tard que le pragmatisme qu'il dit radicaliser est le pragmatisme *de Carnap*³⁸ : Carnap limite le pragmatisme aux choix de formes

37. Voir Hans-Johann Glock, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge U.P., 2003, p. 22-23. Ces auteurs auraient critiqué les dualismes de l'empirisme logique (analytique/synthétique ; philosophie *vs* science ; schème *vs* contenu) à partir de motifs pragmatistes intégrés dans une méthode d'analyse logico-linguistique (et pas à partir d'un hégélianisme, nous dit Glock).

38. « Two Dogmas in Retrospect », *Canadian Journal of Philosophy* 21, 1991, p. 265-274.

syntaxiques ou de structures scientifiques; il ne l'étend pas aux contenus de la science et de la connaissance³⁹.

Quine, Goodman, Sellars et Davidson ont été élevés dans une tradition logico-empiriste pour laquelle le pragmatisme intéressant se limitait au pragmatisme peircien, souvent assimilé d'ailleurs – et à tort – à un vérificationnisme de bon aloi, et le pragmatisme inintéressant à une caricature de la théorie de la vérité de James (déjà critiquée par Russell en 1907) ou à l'épistémologie, réputée confuse, de Dewey. Ceci explique aussi pourquoi il est discutable de penser que le déclin de l'empirisme logique a pu directement entraîner la renaissance d'un pragmatisme global, allant au-delà du pragmatisme⁴⁰. En raison de l'ignorance avouée et assumée par Quine, Sellars, Goodman et Davidson du pragmatisme non peircien, la contribution directe de ce pragmatisme au démantèlement progressif du positivisme logique, dans les années 1950, a été très faible, voire inexistante. Et il a surtout fallu bien plus que ce démantèlement pour redécouvrir le pragmatisme : les contributions de Richard Rorty et d'Hilary Putnam ont été fondamentales, mais aussi un changement d'atmosphère politique⁴¹. Ces contributions ont été rendues possibles par une

39. Les rapports que Quine a pu entretenir avec le pragmatisme sont, de manière notoire, assez complexes : dans ses *Dewey Lectures* à Columbia, en 1968 (publiées sous le titre *Relativité de l'ontologie et autres essais*), il célèbre le naturalisme de Dewey et sa théorie behavioriste de la signification. En 1981, il estime que le concept de « pragmatisme » pourrait être supprimé, sans grandes pertes (Quine, « The Pragmatists' Place in Empiricism », in Robert J. Mulvaney et Philip M. Zeltner (eds.), *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, University of South Carolina Press, 1981).

40. Pour une discussion de ce point, voir Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 2010, p. 118.

41. La situation historiographique est ici complexe : pour de nombreux historiens et pragmatistes (Westbrook, Hildebrand, Rorty, Bernstein...), le climat de la guerre froide aurait amené une *éclipse* du pragmatisme, au profit de la philosophie analytique issue de l'empirisme logique. Il faut attendre les années 1970 pour assister à un retour victorieux du pragmatisme sur le devant de la scène

émancipation de ces derniers auteurs par rapport au giron analytique (positiviste et post-positiviste), émancipation qui n'a pas d'abord été pragmatiste. Certes, Rorty travaille le pragmatisme dès le début des années 1960, dans des recensions et dans son article « Pragmatism, Categories and Language » de 1961, au demeurant très peircien. Mais, nous le verrons dans la première étude, la prise de distance de Rorty par rapport à la philosophie analytique *mainstream* s'est d'abord exprimée dans son introduction à l'anthologie *The Linguistic Turn* (1967), à partir de thèses éliminativistes en philosophie de l'esprit (1965), ou en radicalisant les critiques du positivisme émises par Quine, Davidson et Sellars. Élevé dans le giron du positivisme logique (il fut l'étudiant de Reichenbach), Putnam critique d'abord l'empirisme logique au moyen d'un réalisme métaphysique très fort, auquel il renonce au milieu des années 1970, au profit d'un « réalisme interne » commençant alors à mobiliser les pragmatistes classiques. Mais, surtout, selon ses propres dires, l'émancipation par rapport à la pensée analytique a d'abord été politique – dès les années 1960 –, *via* le maoïsme et le refus que la philosophie ne soit qu'une discipline académique.

Ce que l'on appelle *néopragmatisme* trouve sa source dans le constat, émergeant vers 1975 (chez Rorty, chez Putnam, mais aussi chez un auteur comme Joseph Margolis), que les arguments

philosophique. Cette vision de l'histoire est discutée par certains philosophes comme Robert Talisse : elle suppose qu'il n'y a pas eu de pragmatisme entre 1955 et 1970, et que le pragmatisme a été supplanté de manière injuste par la philosophie analytique, pour des motifs extraphilosophiques. Talisse insiste sur l'importance du travail de Sidney Hook pour réfuter la première idée, et soutient que si le pragmatisme a connu un déclin à la mort de Dewey, c'est parce qu'il était en *crise*, incapable de réagir ou de se renouveler par rapport à l'apparition de nouvelles doctrines philosophiques qui échappaient aux critiques antidualistes émises par Dewey à l'encontre de la philosophie traditionnelle. Voir Robert Talisse, « Pragmatism and the Cold War », in Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford U.P., 2008, p. 254-268.

de Quine, Goodman, Sellars et Davidson renouaient indirectement et involontairement (et parfois insuffisamment) avec des thèmes pragmatistes classiques et généraux, au rang desquels l'on peut compter la critique du représentationnalisme en philosophie du langage et en philosophie de la connaissance, l'antifondationnalisme épistémique, une critique de l'analyse comme méthode, ou encore l'antidualisme. Il s'agit alors de radicaliser ou d'étendre ces critiques de l'empirisme logique, et surtout de penser leurs *conséquences* pour la philosophie sur le plan culturel, institutionnel, historique mais aussi interdisciplinaire. C'est ici que rentre en scène le pragmatisme post-analytique.

En 1985, John Rajchman et Cornel West éditent un volume intitulé *Post-analytic Philosophy*, composé d'essais de Rorty, de Putnam, de Davidson, mais aussi de Cavell, de Hacking, de Kuhn, de Danto et de Rawls⁴². C'était là, à ma connaissance, le premier usage du concept « post-analytique », appliqué à la philosophie. L'ouvrage ne relevait pas d'un travail collectif; il s'agissait plutôt d'une anthologie : tous les textes – sauf deux d'entre eux (ceux de Bernstein et de Bloom) – avaient déjà été publiés, parfois bien avant (1973 pour celui de Davidson – il s'agit du texte « De l'idée même de schème conceptuel », dans lequel Davidson radicalise et dépasse la critique quinienne de l'empirisme logique). Aucun auteur ne mobilise, dans ces essais, le terme de « philosophie post-analytique ». Il s'agissait, surtout, pour les éditeurs, de rassembler et de rééditer ces textes, dans l'optique de définir et de *manifester* les contours d'une phase post-analytique de la philosophie, et notamment ses conséquences pour l'histoire des sciences, la théorie littéraire et la philosophie politique. La préface des deux éditeurs mentionne que la philosophie post-analytique ne s'élabore

42. John Rajchman et Cornel West (eds.), *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia U.P., 1985. L'ouvrage a été traduit en français, sous le titre *La Pensée américaine contemporaine*, trad. A. Lyotard-May, Paris, PUF, 1991. Cette version française est présentée par Jean-François Lyotard.

pas seulement à partir des critiques de l'empirisme logique; elle va à l'encontre de ce qu'ils nomment l'*uniformité* de la philosophie analytique (sans préciser si cette uniformité est doctrinale, méthodologique ou stylistique). Pour le dire autrement : la critique de l'empirisme logique ne suffit pas pour qu'il y ait philosophie post-analytique. Sur ce point, l'énergique postface de Cornel West est révélatrice : la critique de la tradition analytique proposée par Rorty à partir de Quine, Sellars, Goodman et Davidson, pour être authentiquement post-analytique, doit nécessairement avoir des conséquences institutionnelles (décloisonnement académique de la philosophie, création de nouvelles disciplines...) et politiques (acceptation et redéfinition du rôle de la philosophie dans la culture). De nombreux aspects de la philosophie analytique sont ainsi critiqués : sa professionnalisation excessive, sa technicisation qui lui ferait oublier les « grandes questions », son cloisonnement disciplinaire, politique et culturel, son ignorance de l'histoire et de ses racines, la surreprésentation des mâles blancs dans ses effectifs, son isolement par rapport aux autres courants de la philosophie contemporaine, mais aussi son scientisme.

Comme le remarquait Giovanna Borradori⁴³, la domination progressive d'une philosophie analytique scientiste dans les départements de philosophie des universités américaines à partir des années 1950 a progressivement isolé ces départements des autres départements de sciences humaines et sociales, et a amené les philosophes professionnels qui ne partageaient pas les intérêts et les méthodes des philosophes analytiques à émigrer vers d'autres départements des *Humanities* : les développements des théories du texte ou des *cultural studies* résultent notamment de ces transformations académiques, dans lesquelles toute une tradition philosophique (théorie critique, déconstruction, existentialisme, herméneutique, phénoménologie – en particulier heideggerienne

43. Dans l'introduction à l'anthologie qu'elle a éditée : *The American Philosopher*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994.

et merleau-pontyenne) bannie des départements analytiques a pu être accueillie dans d'autres disciplines et départements, avec pour résultats l'avènement de nouvelles pratiques et de nouveaux discours. La philosophie post-analytique représenterait alors le mouvement de redécouverte et de réhabilitation de cette philosophie qui était faite *en marge* des départements de philosophie parce que, par de nombreux aspects, elle portait sur ce que l'on voyait comme étant *en marge* du langage, de la vérité, de la connaissance ou de la science⁴⁴ : forces, pouvoirs, puissance, culture, pulsions, structures, sensibilité ou encore affects⁴⁵, et, plus largement, interrogations existentielles et questions mortelles⁴⁶.

Il faut surtout attendre les années 2000 pour retrouver le concept « post-analytique » dans la littérature. Mais il y a au

44. *Ibid.*, p. 4-5.

45. Pour illustrer mon propos, j'aurais pu évoquer la manière dont Richard Shusterman esquisse l'histoire de l'esthétique analytique : à partir du milieu des années 1960, cette esthétique se serait progressivement émancipée d'une attention exclusive portée à la *surface* (perceptive, empirique) des œuvres, pour explorer ce qui se trouve *en profondeur*, à partir du constat que ce ne sont pas les propriétés sensibles qui font une œuvre. La profondeur, ce peut être le monde de l'art, les pratiques institutionnelles, ou les pratiques culturelles à partir desquelles les œuvres singulières existent en tant qu'œuvres. Mais, pour Shusterman, ce changement d'orientation du regard a permis un renouveau de l'essentialisme et de la métaphysique, et s'est surtout accompagné d'une *superficialité* du regard porté vers les pratiques qui font l'art, et sur les circonstances sociales, économiques et politiques qui peuvent contraindre et orienter ces pratiques. Ce que d'autres appellent « philosophie post-analytique » consisterait alors à radicaliser et à parachever cette redécouverte de la *profondeur* des œuvres. Voir Richard Shusterman, « Analyzing Analytic Aesthetics », in Richard Shusterman (ed.), *Analytic Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 1989 ; et « Pragmatism. Dewey » in Berys Gaut et Dominic McIver Lopes (eds.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Londres et New York, Routledge, 2001, p. 97-104 : dans cet essai, Shusterman positionne clairement le pragmatisme de Dewey comme une alternative à la philosophie analytique de l'art.

46. Je fais ici allusion à l'ouvrage de Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. P. Engel et Cl. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983.

moins deux exceptions : tout d'abord, un ouvrage d'entretiens avec des philosophes américains comme Quine, Davidson, Danto ou Rorty, et intitulé *The American Philosopher* (1994). L'éditeur (Giovanna Borradori) fait de Quine le premier philosophe post-analytique, et interroge ses interlocuteurs en utilisant souvent ce concept, qui n'est jamais questionné ou précisé. Aucun des philosophes interrogés n'utilise lui-même ce concept. Ensuite, dans un contexte très franco-français, on peut trouver un texte de Sandra Laugier intitulé « Y a-t-il une philosophie post-analytique?⁴⁷ » et une conférence de Pascal Engel, intitulée « Is There Any Such Thing As Post-Analytic Philosophy?⁴⁸ » : la question et l'année de publication (1995) sont rigoureusement identiques, les réponses – négatives – sont formellement semblables, mais les arguments très différents : pour Laugier, il n'y aura pas de philosophie vraiment post-analytique tant que ses défenseurs et ses pourfendeurs la cantonneront à un dépassement ou à un rejet de la philosophie analytique, sans prendre acte du nouveau rapport à l'histoire qui l'accompagne ; pour Engel, il ne pourra *jamais* y en avoir, étant donné que la philosophie analytique n'est pas entrée dans une phase de déclin et que les approches post-analytiques de la vérité ou de l'objectivité sont irrémédiablement confuses.

On retrouve ensuite le concept dans les années 2000, mobilisé dans des titres d'ouvrage⁴⁹ ou dans des essais (notamment chez Richard Bernstein et Jürgen Habermas). La philosophie *post-analytique* peut être ce qui s'élabore ou s'envisage à partir de rencontres entre des auteurs « analytiques » et des auteurs dits « continentaux », mais elle peut aussi se définir comme ce qui

47. *Esprit*, 2, octobre 1995.

48. Conférence donnée en 1995 à Clermont-Ferrand.

49. Voir Chris Lawn, *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, Londres/New York, Continuum, 2005, Silvia Dapia, Jorge Luis Borges, *Post-Analytic Philosophy, and Representation*, Routledge, 2015, ou Rebecca Reinhard, *Gegen den philosophischen Fundamentalismus. Postanalytische und dekonstruktivistische Perspektiven*, Munich, 2003.

prendrait place *après* le déclin putatif de la pensée analytique : le conditionnel peut ici être descriptif (il y a un déclin de la philosophie analytique⁵⁰, et la philosophie post-analytique lui succède), mais aussi normatif (il faut en finir avec la philosophie analytique, et la philosophie post-analytique peut contribuer à ce déclin). De manière plus modeste et précise, « post-analytique » peut aussi s'appliquer à des œuvres et à des trajectoires d'individus qui sortent de la philosophie analytique (et en conservant donc probablement quelque chose de cette philosophie, même lorsqu'ils en sortent). Dans son ouvrage *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*⁵¹, David Hildebrand utilise l'expression « philosophie post-analytique » pour qualifier les travaux de Putnam et Rorty : tous deux seraient des philosophes « post-analytiques », mais leurs pragmatismes différeraient au niveau de ce qu'il y a après cette phase post-analytique de leurs travaux. Le concept peut ainsi être utilisé pour désigner les œuvres de certains philosophes importants du dernier tiers du xx^e siècle : Rorty, Putnam, on l'a vu, mais aussi Stanley Cavell, Martha Nussbaum, Iris Murdoch, Charles Taylor, John McDowell ou encore Cora Diamond. Pourtant, ces désignations ne sont pas le fait de philosophes *analytiques* qui disqualifieraient d'anciens compagnons de route (devenus des « traîtres »). Elles sont plutôt proposées par les commentateurs, les critiques, et les philosophes *non analytiques* (et parfois *anti-analytiques*). Le philosophe britannique Stephen Mulhall se réclame quant à lui ouvertement de cette tradition post-analytique⁵²,

-
50. C'est l'orientation majeure d'un numéro de la revue « L'aventure humaine » édité par Pascal Nouvel, incluant des textes de Cavell et de Margolis, et intitulé « Le déclin de la philosophie analytique » (*L'aventure humaine. Savoirs, libertés, pouvoirs*, PUF, 9/1999).
51. David Hildebrand, *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt U.P., 2003.
52. « Post-Analytic Philosophy. In Conversation with Stephen Mulhall », in Julian Baggini et Jeremy Stangroom (ed.), *New British Philosophy. The Inter-views*, Londres, Routledge, 2002.

si du moins on l'entend comme englobant les philosophes qui, en étant initialement issus de la tradition analytique, ont remis en question certains de ses présupposés fondamentaux, en soulignant ses égarements et son appauvrissement quand il s'agit de penser des questions fondamentales morales ou existentielles, et l'ont surtout amenée à fréquenter de nouveaux territoires : nouvelles questions, nouvelles méthodes, nouveaux auteurs, nouvelles traditions (étrangères, ou pré-analytiques). « Post-analytique » marque ainsi à la fois une *provenance* (de la philosophie analytique) et un *dépassement* ou une *émancipation* : parfois, cette trajectoire s'associe à la conviction que la philosophie analytique est en déclin, voire touche à sa fin. « Post-analytique », on l'a vu, peut désigner un fait, une réalité, ou une ère dans laquelle nous serions rentrés (à la *fin* de la philosophie analytique, voire ultimement à la fin de la philosophie tout court), et pas seulement un projet ou un idéal normatif porté par un individu ou par un collectif. Et même si l'on en reste à l'idée d'un projet qui ne présupposerait pas une fin actuelle de la philosophie analytique, « post-analytique » peut signifier différentes choses : une poursuite *révisée* voire *radicalisée*⁵³ de la tradition analytique, son extension (buts, ressources...), sa transformation, un retour en arrière (vers le pragmatisme, vers le transcendantalisme), ou un *tournant*. C'est seulement en ne voyant pas ces ambiguïtés que l'on peut penser que Rorty⁵⁴, Cavell,

53. Voir George Graham et Terry Horgan, « Southern Fundamentalism and the End of Philosophy », *Philosophical Issues* 5, p. 219-247 : les auteurs plaident pour la nécessité d'une métaphilosophie *post-analytique*, qui consisterait à radicaliser le naturalisme qui nourrit encore timidement l'analyse conceptuelle.

54. Signalons en passant que, contrairement à ce que l'on croit parfois, on ne trouve pas ce concept de « post-analytique » chez Rorty (on trouve plutôt des adjectifs comme « postpositiviste » ou « postphilosophique ». Voir l'introduction de *Conséquences du pragmatisme*). Cependant, la fin de l'introduction de l'anthologie *The Linguistic Turn* (1967) marque pour certains la naissance de l'*idée* de philosophie post-analytique, bien avant l'émergence du concept : Rorty – formé dans le giron analytique – voit le *linguistic turn*

Putnam ou Quine seraient tous post-analytiques *de la même manière*. Ces ambiguïtés du post-analytique ne sont au demeurant pas sensiblement différentes de celles qui accompagnent ou ont pu accompagner les multiples *post-ismes* qui sont apparus au xx^e siècle (post-marxisme, post-structuralisme, post-modernisme, post-industrialisme, post-colonialisme, post-histoire...) : la conviction qu'une époque ou une idéologie touche à sa fin et qu'elle est à dépasser, tout en renonçant à l'idée de progrès ou de progression par rapport à cette fin, se retrouve dans ces mouvements, et justifie, pour le philosophe allemand Herbert Schnädelbach, que l'on parle de *post-avant-gardisme* pour désigner le rapport qu'entretiennent ces mouvements à l'histoire et au contemporain. L'avant-garde philosophique aujourd'hui, écrit Schnädelbach, est le post-avant-gardisme⁵⁵.

L'idée de provenance peut faire sens lorsqu'il s'agit de qualifier des œuvres individuelles, mais devient peu pertinente lorsque le concept « post-analytique » s'applique au pragmatisme. Parler de « pragmatisme post-analytique » pourrait supposer qu'il y a eu un pragmatisme *dans* la tradition analytique, dont il devrait se désolidariser. Pour éviter cette ambiguïté, le pragmatisme pourrait être post-analytique dans la mesure où il contribuerait au dépassement ou au déclin de la philosophie analytique : il estimerait que la tradition (les problèmes, les méthodes, les thèses) analytique est dépassée (ou à dépasser), et que les problèmes philosophiques concernant la connaissance, la vérité, l'expérience ou les valeurs peuvent et doivent être abordés (et éventuellement déconstruits) à partir d'un pragmatisme *nouveau* ne faisant en fait que renouer avec les dimensions pluralistes,

comme le dernier avatar, voué à l'échec, de la *philosophia perennis*; son échec marquerait alors l'avènement d'une culture *postphilosophique*, et pas seulement post-analytique.

55. Herbert Schnädelbach, *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Francfort, Suhrkamp, 2004, p. 9.

critiques et humanistes du pragmatisme classique. Ce pragmatisme « post-analytique », ou encore « néopragmatisme », est aussi parfois appelé « pragmatisme continental », lorsque l'on estime qu'il est ou doit être assez proche, topiquement et stylistiquement, de la théorie critique, de la déconstruction, de l'existentialisme, de l'herméneutique ou de la phénoménologie (en particulier heideggerienne et merleau-pontyenne). Mais comme l'a pertinemment remarqué Joseph Margolis⁵⁶, en étant souvent réduites à l'alternative Rorty/Putnam, et au débat qui a pris place entre ces deux auteurs sur le relativisme et la vérité, la réception et la compréhension du pragmatisme *nouveau* ont pu être biaisées. Un pragmatisme post-analytique serait alors aussi une manière de s'émanciper des visions et des usages du pragmatisme proposés par ces deux auteurs, peut-être encore trop analytiques dans leurs préoccupations et focalisations. À nouveau, toute l'ambiguïté du « post » apparaît : il peut s'agir de *dépasser* l'analytique, mais aussi d'en venir et, donc, d'en *conserver* des stigmates.

Prenons le temps de résumer ces nuances. L'adjectif « post-analytique » peut s'appliquer, on l'a vu, de différentes manières :

1. Il peut qualifier une phase d'une trajectoire de pensée individuelle : un auteur deviendrait « post-analytique », en *sortant* de la philosophie analytique ;
2. Il peut qualifier une phase *de la philosophie*, qui prendrait place *après* la philosophie analytique (cette dernière serait terminée) ;
3. Il peut enfin qualifier une exigence de dépassement voire de démantèlement de la philosophie analytique (cette dernière *doit* être dépassée, terminée ou encore renouvelée).

56. « Cartesian Realism and the Revival of Pragmatism », in William Eddington et Mike Sandbothe (eds.), *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, State University of New York Press, 2004, p. 223-247.

Différentes, ces acceptions du terme sont combinables : la phase post-analytique d'un auteur peut se construire par des propositions de dépassement ou de démantèlement d'aspects de la tradition analytique.

Dans les trois cas, le « post-analytique » se caractérise par l'établissement de liens avec d'autres philosophies (le pragmatisme classique, le transcendentalisme américain, la phénoménologie, l'herméneutique, l'existentialisme, la *French Theory*), l'apparition de nouvelles questions, l'abandon de certains problèmes...

Suivant ces distinctions, l'expression « pragmatisme post-analytique » peut, elle aussi, recevoir différents sens :

1. Un pragmatisme (ou un auteur pragmatiste, comme Rorty, Putnam, voire Margolis) qui *sortirait* de la tradition analytique, en se débarrassant de certains présupposés, de certaines questions ou de certaines thèses. Pour sortir de la tradition analytique, il faut y être rentré, ce qui peut laisser une empreinte durable sur le pragmatisme défendu : cela peut impliquer qu'une sortie complète n'est jamais possible. Un pragmatisme *post-analytique*, aux yeux de certains pragmatistes, resterait toujours trop *analytique*;
2. Un pragmatisme qui continuerait d'exister après la *fin* supposée de la philosophie analytique, de multiples manières : en recueillant et en maintenant en vie certains aspects de la philosophie analytique, en la remplaçant sur l'échiquier institutionnel, en étant indifférent à cette fin...
3. Un pragmatisme qui contribuerait explicitement et volontairement à une critique de la philosophie analytique, en appelant à la fin de cette philosophie.

Mais l'ambiguïté *fondamentale* de cette expression est peut-être ailleurs : qu'elle soit relative à des œuvres individuelles ou à des courants d'idées, cette expression repose sur une compréhension contestable de ce que l'on entend par « analytique », et donc de

ce qui à dépasser ou à abandonner. Les définitions proposées sont bien souvent insatisfaisantes, en faisant de la philosophie analytique un épouvantail. Ces limites mettent évidemment en péril la pertinence philosophique – mais pas historique ou culturelle – du concept « post-analytique », et donc la pertinence de son usage pour et par le pragmatisme.

Si la philosophie post-analytique se conçoit comme ce qui radicalise les critiques de l'empirisme logique inaugurées par Quine et d'autres, elle identifie la philosophie analytique à l'empirisme logique (mais lequel?), en oubliant que la philosophie analytique, c'est aussi la philosophie oxonienne et cambridgienne (Strawson, Ryle, Austin...), mais aussi Frege, Russell ou Moore. Pour compliquer davantage les choses, on pourrait s'attarder sur la polysémie effective de l'analyse (réductive, clarificatrice, réformatrice, définitionnelle, constructionniste...) et sur la pluralité de ses objets (concepts, propositions, faits, énoncés scientifiques, langage ordinaire...) chez ces auteurs. La critique ou le dépassement d'une partie de la philosophie analytique ne signifie pas la fin ou le dépassement de toute la philosophie analytique, *a fortiori* quand cette critique a pu elle-même être critiquée et discutée, et donner involontairement lieu au développement ou à la renaissance remarquable de la métaphysique, de l'esthétique, ou de la philosophie morale et politique. Des figures comme Saul Kripke, Jerry Fodor, David Lewis ou John Rawls illustrent cette vitalité post-empiriste de la philosophie analytique. Pour certains pragmatistes comme Nathan Houser ou Joseph Margolis, le déclin de l'empirisme logique, du scientisme ou du logicisme *marque* le déclin de la philosophie analytique; pour certains philosophes analytiques, il est précisément la condition de son renouveau. Et ce renouveau a notamment permis à la philosophie d'analytique de commencer à aborder *centralement* ce que les post-analytiques estimaient être dans ses *marges*: des questions politiques, esthétiques, ou culturelles. C'est notamment pour cette raison qu'il peut être fourvoyant de parler d'un pragmatisme post-analytique

comme étant un pragmatisme critique de thèses faisant putativement office d'axiomes dans la communauté analytique (des thèses comme le réalisme métaphysique, le naturalisme, le physicalisme, le formalisme, la vérité correspondance...) : d'autres philosophes – analytiques ou non analytiques – peuvent critiquer ouvertement ces thèses sans être pragmatistes, et certains pragmatistes, comme Brandom, peuvent à la fois critiquer ces thèses tout en se réclamant d'un pragmatisme... analytique. Pour ce dernier, comme nous le verrons dans un moment, une pensée historique de l'usage ou des pratiques n'est pas incompatible avec une *pratique* analytique de la philosophie.

On peut alors envisager que la philosophie post-analytique ne soit pas une philosophie critique de certains contenus de pensée propres à une école située au sein du giron analytique, mais la critique d'un style qui serait *le* style de la philosophie analytique dans son ensemble, même lorsqu'elle aborde certaines « marges » : souci excessif de clarté, technicisation scolastique, anhistoricité, raisonnement en termes de problèmes et d'arguments... Mais cette définition serait ici à la fois trop généreuse et trop contraignante : trop contraignante car il y a de la rhétorique, de l'histoire de la philosophie et de l'obscurité dans les travaux analytiques ; trop généreuse, car comme Dagfinn Føllesdal⁵⁷ le suggérait, si la philosophie analytique est la philosophie qui se fait par arguments, demande et justification de raisons, alors force est de constater qu'il y a ou peut y avoir une phénoménologie analytique, un thomisme analytique... Une chose est de dire que la philosophie analytique *doit* valoriser ou défendre la clarté, l'argumentation ouverte et rigoureuse, la poursuite de la connaissance ou de vérités ; une autre est de soutenir que ces buts et objectifs (ou leur poursuite) peuvent définir ce qu'elle *est* aujourd'hui. Pour le dire autrement : il n'est pas certains que ces aspects stylistiques dont

57. « Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? », *Ratio* IX, 1996, p. 193-208.

les philosophes « post-analytiques » se distancient concernent des aspects *centraux* ou *nécessaires* de la philosophie analytique. Qu'ils soient statistiquement répandus (et permettent souvent de distinguer la philosophie analytique des autres philosophies) est une chose, qu'ils définissent ce qu'elle est en est une autre. Il ne s'agit pas de confondre des indices généralement efficaces pour reconnaître distinctement un travail analytique avec des conditions nécessaires et suffisantes permettant de définir la philosophie analytique. Dans le même ordre d'idées, si la distinction entre philosophie *analytique* et philosophie *non analytique* peut souvent jouer un rôle sociologique et politique fondamental (structuration du champ de la recherche qui permet facilement de savoir *qui* et *ce qu'il* convient d'ignorer ou de lire, stratégies d'attribution de postes, critères d'identification extra-académiques, constitution d'un *esprit de corps* par opposition aux « autres »...), cela ne signifie pas qu'elle corresponde à une dualité *philosophique* fondamentale et tranchée.

S'il me semble y avoir en définitive peu de sens à maintenir l'appellation « pragmatisme » post-analytique pour désigner un aspect du pragmatisme contemporain, cela ne signifie pas, évidemment, que le pragmatisme ne peut être qu'analytique. L'expression « pragmatisme analytique » peut aussi être un oxymore monstrueux pour un philosophe analytique comme Jerry Fodor (qui voit le pragmatisme comme la « catastrophe déterminante qu'a pu connaître la philosophie analytique du xx^e siècle⁵⁸ ») mais aussi pour des pragmatistes contemporains comme Putnam, Rorty et Margolis. Pour autant, le premier à parler de « pragmatisme analytique » a été, je pense, le philosophe Tom Rockmore⁵⁹. En 2005, il propose une distinction entre les formes classiques

58. Jerry Fodor, *Hume Variations*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 73-74.

59. « On Classical and Neo-analytic Forms of Pragmatism », *Metaphilosophy*, 36/3, 2005, p. 259-271 ; voir aussi Scott Aikin et Robert Talisse, « Rockmore on Analytic Pragmatism », *Metaphilosophy*, 39/2, 2008, p. 155-162.

de pragmatisme et les formes *néo*-analytiques (il parle aussi de néopragmatisme analytique). Le critère de différenciation est l'adhésion ou pas au projet de l'épistémologie analytique et à un réalisme. Sellars, Quine, Putnam, Brandom mais aussi Rorty seraient des pragmatistes néo-analytiques dans ce sens : pour retrouver l'une des ambiguïtés évoquées plus haut, leurs ambitions et préoccupations *post-analytiques* emprunteraient encore trop à la philosophie analytique. Élève de Rorty, mais aussi de David Lewis, et jeune collègue de Sellars à Pittsburgh, Brandom utilise pour la première fois, en 2006, le concept de pragmatisme analytique dans ses *Locke Lectures* (reprises dans *Between Saying and Doing. Towards an Analytical Pragmatism*, 2008). Ce pragmatisme trouve certaines de ses ressources et son inspiration dans le pragmatisme post-analytique de Rorty, mais aussi et surtout dans la critique de l'empirisme logique (atomisme, phénoménalisme) faite par Sellars, et dans l'inférentialisme frégéen. Le caractère *analytique* de ce pragmatisme est à comprendre de manière substantielle : *analytique* n'est pas (d'abord) un style, ce n'est pas non plus une doctrine ; cela correspond à une adhésion au projet *systématique* de la philosophie analytique (Brandom oublie à quel point l'esprit de système et de synthèse a pu être critiqué et discuté au sein de la tradition analytique). « Analytique » relève ici d'un engagement métaphilosophique : la philosophie en question poursuit la construction d'un système, dans lequel le pragmatisme joue un rôle fondamental. Le pragmatisme permet d'élargir et d'approfondir ce projet. Voyons rapidement pourquoi et comment.

L'analyse classique cherche à clarifier les relations logiques qui existent entre les *vocabulaires* (je reviendrai, dans le prochain chapitre, sur le sens rortyen de cette notion telle qu'elle est utilisée par Brandom). Il s'agit de s'intéresser aux relations entre certains régimes de significations propres à certains vocabulaires et d'autres régimes de signification propres à d'autres vocabulaires. Par exemple, les relations entre vocabulaire phénoménaliste

(concepts d'apparition, de sensation) et vocabulaire objectiviste (concept de fait), entre vocabulaire mental et vocabulaire physico-cialiste, entre vocabulaire normatif et vocabulaire naturaliste, ou entre vocabulaire indexical et vocabulaire descriptiviste. Ces relations peuvent être d'analyse, de définition, de paraphrase, de traduction, de réduction, de rendre-vrai ou de survenance (avec un vocabulaire-cible, et un vocabulaire de base)⁶⁰. À chaque fois, le vocabulaire logique est prioritaire pour rendre compte de ces relations. Le « logicisme sémantique » est la conviction que l'usage du vocabulaire logique (négations, conditionnels, modaux) est nécessaire pour articuler les relations sémantiques entre vocabulaires. *Ce qui est analytique, c'est donc le projet de penser les relations logiques des vocabulaires entre eux.*

Le *pragmatisme* – en particulier celui que Brandom attribue à Wittgenstein – a adressé une objection à ce projet : il n'est pas opportun de raisonner en termes de *significations* pour penser les vocabulaires et leurs relations ; il convient de privilégier et de se contenter de décrire leurs *usages*, laissant apparaître toutes les difficultés de la systématisation. Certes, pense Brandom, la philosophie ne peut se réduire à l'analyse (l'usage de tout vocabulaire comme outil d'analyse présuppose une compréhension pratique), mais ne peut-on maintenir ce projet d'analyse systématique en y intégrant l'exigence et les moyens de penser les relations d'usage, et pas seulement de significations, entre les vocabulaires ? Certains, dans la tradition, pour Brandom, ont déjà poursuivi ce projet élargi d'une analyse sémantique et pragmatique des relations entre vocabulaires. Selon Brandom, Sellars montre – dans « Empirisme et philosophie de l'esprit » – qu'on ne peut pas avoir la capacité de dire ou penser comment les

60. La théorie russellienne des descriptions montre comment des phrases qui contiennent des descriptions définies peuvent être réécrites – sans perte ou changement sémantique – en phrases qui contiennent seulement des fonctions propositionnelles et des locutions logiques standards.

choses *apparaissent*, à moins d'avoir la capacité de dire comment ces mêmes choses *sont* : les pratiques qui sont suffisantes pour dire ce qui est sont nécessairement incluses dans les pratiques qui suffisent à déployer un vocabulaire phénoménal. Il existerait ainsi des relations pragmatiques de suffisance entre une pratique et un vocabulaire, relations obtenues lorsque s'engager dans certaines pratiques suffit pour déployer un type de vocabulaire, et des relations de suffisance entre un vocabulaire et une pratique, lorsqu'un vocabulaire est suffisant pour spécifier des pratiques ou capacités.

Le pragmatisme analytique constitue donc le projet de repenser de manière pragmatique, et pas seulement sémantique, les relations entre les vocabulaires mentionnées plus haut. Cela permet de *clarifier*, voire de *formaliser*, certaines controverses ou certains débats ayant pris place dans la tradition analytique, comme le débat portant sur l'irréductibilité des vocabulaires indexicaux par rapport aux vocabulaires non indexicaux. Pour Brandom, il y a une relation sémantique pragmatiquement médiatisée entre ces vocabulaires : en dépit de l'irréductibilité sémantique du vocabulaire indexical par rapport au vocabulaire non indexical, il est possible de dire, dans des termes non indexicaux, ce que l'on doit faire pour déployer correctement le vocabulaire indexical.

Le projet de Brandom est un projet de *systématisation des conditions d'usage* des vocabulaires, y compris du vocabulaire intentionnel. Cet objectif ambitieux ne se retrouve pas dans les travaux qui composent ce volume : je m'intéresse fondamentalement à nos usages des concepts et des vocabulaires qui nous permettent de parler et d'agir à propos de l'esprit, mais en me concentrant sur les *opportunités* que nous offrent les pragmatismes de différents auteurs si l'on prête attention à ces usages, et sur les *circonstances* qui ont présidé aux usages de ces vocabulaires par certains pragmatistes comme Dewey. Dit autrement, il y a un usage du pragmatisme pour penser les usages des concepts

d'esprit, le statut de nos activités et comportements intentionnels, mais aussi ce que les pragmatistes ont pu dire ou faire en utilisant ces concepts ou en s'intéressant à ces activités. Ne relevant pas de l'esprit d'un pragmatisme analytique au sens où l'entend Brandom, ce travail s'inscrit-il *alors* dans les ambitions d'un pragmatisme post-analytique ? Le lecteur constatera que les usages du pragmatisme que je propose permettent de discuter, de problématiser et de dépasser un grand nombre de présupposés ou d'acquis qui structurent souvent les champs de la philosophie analytique de l'esprit, de la connaissance et de la cognition (le représentationnalisme, l'internalisme, le principe d'une réalsabilité matérielle de l'esprit, le référentialisme concernant les concepts psychologiques, le peu de goût pour une genèse historique des problèmes et des questions...), mais aussi l'inanité de l'alternative « analytique » ou « post-analytique » pour qualifier le pragmatisme. Adjoindre les épithètes « analytique » ou « post-analytique » au vocable « pragmatisme », c'est peut-être inutilement baliser *a priori* les voies de rencontre entre le pragmatisme et la philosophie analytique. Dépendamment des contextes et des projets, les styles et les méthodes analytiques peuvent se combiner aux projets pragmatistes, mais aussi être efficacement contrastés et confrontés⁶¹. Pour laisser la rencontre s'effectuer dans ce qu'elle a d'imprévisible et d'ouvert, une prudence voire un quiétisme s'impose quant à l'usage de ces expressions, en particulier si l'on prend la peine de constater la polysémie de l'adjectif « analytique » et les ambiguïtés structurelles du préfixe « post- », marquant à la fois une provenance et un dépassement, une rupture et une continuité.

61. Je rejoins ici les remarques faites par Richard Shusterman dans sa préface à l'édition française de *L'Objet de la critique littéraire*, trad. N. Vieillescazes, Questions théoriques, 2009.

I.

RORTY ET LE PROBLÈME CORPS-ESPRIT

Une question de contingence et d'implémentation

Si le corps avait été plus facile à comprendre, nul ne se serait jamais avisé de nous doter d'un esprit.

Richard RORTY¹.

Le titre de cet essai pourrait susciter des réactions contrastées. Pour des lecteurs qui ne connaissent pas Rorty, il pourrait annoncer un propos consacré à la manière dont celui-ci aurait tenté d'apporter une *réponse* au problème corps-esprit, le prenant dès lors au sérieux. Compris dans ce sens-là, le titre pourrait paraître incongru aux lecteurs familiers de l'œuvre du philosophe américain, attendant plutôt des considérations peu surprenantes consacrées aux stratégies déflationnistes, historiques et ironiques que Rorty a proposées pour refuser et dissoudre le problème corps/esprit – comme il a pu le faire pour le problème fait/valeur, le débat réalisme/antiréalisme ou la question de la vérité.

Il se trouve que ces deux interprétations sont légitimes, étant donné que l'on peut trouver dans la trajectoire intellectuelle de Rorty des éléments qui peuvent alimenter chacune d'elles. Au début de son parcours philosophique, Rorty a pris le problème corps/esprit au sérieux, et a tenté d'y répondre, de manière

1. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990, p. 269.

radicale et originale (*déjà* par rapport à l'orthodoxie analytique de l'époque, et par rapport à son œuvre postérieure, que d'aucuns peuvent qualifier de « post-analytique »). À partir de 1979 (publication de son ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature*), il est clairement et explicitement revenu sur ces premiers travaux et sur les stratégies de réponse qu'il avait déployées, en considérant que le jeune philosophe qu'il était alors s'était fourvoyé sur le sens et sur les enjeux du problème corps-esprit. Celui-ci doit être tout simplement abandonné, au profit d'une conception déflationniste de l'esprit et des phénomènes mentaux, conception permettant notamment de rompre avec le modèle de l'esprit comme lieu intérieur dans lequel nous apparaîtraient, de manière spéciale et privilégiée (cf. l'« œil de l'esprit »), des objets tout aussi spéciaux (idées, *sense data*, intuitions eidétiques...), pouvant justifier nos prétentions à la connaissance.

Il serait pourtant réducteur, voire dommageable, de penser que ces deux phases de l'œuvre de Rorty n'entretiennent aucune relation de continuité. Au contraire : à partir du projet de dessiner les contours intérieurs *et* extérieurs d'une philosophie pragmatiste s'efforçant de désaturer l'esprit, je souhaiterais montrer que ces deux aspects de la réflexion de Rorty sont indissociables, s'appelant, se contraignant et s'enrichissant mutuellement. Pour ce faire, je commencerai à rebours, en rappelant dans ses grands traits la position rortyenne « standard » sur l'esprit et le problème corps-esprit, développée à partir des années 1980², et donnant lieu à une philosophie déontologique (dans un double sens : non ontologique *et* normative) de l'esprit, qui refuse de situer ou d'inscrire l'esprit dans un monde qui pourrait être conçu indépendamment de nos vocabulaires. L'existence supposément évidente de la conscience ou de l'expérience constitue généralement un

2. L'article de Rorty « Contemporary Philosophy of Mind » (*Synthese*, 53/2, 1982, p. 323-348) est à cet égard crucial.

motif suffisant pour considérer avec incrédulité cette inscription de l'esprit dans des vocabulaires, même si ces derniers incluent des concepts comme ceux de « conscience » ou d'« expérience » : on considérera généralement que les phénomènes mentaux préexistent aux usages des concepts mentaux dans des pratiques linguistiques et sociales. Il faut alors voir comment certains arguments proposés par Rorty avant 1979 sont déjà efficaces pour dégonfler nos prétentions réalistes et substantialistes à propos des phénomènes mentaux. Reconsidérer ces arguments, c'est aussi redécouvrir³ l'originalité de l'éliminativisme mental que Rorty avançait à l'époque (entre 1965 et 1975), et notamment son insistance, déjà, sur la *contingence* de nos usages du vocabulaire mental : contingence ne signifie pas ici précarité, mais reconnaissance de l'inscription d'un vocabulaire dans des pratiques dont on aurait tort de penser qu'un argument philosophique ou qu'une découverte scientifique suffirait à les ébranler. L'élimination de l'esprit comme objet ou comme domaine ontologique, ici, est simplement la conséquence de l'acceptation de la *possibilité* d'une élimination du vocabulaire mental. Mais à la différence de nombreux éliminativismes contemporains, cet éliminativisme n'est pas situé dans la continuité d'un réductionnisme physicaliste et, plus fondamentalement, scientiste. Au fond, cet éliminativisme constitue en quelque sorte le prix à payer si l'on souhaite limiter l'existence d'un phénomène à ce que nos vocabulaires nous permettent de dire ou de faire à son propos, dans des usages et des formes de vie non figées.

3. Un volume qui reprend ces textes du « jeune » Rorty est récemment paru : Richard Rorty, *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers*, édité par Stephen Leach et James Tartaglia, Cambridge U.P., 2014.

1. L'esprit des vocabulaires

Le concept d'« esprit » présente, de prime abord, un caractère confus et vague : il semble dénoter de nombreux types de phénomènes – pensées, intentions, volitions, sensations, conscience, expérience, émotions, cognition... – et paraît pouvoir s'appliquer à des entités très différentes. Rorty a dégagé deux conséquences fâcheuses de cette imprécision :

1. Cette opulence référentielle peut être vue comme le symptôme du fait que quelque chose de *profond* et de *philosophiquement important* pourrait correspondre au concept d'esprit. La question des rapports entre l'esprit et le corps est alors vue comme plus *fondamentale* que des questions comme « Quelle est la place de l'homme dans la nature ? », « qu'est-ce que la raison ? » ou « qu'est-ce qui distingue une personne d'une chose ? », questions qui, pour Rorty, appellent des considérations et des réponses multiples, portant sur et partant des pratiques, vocabulaires et valeurs que nous adoptons. Ces questions ne seront en tout cas pas rendues intelligibles si on les ontologise en faisant référence à l'esprit (« Une créature sans esprit est-elle une créature souffrante ? Une créature sans esprit fait-elle partie de notre communauté ? »), étant donné, que pour Rorty, l'esprit n'est pas une espèce naturelle⁴ ; il n'est pas, nous le verrons, l'objet spécial d'un type d'intuition ou de connaissance privilégiée. Il n'est pas *nécessaire* de parler de la distinction entre *esprit* et *corps* si l'on souhaite décrire nos capacités cognitives ou encore nos capacités morales.

2. La deuxième conséquence fâcheuse, c'est que l'on peut facilement se convaincre que le concept d'esprit est confus et vague parce que l'esprit lui-même posséderait essentiellement des dimensions difficiles à décrire, voire ineffables. Il serait quelque

4. Richard Rorty, « Contemporary Philosophy of Mind », art. cit., p. 325.

chose dont la complexité ne pourrait pas être exactement rapportée par nos concepts ou nos tournures linguistiques, ou encore par nos modélisations scientifiques⁵. William James, dans son étude de la conscience, a pu parfois emprunter cette voie. L'esprit peut même, si l'on poursuit sur cette voie, devenir un *lieu* particulier, privilégié, et premier (il est avant la connaissance, avant la science, avant la langue). Dans les *Sixièmes objections* aux *Méditations métaphysiques*, on objecte à l'inférence cartésienne du *Cogito ergo sum* que « pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée ». Descartes répond à cette objection que nous savons ce qu'est la pensée « par une sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est naturelle à tous les hommes⁶ ». Dans les *Principes de la philosophie* (I, 10), la réponse prend une autre forme : la notion de « pensée » est si simple qu'il est inutile, voire fourvoyant, de la définir. Ces deux réponses font partie des premières occurrences historiques d'un modèle de l'esprit (dont la pensée est l'attribut principal) comme étant quelque chose d'évident, précédant et excédant les conceptualisations que nous pouvons en proposer et dont nous héritons lorsque nous apprenons à savoir que nous avons un esprit.

Nous ne sommes pourtant pas obligés de penser que cette imprécision du concept d'« esprit » possède des sources ontologiques : en tant qu'alternative, on peut considérer que l'imprécision du concept provient plus simplement de la diversité des vocabulaires et des pratiques dans lesquels ce concept peut jouer un rôle. *La réalité des phénomènes mentaux (attitudes propositionnelles (croyances, désirs, intentions), sensations, expérience...), chez Rorty, survient ainsi intégralement sur les diverses manières que nous avons de parler d'eux – et notamment d'agir en parlant d'eux – dans nos pratiques, pour des desseins de prédiction, de narration, de*

5. *Ibid.*, p. 344.

6. René Descartes, *Œuvres*, Édition Adam & Tannery, IX, p. 225.

compréhension, de description, de rationalisation, de création, d'explication ou encore d'expérimentation. Pour le dire autrement : l'esprit n'est pas quelque chose de *plus* que ou quelque chose d'*antérieur* aux vocabulaires par lesquels nous décrivons, comprenons, attribuons et expliquons ce qui nous arrive en parlant d'esprit. Les sensations, les croyances ou les désirs existent comme existent les tables, les électrons ou les archanges⁷ : ils existent dans des vocabulaires, dont les conditions d'usage incluent des conditions d'observation et de description des phénomènes. Le domaine du mental est ainsi le domaine de vocabulaires, au pluriel : les concepts d'« esprit », de « sensation », de « conscience » ou de « pensée » peuvent apparaître et être clarifiés dans de nombreux vocabulaires (le « vocabulaire des attitudes propositionnelles », le « vocabulaire intentionnel », le « vocabulaire phénoménal »...), généralement intriqués avec les vocabulaires de traditions de pensée (le vocabulaire cartésien, le vocabulaire freudien, le vocabulaire béhavioriste, le vocabulaire computationnel...). Le domaine de l'esprit n'*excède* pas le domaine de ces vocabulaires : les prédicats mentaux ne désignent pas des faits ou des expériences situés à côté ou au-delà de ces vocabulaires. Cela signifie notamment, nous le verrons en détail dans la section IV en redécouvrant un aspect de l'œuvre de jeunesse de Rorty, que *si les vocabulaires qui déploient les concepts de « pensée » ou de « sensations » devaient disparaître, il n'y aurait plus de pensée ou de sensations, ou encore que des peuples qui ne parleraient pas d'« esprit » ou de « pensée » dans notre sens n'auraient littéralement pas d'esprit ou de pensée comme nous disons, pensons ou sentons en avoir un.*

Il convient de rappeler ici l'importance du concept de « vocabulaire » chez Rorty : un vocabulaire est un ensemble historique de significations, de propositions, de descriptions, de théories, de croyances, de métaphores et de valeurs, intimement lié à ce que nous faisons et voulons faire dans un contexte donné. Il légitime, justifie et donne un sens à nos actions, nos croyances,

7. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 127.

et nos vies⁸. On parle ainsi de vocabulaire de la science moderne, du vocabulaire aristotélicien, du vocabulaire religieux, du vocabulaire de Keats, du vocabulaire de Marx, ou encore du vocabulaire de l'épistémologie classique. Un vocabulaire relève constitutivement d'usages, de projets et de pratiques, qui englobent bien plus que des *conventions* ou des *mots*. C'est au sein de ces usages et de ces pratiques – et seulement au sein d'eux – que la valeur et l'utilité des vocabulaires peuvent se définir. Comme le dit clairement Rorty, « il n'y a pas d'autorité au-delà de la convenance pour des desseins humains à laquelle nous pouvons faire référence afin de légitimer l'usage d'un vocabulaire. Nous n'avons pas de devoirs vis-à-vis de quelque chose qui soit non humain⁹ ».

Nous construisons et évoluons dans des vocabulaires comme les araignées tissent et évoluent dans des toiles, instaurant par là un rapport au monde. Mais ce rapport n'est pas épistémique ou représentationnel¹⁰, toute relation de justification ou de signification prenant exclusivement place entre des *vocabulaires*. Plus fondamentalement, il n'y a pas de vocabulaire qui soit, plus qu'un autre, en rapport avec la réalité : une description d'une portion d'espace-temps en termes moléculaires n'est pas plus *proche* de la réalité qu'une description en termes cellulaires, physiologiques, comportementaux, intentionnels, politiques, ou religieux. Nous *touchons* la réalité dans tous les domaines de la culture, dit Rorty : *toucher*, ici, n'est pas représenter ou adéquatement représenter,

-
8. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge U.P., 1989, p. 73 (une traduction française de l'ouvrage existe par P.-E. Dauzat, Armand Colin, 1993). Il convient cependant de distinguer, pour Rorty, les vocabulaires qui traitent de questions et d'enjeux publics, des vocabulaires qui concernent les pratiques d'auto-création et de description des individus. Il y a une incommensurabilité entre les vocabulaires de ces deux sphères ; un vocabulaire ne peut être évalué à partir de sa cohérence dans ces deux domaines.
 9. Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge U.P., 1998, p. 127.
 10. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, chap. 1.

mais « causer » et « être causé par¹¹ ». Un vocabulaire doit être vu comme un *outil* : il nous permet de nous accorder (*cope*) avec l'environnement (prédiction, contrôle, compréhension...), source de perturbations causales, et avec d'autres organismes, comme nos congénères, qui sont des entités qui agissent à partir de vocabulaires. Les relations causales ne sont pas représentées de manière privilégiée par un vocabulaire : le fait qu'un vocabulaire permette de les prédire ou de les contrôler mieux qu'un autre ne signifie pas qu'il serait dans une relation d'adéquation représentationnelle avec ces relations (et, donc, qu'il porterait sur « la réalité »), et que les autres vocabulaires devraient s'y soumettre ou s'y réduire. Rien, dans le monde, ne rend vraie une description physicaliste ou intentionnaliste¹².

Nos relations épistémiques avec les castors, les galaxies, les neutrinos ou les neurones ne sont que nos relations (de production, de liaisons, d'usage) avec les vocabulaires qui utilisent les concepts de « castor », de « galaxie » ou encore de « neutrino¹³ » pour nous permettre d'interagir causalement avec l'environnement et avec ce que nous appelons « castor », « montagne », ou « neutrinos ». Les *items* des vocabulaires ne sont *pas* des entités causales. Pour l'antidualisme rortyen, rappelons-le, il est impossible de séparer l'objet de ce que l'on en dit, si ce n'est de manière *ad hoc* ou grammaticale, au profit d'un *usage particulier*¹⁴. L'objet d'une description (ou d'un vocabulaire) n'est pas un objet absolu, mais toujours l'objet-d'une-description (ou d'un autre type de description)¹⁵. Il n'y a pas de fondation d'où partir pour construire,

11. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 20.

12. *Ibid.*, p. 140.

13. Richard Rorty, *Philosophy As Cultural Politics. Philosophical Papers Vol. 4*, Cambridge U.P., 2007, p. 116.

14. Richard Rorty, « Le parcours du pragmatiste », in Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1992, p. 92.

15. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, p. 80.

développer nos vocabulaires qui serait autre que *nos* manières de penser, d'agir ou de désirer.

Certains vocabulaires tentent cependant de transcender l'usage pour asseoir leur relation au monde. Pour certains vocabulaires, comme le vocabulaire du réalisme intentionnel, l'esprit – comme entité survenant sur le cerveau, et abritant et produisant des contenus sémantiques qui sont des causes du comportement – n'est pas une question de vocabulaires ou d'usages; c'est une réalité. Les concepts de « croyance » ou d'« intentionnalité » portent sur des faits réels. Or, pour l'antireprésentationnalisme défendu par Rorty, la question de savoir si les propriétés signifiées par les termes d'un vocabulaire sont réelles n'est pas distincte de la question consistant à savoir si ce vocabulaire est *utile*¹⁶ pour accomplir des fins – descriptives, explicatives, prédictives, narratives... – que nous estimons être importantes¹⁷. Prendre cette thèse au sérieux, c'est admettre qu'il est vain de tenter de montrer ou de démontrer, à ceux et celles qui ne voient pas l'utilité du vocabulaire des attitudes propositionnelles, la *réalité* de ces attitudes propositionnelles (dans la conscience, dans l'expérience, dans le cerveau, dans le comportement...). Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, des faits cérébraux ou des faits comportementaux peuvent constituer des *critères* d'application des concepts mentaux, mais ces *critères* ne sont pas les *réfèrents* de ces concepts.

Dans la perspective rortyenne, l'esprit est donc *dé-ontologisé* dans un premier sens : il n'est pas une entité – matérielle ou immatérielle – qui serait indépendante de, et antérieure à nos manières de décrire, de prédire ou de comprendre ce qui nous arrive et ce qui nous entoure. Dé-ontologisé, n'étant pas une entité mystérieuse ou spéciale que certaines créatures auraient et

16. Richard Rorty, *Objectivité, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 137-138, et *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 127.

17. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995, p. 8.

que d'autres créatures n'auraient pas, l'esprit n'est cependant pas une *simple façon de parler*, au sens où il y aurait de *vraies* manières de parler, de prédire ou de comprendre ce qui nous arrive et ce qui nous entoure. Plus fondamentalement, nos vocabulaires sont plus que des *façons de parler* : ils sont des façons de penser et d'agir (juger, raconter, condamner, catégoriser, imaginer...) *implémentées*¹⁸ dans des pratiques sociales, institutionnelles et techniques et, plus généralement, dans des formes de vie, dont ils contribuent évidemment à définir certaines spécificités.

2. Des relations entre vocabulaires

À partir de ces précisions liminaires, on peut facilement comprendre que, pour Rorty (à partir de 1980), ce que l'on appelle « problème corps/esprit » (« quelles sont les relations

18. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, p. 9. J'utilise ici le concept d'*implémentation* en suivant le sens qu'il possède chez Nelson Goodman (*implementation*, en langue anglaise). L'implémentation, chez Goodman, consiste en tout ce qui permet à une œuvre d'art de *fonctionner* en tant qu'œuvre d'art. Elle se distingue donc de la réalisation de l'œuvre : une fois réalisée, une œuvre d'art doit être implémentée, au moyen de l'exposition, de la publication ou de la production devant un public. Voir Nelson Goodman, *L'Art en théorie et en action*, trad. J.-P. Cometti et R. Pouivet, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1996, chap. IX. Afin de parler de l'inscription et de l'usage d'un prédicat dans des pratiques linguistiques, Goodman a utilisé le concept – antérieur à celui d'implémentation – d'implantation (*entrenchment*), notamment dans *Fait, fiction et prédiction* (1955). Pour parler du fonctionnement d'un vocabulaire dans nos formes de vie, je privilégie néanmoins le concept d'implémentation, au sens que lui donne Goodman. Un vocabulaire rortyen n'est pas une œuvre d'art, mais il est important de souligner à quel point les vocabulaires ne sont pas seulement implantés dans des formes de vie ; ils évoluent et fonctionnent en relation avec les normes, les valeurs et les intérêts de ces formes de vie. Pour un exemple de la fécondité pragmatiste et critique de ce couple implémentation/implantation, voir Olivier Quintyn, *Implémentations/implantations : pragmatisme et théorie critique. Essais sur l'art et la philosophie de l'art*, Questions théoriques, 2017.

entre les propriétés mentales et les propriétés physiques? » et les enjeux anthropologiques, moraux, sociaux et scientifiques qui y sont associés) ne repose au fond que sur la dramatisation et l'essentialisation d'une distinction triviale entre deux types de vocabulaires : d'un côté, les vocabulaires reposant sur l'usage de prédicats mentaux (prédicats intentionnels et prédicats phénoménaux), et, de l'autre côté, les vocabulaires développés dans les sciences de la nature. Ces vocabulaires ont des propriétés logiques différentes : les prédicats intentionnels sont attribués de manière holistique à des agents, à partir d'un idéal de rationalité ; l'usage de prédicats phénoménaux par un agent pour rapporter ce qu'il sent ou perçoit possède un privilège épistémique par rapport à une description objectivante. Les prédicats présents dans les sciences de la nature sont déployés à partir d'un idéal d'objectivité et de manipulabilité, défini par des mesures et des critères expérimentaux. Plus généralement, ces deux types de vocabulaire se déploient à partir de desseins descriptifs, explicatifs ou narratifs qui sont différents au niveau des critères de pertinence, de correction et de précision.

Il n'est pas possible de réduire la description d'une maison à la description de l'agencement des poutres qui la supportent : pour expliquer cette impossibilité, il n'est pas nécessaire de faire référence à une éventuelle nature des poutres ou à une éventuelle essence de l'habitat¹⁹. On comprend facilement cette impossibilité à partir de motifs pratiques. Comme l'écrit Rorty, « l'irréductibilité coûte trop bon marché, elle est trop banale et trop répandue pour être une importante affaire philosophique²⁰ ». Le contraste entre « esprit » et « matière » est donc une différence entre vocabulaires, sans conséquence ou sous-bassement

19. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, *op. cit.*, introduction.

20. « Naturalisme et anti-réductionnisme. Réponse à Vincent Descombes », in Jean-Pierre Cometti (dir.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, L'Éclat, 1992, p. 166.

ontologique. Mais ce n'est pas une *simple différence de vocabulaires* : toute différence entre vocabulaires est une différence entre des manières de faire, c'est-à-dire des *usages*. Le vocabulaire intentionnel n'est pas réductible au vocabulaire physicaliste, non parce qu'il peut nous montrer quelque chose que le vocabulaire physicaliste ne peut faire apparaître (l'intelligibilité rationnelle, la sensibilité normative...), mais parce qu'il peut nous *faire* faire et comprendre certaines choses que le vocabulaire physicaliste ne peut nous permettre de faire ou de comprendre.

Avant d'être éventuellement un faux problème, une illusion, ou une erreur de catégorie, le *problème* corps-esprit trouve sa source dans la conviction que certains vocabulaires, pour être fiables et forts, devraient être en relation de correspondance ou de synonymie avec d'autres vocabulaires, parce que ces derniers vocabulaires seraient davantage en rapport représentationnel avec la réalité. Le remède, ici, consiste à suggérer pourquoi un vocabulaire comme le vocabulaire intentionnel n'a pas besoin de ces relations pour exister et persister – son implémentation, et donc ses relations avec d'autres vocabulaires et nos formes de vie, suffisent pour définir sa raison d'être et sa force. La possibilité qu'un type de vocabulaire puisse, un jour, ultimement supplanter un autre vocabulaire ne relève pas centralement de ressorts ou de raisons philosophiques ou scientifiques.

L'influence de Davidson et, dans une moindre mesure, de Dennett sont ici importantes pour comprendre le positionnement de Rorty sur le problème corps-esprit à partir des années 1980. Rorty disait d'ailleurs en 1994, pour expliquer sa propre absence dans les débats en philosophie de l'esprit depuis le début des années 1980, que Davidson et Dennett « sembl[ai]ent avoir dit presque tout ce qu'[il] voulai[t] dire – et l'ont dit plus clairement qu'[il] le pouvai[t]²¹ ».

21. Richard Rorty, « Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind » in Richard Warner (ed.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the*

Ce que Rorty retient centralement de Davidson, c'est, tout d'abord, que le vocabulaire intentionnel n'est pas une manière de décrire la réalité psychologique qui serait supérieure ou inférieure à d'autres schèmes de description, ou encore réductible à l'un ou l'autre de ces schèmes. Cela supposerait que la réalité qui est décrite pourrait d'elle-même influencer le choix des vocabulaires que nous utilisons pour la décrire, indépendamment de nos usages et intérêts. Pour Rorty, la morale du monisme anomal de Davidson est de nous immuniser contre cette tentation théorique. Rorty retient ensuite de Davidson l'idée que l'irréductibilité ou la réductibilité des vocabulaires ne révèle *rien* d'ontologiquement intéressant : la non-réduction n'est que « le fait que nous ne parvenons pas, au moyen de relations d'équivalence ou de synonymie, à agraffer les mots ou les énoncés appartenant à un langage à des mots ou des énoncés propres à un autre langage²² ».

Inversement, le succès d'une réduction n'implique pas que des entités de type X ne seraient rien d'autre que des entités de type Y, étant donné que les entités de type X et les entités de type Y n'existent qu'au sein de vocabulaires. La réduction est une relation entre propositions et prédicats, et pas entre propriétés qui seraient représentées par ces propositions ou ces prédicats. Dans ce sens, la réduction du vocabulaire X au vocabulaire Y prend place lorsque l'usage du vocabulaire Y nous dispense d'utiliser le vocabulaire X, ou lorsque toute description effectuée à partir du vocabulaire X s'applique à des éléments qui sont également tous descriptibles à partir de Y, *en préservant les intérêts et les buts à partir desquels X est appliquée*²³. Ces réductions sont donc très rares. Quand un vocabulaire disparaît, ce n'est d'ailleurs pas *seulement* en raison d'une découverte scientifique ou d'un argument philosophique : la disparition d'un vocabulaire

Current Debate, Cambridge, Blackwell, 1994, p. 126.

22. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 137.

23. *Ibid.*, p. 138-139.

passer par un changement dans nos usages, dans nos intérêts et dans nos valeurs²⁴.

Des relations entre vocabulaires autres que les relations de réduction sont possibles, comme dans le cas de l'explication : l'explication est une proposition de mise en relation, une institution d'inférences nouvelles entre les éléments de vocabulaires différents, qui peut notamment amener des prédictions plus simples au sein de l'un des vocabulaires. Mais l'*explication*, qu'elle soit physique, intentionnaliste, juridique ou alchimiste, répond également à des intérêts : la pertinence explicative d'un vocabulaire pour un autre vocabulaire est donc également une pertinence pratique et contextuelle. Je peux imaginer des circonstances et des intérêts à partir desquels une explication neurophysiologiste du comportement d'un individu est souhaitée et envisagée. Mais cette situation ponctuelle d'institution d'une relation explicative entre le vocabulaire de la neurophysiologie et le vocabulaire de la psychologie intentionnelle n'est pas suffisante pour penser qu'en général, la psychologie intentionnelle peut et doit se réduire au vocabulaire de la neurophysiologie : les intérêts, motifs et valeurs à partir desquels ces deux vocabulaires se déploient respectivement ne sont pas congruents. Si notre description de nous-mêmes comme êtres rationnels n'est pas réductible à notre description de nous-mêmes comme êtres physiques, ce n'est pas parce que ces descriptions auraient comme objets respectifs deux ensembles hétérogènes de propriétés (le normatif et le physique), mais parce que ces vocabulaires s'accompagnent d'usages différents.

Rorty prend néanmoins congé de Davidson sur un point important : chez Davidson, l'irréductibilité de l'intentionnel au vocabulaire physique n'a pas de conséquence ontologique, au sens où elle n'implique pas de dualisme ontologique. Elle est même compatible avec une théorie ontologique de l'identité-occurrence

24. Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, op. cit., introduction.

entre les événements mentaux et les événements physiques – c'est d'ailleurs une thèse soutenue par Davidson. Rorty tire de la lecture de Davidson et de la relation de non-implication entre irréductibilité linguistique et irréductibilité ontologique non pas la possibilité d'une identification entre événements mentaux et événements physiques, mais une dé-ontologisation totale de l'esprit, qui n'est pas évidemment pas présente chez Davidson. Pour Rorty, la causalité est quelque chose de relatif à nos desseins et pratiques. Elle ne nécessite pas d'éléments indépendants de nous pour s'exercer. Les explications mentalistes ont des pouvoirs causaux (l'usage du vocabulaire intentionnel donne des pouvoirs prédictifs à quelqu'un), sans qu'elles capturent des événements consistant dans des chocs ou interactions entre choses matérielles²⁵ – une idée à laquelle Davidson n'a jamais pu renoncer. En témoigne le souhait de Davidson d'accorder un rôle causal aux événements mentaux qui soit plus fondamental que les effets pratiques de l'usage du vocabulaire intentionnel. C'est d'ailleurs là la faiblesse principale du monisme anomal de Davidson : il est difficile de trouver dans cette théorie des raisons de penser que les événements mentaux pourraient être causalement efficaces en vertu de leur caractère mental (et non pas en raison de leur nature physique)²⁶.

Cette divergence entre Rorty et Davidson peut notamment s'expliquer par l'influence également importante de Dennett et de Ryle²⁷ sur Rorty. Cette influence permet de comprendre pourquoi Rorty a pu dé-ontologiser l'esprit plus radicalement que Davidson. Pour Rorty, l'une des leçons à tirer de Ryle et de Dennett est la suivante :

25. Richard Rorty, *Philosophy As Cultural Politics*, *op. cit.*, p. 180.

26. Voir sur ce point les textes de Kim, Sosa et McLaughlin dans John Heil et Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

27. Qui fut, rappelons-le, le directeur de thèse de Dennett à Oxford.

[P]ensez au mot « esprit » ou au mot « langage », non pas comme au nom d'un intermédiaire entre le moi et la réalité, mais tout simplement comme à un drapeau qui signale qu'il est souhaitable d'employer un certain vocabulaire quand on essaie de s'occuper de certains types d'organismes²⁸.

Les événements mentaux ne sont alors que des *posits* nous permettant de prédire le comportement, sans qu'ils correspondent pour cela à des épisodes internes²⁹. *Rien*, dans l'organisme, ne rend vraies nos attributions de croyances et de désirs. Pour Dennett, qui souhaite se distinguer du réalisme fodorien et de ce qu'il appelle le « perspectivisme radical » de Rorty, il y a toutefois quelque chose de réel, *dans le monde*, qui rend vraies ces attributions : des *patterns* comportementaux.

Les concepts mentaux possèdent des usages spécifiques et normés (circonstances et critères d'usage)³⁰. C'est ici le deuxième sens à partir duquel on peut parler de conception *déontologique* du mental chez Rorty. Les concepts mentaux ont des normes d'usage, et s'appliquent généralement à des créatures qui déploient des comportements descriptibles à partir de normes. Utiliser un vocabulaire, c'est respecter des normes inférentielles et des normes de rationalité, socialement instituées. Maîtriser un vocabulaire, c'est maîtriser un ensemble d'inférences constitutives du sens des termes du vocabulaire. Mais le vocabulaire mental n'est pas spécifiquement déontologique dans ce sens : *tout* vocabulaire se déploie à partir de normes qui fixent les conditions appropriées de son usage ou de son application ; *tout* vocabulaire (y compris les vocabulaires développés dans

28. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, p. 15.

29. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin, 1999, p. xxiv ; *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*, p. 105.

30. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 32-33.

les sciences de la nature, ou encore le vocabulaire naturaliste) s'applique également à des phénomènes qui sont descriptibles ou décrits à partir de normes et de valeurs relevant de formes de vie et d'action particulières, comme les normes et les valeurs relatives aux exigences de contrôle et de manipulation. Tout vocabulaire se déploie donc de manière normée, mais possède également des dimensions *normalisantes* : en utilisant ou en créant un vocabulaire, nous sommes en mesure de faire des choses nouvelles, et notamment de *comprendre* ou d'*appréhender* un phénomène nouveau ou surprenant en l'intégrant dans ce vocabulaire. Les relations d'explication ou d'intégration inférentielle qui peuvent s'élaborer entre deux vocabulaires différents permettent également à ces vocabulaires de se recouper sur certains points, et donc de dissiper l'impression d'*étrangeté* ou de *non-sens* que peut susciter la rencontre avec un nouveau vocabulaire.

L'antiessentialisme tel que Rorty le définit parfois rejoint ce qu'il appelle ailleurs naturalisme, et dont il trouve une belle exemplification chez Dennett : comprendre/connaître/expliquer un phénomène, ce n'est que comprendre ce que sont ses relations avec d'autres objets et phénomènes³¹. C'est donc, plus fondamentalement, tisser des liens entre différents vocabulaires. La différence entre Dennett et Rorty sur ce point réside dans le *privileège* (épistémique) que Dennett accorde encore au vocabulaire scientifique par rapport aux autres vocabulaires.

Les deux dimensions à partir desquelles l'on peut parler de conception déontologique de l'esprit, chez Rorty, amènent un pluralisme radical³² : l'esprit est un concept présent dans différents vocabulaires, et aucun vocabulaire (y compris le vocabulaire mental) ne possède le privilège de l'usage de ce concept. Il convient tout simplement de relever et de souligner les différences (intérêts,

31. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 99.

32. Voir Rorty, « The Brain As Hardware, Culture As Software ». *Inquiry* 47 (3), 2004, p. 219-235.

origines, buts, circonstances d'usage) qui existent entre les vocabulaires qui utilisent le concept d'« esprit », afin de ne pas penser que, d'un bout à l'autre de la chaîne, si je puis dire, l'on parle de la même chose. Le vocabulaire des sciences de la cognition définit l'esprit comme l'ensemble des processus causaux informationnels mobilisés dans les rapports entre une créature et son environnement. Le vocabulaire des sciences de la culture définit l'esprit en relation directe avec des pratiques sociales, historiques et culturelles. Il ne s'agit pas d'unifier, d'intégrer, de traduire ou de critiquer ces deux vocabulaires, ou encore de chercher à tout prix un vocabulaire intermédiaire qui les unirait : le concept d'esprit appartient légitimement à ces deux vocabulaires (et à d'autres, bien entendu), ce qui est une façon polie de dire qu'aucun de ces vocabulaires n'a de privilège quant à l'usage de ce concept. Le fait que chaque vocabulaire relève de pratiques spécifiques suffit pour renoncer à l'idée que ces vocabulaires devraient ou pourraient se ressembler pour finalement s'unifier³³. La connaissance du cerveau pourrait être pertinente pour la connaissance de la culture, et inversement : là aussi, il n'y a pas de *raison de principe* qui permettrait de militer pour ou de critiquer cette possibilité. Nul n'a le pouvoir d'entrevoir l'avenir de vocabulaires, et notamment des possibilités de rencontre. Déjà en 1979, Rorty exprimait un pluralisme de même acabit, mais à propos, cette fois-là, du concept de « représentation mentale » tel qu'il était – et est encore – massivement utilisé en psychologie cognitive. Tant que l'on distingue l'entreprise empirique dans laquelle figure ce concept de « représentation mentale » du projet philosophique classique de fournir une théorie fondationnelle de la connaissance en tant qu'état épistémique, rien ne devrait *a priori* nous amener à être méfiants par rapport à ce concept, surtout lorsqu'il est utilisé dans une perspective purement instrumentaliste³⁴.

33. *Ibid.*, p. 231, et *Philosophy As Cultural Politics*, *op. cit.*, p. 179.

34. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 272-273.

3. Splendeurs et misères de la conscience

Là où nous aurions probablement le plus de réticences, voire de scrupules à accepter que l'esprit n'excède pas les vocabulaires dans lesquels ses diverses formes existent, c'est quand l'esprit se fait expérience, conscience, phénoménalité, effet que ça fait, ou encore apparaître. On peut éventuellement accepter de *renoncer au monde*³⁵, en en faisant simplement la cause de nos sensations (ou la visée de la recherche), mais peut-on aussi facilement renoncer à l'esprit ? N'y a-t-il pas une familiarité et une évidence propres à l'esprit ? « Le monde ne parle pas », pour reprendre une expression de Rorty³⁶, mais ne pouvons-nous pas être en relation directe d'écoute ou de compréhension avec les phénomènes mentaux, sous la forme de leur apparaître à ou pour notre conscience ? Ce que l'on appelle « *qualia* », « expérience vécue » ou « phénoménalité » ne constitue-t-il pas précisément la *réalité* de l'esprit, indépendante de et antérieure à nos manières d'en parler ? La douleur ou l'expérience de la rougeur d'une tomate ne dépassent-elles pas ce que nous pouvons en dire (physiologiquement, comportementalement...) ? N'existent-elles pas en deçà de ce que l'on peut en décrire *parmi tous les vocabulaires possibles* ? À suivre John Searle³⁷, la conscience serait le seul phénomène pour lequel il n'y aurait pas de distinction possible entre son *être* et son *apparaître*, car la conscience est *constitutivement* apparaître : ce qui est constitutivement apparaître pour/ à une subjectivité n'échappe-t-il pas aux vocabulaires ?

Il faut ici faire preuve de vigilance par rapport au glissement progressif de l'argumentation : on part du constat qu'en

35. Traduction française du premier chapitre de *Conséquences du pragmatisme* (trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993).

36. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, p. 6.

37. Voir John Searle, *La Redécouverte de l'esprit et Le Mystère de la conscience* (trad. de Cl. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1995 et Odile Jacob, 1999).

tant que créatures vivantes dotées de capacités sensorimotrices, nous possédons une réceptivité vis-à-vis de l'environnement, pour aboutir à l'idée qu'il doit y avoir une conscience qui existerait indépendamment des vocabulaires. Rorty nous invite à rompre avec cette continuité apparemment évidente : un fait de conscience perceptive consiste *ou bien* en une disposition au jugement ou à l'action causée par des changements physiologiques au niveau de nos organes sensoriels³⁸, *ou bien* en un jugement non inférentiel (« je vois une tomate rouge ») dont la nature alors épistémique présuppose la maîtrise d'une batterie de concepts et, plus largement, d'un vocabulaire. Dans ce deuxième cas, la conscience est déjà connaissance. Dans le premier cas, la conscience n'est qu'une façon pompeuse de parler de réceptivité sensorielle. On ne peut faire de cette réceptivité sensorielle quelque chose *de plus* qui, en plus de conditionner causalement la connaissance, la conditionnerait épistémiquement tout en étant une forme première de connaissance qui serait elle-même inconditionnée épistémiquement (en étant immédiate, transparente, certaine et non conceptuelle). Ce serait loger les dimensions épistémiques de la conscience dans ses dimensions discriminatrices : or, les premières n'existent qu'en étant articulées conceptuellement, dans des vocabulaires, là où les secondes ne sont pas épistémiques. Cette *conscience qui serait plus que discriminatrice, tout en demeurant en deçà des capacités conceptuelles (inférentielles) et linguistiques*, est une figure qui a pu rendre de fiers services aux épistémologies fondationnalistes, mais aussi à certaines philosophies morales, lorsque l'on considère que nous – êtres parlants – la partageons avec les enfants et les animaux, mais pas avec les thermomètres ou les thermostats (simples entités discriminantes). Même si les brutes, les enfants et les animaux ne disposent pas de conscience cognitive, mais seulement de capacités de discrimination sensorielle, il n'en reste pas moins,

38. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 113.

pour Rorty, qu'il y a un sens à les inclure dans notre communauté d'êtres souffrants : la solidarité n'est pas *découverte* en vertu d'un supposé fait décisif (conscience, *qualia*...), mais *créée*³⁹ par des moyens qui ne sont pas prioritairement philosophiques (empathie, imagination, narration, critères de ressemblance...).

Des philosophes comme John Searle, Thomas Nagel, Franck Jackson ou David Chalmers soutiennent néanmoins qu'en deçà de ce que nous pouvons dire, objectiver ou théoriser à propos de notre expérience ou de ce que nous sentons, il existe un niveau de réalité première, phénoménale, qui sera toujours *en excès* sur nos discours, et à partir de laquelle nous devons partir pour étudier l'esprit : la conscience phénoménale, *l'effet que ça fait*... Par de nombreuses expériences de pensée, ces philosophes jouent alors un jeu relativement facile et stérile⁴⁰, qui consiste à essayer de séparer la conscience de ses manifestations comportementales, verbales ou encore physiques. Pourtant, les théories neuroscientifiques et psychologiques de la conscience d'accès, de la conscience de soi ou de la conscience réflexive nous permettent de comprendre et de décrire ce que peut être la conscience comme réceptivité sensorielle ou comme forme de connaissance. Si l'on estime que la science ne construit pas de vocabulaire satisfaisant pour comprendre l'esprit (et en particulier la conscience), cela ne veut pas dire que l'esprit ou la conscience serait quelque chose que la science ou le langage ne peuvent pas connaître : cela pourrait plus simplement dire que nous avons besoin de davantage de descriptions et de vocabulaires tissant des liens avec le vocabulaire de la conscience, à partir de buts différents de ceux des vocabulaires scientifiques. Mais il convient de ne pas verser dans une complaisante et naïve relativisation de la portée des vocabulaires scientifiques : notre image de la

39. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, p. XIV.

40. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 125.

conscience comme intériorité première ou privilégiée, face au monde, a également pu trouver ses ressources dans de nombreux vocabulaires visant à rendre compte des pratiques littéraires, picturales ou poétiques, tant dans leur création que dans leur réception et leur compréhension⁴¹.

4. Les vertus thérapeutiques de l'éliminativisme rortyen

C'est pourtant aussi au niveau des vocabulaires et donc de nos usages conceptuels que peuvent éventuellement s'élaborer les conditions d'abandon ou de modification de certaines images de la conscience ou de l'esprit qui sont génératrices de malentendus. Cette idée est déjà présente chez le jeune Rorty : une manière d'encourager l'abandon d'une métaphore (la conscience comme lieu ou comme entité fondamentale qui serait première par rapport à nos pratiques conceptuelles) au profit d'une nouvelle métaphore (la conscience comme produit de pratiques narratives) est de montrer comment ceux qui défendent la première métaphore ont été conduits à parler et à penser comme ils le font, en signalant la *contingence* de cette histoire. On parviendra, dans le cas de Rorty, à ce que j'appellerai un *éliminativisme thérapeutique*⁴², développé à la charnière des années 1960 et 1970, dans une série de quatre articles, rédigés et publiés dans le contexte de discussions sur les théories de l'identité-type et la question du matérialisme réductionniste. L'éliminativisme thérapeutique est distinct de l'éliminativisme scientifique et de l'éliminativisme contemporain sur plusieurs points : l'éliminativisme contemporain, tel qu'il se présente en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives, porte avant tout sur les attitudes propositionnelles

41. Voir Jean-Pierre Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, 2004, chap. vi.

42. Le terme d'« éliminativisme » a été proposé en 1968 par James Cornman pour désigner une stratégie portant sur les sensations.

(croyances, désirs⁴³), les émotions⁴⁴ ou encore les concepts⁴⁵, là où l'éliminativisme thérapeutique de Rorty porte avant tout sur les sensations et sur les épisodes de pensée. En outre, et peut-être plus fondamentalement, l'éliminativisme contemporain est scientifique : on souhaite l'élimination d'entités de notre ontologie *et/ou* de nos discours⁴⁶, en supposant que les théories scientifiques sont les seules à pouvoir déterminer ce qui peut et ce qui ne peut pas faire partie de notre ontologie, étant donné

43. Voir Stephen Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case against Belief*, MIT Press, 1983, et Paul Churchland, « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », trad. in Denis Fiset et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002, p. 117-151.

44. Voir Paul E. Griffiths, « Emotions As Natural and Normative Kinds », *Philosophy of Science*, 71, 2004, 901-911.

45. Voir Edouard Machery, *Doing Without Concepts*, Oxford, Oxford U.P., 2009.

46. Il y a des distinctions à élaborer et à respecter entre plusieurs éliminativismes : les éliminativismes linguistiques ne souhaitent qu'éliminer des termes dans certains vocabulaires (parce que ces termes sont trop confus, où qu'ils n'accomplissent pas de véritable travail explicatif), là où les éliminativismes ontologiques portent sur des entités, et pas seulement sur des concepts. On peut aussi, avec Jennifer Hornsby, distinguer l'éliminativisme-disparition de l'éliminativisme-bannissement : le premier éliminativisme considère que le discours scientifique peut montrer pratiquement, au moyen d'une identité entre états mentaux et états physiques, que le mental est dispensable. Pour le second éliminativisme, si le discours scientifique n'est pas en mesure de fournir des identités entre états mentaux et états physiques, cela signifie que les états mentaux doivent être bannis de la recherche scientifique et, plus fondamentalement, de notre ontologie. Le premier éliminativisme dépend de vérités effectives apportées par la science ; le second repose plutôt sur l'idée que la science est le discours sur ce qui est : ce dont la science ne parle pas n'existe pas. Dans les deux cas, le résultat est identique, mais la voie argumentative est différente : ou bien les états mentaux sont identifiés par la science aux états physiques et ils disparaissent, ou bien ils ne sont pas identifiés par la science à des états physiques, et donc ils disparaissent. Pour Hornsby, l'éliminativisme de Rorty est un éliminativisme-disparition. Voir Jennifer Hornsby, *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, Harvard U.P., 1997, p. 38.

qu'elles sont les seules à pouvoir dire/représenter ce qui est, et donc ce qui n'est pas. De plus, cela suppose généralement la conviction que le discours scientifique est en mesure de régenter nos pratiques linguistiques : si la science démontre que les *X* n'existent pas, alors nous devons/allons cesser de parler de *X*, en utilisant à la place de nouveaux concepts forgés et développés par les théories scientifiques contemporaines. L'éliminativisme thérapeutique développé par Rorty, nous le verrons, n'est pas scientifique, au niveau de l'ontologie ou au niveau du discours.

Pour bien comprendre l'origine de l'éliminativisme, quel qu'il soit, il faut brièvement revenir aux conséquences des théories de l'identité-type en philosophie de l'esprit. Pour les théories de l'identité-type, les événements de pensée sont identiques à des occurrences matérielles parce que, plus fondamentalement, les types de pensée – individués par leurs contenus, par exemple – sont identiques à des types matériels⁴⁷. De manière extrêmement répandue, les défenseurs de la théorie de l'identité entre types mentaux et types physiques considèrent que les types physiques sont des types cérébraux, individués par les sciences contemporaines du cerveau. Les théories de l'identité-type sont des théories réductionnistes. Il convient cependant de distinguer deux types de réduction : la *réduction par conservation* et la *réduction par élimination*.

Pour qu'il y ait réduction, il faut initialement deux entités ou propriétés, qui présentent des différences. Réduire A à B, c'est annuler ou supprimer les différences qui existent entre A et B. Plus précisément, si A est réduit à B, on tente de montrer

47. On peut faire remonter cette thèse à l'atomisme de Démocrite. À l'époque moderne, Gassendi et La Mettrie illustrent ce matérialisme. On citera ici, pour notre époque contemporaine, trois textes importants : U. T. Place, « Is Consciousness a Brain Process? » (1956) ; Herbert Feigl, « The "Mental" and the "Physical" » (1958) ; et J. J. C. Smart « Sensations and Brain Processes » (1959).

comment les spécificités de A se ramènent à des propriétés de B. Une opération typique de réduction consiste ainsi à dériver les comportements et caractéristiques des types A (ici : les types de pensée) à partir d'une théorie des comportements des types B (ici : les types neurologiques), et à traduire les termes des types A dans des termes des types B (« Je pense que Jeanne joue du piano dans le salon » = « mes zones neuronales ABC sont activées »). Les différences entre A et B se voient alors annulées, étant donné que les spécificités de A se ramènent à des propriétés de B.

Pour les partisans d'une réduction conservatrice, l'existence de A, d'un bout à l'autre de la chaîne, n'est pourtant pas remise en question. On annule la différence en admettant initialement son *existence*, et en admettant, tout au long de la chaîne, l'*existence* du type à réduire. *A existe, tout en n'étant que B*. Pour ce réductionnisme, même si les pensées ne sont rien d'autre que des événements neurologiques, elles font néanmoins partie de notre ontologie. On dira par exemple : *les propriétés mentales ne sont que des types particuliers de propriétés physiques* : on rejette le caractère distinct, par rapport aux propriétés physiques, des propriétés mentales, *mais on ne rejette pas leur existence*.

La différence entre A et B peut aussi être annulée non par une opération de réduction théorique, mais par une opération d'élimination de l'un des termes, opération qui, par là, nie, en fin de compte, l'existence de la différence. C'est une *réduction par élimination*. On ne réduit pas la différence (on ne tente même pas de le faire) ; on nie son existence en niant l'existence de l'un des *relata*. C'est ce que promeut l'éliminativisme matérialiste, ou ce que l'on appelait, dans les années 1960, une « théorie de la disparition ». Pour les partisans d'une réduction par élimination, ultimement, si A est réduit à B, et s'il n'y a plus de différences entre A et B, c'est peut-être parce que A n'a jamais existé, consistant simplement en une façon de parler. Les pensées ne sont pas rien d'autre que des événements neurologiques : elles n'existent tout simplement pas. L'éliminativiste aime illustrer sa thèse à

partir d'exemples, en mentionnant des cas d'entités jadis tenues pour existantes, mais dont les avancées scientifiques ont permis de montrer qu'il était inutile et incertain de les conserver dans notre ontologie, et donc que les concepts qui étaient supposés les dénoter ne correspondaient en réalité à rien : l'éther de Maxwell, les sphères cristallines de Ptolémée, le phlogiston de Priestley, ou le fluide calorique de Lavoisier.

L'énoncé « les événements mentaux n'existent pas » est ainsi différent de l'énoncé « les événements mentaux ne sont que des types particuliers d'événements physiques ». Le premier traduit une posture éliminativiste, pour laquelle le concept « événement mental » dénote certes éventuellement quelque chose (mais peut-être aussi rien), mais en tout cas pas des événements mentaux (il n'y a pas d'états mentaux, ce que les gens appellent « états mentaux » existe bien, mais ne consiste *pas* en états mentaux). Le concept d'« événement mental » est comme les concepts de « possession démoniaque » ou de « phlogistique » : il ne porte que sur des états physiques (des états de psychose hallucinatoire, dans le cas des possessions démoniaques) dont la nature et les effets causaux sont intégralement compréhensibles à partir d'une ontologie qui ne reconnaît pas ou n'a pas besoin d'admettre l'existence du phlogistique, des possessions démoniaques et des événements mentaux pour satisfaire des desseins explicatifs ou descriptifs. Le concept d'événement mental ne relève au fond que d'une ontologie qui deviendra peu à peu obsolète, remplacée par une ontologie matérialiste, ce qui signifie que le concept même d'« événement mental » est amené à disparaître. Un événement mental, au fond, n'est que « ce que les gens appellent ou appelaient "état mental" ». Le deuxième énoncé exprime, quant à lui, une posture conservatrice : le concept d'événement mental et, partant, les événements mentaux, sont conservés dans notre ontologie, même si les événements sur lesquels porte ce concept ne possèdent pas les propriétés qui leur étaient classiquement attribuées, comme le caractère non spatial ou encore spirituel (une analogie est ici

utile : le concept de « planète » dénote des entités très différentes dans l'astronomie ptoléméenne (le Soleil et la Lune y sont des planètes, astres parfaitement sphériques tournant autour de la Terre) et dans l'astronomie galiléenne ; pourtant, ce concept – et l'entité « planète » – a été conservé à l'occasion du passage de Ptolémée à Galilée – comme l'atome de Démocrite à Bohr, ou le gène de Mendel à Crick et Watson).

Comme Feyerabend⁴⁸ avant lui, Rorty va défendre cette théorie de l'identité-disparition concernant les événements mentaux (pensées, sensations). Est-ce en raison d'un scientisme brutal ? Est-ce à partir d'un réalisme physicaliste ? Absolument pas. Rorty va défendre cette théorie pour des raisons de *simplicité*, en montrant qu'une théorie de la conservation est inutile et incertaine. Cette défense est une défense de la plausibilité et de la possibilité théorique de l'éliminativisme, qui a conscience (en raison de son non-scientisme) de son implausibilité et son impossibilité *pratiques* : la possibilité théorique de l'éliminativisme suffit néanmoins pour se convaincre de la non-nécessité des théories dualistes ou matérialistes classiques.

Quelles raisons aurait-on de préférer une théorie de l'identité-disparition à une théorie de la conservation⁴⁹ ? Une théorie de l'identité-conservation fait face à des objections logiques classiques, comme l'objection de la loi de Leibniz : s'il y a identité entre le type A et le type B, alors toutes les propriétés du type A doivent être des propriétés du type B, et inversement. Pourtant, des propriétés des types mentaux comme la phénoménalité ou la vériconditionnalité

48. Paul Feyerabend, « Materialism and the Mind-Body Problem », *Review of Metaphysics* 17, 1963, p. 49-66.

49. Dans le premier chapitre de son ouvrage *Deconstructing the Mind* (Oxford U.P., 1996), Stephen Stich tente de mettre à jour le caractère philosophiquement et méthodologiquement indécidable du choix entre conservation et élimination d'une entité scientifique, à partir notamment d'une critique de la théorie de la référence présumée par la plupart des versions d'éliminativisme (y compris la sienne).

ne sont pas présentes au niveau des types physiques. Inversement, les types physiques présentent des propriétés spatiales que n'ont pas les types mentaux. De plus, une théorie de l'identité-conservation doit aussi être en mesure d'expliquer pourquoi nous croyons qu'il y a une différence entre le mental et le physique, différence qui est le prérequis de l'opération de réduction (une théorie de l'identité-disparition doit aussi, on le verra, répondre à cette question). Mais là n'est pas l'objection fondamentale de Rorty aux théories de l'identité-conservation. L'objection fondamentale est plutôt la suivante : en s'imposant la nécessité de fournir des traductions entre énoncés mentalistes et énoncés physicalistes, cette théorie suppose que nos énoncés mentalistes (« Je ressens une douleur à l'épaule gauche ») sont là pour toujours ; le vocabulaire mentaliste (pour utiliser le vocabulaire des vocabulaires, que Rorty déploiera à partir des années 1990) serait un vocabulaire éternel, ou du moins nécessaire. Or, les découvertes neuroscientifiques pourraient changer nos manières de parler et d'envisager le comportement d'autrui, ce qui rendrait le vocabulaire mental obsolète. Il s'agit de ne pas absolutiser nos jeux de langage actuels : si, pour l'instant, il n'est pas intelligible de réduire un énoncé du type « J'ai mal » à un énoncé du type « mes fibres C ont un diamètre supérieur à 2 mm », ce n'est *pas* en raison de limites ontologiques ou de frontières conceptuelles. Nos vocabulaires *pourraient* changer : des traductions et des abandons sont possibles. Dès 1965⁵⁰, deux ans avant sa célèbre préface à l'anthologie *The Linguistic Turn*, Rorty refuse ainsi une idée qui est souvent vue comme l'aboutissement du tournant linguistique : *tout serait langage, le langage serait tout, et jouirait donc d'un pouvoir fondamental voire absolu dans la détermination de ce qui est et de ce qui peut être fait ou pensé*. Pour Rorty, il n'existe

50. Richard Rorty, « Mind-body Identity, Privacy, and Categories », *Review of Metaphysics*, n° 19, 1965, p. 25. Il faut signaler que, dans ce texte, Rorty ne discute que de la possibilité de l'élimination des sensations.

pas de domaine de notre langue (comme d'éventuelles vérités analytiques) qui serait absolu, immunisé contre toute évolution de nos pratiques intellectuelles, politiques ou encore scientifiques. Mais attention : un changement de vocabulaire se fonde sur bien plus qu'un changement théorique antérieur. Pour qu'un vocabulaire supplante un autre vocabulaire, il ne suffit pas qu'il possède les mêmes portées explicatives ou descriptives : il doit être plus robuste, plus pratique et plus efficace, pour convaincre les agents d'*abandonner* le vocabulaire existant et les pratiques qui y sont liées.

L'article de 1965 vise à montrer que la théorie de l'identité-disparition est plausible pour les sensations, en plus d'être plausible pour les possessions démoniaques, le fluide calorique ou les sorcières, même s'il peut paraître absurde de nier l'existence des sensations – tout comme il peut paraître malvenu de nier l'existence des tables et autres « *medium-sized dry goods* », alors même que nous savons qu'elles ne sont que des ensembles de particules en interaction. À la différence des démons ou des sorcières, nous connaissons et identifions directement les tables et les sensations. Il est difficile d'abandonner les concepts de table et de sensation, étant donné qu'il s'agit de concepts observationnels importants (c'est-à-dire des concepts qui nous permettent de nommer ce que nous voyons, touchons ou sentons). Ce sont donc des raisons de *convenance* qui légitiment le maintien des sensations dans notre ontologie.

Mais la distinction entre termes d'observation et termes théoriques est une distinction relative et poreuse : l'usage de « *cérébroscopes* » *pourrait* nous amener à rapporter non inférentiellement nos états cérébraux au moyen de termes d'observation rendant possibles des prédictions et des explications fiables du comportement. Le défenseur de la spécificité des sensations peut très bien accepter cette relativité du concept d'observation « sensation », et plutôt soutenir que c'est le caractère *privé* des sensations qui marque leur spécificité et donc l'impossibilité de les éliminer, au profit de concepts dénotant des entités et processus objectifs

et publiquement accessibles. Rorty soutient, toujours en 1965, que le caractère « privé » des sensations et, plus généralement, des événements mentaux n'est pas une propriété ontologique, mais une propriété logico-linguistique : elle relève en fait des propriétés logiques des énoncés qui rapportent les sensations⁵¹. Rorty dérive l'une des caractéristiques supposées *essentiels* des épisodes mentaux (leur caractère privé) de nos jeux de langage, évolutifs ; il rompt donc le lien supposé exister entre cette caractéristique et des propriétés ontologiques de l'esprit. Ce point est bien développé dans un article de 1970, « In corrigibility As the Mark of the Mental », sur lequel il est intéressant de s'arrêter.

Toute théorie de l'identité, nous l'avons dit, doit expliquer pourquoi nous distinguons – ou avons distingué, à partir de Descartes – les événements mentaux des événements physiques. Même s'il n'y a pas d'entités mentales ou même si ces entités sont de nature physique, il faut expliquer pourquoi il y a une différence apparente entre les propriétés mentales et les propriétés physiques, et donc pourquoi nous adhérons ou comprenons si facilement le problème corps/esprit (même s'il s'agit d'un faux problème). Ce qui est propre aux événements mentaux (et qui les distingue donc des événements physiques), nous dit Rorty, n'est pas leur disponibilité pour l'introspection ou pour un accès privilégié, leur non-spatialité, leur intentionnalité ou leur intentionnalité, ou encore leur caractère dissimulable ou non partageable. C'est le fait de figurer centralement dans des énoncés d'observation qui sont *incorrigibles*.

Ce qui est incorrigible n'est pas l'événement mental, mais le rapport verbal sur l'occurrence de l'événement mental. Quand les données comportementales que nous avons sur Alfred sont en conflit avec ce qu'Alfred dit penser ou sentir, nous accordons généralement un *privilège* à ce qu'Alfred dit. La connaissance que nous avons de notre esprit n'est pas *infaillible*, mais plutôt

51. *Ibid.*, p. 45.

incorrigible : nos jugements introspectifs peuvent parfois être faux, mais leur autorité épistémique ne peut jamais être concurrencée par d'autres jugements à la troisième personne :

Les événements mentaux sont différents des autres événements étant donné que certaines prétentions de connaissance à leur propos ne peuvent être rejetées. Nous n'avons aucun critère pour considérer que des comptes rendus de pensées et de sensations sont erronés, là où nous disposons de critères pour rejeter tous les comptes rendus portant sur tout le reste⁵².

Cette caractéristique – l'incorrigibilité – ne dérive pas de certaines propriétés des événements mentaux ; c'est plutôt elle qui définit pourquoi ces événements sont des événements *mentaux*, et non pas des événements *physiques* (nos jugements sur les événements physiques ne sont pas incorrigibles). Cette incorrigibilité relève de conventions linguistiques. Un énoncé comme « si X affirme qu'il pense que *p* ou sent *s*, alors X pense que *p* ou sent *s* » explicite la règle gouvernant la compréhension de ce qui est dit lorsque nous parlons de ce que nous pensons ou sentons.

C'est là une originalité forte de la position de Rorty : la marque du mental a quelque chose à voir avec la première personne, non pas la première personne comme subjectivité ou conscience, qui serait le support des événements mentaux ; c'est plutôt la première personne comme sujet de certains types d'énoncés, à savoir des comptes rendus sur ce qui est pensé ou vécu. C'est parce que ces comptes rendus jouissent d'un statut épistémique privilégié, en raison de conventions linguistiques, que ce dont ils parlent peut être appelé « mental ». Pour reprendre le vocabulaire de *L'Homme spéculaire* : ce n'est pas parce qu'une certaine propriété (*i.e.* une propriété mentale) se présenterait à

52. Richard Rorty, « Incommensurability as the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, 67/3, 1970, p. 413.

nous que nous sommes en mesure de rendre compte de manière incorrigible de ce que nous pensons ou de ce que nous sentons⁵³. Cette capacité est plutôt instaurée à partir de facteurs extérieurs, ici, des pratiques sociales et linguistiques⁵⁴. L'incorrigibilité de ces rapports ne dérive ainsi pas de l'accès privilégié, transparent ou certain que nous aurions à nos pensées ou à nos sensations. Ce sont les pratiques sociales qui consistent à considérer que certains comptes rendus sont incorrigibles qui expliquent nos croyances envers l'accès privilégié et envers le caractère indubitable des propriétés phénoménales. L'accès spécial et l'autorité ne s'expliquent donc pas en faisant référence au mental ou à une « présence à la conscience » (qui pourrait générer le problème esprit/corps) : le mental se définit par ces traits, eux-mêmes définissables en référence à des conventions linguistiques⁵⁵.

Pour Rorty, tant que nous disposons d'un vocabulaire qui accorde à certains rapports verbaux une incorrigibilité, nous avons

53. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 111-112.

54. Comme le remarque bien Tartaglia, le lecteur de *L'Homme spéculaire* ne trouvera pas, dans les pages de cet ouvrage, une alternative explicitement positive (et pas seulement critique) à la définition cartésienne du mental comme objet d'un accès privilégié et certain : pour cela, il faut se (re)plonger dans l'article de 1970 « In corrigibility as the Mark of the Mental ». Voir James Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, Routledge, 2007, p. 86.

55. Il faut ici signaler ce qui distingue cette proposition de Rorty des réflexions de Wittgenstein sur la spécificité des concepts mentaux. Pour Rorty, la « marque du mental » se situe au niveau des énoncés par lesquels les agents rapportent ce qu'ils sentent ou pensent. Ces énoncés ont des propriétés épistémiques spécifiques (l'incorrigibilité), qui découlent ultimement de conventions et de pratiques linguistiques. Pour Wittgenstein, cette « marque » se situe également au niveau des énoncés, mais il ne s'agit pas d'une marque épistémique et, plus fondamentalement, linguistique. Il s'agit d'une marque *grammaticale*. Pour le philosophe viennois, il y a une asymétrie entre l'usage des concepts psychologiques à la première et à la troisième personne : les usages à la troisième personne sont constitutivement incertains, là où les usages à la première personne excluent la possibilité de l'erreur car, plus fondamentalement, la possibilité de l'ignorance et donc du savoir.

un esprit. Les conventions linguistiques ont donc un pouvoir important : si, dans la même pratique linguistique, on ne parlait pas d'entités mentales mais de processus cérébraux pour expliquer le comportement d'autrui, *et* si on avait décidé d'attribuer le statut d'incorrigibilité aux comptes rendus portant sur ces processus cérébraux (rapports obtenus à l'aide de cérébroscopes), alors ces processus cérébraux auraient eu des propriétés mentales⁵⁶. Mais l'usage de cérébroscopes pourrait aussi nous amener à penser qu'il n'y a pas d'entités à propos desquelles nous sommes incorrigibles. Les comptes rendus déployés à partir de cérébroscopes pourraient avoir plus d'autorité épistémique que les rapports en première personne, sans être vus comme incorrigibles. Nous pourrions alors arrêter de parler d'événements *mentaux*, étant donné que les tournures mentalistes ou les comptes rendus en première personne ne bénéficieraient plus d'un statut épistémique particulier. *Nous pourrions ne plus avoir d'esprit, suite à un changement dans nos manières de parler, basé notamment sur des innovations et des faits scientifiques (et techniques).*

Dès 1970⁵⁷, Rorty imagine une planète habitée par des créatures qui nous ressemblent physiquement et culturellement, et qui parlent comme nous, sans pour autant disposer des concepts d'« esprit », d'« état mental » ou de « sensation » comme dénotant des choses, des phénomènes ou des objets spéciaux ou spécifiques. Les Antipodiens (ou « peuple des Sans-esprits »), comme Rorty les appellera dans *Philosophy and the Mirror of Nature*⁵⁸, maîtrisent des verbes comme « vouloir », « désirer », « croire », voire « avoir l'impression » et « sentir », mais ils ne les associent pas à des états qui seraient ontologiquement particuliers. Toute

56. Richard Rorty, « In corrigibility as the Mark of the Mental », art. cit., p. 414, et « Mind-body Identity, Privacy and Categories », art. cit., p. 45.

57. Richard Rorty, « In Defense of Eliminative Materialism », *Review of Metaphysics*, n° 24, 1970.

58. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., chap. II.

expression incluant ce que *nous* appellerions « verbe mental » peut être corrélée, par les Antipodiens, à un état cérébral spécifique : les Antipodiens ont une connaissance du cerveau bien plus élaborée que la nôtre, leur permettant de décrire ce qu'ils pensent ou sentent à partir de termes neurologiques et d'instruments d'observation perfectionnés. Lorsqu'un Antipodien touche une flamme, il rapporte et sent une *excitation de ses fibres C*, et non pas ce que nous appelons « sensation de douleur ». Pour Rorty, les Antipodiens *n'ont pas d'esprit* – et ne se posent pas le problème corps-esprit, qui est donc, lui aussi, contingent⁵⁹ – tout en disposant de capacités prédictives et explicatives fiables. L'ontologie des Antipodiens est un *matérialisme sans identité*, qui ne se positionne donc pas par rapport à la nature du mental. Si les Antipodiens utilisent des termes neurologiques à la place de termes comme « douloureux », « intense » ou « démangeaison », ils font alors l'expérience (*i.e.* ils sont disposés à produire, non inférentiellement, des comptes rendus à propos) d'entités qui ont ces propriétés neurologiques. Soutenir que les Antipodiens doivent nécessairement faire l'expérience *de la douleur* même s'ils n'ont pas besoin d'utiliser (ou n'utilisent pas) le concept de « douleur » pour décrire ce qu'ils ont ou font, c'est retomber dans le mythe du donné critiqué par Sellars :

[L]'idée que la conscience [*awareness*] vient en premier, et que le langage doit venir à sa suite et être adéquat à la conscience initiale. Le problème, avec cette idée, est que la notion d'« adéquat à » est une notion vide. Il n'existe pas de critère d'adéquation d'une partie de langage à un morceau de conscience non linguistique⁶⁰.

Que les Antipodiens manifestent une réceptivité nerveuse ou informationnelle à des *stimuli*, rien ne permet d'en douter. Que cette disposition causale soit une disposition épistémique ou

59. *Ibid.*, p. 120.

60. Richard Rorty, « In Defense of Eliminative Materialism », art. cit., p. 118.

mentale adéquatement capturée par le concept de « conscience », rien ne permet de l'inférer – sauf le mythe du donné. Le concept de « conscience » ne tire pas son sens d'une expérience donnée qui aurait le pouvoir de nous dire ce qu'elle est, et de fixer les critères d'application d'un concept ; il s'agit d'un concept inférentiel, dont le sens et les conditions d'usage relèvent de circonstances publiques.

Le défenseur d'une théorie de l'identité-disparition peut mettre ses espoirs sur cette possibilité d'une élimination future du vocabulaire mental. Mais cette possibilité ne repose pas seulement sur l'éventualité du développement technologique de cérébroscopes et du développement de théories du cerveau sophistiquées : il faudrait encore, et surtout, que ces théories et ces usages techniques modifient nos *pratiques* linguistiques, au point que nous abandonnions nos concepts mentaux. Une révolution théorique, scientifique ou philosophique n'implique pas nécessairement une révolution ou une évolution dans nos formes de vie – penser le contraire, ce n'est pas seulement accorder trop d'importance et de pouvoir à ces pratiques intellectuelles ; c'est surtout oublier que nos pratiques linguistiques, conceptuelles ou sociales ne sont pas gouvernées par des soucis ou des considérations théoriques.

Le vocabulaire neuronal *pourrait* remplacer le vocabulaire mental, tout comme le vocabulaire galiléen a pu remplacer le vocabulaire aristotélicien : il n'y a pas d'évidence ou de donné épistémique qui se situerait au-delà de nos vocabulaires, et qui ferait de certains vocabulaires des vocabulaires vrais ou nécessairement privilégiés, immunisés contre tout changement. Mais ce remplacement d'un vocabulaire par un autre vocabulaire n'est pas qu'une affaire de vocabulaire, de description et plus encore de théorie. L'éliminativisme de Rorty n'a jamais été réaliste ou normatif : il n'est pas question de soutenir que les concepts mentaux *devraient* disparaître ou être éliminés au profit de concepts scientifiques supérieurs au niveau de l'explication et

de la prédiction, et dont la création entraînerait directement et nécessairement une introduction bouleversante dans nos formes de vie. Le matérialiste éliminativiste peut, et doit, se satisfaire de la *possibilité* de l'élimination du vocabulaire mental, mais il est illusoire d'imaginer que sa théorie pourra ou devra *ipso facto* bouleverser ou renverser nos pratiques linguistiques et, plus largement, nos formes de vie⁶¹. Un changement de nos formes de vie paraît nécessaire pour qu'un vocabulaire soit abandonné, et une avancée scientifique ne suffit pas pour cela. L'éliminativisme de Rorty est modal. Il porte sur une *possibilité de principe*, avec des vertus thérapeutiques : étant donné que nous pouvons imaginer des circonstances linguistiques dans lesquelles les concepts mentaux pourraient être abandonnés au profit de concepts neuroscientifiques, sans différence au niveau de nos capacités prédictives et explicatives, cela devrait nous amener à réaliser que l'esprit n'est pas un domaine essentiel, absolu, ou encore ontologique ; le problème esprit-corps n'est peut-être pas nécessaire ; il relève de relations entre des vocabulaires contingents.

Par définition, la contingence est ouverture au possible. Le possible n'est pas un élargissement vague du réel : c'est plutôt le réel qui est un rétrécissement plus ou moins conventionnel du possible⁶². Le sens ou la conscience de la contingence est donc la conscience du possible : le fait que les choses auraient pu, peuvent ou pourraient être autrement que ce qu'elles sont actuellement. L'ironie qu'appelle ce sens de la contingence se distingue du réalisme du sens commun et du réalisme métaphysique⁶³.

-
61. Cf. l'expérience de pensée proposée par Rorty dans « La science comme solidarité » à propos de l'éventuel impact public d'un consensus chez les philosophes sur la nature du vrai et des valeurs (*Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1990, p. 60-61).
62. J'emprunte ces deux expressions à Jacques Bouveresse, qui commente ainsi le sens du possible chez Musil. Voir *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil/Liber, 2001, p. 96
63. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *op. cit.*, chap. iv.

5. Dé(s)-ontologiser l'esprit : de l'éliminativisme aux pratiques déontiques

À l'époque de ces textes défendant la plausibilité de l'éliminativisme, Rorty lisait et connaissait le pragmatisme, étant donné qu'il rédigeait régulièrement des comptes rendus d'ouvrages consacrés aux pragmatistes et à l'histoire du pragmatisme. En 1961, Rorty avait déjà publié un article, « Pragmatism, Categories and Language », aux accents très peirciens. Son « tournant pragmatiste » interviendra cependant plus tard. Sa prise de distance par rapport à l'orthodoxie analytique s'est d'ailleurs d'abord effectuée par le biais de sa préface à l'anthologie *The Linguistic Turn* (1967), par sa défense de l'éliminativisme, et à partir de la lecture et de l'usage d'auteurs comme Quine, Davidson et Sellars. La conférence « Renoncer au monde » date certes de 1972, mais le pragmatisme de James et de Dewey n'est pas son influence principale⁶⁴. C'est en 1976, avec l'article « Dépasser la tradition : Heidegger et Dewey », et plus encore en 1979, avec la conférence « Pragmatisme, relativisme et irrationalisme », que l'on peut distinguer une influence centrale du pragmatisme chez Rorty. Conjuguée à l'idée d'une culture postphilosophique, l'influence de ce pragmatisme est remarquable lorsqu'il faut considérer les positionnements ultérieurs de Rorty sur l'esprit, positionnements présentés au début de ce texte : Rorty renoncera alors à la recherche d'une marque commune des événements mentaux⁶⁵, et à une défense du matérialisme éliminativiste. Autant il pouvait penser que le

64. Dans cette conférence, Rorty s'inspire surtout de l'article de Davidson « Sur l'idée-même de schème conceptuel », qu'il avait lu avant sa publication en 1973 (cf. John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, Westview Press, 1990, p. 97).

65. Voir les critiques de Rorty sur son travail d'antan dans « Contemporary Philosophy of Mind », art. cit., p. 347, n. 17.

matérialisme était une thèse vraie sur la nature de l'esprit (et, plus généralement, sur la nature de ce qu'il y a), tout en prenant soin de réfléchir sur les conditions de possibilité de son intégration à nos formes de vie, autant Rorty renoncera, par la suite, au projet de définir la nature de l'esprit. Il ne s'agit plus de répondre au problème esprit-corps en défendant une thèse (le matérialisme éliminativiste), même si cette dernière suggère que ce problème est, ultimement, contingent : il s'agit, dès le départ, de refuser une lecture substantielle ce problème. Il ne s'agit que d'un problème banal de relations entre vocabulaires différents, et pas d'un problème concernant le statut de la référence de certains vocabulaires. Il n'est plus question de soutenir que l'esprit pourrait disparaître *si nous remplacions l'incorrigibilité des comptes rendus d'introspection par l'usage de cérebrosopes*. À partir de 1979, Rorty défend plutôt un physicalisme pour lequel tout événement est descriptible en termes d'espace-temps. Ce physicalisme n'est pas une position ontologique, visant à dire *ce qu'il y a*⁶⁶ ou à énoncer des identités entre le domaine de la physique et d'autres domaines. Il ne s'accompagne pas non plus d'une théorie de la référence (en charge d'expliquer comment des termes utilisés pour faire référence à des entités mentales faisaient *en réalité* référence à des entités non mentales⁶⁷).

En dépit de ces différences, la continuité entre ces positions du « jeune » Rorty et celles à venir me semble plus remarquable qu'une éventuelle discontinuité. L'insistance de Rorty sur la contingence et sur l'implémentation du vocabulaire mental, sur la possibilité d'un remplacement du vocabulaire mental par le vocabulaire physicaliste, et sur une définition opérationnelle et linguistique de la marque du mental sont des gestes que l'on pourra retrouver, *mutatis mutandis*, par la suite, lorsqu'il s'agira de penser ce que sont les faits, le monde ou encore le soi.

66. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 40 n. 4.

67. *Ibid.*, p. 140-141, et notamment n. 23.

Robert Brandom⁶⁸ propose la même lecture de cette trajectoire intellectuelle de Rorty, mais en insistant, quant à lui, sur la prégnance d'un pragmatisme social chez celui-ci : dès le départ, nous dit Brandom, Rorty ramène des distinctions ontologiques (par exemple : la marque du mental) à des différences d'autorité et de responsabilité épistémique, qui sont des phénomènes normatifs et ultimement sociaux, ce qui reviendrait à privilégier la catégorie ontologique du social lorsqu'il faut penser l'esprit. Cette interprétation de Brandom est néanmoins discutable, en ce qu'elle semble privilégier l'importance du social sur le sens de la contingence, chez Rorty. Or, pris au sérieux, le sens de la contingence devrait, en toute bonne logique, nous amener à nous méfier des thèses qui associent *essentiellement* l'esprit à des pratiques sociales et normatives. Je conclurai par ce point, en repérant et en présentant quelques différences entre trois manières de penser le caractère déontologique de l'esprit, et l'éventuelle spécificité philosophique du vocabulaire mental par rapport à d'autres vocabulaires.

L'opération fondamentale de dé-ontologisation de l'esprit que Rorty propose est la suivante : la présence de l'esprit n'est pas ou ne relève pas d'un fait ontologique (existence d'une conscience, de neurones, de représentations mentales), qui existerait indépendamment de nos pratiques, de nos formes de vie et de nos vocabulaires. Avoir ou être un esprit est un fait qui survient sur et dans l'usage d'un vocabulaire, le vocabulaire mental. Comme tout vocabulaire, celui-ci est contingent et implémenté. À côté de ce premier caractère déontologique de l'esprit chez Rorty, nous avons pu dégager un second caractère, moins explicitement discuté et travaillé : là aussi, *comme tout*

68. « An Arc of Thought: From Rorty's Eliminative Materialism to His Pragmatism », in Alexandre Gröschner, Colin Koopman et Mike Sandbothe (eds.), *Richard Rorty from Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 23-30.

vocabulaire, le vocabulaire mental possède des normes d'usage et des dimensions normalisantes.

D'autres pragmatistes (Brandom, Putnam) ou auteurs apparentés au pragmatisme (comme Davidson et Sellars) ont également souligné d'une troisième manière le caractère déontologique du vocabulaire mental, mais, cette fois, en faisant de ce caractère une *spécificité philosophiquement importante* du vocabulaire mental par rapport aux autres vocabulaires. Il n'y a nulle trace de cette spécificité philosophiquement importante chez Rorty, et pour cause : pour ce dernier, aucun vocabulaire n'a de spécificité philosophiquement importante. Cette spécificité serait la suivante : une partie centrale du vocabulaire mental, à savoir le vocabulaire intentionnel (dans lequel prennent place les concepts de croyance, de désir, et d'intention), est un vocabulaire *spécial*. Les différences qui existent entre cette partie du vocabulaire mental et d'autres vocabulaires sont philosophiquement importantes. Le vocabulaire intentionnel est un vocabulaire spécial, car ce n'est qu'à partir de son usage que des comportements peuvent être *décrits* ou compris en faisant référence à des intentions ou à des croyances, et donc devenir des *actions* posées des *agents* ou des *personnes*, responsables de ces actions⁶⁹. Parmi ces actions figurent notamment les assertions, et plus généralement, l'usage de concepts et donc de vocabulaires, quels qu'ils soient. Bref, le vocabulaire intentionnel permet de décrire et de

69. Rorty refuse cette voie argumentative : il y a certes, souvent, un recoupement entre les agents avec qui nous parlons (ou dont nous prédisons le comportement) et les êtres dont nous parlons au moyen du vocabulaire intentionnel, mais pas nécessairement : je peux aussi prédire le comportement d'un artefact comme un thermostat au moyen du vocabulaire intentionnel, sans penser un instant que ce thermostat est un agent ou un usager de vocabulaires. Je peux aussi être en relation avec un agent et prédire son comportement au moyen du schème conceptuel de la physique, tout en le voyant comme une créature intentionnelle. Voir Richard Rorty, « Response to Bjørn Ramberg », in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford/Malden (MA), Blackwell, 2000, p. 370-377.

thématiser certaines des conditions nécessaires à l'institution et au déploiement de tout vocabulaire. Voire : un vocabulaire intentionnel doit être *implicitement* présent pour que des vocabulaires, quels qu'ils soient, soient créés et produits. Un vocabulaire est quelque chose de partagé et d'institué, et présuppose donc, pour son avènement, des créatures qui se reconnaissent pratiquement et mutuellement comme des agents capables d'instituer et de suivre les normes définissant le vocabulaire. Plus largement, la maîtrise d'un vocabulaire, quel qu'il soit, suppose une rationalité attribuée à l'usager, en lui attribuant ce *dont parle* le vocabulaire intentionnel. Le vocabulaire intentionnel semble donc prioritaire par rapport aux autres vocabulaires : il n'est pas un vocabulaire *comme les autres*, au niveau de ses usages et de ses pouvoirs. Ses objets (intentions, croyances, désirs) sont les objets des attributions qui rendent possible la communication entre agents. Sans intentions, croyances, rationalité attribuées par ce vocabulaire, il n'est pas sûr que des vocabulaires descriptifs pourraient être utilisés et posséder un sens.

Abandonner le vocabulaire intentionnel, ce serait alors ultimement, en quelque sorte, abandonner les ressources qui nous permettent de nous décrire en tant qu'agents qui, notamment, créent et utilisent des vocabulaires. Bref, ce serait nous abandonner, puisque ce vocabulaire nous fait et nous transforme *de manière particulière* : il nous concerne en tant qu'agents voire en tant que sujets⁷⁰. Le vocabulaire intentionnel nous permet de nous concevoir les uns et les autres comme des agents créateurs et utilisateurs de vocabulaires. Si la réduction du vocabulaire intentionnel à des vocabulaires naturels était possible (et si cette réduction s'accompagnait aussi éventuellement d'une élimination), elle serait néanmoins encore, en un sens, un accomplissement de ces vocabulaires, étant l'accomplissement de *personnes*

70. Voir Bjørn Ramberg, « Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty *versus* Davidson », in Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, op. cit., p. 366.

qui auraient des *croyances* et qui utiliseraient des *concepts* et des *lois logiques*⁷¹. L'irréductibilité du vocabulaire intentionnel au vocabulaire naturaliste n'est donc pas seulement pragmatique (questions de convenance et d'intérêts), comme le pense Rorty : il s'agit, d'abord, d'une irréductibilité philosophiquement importante.

Mais d'où vient le vocabulaire intentionnel ? Doit-on considérer qu'il est premier, chronologiquement, en tant que vocabulaire, et qu'il gagne son sens en dénotant ou en représentant des compétences normatives et des états intentionnels qui existeraient indépendamment de tout vocabulaire ? La première stratégie déontologique mentionnée plus haut interdit de répondre positivement à cette question. On peut plutôt envisager que le vocabulaire intentionnel est déployé pour expliciter ce que *font* des agents lorsqu'ils utilisent des vocabulaires, même avant que le vocabulaire intentionnel ait été institué ou soit maîtrisé. Cela signifie que les *posits* du vocabulaire intentionnel comme les pensées, les intentions ou les croyances sont une manière de décrire ce que *font* ces agents lorsqu'ils utilisent des vocabulaires, et ce qu'ils s'attribuent implicitement et mutuellement lorsqu'ils agissent en commun avec les vocabulaires. Il n'y a pas de vocabulaire sans créatures intentionnelles (sans que l'intentionnalité de ces créatures soit nécessairement et explicitement l'objet d'un vocabulaire), avons-nous dit plus haut. Mais on peut aussi aller plus loin – ce que ne fait pas Rorty – en retournant les termes de l'énoncé : le fait qu'une créature soit en mesure d'utiliser des vocabulaires à partir de compétences inférentielles et réflexives peut être un bon critère permettant de lui attribuer,

71. On peut ici penser à une remarque du phénoménologue Jitendra N. Mohanty, à propos de la naturalisation éliminativiste de l'intentionnalité : « le déni de l'intentionnalité est autoréfutant, et est lui-même un accomplissement de l'intentionnalité » (*The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985, p. 137).

implicitement ou explicitement, des propriétés et événements intentionnels. Dans ce sens, *il y aurait alors un lien central entre le fait d'avoir un esprit et d'être capable d'utiliser des vocabulaires (pas nécessairement le vocabulaire intentionnel) – et pas seulement entre le fait, pour l'esprit, d'exister et le fait d'être dans des vocabulaires (les vocabulaires mentaux, incluant le vocabulaire intentionnel)*. La question devient alors : que faut-il faire ou dire (et non pas être) pour être potentiellement l'objet d'une description dans le vocabulaire mental, et plus particulièrement dans le vocabulaire des épisodes de pensée ? Mais aussi, et surtout : pourquoi y aurait-il un lien essentiel entre la description intentionnelle d'une créature et ses compétences d'usage de vocabulaires ? On ne trouvera pas de réponses à ces questions chez Rorty, étant donné qu'il ne s'agit pas, pour lui, de bonnes questions. Il ne s'agit pas de chercher une spécificité philosophiquement intéressante dans les conditions qui rendent possibles la production de vocabulaires. Ces conditions sont ce qu'elles sont et ce que nous voulons qu'elles soient. Il n'y a pas de vocabulaire *spécialement* singulier, et donc, notamment, pas de vocabulaire qui *nous* définirait plus qu'un autre. La singularité la plus importante est, tout simplement, le fait que nous utilisions des vocabulaires. Il n'y a rien de spécifiquement mental ou d'intentionnel dans cette singularité⁷².

C'est à partir de ce qu'il y a au-delà des deux opérations élémentaires de dé-ontologisation de l'esprit que le chemin de Rorty se sépare du chemin des autres pragmatistes : on peut ultimement vouloir faire du caractère normatif du vocabulaire mental quelque chose de philosophiquement fondamental qui *nous* protégerait du scientisme et du naturalisme, mais on peut aussi estimer que le développement continu de vocabulaires, et donc de manières de nous transformer, est la meilleure garantie que nous avons contre tout totalitarisme intellectuel.

72. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, *op. cit.*, p. 144, trad. fr. modifiée.

Je voudrais à présent examiner les ressources et les conséquences d'une approche pragmatiste et déontologique de l'esprit qui se veut plus radicale que celle de Rorty, étant donné qu'elle emprunte la voie associant la possession d'un esprit à l'usage inférentiel de vocabulaires : l'approche de Robert Brandom.

II.

PRAGMATISME, INFÉRENTIALISME ET PENSÉE
Vers une délocalisation de l'esprit
dans les pratiques normatives

Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme ; car ce ne serait pas un être social.

Émile DURKHEIM¹

Que les hommes parviennent un jour à cette vue bien arrêtée, selon laquelle à une idée singulière, à une représentation singulière, à un souvenir singulier ne correspond absolument aucune copie dans le système physiologique, dans le système nerveux, rien, je l'avoue, ne me paraît plus probable que cela.

Ludwig WITTGENSTEIN²

-
1. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 626.
 2. *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1985, § 504.

Dans son traité *De l'âme*, Aristote nous rappelle à quel point il est inintelligible de soutenir que l'âme pense, sent ou apprend³. La raison n'est pas que l'âme – ou l'esprit, pour utiliser un vocabulaire contemporain – n'existe pas, si bien qu'il serait inintelligible d'attribuer des activités ou des propriétés mentales à une entité inexistante. Même si l'on décidait d'éliminer l'esprit au profit du cerveau ou du système nerveux central, il serait étrange de soutenir que le *cerveau* pense, sent ou apprend : ces propriétés et ces activités relèvent plutôt de l'organisme en tant que tel. Plus précisément, c'est l'homme qui pense, nous rappelle Erwin Straus⁴, et pas son cerveau. Mais ici aussi, il convient de ne pas faire de cet homme le suppôt d'une intentionnalité originelle, ou encore d'une expérience ou d'une conscience privée, qui définiraient la présence de la pensée. Une mystérieuse évidence introspective se substituerait alors à une erreur méréologique, confondant le tout (l'organisme humain) avec l'une de ses parties. L'humanité de la pensée relève d'abord de ce qu'une personne humaine peut faire, et de la manière dont nous pouvons voir et décrire ce qu'elle peut faire à partir de différents vocabulaires. Dans ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein écrit :

Ce n'est que d'un homme vivant ou de ce qui lui ressemble (de ce qui se comporte comme lui) qu'on peut dire qu'il éprouve des sensations, qu'il voit, est aveugle, entend, est muet, est conscient ou inconscient⁵.

3. Aristote, *De l'âme*, I, 4, 408b, 11-16.

4. Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer, 1956 (2^e édition), p. 12.

5. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 281. Voir aussi Norman Malcolm, qui commente Wittgenstein sur ce point : « C'est seulement d'une créature vivante que nous pouvons dire qu'elle manifeste ces *patterns* comportementaux complexes dans le contexte en devenir d'une forme de vie, *patterns* qui constituent, dans des circonstances appropriées, la base pour l'attribution d'un réseau de concepts psychologiques » (in David M. Armstrong et Norman Malcolm, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 80).

Dit autrement, les usages de concepts de l'esprit n'ont pas un champ d'application infini : il est important que celles et ceux qu'ils qualifient se comportent d'une certaine manière pour que leurs applications soient intelligibles. Mais qu'est-ce à dire exactement ? Je souhaiterais, dans ce qui suit, exploiter et développer les ressources du pragmatisme de Brandom pour atteindre deux objectifs : 1. Clarifier ce que peut signifier cette idée selon laquelle l'humanité de la pensée est d'abord une humanité de certaines pratiques, de certains usages, et de certains comportements décrits dans des vocabulaires ; 2. Déployer simultanément cette idée en cours de clarification pour penser les relations qui existent entre les épisodes de pensée conceptuels et les événements cérébraux, en adoptant une position nouvelle dans le problème classique « corps-esprit ». Je tenterai de réaliser ces deux objectifs, tout au long de ce texte, de manière entrecroisée.

Après avoir présenté dans la première section ce que j'entendrai ici par « pragmatisme de Brandom », j'exposerai les grandes options actuelles qui existent lorsque l'on tente d'apporter une réponse au problème des relations entre épisodes mentaux conceptuels et événements matériels. La troisième section⁶ développe quelques éléments proposés respectivement par Wittgenstein et par Sellars pour penser la normativité du langage, de l'esprit et de nos formes de vie. C'est dans la continuité de ces éléments et à partir des ambitions présentées ci-dessus que j'exploiterai, dans les deux dernières sections⁷, les ressources de l'inférentialisme normatif de Brandom pour penser à nouveaux frais le statut des épisodes de pensée conceptuels. De cette manière, les deux objectifs précisés plus haut seront progressivement atteints, et nous permettront de mieux comprendre pourquoi il est possible et

6. « Le pragmatisme normatif : Sellars et Wittgenstein », *infra*, p. 105 *sq.*

7. « L'inférentialisme normatif », p. 114 *sq.*, et « Les conséquences de l'inférentialisme normatif pour la pensée », p. 121 *sq.*

souhaitable de ne pas voir le cerveau comme un véhicule ou une base de réalisation de notre vie mentale, mais plutôt comme un muscle jouant un rôle causal dans la production des comportements et des usages à partir desquels nous pouvons être reconnus (ou décrits) comme membres appartenant à des pratiques normatives, à partir desquelles les épisodes mentaux conceptuels sont définis (dans leurs contenus) et attribués (en vertu de l'usage de certains concepts).

1. Le pragmatisme de Brandom

Brandom⁸ distingue divers types de pragmatisme auxquels il adhère :

- Le pragmatisme méthodologique repose sur l'idée que la sémantique doit nécessairement répondre au pragmatique⁹. Une théorie de la signification n'est valable et pertinente que si elle rend compte et se base sur les caractéristiques de notre *usage* des expressions linguistiques. Selon ce critère méthodologique, c'est un non-sens d'élaborer une théorie de la signification si cette dernière ne souhaite pas être simultanément une théorie des conditions d'usage correct des énoncés et n'a ainsi pas *dès le début* pour objet des questions comme : comment peut-on correctement utiliser des mots ? Comment la signification des mots détermine-t-elle la manière dont ils doivent être utilisés ? Comment l'usage d'un concept s'accompagne-t-il de certains engagements¹⁰ ?

-
8. Robert Brandom, « Pragmatics and Pragmatisms », in James Conant et Urszula M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Londres/ New York, Routledge, 2002, p. 40-59.
 9. Robert Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard U.P., 1994.
 10. Robert Brandom, « Replies », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, n° 1, mars 1997, p. 193.

- Un pragmatisme sémantique, pour lequel la signification doit être expliquée par l'usage ;
- Un pragmatisme dit fondamental, pour lequel le savoir-faire a une priorité explicative sur le savoir propositionnel ;
- Un pragmatisme sur les normes, pour lequel l'autorité cognitive d'un énoncé ou d'une théorie est instituée par des pratiques sociales ;
- Un pragmatisme normatif, selon lequel les normes qui ont la forme de règles (explicites) ne sont intelligibles et efficaces qu'à partir d'un arrière-plan de normes implicites ;
- Un pragmatisme linguistique, pour lequel il ne peut y avoir de pensées sans pratiques linguistiques antécédentes (le jugement est une intériorisation de l'assertion).

Ces pragmatismes permettent à Brandom, on le verra, de reposer et de répondre à nouveaux frais à des questions portant sur la signification, le langage et l'esprit. Rorty disait de l'anti-représentationnalisme qu'il nous permettait de « rechercher dans *ce que nous faisons* la possibilité d'une résolution des problèmes représentationnalistes les plus courants¹¹ ». Les problèmes représentationnalistes les plus courants sont des problèmes comme « comment penser les relations entre les énoncés ou les pensées et le monde ? » ou encore « comment de la matière cérébrale pourrait-elle produire ou véhiculer des propriétés sémantiques ? » L'inférentialisme normatif de Brandom est peut-être l'une des formes les plus élaborées de cet antireprésentationnalisme, et notamment de sa stratégie consistant à partir de ce que nous faisons, pouvons faire et devons faire pour expliquer l'esprit, le langage et la rationalité. Dans la continuité de ce qui a été suggéré dans l'essai précédent (mais sans nier l'existence de certaines tensions), il s'agit de complexifier les relations entre les phénomènes mentaux et les vocabulaires (rappelons-le : parler de

11. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, op. cit., p. 161. Je souligne.

vocabulaires, c'est parler d'usages et de formes de vie) : les conditions d'existence de phénomènes mentaux comme les épisodes mentaux conceptuels sont des conditions définies *par* des vocabulaires, mais pas nécessairement exclusivement à l'intérieur de ces vocabulaires. Les conditions d'usage des vocabulaires pourraient déjà manifester l'existence de ces phénomènes mentaux.

En dépit de son antireprésentationnalisme proclamé, le pragmatisme de Brandom accorde une place à la représentation dans la caractérisation des phénomènes linguistiques et, plus largement, intentionnels. La dimension représentationnelle et référentielle du discours et de la pensée est, pour Brandom, un produit de son articulation *inférentielle*¹². Le positionnement de Brandom concernant le représentationnalisme cognitif n'en est pas moins ambigu : pour Brandom, le pragmatisme ne doit pas être méfiant vis-à-vis de l'idée de représentation mentale, si, par « représentation mentale », on entend des représentations subpersonnelles ne possédant pas de format et de contenu propositionnels. Tant que ces représentations sont soigneusement distinguées des actes de pensée conscients par lesquels des personnes visent des objets et sont en mesure d'*explicit*er des capacités pratiques, et tant qu'elles sont mobilisées pour expliquer les conditions causales de possession et d'exercice de ces capacités pratiques, elles sont parfaitement légitimes. Le pragmatisme fondamental, pour Brandom, refuse de définir ou d'expliquer les capacités pratiques en référence à des actes représentationnels personnels (idées, cogitations conscientes), mais est compatible avec une explication de ces capacités pratiques qui ferait référence à des représentations subpersonnelles¹³. Cette concession de Brandom à l'égard du représentationnalisme cognitif me paraît ambiguë, mais aussi dangereuse : ambiguë, car elle paraît reconnaître la légitimité de l'existence d'une signification ou d'un contenu

12. Robert Brandom, *Perspectives on Pragmatism*, *op. cit.*, p. 11.

13. *Ibid.*, p. 12-13.

(certes non propositionnel) à un niveau subpersonnel et naturel, indépendamment donc de l'existence de pratiques sociales et inférentielles. Dangereuse, car une fois cette existence reconnue, il est facile, pour le défenseur du représentationnalisme cognitif, de rendre compte de l'existence d'actes représentationnels personnels comme des pensées en en faisant les effets ou les manifestations conscientes de la présence de ces représentations subpersonnelles. Brandom a beau jeu de soutenir que, pour le pragmatisme fondamental, les représentations personnelles doivent être expliquées en faisant référence à des capacités pratiques : si ces capacités pratiques sont elles-mêmes, comme il le soutient, explicables en référence à des représentations subpersonnelles, pourquoi alors ne pas directement expliquer ces actes représentationnels personnels en faisant référence à ces représentations subpersonnelles ? Je souhaiterais ici me débarrasser de cette ambiguïté, et proposer une explication inférentialiste des épisodes de pensée conceptuels qui fasse l'économie d'une référence à l'existence de représentations subpersonnelles et qui, surtout, précise les relations qui existent alors entre les entités subpersonnelles non représentationnelles et les actes de pensée personnels.

2. Le problème des épisodes mentaux conceptuels

Les épisodes mentaux conceptuels (EMC dans ce qui suit) sont des occurrences ou des événements de *penser-que-p* ou de *juger-que-p* (p possédant une valeur de vérité). Ces événements n'ont pas besoin d'être exprimés sous forme d'assertions ou d'énoncés publics pour exister : on peut juger que p dans son for intérieur. Juger, ici, c'est mettre deux concepts en relation, en prédisquant un concept d'un autre (comme lorsque l'on juge que *certaines pommes sont mûres*)¹⁴.

14. Voir Peter Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, pour une caractérisation similaire. Je suppose ici, d'un point

Les épisodes mentaux conceptuels existent-ils ? S'ils existent, quelle est leur réalité ? Dit autrement, quelle est la nature des processus, états ou événements qui les réalisent, ou encore qui les rendent réels ? L'éliminativisme nie leur existence. Le dualisme, le behaviourisme, le fonctionnalisme et les théories de l'identité constituent toutes des positions réalistes sur ces épisodes, partageant le présupposé que ce qui réalise les EMC, ce sont des *faits* relatifs à des substances. Ces substances peuvent être matérielles, comportementales, ou encore immatérielles¹⁵.

En dépit de quelques agitations récentes en philosophie de l'esprit qui ont visé à déstabiliser l'internalisme *sémantique* et l'internalisme *épistémique*, il est raisonnable de soutenir que l'orthodoxie, concernant les EMC, consiste à penser que leur base de réalisation est identique à (ou du moins inclut centralement) des événements neuronaux présentant un contenu (le contenu de la pensée, ou un contenu apparenté au contenu de la pensée). Appelons cet événement le *véhicule* de l'EMC. Un véhicule est une entité matérielle qui porte (ou... véhicule) un contenu. Un véhicule peut être décrit et individué en référence à ses propriétés non sémantiques (propriétés formelles, matérielles, syntaxiques¹⁶...). La base de réalisation d'un EMC est alors un ensemble d'événements ou de faits qui est constitutivement suffisant pour l'occurrence de cet EMC. Si *P* est la base de réalisation d'EMC, alors le conditionnel $P \rightarrow \text{EMC}$ est vrai, en exprimant une relation de nécessité nomologique. Une relation de réalisation est plus qu'une relation de corrélation : il y a une connexion explicative entre l'occurrence d'EMC et l'occurrence de *P*¹⁷. Pour

de vue kantien, que les concepts sont d'abord exercés dans le jugement. La notion de jugement est donc prioritaire par rapport à celle de concept.

15. Voir Sydney Shoemaker, *Physical Realization*, Oxford U.P., 2007, p. 4-6, pour cette métaphysique classique de la réalisation.
16. Andy Clark, « Material Symbols », *Philosophical Psychology*, 19(3), 2006, p. 1-17.
17. Jaegwon Kim, *Supervenience and Mind*, New York, Cambridge U.P., 1993, p. 328.

l'internalisme véhiculaire, la base de réalisation des EMC inclut des véhicules intracrâniens (cérébraux).

Il existe différentes versions d'internalisme véhiculaire : les théories de l'identité considéreront que des événements intracrâniens sont suffisants pour l'occurrence d'EMC, moyennant quelques conditions d'arrière-plan. Le monisme anomal de Davidson, le fonctionnalisme, les théories de la survénance, les théories du double aspect ou l'émergentisme d'un Searle se distingueront des théories de l'identité en considérant que les relations entre les EMC et les événements intracrâniens ne sont pas des relations d'identité (mais plutôt de réalisation, de survénance...), tout en ne remettant jamais en question l'idée que l'occurrence d'un EMC implique la présence dans un agent, à un niveau subpersonnel de description et d'explication, d'une entité qui possède un contenu¹⁸. Les défenseurs de l'externalisme sémantique soutiendront également que des événements intracrâniens constituent une partie centrale (et donc nécessaire) de la base de réalisation d'EMC, tout en acceptant que cette dernière inclut aussi des éléments de l'environnement¹⁹, ou du moins les relations qui existent entre l'agent et l'environnement : deux agents qui sont identiques d'un point de vue interne peuvent néanmoins juger ou penser des contenus différents. Penser ou juger que *p* ne peut donc se réduire à la présence d'un véhicule neuronal doté d'un contenu. Commune toutefois à toutes les versions d'internalisme véhiculaire est l'idée que la base de réalisation de l'occurrence d'EMC

18. Voir Davidson, pour qui les états mentaux sont « “internes”, dans le sens où ils sont identiques avec des états du corps, et donc identifiables sans faire référence aux objets ou aux événements à l'extérieur du corps; ils sont en même temps “non individuels” dans le sens où ils peuvent être, et sont souvent, identifiés en partie par leurs relations causales avec des événements et des objets extérieurs au sujet dont ils sont des états » (Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 20). On trouve bien ici un internalisme véhiculaire couplé à un externalisme sémantique.

19. Tyler Burge, « Belief *de re* », *Journal of Philosophy*, 74/6, 1977, p. 338-362.

inclut centralement, ou en tout cas nécessairement, des événements neuronaux, qui sont les véhicules (partiels ou totaux) de ces EMC. Plus fondamentale encore est l'idée que l'occurrence d'EMC doit être une question de présence de véhicules, qu'ils soient exclusivement intracrâniens ou également relationnels.

En raison de ce présupposé selon lequel l'occurrence d'un acte de pensée (comme le jugement) serait centralement et nécessairement une affaire de faits ou d'événements *dans* la personne, l'internalisme véhiculaire rencontre le problème de l'exclusion explicative des pouvoirs causaux des EMC : si les EMC sont réalisés dans des véhicules que l'on peut spécifier à partir de leurs propriétés non intentionnelles, et si les propriétés causales de ces véhicules dérivent uniquement de ces propriétés non intentionnelles (ultimement matérielles), comment les propriétés sémantiques des EMC pourraient-elles jouir d'un pouvoir causal propre ? Une perspective éliminativiste sur les EMC se nourrit des difficultés que connaissent les partisans de l'internalisme véhiculaire lorsqu'il s'agit de répondre à cette question. Pour l'éliminativisme, ici, les EMC n'existent pas, ce ne sont que des illusions. Le concept d'EMC n'est qu'une façon de parler, qui permet laborieusement et imparfaitement de décrire et de prédire des faits comportementaux. L'ombre de cet épouvantail éliminativiste est présente dès que l'on défend l'internalisme véhiculaire : le défenseur de l'internalisme véhiculaire fait le pari que les EMC sont réalisés dans des processus et des événements neuronaux. Mais s'il est progressivement montré que les événements et processus neuronaux sont trop changeants, trop dynamiques et trop flous pour pouvoir correspondre point par point aux EMC, cela signifie-t-il alors que les EMC n'existent pas²⁰ ?

20. William Ramsey, Stephen Stich et Joseph Garon, « Connectionism, Eliminativism and the Future of Folk Psychology », *Philosophical Perspectives*, 4, 1990, p. 499-533.

De nombreux auteurs, tels que Wittgenstein, Arthur Collins, Lynne Rudder-Baker, John McDowell, Vincent Descombes, Greg McCulloch, Sonia Sedivy ou Robert Brandom ont déjà remis en question la plausibilité et la nécessité de l'internalisme véhiculaire pour rendre compte des EMC, sans pour autant soutenir que l'existence des EMC relevait d'un espace éthéré, immatériel ou mystérieux. Mais ces critiques de l'internalisme véhiculaire sont avant tout des *critiques* : même si elles exploitent souvent les dimensions sociales ou normatives de la pensée pour critiquer sa réduction ou son identification à des processus intracrâniens, elles ont rarement développé une théorie positive de la nature sociale de l'esprit. Lorsqu'elles le font ou l'ont fait (comme chez Brandom), c'est en restant silencieuses sur la nature des relations qui prennent place entre le cerveau et les EMC : s'il ne s'agit pas ou plus de relations de réalisation, quelles sont ces relations ? Ces positions expliquent également peu – voire pas du tout – comment les EMC peuvent être l'objet d'un accès privilégié. La philosophie de l'esprit du jeune Rorty, nous l'avons vu dans l'essai précédent, permet de répondre à cette dernière question. Je souhaiterais dans ce chapitre proposer une argumentation pragmatiste qui soit critique (de l'internalisme véhiculaire) *et* constructive (sur la nature des EMC), et qui se positionne clairement sur le statut du cerveau dans l'existence de notre vie mentale conceptuelle.

3. Le pragmatisme normatif : Sellars et Wittgenstein

Par « pragmatisme normatif », j'entends la position qui accorde une importance centrale aux deux points suivants : premièrement, les *pragmata*, c'est-à-dire les affaires humaines en train de se faire, sont constitutivement normatives, au niveau de leur déploiement et de leur signification ; deuxièmement, cette normativité des activités humaines repose ultimement sur des manières partagées et implicites d'agir et de penser. Pour

rejoindre le sens que donne Brandom à l'expression « pragmatisme normatif » : les règles et les normes explicites (chartes, conventions, règlements, codes, préceptes...) ne sont efficaces qu'à partir d'un arrière-plan de normes et de règles implicites qui ne transcendent pas l'usage et les pratiques.

L'homme, écrivait Sellars²¹, est plus une créature de *règles* qu'une créature d'*habitudes* : les habitudes et les régularités à partir desquelles notre « histoire naturelle » et nos activités individuelles et collectives s'acquièrent, se déploient, se maintiennent et se transmettent ne sont jamais purement factuelles, et donc établies à partir de facteurs arbitraires ou hasardeux. Au contraire : nos activités sont pleines de « doit », comme le dit aussi Sellars (« *fraught with ought* »). Elles sont *normées* (réalisées et jugées en référence à des règles) et *normalisantes* (leur réalisation contribue à la sédimentation des règles à partir desquelles elles s'effectuent, et contribue plus fondamentalement à la constitution de l'intelligibilité du monde et des pratiques qui nous entourent). Nous mangeons, marchons, cuisinons, raisonnons ou encore dansons à partir d'une sensibilité à des manières instituées de faire ou de procéder. Ces activités sont susceptibles d'être apprises, jugées, louées ou blâmées en référence à des critères de correction ou de justesse. Ces critères peuvent ultimement relever de valeurs, mais pas nécessairement (les règles linguistiques ne reposent pas sur des valeurs qui leur préexisteraient, même si suivre la règle peut devenir une valeur). Les agents sont sensibles à la manière dont ces activités – leurs activités ou celles d'autrui – se déploient, en référence à ces manières instituées de faire. Mais qu'est-ce que suivre une règle ou une norme ? En quel sens nos usages reposent-ils sur des règles ? Pour répondre à ces questions, il faut se tourner vers les descriptions de Wittgenstein²².

21. Wilfrid Sellars, « Language, Rules and Behavior », in Sidney Hook (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, Dial Press, 1949, p. 311.

22. Voir aussi Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, 2011.

Pour suivre une règle, il n'est ni nécessaire ni suffisant que je connaisse cette règle, du moins si cette connaissance doit être explicite, réfléchie ou propositionnelle, en étant présente à mon esprit²³. On peut utiliser un mot correctement sans être capable de justifier son emploi, c'est-à-dire sans être capable de réfléchir à ses règles d'usage²⁴. On peut également remarquer la violation d'une règle d'usage et la corriger sans être capable d'explicitement cette règle. Le *Rechtsgefühl* et *Sprachsgefühl*, le sens de la physionomie des mots, le sens du rythme et de la musique des phrases, peuvent être suffisants pour remarquer ou éviter un usage déviant²⁵; la production d'un comportement adéquat peut suffire pour remettre le sujet déviant sur les rails. Pour être suivie, fondamentalement, une règle ne se juge ou ne s'exprime pas, mais s'applique, dans un comportement, sans que le sujet lui-même soit nécessairement guidé par cette règle²⁶. Une règle est ainsi comprise et connue

-
23. Voir notamment Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, VII-60, et *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 154.
24. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 289 ; *Remarques sur les fondements des mathématiques*, *op. cit.*, VII-30, VII-40. Dans *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* (Paris, Gallimard, 2004), Vincent Descombes pose la question suivante (p. 456) : comment peut-on suivre une règle une première fois ? On ne le peut pas, suggère-t-il, car suivre une règle est déjà une activité normative. On ne peut suivre correctement une règle qu'en ayant été formé à le faire. Et, comme le souligne Descombes, sous peine de régression à l'infini, cette formation consiste à se conformer à la règle sans savoir ce qu'on fait, en étant uniquement guidé par les appréciations des instructeurs.
25. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980, § 4. Voir aussi : « Je vois que le mot est juste avant même de le savoir, et même si je ne sais jamais pourquoi il est juste. » (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, § 73 ; voir aussi § 243, 298, 322, 341, 888, 1078, 1090 ; *Fiches*, trad. J.-P. Cometti et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2008, § 160-161 ; et *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, II, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1994, § 502-503).
26. Norman Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Oxford/Cambridge (MA), Blackwell, 1986, p. 159-160.

par *et* dans l'action²⁷. Les règles ne préexistent pas à leur usage ; elles ne sont pas consultées, ou saisies (par une intuition) avant cet usage, comme une comparaison des règles avec des *rails* pourrait nous le laisser croire²⁸. Apprendre à agir en suivant une règle, ce n'est ni nécessairement ni suffisamment apprendre la règle, explicitée, mais apprendre à produire un comportement gouverné par la règle. Pour apprendre ce comportement réglé, il n'est pas nécessaire de disposer du concept métalinguistique de règle ou d'obligation. Sous peine d'une régression à l'infini, l'apprentissage d'un langage premier ne peut d'ailleurs être exclusivement une affaire d'apprentissage de règles, puisque ces règles doivent déjà être linguistiques, ce qui présupposerait la maîtrise d'un métalangage. L'apprentissage du langage est, initialement, une affaire de dressage et de reproduction d'un comportement structuré (*pattern governed behavior*, pour reprendre la terminologie de Sellars)²⁹, évalué et corrigé par les enseignants (ce qui amène, à la longue, la croyance que ce comportement peut être [jugé comme] correct ou incorrect) – il en va de même de l'apprentissage d'autres activités postérieures, qui ne nécessitent pas l'explicitation de règles. Connaître la règle, ce n'est pas savoir *que* [contenu explicite de la règle ; description mythologique], c'est savoir faire un certain nombre de choses à partir de cette règle dans l'action. S'il y a *quelquefois* interprétation, l'interprétation ne peut être à la base du suivi de la règle³⁰. Interpréter une règle, c'est suivre une autre règle.

Suivre une règle, c'est pouvoir aller à son contre. Pour suivre une règle, il faut être capable de ne pas la suivre. On peut suivre

27. *Fiches, op. cit.*, § 318 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, II, *op. cit.*, § 413.

28. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 213.

29. « Apprendre un comportement gouverné par un *pattern*, c'est devenir conditionné à arranger des éléments perceptibles en *patterns*, et former ceux-ci, en retour, dans des *patterns* plus complexes et dans des séquences de *patterns*. » (Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 327).

30. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 158, § 198, § 201, § 506.

une règle mécaniquement, sans y penser, mais ce n'est pas pour cela que tout comportement mécanique ou non réflexif est un comportement de suivi de la règle, même s'il peut être décrit et prédit de cette manière. La détermination du comportement par la règle n'est pas causale, mais logique³¹. Un comportement nomologiquement produit n'est pas un comportement gouverné par une règle (nous ne suivons pas les lois de la nature comme nous suivons des règles). Un dispositif mécanique peut mal fonctionner, mais mal fonctionner, ce n'est pas *transgresser* une règle. C'est ce qui distingue l'activité d'un moine qui secoue la cloche toutes les heures des opérations d'un carillon qui sonne toutes les heures³².

Suivre une règle, ce n'est pas produire un comportement qui se conforme à la règle. Un comportement qui se conforme à la règle ne l'enfreint simplement pas, mais ne la suit pas non plus. Pour suivre une règle, il faut la suivre intentionnellement. Suivre une règle intentionnellement ne requiert cependant pas d'*avoir* l'intention de suivre la règle, en se formulant cette intention. L'intention de suivre de la règle ne requiert pas une expression mentale ou une intuition (et les concepts d'intention, de règle, ou encore le contenu de la règle) : effectuer une action en étant sensible à son ordre, en étant capable de corriger ce que l'on fait ou de corriger autrui en référence à des standards comportementaux, et en se voyant *attribuer* une intention de suivre la règle – à tort ou à raison – par les autres membres de *la communauté*, suffit³³. Une règle ne peut guider le comportement d'un sujet que si celui-ci peut faire activement la différence entre les applications correctes et les applications incorrectes de la

31. *Ibid.*, § 195, § 220.

32. Pour reprendre un exemple de P. M. S. Hacker.

33. « La prophétie ne dit *pas* que l'homme, s'il suit telle règle lors de la transformation, obtiendra *ce* résultat – elle dit que lorsque nous *disons* qu'il suit la règle, l'homme obtient ce résultat » (*Remarques sur les fondements des mathématiques, op. cit.*, III-66; souligné par l'auteur).

règle. Cela ne nécessite pas, nous l'avons dit, une conscience du contenu de la règle (ni la possession du concept de règle), mais appelle néanmoins une sensibilité à la règle – ce qui n'est pas présent dans le comportement se conformant à la règle. L'une des différences entre le comportement conformiste et le comportement guidé par la règle se fait lorsque la règle est enfreinte : le comportement guidé par la règle sera prompt à réagir, à se corriger, en référence à la règle, non pas nécessairement en l'explicitant, mais en visant la séquence de comportement qui est à produire. Ne pas savoir quels comportements sont en accord avec la règle, c'est être ignorant ou ne pas savoir ce qu'est la règle³⁴. Apprendre une règle, c'est aussi apprendre à exercer une attitude vis-à-vis de l'erreur, vis-à-vis d'une violation de la règle³⁵.

*Suivre une règle n'est essentiellement possible que dans un contexte institutionnel d'autres règles et de coutumes*³⁶, mais aussi de régularités biologiques et naturelles (sans que ces régularités soient des règles) : seul, un homme ne peut pas suivre une règle, pas plus qu'il ne peut procéder à un échange. Le respect de la règle ne peut prendre place que dans une communauté de pratiques. Suivre une règle, ce n'est pas penser ou avoir l'impression que l'on suit une règle³⁷ : le dernier phénomène n'est ni nécessaire ni suffisant pour aboutir au premier. Pas nécessaire, parce qu'on l'a vu, je peux suivre une règle sans savoir, concevoir ou penser que je la suis : la règle est suivie dans l'action. Pas suffisant, parce que suivre une règle est une pratique constitutivement sociale, pour au moins deux raisons : premièrement, comme l'écrit joliment Descombes,

34. G. B. Baker et P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2, Oxford, Blackwell, 1985, p. 97.

35. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., VII-61.

36. *Recherches philosophiques*, op. cit., § 198 ; *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., p. 349, VI-31, 32.

37. *Recherches philosophiques*, op. cit., § 199, § 202.

on peut certes suivre une règle *tout seul*, mais on ne peut pas être *le seul* à le faire³⁸. Toute règle contient une dimension prescriptive (mais pas déterminante) qui ne peut, sous peine de l'absoudre, relever de mes préférences ou des intentions. Descombes résume utilement cet argument : « s'imposer de suivre une règle subjective ou privée (une "règle pour moi") ne se distingue pas de ne rien s'imposer du tout, de ne se priver d'aucune possibilité », dès lors que « tout ce que l'agent estime devoir faire est justifié puisque le critère de correction a été placé dans la signification que lui-même donne, dans un acte d'interprétation, à la règle³⁹ ». Deuxièmement, suivre une règle est une pratique sociale parce que les règles relèvent, dans leur institution, développement, transmission et abandon, de pratiques sociales, où des agents entretiennent des attitudes normatives (attentes, sanction, correction...) les uns par rapport aux autres. Il y a, pour reprendre un concept cher à Durkheim, une *impersonnalité* de la règle : les règles s'imposent à tous. Elles n'ont pas été instituées par toi, moi ou eux : ce sont des manières instituées d'agir, s'imposant à tout individu produisant un comportement intelligible pour chacun. Les règles me permettent notamment de m'entendre ou d'interagir avec autrui sans devoir le rencontrer, l'apprécier ou le considérer *personnellement*. Pour Durkheim, l'impersonnalité des formes de pensée comme les règles logiques ou les concepts relève de leurs dimensions sociales : il y a de l'impersonnel en nous, dit Durkheim, car il y a du social en nous⁴⁰.

Pour Sellars, c'est parce que nous sommes des créatures normatives que nous pouvons devenir des *personnes*. Une personne est plus qu'un organisme ou qu'un ensemble d'organes, non pas parce

38. Vincent Descombes, « Relation intersubjective et relation sociale », in Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 154.

39. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet*, op. cit., p. 446.

40. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 636.

qu'elle serait consciente, mais parce qu'elle est activement intégrée dans des pratiques normatives, en suivant et en faisant suivre des règles⁴¹. Les normes sémantiques et les normes de rationalité sont des normes partagées, relevant d'une communauté linguistique. C'est pour cette raison que « c'est la communauté linguistique en tant que totalité autoperpétuante qui est l'unité minimale à partir de laquelle l'activité conceptuelle peut être comprise⁴² ».

Cette sensibilité aux normes infuse tous nos comportements, mais aussi la signification et la pensée. Il existe différentes manières de comprendre l'idée que la *signification* est normative. Par cette idée, on peut tout d'abord vouloir dire que toute entité, pour être signifiante, doit être dotée de conditions de vérité, et donc être jugée comme étant vraie... ou fausse. La signification, à la différence de l'indication ou de la covariation, implique la possibilité de l'erreur. On peut ensuite soutenir que toute signification possède des implications normatives : c'est parce que « chat » signifie chat que l'on doit l'utiliser pour faire référence à des chats, et non pas à des chiens. Dans ce sens, l'explicitation de la signification d'un terme peut impliquer la mention de normes d'usage conséquentes. Il est aussi envisageable d'affirmer, avec Davidson, que la signification est normative parce que l'attribution ou l'interprétation de significations au comportement d'autrui se base sur des normes d'interprétation et de rationalité. On peut enfin soutenir que la signification est *constitutivement* normative : la signification d'un terme ou d'une expression survient sur les normes d'usage de ce terme ou de cette expression. On retrouve cette idée chez Dewey, qui ne fait pas de la signification une propriété nécessairement linguistique : la signification est une règle pour utiliser

41. Wilfrid Sellars, « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », trad. in Denis Fisette et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit, op. cit.*, p. 115.

42. Wilfrid Sellars, « Language As Thought and Communication », *Philosophy and Phenomenological Research*, 29-4, 1969, p. 512.

ou interpréter un objet, en lui attribuant le potentiel de réalisation d'une conséquence⁴³. La signification n'est donc pas un état mental, le référent d'une entité, ou encore une entité abstraite. La signification est une règle ayant pour objet les relations entre une entité et d'autres entités ou actions.

C'est *cette* normativité de la signification qui est fondamentale pour comprendre et définir *une* normativité de la pensée, et plus précisément des épisodes mentaux conceptuels.

Il existe des normes de la pensée au sens où il existe des principes dont le suivi nous permet de bien penser, ou de penser *en bonne et due* forme, de manière rigoureuse et exigeante (on peut parler de maximes ou de règles pour la direction de l'esprit). Par exemple, il est judicieux, en permanence, d'évaluer les raisons de croire et de ne pas croire les propositions qu'on nous soumet, avant d'y adhérer ou de les rejeter. Il est également opportun de réviser ses croyances (et leurs relations de cohérence) en fonction de nouvelles données obtenues à la suite d'inférences ou dans des circonstances perceptives nouvelles⁴⁴. On peut aussi considérer que la clarté, la pertinence, la précision ou encore la recherche de vérité doivent être des principes régulateurs lorsque nous pensons. Ces normes ne sont ni des *obligations*, ni des normes morales. Leur respect ne garantit d'ailleurs en rien la production d'une pensée originale ou géniale; il permet plus modestement de s'assurer que les pensées obtenues ne relèvent pas de l'obtention fortuite d'une information ou de l'association hasardeuse d'idées. Dans un autre sens, on peut aussi parler de *lois de la pensée* : il s'agit des principes universels à partir desquels la pensée – instanciée dans le raisonnement, le calcul – se déploie ou devrait se déployer. On pense alors souvent aux lois élémentaires de la logique : le principe de non-contradiction, ou le principe de transitivité, par exemple.

43. John Dewey, *The Later Works 1*, p. 147.

44. Pour la question des normes *épistémiques*, voir Pascal Engel, *Va savoir!*, Paris, Hermann, 2007, p. 219-223.

À la différence des lois de la nature, nous pouvons enfreindre ces lois de la pensée. Mais si un agent enfreignait trop souvent ces lois dans ses raisonnements, nous aurions de bonnes raisons de refuser de voir la présence de la pensée dans son comportement. C'est là une différence importante entre ces « lois de la pensée » et les normes de raisonnement évoquées plus haut. On peut penser tout en pensant *mal* (dépendamment de certains idéaux et de certaines normes), même si pour penser, il convient de respecter certaines *lois*. La normativité sémantique constitue un troisième type de normativité de la pensée; c'est elle qui nous intéressera dans les pages à venir : il s'agit des normes d'usage qui constituent la signification des termes lexicaux et conceptuels. L'inférentialisme est peut-être la théorie sémantique la plus appropriée pour rendre compte de cette normativité sémantique, et pour l'exploiter pour notre problématique.

4. L'inférentialisme normatif

L'inférentialisme donne une priorité à l'*inférence* sur la *représentation* pour comprendre la signification. Une inférence est quelque chose que nous *faisons*, à partir de *règles*. Pour l'inférentialisme, le contenu conceptuel⁴⁵ d'un énoncé ou d'une pensée survient sur les relations inférentielles qui existent entre cet énoncé ou cette pensée et d'autres énoncés et pensées, mais aussi sur les relations qui prennent place entre cette entité ou cette pensée, des *circonstances perceptives* et des *conséquences comportementales* (action, intention). Ces relations inférentielles constituent le rôle inférentiel de l'énoncé et de la pensée; ce rôle inférentiel *est* le contenu de l'énoncé ou de la pensée. L'inférentialisme trouve l'une de ses sources dans une idée exprimée par Frege dans sa *Begriffsschrift* : deux phrases ont la même signification si elles sont mutuellement substituables tout en préservant la validité

45. Je tiendrai ici pour synonymes « contenu conceptuel » et « signification ».

des inférences dans lesquelles elles apparaissent chacune respectivement. *Stricto sensu*, une sémantique inférentialiste peut se contenter de définir la signification d'une unité à partir de son rôle inférentiel par rapport à d'autres unités (ou à toutes les autres unités du système), sans introduire des composantes extralinguistiques (action, perception), comme le fait la sémantique des rôles fonctionnels. L'inférentialisme que nous considérerons et défendrons ici est un inférentialisme *large* : les relations inférentielles constitutives de la signification d'un concept sont interlinguistiques, mais incluent aussi les circonstances et les conséquences non inférentielles et non linguistiques de l'usage d'un concept (perception, action). Cet inférentialisme ne se confond cependant pas avec une sémantique des rôles fonctionnels : il existe de nombreuses sémantiques fonctionnalistes qui définiront les relations constituant le sens des pensées ou des énoncés à partir de régularités causales ou psychologiques. Pour l'inférentialisme, ces relations relèvent de *règles*, et non pas de *régularités*. La sémantique fonctionnaliste de Sellars, parce qu'elle insiste sur l'importance des règles d'usage, est une sémantique inférentialiste dans ce sens. Dès 1949, Sellars a défendu la thèse que « la signification linguistique d'un mot est entièrement constituée par les règles de son usage⁴⁶ ». Plus précisément, il y a deux aspects fondamentaux d'une expression/d'un concept qui définissent sa signification⁴⁷ :

1. Les circonstances ou les situations dans lesquelles il est correct d'appliquer, d'utiliser ou d'énoncer ce concept ou cette expression – ces circonstances peuvent être linguistiques (énoncés, pensées ou concepts déjà déployés) ou non linguistiques (circonstances perceptives) ;

46. Wilfrid Sellars, « Language, Rules and Behavior », art. cit., p. 302.

47. Cf. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973.

2. Les conséquences appropriées de son application, de son utilisation ou de son énonciation, qui peuvent aussi être linguistiques (énoncés, pensées ou concepts que l'on peut produire) ou non linguistiques (action).

Ces aspects sont définis par des normes inférentielles (comme « si X est un chat, alors X est un mammifère ») : ce sont donc ces normes qui *in fine* définissent les rôles et les relations inférentielles des concepts, et *donc* – selon l'inférentialisme – le sens de ces concepts. Ces normes n'expriment pas des obligations ; elles définissent plutôt ce qu'il est permis et ce qu'il n'est pas permis de *faire* lorsque nous utilisons des concepts. Dire que q est inférable de p , ce n'est pas dire qu'à chaque fois que p est asserté, q doit être asserté, mais plutôt dire qu'il est incorrect d'asserter p et de nier q , et qu'il est permis d'inférer q de p . Dans ce sens, il ne suffit pas de dire qu'appliquer un concept comme celui de « chien » nous contraint d'accepter un autre concept « mammifère », nous interdit souvent d'appliquer un concept différent « chat », ou nous permet d'appliquer d'autres concepts comme « animal à poils » : ces contraintes normatives ne régulent pas l'usage de concepts déjà existants et définis ; elles définissent plutôt les rôles inférentiels, et donc les contenus de ces concepts. C'est dans ce sens que les concepts sont des manières de penser qui sont instituées⁴⁸ : ce ne sont pas des pensées ou des représentations personnelles, mais des manières normées de raisonner, de percevoir, ou encore de décider⁴⁹. La signification du contenu d'une assertion ou d'une pensée ne préexiste pas à sa dimension inférentielle⁵⁰.

Étant donné que les contenus des assertions sont déterminés (et pas seulement individués) par les relations inférentielles

48. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 618-619.

49. *Ibid.*, p. 622-623, p. 626-627.

50. Robert Brandom, « Asserting », *Nous*, vol. XVII, n° 4, nov. 1983, p. 644.

que ces assertions ou expressions ont avec d'autres contenus et d'autres actions, l'inférentialisme est une thèse holiste⁵¹ : il ne peut y avoir de contenus sans autres contenus. Elle est même holiste de manière *égalitaire* : il n'y a pas de formes d'inférence privilégiées (analytiques, essentielles, synthétiques *a priori*...) qui détermineraient la signification. Un contenu s'identifie à un rôle inférentiel global. Cependant, *contextuellement*, certaines inférences sont plus importantes (*appropriées*) que d'autres lorsqu'il s'agit de définir les conditions de possession et l'identité inférentielle du contenu jugé ou asserté⁵².

L'inférentialisme définit classiquement, nous l'avons dit, le contenu d'un concept et d'une expression à partir de deux de ses dimensions : les circonstances dans lesquels il est correct (et incorrect) de l'utiliser, et les conséquences appropriées de son usage. Dans le travail de Brandom, ces circonstances et ces conséquences sont définies en termes d'*engagements* (*commitments*) et d'*autorisation*s (*entitlements*). Il faut distinguer les circonstances appropriées qui nous *engageraient* à appliquer l'expression ou le concept, de celles qui nous *autoriserait* à appliquer l'expression ou le concept, et les conséquences envers lesquelles nous sommes *engagés* en appliquant/utilisant l'expression ou le concept des conséquences envers lesquelles nous gagnons une *autorisation d'engagement* en appliquant/utilisant l'expression ou le concept. Les engagements et les autorisations sont des *statuts normatifs* ou *déontiques*. C'est dans des pratiques sociales que des personnes (et pas des parties ou des organes de ces personnes) reconnaissent, exercent et attribuent les engagements et les autorisations qui définissent le contenu de leurs assertions – mais aussi, nous le verrons, de leurs pensées.

51. Robert Brandom, *Making it Explicit, op. cit.*, p. 89, et *L'Articulation des raisons*, trad. Cl. Tiercelin et J.-P. Cometti, Paris, Cerf, 2009, p. 23.

52. Robert Brandom, *Making It Explicit, op. cit.*, p. 636.

Asserter une phrase ou produire un jugement, c'est se mettre dans une situation normative comportant différentes dimensions, dont :

1. L'*engagement* : asserter ou juger que p , c'est reconnaître un engagement envers la vérité de p , et envers ce qu'on peut déduire, logiquement ou matériellement, de p . L'engagement est un statut normatif : il n'est pas permis d'asserter p et de ne pas reconnaître ce qu'implique déductivement p , sauf à avoir de bonnes raisons pour cela. Les engagements peuvent être théoriques ou linguistiques (engagements envers un contenu), mais aussi pratiques : une intention et une action sont des engagements pratiques. Lorsque j'agis, j'assume ou reconnais un engagement en produisant ou modifiant un état de choses⁵³.
2. L'*autorisation* : asserter ou juger que p , c'est aussi être autorisé à s'engager envers d'autres contenus, que le contenu jugé ou asserté supporte inductivement, moyennant d'autres contenus et conditions d'arrière-plan. Il est autorisé d'asserter q à partir de p si de p on peut induire q (p supporte inductivement q , p peut servir de raison pour q).
3. L'*incompatibilité* : asserter ou juger que p , c'est aussi exclure ce qui est *incompatible* avec ce contenu. Deux assertions ou jugements sont incompatibles si un engagement envers l'un d'entre eux interdit d'être autorisé à s'engager envers l'autre.

Les relations inférentielles sont alors définies en termes de relations de *préservation*, d'*héritage* et d'*exclusion* entre les engagements et les autorisations. Pour être appropriées et correctes, les inférences ne doivent pas être *formellement* valides. Il suffit qu'elles soient *matériellement* correctes, c'est-à-dire correctes en vertu de leur contenu. Plus précisément ici, une inférence est matériellement correcte (et donc correcte tout court, même si elle est

53. *Ibid.*, p. 235.

enthymématique) si, des prémisses à la conclusion, elle préserve le statut normatif originaire.

L'engagement se traduit, sur un plan sémantique et inférentiel, dans des relations d'implication sémantique, plus précisément dans des inférences *déductives* (il existe aussi évidemment, comme dit plus haut, des engagements pratiques, dans et pour l'action). Lorsque j'affirme ou juge « Ce morceau de tissu est rouge », je m'engage aussi vis-à-vis de la vérité du contenu « Ce morceau de tissu n'est pas vert ». Je suis engagé vis-à-vis d'un contenu parce que je *me* suis engagé envers un autre contenu. Je suis aussi engagé envers ce qui se situe – toujours par relation déductive – en amont de mon affirmation, comme le contenu « Il y a un morceau de tissu ». Ces inférences sont des inférences qui *préservent* les engagements : un engagement envers p est conservé lorsque je m'engage envers q , et inversement. L'autorisation se traduit dans des relations inférentielles de justification, de support, et de soutien, dans des inférences inductives. Lorsque j'affirme « ceci est une allumette », je peux me baser sur ce contenu pour arriver à d'autres contenus, moyennant certaines conditions du monde présupposées, comme « si cette allumette est frottée, elle flambera [si elle est sèche] ». Ici, j'ai l'autorisation de m'engager vis-à-vis d'un nouveau contenu parce que je suis engagé envers un autre contenu et que je me réfère aussi à certaines conditions du monde (d'arrière-plan), que je dois être en mesure de justifier⁵⁴. Ces inférences inductives sont des inférences qui préservent les autorisations et les relations de support entre contenus. Les relations pragmatiques d'exclusion se traduisent dans des relations d'incompatibilité entre contenus. p est incompatible avec q si un engagement envers p interdit un engagement envers q .

Ce qui est jugé est constitué par ce que nous faisons quand nous jugeons, c'est-à-dire entreprendre, reconnaître ou se voir attribuer des engagements et des autorisations vis-à-vis des

54. Robert Brandom, « Asserting », *op. cit.*, p. 641.

inférences qui articulent le contenu du jugement. Conséquemment, comprendre un contenu (comme p), c'est être capable de dire ou d'identifier ce envers quoi un agent s'engage lorsqu'il asserte ou pense que p (bref, ce qui suit de p , inférentiellement et non inférentiellement), ce qui justifie p (bref, ce dont p découle), et ce qui est incompatible avec p . Comme l'écrit Brandom,

Être dans un état possédant une intentionnalité, ou accomplir une action intentionnelle [...] possède une signification normative. Cela équivaut à assumer (acquérir) une obligation ou un engagement; *le contenu de l'engagement est déterminé par les règles qui sont les concepts en termes desquels l'acte ou l'état est articulé*⁵⁵.

Une posture inférentialiste sur la nature du contenu conceptuel a des conséquences importantes lorsque l'on s'intéresse à la question subsidiaire : qu'est-ce que *comprendre* un contenu conceptuel? La réponse est la suivante : *comprendre le contenu ou la signification d'une expression, c'est maîtriser son rôle inférentiel, normativement défini*⁵⁶. Posséder un concept, c'est être pratiquement capable de distinguer les usages inférentiels corrects et incorrects de ce concept, en étant en mesure de corriger les usages déviants de ce concept en référence aux règles d'inférence. D'un agent qui mobiliserait le concept de chat tout en étant incapable d'effectuer des inférences correctes à partir de ce concept, nous dirions probablement qu'il ne maîtriserait pas ce concept⁵⁷. Apprendre une langue, c'est apprendre à maîtriser l'usage des éléments (expressions, concepts...) qui la composent.

55. Robert Brandom, *Making It Explicit*, *op. cit.*, p. 8-9.

56. Je m'inspire ici de Crispin Wright : « La signification est normative. Connaître la signification d'une expression, c'est savoir, peut-être de manière non réfléchie, comment évaluer les usages qu'on en fait; c'est connaître un ensemble de contraintes auxquelles un usage correct doit se conformer. » (Crispin Wright, *Realism, Meaning and Truth*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 24.)

57. Voir Garrett Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford U.P., 1982, 4. 3.

Dans ce sens, si les épisodes de pensée sont des épisodes conceptuels, leur production et leur possession nécessitent le respect de ces règles inférentielles. À la différence des lois logiques et peut-être comme les normes de raisonnement, ces règles inférentielles trouvent leur origine dans des pratiques sociales. À la différence des normes de raisonnement et peut-être comme les lois logiques, le respect de ces règles inférentielles est constitutif de la possession de pensée(s). L'originalité et la force de l'inférentialisme de Brandom, nous venons de le voir, réside notamment dans l'idée que cette maîtrise inférentielle de concepts prend place dans des pratiques sociales et linguistiques. Une pratique sociale mobilise la production, l'attribution et le respect de *normes*; une pratique linguistique inclut la production d'*assertions* dont le contenu est défini par des normes *inférentielles*.

Il est maintenant temps d'envisager les conséquences de cet inférentialisme normatif dans le débat portant sur la nature des épisodes mentaux conceptuels.

5. Les conséquences de l'inférentialisme normatif pour la pensée

Lorsque je juge ou que j'asserte que p , je ne rapporte ou ne décrit pas un événement, qu'il soit interne ou externe. Je prends un engagement envers p , en reconnaissant cet engagement, et en étant surtout disposé à faire certaines choses relatives à l'articulation inférentielle de p . Une description de ce qui se passe en moi à un niveau neuronal ou expérientiel ne semble ni nécessaire ni suffisante pour définir ce que je fais et ce que je dois faire pour juger ou assérer que p . Saisir le rôle inférentiel de p est une habileté sociale, et non pas une disposition physiologique ou un état expérientiel. Pour prendre un engagement envers p , il ne suffit pas de reconnaître cet engagement : cet engagement doit m'être attribué, ou du moins attribuable par un interprète idéal. Il y a des engagements qui sont d'abord pris parce qu'ils

sont attribués ; il y a des engagements initialement reconnus qui peuvent devenir des engagements pris si l'agent est en mesure de reconnaître d'autres engagements qui sont initialement pris parce qu'attribués. Voyons cela en détail.

J'article p en mon for intérieur. Il s'agit, dans la terminologie de Brandom, d'un engagement *reconnu* envers p , qui n'est pourtant ni nécessaire ni suffisant pour constituer un engagement *pris* envers p . Non suffisant, parce que pour prendre un engagement envers p , je ne dois pas seulement reconnaître que p , je dois être considéré comme étant engagé envers p . Prendre un engagement envers p , c'est être considéré comme étant engagé envers p , dès que les autres agents sont autorisés à m'attribuer cet engagement⁵⁸. Cette reconnaissance n'est pas non plus nécessaire pour prendre un engagement, car il est possible de prendre des engagements sans les reconnaître : c'est en particulier le cas des engagements dont nous héritons à la suite de la reconnaissance d'un engagement initial, et dépendamment de l'attribution effective ou potentielle de ces engagements par un agent effectif ou virtuel, dépendamment des normes inférentielles de la communauté.

Les engagements que les autres agents peuvent m'attribuer sont d'au moins deux sortes : il peut s'agir des engagements que je reconnais (et qui, en vertu de cette attribution, deviennent des engagements *pris*, et pas seulement *reconnus*), mais aussi des engagements dont j'hérite, car étant les conséquences des engagements que je reconnais, dans les contextes des normes inférentielles qui définissent l'articulation des contenus. Et les attributions de ces deux types d'engagement sont liées : c'est parce que je reconnais ces engagements dont j'hérite (et qui me sont attribués) lorsque je reconnais mon engagement envers p que les

58. Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard U.P., 2002, p. 220.

agents peuvent m'attribuer cet engagement envers p , qui devient alors un engagement pris⁵⁹.

Revenons à notre situation. Le fait d'articuler p *in foro interno* m'engage donc envers d'autres contenus et actions. À la différence de l'engagement reconnu envers p , il s'agit d'engagements que je prends et qui sont hérités parce qu'attribués/attribuables sur la base de l'engagement reconnu envers p . Mon comportement et mes dispositions comportementales peuvent manifester ma *reconnaissance* de ces engagements hérités. Être disposé à avouer ou à asserter, c'est déjà reconnaître⁶⁰ : la reconnaissance ne passe pas forcément par une assertion. Les agents peuvent être autorisés à m'attribuer un engagement envers p à partir de ma reconnaissance des engagements dont j'hérite en ayant reconnu mon engagement envers p ⁶¹. Lorsqu'un agent est ou serait autorisé à m'attribuer un engagement envers p , mon engagement initialement reconnu envers p devient un engagement pris envers p , et donc un jugement que p .

Prendre un engagement envers p , c'est nécessairement *faire* quelque chose d'approprié pour que les autres m'attribuent cet engagement envers p . Ce que je dois faire, c'est exercer ou être disposé à exercer des compétences inférentielles portant sur p et ses relations avec d'autres contenus, des circonstances perceptives et des conséquences pragmatiques. Ces compétences ou dispositions inférentielles ne sont pas des états factuels des agents : elles font partie de pratiques normatives, à partir desquelles des agents qui s'engagent envers p (en reconnaissant cet engagement) sont *tenus* d'agir de certaines manières, en suivant les règles inférentielles qui définissent le contenu de leur engagement. Prononcer en son for intérieur le contenu « Ce texte est ennuyeux » ne peut constituer un épisode de jugement que si l'agent prend un

59. Robert Brandom, *Making It Explicit*, *op. cit.*, p. 554.

60. *Ibid.*, p. 194

61. *Ibid.*, p. 596.

engagement envers ce contenu. Exprimer ou reconnaître en son for intérieur cet engagement ne suffit pas : il faut être disposé à mobiliser inférentiellement ce contenu, en étant capable de le justifier, de l'utiliser comme prémisse dans un raisonnement théorique ou pratique, à chaque fois à partir de règles d'inférence qui, dans la communauté de l'agent, définissent le rôle inférentiel de ce contenu... et les conditions d'un engagement authentique envers lui.

Ce qui est *possible* est ici plus important que ce qui est *effectif*, dans deux sens complémentaires : premièrement, pour juger que *p*, il n'est ni nécessaire ni important d'agir d'une certaine manière (effectuer des inférences, juger des contenus autres que *p*, poser des actions...). Il suffit d'être *disposé à agir* d'une certaine manière. Deuxièmement, ces dispositions à l'action constituent des critères pour l'attribution *possible*, et pas nécessairement effective, d'engagements normatifs de la part d'autres agents, faisant en sorte que l'engagement reconnu envers *p* devienne un engagement pris, et donc un jugement que *p*. Cette attribution possible n'existe que dans des circonstances particulières : un environnement de pratiques sociales dans lesquelles des personnes attribuent, prennent et reconnaissent des engagements. Mais ces circonstances ne sont pas nécessairement *hic et nunc*. Le fait qu'un agent virtuel *puisse évaluer* le comportement et les dispositions comportementales de l'agent comme correctes ou incorrectes *suffit* pour que des pratiques sociales soient présentes lorsque l'agent déploie un comportement qui peut alors servir de critère pour l'attribution d'engagements normatifs.

Il est difficile de concevoir, dans ce cadre, comment un événement ou une structure matérielle *dans* la personne pourrait correspondre à un événement de jugement ou d'engagement envers un contenu conceptuel⁶². Les relations causales

62. Robert Brandom, « From a Critique of Cognitive Internalism to a Conception of Objective Spirit: Reflections on Descombes' Anthropological Holism »,

ou fonctionnelles qui peuvent exister entre ces structures matérielles sont des relations factuelles. Ces relations peuvent certes ressortir d'un apprentissage, d'un câblage progressif des circuits nerveux, ou encore de contraintes adaptatives : dans tous les cas, on voit mal en quoi elles relèveraient directement d'une normativité socialement instituée, en étant plus que l'une des conditions causales des performances d'un agent situé dans des pratiques sociales. Ce qui constitue la nature normative de la perte ou du gain d'engagements envers des contenus conceptuels ne semble pas déductible ou prédictible en observant les propriétés intrinsèques et/ou internes des personnes qui entreprennent ces engagements : des entités et structures intracrâniennes n'imposent pas de conséquences normatives sur la possession d'épisodes mentaux conceptuels.

Le défenseur de l'internalisme véhiculaire concernant les EMC pourrait ici rétorquer que cette irréductibilité explicative et définitionnelle des EMC par rapport à des véhicules intracrâniens est néanmoins toujours compatible avec la possibilité que des événements intracrâniens soient des véhicules ou des entités réalisatrices *partielles* des EMC : en raison de leurs dimensions normatives, les EMC ne peuvent être identifiés à des événements intracrâniens, mais ce n'est pas pour cela que ces derniers ne pourraient pas partiellement constituer la base de réalisation ou de survenance des EMC. Mais justement, on ne voit pas pourquoi il serait encore nécessaire de considérer que ces événements intracrâniens sont les véhicules – totaux ou partiels – des EMC. Ces événements et processus intracrâniens ne causent ou ne réalisent pas l'occurrence des EMC : ils contribuent à causer l'occurrence des capacités et des performances inférentielles sur la base desquelles des engagements peuvent être attribués à un agent. Ces capacités et ces performances inférentielles sont correctes ou appropriées en tant qu'inscrites dans

une communauté conceptuelle donnée. Attribuer des engagements à des agents, c'est attendre d'eux qu'ils se comportent de certaines manières : nous nous attendons à ce qu'ils soient disposés à produire le comportement inférentiel à partir duquel les contenus de leurs engagements sont définis. De ce point de vue, les événements intracrâniens ne causent pas l'occurrence des EMC : ils contribuent plutôt à assurer et/ou à déployer la possession de compétences inférentielles (qui sont seulement correctes ou appropriées à partir de nos formes de vie) sur la base desquelles des engagements peuvent être attribués à l'agent (et à partir desquelles ces attributions d'engagements peuvent être justifiées). Reconnaître certains engagements qui sont des conséquences des engagements initialement reconnus est un bon critère pour être vu comme exhibant des aptitudes inférentielles correctes, et donc pour être vu comme étant engagé envers p . Les aptitudes et les performances inférentielles, ici, sont des critères⁶³ qui justifient l'attribution d'engagements (et donc, médiatement, d'EMC) : elles ne sont pas les symptômes ou les conséquences de ces EMC.

Dans ce modèle, le cerveau devient une partie centrale d'un système causal en vertu duquel des agents possèdent et déploient leur maîtrise pratique des normes inférentielles auxquelles ils

63. C , en tant que fait, est un critère de X si notre concept de X inclut, dans ces circonstances d'application ou d'attribution, la présence de C . Un critère d'usage d'un énoncé ou d'une attribution est une raison qui permet de tenir l'énoncé ou l'attribution pour correct. En donnant un critère, nous n'exploitons pas une relation empirique qui aurait été découverte par induction entre deux phénomènes indépendants, pour justifier la présence de l'un à partir de la présence de l'autre ; nous exploitons plutôt une relation interne entre la signification de l'énoncé (ou du concept utilisé) et le critère invoqué. Un critère n'est donc pas un symptôme (Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, p. 82). Un symptôme, quant à lui, est un fait qui est causé par l'occurrence d'un fait antérieur ; cette relation de causalité est découverte à la suite d'une recherche empirique (Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford U.P., 1989, p. 5).

doivent se soumettre pour être vus comme *ayant des pensées*. Bien entendu, certains dommages ou dysfonctionnements neurocognitifs peuvent provoquer des déficiences comportementales (comme les aphasies) qui peuvent devenir, *dans nos pratiques*, des déficiences inférentielles. Mais ce qui provoque la déficience ne constitue pas directement le caractère correct ou incorrect du comportement déficient, et encore moins le fait que l'agent juge ou non que p . Le caractère correct ou le caractère incorrect du comportement relève d'abord de la manière dont nous allons interpréter ce comportement inférentiellement déficient. En connaissant l'origine de la déficience inférentielle (en la rapportant par exemple à une lésion cérébrale), nous pouvons néanmoins attribuer des EMC à un agent. Les déficiences comportementales peuvent nous amener à remettre en question le fait qu'un agent soit un agent pensant ou jugeant dépendamment de nos attributions et interprétations, et non pas à partir de ce que l'imagerie cérébrale nous donnerait directement à voir.

La relation qui existe entre les EMC et les événements neuronaux est indirecte : elle est médiatisée par le comportement (incluant les dispositions comportementales) et par les pratiques sociales qui définissent le contenu et les conditions de présence des EMC à partir de ce comportement. Identifier le corrélat neuronal d'un EMC dépend de l'identification et de l'attribution préalables de cet EMC en relation avec des critères comportementaux inférentiels. Le cerveau n'est pas un organe mental ou un système qui serait le récipiendaire ou l'hébergeur d'épisodes mentaux conceptuels. Il contribue à la production de critères comportementaux (inférentiels) sur lesquels les attributions d'engagements et d'EMC se basent. Physiologiquement et anatomiquement, le cerveau n'est pas un muscle. Mais en considérant son rôle dans la production et l'existence d'EMC, le cerveau joue le même rôle qu'un muscle : il cause et contraint la capacité à déployer un comportement inférentiel. À la différence d'un muscle, le cerveau accomplit cette fonction en vertu

d'un travail que beaucoup nommeront « cognitif ». En supposant que cette qualification soit claire et fondée, il n'en reste pas moins que cette dimension cognitive du cerveau n'implique pas que le cerveau soit un *organe mental*. Les neurosciences et la psychologie portent ici sur les capacités et les opérations à partir desquelles nous sommes en mesure de déployer un comportement inférentiel, dont la correction et donc le rôle constitutif pour notre vie mentale relèvent de son insertion dans des pratiques sociales et des formes de vie.

Si nous cherchons les véhicules des EMC en définissant ces véhicules comme des entités matérielles qui réaliseraient ces EMC et qui pourraient être définies à partir de propriétés non intentionnelles, alors il est probable que les EMC n'ont pas de véhicules – qu'ils soient internes ou externes. Ils ne sont pas localisés dans des objets spatiaux non intentionnels. L'occurrence d'EMC implique l'existence d'entités subpersonnelles que l'on peut spécifier non intentionnellement, mais ces entités sont des conditions médiates de production des EMC : elles conditionnent la possession de compétences inférentielles (mais pas leur nature normative), mais elles ne réalisent pas ces EMC et leur occurrence. Les épisodes mentaux conceptuels ne sont pas véhiculés par des structures matérielles : ils sont propres à des personnes, membres de pratiques sociales. Des paroles, des actions, et des propensions à dire et à faire peuvent être considérées comme les bases de survenance des épisodes mentaux conceptuels, mais après l'identification des agents qui les produisent : des personnes, membres de pratiques sociales. Les EMC surviennent sur des comportements (occurents et dispositionnels) inférentiels, qui sont normativement évaluables en étant inscrits dans un environnement de pratiques sociales et linguistiques. Cette survenance signifie qu'il n'y a pas de changements, au niveau des EMC produits par un agent, sans changements dans le comportement normativement situé de cet agent. Ces changements comportementaux requièrent souvent

des changements intracrâniens, mais pas nécessairement : si les règles inférentielles changent, les conditions de possession des EMC évoluent également, même si les paramètres et phénomènes intérieurs restent constants. La survenance n'est pas l'identité : il ne s'agit pas d'identifier les EMC à des comportements ou à des dispositions comportementales. La survenance n'est pas non plus la réalisation : pour qu'il y ait réalisation, la survenance doit s'accompagner d'une connexion explicative entre la base de survenance et ce qui survient. Les dispositions et les faits comportementaux, ici, peuvent expliquer l'occurrence des EMC s'ils sont considérés à partir de leur inscription historique, normative et sociale. Les EMC sont des *façons de parler*, non pas au sens où ils seraient des fictions théoriques ou des bruits ; ce sont des façons de parler car, plus fondamentalement, des *façons de faire*.

En guise de conclusion, nous pouvons examiner quelques conséquences de cet externalisme pour le « problème » de la causalité mentale. Les EMC ne sont pas ici des *causes* du comportement, à savoir des événements matériels indépendants de nous, et produisant un comportement dont ils sont distincts : c'est avant tout l'existence de performances comportementales appropriées qui peut légitimer l'attribution et *donc* l'existence d'EMC, et leur mention dans un discours qui permet de rationaliser ou de prédire l'occurrence d'un comportement. Un agent a posé l'action *A* parce qu'il jugeait que *p*, et il jugeait que *p* parce que, notamment, il a posé l'action *A* (en plus d'être disposé à produire d'autres performances inférentielles). Une explication du comportement de l'agent qui mentionne le jugement que *p* n'entraîne pas d'adhésion ontologique vis-à-vis d'un véhicule intracrânien qui signifierait *p*.

Le partisan de l'internalisme véhiculaire est en général fasciné par la situation suivante : je ne fais rien (je suis immobile), je ne produis pas de comportement observable, et *pourtant* je pense. Pour lui, cette situation montre clairement que *mes pensées ne*

peuvent être identifiées à des actions ou à un comportement observable (sauf à faire à la rigueur des clignements de mes yeux ou des battements de mon cœur des actions ou un comportement, dans un sens assez inintéressant). *Il serait dès lors nécessaire d'identifier mes pensées à des épisodes internes.* Mais c'est ici faire bon marché de mes dispositions comportementales. Je n'agis pas, certes, mais je *peux* agir, et c'est dans ce régime de possibilités *normées* que se nichent les conditions d'existence de ma pensée que *p*. L'existence de la pensée n'apparaît pas comme une énigme en contraste avec l'absence de comportement effectif. Au contraire : c'est plutôt parce que je ne fais rien maintenant (et que je peux faire certaines choses) que je pense. Nous le verrons avec Wittgenstein : il est cohérent voire inévitable d'attribuer une activité générale de pensée à un sujet qui ne fait actuellement rien, et dont le comportement est imprévisible. Ce n'est pas parce que je pense que je peux agir de manière imprévisible ; c'est parce que je peux agir de manière imprévisible qu'il y a un sens à dire que je pense (une énigme concernant le *phénomène* de pensée est ici dégonflée à partir d'un examen des circonstances d'usage du *concept* de pensée). La reconnaissance effective ou possible de cet épisode de pensée que *p* en vertu des compétences dispositionnelles de l'agent permet de rationaliser, de prédire ou d'expliquer les comportements passés ou futurs de l'agent (en supposant qu'il n'agit pas *ici* et *maintenant*). Même lorsque l'on remet en question le principe internaliste selon lequel un épisode de pensée se réalise dans un événement intracrânien, expliquer le comportement de l'agent en faisant référence au jugement que *p* demeure une explication causale : elle fait une différence en termes de pouvoirs prédictifs. Mais ce n'est pas pour cela que cette explication *reflète* une relation objective (c'est-à-dire indépendante de nos cadres et intérêts explicatifs) qui prendrait place entre des objets intracrâniens

et le comportement observable⁶⁴. Si les EMC n'existent pas indépendamment de nos pratiques sociales et inférentielles – qui incluent nos pratiques explicatives –, la causalité mentale n'est pas non plus indépendante de ces pratiques⁶⁵. Programmatiques, ces remarques peuvent paraître insuffisantes et en définitive peu éclairantes. Mais, suivant un principe de symétrie, il faut signaler que les positions internalistes classiques rencontrent elles aussi de nombreux problèmes lorsqu'il s'agit de rendre compte de la causalité mentale. Si les EMC sont réalisés dans des véhicules qui sont spécifiables sans faire référence à leurs propriétés intentionnelles, et si les propriétés causales de ces véhicules dérivent de ces propriétés non intentionnelles, comment les propriétés sémantiques des EMC pourraient-elles jouir d'une efficience causale autonome ? Pour le dire autrement, si les EMC – comme épisodes intentionnels – ont une efficacité causale qui s'épuise dans les pouvoirs causaux des entités neuronales qui les réalisent, quelle est leur raison d'être dans une ontologie internaliste et physicaliste ? Comme Jaegwon Kim⁶⁶ l'a bien montré, on aboutit alors à l'alternative entre épiphénoménalisme et exclusion explicative – cette alternative a notamment frappé le monisme anomal de Davidson qui, comme nous l'avons relevé dans l'essai précédent, n'avait pas renoncé à l'idée que les épisodes mentaux étaient internes à l'organisme.

64. Voir Jennifer Hornsby, *Simple Mindedness. In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA/Londres, Harvard U.P., 1997, p. 173 ; et Daniel Dennett, « De l'existence des patterns », trad. D. Boucher, in Denis Fiset et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit*, op. cit.

65. Voir aussi Lynne Rudder-Baker, « Metaphysics and Mental Causation » et Tyler Burge, « Mind-body Causation and Explanatory Practice », in John Heil et Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, op. cit., p. 75-95 et p. 97-120, pour des considérations préliminaires à propos de la possibilité de rendre compte de la « causalité mentale » d'une manière compatible avec les engagements post-ontologiques défendus ici.

66. Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge (MA), MIT Press, 1998.

Et il y a plus : en délocalisant les EMC hors de nos crânes, dans des pratiques sociales normatives, la position présentée ici n'est pas effrayée et affectée par la perspective de l'éliminativisme neuronal, pour lequel l'ontologie des processus neuroaux serait en définitive incompatible avec l'idée que les EMC pourraient avoir des véhicules intracrâniens (des entités neuronales bien définies qui entretiendraient des relations de correspondance univoque avec ces EMC)⁶⁷. Si cet éliminativisme était empiriquement fondé, les partisans de l'internalisme véhiculaire devraient renoncer à l'existence des EMC, étant donné que rien ne leur correspondrait dans le monde intracrânien, là où ils sont supposés être réalisés. Pour l'externalisme défendu ici, avoir des pensées n'est pas une affaire de faits ontologiques, mais de pratiques *déontologiques*. Les conditions constitutives de notre esprit relèvent d'institutions, et non pas de descriptions scientifiques qui valideraient ou non son existence. Il nous faut maintenant voir à quel point cette démarche pourrait s'appliquer à la cognition, comprise généralement comme ensemble de processus ou d'activités sous-tendant ou accompagnant ces activités et pratiques déontologiques qui définissent les conditions d'existence, de production et d'attribution des épisodes de pensée. Pour ce faire, il convient de se tourner vers le travail de Wittgenstein.

67. Voir William Ramsey, Stephen Stich et Joseph Garon, « Connectionism, Eliminativism and the Future of Folk Psychology », art. cit., pour cet éliminativisme.

III.

L'EXPRESSION, L'ACTION ET LA VIE
À propos de Wittgenstein
et des sciences cognitives contemporaines

Ce qui est d'une diversité incalculable, ce sont les motifs de l'âme, avec lesquels la psychologie n'a rien à faire.

Robert MUSIL¹

Dire que, lorsque l'on pense, il faut qu'il y ait quelque chose « qui pense » c'est simplement la formulation d'une habitude grammaticale qui, à l'action, ajoute un acteur. Bref, on annonce ici déjà un postulat logico-métaphysique – au lieu de se contenter de constater...

Friedrich NIETZSCHE²

-
1. « La connaissance chez l'écrivain : esquisse » (1918), in Robert Musil, *Essais*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1984, p. 83. Souligné par l'auteur.
 2. *La Volonté de puissance. Études et fragments*, trad. H. Albert, livre troisième, I, § 260, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 287. Souligné par l'auteur.

À partir de 1946, près de trente-cinq ans après avoir réalisé des expérimentations en psychologie de la musique³, Wittgenstein commença un travail en philosophie de la psychologie : par « philosophie de la psychologie », il faut entendre une réflexion sur la psychologie comme discipline (quel est son objet ? quelles sont ses méthodes ?), une réflexion sur la nature des concepts et des verbes psychologiques existant dans ce que l'on appelle aujourd'hui « psychologie populaire », et une réflexion sur la source de la différence entre les jugements à la première personne et les jugements à la troisième personne (cette réflexion permettant alors de comprendre, pour Wittgenstein, la spécificité des « phénomènes mentaux »). Avant ce travail sur la psychologie, Wittgenstein avait proposé (dans des textes composant la *Grammaire philosophique*, le *Cahier bleu* ou encore la première partie des *Investigations philosophiques*) des remarques sur l'intentionnalité de la pensée, l'intention, le vouloir-dire et la compréhension, et leurs éventuels rapports avec les « processus mentaux ».

Ce travail de Wittgenstein s'est déployé *avant* l'émergence des sciences cognitives : lorsque Wittgenstein cite et discute des auteurs, il s'agit de psychologues comme Köhler, James ou encore, dans d'autres circonstances, Freud. Pourtant, ce travail manifeste une actualité et une originalité certaines par rapport aux sciences cognitives et à la philosophie de l'esprit contemporaines. De nombreux commentateurs de l'œuvre de Wittgenstein ne s'y sont pas trompés. Il convient toutefois de distinguer plusieurs desseins parmi les nombreux travaux qui ont exploré la philosophie wittgensteinienne de la psychologie. On peut tout d'abord identifier un ensemble de travaux qui s'efforcent utilement de synthétiser, de clarifier voire de systématiser cet aspect de la philosophie de Wittgenstein, en soulignant à l'occasion ses dimensions

3. En 1912, Wittgenstein a collaboré, à Cambridge, avec l'équipe du psychologue C. S. Myers, qui travaillait principalement sur la perception et la reproduction du rythme.

critiques et thérapeutiques pour la philosophie de l'esprit voire pour les sciences cognitives, mais sans réellement se réclamer d'une connaissance de première main des sciences cognitives⁴. Il y a ensuite des travaux qui exploitent cette partie de la pensée de Wittgenstein pour critiquer de manière ciblée des théories et modèles cognitifs spécifiques, avec une prédilection pour les théories réductionnistes, internalistes et représentationnalistes en neurosciences ou en psychologie. Les écrits de Peter Hacker et de Maxwell Bennett sont ici exemplaires et remarquables⁵. On peut enfin remarquer l'émergence très récente d'une littérature consistant à esquisser des rapprochements entre les fondations philosophiques des programmes de recherche postcognitivistes⁶ en sciences cognitives et certains aspects de cette philosophie de Wittgenstein. Le rejet de l'internalisme, du représentationnalisme et du réductionnisme, ainsi que l'importance de la normativité sociale et des formes de vie constituent les points de rencontre les plus importants. Pour cette littérature, Wittgenstein deviendrait

-
4. Voir Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*, Londres/New York, Routledge, 2002; Michael Ter Hark, *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990; Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres, Routledge, 1989; Paul Johnston, *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Londres/New York, Routledge, 1993; Joachim Schulte, *Erlebnis und Ausdruck, Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Munich, Philosophia, 1987. En France, on mentionnera les travaux de Jacques Bouveresse (*Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1976) et de Jean-Pierre Cometti (*Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, op. cit.).
 5. P. M. S. Hacker and M. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2003.
 6. Par « post-cognitivisme », j'entends ici les critiques et les tentatives de dépassement du programme de recherche cognitiviste en sciences cognitives. Pour ce dernier, les opérations cognitives sont des opérations de manipulation réglée de symboles formels. Je présente et discute ce programme de recherche dans mon « Introduction : cognitivisme et sciences cognitives », *Labyrinthe*, n° 20, 2005, p. 13-39.

alors un allié, ou en tout cas une inspiration importante pour les sciences cognitives postcognitivistes.

De nombreux partisans du postcognitivism ont suggéré ces proximités : de manière prudente, ils ne soutiennent pas que Wittgenstein était une espèce de proto-postcognitiviste ; ils estiment plutôt que les sciences cognitives postcognitivistes ont beaucoup de choses à apprendre de Wittgenstein, pour peu que l'on prête attention à ses réflexions sur la psychologie et les phénomènes mentaux⁷. Plusieurs points de confluence sont généralement relevés et valorisés :

1. Le rejet de l'intellectualisme, compris comme la thèse que la forme première de la relation entre les organismes et le monde est une relation *épistémique*, cette relation épistémique prenant une forme propositionnelle ;
2. L'acceptation de ce que Brandom⁸, comme nous l'avons vu dans l'essai précédent, appelle ailleurs un « pragmatisme global », pour lequel l'action, la pratique, les pratiques et les formes de vie constituent les phénomènes fondamentaux à partir desquels des phénomènes cognitifs comme le raisonnement, la perception ou le langage sont acquis, se déploient et doivent être étudiés ;
3. La critique du représentationnalisme, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle il existe des signes mentaux (symboles dans un

7. Voir Anna Boncompagni, « Enactivism and the “explanatory trap”. A Wittgensteinian perspective », *Methode*, n° 2, 2013, p. 27-49 ; Danièle Moyal-Sharrock, « Wittgenstein's Razor: The Cutting Edge of Enactivism », *American Philosophical Quarterly*, 50/3, 2013, p. 263-280 ; Daniel D. Hutto, « Enactivism, from a Wittgensteinian Point of View », *American Philosophical Quarterly*, 50/3, 2013 et Victor Loughlin, « Radical Enactivism, Wittgenstein and the Cognitive Gap », *Adaptive Behavior*, 22/5, oct. 2014, p. 350-359. Voir aussi le numéro thématique de *New Ideas in Psychology* (vol. 27, n° 2, août 2009, p. 107-304) intitulé « Mind, Meaning, and Language: Wittgenstein's Relevance for Psychology ».

8. « Pragmatics and Pragmatism », in James Conant et Urszula M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Londres/New York, Routledge, p. 40-59.

- langage de la pensée, images, modèles...) dont la production et la présence dans l'esprit définiraient ce que c'est que penser, raisonner, percevoir ou comprendre ;
4. La nature sociale des règles (et de leur respect) et donc de la signification, de manière telle qu'il ne peut pas y avoir des règles (sous la forme de programmes, par exemple) qui seraient suivies par des cerveaux, ou de signification qui pourrait être générée et traitée par des processus subpersonnels ;
 5. La critique de l'idée que l'esprit est une substance interne et privée, définie à partir d'une dichotomie première entre l'intérieur et l'extérieur.

Je ne discuterai pas ici de la pertinence et de la portée de ces relations de confluence alléguées entre Wittgenstein et les sciences cognitives postcognitivistes. Je souhaite aborder et évaluer la proximité ou la distance entre Wittgenstein et ces mêmes sciences cognitives à partir d'un autre point de vue, peut-être plus exigeant.

L'*énactivisme* constitue probablement, en raison de son externalisme *et* de son antireprésentationnalisme assumés, le programme de recherche qui se veut le plus radical dans ses ambitions de transformation des sciences cognitives contemporaines. Je me concentrerai donc sur ce courant à titre métonymique. Après avoir présenté l'énactivisme, je soulignerai l'omniprésence, dans ce courant (et parfois ailleurs) de thèses identifiant la cognition à une forme d'action ou d'activité. Pour autant, au-delà de ses différences radicales avec les traditions *computo-représentationnelles* et *internalistes*, l'énactivisme partage certains présupposés avec ces traditions, qu'il s'agira d'identifier et de problématiser. Dans la deuxième section, je me propose d'exploiter quelques ressources de la philosophie de la psychologie de Wittgenstein pour faire ressortir certains de ces présupposés, dont en premier lieu l'idée que la cognition – qu'elle soit représentation ou action – constitue un processus, et l'idée

que les concepts psychologiques dénotent des états de choses, comme des processus, intérieurs ou extérieurs. Rompre avec ces deux présupposés, comme nous y invite, je pense, la lecture des travaux de Wittgenstein, c'est peut-être tout simplement rompre avec le projet historiquement fondateur des sciences cognitives (et notamment de leurs versions externalistes). Je défends, dans la troisième section, cette lecture originale de la philosophie de la psychologie de Wittgenstein, axée sur la figure – centrale, chez le philosophe viennois – de *l'expression*. S'il y a une action à partir de laquelle ce que l'on appelle aujourd'hui « cognition » pourrait se comprendre, c'est – chez Wittgenstein – une action qui *exprime* la pensée, et non qui la *réalise*. L'idée que les phénomènes mentaux relèvent d'une forme d'expressivité située et pragmatique (car liée au comportement) est fondamentale, et constitue une alternative aux modèles de la réalisation et du processus présupposés par l'ensemble des acteurs des principaux débats paradigmatiques actuels en sciences cognitives. Pour autant, il n'y a rien, dans cette lecture de Wittgenstein, qui rendrait impossible une étude scientifique de certaines conditions de cette expressivité. Avant d'être éventuellement « radical », l'énaclivisme – dans sa situation actuelle – constitue une forme minimale et épurée de définition de ce qu'est la cognition pour le projet des sciences cognitives. À la base des sciences cognitives ne se trouverait pas un « mythe de l'intériorité », mais une image de la pensée comme activité ou comme processus.

1. Les sciences cognitives énaclives, ou l'apogée des sciences cognitives

Les sciences cognitives qui pouvaient intéresser ou rebuter les philosophes au milieu des années 1980 ont peu de choses à voir avec les sciences cognitives d'aujourd'hui. Non pas principalement en raison des évolutions intradisciplinaires et interdisciplinaires qu'elles ont pu connaître, mais en raison du développement

de nombreux *programmes de recherche* concurrents et des définitions substantielles de la cognition qui les accompagnent. Ces transformations ne constituent pas une raison suffisante pour que les philosophes investissent ou réinvestissent significativement ce champ de recherche. Mais, à côté de leurs intérêts épistémologique et historique, elles appellent une réflexion philosophique renouvelée, ayant notamment pour objet les relations entre la pensée et l'action, les rapports entre l'esprit et le monde matériel, ou encore la question des conditions de possibilité de l'intentionnalité.

Dès les travaux d'Hubert Dreyfus⁹, au début des années 1970, une critique d'inspiration phénoménologique (et, plus spécifiquement, heideggerienne) des présupposés et des limites du programme de recherche déployé autour de la théorie computationnelle symbolique de la pensée (ou cognitivisme) a été proposée. La radicalité de cette critique, le fait qu'on ait pu la réduire à une critique de l'intelligence artificielle cognitive et le débat, au milieu des années 1980, entre le programme de recherche cognitive et le programme de recherche computationnel sub-symbolique (connexionnisme) peuvent expliquer l'occultation, pendant toutes ces années, de la voie critique ouverte par Dreyfus¹⁰. Il faudra attendre le début des années 1990 pour assister au développement spectaculaire de nouvelles approches critiques de la théorie computationnelle, parfois philosophiquement proches de Dreyfus, mais prenant aussi la forme d'alternatives constructives à cette théorie, à des degrés de radicalité différents, et souvent inspirées par la redécouverte de travaux et d'auteurs oubliés ou critiqués

9. Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Cambridge (MA), MIT Press, 1972.

10. Voir toutefois l'ouvrage de Terry Winograd et Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, Ablex, 1986 (*L'Intelligence artificielle en question*, trad. J.-L. Peytavin Paris, PUF, 1989) postérieur à celui de Dreyfus, et situé dans sa lignée critique et théorique.

par la tradition computo-représentationnelle classique, comme Heidegger, Merleau-Ponty, Gibson, Piaget, Vygotsky et Dewey. La redécouverte ou la relecture de ces auteurs a permis d'introduire et de défendre, en sciences cognitives, une forme nouvelle d'externalisme.

L'externalisme *sémantique*, on le sait, soutient que l'aspect référentiel du contenu sémantique de certains types de pensée ou d'énoncés ne peut être déterminé, fixé ou individué par les seules propriétés intensionnelles du contenu et/ou par des propriétés internes de l'individu sur lesquelles survient le contenu. Une référence à l'environnement, au contexte d'occurrence de la pensée ou de l'énoncé est nécessaire pour cette individuation. Pour l'externalisme *cognitif*, les relations à l'environnement n'affectent pas seulement la nature du contenu et de la référence des pensées et des représentations : ces relations affectent la nature même de la cognition et des systèmes cognitifs, en particulier au niveau de leur localisation. Les *véhicules* de la cognition ou les supports de l'activité cognitive peuvent inclure des composantes de l'environnement avec lesquels l'agent est en relation : on parle d'ailleurs souvent d'externalisme véhiculaire¹¹, d'externalisme actif¹², d'externalisme locationnel¹³ ou encore d'externalisme psychotectonique¹⁴ pour désigner cet externalisme cognitif. L'une des implications de cet externalisme cognitif est que la différence spatiale entre l'intérieur de l'organisme et ce qui est hors de lui ne joue pas de rôle directeur dans l'étude de la cognition, voire dans la définition de la cognition (l'externalisme

-
11. Susan Hurley, *Consciousness in Action*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard U.P., 1998.
 12. Andy Clark et David Chalmers, « The Extended Mind », *Analysis*, 58, 1997, p. 10-23.
 13. Robert A. Wilson, *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences*, Cambridge, Cambridge U.P., 2004.
 14. Mark Rowlands, *The Body in Mind. Understanding Cognitive Processes*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999.

cognitif ne nie donc pas l'existence de processus et d'opérations cognitives qui prendraient place « dans la tête ». Mais cet externalisme permet également d'introduire en sciences cognitives un ensemble de variables que l'on estime être fondamentales dans la définition et l'étude de la cognition : c'est le cas du corps, de la culture, de la société, du vivant et de la technique¹⁵.

Que les fonctions cognitives se développent et se déploient dans le temps, dans un corps, et dans un environnement naturel et culturel, voilà quelque chose que peu de philosophes et de scientifiques nieront. Toute la question, pour paraphraser ce qu'écrivait déjà John Haugeland¹⁶ en 1993, est plutôt de déterminer jusqu'à quel point ces dimensions temporelles, culturelles, biologiques et environnementales affectent la nature de la cognition (conscience, mémoire, perception...) et, partant, son étude. Pour le dire autrement, l'enjeu est de savoir jusqu'à quel point, et de quelle(s) manière(s), l'externalisme cognitif est envisageable et défendable dans une étude et dans une définition de la cognition. Il existe au moins deux voies de réponse : une voie qui consiste à le voir comme compatible avec le programme de recherche computo-représentationnel, qu'il amenderait ou complexifierait en particulier sur la question de la localisation de la cognition, et une voie qui le défend en tant qu'alternative radicale à ce programme de recherche. Presque par définition, une alternative qui se voudrait radicale par rapport à ce programme doit être non

-
15. On parle alors souvent de « *4E cognitive science* » pour désigner une science cognitive soucieuse de voir l'esprit comme *embodied, enacted, extended et enactive*. Voir aussi les réflexions de Richard Shusterman, « Affective Cognition: From Pragmatism to Somaesthetics », *Intellectica*, 60/2, 2013, p. 49-68, pour une intégration des dimensions *affectives* et *esthétiques* de la cognition dans ce programme de recherche.
16. « Bien sûr que l'intelligence humaine est incarnée et enchâssée; *personne ne nie cela*. Toute la question est d'évaluer l'importance de ce fait par rapport à la nature de l'intelligence » (« Mind Embodied and Embedded », repris dans son *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Harvard U.P., 1998).

computationnelle *et* non représentationnelle. Le représentationnalisme, à côté de l'internalisme cognitif, est au fondement de l'orthodoxie cognitiviste. Cette alliance de l'externalisme avec la volonté de rejeter le représentationnalisme se retrouve précisément dans le projet de l'énactivisme (ou énaction), là où les programmes de recherche de la cognition étendue et de la cognition distribuée n'estiment pas être en *rupture* avec le programme de recherche computo-représentationnel, étant donné qu'ils ne discutent pas le bien-fondé du représentationnalisme, et parce qu'ils ne remettent pas en question la réalité du fonctionnement computationnel de la cognition (désormais distribuée ou étendue) dans un grand nombre de domaines¹⁷.

Il existe différents types d'énactivisme : l'énactivisme auto-poïétique est un programme de recherche ; l'énactivisme sensori-moteur est une théorie de l'expérience perceptive ; l'énactivisme radical est un ensemble de thèses philosophiques sur la cognition et la représentation. Ces énactions partagent un rejet plus ou moins marqué et argumenté du représentationnalisme, et un externalisme cognitif accordant un rôle fondamental à *l'action engagée de l'organisme dans un environnement* pour définir les différentes formes de cognition.

L'énactivisme autopoïétique fut la première théorie à définir la cognition comme énaction, c'est-à-dire comme « l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde¹⁸ ». À l'encontre des théories représentationnelles, computationnelles ou connexionnistes, la cognition n'est pas la représentation d'un monde

17. Sur cette question, voir mon essai « Perception incarnée, (anti)représentationnalismes et science incarnée de la cognition », in Jérôme Dokic et David Perrin (dir.), *La Cognition incarnée, Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 33, 2017, p. 89-145.

18. Francisco Varela, Evan Thompson et Eleonor Rosch, *L'Inscription corporelle de l'esprit*, trad. V. Havelange, Paris, Seuil, 1993, p. 35.

pré-donné et objectif par un esprit tout aussi donné et désincarné. Elle est action incarnée¹⁹. En s'inspirant d'Evan Thompson²⁰, on peut définir cet énativisme à partir des trois thèses suivantes :

1. Le phénomène premier dans lequel la cognition se déploie est la vie, définie en termes d'autonomie, et plus précisément d'autopoïèse : un système vivant est un système autopoïétique²¹. La cognition correspond à l'activité au moins sensorimotrice d'un organisme vivant (autopoïétique) dans son environnement.
2. Le système nerveux est un système dynamique autonome²², qui génère et maintient lui-même la cohérence de son activité. Il est défini comme un réseau opérationnellement clos²³ d'interactions neuronales, elles-mêmes générées par le réseau. Le rôle premier du système nerveux est de contrôler le cycle sensorimoteur de l'organisme, en couplant les mouvements du système avec le flux de modulations sensorielles²⁴.
3. L'expérience vécue en première personne et la subjectivité ne sont pas des dimensions contingentes ou illusoire de la cognition ; elles doivent être des objets d'étude centraux dans l'étude de la cognition (d'où les rapprochements fréquents

19. *Ibid.*, p. 234

20. Evan Thompson, *Mind in Life*, Harvard U.P., 2007.

21. D'*autos* (soi) et *poiein* (produire) : un système autopoïétique est un système qui se fabrique lui-même. Un système autopoïétique (dont la cellule est l'exemple élémentaire) produit continuellement les composants qui le spécifient et qui le réalisent en tant qu'unité concrète dans l'espace et le temps, lui permettant de fonctionner.

22. C'est-à-dire un système dont les changements sont subordonnés au maintien de sa propre organisation.

23. La clôture, ici, est entendue comme récursivité mathématique (il s'agit d'une clôture *opérationnelle*), et non pas comme fermeture physique : les opérations du système n'ont pas de résultats *hors* du système.

24. Humberto R. Maturana et Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston/Londres, Shambhala, 1987, p. 163.

entre énaction et phénoménologie²⁵). Sans retomber dans le subjectivisme de l'introspectionnisme, il est possible d'étudier scientifiquement cette dimension expérientielle, en intégrant sa description dans une théorie de la cognition (notamment de la conscience).

L'énaclivisme d'Alva Noë est un énaclivisme sensorimoteur, portant avant tout sur l'expérience perceptive. Noë rejette l'idée que la perception ait une fonction représentationnelle, et l'idée représentationnaliste classique qu'elle procède en produisant ou en transformant des représentations de l'environnement, à partir d'un matériau purement sensoriel. L'énaclivisme de Noë est profondément ambigu sur les relations qu'il pose entre perception et action : dans certains textes, Noë soutient que la perception est constitutivement une forme d'action : elle est « constituée par l'exercice d'un ensemble de capacités sensorimotrices²⁶ ». Noë parle même d'« actionnisme » pour qualifier cette thèse²⁷. Pourtant, dans d'autres textes, Noë précise que l'action dont se réclame l'actionnisme n'est pas nécessairement l'action effectuée ou l'action concrète : il peut simplement s'agir de *possibilités* d'action ; ce qui signifie que l'action mobilisée dans l'expérience perceptive de X peut prendre la forme d'une connaissance des conséquences sensorielles des actions qu'il est possible de produire sur X (cette connaissance n'est pas, pour Noë, de nature représentationnelle). Dans tous les cas, Noë estime que la perception est un processus distribué sur le système nerveux, le corps agissant, et l'environnement²⁸.

-
25. Voir Nathalie Depraz, Francisco Varela et Pierre Vermersch, *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, John Benjamins Press, 2003.
26. Alva Noë, *Action in Perception*, Cambridge (MA), MIT Press, 2004, p. 90.
27. Voir Alva Noë, « Vision without Representation » in Nivedita Gangopadhyay, Michael Madary et Finn Spicer (eds.), *Perception, Action and Consciousness*, Oxford U.P., 2010.
28. Voir Alva Noë, *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang, 2009.

L'énactivisme radical de Dan Hutto et d'Erik Myin²⁹ partage avec l'énactivisme autopoïétique un souci de dépassement des approches internalistes et représentationnalistes de la cognition, en défendant l'idée que la cognition est constitutivement active, incarnée et étendue au-delà des frontières de l'organisme. Mais là où l'énactivisme autopoïétique s'élabore à partir d'une théorie du vivant et de liens étroits avec la phénoménologie, l'énactivisme radical se déploie à partir d'une critique serrée et poussée du représentationnalisme analytique, aboutissant à un rejet argumenté et conséquent du concept de « contenu mental » tel qu'il est classiquement défini et utilisé dans un cadre d'étude naturaliste³⁰. Une conséquence de cette critique du représentationnalisme est que l'énactivisme radical se voit amené à critiquer l'énactivisme autopoïétique et l'énactivisme perceptif pour leur manque de radicalité concernant le rejet de la représentation et du contenu mental.

Ces énéactivismes peuvent donc différer au niveau de leurs objets et donc de leurs ambitions, au niveau de leur radicalité dans le rejet de la représentation, et au niveau de leurs ressources argumentatives. À côté de leurs critiques des approches internalistes, computationnelles et représentationnalistes de la cognition, une continuité remarquable se retrouve au niveau de leur définition de la cognition (ou de la perception et de la conscience, dans le cas de Noë) comme étant *une activité ou forme d'action incarnée et engagée de l'organisme dans l'environnement*. Toute capacité cognitive peut en définitive se ramener à une forme d'action, ou plutôt d'activité, éventuellement médiatisée par la coopération

29. Daniel D. Hutto et Erik Myin, *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*; et *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press, 2013 et 2017.

30. Voir mon compte rendu de l'ouvrage : « Les radicaux de la cognition. À propos de *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content* (2013) », *Intellectica* 59, 2013/1, p. 299-308.

avec autrui, l'usage de symboles, l'usage d'outils... S'il n'y a pas nécessairement d'*identification* entre la cognition et l'action, toute forme de cognition survient sur, est constituée par, ou provient de formes d'actions ou d'activité incarnées et engagées³¹.

Cet appel à l'action ou à l'activité incarnée de l'organisme pour définir la cognition se retrouve également dans des programmes de recherche qui ne se réclament pas de l'énaclivisme, mais qui se caractérisent aussi par un externalisme cognitif et un non-représentationnalisme³². Enfin, de manière assez prévisible, certains philosophes se réclament du pragmatisme de John Dewey pour défendre aujourd'hui une posture identifiant la cognition à certaines dimensions de l'action incarnée³³.

Cette caractérisation de la cognition comme activité ou comme forme d'action incarnée et engagée fait parfois ressurgir le spectre du béhaviourisme, qu'il soit méthodologique (rejet des processus mentaux intérieurs et de la conscience comme *explananda* et *explanantia* de la psychologie) ou ontologique (identification de la

-
31. Voir Evan Thompson, *Mind in Life*, *op. cit.* p. 13; John Stewart, Olivier Gapenne, et Ezequiel Di Paolo, « Introduction », *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 2010, p. vii; Alva Noë, *Action in Perception*, *op. cit.*, p. 194; Daniel Hutto et Erik Myin, *Radicalizing Enactivism*, *op. cit.*, p. 4-5.
 32. Voir Anthony Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 2009; Esther Thelen et Linda B. Smith, *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*, Cambridge (MA), MIT Press, 1994, p. 337-8.
 33. Voir Hans Joas et Erkki Kilpinen, « Creativity and Society », in John R. Shook et Joseph Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Malden (MA), Blackwell, 2006, p. 323-335; M. Jung, « John Dewey and Action », in Molly Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge U.P., 2010, p. 154; et Shaun Gallagher, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford U.P., 2017. Pour une présentation et une évaluation de ces tentatives de rapprochement, je renvoie à mon article « Pragmatism in Cognitive Science: From the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism », *Pragmatism Today* 8 (1), 2017, p. 9-27.

pensée à des faits et dispositions comportementaux)³⁴. Pourtant, l'énactivisme ne soutient pas que les formes d'action ou les activités dans lesquelles la cognition peut se réaliser constituent les objets d'étude exclusifs de la psychologie et, plus généralement, des sciences cognitives. Les états mentaux mais aussi les événements cérébraux peuvent constituer des ressources explicatives importantes, sans être réduits à des actions ou à des types d'action. L'énactivisme ne met pas non plus hors jeu – au contraire – l'existence de la conscience. Ontologiquement, si l'action et les activités sont distribuées sur les relations entre les organismes et l'environnement (incluant d'autres organismes, des outils...), il n'est pas question de réduire l'action à un événement comportemental isolé du reste, dénué d'intentionnalité, de motivation, ou de dimensions phénoménales. Ce serait rompre avec la perspective externaliste générale qui définit l'énactivisme : l'action, ici, n'est pas le résultat d'une cause mentale; elle se déploie plutôt *de l'extérieur*, dans des circonstances et à partir de savoir-faire incarnés. Cet élargissement de ce qui est entendu par « action » se retrouve notamment dans les relations de quasi-synonymie qui sont posées entre « action », « activité », « conduite », « savoir-faire », « couplage » ou encore « comportement ». S'il est donc question de « comportement », ce n'est pas à partir d'une conception béhavioriste... et cognitiviste. Dans un cadre cognitiviste classique, le comportement est identifié à la sortie motrice d'un processus linéaire inauguré par des entrées sensorielles, qui sont ensuite traitées par les systèmes cognitifs « centraux ». Cette cognition centrale produit alors des sorties motrices, identifiées au comportement étant donné qu'elles sont le résultat de causes mentales. Ce qui est entendu par « comportement » est très différent dans l'approche énative, étant donné notamment que les partisans de l'énactivisme rejettent le modèle linéaire des sciences

34. John B. Watson, « Psychology As the Behaviorist Views It », *Psychological Review*, n° 20, 1913, p. 174.

cognitives classiques. Le comportement correspond plus largement à l'activité de l'organisme (incluant son métabolisme), au couplage entre l'organisme et le monde, ou encore aux interactions situées. Avec des définitions aussi larges, il est facile de faire de la cognition un aspect, une phase ou un produit du comportement, sans réduire ce dernier à une performance motrice.

L'énactivisme et la philosophie de la psychologie de Wittgenstein ne sont pas des formes de béhaviourisme pour des raisons qui sont identiques à un niveau de surface (le comportement dont il est question est plus large que les sorties motrices, et l'existence des phénomènes mentaux n'est pas niée), mais qui sont différentes à un niveau d'analyse plus profond, comme nous le verrons dans un instant. Pour reprendre l'heureuse expression de Luigi Perissinotto³⁵, Wittgenstein n'était pas un béhaviouriste parce qu'il n'était pas un mentaliste. Mais si l'énactivisme prétend rejeter le représentationnalisme et l'internalisme, en quoi serait-il encore solidaire d'une forme de mentalisme ? Une prise en compte de la philosophie de la psychologie de Wittgenstein va nous permettre d'apporter des éléments de réponse à cette question, nous amenant à définir ce que l'énactivisme et la théorie computo-représentationnelle partagent, et qui est peut-être le plus petit dénominateur commun de tous les fondements philosophiques des sciences cognitives jusqu'à présent.

2. Au-delà du mythe de l'intériorité : le mythe des processus mentaux

On considère ou l'on retient généralement que Wittgenstein dénonce le projet scientifique de la psychologie de la manière suivante : la pensée, la compréhension, etc., ne sont pas des processus ou des phénomènes cachés, intérieurs ou expérientiels,

35. *Logica e immagine del mondo*, Milan, Guerini, 1991, p. 157 n. 42; cité par Anna Boncompagni, *op. cit.*, p. 41.

qui consisteraient en l'occurrence ou en la succession de signes, d'images ou encore de sensations, constituant dès lors un « *queer kind of medium* », pour reprendre une expression du *Cahier bleu*³⁶. Il existe de nombreux passages du corpus wittgensteinien qui vont dans ce sens. Et c'est d'ailleurs à partir de cette dénonciation de ce que Bouveresse avait appelé, dès 1972, le « mythe de l'intériorité³⁷ » que les défenseurs de l'énaclivisme se plaisent souvent à citer ou à exploiter Wittgenstein dans leurs critiques de l'internalisme et du représentationnalisme. Dans ce sens, il est assez naturel d'en voir en Wittgenstein un allié des critiques de la théorie computo-représentationnelle de l'esprit.

Il est tout à fait juste que la critique wittgensteinienne de la psychologie n'est pas une critique d'ordre épistémologique (c'est-à-dire portant sur les méthodes d'observation et d'étude qu'il conviendrait d'adopter ou d'abandonner) ou de ressort empirique. Pour Wittgenstein, la psychologie repose avant tout sur des *confusions conceptuelles*³⁸. Des faits empiriques, l'explicitation ou la discussion de choix méthodologiques ne pourront pas éradiquer ces confusions. Pourtant, la cible fondamentale des remarques sur la psychologie de Wittgenstein n'est pas le modèle de l'esprit comme domaine intérieur. Il s'agit plutôt d'explicitier et de critiquer deux présupposés qui sont encore partagés aujourd'hui par les programmes de recherche cognitivistes et post-cognitivistes. Ces présupposés sont des *confusions*, qui trouvent leur origine dans la conviction des psychologues (et des philosophes) que leur discipline, pour être une *science* respectable, doit imiter les modes d'explication qui sont de mise dans les sciences de la nature.

36. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, *op. cit.*, p. 52.

37. Wittgenstein parlait d'ailleurs parfois de la psychologie comme « doctrine de l'intériorité » (*Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, § 692).

38. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, II, xiv.

La première confusion est celle qui consiste à penser que les concepts psychologiques (« pensée », « intention », « désir », « croyance »...) sont des concepts théoriques, et qu'ils ont pour fonction de désigner ou de dénoter quelque chose (objets, états, états de choses, événements, processus...). Or, pour Wittgenstein, les concepts psychologiques ne sont pas des concepts théoriques³⁹, au sens où leur rôle principal n'est pas de désigner des processus ou des entités qui devraient être expliqués scientifiquement, mais d'identifier et de qualifier des phénomènes (les dimensions expressives du comportement) qui deviennent alors des phénomènes psychologiques (parce que qualifiés et reconnus au moyen de concepts psychologiques). Une variante de cette confusion est celle selon laquelle des verbes psychologiques comme « percevoir », « raisonner », « comprendre » ou « se souvenir » désignent des *genres* qui exhiberaient naturellement – indépendamment de ce que nous faisons en utilisant des concepts psychologiques – des propriétés cognitives ou psychologiques. Dans le prolongement de cette première confusion, la seconde confusion – sur laquelle je vais maintenant m'attarder – est générée par la conviction que les genres psychologiques surviennent sur, ou sont réalisés par, des processus spatio-temporels (quel que soit leur lieu ou leur matière). La pensée, la compréhension, le souvenir, l'intention ou l'imagination seraient des *processus mentaux ou psychiques*, ou relèveraient plus génériquement de *processus*⁴⁰.

Un paragraphe des *Recherches philosophiques* explicite bien la source de cette seconde confusion, qui marque l'avènement d'un dilemme dramatique entre mentalisme (internaliste ou externaliste) et béhaviorisme :

39. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1994, § 62 et § 194.

40. Voir *Fiches*, *op. cit.*, § 471 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, *op. cit.*, § 580 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 193.

Comment le problème philosophique des processus et états psychiques et du béhaviourisme peut-il bien surgir? – Le premier pas dans cette direction passe complètement inaperçu. Nous parlons de processus et d'états, en laissant leur nature indécidée. Peut-être un jour connaissons-nous plus de choses à leur sujet – pensons-nous. Mais nous avons ainsi arrêté une manière déterminée de les considérer. Car nous avons un concept déterminé de ce que veut dire : apprendre à mieux connaître un certain processus. (Le pas décisif dans le tour de passe-passe est franchi, et c'est justement lui qui nous semble innocent.) – Et la comparaison qui aurait dû nous rendre nos pensées compréhensibles s'effondre alors. Aussi nous faut-il nier l'existence d'un processus encore incompris qui se déroulerait dans un *medium* encore inexploré. Mais nous semblons avoir nié l'existence des processus psychiques. Pourtant nous ne voulons évidemment pas la nier⁴¹ !

Le pas décisif est le premier : nous importons dans le domaine de la psychologie l'image du processus, telle qu'elle est présente dans les sciences de la nature (de la combustion d'une bougie à la digestion⁴²). Le processus – comme étant quelque chose de permanent, de continu et d'unifié, composé de parties qui sont mutuellement articulées – devient alors un modèle pour définir et comprendre des phénomènes comme la pensée, l'intention et la compréhension⁴³. Ce pas décisif marque l'avènement de ce

41. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 308.

42. Voir le *Big Typescript: TS 213* (édité et traduit par Grant Luckhardt et Maximilian Aue), Oxford, Blackwell, 2005, 64, p. 223e, où Wittgenstein rapproche l'image de l'esprit comme activité ou processus de l'image de la digestion comme processus. Cette analogie nous invite également à penser que, comme la digestion, l'activité mentale constitue quelque chose de propre à l'organisme, le distinguant du monde extérieur tout en le mettant en relation avec ce dernier.

43. *Fiches*, *op. cit.*, § 446 ; *Cahier bleu*, *op. cit.*, p. 92 ; *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, § 65, § 100 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, *op. cit.*, §292.

que Wittgenstein appelle le « mythe des processus mentaux⁴⁴ » : les phénomènes mentaux *doivent* correspondre à des processus. En structurant son projet de recherche à partir de ce mythe des processus mentaux, le psychologue se retrouve dans une situation inconfortable, guère différente de celle des sciences cognitives aujourd'hui : *ou bien* nous acceptons que les processus mentaux constituent un domaine particulier qui est à découvrir (en partant du principe que ces processus sont *semblables* aux processus des sciences physiques), *ou bien* nous soutenons qu'ils n'existent pas, ce qui correspond à une position grossièrement béhavioriste. Le geste de Wittgenstein consiste précisément à refuser ce dilemme : nier que tous les phénomènes mentaux sont des processus et que tous les processus sont comme des processus physiques n'implique aucunement que l'on nie qu'il existe certains phénomènes mentaux (et que certains de ces phénomènes sont des processus). Il y a des phénomènes comme l'atténuation d'une douleur, une cogitation ou l'audition d'un son qui sont des processus mentaux, en raison de leur caractère continu. Mais la pensée ou la compréhension⁴⁵ (tout comme l'attente⁴⁶, l'intention⁴⁷ ou le vouloir-dire) ne sont généralement pas des processus ni, plus largement, des activités (*Tätigkeit*), ou encore l'accompagnement d'une activité⁴⁸. S'il existe des processus mentaux, ce n'est pas pour cela que tous nos concepts psychologiques dénotent des processus, et cela même si ces derniers ne sont pas intérieurs. Nul besoin de préciser que cette critique du mythe des processus mentaux

44. *Fiches, op. cit.*, § 211.

45. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 153-154, et *Grammaire philosophique, op. cit.*, § 35. Voir aussi *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, retranscrit, édité et introduit par Gordon Baker, traduit par G. Baker, M. Mackert, J. Connolly et V. Politis, Londres/New York, Routledge, 2003, p. 437-443.

46. Voir *Voices of Wittgenstein, op. cit.*, p. 415-417.

47. *Ibid.*, p. 419.

48. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2, op. cit.*, § 184.

découle plus largement du refus typiquement wittgensteinien de définir l'ensemble des phénomènes mentaux à partir d'une marque, d'une propriété ou d'un critère distinctif. Pour chaque concept, pour chaque phénomène, c'est la diversité de ses usages et de ses manifestations qui est fondamentale, pour ne pas dire fondatrice. Pour aborder ce que sont les phénomènes mentaux, il convient de partir des verbes et des concepts psychologiques⁴⁹. « Croire », « penser », « avoir l'intention de » ou « vouloir dire » en sont des exemples. Pour Wittgenstein, lorsque nous nous intéressons à la pensée, ce qui peut faire la différence, ce ne sont pas des expériences (et des différences d'expérience⁵⁰), mais des concepts (et leurs différents usages⁵¹).

Si nous décidons de penser que les concepts et les verbes psychologiques *désignent* des objets, des états ou des processus spécifiques (comme des concepts physiques comme « gaz », « force » ou « masse » désignent des propriétés spécifiques des corps), il faut alors reconnaître que ces objets et ces processus, en tant que dénotés par les concepts psychologiques, ne sont pas directement observables. Le raisonnement suivant s'offre alors au psychologue : les objets et les processus dénotés par les concepts psychologiques se situent sous la surface des phénomènes comportementaux observables, tout comme les atomes se logent sous le comportement observable des gaz. Le § 571 des *Recherches philosophiques* présente ce mythe des processus mentaux *intérieurs* en

49. Comme l'écrit Paul Johnston, « les phénomènes sont ce qui peut être observé, mais nos concepts expriment l'intérêt qui nous amène à relier ces événements ensemble. Une pause durant une activité, un regard pensif, le début soudain d'une inspiration, tout cela peut être appelé phénomènes ou manifestations de pensée, mais l'élément crucial qui lie ces éléments ensemble n'est pas une qualité observée qui leur serait commune, mais notre concept de pensée et donc les jeux de langage que nous jouons avec les mots "Je pense..." , "elle pense..." , etc. » (*Wittgenstein: Rethinking the Inner, op. cit.*, p. 210.)

50. Cf. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1, op. cit.*, § 648.

51. *Ibid.*, § 108. Voir aussi *The Voices of Wittgenstein, op. cit.*, p. 475-477.

suggérant explicitement qu'il dérive des tentatives de la psychologie de *singer* les modes de description et d'explication mécanistes qui sont de mise dans les sciences de la nature :

Parallèle trompeur : La psychologie traite des processus de la sphère psychique, comme la physique de ceux de la sphère physique. Voir, entendre, penser, sentir, vouloir, ne sont pas objets de la psychologie *au sens* où les mouvements des corps, les phénomènes électriques, etc., sont objets de la physique. Ce qui te le montre est le fait que le physicien voit ces phénomènes, qu'il les entend, réfléchit à eux et nous en informe, tandis que le psychologue observe les *expressions* (le comportement) [die *Äusserungen* (das Benehmen)] du sujet⁵².

Il faut ici lire le texte de près pour cerner toute son exigence. Commençons par la fin : « Les expressions (le comportement) » : les phénomènes dont part ou qu'observe le psychologue sont bel et bien des phénomènes comportementaux⁵³. Mais il ne s'agit pas de phénomènes comportementaux étroitement conçus⁵⁴ (la psychologie n'est pas physiologie). Le comportement dont part le psychologue n'est pas un simple événement musculaire. Il s'agit d'un comportement *expressif*⁵⁵. Le comportement observé par le psychologue est, nous le verrons dans un instant, une *expression* de la vie mentale. Le psychologue *observe* les phénomènes *du* voir, croire, penser ou sentir⁵⁶, en tant que *manifestations compor-*

52. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 571.

53. Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge, 1946-1947*, trad. É. Rigal, Mauvezin, TER, 2002, p. 1.

54. Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, *op. cit.*, p. 19.

55. Dans *Les Cours de Cambridge 1946-1947* (*op. cit.*, p. 289-290), Wittgenstein discute les relations d'équivalence et de différence qui existent entre l'énoncé « le psychologue observe la mémoire » et l'énoncé « le psychologue observe des réactions comportementales ».

56. *Fiches*, *op. cit.*, § 471.

mentales. Pourtant, ses recherches ne portent pas sur ce dont nous parlons lorsque nous utilisons les concepts de « vision », « croyance », « souhait » ou encore « volonté » (voir section 4). Ce dont traite la psychologie, ce n'est pas ce que désigneraient les concepts psychologiques... puisque ceux-ci ne désignent rien ! Les concepts psychologiques ne désignent *pas* des phénomènes⁵⁷, comme le font les concepts de la physique ordinaire. Mais il existe pourtant des phénomènes psychologiques ! Un phénomène est quelque chose que l'on peut observer⁵⁸ : la pensée, la croyance, l'intention ou le désir ne s'observent pas – ni de l'intérieur ni de l'extérieur –, mais je peux observer leur *expression* dans le comportement : ces expressions comportementales, ce sont des phénomènes psychologiques, *car nous les identifions et les qualifions à l'aide de concepts psychologiques*⁵⁹. Ces phénomènes psychologiques, que Wittgenstein appelle parfois *phénomènes du voir*, *phénomènes de l'intention*... sont observés par le psychologue, mais ce n'est pas parce qu'il les observe qu'il peut nous apprendre des choses sur la signification de nos concepts psychologiques, ou qu'il doit remonter de ces phénomènes vers leurs causes internes qui correspondraient à ce que nos concepts psychologiques dénoteraient. Si un phénomène psychologique est une *expression* comportementale, il n'est pas défini comme un type particulier de comportement, étroitement conçu. C'est ce que nous verrons plus loin.

Une lecture trop rapide du début du paragraphe cité pourrait laisser penser que le physicien observe directement ses phénomènes, et le psychologue indirectement. Mais justement : si les objets du psychologue ne sont pas les objets de son observation, ce n'est pas en raison de leur dimension cachée, mais en

57. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 35, § 77.

58. *Ibid.*, § 75.

59. « Je disais qu'il y a des phénomènes du voir – à quoi pensais-je ? Eh bien, à tout ce que l'on peut mettre en image et qui peut être décrit par le verbe "voir" » (*Ibid.*, § 132).

raison de la logique même des phénomènes psychologiques, qui ne ressort pas de relations de dénotation avec les concepts psychologiques ou de relations de causalité ou de réalisation avec le comportement. Le psychologue pourrait considérer que puisque les phénomènes psychologiques ne sont pas *identiques* au comportement observable des agents, ils se situent derrière ce comportement, comme les atomes du physicien se situent derrière le comportement observable d'un gaz ou d'un courant électrique (le psychologue procéderait par inférence, de l'observable à l'inobservable). Le psychologue aurait une connaissance indirecte, médiatisée par le comportement, d'un phénomène dont le sujet aurait une connaissance directe. Mais l'analogie, pour Wittgenstein, est fourvoyante : *il n'y a rien de psychologique derrière les phénomènes comportementaux dont part pourtant la psychologie, et il n'y a rien de psychologique dans le comportement lui-même conçu comme simple événement musculaire*, comme il y a quelque chose de physique derrière ou en dessous des phénomènes physiques dont part le physicien. La psychologie ne traite pas de processus dans la sphère psychique, parce que les phénomènes dont elle traite ne sont ni des processus, ni des activités, ni des objets relevant d'une sphère psychique ou, plus largement, d'un endroit particulier⁶⁰. La pensée n'est ni un phénomène (*Erscheinung*)⁶¹ (même s'il y a des phénomènes de la pensée, c'est-à-dire des expressions de la pensée) ni un comportement (*Benehmen*)⁶². La logique de l'expression de l'esprit dans le comportement court-circuite l'alternative entre mentalisme (l'esprit est antérieur au comportement) et béhaviourisme (l'esprit est réalisé dans le comportement). L'esprit s'exprime dans le comportement; cette expression, ce sont les phénomènes

60. *Grammaire philosophique*, I, *op. cit.*, 60.

61. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, *op. cit.*, § 550; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 31.

62. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 12.

psychologiques. Les phénomènes du croire, du vouloir ou de l'intention sont des expressions du comportement, mais cela ne signifie pas que croire, vouloir ou avoir l'intention sont des états comportementaux !

Wittgenstein soutient donc que la pensée, la compréhension, le souvenir, l'intention ou l'imagination ne sont ni des phénomènes ni, surtout, des *processus* – qu'ils soient intérieurs *ou* extérieurs, représentationnels *ou* non représentationnels, accessibles pour l'introspection ou subpersonnels, peu importe. Ce rappel de la description et de la critique de ce que Wittgenstein appelle le « mythe des processus mentaux » permet de mettre au jour un présupposé que l'énactivisme partage avec les autres programmes de recherche en sciences cognitives : le présupposé selon lequel la cognition, et plus précisément des phénomènes dits cognitifs comme la perception, la compréhension ou le raisonnement sont réalisés par, ou surviennent sur, des *processus*. L'activité ou les formes d'action des énoncés (actions effectives, motricité, dispositions à l'action, interactions, activité...) sont des opérations qui possèdent des attributs spatiaux (pensés dans un cadre externaliste) et temporels (une durée, une histoire) ; cette caractérisation spatio-temporelle suffit à faire de ces opérations pragmatiques des processus, et donc de la cognition elle-même quelque chose qui relève d'un processus – public, environnemental, incarné, vivant, au-delà d'une séparation entre l'intérieur et l'extérieur, mais un processus *tout de même*. Ce présupposé découle plus largement d'un préjugé référentialiste, également mis à jour par Wittgenstein, comme nous l'avons vu au début de cette section : on considère que les concepts de « pensée » ou de « compréhension », et plus généralement de *cognition*, doivent *dénoter* quelque chose. Si ce n'est pas une substance (cartésienne, spirituelle, cérébrale...) ou l'un de ses états, alors il s'agit d'un processus (vécu ou conscient, immatériel, symbolique, ou, ici, pragmatique). La première définition de « cognition » en sciences cognitives fut proposée, en 1967, par le psychologue Ulric Neisser, et présuppose cette idée que le

processus constitue le meilleur modèle pour définir et pour étudier ce que nos concepts psychologiques sont supposés désigner :

« cognition » désigne tous les processus par lesquels l'entrée sensorielle est transformée, réduite, élaborée, stockée, retrouvée et utilisée⁶³.

C'est là l'idée fondamentale des sciences cognitives, plus fondamentale en tout cas que les débats ayant trait à la localisation de ces processus, à leur matière ou à leur forme. Pour Wittgenstein, associer la pensée à un processus antérieur à l'action, ou à une activité, occulte ses relations constitutives avec l'*expression*. Mais qu'est-ce que cette expression comportementale qui constitue, nous l'avons vu, le point de départ des observations du psychologue, et qui empêche de définir les phénomènes psychologiques comme causes du comportement ? Et quel est finalement l'objet de la psychologie ?

3. L'expressivité de l'esprit et ses dimensions comportementales

Si les concepts et les prédicats psychologiques ne dénotent pas des processus ou des phénomènes mentaux, sur quoi alors portent-ils ? Pour Wittgenstein, ces concepts nous permettent d'*identifier* et de *décrire* les phénomènes psychologiques (un phénomène psychologique, c'est justement ce que nous pouvons identifier et décrire avec des concepts psychologiques⁶⁴). Pour autant, ces phénomènes ne sont pas réalisés en nous, ou hors de nous : ils ne surviennent pas sur des relations de couplage entre les organismes et leurs environnements ; ils sont des expressions se révélant dans nos manières situées d'agir. Il est nécessaire de

63. Ulric Neisser, *Cognitive Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, p. 4.

64. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 132-133.

revenir attentivement sur ces points : qu'est-ce que l'expression ? Quel est ce comportement situé qui constitue, pour ainsi dire, le lieu d'expression des phénomènes mentaux ?

Après avoir consacré autant d'énergie à la critique du mythe de l'intériorité, il aurait été décevant de soutenir que l'esprit était réalisé... dans des processus *extérieurs*, comme des processus comportementaux ou corporels⁶⁵. Nous serions restés prisonniers du mythe du processus, et du préjugé selon lequel les concepts psychologiques désignaient certains types de propriétés spécifiques⁶⁶. Rompre avec l'image de la pensée comme processus intérieur, ce n'est pas nécessairement verser dans l'image de la pensée comme processus extérieur : une voie tierce existe, celle qui associe l'esprit à l'expression⁶⁷. L'expression – et pas la description – est présente chez Wittgenstein pour rendre compte de la logique des jugements en première personne ; l'expression – et pas la réalisation – est aussi présente pour rendre compte des relations entre l'esprit et le comportement (mais aussi, dans d'autres contextes, de l'expressivité d'un visage, d'un tableau et d'un morceau de musique).

Ambiguïtés de l'expression et portée de l'expressivité

Ausdruck peut signifier l'expression au sens de l'expressivité (l'expressivité d'un visage, d'un regard, d'un tableau, d'un morceau de musique, d'un comportement, d'un geste), mais aussi au sens de la production verbale, orale ou écrite. Il en va de même pour *Ausserung* : il peut s'agir de la manifestation ou de l'extériorisation de quelque chose, ou d'une déclaration verbale. L'expressivité des phénomènes mentaux, chez

65. *Ibid.*, § 690.

66. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1, op. cit.*, § 659.

67. Georg Henrik von Wright et Heikki Nyman (ed.), *L'Intérieur et l'Extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie 2*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 2000, p. 89.

Wittgenstein, relève du premier sens : elle ne passe pas nécessairement par des événements ou par des dispositions linguistiques qui seraient produits par un sujet. Cette expressivité peut d'ailleurs se retrouver chez certains animaux : il peut y avoir une expression *naturelle* des émotions, mais aussi des intentions⁶⁸ :

Il y a clairement ici deux possibilités. Ou bien nous utilisons le mot « désir » pour désigner un comportement particulier de l'animal ; dans ce cas ce comportement est le désir lui-même, et pas l'expression du désir. Ou bien nous pouvons parler de l'expression du désir même dans le cas des animaux : un chat, par exemple, regarde fixement du lait et émet ensuite un ronronnement. Il y a des similarités entre ceci et le comportement d'un jeune enfant. Vouloir quelque chose pourrait ici signifier : l'enfant regarde l'objet les yeux grands ouverts, tente de l'attraper avec sa main, et émet peut-être un pleur⁶⁹.

L'extrait est instructif, pour plusieurs raisons :

1. Le comportement n'est pas le désir, mais *l'expression* du désir (c'est donc un phénomène de désir). Il n'y a pas d'identification du désir à un type de comportement, dans une logique de réalisabilité. *L'expression* est ici ce qui médiatise les relations entre les phénomènes mentaux et le comportement.
2. Cette expression, comme annoncé plus haut, peut être naturelle, en ne présupposant pas, pour être effective, la possession de capacités conceptuelles et linguistiques de la part de l'agent. Mais la reconnaissance de cette expression naturelle de l'intention peut nécessiter l'existence de pratiques sophistiquées chez ceux qui effectuent cette reconnaissance, et des *critères* de justification de la reconnaissance de la vie mentale.

68. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 647.

69. *Voices of Wittgenstein, op. cit.*, p. 419.

3. Le comportement est l'expression du désir *de l'animal* ou *de l'enfant*. Il faut ici mentionner une distinction proposée par Charles Taylor⁷⁰ : il y a des cas où l'objet expressif (comme un visage) n'est pas l'*agent* de l'expression (ce qui est exprimé se manifeste par eux) ; il y a des cas où l'expression relève d'un *sujet* qui s'exprime (par exemple verbalement).

Le comportement n'est donc pas le médiateur entre quelque chose qui s'exprimerait (une conscience, un sujet) et quelque chose qui serait exprimé (l'esprit). Le comportement est expressif mais, nous le verrons dans un instant, son expressivité ne lui est pas intrinsèque. Elle est solidaire d'une situation.

Il y a un lien logique entre *l'expression* (comportementale, par exemple) et ce qui est exprimé : ce qui est exprimé existe en tant qu'objet d'une expression. Ce qui est exprimé ne préexiste pas à l'expression – c'est ce qui distingue l'expression de la *description* et du *compte rendu*. L'expression n'est pas l'exécution ou l'expulsion d'un objet déjà constitué : c'est plutôt dans les nuances et l'imprévisibilité de l'expression, nous le verrons, que peut apparaître ce qui est exprimé⁷¹. Pour Wittgenstein, le ton d'une phrase peut constituer l'expression (*Äusserung*) d'un sentiment⁷². De nombreux phénomènes peuvent être l'objet d'une expression (*Ausdruck*) dans des manières de faire ou d'agir : chercher le bon mot⁷³, l'intention⁷⁴, la sensation⁷⁵, l'apparition d'un aspect perceptuel⁷⁶, ou

70. « L'action comme expression », in Charles Taylor, *La Liberté des modernes*, trad. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997.

71. Sur ce point, voir Jean-Pierre Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, *op. cit.*, chap. iv.

72. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 582.

73. *Ibid.*, § 335.

74. *Ibid.*, § 647.

75. *Ibid.*, § 244.

76. *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 437.

encore l'attente (*Erwartung*⁷⁷). Pour ce dernier cas, voici ce qui est repris dans le *Big Typescript* : « L'expression de l'attente est l'attente⁷⁸ » : à nouveau, ce qui est exprimé n'est pas dissocié du mouvement d'expression, sans être pour autant identifié au support de l'expression, ici le comportement.

L'expression, en tant qu'acte (et non comme produit ou comme objet), jouit d'un statut particulier, en philosophie de l'action : elle n'est pas une action au sens classique, car elle s'accompagne rarement d'une *intention* ou d'une *raison* (sauf lorsque l'expression est réalisée pour manifester quelque chose, notamment dans le cas de la feinte). L'expression possède souvent une spontanéité (c'est ce qui peut rendre un sourire, un froncement de sourcils, un sanglot ou une démarche *expressifs*). Mais s'il ne s'agit pas d'une action dans ce sens, elle n'est pas réductible non plus à quelque chose qui nous arriverait, et qui serait l'effet d'une cause – intérieure ou extérieure – non maîtrisée. Pour dépasser cette ambiguïté de l'expression, Peter Goldie a proposé de parler d'actions *adverbialement expressives*⁷⁹ : l'expression n'est pas un acte ou un comportement, mais une manière d'agir. L'expression colore une action, mais dans un cadre non causaliste, l'action ne requiert pas, au préalable, une cause mentale pour exister : une action est ce qui peut être caractérisé comme action dans un contexte donné, notamment à partir de la manière dont le comportement se déploie (ce qui permet la reconnaissance d'une intentionnalité ou d'une rationalité).

Comment penser l'expression sans présupposer une intériorité antérieure à l'expression ? C'est là tout le paradoxe et une autre

77. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 452-453, et § 576.

78. *Big Typescript, op. cit.*, 265e

79. Peter Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2000, p. 147. Charles Taylor, lui, parle de « style » pour qualifier une manière d'agir qui est expressive (« L'action comme expression », *op. cit.*, p. 76).

difficulté de l'expression : l'expression semble annoncer une profondeur qui se cache tout en se montrant⁸⁰. C'est parce qu'elle se montre que l'on peut l'imaginer être cachée; c'est parce que l'on pense qu'elle peut se cacher qu'on la différencie de ce qui l'exprime. Il y a une distinction grammaticale entre l'exprimé et l'exprimant, mais qui risque à tout moment de se transformer en dissociation, voire en fétichisation de l'un ou de l'autre, comme lorsqu'on définit l'expression comme une opération de mise en forme : cette définition hylémorphique présuppose l'existence d'une matière à *former*, antérieure au mouvement de formation. De même, il peut être fourvoyant de penser que le support de l'expression – l'exprimant – *exprime* de lui-même l'exprimé : nous risquerions de tronquer le *mouvement* d'expression, en absolutisant d'emblée l'un de ses pôles. Il est probablement plus prudent de voir l'exprimant comme *donnant expression* à l'exprimé, en contribuant à son avènement. Donner expression à, ce n'est pas non plus *laisser* manifester ou révéler, comme si l'exprimé poussait ou exerçait une pression pour être dehors. « S'exprimer » laisse quant à lui entendre que l'exprimé existe antérieurement à l'expression, qu'il initie et contrôle⁸¹. Enfin, « être exprimé » peut suggérer une dissociation forte entre une idéalité de l'exprimé, et une concrétude de l'exprimant. Dans les deux cas, nous avons une séparation forte entre l'exprimant et l'exprimé, assortie de relations d'antériorité et de dépendance. Certes, je peux observer l'expression de la croyance ou du désir (ce que Wittgenstein appelle parfois les « phénomènes du croire ou du désir⁸² »), mais pas la croyance ou le désir lui-même, car ces derniers ne sont pas des phénomènes. Mais la relation qui existe entre ce qui est

80. Voir Victor Rosenthal et Yves-Marie Visetti, « Modèles et pensées de l'expression : perspectives microgénétiques », *Intellectica*, 2008/3, 50, p. 187.

81. Sur ce point, voir les réflexions de Jean-Pierre Cometti dans son *Art, représentation, expression*, Paris, PUF, 2002, p. 44-78.

82. *Fiches, op. cit.*, § 470.

exprimé et ce qui l'exprime n'est pas une relation du même type que celles qui prennent place entre l'universel et le particulier, l'abstrait et le concret ou l'idéal et le réel : ces relations sont des relations de réalisation ou d'instanciation. Or, la relation d'expression est différente : si le comportement est le lieu d'expression (et non pas de réalisation) de l'esprit, c'est parce qu'il est identifiable et qualifiable à partir de concepts psychologiques.

Ces ambiguïtés de l'expression se manifestent de manière plus insistante lorsque l'on considère les rapports entre les phénomènes psychologiques et les phénomènes comportementaux, et si l'on considère que l'expression est affaire d'*interprétation*. Ce qui est exprimé ne serait alors jamais directement perçu : il faudrait procéder à une inférence allant de l'exprimant vers l'exprimé. Cette inférence légitimerait la présomption en l'existence d'états mentaux antérieurs au comportement, et dont l'expression serait un symptôme⁸³. Or, pour Wittgenstein, nous percevons directement la tristesse exprimée par un visage, ou la joie exprimée par un sourire : nous n'*associons* pas ces sentiments à la vue du visage ou du sourire ; nous considérons plutôt que ces derniers sont porteurs de ces sentiments⁸⁴. « Je ne présume pas la peur en lui, je la *vois*⁸⁵ » : ce qu'il y a, c'est une *expressivité*, propre à la manière dont le comportement, les gestes, le regard

83. Dans son ouvrage *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics* (Princeton U.P., 1971), Alan Tormey réduit l'expression à une fonction d'états mentaux intentionnels, ce qui implique que l'expression est un moyen de procéder à une inférence du comportement *vers* l'esprit : « si le comportement *B* de *A* est une *expression* de *X*, alors il y a une inférence justifiable de *B* vers un état intentionnel de *A*, de manière telle qu'il serait vrai de dire que *A* possède (ou est dans l'état) *S*, là où *S* et *X* sont identiques » (p. 43).

84. *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, § 128.

85. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 170. Voir aussi *Fiches*, *op. cit.*, § 225 ; et les pages éclairantes que Kevin Mulligan consacre à la philosophie de la psychologie de Wittgenstein dans son ouvrage *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012, chap. I, II et III.

ou les mimiques se manifestent. L'expressivité est ce mouvement premier (qui est lié à un agent, mais pas nécessairement) à partir duquel un intérieur et un extérieur peuvent ensuite être distingués et, partant, un exprimant (le comportement) et un exprimé. Pour peu que l'on retienne qu'un comportement n'est jamais expressif de lui-même, il est donc permis de penser que *l'expressivité du comportement, c'est la vie mentale*⁸⁶. L'expression, pour reprendre une suggestion de David Finkelstein⁸⁷, devient alors une relation interne fondamentale entre les états mentaux et l'action : ceux-ci ne sont plus des *causes* de celle-là, mais relèvent d'un mouvement d'expression incluant celle-là.

*Le comportement humain comme lieu de l'expressivité :
Wittgenstein et l'adverbialisme*

L'expressivité du comportement peut prendre la forme d'actions, de gestes ou encore d'expressions verbales (*Äusserungen*)⁸⁸, et,

86. Cf. *L'Intérieur et l'Extérieur*, *op. cit.*, p. 89 : « le mental a son expression dans le corporel » (traduction modifiée).

87. « On the Distinction Between Conscious and Unconscious States of Mind », *American Philosophical Quarterly*, vol. XXXVI, n° 2, avril 1999, p. 92.

88. L'importance de l'expression, se substituant au processus, pour comprendre la pensée et la compréhension, est déjà présente dans le *Cabier Bleu*. Wittgenstein y écrit : « J'ai essayé par ce qui précède d'écarter la tentation de croire à la nécessité de ce qu'on appelle un processus mental de pensée, d'espoir, de désir, de croyance, etc., indépendant du processus d'expression ; et je vous recommande à ce sujet d'utiliser le procédé suivant : lorsqu'il vous arrive de vous demander quelle peut être la nature de la pensée, de la croyance, du savoir, et autres choses de ce genre, essayez de substituer, à la pensée, l'expression de la pensée, de la croyance, etc. La difficulté d'effectuer cette substitution, et en même temps l'intérêt que nous avons à le faire, est que l'expression d'une pensée, d'une croyance, etc., ne saurait être autre chose qu'une phrase ; et la phrase n'a de sens que dans le cadre d'un système de langage, comme la formule dans le cadre d'une démonstration » (*Le Cabier bleu*, *op. cit.*, p. 106). L'expression, ici, est encore l'expression *linguistique*, ce qui est bien sûr réducteur :

plus généralement, de manières situées de se comporter, incluant des *finés nuances comportementales*. Les phénomènes psychologiques ne sont pas éliminés, réduits à des faits comportementaux, identifiés à des états du corps, traités comme des états fonctionnels, ou encore conçus comme des entités théoriques. Ils sont des aspects de nos vies, de nos manières situées de nous comporter. L'expressivité du comportement n'est pas l'expression produite par une conscience, un sujet ou un cerveau qui se tiendrait nécessairement en dessous des phénomènes mentaux. La pensée n'est pas dans l'action comme l'électricité serait (dans) l'activité des électrons : elle est dans l'action comme l'on peut dire que l'effort ou la vigilance sont des propriétés d'un comportement :

Imagine que nous parlions des phénomènes de la conversation. Pourraient nous intéresser ici : la rapidité d'élocution, le changement d'intonation, les gestes, la longueur ou la brièveté des phrases, etc., etc. – Or, si nous disons d'un homme qu'il a une vie psychologique : qu'il pense, qu'il désire, qu'il craint, croit, doute ; qu'il a des représentations, qu'il est triste, gai, etc., – cela est-il analogue à : il mange, il boit, il parle, il écrit, il court, ou bien analogue à : il avance tantôt rapidement, tantôt lentement, tantôt vers un but, tantôt tout droit, tantôt en rebroussant chemin?⁸⁹

Wittgenstein opte pour la seconde voie de réponse, voie qui se rapproche de ce que l'on peut appeler, à la suite de Ryle, un adverbialisme⁹⁰ : la vie psychologique ne correspond pas

pour Wittgenstein, et cela apparaîtra encore plus clairement dans la suite de son travail, la pensée ou la croyance ne sont pas des expressions linguistiques. Surtout, par la suite, l'expression linguistique ne sera pas le meilleur modèle qui permet de comprendre ce que sont la pensée ou la croyance.

89. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1, op. cit.*, § 284, § 661, et § 130.

90. On peut retrouver cette conception adverbiale chez Dewey et Ryle. Pour cette conception chez Dewey, voir notamment mon étude « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », *Revue internationale*

fondamentalement à un ensemble d'activités distinctes que l'on pourrait à chaque fois rendre par un verbe (« penser », « craindre », « comprendre »...), mais à des manières d'effectuer des actions (lire, jouer du piano, parler, scier du bois, jouer au tennis, raisonner, analyser un échantillon d'ADN...). Le fait qu'une créature *pense* n'est pas analogue au fait qu'elle coure ou au fait qu'elle écrive (des activités bien déterminées) : il est plutôt semblable au fait que la créature coure *avec un but*, ou qu'elle écrive *attentivement*. Dans ces circonstances, la créature ne fait pas deux choses distinctes : l'adverbe qualifie son action, qui manifeste ou exprime la présence de pensée. Mais il ne saurait être question de limiter la pensée à une forme de comportement ou d'activité. Il y a de nombreux cas où la présence de la pensée relève des *circonstances* ou des *motifs* à partir desquels une action se déploie et est décrite⁹¹ : le fait qu'une action prenne place à la suite d'un raisonnement, et donne ensuite lieu à un processus de révision de ce même raisonnement, est suffisant pour remarquer la présence d'une pensée. Au plus un comportement ne peut se réduire à une succession de gestes ou de mouvements, doit être décrit en prenant en compte la maîtrise préalable de capacités par l'agent, ainsi que des finalités, des motivations, une organisation générale, et le souci d'inscrire l'action produite dans un ordre relevant de *formes de vie*, c'est-à-dire de manières

de philosophie, 2008/3, vol. LXII, n° 245, p. 273-292. Pour Ryle, voir surtout l'essai « Adverbial Verbs and Verbs of Thinking » dans son *On Thinking*, édité par Konstantin Kolenda, Oxford, Blackwell, 1979. Voir aussi Derek Melser, *The Act of Thinking*, Londres/Cambridge, MIT Press, 2004, et Peter Smith et O. R. Jones, *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge U.P., 1986, chap. xvi. Les théories adverbiales de la pensée ne doivent pas être confondues avec les théories adverbiales de la sensation et de la perception, dont les premières et principales défenses se trouvent chez Charlie Dunbar Broad et Curt John Ducasse. Je défends, dans mon ouvrage *Qu'est-ce que la pensée ?* (Paris, Vrin, 2017), une conception adverbiale de la pensée.

91. Gilbert Ryle, « Adverbial Verbs and Verbs of Thinking », *op. cit.*, p. 19.

normées d'agir propres à des pratiques sociales et à des institutions (langue, commerce, logique...), au plus ce comportement et les circonstances de son effectuation sont expressifs de la pensée. Pour décrire l'agent en train de penser, et pour spécifier ce qu'il pense ou ce qu'il fait en pensant, je dois *déborder* la scène de son comportement actuel, non pas en le liant à des causes internes, mais en le décrivant en relation avec d'autres capacités, et le *plonger* dans une histoire et un environnement de pratiques intellectuelles, institutionnelles, symboliques ou tout simplement ritualisées⁹².

Le dialogue suivant entre Wittgenstein et son interlocuteur est révélateur. Les dimensions vécues et ressenties de l'espoir ne sont pas niées, mais c'est le contexte de l'expérience de l'espoir qui est constitutif de l'espoir en tant que phénomène psychologique – c'est à partir de ce contexte qu'un comportement expressif de l'espoir est concevable :

« Mais tu parles comme si je n'attendais pas, n'espérais pas vraiment, *en ce moment* – alors que je crois espérer. Comment si ce qui se passe *en ce moment* n'avait pas de signification profonde. » – Que signifie : « Ce qui se passe en ce moment a une signification » ou : « a une signification profonde » ? Qu'est-ce qu'un sentiment *profond*? Quelqu'un pourrait-il éprouver pendant une seconde un amour ou un espoir intenses, – *indépendamment de ce* qui précède ou suit cette seconde ? – Ce qui se produit en ce moment a une signification – dans ce contexte. C'est le contexte qui lui confère son importance. Et le terme « espérer » se rapporte à un phénomène de la vie humaine. (Une bouche souriante ne *sourit* que dans le visage d'un homme.)⁹³

92. Je reprends ici une expression de Vincent Descombes, *Exercices d'humanité. Dialogue avec Philippe de Lara*, Paris, Les Dialogues des petits Platon, 2013, p. 126.

93. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 583. Souligné par l'auteur.

Ce qui est exprimé (notre vie mentale) est indissociable de ce qui l'exprime (l'action, le comportement, les assertions), mais ne s'y réduit pas : ce qui excède le comportement brut (celui des béhavioristes) n'est pas derrière ou en dessous de ce comportement, mais relève de la manière dont ce comportement se déploie, et de notre perception et de notre compréhension du comportement dans des circonstances et, plus généralement, dans des formes de vie. Le *comportement expressif* n'est pas réductible à une performance motrice ponctuelle, à un mouvement corporel, ou à une réponse stéréotypée⁹⁴. L'expressivité du comportement relève aussi du fait qu'il est une partie d'un ensemble plus large de comportements et de capacités⁹⁵. Elle relève aussi, nous le verrons, des fines nuances (*feine Abschattungen des Benehmens*⁹⁶) à partir desquelles ce comportement se déploie.

La contextualité du comportement, ce sont ces circonstances à partir desquelles le comportement se déploie (histoire, habitudes, capacités, activités et actions passées...) et peut être surtout *reconnu et qualifié* à partir de concepts psychologiques⁹⁷. De même, les formes d'action et de vie au sein desquelles les phénomènes psychologiques se reconnaissent ne se limitent pas à une somme de capacités abstraites ou de situations types, comme la capacité à produire des symboles en réponse à d'autres

94. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1, op. cit.*, § 652.

95. Comme le remarque bien Elke Von Savigny, « le fait que quelqu'un imagine, attende, souhaite, sente, pense ou ait l'intention de faire quelque chose ne concerne pas cette personne de manière isolée. Cela relève plutôt du fait que les régularités du comportement de cette personne sont enchâssées dans les régularités du comportement de la communauté à laquelle elle appartient » (*Wittgensteins "Philosophische Untersuchungen", Eine Kommentar für Leser. Band I*, Francfort, Klostermann, 1994, p. 10)

96. *Recherches philosophiques, op. cit.*, p. 173-176.

97. Voir *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques, op. cit.*, § 942, *Fiches, op. cit.*, § 534 et *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2, op. cit.*, § 16.

symboles. Un homme doit *faire* et *pouvoir faire* beaucoup de choses pour que nous puissions dire de lui qu'il *pense*⁹⁸. Du reste, Wittgenstein est très clair sur l'impossibilité de ramener tout phénomène mental à des formes particulières de comportement, surtout s'il s'agit de procéder à des opérations de définition ou de réduction⁹⁹.

C'est dans le caractère situé de notre comportement, qui inclut à la fois son histoire et ce que *nous* pouvons dire et faire, que s'exprime notre vie psychologique. Une expression comportementale de la pensée, du souhait ou de la vision n'est pas un symptôme, un indice ou une conséquence de la pensée : c'est, nous l'avons vu, un phénomène de pensée, de souhait ou de vision. Mais le fait que le comportement soit expressif des phénomènes psychologiques ne signifie pas que toute observation du comportement soit *ipso facto* une observation des phénomènes psychologiques. Le comportement *observé* en laboratoire n'est pas le comportement expressif : celui-ci, nous l'avons vu, est beaucoup plus épais et large que celui-là.

Les exigences et l'originalité de cette démarche peuvent également être illustrées en prenant le cas de la joie et de la douleur¹⁰⁰. « Douleur » et « joie » ne désignent rien : la douleur et la joie relèvent d'expressions (et non pas de « sentiments intérieurs »); elles sont manifestées dans des expressions comportementales, sans que cela signifie que ces comportements en eux-mêmes (ou les organes qu'ils mobilisent) *sont* la joie ou la douleur. Un phénomène de douleur, c'est-à-dire une expression de douleur n'existe que dans des circonstances où il est approprié de qualifier

98. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, *op. cit.*, § 554-563.

99. Voir *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, § 11 ; *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 357 ; et les « Leçons sur l'esthétique » (*Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, « Folio », 1992), I, § 20 et IV, § 7.

100. Pour la joie, cf. *Fiches*, *op. cit.*, § 486-487. Pour la douleur, *Fiches*, § 532-534.

un comportement au moyen de ce concept de douleur, et cela même si l'agent de ce comportement ne maîtrise pas le concept de douleur (les animaux non linguistiques peuvent ressentir de la douleur). Ce qui compte, ce ne sont pas les compétences inférentielles de la créature, ou son vécu intérieur : c'est la manière dont son comportement – gestes, mimiques, regards – se déploie, en relation avec un ensemble ouvert d'autres actions et dispositions à l'action. S'il doit y avoir un *processus* qui peut être associé à nos usages des concepts psychologiques et, partant, aux propriétés psychologiques de certains phénomènes, c'est le *flux de la vie* (et non pas un *flux de conscience*, comme chez James, dont Wittgenstein était un grand lecteur¹⁰¹). Le *flux de la pensée* n'est pas un flux invisible qui emporterait et qui connecterait nos actions¹⁰²; c'est le flux de la vie. Ce flux *coule*, de multiples manières, mais il est aussi régulier :

« Souci » (« *Kummer* ») décrit une sorte de motif récurrent dans la tapisserie de la vie (*Lebensteppich*). Mais ce motif comporte aussi un *processus* (*Verlauf*). Si l'*expression physique* (*Körperausdruck*) du chagrin et de la joie changeait, disons, à chaque battement du métronome, cela ne produirait pas le motif du chagrin ou de la joie. (Ce qui ne veut pas dire que la joie ou le souci soit un comportement.)¹⁰³

Ce dernier passage nous amène à la question des relations qui existent entre l'expressivité et l'imprévisibilité.

101. Voir mon étude « Une question de point de vue. James, Husserl, Wittgenstein et l'erreur du psychologue », *Revue internationale de philosophie*, n° 260, 2012/2, p. 251-281.

102. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 228.

103. *Études préparatoires à seconde partie des Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 406. Souligné par l'auteur.

L'expressivité et l'imprévisibilité

L'usage des concepts psychologiques concerne certains aspects de notre vie. Cette vie est composée de régularités, mais elle n'est pas totalement prédictible, *et c'est précisément pour cette raison que nous utilisons ces concepts et que nous parlons de vie mentale*. Voyons cela de plus près, en clarifiant d'ailleurs le rôle important que jouent, dans la reconnaissance de l'expressivité, les *fines nuances comportementales* mentionnées plus haut.

Le comportement qui peut être expressif, nous l'avons vu, est large : il possède une histoire ; il est dirigé vers certains buts, et il prend place dans certaines circonstances – des formes de vie partagées, comprenant des règles, des coutumes, des institutions, *et des concepts psychologiques qui sont utilisés pour qualifier ce comportement*. Mais le comportement expressif inclut aussi des *fines nuances* – les manières dont les actions sont réalisées, mais aussi les tons de nos discours :

« Fines nuances du comportement. » – Exprimer ma compréhension du thème en le sifflant avec l'expression qui convient est un exemple de ces fines nuances¹⁰⁴.

Ces fines nuances de comportement sont constitutives de l'expression de la compréhension. Le substrat de l'expérience vécue de la vision aspectuelle d'une forme, dit aussi Wittgenstein, est la maîtrise d'une *technique*¹⁰⁵. Mais la maîtrise d'une technique n'est

104. *Recherches philosophiques, op. cit.*, II-xi.

105. *Ibid.* On notera, en passant, l'abondance des références au concept de « maîtrise d'une technique [*Technik*] », chez Wittgenstein, pour caractériser une capacité ou un savoir-faire (utiliser un mot, jouer un jeu, calculer, mesurer, compter, penser et raisonner, représenter...). Voir *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 150 et § 199 ; *Grammaire philosophique, op. cit.*, § 63 et § 152-153 ; *L'Intérieur et l'Extérieur, op. cit.*, p. 24. La maîtrise d'une technique mobilise notamment la maîtrise de règles, et la saisie d'une régularité se fait par une

pas l'exécution machinale d'un geste. Au contraire : les nuances comportementales qui accompagnent son déploiement ne sont généralement pas prévisibles¹⁰⁶. Plus généralement, si les concepts psychologiques ont des frontières floues et des conditions d'application vagues, c'est parce que le comportement lui-même n'est pas déterminé. *L'expression, c'est avant tout l'imprévisibilité*¹⁰⁷ :

[S]i je savais exactement quelle grimace un tel portera sur le visage, quel mouvement il fera, alors il n'y aurait ni expression du visage, ni geste¹⁰⁸.

L'imprévisibilité et la diversité sont des traits essentiels de l'esprit¹⁰⁹, au point qu'un homme *sans âme* serait tout simplement un homme qui agirait de façon mécanique¹¹⁰. C'est parce que leur comportement peut être imprévisible et qu'il possède des fines nuances que nous considérons que nos pairs sont des créatures pensantes, sentantes et désirantes¹¹¹. Comme nous l'avons vu plus haut, l'expressivité est un mouvement circonstancié, à partir duquel un intérieur et un extérieur peuvent être

technique (*Remarques sur les fondements des mathématiques, op. cit.*, 43), mais les deux ne se confondent pas (*Recherches philosophiques, op. cit.*, II, xi). Une technique peut être une *Behandlungsweise* : une manière coutumière et régulière de se comporter, ce qui signifie qu'une technique peut être expressive d'un phénomène de compréhension (*Remarques sur la philosophie de la psychologie 1, op. cit.*, § 1025).

106. *L'Intérieur et l'Extérieur, op. cit.*, p. 86.

107. *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, présentation J.-P. Cometti, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 145.

108. *Ibid.* Voir aussi *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2, op. cit.*, § 615 : « une expression du visage totalement figée ne saurait être amicale. Qu'elle soit variable et irrégulière, cela fait essentiellement partie d'une expression amicale. L'irrégularité est une partie intégrante d'une telle physionomie ».

109. *L'Intérieur et l'Extérieur, op. cit.*, p. 86.

110. *Ibid.*, p. 86-87.

111. *Fiches, op. cit.*, § 603.

distingués et, partant, un exprimant (le comportement) et un exprimé (l'esprit). L'expressivité est imprévisible et incalculable; et c'est pour cela que nous lui associons une intériorité qui redoublerait la vie mentale exprimée dans ce que nous faisons. L'imprévisibilité et les phénomènes mentaux entretiennent des relations internes : le mental n'est pas la cause de l'imprévisibilité (ou inversement); c'est plutôt notre reconnaissance d'une vie mentale exprimée dans un comportement qui dépend de l'imprévisibilité de ce comportement. Pas une imprévisibilité totale, évidemment : l'expression ne possède pas de caractère réglé, bien qu'elle ne soit pensable que là où existent des règles et des régularités, sans lesquelles il n'y aurait pas plus de l'imprévisible que du prévisible¹¹². Nos pratiques sont gouvernées par des règles, mais *aucune règle ne détermine intégralement et par avance le champ de ses applications*¹¹³. Ces règles et régularités se retrouvent notamment dans les concepts que nous utilisons pour qualifier et identifier l'imprévisibilité d'un comportement¹¹⁴.

En étant vue comme relevant d'une expressivité comportementale, la vie mentale fait apparaître ses relations avec l'*imprévisibilité*, et non pas avec le *mystère* ou la *dissimulation*. Souvent, dit-on, nous ignorons ce qu'autrui peut penser, comme s'il cachait en lui une activité. Mais lorsque je dis « je ne sais pas ce que Paul pense de Julie », je ne fais peut-être au fond rien d'autre que manifester mon ignorance au sujet des actions à venir de Paul (et non pas mon ignorance de ce qui se passe « dans son for intérieur »). La lecture, le discours, l'attention, la justification ou le raisonnement : lorsqu'elles portent sur *Julie*, chacune de ces activités déployées par Paul est imprévisible. Prises ensemble, leur imprévisibilité demeure : c'est à partir de

112. Comme le souligne Jean-Pierre Cometti dans ses notes accompagnant les *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 197.

113. Voir Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce qu'une règle ?*, *op. cit.*

114. *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2*, *op. cit.*, § 672.

cette imprévisibilité des comportements de Paul que je peux alors lui attribuer des pensées *dont j'ignore la teneur* – c'est donc cette imprévisibilité du comportement qui explique pourquoi je peux penser qu'il y a des choses, chez Paul, qui m'échappent, et non pas l'inverse (il y aurait une pensée interne, chez Paul, qui me serait inaccessible, et qui produirait divers comportements, de manière imprévisible) :

L'imprévisibilité du comportement humain. Sans cela, dirions-nous encore qu'on ne peut jamais savoir ce qui peut se passer chez autrui?¹¹⁵

Acceptons le fait qu'il y ait une indétermination dans l'usage des concepts psychologiques, et prenons-la au sérieux : cette indétermination dans cet usage n'est-elle pas étroitement liée à l'incertitude de nos vies et formes de vie ? Nous ne pouvons jamais exactement prédire ce qu'autrui pourra faire, dire... et penser. Nous ne pouvons jamais exactement entrevoir les conséquences d'un événement ou d'une décision. Nous ne pouvons jamais parfaitement circonscrire les circonstances suffisantes pour l'occurrence de tel ou tel fait, qu'il soit naturel ou culturel. Cette incertitude de nos vies et formes de vie est bien plus large que l'indétermination de nos usages des concepts psychologiques : tellement plus large qu'il n'est pas interdit de penser que cette indétermination est nichée dans cette incertitude ; elle n'est pas le symptôme de l'existence d'un domaine intérieur qui serait soustrait à cette incertitude générale, et qui nous fournirait un modèle de compréhension du sens et de l'usage correct des concepts psychologiques. Les comportements humains sont *à la fois* imprévisibles et envisagés à partir d'un arrière-plan de

115. *Fiches, op. cit.*, § 603. Voir aussi *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques, op. cit.*, § 120 : « Quand tout suit son cours normal, nul ne pense à un processus intérieur qui accompagnerait la parole. »

régularités partagées : c'est ce qui permet justement à l'expressivité d'un comportement de nous apparaître, et de nous apparaître comme relevant d'un comportement *humain*. En présupposant l'humain, je m'attends à de l'imprévisible, et présuppose *alors* une intériorité¹¹⁶. Cela permet de mieux comprendre pourquoi Wittgenstein aimait à dire que le corps humain, ou l'être humain, était la meilleure *image* de l'âme humaine¹¹⁷ : non pas l'image comme *représentation*, mais comme *expression (située)*.

4. Que peuvent étudier les sciences cognitives ?

Une objection qui est fréquemment adressée à la philosophie de la psychologie de Wittgenstein est qu'elle rejetterait la possibilité même d'une étude scientifique de l'esprit.

Une réponse à cette objection est tout à fait envisageable, pour peu que l'on prête attention au texte wittgensteinien, et aux ressources de la conception expressiviste de l'esprit qu'il propose. Les concepts psychologiques ne sont pas à propos de processus, mais il existe des processus en vertu desquels nous pouvons produire un comportement qui sert de *critère* pour la justification de l'attribution de concepts psychologiques. Les praticiens des sciences cognitives peuvent soutenir qu'ils étudient ce que nos concepts psychologiques dénoteraient, mais on peut aussi affirmer – avec Wittgenstein – qu'ils étudient certains des processus et des capacités en vertu desquels nous sommes en mesure de produire des comportements qui peuvent être *contextuellement* qualifiés au moyen de concepts psychologiques. Ces performances comportementales peuvent servir de critères pour l'attribution de concepts psychologiques. Mais l'expressivité, nous l'avons vu, ne requiert pas de critères pour être perçue.

116. *L'Intérieur et l'Extérieur*, *op. cit.*, p. 108.

117. *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, II, IV ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 1*, *op. cit.*, § 281.

Elle n'est pas inférée à partir de critères. Les critères comportementaux n'expriment pas la vie mentale ; ils garantissent notre application de concepts psychologiques à des personnes et à des organismes, et à pas à leurs parties¹¹⁸. En étudiant les mécanismes (intérieurs et extérieurs) qui rendent possibles ces performances comportementales, on n'étudie *pas* les phénomènes psychologiques, ou leurs putatives « conditions capacitantes » : on étudie certaines conditions capacitantes à partir desquelles les personnes manifestent un comportement qui peut être *directement* perçu – dans nos formes de vie, et avant toute enquête scientifique – comme exprimant une vie mentale, et qui peut justifier l'attribution de concepts psychologiques. La « cognition » dont parlent les sciences cognitives n'est alors pas une espèce générale qui engloberait ce que nos concepts psychologiques désigneraient. C'est pour cette raison qu'il est fourvoyant de définir la perception, le raisonnement, le souvenir ou la compréhension comme des « processus », même si ces processus sont conçus comme étant incarnés, situés, étendus, etc. Le psychologue observe un comportement qui est expressif non pas parce qu'il est produit par des mécanismes non observables qui seraient postulés de manière abductive par le psychologue, mais parce qu'il est enchâssé dans les régularités qui constituent la vie humaine¹¹⁹.

Les concepts psychologiques ne sont pas des concepts théoriques : leur usage premier n'est pas de désigner des processus ou des entités qui devraient être expliqués scientifiquement, mais de qualifier et d'identifier les dimensions expressives du comportement. Ces concepts ne peuvent être utilisés pour définir ce que la psychologie étudie¹²⁰. Il y a une relation interne entre ces concepts,

118. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 281.

119. *Ibid.*, § 337; *Fiches, op. cit.*, § 67; *Remarques sur la philosophie de la psychologie 2, op. cit.*, § 16, § 150.

120. *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 577.

les descriptions dans lesquelles ils figurent, et le comportement qui est ainsi caractérisé. Les personnes se souviennent, mais cela ne signifie pas que le souvenir consiste en un processus mental spécifique¹²¹ : le verbe « se souvenir » s'applique à des agents qui exhibent un comportement dans des circonstances particulières, garantissant par là même notre application du verbe. En étudiant les mécanismes qui rendent possible ce comportement, on n'étudie pas le souvenir : on étudie les conditions à partir desquelles des personnes peuvent produire un comportement qui est pris – dans nos formes de vie – comme exprimant le souvenir.

De la même manière, la psychologie n'étudie pas ce dont nous parlons lorsque nous utilisons le verbe « voir » : la psychologie ne traite pas de ce que serait *réellement* la vision (dont nous parlerions naïvement ou erronément) ; ce serait présupposer que le verbe « voir » *désigne* quelque chose. La psychologie de la vision s'occupe des conditions et des processus en vertu desquels une personne manifeste – ou ne manifeste pas – un comportement que nous décrivons directement (ou pas) avec le verbe « voir », cela parce que ce comportement satisfait (ou non) nos critères d'usage et d'application de ce verbe¹²². Bref, la psychologie cognitive de la vision a pour objet les mécanismes et les conditions qui contribuent à causer l'occurrence des faits qui *sont* nos critères de reconnaissance de la vision, mais aussi des différentes formes de cécité¹²³. Cette production causale n'est pas une justification de ces critères : cette dernière relève plutôt d'une histoire et d'une anthropologie. De même, la psychologie ne nous dit pas ce que sont ces critères : toute personne maîtrisant ce verbe les connaît¹²⁴. En utilisant des concepts psychologiques, nous

121. *Ibid.*, § 306.

122. *Remarques sur les couleurs*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1983, § 16, § 86-88.

123. *L'Intérieur et l'Extérieur*, *op. cit.*, p. 71, p. 96.

124. *Ibid.*, p. 100.

qualifions certains aspects réguliers et situés des comportements des agents ; nous n'attribuons pas à ces agents des états ou des processus qui causeraient ces comportements.

Si le concept de « cognition » doit être un concept scientifique, il doit être soigneusement séparé de nos concepts psychologiques quotidiens : il ne peut être défini comme un genre qui couvrirait la plupart de nos concepts psychologiques, qui ne sont ni scientifiques *ni proto-scientifiques*. Ces concepts psychologiques doivent être *éliminés* du projet scientifique dans lequel le psychologue les a importés. Cet éliminativisme scientifique n'est pas un éliminativisme ontologique à la Churchland : le fait que nos concepts quotidiens ne figurent pas dans les programmes de recherche scientifique contemporains n'implique pas qu'ils soient faux ou dénués de signification. Et rien, dans cet éliminativisme scientifique, n'empêche que l'étude scientifique de la « cognition » (comme ensemble de processus qui permet aux agents de manifester certains types de comportements que nous qualifions avec des concepts psychologiques) puisse nous amener à réviser ou à modifier certains des critères d'attribution des concepts psychologiques, et donc modifier leur signification (cela, à l'encontre du fondationnalisme du bon usage défendu par Hacker et Bennett¹²⁵). Ce dont parlent les neurosciences, *et quelle que soit la manière dont elles en parlent* (au moyen éventuellement d'*innovations* conceptuelles ne respectant pas les usages quotidiens des concepts psychologiques), ne correspond *pas* au domaine d'application de nos concepts psychologiques ordinaires, même si rien n'empêche de penser que les descriptions et explications neuroscientifiques de la cognition en tant que processus pourraient petit à petit modifier certaines des conditions d'application et des critères d'usage (et donc le sens) de ces concepts psychologiques ordinaires, comme ceux de concentration, de lecture, de mémoire ou encore d'attention

125. Dans leur *Philosophical Foundations of Neuroscience*, *op. cit.*

(les neurosciences ont des éléments importants à apporter sur les relations entre la conscience et l'attention, non pas parce que ces dernières correspondraient aux phénomènes étudiés par les neurosciences, mais parce que les neurosciences étudient certaines des conditions en vertu desquelles des agents peuvent être qualifiés de conscients ou d'attentifs). Mais cette modification ne serait pas directe : les critères d'usage de ces concepts ne sont pas en correspondance directe avec les mécanismes étudiés par les sciences cognitives ; ils existent d'ailleurs depuis bien plus longtemps que les sciences cognitives. Pour qu'un tel changement puisse se produire, il faudrait d'abord que les sciences cognitives transforment nos formes de vie, et les manières que nous avons de nous définir et de nous reconnaître mutuellement en tant que personnes.

5. Conclusion

Pendant longtemps, les ressources de la philosophie de Wittgenstein ont été mobilisées pour discuter et critiquer les sciences cognitives *de l'extérieur* ; ces sciences cognitives se confondaient d'ailleurs avec le cognitivisme. Les temps ont désormais changé, et il est temps de reposer et de discuter à nouveau la pertinence de Wittgenstein par rapport au projet d'une science de l'esprit tel qu'il est mené dans de nouveaux programmes de recherche. Certaines pistes ont déjà été esquissées, et ont principalement consisté à rapprocher Wittgenstein des programmes de recherche d'inspiration éactive. J'ai proposé ici une voie alternative, en radicalisant la portée critique de la philosophie de la psychologie de Wittgenstein. Les opérations de rapprochement récentes entre l'éactivisme et Wittgenstein peuvent être discutées en ce qu'elles passent sous silence une possible critique wittgensteinienne de cette continuité fondamentale de l'éactivisme avec les autres programmes de recherche, et se concentrent plutôt sur ce qui apparaît alors comme étant

des proximités *de surface*. Au-delà de sa radicalité proclamée concernant les questions de l'externalisme et de l'antireprésentationnalisme, c'est lorsqu'il est lu à partir de Wittgenstein que l'énaclivisme apparaît dans ses relations de proximité et de continuité avec les autres programmes de recherche en sciences cognitives. Il constitue alors en quelque sorte une *épure* du plus petit dénominateur commun qui existe entre le béhaviourisme, le cognitivisme, le connexionnisme, la cognition distribuée, etc. Ce dénominateur commun se compose de deux thèses. Premièrement, celle selon laquelle les concepts psychologiques sont des concepts théoriques qui entretiennent des relations de dénotation avec ce qu'ils signifient; deuxièmement, la thèse pour laquelle les phénomènes cognitifs correspondent à des processus. Au-delà de la critique du représentationnalisme et du mythe de l'intériorité, le défi le plus important que la pensée de Wittgenstein pose aux sciences cognitives est la remise en cause de ce modèle de la cognition comme processus ou comme activité, également présumé par ceux qui se réclament aujourd'hui d'un pragmatisme cognitif. L'expressivisme constitue une alternative à ce modèle, et j'ai suggéré à quel point cette alternative était compatible avec le projet de mener une étude scientifique de ce que l'on appelle aujourd'hui *cognition*.

IV.

UNE DIFFÉRENCE QUI FAIT UNE DIFFÉRENCE

Dewey, les qualités de l'esprit et la crise de la culture

L'originalité critique *et* le potentiel reconstituteur de la philosophie de la connaissance développée par Dewey commencent à être désormais significativement reconnus et travaillés. La connaissance, ici, comme mode d'action¹, englobe aussi bien nos formes *ordinaires* de connaissance (savoir-faire, habiletés, résolution de problèmes, justification, appréciation et évaluation...) que les connaissances d'ordre intellectuel et scientifique. La sociologie, l'anthropologie, l'esthétique, les sciences de l'éducation et l'épistémologie sont quelques-unes des disciplines dans lesquelles les études deweyennes ont pu commencer à s'implanter, avec parfois quelques inévitables compromis, distorsions et malentendus. Plus récemment, certains auteurs et programmes de recherche appartenant aux sciences cognitives ont été amenés à redécouvrir l'originalité et l'actualité des réflexions deweyennes sur les phénomènes mentaux et sur l'objet des sciences psychologiques : ces réflexions recourent étroitement ce que Dewey a pu écrire sur la connaissance comme *enquête*, mais ne s'y réduisent pas. La conscience, l'expérience, la perception ou encore la signification constituent, à chaque fois, des ordres de phénomènes dont les ressources de fonctionnement vont au-delà de ce qui peut se tramer dans les

1. Voir aussi *The Middle Works* 9, p. 275 et 284 : toutes les connaissances, même les plus abstraites, *dérivent* d'activités pratiques et du faire.

formes ordinaires, réflexives, et spécialisées d'enquête, sans cependant être réductibles aux substrats « naturels » et « matériels » de cette même enquête. J'ai clarifié ailleurs quelques relations de *convergence* et de *divergence* entre la philosophie de Dewey et certaines stratégies actuelles de critique et de redéfinition de la connaissance et de l'esprit, telles qu'elles sont déployées aujourd'hui dans la philosophie anglo-saxonne².

La philosophie de l'esprit de Dewey est en continuité avec sa philosophie de la connaissance : les dimensions situées, adverbiales et non représentationnelles des phénomènes mentaux sont également celles des activités cognitives, qu'il convient à chaque fois de penser de manière non dualiste et non essentialiste. Mais on ne peut en rester à ces constats. Cette articulation dynamique, et non pas ce recouvrement statique entre philosophie de l'esprit et philosophie de la connaissance, chez Dewey, répond à une exigence sociale, politique et éducative fondamentale : formuler et encourager les conditions de développement d'une forme nouvelle d'*intelligence*, supposée faire cruellement défaut à l'époque de Dewey – et peut-être davantage à notre époque. Cette intelligence est *expérimentale* : elle est notamment conceptualisée et défendue à partir de ce que Dewey nous dit à propos de l'esprit, de la connaissance et de la science, mais l'objectif de ce travail de Dewey sur l'intelligence ne peut être

-
2. Voir en particulier mes études « The Nature of the Modern Mind. Some Remarks on Dewey's *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, V, 1, 2013, p. 279-293 ; « Pragmatism in Cognitive Science: From the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism », *Pragmatism Today* 8 (1), 2017, p. 9-27 ; « Pragmatisme(s) et sciences cognitives : considérations liminaires », *Intellectica* n° 60, 2013/2, p. 7- 47 ; « Who's on First? Living Situations and Lived Experience », *Journal of Consciousness Studies*, 18(2), 2011, 98-124 ; « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, 2008/3, vol. LXII, n° 245, p. 273-292 ; « Sciences cognitives, tournant pragmatique et horizons pragmatistes », *Tracés*, 2008, n° 15, p. 85-105.

confondu avec des objectifs simplement philosophiques, insistons bien là-dessus. Il convient évidemment de relever que, dans la doxographie deweyenne contemporaine, certains auteurs ont déjà esquissé quelques exigences devant lesquelles les réflexions naturalistes de Dewey sur l'esprit et la cognition nous placent. Mais il est remarquable que ces exigences sont avant tout, pour des auteurs comme Mark Johnson ou John Shook et Tibor Solymosi, des exigences d'ordre théorique et existentiel. Pour Mark Johnson, le naturalisme de Dewey nous montre exemplairement comment la philosophie et les sciences – ici les sciences cognitives – peuvent travailler ensemble, à partir de relations de circularité fécondes³ : le pragmatisme, en tant que philosophie empiriquement informée, peut et doit fournir une perspective plus large que celle des sciences empiriques, c'est-à-dire une perspective qui permette de comprendre, de réfléchir et de problématiser les présupposés de ces sciences (concernant la nature des phénomènes étudiés, des données pertinentes, ou les critères d'une bonne explication), leurs valeurs, leurs méthodes, leurs objectifs, leur portée et leurs limites, mais aussi leur rôle pour des questions existentielles qui nécessitent une approche multidimensionnelle (c'est-à-dire non limitée à une science ou à plusieurs sciences, ou à un seul type d'explication) pour être traitées⁴. Lorsque les propositions de Johnson dépassent le cadre de relations méthodologiques et théoriques entre philosophie et sciences cognitives, c'est pour signaler des enjeux existentiels rappelant – ce qui est typiquement pragmatiste – que les questions *de fait* des sciences sont aussi des questions *de valeur*. Par exemple, si d'un point de

-
3. Mark Johnson, « Cognitive Science and Dewey's Theory of Mind, Thought, and Language » in Molly Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge U.P., 2010, p. 142.
 4. Mark Johnson, « Keeping the Pragmatism in Neuropragmatism », in Tibor Solymosi et John R. Shook (eds.), *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, p. 37-56.

vue scientifique, il n'y a pas ou plus de différence factuelle entre le « corps » et l'« esprit », il convient de s'interroger sur le *sens* de cette indifférence pour des questions classiques concernant la liberté, la subjectivité ou l'autotransformation morale⁵.

Il ne s'agit bien évidemment pas de nier l'importance voire l'urgence de ces enjeux et de ces questions. En complément de la perspective de Johnson, le neuropragmatisme développé par John Shook et Tibor Solymosi⁶ estime quant à lui que l'un des apports possibles du pragmatisme à notre culture scientifique est de proposer une articulation différente des relations entre – pour reprendre les termes de Sellars⁷ – l'image scientifique de l'homme dans le monde, et l'image manifeste cultivée par l'humanisme classique : il s'agit de montrer combien ces images sont compatibles, voire continues. Cet objectif que se donne le neuropragmatisme peut paraître surprenant à partir d'autres points de vue pragmatistes, comme celui du néopragmatisme rortyen : pour ce dernier, comme nous l'avons vu, il existe en effet de nombreuses images et de nombreux vocabulaires, et aucun n'est à privilégier. Il n'est même pas sûr qu'il soit utile de chercher ou de poser des relations de continuité entre ces vocabulaires : cultiver et protéger leurs différences peut aussi constituer un objectif suffisant de la démarche pragmatiste. De plus, et d'un point de vue deweyien cette fois-ci, la relation entre l'attitude scientifique et l'attitude du sens commun n'est pas une relation entre des images ou des représentations, mais entre des modes d'action et d'intervention. Ce sont les relations de rapprochement entre ces modes de *faire*

-
5. Mark Johnson, « Cognitive Science », in John Shook et Joseph Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, *op. cit.*, p. 377.
 6. John R. Shook et Tibor Solymosi, « Neuropragmatism and the Reconstruction of Scientific and Humanistic Worldviews » in T. Solymosi et J. R. Shook (eds.), *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World*, *op. cit.*, p. 3-36.
 7. Wilfrid Sellars, « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », trad. in Denis Fisette et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*

qu'il convient d'encourager. Et justement, Shook et Solymosi en arrivent à remarquer que les enjeux représentationnels ne sont pas les seuls enjeux rencontrés par le pragmatisme dans ses relations de croisement avec les sciences cognitives :

L'enjeu n'est pas seulement de faire en sorte que les résultats de la recherche en neurosciences soient mis en contact avec la morale et la politique, comme de nombreux chercheurs tentent de le faire aujourd'hui, mais aussi d'utiliser ces résultats afin d'introduire la méthode et l'attitude expérimentales en morale et en politique⁸.

Ce dernier positionnement – que les auteurs ne développent cependant pas davantage – semble résonner avec l'enjeu premier du projet naturaliste de Dewey : il convient moins d'importer dans les théories humanistes les *résultats* scientifiques que d'importer dans nos modes et méthodes de pensée – en éthique et en politique – la méthode expérimentale cultivée par ces mêmes sciences. C'est cet enjeu premier qu'il convient de détailler et de problématiser, en ne perdant pas de vue ses relations avec la philosophie de l'esprit de Dewey. Pour ce faire, je procéderai de manière progressive, en partant de la philosophie de l'esprit de Dewey. La publication très récente d'une série de textes inédits rédigés par Dewey en 1942 nous permet de redécouvrir à nouveaux frais cette philosophie de l'esprit. Ou, plutôt : nous invite à reconsidérer l'opportunité de parler de philosophie *de l'esprit* lorsque l'on prend connaissance des réflexions de Dewey à propos de la place et du statut des phénomènes mentaux dans un modèle *transactionnel* des relations entre l'organisme et son environnement, naturel et social. En insistant sur les relations de dépendance qui existent entre la philosophie de l'esprit de Dewey et sa philosophie de la connaissance, je reviendrai sur

8. John R. Shook et Tibor Solymosi, « Neuropragmatism and the Reconstruction of Scientific and Humanistic Worldviews », art. cit., p. 31.

la déconstruction historique du problème corps-esprit effectuée par Dewey : ce problème relève avant tout de la manière dont la science moderne a traité certains types de qualités. La dernière section portera alors sur l'expérimentalisme de Dewey et sur son diagnostic concernant ce que d'aucuns voient comme une crise entre « deux cultures » : la science n'est plus ici l'une des causes du problème corps-esprit ; sa méthode expérimentale représente plutôt une source d'inspiration et d'émancipation pour nos attitudes morales et politiques.

1. L'esprit comme verbe et l'ordre des qualités

Qualités, transactions et situations

Unmodern Philosophy and Modern Philosophy est le titre d'un ouvrage de Dewey récemment découvert et publié⁹. Ce titre ne doit rien au hasard : il s'agissait aussi du titre que Dewey souhaitait donner à l'ouvrage composé de ces textes désormais disponibles. Le chapitre principal de cet ouvrage s'intitule « Mind and Body ». Le lecteur familier des travaux de Dewey pourrait s'étonner de ce titre : Dewey parle de corps *et* d'esprit là où, précédemment (chap. VII d'*Expérience et nature*, 1925), il avait forgé le terme « corps-esprit » pour insister sur les relations de *continuité* qui existent entre les qualités mentales et les qualités non mentales de l'expérience¹⁰. L'expression « Mind and body » semble témoigner d'une régression : elle présuppose une séparation entre le corps et l'esprit, qui devraient ensuite être mis en relation. Les ambitions historiques des parties antérieures de l'ouvrage peuvent cependant nous rassurer : l'expression « esprit et corps » reste un problème pour

9. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, édité par Philip Deen, Carbondale, Southern Illinois U.P., 2012.

10. Mais on peut aussi mentionner le texte de Dewey « Body and Mind » (1928, *The Later Works* 6).

Dewey, un problème que nous a légué la philosophie moderne, et dont il convient de se débarrasser.

Le lecteur de Dewey ayant déjà été en relation avec des textes comme « What Are States of Mind? » (1912), « Body and Mind » (1928), « How Is Mind to Be Known? » (1945) et des chapitres d'ouvrages comme *Expérience et nature* et *L'Art comme expérience* ne trouvera pas, dans ce livre, de nombreux éléments nouveaux concernant le statut des phénomènes mentaux dans la philosophie de Dewey. Mais, et c'est là tout l'intérêt de cette publication, il pourra trouver une continuité remarquable entre les remarques de Dewey sur l'esprit et ses analyses historiques sur la naissance de la philosophie, sur la modernité, et sur les dimensions technologiques et sociales de l'intelligence. La lecture de ces textes nous rappelle à nouveau combien il peut être égarant de parler de philosophie de l'esprit chez Dewey : l'esprit n'y est pas une chose ou une substance mais, aussi et surtout, il n'est jamais *seul*, tant dans la réalité qu'il est supposé dénoter que dans sa conceptualité. Le concept d'esprit est aussi le produit d'une tradition, mais ce qu'il qualifie possède aussi une réalité qu'il convient de décrire et de problématiser de manière appropriée.

Dans le cadre ontologique de Dewey, les concepts de *processus*, d'*énergie*, d'*événement* et de *fonction* sont premiers¹¹ : *sujets*, *objets* et *substances* sont des concepts qui permettent de classer des phases, des effets ou des fonctions de ce que les premiers concepts approchent. Il faut ici souligner un aspect du naturalisme de Dewey : la démarche consistant à décrire les phénomènes mentaux à partir d'un vocabulaire provenant de la physique post-newtonienne, inaugurée par Faraday et continuée par Maxwell. Dewey connaissait et admirait ces deux scientifiques. En 1831, Michael Faraday réussit à montrer qu'un aimant en mouvement produit un courant électrique (on connaissait déjà le phénomène inverse : l'électricité engendre du magnétisme). L'électricité et le

11. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy, op. cit.*, p. 215.

magnétisme deviennent alors deux facettes d'une même réalité, qui défie la loi d'attraction des corps établie dans la mécanique newtonienne : les forces créées par un élément de courant sur un aimant (ou par un aimant sur un élément de courant) n'agissent pas en ligne droite, mais de manière transversale. Pour expliquer cette anomalie, Faraday remplit l'espace vide entre les corps d'un milieu concret, dont il prend en charge l'étude. Ce milieu concret est un champ, constitué de forces qui sont représentées comme des *lignes*. Pour que deux corps interagissent, il faut donc trois éléments : les deux corps, et le champ de forces situé entre eux. Il n'y a plus de *force à distance*, étant donné que la distance est remplie, en devenant champ¹². Une relation physique ne peut ainsi être réduite aux deux *relata* : cette non-réduction des relations à leurs termes sera centrale dans les usages deweyiens des concepts d'interaction et de transaction. Plus généralement, Thomas Dalton a bien montré à quel point cette image du champ de force énergétique est présente chez Dewey : la conscience et l'esprit sont conçus comme des processus énergétiques prenant place dans des champs¹³. Et il y a plus : les phénomènes esthétiques, les phénomènes d'apprentissage et les phénomènes sociaux sont aussi vus comme se produisant dans des champs de force, mobilisant des processus circulaires et dynamiques¹⁴. Pour Dewey, les propriétés mentales sont cependant différentes des propriétés physiques et des propriétés biologiques non pas en

12. Voir Françoise Balibar, *Einstein 1905. De l'éther aux quanta*, Paris, PUF, 1992, p. 19-33.

13. Thomas C. Dalton, *Becoming John Dewey. Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Bloomington/Indianapolis, Indiana U.P., 2002, p. 11.

14. La démarche de Dewey n'est toutefois pas singulière. À la même époque, Kurt Lewin introduisait en psychologie et en sciences sociales ces concepts de champ, de tension et de force : ce qui s'expliquait naguère en termes de propriétés individuelles est maintenant expliqué en référence à des situations dans un champ, ce qui se produit dans un champ étant fonction de la distribution des forces dans le même champ.

raison de leur nature (les propriétés mentales ne se manifestent que dans certaines conditions physico-chimiques et biologiques¹⁵), mais en raison de leur *pertinence* dans certains contextes d'observation du comportement, lorsque l'observateur traite d'aspects du comportement qui ne peuvent être décrits par les vocabulaires physiques et biologiques. Mais quels aspects du comportement ? Et pourquoi ces aspects devraient-ils appeler un mode de description particulier ?

Dewey nous invite à prêter attention aux *usages* du verbe « *mind* », comme il le faisait déjà dans *Art As Experience*¹⁶. « *To mind* », c'est faire attention, et se soucier : il s'agit d'un mode particulier de relation entre l'agent et l'environnement, dans lequel l'agent est sensible aux qualités signifiantes présentes dans la situation de transaction. Ces qualités signifiantes sont publiquement partagées ; elles présupposent une participation et une communication¹⁷. Lorsque des processus vitaux se déploient en étant informés et médiatisés par des circonstances sociales et linguistiques, un nouvel ordre émerge, l'ordre des propriétés mentales. C'est là une thèse centrale chez Dewey : il n'y a pas d'esprit ou d'objets mentaux ; il y a plutôt des manières spécifiques d'interagir avec l'environnement, en manifestant une sensibilité aux qualités signifiantes d'une situation ou d'une transaction¹⁸, et ce à partir de capacités habituelles¹⁹, de coutumes²⁰, et d'une biographie en devenir²¹. « Esprit » doit ainsi tout d'abord s'entendre comme un adverbe qui porte sur un mode spécifique d'interaction

15. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 215.

16. *The Later Works* 10, p. 298.

17. *The Later Works* 3, p. 49 ; *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 318.

18. *The Middle Works* 7, p. 37-38, p. 54-55 ; *The Middle Works* 10, p. 58 ; *The Later Works* 3, p. 37.

19. *The Middle Works* 14, p. 124.

20. *The Later Works* 6, p. 12.

21. *The Later Works* 3, p. 34.

(et pas seulement d'*agir*)²². Les qualités mentales (désir, intention, volonté, pensée, cogitation...) fonctionnent comme des adverbes, qui caractérisent ici la manière dont une situation de transaction entre le sujet et l'environnement se déploie, exemplairement dans le cas d'une enquête, ou d'une réponse au doute²³. Cette manière relève de l'organisation comportementale du sujet, et de ses relations avec les qualités significantes en jeu dans la situation de transaction. Les idées et les images mentales ne sont ainsi pas des entités psychiques, mais des modes d'action dans l'environnement²⁴, et plus précisément des interprétations de l'environnement par lesquelles nous faisons référence à ce qui n'est pas présent au sein d'une activité²⁵ :

« Pensée », raison, intelligence, quel que soit le nom que nous choisissons d'utiliser, est existentiellement un adjectif (ou, encore mieux, un adverbe), et pas un nom. C'est une disposition d'activité, une qualité de la conduite qui prévoit les conséquences des événements présents, et qui exploite ce qui est prévu comme un plan et une méthode de gestion des affaires²⁶.

On remarquera ici la continuité entre, d'un côté, la conception adverbiale de l'esprit et, de l'autre côté, la métaphore gestionnaire, amenant Dewey à faire déjà de l'esprit un lieu d'intelligence expérimentale, même si cette connotation rationaliste doit se penser de manière adverbiale, l'esprit n'étant pas un système de résolution de problèmes. La philosophie de l'esprit, on le verra dans la suite, inspire la conception expérimentaliste de l'intelligence, et cette dernière inspire également la philosophie de l'esprit.

22. Comme c'est le cas dans l'adverbialisme de Gilbert Ryle.

23. *The Quest for Certainty* (*The Later Works* 4), chap. 1x.

24. *The Later Works* 3, p. 25.

25. *The Middle Works* 4, p. 83-84.

26. *The Later Works* 1, p. 126.

L'activité de pensée de l'organisme est une activité d'enquête : le projet de développer une intelligence et une enquête sociale, on le verra, infuse la définition de la pensée de l'organisme, et cette même définition de la pensée deviendra une inspiration voire un modèle lorsqu'il s'agira de défendre l'opportunité d'un expérimentalisme moral et politique permettant de restaurer une continuité entre différents secteurs de notre culture.

L'esprit, pour Dewey, n'est donc pas une *substance* qui s'ajouterait ou cohabiterait avec une substance naturelle amorphe; il prend plutôt la forme d'une *fonction qualitative* du comportement exercée dans des situations de transactions entre l'organisme et son environnement, social et biologique²⁷. Se basant sur une comparaison avec le statut des émotions, Dewey souhaite substituer une distinction dynamique entre le *mouvement* (le mécanisme corporel) et la *qualité* (la fonction) à la distinction substantialiste entre le physiologique et le mental. Tout comportement et toute expérience, chez un être animé, sont constitués d'un chiasme mouvement/qualité; dans le cas de l'homme, dépendamment du niveau de la transaction, la qualité peut éventuellement *signifier, faire signifier* (ou *être dirigée vers des significations*), *se comprendre* ou *se réfléchir*. C'est seulement dans cette espèce-là de qualités du mouvement (et du comportement) que l'esprit peut être dit présent²⁸. Rappelons ici les différents sens du concept de *transaction* chez Dewey : une transaction peut être une *situation* d'intégration première à partir de laquelle nous pouvons abstraire et identifier – pour des desseins fonctionnels – deux ou plusieurs entités qui sont en relation (organisme et environnement, sujet et objet...), mais aussi une *relation* constitutive entre deux termes (Dewey préfère parler de relation transactionnelle plutôt que de

27. *The Middle Works* 10, p. 58; *The Middle Works* 7, p. 54; *The Later Works* 3, p. 28, p. 37.

28. Pour plus de détails, voir « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », art. cit.

relation interactionnelle, cette dernière appellation pouvant suggérer que les *relata* existent essentiellement avant leur mise en relation). Ces deux sens sont bien entendu liés : une véritable relation de transaction donne lieu à une situation de transaction, et inversement. Mais « transaction » peut aussi désigner une méthode d'analyse et d'observation des phénomènes, voyant les unités et les entités étudiées comme des phases d'une situation de transaction première²⁹.

Le comportement d'un être vivant ne se limite pas à une chaîne de stimuli-réponses ; il est, aimait à le dire Dewey, *longitudinal* (tendu entre les significations passées, présentes, futures et l'environnement biológico-social) ; il est *conscient, motivé, formé*³⁰. Le comportement n'est donc pas un comportement interne, il n'est pas non plus un réflexe, ou une réponse motrice à un stimulus : il est interactionnel, et situé – biologiquement et culturellement. C'est lorsqu'il est élargi de cette manière que l'on peut comprendre comment le comportement peut être porteur de qualités mentales³¹.

Arrêtons-nous ici. Nous venons d'exposer, schématiquement, comment l'esprit pouvait être vu, pour Dewey, comme la qualité en vertu de laquelle un comportement se trouve dirigé *vers* ou utilise quelque chose de signifiant. Mais cette manière de voir les choses, ou du moins la présentation que nous en proposons, court le risque d'être déjà trop *abstraite*, et ce pour deux raisons.

Premièrement, le dépassement deweyien du problème du rapport entre l'esprit et le corps poursuit des enjeux sociaux et

29. Pour des développements sur ces trois sens, je renvoie le lecteur à mon étude « Interaction et transaction : quelques enjeux pragmatistes pour une conception relationnelle de l'organisme », in Michel Weber and Ronny Desmet (ed.), *Chromatikon VI, Yearbook of Philosophy in Process*, 2010, p. 203-214.

30. *The Later Works* 3, p. 30 ; *The Middle Works* 8 et 9 ; *The Early Works* 1, p. 103.

31. *The Later Works* 3, p. 38.

politiques³². Remettre l'esprit à sa place, dans l'action, ne peut pas seulement ni d'abord être un geste théorique, concernant l'esprit et l'action individuelles : l'expression de l'esprit par et dans l'action concerne avant tout des formes d'activité comme le travail ou l'apprentissage, étant donné que le spiritualisme et le matérialisme ne sont pas d'abord des thèses philosophiques, mais des modes de vie et d'organisation sociale. S'enracinant, on le verra plus loin, dans une distinction antique entre différentes classes sociales, le dualisme esprit/corps accentue une fracture sociale et culturelle : d'un côté le travail corporel est réduit à un travail mécanique sans sens, où les moyens de production n'ont pas de valeur hormis leur valeur fonctionnelle et productive ; de l'autre côté le domaine de l'esprit, des fins et des valeurs, cultive une autonomie par rapport aux formes concrètes d'activité qu'il soumet à son autorité. Pour Dewey, il n'est pas exagéré de soutenir que les travailleurs et les masses laborieuses ont été progressivement dépossédées d'esprit, incapables de donner un sens ou une valeur à ce qu'elles font, ou incapables d'être caractérisées comme étant autre chose que les rouages d'une machine : il est ensuite facile – et trompeur – de faire de cette dépossession (mais aussi de l'aliénation) une conséquence du *règne de la machine*, alors qu'en réalité le problème relève du fait que l'intelligence organisationnelle et sociale n'a pas été en mesure de se donner les moyens de reconfigurer et de redéfinir la valeur et le sens du travail par rapport à l'industrialisation et à ses évolutions. Plus généralement, la séparation entre corps et esprit est présupposée par des distinctions culturelles et institutionnelles comme celle entre humanités (philosophie, morale, religion) et sciences, ou entre connaissance et pratique³³. Cette séparation, pour Dewey, est d'autant plus dommageable que le développement de notre humanité est caractérisé par le fait que

32. Voir *The Later Works* 3, p. 29-30, et *The Later Works* 5, p. 104.

33. *The Later Works* 3, p. 26-28.

de moins en moins de comportements sont purement physiques ou purement mentaux.

Deuxièmement, la solution proposée par Dewey pour rétablir une continuité entre le corps et l'esprit ne rabat pas l'origine de la qualité mentale sur quelque chose d'interne dont elle ne serait que la simple expression ou l'objet visé. Le risque existe donc de voir cette qualité comme étant d'abord propre à la perception ou à la pensée d'un sujet qui ne serait qu'en rapport contingent avec un objet et un environnement. Or, cette qualité *mentale* est d'abord relative à la situation expérientielle de transaction dans laquelle prend place le comportement de l'organisme³⁴. Mais qu'entendre par *qualité* d'une *situation*, et, d'ailleurs, par *qualité* d'un comportement ? C'est ici que les dimensions externalistes de la philosophie de Dewey apparaissent. Une situation est un ensemble contextuel dont nous faisons l'expérience, avant de pouvoir abstraire ou isoler de cette expérience un objet ou un événement particulier, parce qu'il est problématique ou parce qu'il procure un plaisir ou une utilité singuliers. Une situation, pour Dewey, dénote tout ce qui est *engagé* dans une relation de transaction entre un organisme et son environnement, qu'il soit présent, passé ou futur³⁵. Elle n'est donc pas un lieu ou un moment. La situation n'est pas non plus un objet d'expérience ; elle est plutôt ce *à partir de* quoi l'expérience – comme transaction – se déploie. « À partir de », et pas « dans » : la situation n'est pas un contenant. Dire d'un état mental qu'il est la qualité du comportement d'un organisme, c'est déjà, on l'a dit, se situer dans un domaine d'abstraction où sont séparés sujet, objet, et environnement. Avant d'être la qualité d'un sujet ou de son comportement, la qualité mentale est donc la marque d'une situation de transaction entre ce sujet et son environnement. Plus précisément, la qualité mentale d'un comportement est d'abord la qualité d'une situation de transaction où des qualités

34. *The Middle Works* 7, p. 31, p. 37-38.

35. *The Later Works* vol. 5, p. 246 ; vol. 12, p. 72 ; vol. 16, p. 281.

signifiantes sont perçues, utilisées ou créées (toute qualité d'une situation de transaction – comme la qualité diffuse – n'est ainsi pas nécessairement mentale). De manière dérivée et abstraite, les *relata* de la transaction (sujet, objet, environnement) peuvent alors eux-mêmes être dits mentaux. Pour Dewey, suite à des préjugés moraux et religieux, et à des confusions linguistiques et phénoménologiques, les qualités du comportement ont été transformées en substances internes, cachées et indépendantes d'un comportement dès lors réduit à un déplacement physique, qu'elles sont supposées *causer*. Nous verrons dans un instant à quel point ce geste d'internalisation des qualités mentales est inauguré par une certaine compréhension de la science moderne. Mais, originairement, les états psychiques (sensations, idées, images, volitions...) ne sont pas antérieurs (*causes*) ou postérieurs (*conséquences*) aux états comportementaux; ils leur sont concomitants; ils sont leurs qualités : s'ils font en sorte que le comportement soit dirigé, longitudinal, c'est parce qu'ils sont la dimension visible et vécue de notre usage habituel de significations. Le comportement délibéré, *mindful*, ne peut être réduit à l'une des deux dimensions du chiasme *mouvement/qualité*. Dire que l'une est la *cause* de l'autre, c'est attribuer au psychique et au physique des existences distinctes, ce qui ouvre la voie au problème de la causalité mentale et à un possible dualisme. La qualité mentale est toujours qualité d'un comportement-pris-dans-une-situation³⁶. Notre vie mentale est adverbiale parce que l'esprit n'est pas une substance ou un *contenant*, mais un (ad)verbe³⁷, une manière d'agir qui répond à et mobilise les qualités signifiantes des situations³⁸.

Les qualités mentales relèvent de comportements propres à des personnes, et pas à des parties de ces personnes. Ce sont des

36. *The Middle Works* 7, p. 31, p. 38.

37. *The Later Works* 1, p. 222.

38. *The Later Works* 10, p. 268

personnes qui sont engagées dans des interactions avec l'environnement³⁹. Mais la personne, ici, n'est pas un sujet, un *Ego* ou une subjectivité consciente. Être une personne, pour Dewey tout comme pour un pragmatiste comme Brandom, est une propriété relationnelle : les personnes n'existent que dans des réseaux de relations sociales, comme des devoirs et des engagements, qui dépassent le cadre étroit de la morale⁴⁰. Être une personne, c'est plus qu'être un être humain : c'est posséder des capacités qui ne sont opérantes que dans un groupe incluant des relations comme les droits, les devoirs et les responsabilités⁴¹.

Les qualités d'une situation, à elles seules, ne signifient rien. Et elles ne sont pas signifiantes en étant dupliquées dans des idées mentales⁴². Elles sont signifiantes en étant des fonctions des opérations de l'enquête, c'est-à-dire en étant utilisées dans un espace public de transactions. « Signification » et « mental » sont des termes quasi-synonymes pour Dewey⁴³, non pour des raisons psychologues, mais bel et bien pour des raisons externalistes. On retrouve l'expérience, la présence, voire l'usage de qualités chez tous les êtres *vivants animés*, mais cela ne fait pas de ces êtres vivants les sujets de propriétés mentales. Faire l'expérience de qualités (et manifester ce que Dewey appelle parfois « conscience anoétique », *awareness* intransitive) mais être aussi parfois capable d'utiliser certaines qualités ou événements comme des indications d'états de choses, ce n'est pas encore être capable de prendre ces qualités comme objets de pensée (ou de faire de ces qualités des qualités signifiantes). Ce que requièrent les opérations de l'esprit – la perception signifiante, l'imagination, l'usage de qualités signifiantes –, c'est la possession d'un langage, et ce

39. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 206.

40. *Ibid.*, p. 190.

41. *Ibid.*, p. 199.

42. *The Later Works* 12, p. 516-517.

43. *The Later Works* 3, p. 49.

pour diverses raisons : génétiques, pratiques, mais aussi normatives. Ce n'est que par le langage que peut être institué un régime de significations par l'intermédiaire duquel les qualités eues, voire indiquées, peuvent être utilisées au-delà de leurs propriétés physiques, mais également transmises. Les schèmes habituels de production et de réponses aux qualités peuvent alors acquérir une force normative *car* signifiante, et non plus normative car simplement téléologiquement opportune⁴⁴. Le langage ne se limite pas à la parole ou à l'écriture : tout ce qui est employé comme signe, ou mieux, symbole, est langage⁴⁵ : gestes, images, artefacts, cérémonies, monuments, mais aussi outils⁴⁶. Ce qui fait d'une entité un véhicule linguistique (ou véhicule d'une signification), c'est son usage pour viser quelque chose, pour faire référence à, à partir de règles d'interprétation qui sont publiques⁴⁷. À dire vrai, tout ce qui possède des potentialités de renvoi (et donc d'usage) reconnues publiquement dans une communauté d'action peut être dit signifiant, et est donc inclus d'une manière ou d'une autre dans un langage : une signification n'émerge jamais sans langage⁴⁸, car, plus précisément, une qualité ne peut devenir signifiante qu'à partir d'un rapport allocentré et normatif entre deux personnes (caractéristiques essentielles du rapport linguistique). La signification est la propriété d'une transaction entre deux personnes et un objet, avant d'être ensuite la propriété véhiculée par l'objet – la compréhension linguistique

44. Le chapitre VII d'*Experience and Nature* expose tout en nuances les différentes étapes par lesquelles se constitue la force signifiante d'une qualité chez certaines espèces, dépendamment du niveau d'organisation de la matière considérée. Pour une présentation, voir J. E. Tiles, *John Dewey*, Routledge, 1988, chap. III et IV.

45. *The Later Works* 12, p. 27.

46. *Experience and Nature (The Later Works 1)*, chap. V ; *The Later Works* 12, p. 48 *sqq.*

47. *The Middle Works* 9, p. 34.

48. *The Later Works* 1, p. 227.

repose en effet fondamentalement sur un accord intersubjectif dans l'action⁴⁹.

Parce que les significations sont publiques et partagées, tout usage de ces significations doit s'accompagner de critères de correction, eux aussi institutionnellement définis. Mobilisant des significations, la pensée et la référence sont des activités normatives, étant donné que tout usage de significations va nécessairement de pair avec l'acceptation des règles qui définissent l'usage de ces significations. Une signification *est* une règle d'usage publique⁵⁰ – ce qui implique que l'acquisition de ces règles d'usage permettant l'émergence de la pensée ne peut résulter que d'un apprentissage social. Les normes publiques qui définissent l'espace linguistique ne sont pas magiques. Le langage est issu de formes d'action et de coopération préalables, qu'il a en retour enrichies⁵¹ en faisant des objets de ces formes d'actions des choses significantes. L'ordre de la signification est en continuité génétique avec les phénomènes physiques et biologiques, étant donné qu'il est, en fait, « ces phénomènes repris et incorporés dans un champ plus large d'interactions⁵² ». C'est là l'émergentisme de Dewey. Le langage étant un phénomène public, on peut alors mieux comprendre comment l'esprit émerge à partir de circonstances sociales.

Qualités mentales et qualités sociales

Les naturalistes *et* les culturalistes les plus forcenés partagent généralement le même présupposé : le monde social ne serait pas en continuité avec le monde naturel. Cela entraîne un dilemme douloureux : ou bien le social est tellement distinct du monde naturel qu'on ne voit pas comment il pourrait y agir, ou bien il

49. *The Later Works* 1, p. 141.

50. *The Later Works* 1, p. 147.

51. *The Later Works* 12, p. 62.

52. *The Later Works* 3, p. 50. Voir aussi la préface d'*Experience and Nature*.

n'est qu'une anomalie survenant intégralement sur le domaine naturel – mais alors, on se demande bien ce qu'il est ou ce qu'il *fait*. On connaît bien l'un des problèmes principaux de la tradition sociologique : comment définir le social comme domaine possédant ses traits et sa législation propre, sans cependant le couper ou l'isoler des autres domaines ? Comment penser cette continuité entre le physique, les sciences de la nature et le social tout en rendant justice au caractère *sui generis* et *effectif* du domaine social, interdisant la définition du social dans des vocabulaires physicalistes ou psychologiques ? Pour Dewey, le réductionnisme naturaliste et l'individualisme à propos de l'esprit ne sont que les conséquences de notre incapacité à voir dans le « social » une catégorie philosophique fondamentale, en relation de continuité émergente avec le monde naturel⁵³.

Selon le postulat naturaliste de Dewey, il y a une *continuité* entre le domaine social et les autres domaines. Comme le dit Dewey, les faits sociaux sont des faits naturels. Les mouvements de continuité et de distinction entre le domaine social et les autres domaines s'engendrent réciproquement : si l'on arrive à penser le mouvement de continuité, on aura la distinction, la spécificité, dans un cadre qui permet de comprendre l'effectivité du social – et notamment de l'esprit. L'outil qui permet cela est le concept d'*émergence*, pensée dans un cadre réaliste et à partir d'un naturalisme culturaliste. Cette continuité différentielle est fondamentale pour la psychologie et les sciences de l'esprit.

Le fait premier, comme toujours chez Dewey, est la *relation*. La relation n'est pas une idée, une projection de l'esprit, comme le soutient l'empirisme classique. *La relation est (un mode d')être* ; elle n'est pas déficitaire en être par rapport à l'objet, l'expérience. Et il y a plus : elle est un mode d'être fondamental (mais n'est pas le seul mode d'être). La relation, ici, n'est pas juxtaposition ou rapport entre des entités déjà données et individués. La

53. *The Later Works* 3, p. 45-47.

relation peut être constitutive des termes. Elle n'est pas interactionnelle, dira Dewey plus tard, mais transactionnelle. Dewey ne soutenait pas que *tout* était relation ou en relation ; il défendait plutôt un pluralisme des relations : il y a des relations internes *et* des relations externes⁵⁴. Le monde n'est ainsi *pas* une unité organique constituée de relations homogènes. Même si la continuité entre l'organisme et son environnement est une nécessité, elle n'est pas d'emblée donnée ; et lorsqu'elle est atteinte, c'est de manière temporaire et toujours foncièrement instable : les connexions se créent et se défont. Mais, dans le sens inverse, le monde n'est pas non plus un ensemble d'unités atomiques totalement indépendantes les unes des autres ou uniquement reliées de manière externe. Ces relations, ces interactions, amènent les *relata* à acquérir et à dégager des potentialités – de manière typiquement pragmatiste, ces *relata* peuvent d'ailleurs être définis à partir de leurs conséquences observables dans divers modes de mises en relation. C'est dans les conséquences de l'association, de la relation, que l'entité révèle sa nature, et notamment ses potentialités⁵⁵. C'est à partir de l'association ou des relations entre entités que surviennent de nouveaux phénomènes, et de nouvelles propriétés, ou que des potentialités adviennent et peuvent s'actualiser. Dans le cas du domaine social, il ne s'agit pas de dire que les phénomènes ou faits sociaux émergent des relations entre individus. Ce serait déjà se donner des individus. Il s'agit plutôt de partir d'*organismes*, dont certains modes d'association donnent lieu à des phénomènes sociaux⁵⁶. Le domaine social constitue un domaine particulier d'associations. Il s'agit du domaine où les associations sont les plus étendues et les plus larges, et dans lesquelles les phénomènes physiques et biologiques acquièrent

54. *The Middle Works* 10, p. 11-12.

55. *The Later Works* 3, p. 42.

56. *The Later Works* 3, p. 46. Sur ce point, voir Joëlle Zask, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015, section IV.

de nouvelles propriétés. Le niveau social humain est un niveau d'association où la communication et la participation (concertation, direction mutuelle, partage, perspective commune, poursuite d'un but commun) jouent un rôle fondamental⁵⁷. La communication, ici, est linguistique. La communication est l'établissement d'une coopération dans une activité où il y a des partenaires, et où l'activité de chacun est modifiée et régulée par le partenariat. On pourrait vouloir définir ce niveau communicationnel et social à partir du concept de convention, mais l'association de la convention à l'arbitraire ou à l'artifice serait fourvoyante⁵⁸. Quand on parle donc des effets de l'association sociale sur les modes d'association antérieurs et les éléments, ce sont les effets d'une association linguistique et culturelle. Il y a esprit quand il y a participation et signification, c'est-à-dire culture, et socialité humaine. Cette culture et *donc* cette socialité possède une matérialité et une concrétude naturelle, en raison notamment de son inscription technique. Les phénomènes sociaux ne se situent pas « au-dessus » des autres domaines, au sommet d'un modèle stratifié du monde. Le social est présent *dans* le physique, *dans* le vivant, *dans* l'organique (dans le social, ces domaines gagnent de nouvelles propriétés), *et* ne serait rien sans eux⁵⁹.

C'est par cette inscription matérielle que le social peut agir *en tant que social*, notamment sur l'esprit. Les phénomènes sociaux, dit Dewey, prennent en eux et incorporent des éléments jusque-là simplement associés de manière physique ou biologique. Ils tirent leurs forces de cette inscription, inscription qu'ils contribuent à complexifier. La langue, les mœurs, la logique, les coutumes, les postures... : ces formes d'action normées et normalisantes sont inscrites matériellement, et organisent la

57. *Le Public et ses problèmes* (1927), trad. J. Zask, Paris, Gallimard, « Folio », 2010, p. 288-289.

58. *The Later Works* 3, p. 79.

59. *Ibid.*, p. 47-50.

production et les transformations de la matière. La technologie, ce ne sont donc pas seulement des systèmes techniques, des outils, des dispositifs ; c'est aussi des méthodes, des modes d'agir, de penser, de transmettre, qui sont en société. La conception expérimentale valorisée par Dewey insiste sur les dimensions proactives, inférentielles et situées de l'expérience, et intègre la technologie (y compris les machines⁶⁰) *dans* l'expérience humaine. La technologie n'est pas d'abord un objet d'expérience : elle est un mode d'expérience (instruments d'observation, outils, transports et télécommunications...), mais auquel Dewey attribue parfois maladroitement la fonction de satisfaire des besoins humains, ce qui pourrait éventuellement laisser entendre que ces besoins seraient donnés *avant* cette technologie. Or, pour Dewey, les changements techniques amènent surtout des changements dans nos modes d'organisation et d'interaction, ce qui doit idéalement appeler la formation continue de nouvelles valeurs et de nouvelles significations.

Il est temps à présent de contraster la conceptualisation deweyenne des qualités mentales avec le traitement moderne des qualités secondes, à la source du problème corps-esprit. En suivant l'ambition de ce chapitre et du prochain chapitre, il sera important d'analyser à quel point la genèse deweyenne du problème corps-esprit mobilise une certaine compréhension de l'apparition de la science moderne et de sa différenciation par rapport à la philosophie. Le problème corps-esprit trouve son origine dans la manière dont certains types de qualités ont été traités dans le cadre mécaniste de la science moderne. Plus loin, il s'agira de voir combien Dewey considère que cette science moderne peut *aussi* être une solution aux problèmes sociaux et politiques générés par ce même problème corps-esprit.

60. *The Later Works* 1, p. 157.

2. La genèse du problème corps-esprit

L'esprit, nous venons de le voir, consiste avant tout en un certain type de qualités des interactions qui prennent place entre un organisme et son environnement. Ces qualités sont signifiantes et sociales. Les phénomènes mentaux ne sont pas les états d'une substance particulière. On comprend mieux comment, dans ce cadre, il ne peut pas y avoir de problème des relations entre le corps et l'esprit : ce ne sont pas des substances séparées. Reconstruire la philosophie, chez Dewey, c'est notamment se séparer de *faux* problèmes. Cette prise de congé à l'égard des problèmes philosophiques comporte aussi des éléments historiques. Sur ce point, l'histoire du problème corps-esprit, telle qu'elle est racontée par Dewey, rencontre aussi sa déconstruction de l'histoire de la théorie de la connaissance. Comme Dewey le souligne dans *La Quête de la certitude*, proposer une alternative à la « théorie spectateur de la connaissance » nécessite une critique de la conception de l'esprit que cette théorie présuppose⁶¹. Le problème moderne de la connaissance, à savoir « Comment la connaissance, en tant que relation entre un domaine intérieur (subjectif) et un domaine extérieur (objectif) est-elle possible ? » présuppose que la connaissance est l'œuvre d'un esprit intérieur et individuel, qui ferait face au monde et qui fonctionnerait à partir de pouvoirs représentationnels distincts des forces naturelles⁶².

L'individualisme épistémique n'est pas seulement lié à l'individualisme politique, pour lequel l'individu naturel est le point de référence de la politique. Il est aussi solidaire de l'individualisme mental. Et la nature de l'esprit, dans cet individualisme, reflète ce qui est peut-être pour Dewey la dualité la plus importante de

61. *The Later Works* 4, p. 18-19.

62. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 67, p. 95, p. 119, p. 205, et *The Later Works* 4, p. 18.

l'histoire de la philosophie et, tout simplement, de notre culture : la dualité entre théorie et pratique⁶³.

Une critique et un dépassement de cette dualité entre théorie et pratique doit aussi passer par une critique et un dépassement de ses *conséquences* : tant que l'esprit ou la connaissance ne seront pas conçus dans un nouveau cadre, on sera toujours tenté de faire appel à cette dualité fondamentale pour définir et comprendre ces phénomènes. Et une meilleure compréhension des origines historiques de la conception de l'esprit comme *contenant interne d'idées et de représentations* s'avère nécessaire pour sa critique. Selon l'histoire qu'il en propose, la philosophie grecque, pour Dewey, est apparue en tant que rationalisation et tentative de justification d'une distinction hiérarchisante, socialement et culturellement, entre le domaine de la théorie (la connaissance par révélation, par démonstration ou par intuition) et le domaine de la pratique (le faire, la production outillée et instrumentée)⁶⁴. La distinction est aussi politique : l'activité politique n'est pas l'activité technique qui est privée et domestique⁶⁵. Cette distinction (sauf la distinction politique⁶⁶) est maintenue et renforcée durant la modernité, même si l'image de la nature et d'un certain type d'enquête sur la nature est transformée : les succès et l'expansion de ce que nous appelons aujourd'hui « science moderne » ont amené les philosophes à

63. Voir *The Later Works* 4, p. 19.

64. Voir *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Paris, Gallimard, « Folio », 2014 et *The Quest for Certainty (The Later Works 4)*. Dans le *Phèdre* (248d), Socrate distingue neuf genres de vie : celle de l'artisan vient en septième position, avant le sophiste et le tyran. Les vies sont classées à partir de la proximité de l'âme aux vérités : les amis de la sagesse et de la beauté sont en première position.

65. Pour Platon, les transformations et les évolutions de la technique sont porteuses d'un risque de déstabilisation de l'ordre et de l'autorité de la tradition (*République*, 424d-e).

66. Le projet de la technique a pu définir un projet politique, comme dans *La Nouvelle Atlantide* de Bacon (1627).

soutenir qu'il existait des domaines qui n'étaient pas concernés par l'attitude expérimentale, étant donné qu'ils ont pour objet des principes, des valeurs et des nécessités fixées et immuables⁶⁷. Ces domaines sont l'objet d'une appréhension intellectuelle (connaissance *a priori*, évidence intuitive ou démonstrative...), qui est l'œuvre d'un esprit : ce dernier obtient un rôle positif, après avoir été défini négativement (nous le verrons plus loin), comme ce qui n'est pas intégrable (en tant que siège des qualités secondes) dans le cadre de pensée mécaniciste. La distinction entre théorie et pratique devient alors topologique : il s'agit, ultimement, d'une distinction entre l'esprit et la nature. Une transformation fondamentale prend donc place à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles : une dualité (théorie *vs* pratique) dérivée de spécificités socioculturelles (antiques) devient légitimée et fondée (dans l'ordre du discours) sur une nouvelle dualité (esprit *vs* monde) qui devient première (dans l'ordre du discours), alors même qu'elle n'est en un sens que l'expression (historique) de cette dualité théorie *vs* pratique. Voyons cela de plus près.

La philosophie naturelle moderne a donné lieu à une mécanisation du macrocosme et du microcosme, y compris donc de la nature. Nous passons progressivement d'une nature vivante, dans laquelle c'est l'absence de vie qui devait être expliquée, à un monde inerte dans lequel les phénomènes vivants deviennent *particuliers*. L'assimilation de la nature à un ensemble de mécanismes permet de se demander non seulement quels modes d'action sont suivis par la nature, mais aussi et surtout quels modes d'action elle *doit* suivre⁶⁸ : tout comme l'ingénieur construit des machines en définissant comment elles doivent se comporter, le philosophe de la nature moderne connaît la nature et ses lois en créant les vérités qui portent sur cette nature. Avec l'ignorance et l'erreur,

67. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 39, p. 48, p. 127.

68. Pour reprendre une formulation proposée par Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, Londres, Chapman & Hall, 1965.

la vérité n'est plus *dans* la nature, mais dans les représentations que nous nous en faisons. La science moderne se distingue de la *theoria* grecque par son opérationnalisme, par la mathématisation du monde naturel, et par sa mécanisation du cosmos. Pour autant, elle partage avec la science prémoderne une « quête de la certitude », pour parler comme Dewey, et une identification – par le mode de la représentation – du *vrai* avec le *réel*. Mais si le monde mathématisé et mécanisé devient le *vrai* monde, quelle est alors la réalité des qualités secondes, et plus généralement des valeurs ?

Depuis *L'Essayeur* de Galilée (1623), nous trouvons une distinction entre les qualités premières et les qualités secondes (et il n'y a que ces deux types de qualités) : les qualités premières – grosseur, figure, nombre, vitesse, solidité, situation, mouvement des parties composant les corps – existent indépendamment de nous et de nos perceptions ; les qualités secondes (couleurs, odeurs, saveurs, douleurs, plaisirs ou sensations comme le sec ou le froid) dépendent des qualités premières, et relèvent d'*idées* causées par les corps qui possèdent ces qualités premières⁶⁹. La couleur rouge est une idée qui ne possède pas de corrélat objectif, même si elle est causée par une fréquence particulière de lumière. Hume n'hésite d'ailleurs pas à définir le principe fondamental de la philosophie moderne comme suit : les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs et les sensations de chaud et de froid ne sont rien d'autre que des « impressions dans l'esprit » provoquées par des objets extérieurs⁷⁰. Tant que le mécanisme et la mathématisation s'accompagnent d'un réalisme ontologique, le problème du statut ontologique et du lieu d'existence des qualités

69. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. xxiii, § 9. Précisons cependant que, pour Locke, les qualités secondes ne sont pas des idées : ce sont des puissances *dans les substances* ; ces puissances peuvent produire « diverses idées en nous ». La distinction entre qualités premières et qualités secondes, chez Locke, ne correspond donc pas à une distinction nature/esprit.

70. *Traité de la nature humaine*, livre I, part. iv, section 4.

secondes se pose. À la solution qui « mentalise » et « internalise » les qualités secondes, le cartésianisme ajoute un élément intellectualiste : les qualités secondes sont dans l'esprit, et sont une affaire de *connaissance* particulière. Comme les qualités secondes ne sont pas dans le monde, leur occurrence est une occurrence subjective : elles n'existent qu'en étant relatives à la perception ; elles sont des entités mentales dans l'esprit du sujet. Ce point historique est crucial pour Dewey : c'est dans l'esprit qu'on localisera les qualités de l'expérience que la science se refuse d'étudier. Une lecture réaliste du mécanisme résulte d'une « injection de philosophie dans l'interprétation des conclusions de la science », pour reprendre une expression de Dewey, et, plus précisément, d'une injection de philosophie prémoderne selon laquelle la connaissance révèle et définit les propriétés d'une réalité donnée et fixée. Le problème corps-esprit, dans sa version cartésienne canonique, découle de cette interprétation réaliste du mécanisme : étant donné que les qualités secondes ne sont pas réelles en étant dans le monde, elles ne peuvent relever que d'un autre type de réalité, située face au monde⁷¹ (le romantisme adhèrera aussi à cette partition, remettant seulement en question la priorité de l'une de ces réalités : c'est la nature telle que nous la percevons qui est réelle ; la nature décomposée des mécanistes est une abstraction).

La mécanisation de la nature a donc amené une internalisation des qualités secondes dans un esprit se confondant avec l'intériorité du sujet. En retour, nous allons maintenant le voir, la mention de cette intériorité permet d'*expliquer* et de

71. Pour Dewey, nous l'avons vu, les « qualités secondes » sont dans l'interaction : leur dénomination linguistique nous amène à les réifier, et à en faire des idées ou des sensations. Ces qualités secondes sont « eues » sans être nécessairement connues. Masse, taille, vitesse sont également des caractérisations des objets qui sont définies dans l'enquête. Les qualités premières (vitesse, mouvement, masse...) sont aussi affaire de relations (*The Later Works* 5, p. 241), même s'il peut être fonctionnellement utile d'en faire des qualités des choses, afin de satisfaire des desseins de prédiction et de contrôle.

rationaliser l'avènement historique de la mécanisation comme stratégie intellectuelle. Construire la distinction entre qualités premières et qualités secondes à partir de la différence entre ce qui est indépendant de la perception et ce qui dépend de la perception permet simultanément de construire une représentation du discours scientifique comme portant sur ce qui existe indépendamment de nous. Il est alors facile de comprendre l'avènement historique du mécanisme comme étant le résultat d'*esprits* individuels (Copernic, Kepler, Galilée, Descartes, Newton...) qui auraient été en mesure de s'abstraire des traditions et des préjugés antiques et médiévaux, parfois au péril de leur vie (cf. les interprétations populaires de Galilée comme « martyr » ou « victime » de l'Église).

Les philosophes modernes ont considéré que la cause de la science nouvelle était l'émancipation de l'esprit de certains individus de « tout ce qui empêchait et détournait [cet esprit] d'opérer en accord avec sa nature séparée et indépendante⁷² », ce qui tend à suggérer que l'esprit individuel pouvait et devait être indépendant du monde extérieur⁷³. Mais l'individualisme moderne, pour Dewey, ne s'est pas en réalité accompagné d'une émancipation par rapport aux croyances et aux valeurs du passé. En témoignent les nombreux dualismes conservés : là où l'expérimentalisme de la science moderne s'est développé en sortant du passé (mais pas en vertu des esprits isolés de quelques génies), la philosophie moderne, pour Dewey, est restée dans ce passé, afin d'y chercher des éléments et des fondations permettant de répondre (ou plutôt de résister) aux bouleversements pratiques provoqués par la science et la technique modernes. Un thème constant, dans *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* (et, plus généralement, dans la lecture deweyenne de l'histoire de la philosophie), est que l'émergence de la modernité

72. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, op. cit., p. 65.

73. *The Middle Works* 9, p. 300.

s'est basée sur un déséquilibre entre, d'un côté, le développement nouveau de la science et des techniques et, de l'autre, la préservation et le renforcement de préceptes représentationnistes et de nombreux dualismes hérités de l'ère prémoderne, et encore présents dans les traditions phénoménalistes et positivistes du XIX^e siècle. On peut mentionner les dualismes suivants : sujet *vs* objet, matière *vs* esprit, connaître *vs* faire, apparence *vs* réalité, ou esprit *vs* monde. Ces dualismes – dont certains mobilisent centralement le concept d'« esprit » – ont été utilisés pour comprendre et pour rationaliser après coup les origines et la portée de la science moderne dans ses relations d'émancipation par rapport aux idées et aux valeurs prémodernes.

Le fait que les héritiers de la modernité (y compris nous-mêmes) aient constamment sous-évalué les racines techniques et pratiques de la science moderne, en la réduisant à une révolution intellectuelle, est un symptôme de ce déséquilibre. Les conséquences de la science moderne sur nos pratiques et sur nos formes de vie nous ont souvent amené à penser qu'un changement de mentalités et d'idées était un prérequis pour ce changement pratique, de telle sorte que la science moderne s'était nécessairement accompagnée (voire : avait été précédée) d'un changement de valeurs et d'idées : une science et une technologie nouvelles ne pourraient être que les produits d'esprits et d'intelligences *déjà* nouveaux. Ce raisonnement présuppose évidemment que des esprits étaient à la source de la science moderne. Ce récit héroïsant de l'esprit moderne est encore présent aujourd'hui en histoire des idées. Comme Dewey le signale,

[c]eux qui écrivent sur l'histoire de la philosophie le font comme si l'esprit du philosophe était vierge d'acquis dérivés de la tradition et n'était pas inspiré par des intérêts humains liés à leur environnement. Ils le font comme si l'esprit du philosophe était confronté à l'univers en général, non affecté par des faits locaux et par des préoccupations temporelles, et comme si l'esprit procédait alors

à partir de rapports directs avec l'univers, afin de mettre au point un système⁷⁴.

Dans la continuité des remarques de Dewey, l'historiographie des cinquante dernières années a permis de comprendre combien cette autocompréhension de l'esprit de la science moderne fut fourvoyante et idéologique. Tout d'abord, les figures modernes mentionnées plus haut ont toutes été influencées par des thèmes antiques et des pratiques médiévales : Copernic propose l'héliocentrisme pour des raisons de simplicité et d'harmonie qu'il partage avec l'astronomie ptoléméenne ; Kepler pratique l'astrologie et a une vision platonicienne du cosmos ; Galilée et Harvey considèrent, comme Copernic, que le mouvement circulaire est le mouvement parfait ; Newton consacre plus de temps à l'alchimie qu'à la mécanique théorique ; de nombreux membres de la Royal Society tenaient l'existence des sorcières pour plus réelle que celles de la gravité ou de la pression des gaz⁷⁵... Deuxièmement, comme Dewey lui-même le soulignait, s'il est vrai que la science moderne a pu avoir un impact sur les pratiques de production et les pratiques politiques, ce n'est pas parce qu'il y aurait une distinction principielle et chronologique entre une science « pure » et une science « appliquée », mais parce que la science moderne est, à bien des égards, un produit d'innovations techniques, militaires, artistiques et économiques apparues à la Renaissance⁷⁶. Pour autant, il est possible, on le verra dans le prochain essai, que Dewey lui-même ait sous-estimé le pouvoir corrosif de l'historicisation de la science moderne sur l'idée – qu'il défendait ardemment – que la science moderne se caractérise *centralement* par une méthode, qui serait la méthode expérimentale.

74. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 33.

75. Charles Webster, *From Paracelsus to Newton: Magic in the Making of Modern Science*, Cambridge, Cambridge U.P., 1982, p. 98.

76. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 64-65.

L'histoire de la philosophie et des sciences que l'on a ou que l'on produit reflète les engagements (explicites ou tacites) que l'on a envers un modèle particulier de l'esprit : pour changer d'histoire, il est alors nécessaire de changer de modèle de l'esprit. Et il n'est pas certain, sur ce point, qu'une critique du cartésianisme suffise. Comme le remarque bien Dewey⁷⁷, la plupart des modèles matérialistes de l'esprit, pensant s'émanciper de manière décisive du dualisme cartésien, ne font en fait que le rejouer : l'esprit reste à l'intérieur de l'individu, en étant identifié à un cerveau qui tenterait d'atteindre, en le représentant, un monde extérieur, « là dehors ». Ce que Teed Rockwell a récemment appelé « matérialisme cartésien⁷⁸ » est un nouveau dualisme, déjà diagnostiqué par Dewey en 1916 : le dualisme entre l'âme et le corps est remplacé par un dualisme entre le cerveau et le reste du corps (et du monde)⁷⁹.

L'ironie de l'histoire, si l'on peut parler ainsi, est que là où notre histoire des sciences et des idées peut dépendre de nos conceptions de l'esprit, ces dernières peuvent souvent se ressourcer auprès de sciences qui sont pratiquées et pensées à partir de ces mêmes conceptions de l'esprit. Les appels contemporains à une « naturalisation » de la pensée présupposent souvent une conception très étroite de ce que serait la nature, héritée de la philosophie mécanique du XVII^e : la nature y est réduite à un ensemble d'interactions mécaniques entre des parties inanimées. C'est un mouvement souvent décrit et moqué

77. *Ibid.*, p. 181, p. 318.

78. Dennett a été le premier à forger et à utiliser cette expression dans son ouvrage *Consciousness Explained* (Boston, Little, Brown and Company, 1991), pour désigner l'idée selon laquelle « il y a une ligne d'arrivée ou une frontière nette quelque part dans le cerveau, délimitant un endroit où l'ordre d'arrivée correspond à l'ordre de "présentation" dans l'expérience parce que *ce qui arrive ici* est ce dont vous êtes conscient » (p. 107). Rockwell emploie cette expression dans un autre sens : l'expression désigne l'idée que l'esprit est un phénomène matériel intérieur.

79. *The Middle Works* 9, p. 346.

par Dewey : différentes idéologies sont à la recherche de garanties scientifiques, mais ces garanties scientifiques sont en fait les produits de ces idéologies. L'individualisme moral et politique se ressourcent dans une psychologie individualiste qui est le fruit de cet individualisme⁸⁰; le matérialisme philosophique contemporain fait appel à des neurosciences qui se développent à partir de dualités (esprit/monde, stimulus/réponse, cerveau/corps) générées et maintenues par ce même matérialisme. Comme l'écrit Dewey, « tant que nous vénérerons la science et aurons peur de la philosophie, nous n'aurons pas une grande science, mais une continuation traînante et hésitante de ce qui est dit et pensé ailleurs⁸¹ ».

Ce que Dewey appelle ailleurs « l'erreur matérialiste⁸² » et « l'erreur analytique ou réductive⁸³ » provient de la fascination du philosophe pour certains succès des sciences de la nature, succès qui sont lus et compris sans réaliser qu'ils présupposent notamment des dualismes importés par la philosophie⁸⁴. Pour Dewey, les sciences psychologiques et neurologiques possèdent un potentiel critique de ces dualismes... pourvu qu'elles ne soient pas lues et mobilisées à partir de ces dualismes. La distinction entre théorie et pratique peut être critiquée et dépassée en prêtant attention à l'architecture du système nerveux : ce dernier n'est pas un organe contemplatif ou représentationnel. Les activités théoriques dans lesquelles un agent est engagé prennent place sur un ensemble de micro-activités gestuelles et physiologiques, et le cerveau est mobilisé dans la production de ces deux types d'activité⁸⁵.

80. *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 175.

81. *The Later Works* 3, p. 10.

82. *The Middle Works* 2, p. 9-14; *The Later Works* 17, p. 358.

83. *The Later Works* 10, p. 319.

84. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 331.

85. *Ibid.*, p. 260-263.

Les théories modernes de l'esprit, de la pensée et de la connaissance ont reflété et accentué le dualisme entre théorie et pratique qui apparaît chez les Grecs, et qui est maintenu lors des développements de la science moderne. En complexifiant quelque peu le point de vue de Dewey, on pourrait dire que le dualisme entre théorie et pratique a été maintenu, de deux manières au moins, dans les représentations philosophiques et historiques de la science moderne : premièrement, dans la distinction entre l'*artisanat* et le *savoir*; deuxièmement, dans la distinction entre ce qui peut être intégré par le *mécanicisme* et ce qui ne le peut pas. Ces deux distinctions ne sont pas équivalentes, au contraire, puisque la science moderne est, dans l'une de ces distinctions, du côté de la théorie, et, pour l'autre distinction, du côté de la pratique : d'un côté, l'activité du savant appartient à l'ordre du savoir et, donc, de la théorie; elle ne relève pas – dans les représentations classiques – de techniques artisanales, de savoir-faire ou de pratiques d'intervention sur la nature (naturelle et expérimentale, il s'agit de *philosophie*); de l'autre côté, le point de vue mécaniciste permet d'asservir et de contrôler l'ordre des phénomènes naturels, en raison de son expérimentalisme, mais il ne peut porter sur le domaine de l'esprit, de la conscience et de la subjectivité, là où se logent, nous l'avons vu, les qualités secondes. Ces deux formes du dualisme théorie/pratique, appliquées à la science moderne, en font un être hybride : avant la science moderne, il ne pouvait y avoir que l'artisanat et le savoir *a priori*, et donc rien *entre les deux*. La science moderne, en tant que *philosophie naturelle expérimentale*, complexifie cette partition, car la représentation que nous en avons emprunte aux deux pôles, de manière presque oxymorique : cette pratique nouvelle ne porte pas sur les fins et les principes, elle ne se fait pas *a priori* (la philosophie naturelle, écrira Locke, ne peut plus prétendre à la certitude déductive de la *scientia*), mais elle relève néanmoins d'une connaissance de type théorique (naturelle ou expérimentale, il s'agit de *philosophie*). C'est pour cette raison que les deux pôles originaires (théorie et

pratique) renforcent et radicalisent leur opposition, au nom d'une séparation de principe qui est en pratique fissurée par la science moderne. La science moderne est en effet inclassable si on considère la distinction médiévale entre arts mécaniques (qui traitent des moyens) et arts libéraux (qui traitent des fins ayant une valeur intrinsèque). Par exemple, la mécanique galiléenne est théorique et représentationnelle : ce n'est donc pas un art mécanique, même si elle s'inspire centralement des savoir-faire des ingénieurs ou des problématiques inaugurées par la balistique, *et on lui récuse le droit de porter sur les fins...* car elle fait notamment abstraction des finalités naturelles. La dualité entre théorie et pratique reflète classiquement la dualité entre moyens et fins : les savoirs pratiques porteraient exclusivement sur les moyens de réalisation ou d'accomplissement de fins fixées et maintenues indépendamment de ces moyens ; les savoirs théoriques seraient en mesure de révéler ou de déterminer ces fins. En réalité, pour Dewey, l'expérimentalisme de la science moderne déstabilise et dépasse ces dualités théorie/pratique et moyens/fins. Le laboratoire ou l'atelier est un lieu où théorie et pratique sont indistinctement mêlées, et où les fins de la recherche (hypothèses, principes) sont en relation d'interaction avec les moyens (observations, données...) : ces fins sont visées dans l'enquête scientifique, en tant que réponses à des problèmes et questions ; elles sont révisables et contextuelles, en étant définies et éprouvées par des observations dont l'obtention et la construction dépend des fins visées.

Pour dépasser ce dualisme entre théorie et pratique, il faut notamment dépasser ses dérivés, comme les théories modernes de l'esprit, de la pensée et de la connaissance. *Ce dualisme est à la source du problème corps-esprit, et son dépassement doit être l'un des effets de la dissolution du problème corps-esprit.* L'un des effets ou du moins l'un des enjeux de la dissolution du problème corps-esprit passe par la mise en place d'une nouvelle conception de l'intelligence, se situant au-delà du dualisme entre théorie et pratique. L'intelligence n'est plus une faculté mentale de

contemplation, de représentation, ou d'application de principes ou de vérités *a priori*. Elle consiste en un ensemble d'opérations faillibles et instrumentées, au rang desquelles l'on peut trouver l'observation, l'expérimentation, le raisonnement, l'invention et la réflexion. Comme nous le verrons dans un instant, le modèle de l'intelligence correspond aux opérations et à la méthode déployées dans les sciences de la nature. Expérimentale, l'intelligence peut et doit alors se retrouver à l'œuvre dans des domaines comme la morale, l'éducation et la politique. Toute considération – laudatrice ou critique – de la « philosophie de l'esprit » de Dewey doit tenir compte de la conviction, souvent exprimée par Dewey, selon laquelle l'intelligence en éthique, en politique et pour les questions sociales peut et doit devenir *expérimentale* afin de dépasser la dualité théorie/pratique, là où l'expérimentation est définie comme le cœur de la méthode scientifique apparue à l'époque moderne. Cette conviction est-elle raisonnable? Plus fondamentalement, d'où vient-elle? Il nous faut à présent répondre à ces questions.

3. L'expérimantalisme de Dewey et la crise des deux cultures

L'expérimantalisme de Dewey vise à redéfinir l'intelligence en se débarrassant du dualisme entre pratique (les moyens matériels) et théorique (les fins, l'esprit, les valeurs, les principes nécessaires) à partir duquel cette intelligence a été définie depuis les Grecs. Ce dualisme est maintenu et renforcé durant la modernité. Le registre des idéaux et des fins n'est pas conçu comme étant le domaine de la science⁸⁶, même si cette dernière subvertit tous les jours la distinction entre théorie et pratique. Or, pour Dewey, une définition expérimentaliste de l'intelligence rompt avec ce partage des territoires et des méthodes : l'intelligence produit des résultats provisoires et révisables; elle appelle des

86. *Ibid.*, p. 230.

opérations pratiques et des techniques. L'intelligence n'est pas ici une faculté intellectuelle, théorique et contemplative. L'intelligence est une manière située de procéder dans et pour l'enquête, idéalement exemplifiée dans la méthode scientifique⁸⁷. L'intelligence inclut aussi l'imagination : l'imagination nous permet de forger des possibilités d'action⁸⁸. L'expérimentalisme inspiré de la méthode scientifique doit ainsi être généralisé à tous les domaines de l'intelligence, y compris la philosophie : cette dernière doit passer d'un mode contemplatif à un mode opératoire⁸⁹, dans lequel les idées seront considérées comme des hypothèses définissables et évaluables à partir de leurs conséquences pratiques, et non plus comme des vérités⁹⁰. À nouveau, cela requiert une compréhension de l'intelligence débarrassée du modèle classique de l'esprit comme faculté privée et spéculaire, et donc, *a fortiori*, une nouvelle conception de l'esprit.

The Quest for Certainty comprend de longues descriptions de l'attitude scientifique dans ses dimensions opératoires et instrumentalistes : après avoir cerné et défini l'intelligence expérimentale, Dewey précise la nécessité et les enjeux de son application lorsqu'il s'agit de penser la connaissance, l'esprit et la morale en général. L'idéalisme doit devenir expérimental : les idées doivent être vues comme étant des plans d'action, et non plus comme des principes évidents et *a priori*. L'esprit n'est plus un objet caché à l'intérieur ; il est défini par ses fonctions et ses résultats⁹¹. On est pleinement dans un pragmatisme inspiré des méthodes de laboratoire :

87. Voir la caractérisation qu'en propose Jean-Pierre Cometti dans son ouvrage *La Démocratie radicale. Lire John Dewey*, Paris, Gallimard, 2016, p. 112-113.

88. *The Later Works* 10, p. 348.

89. *The Middle Works* 12, p. 149.

90. *The Later Works* 12, p. 499.

91. *The Quest for Certainty* (*The Later Works* 4), chap. 1x.

Nous définissons l'esprit et ses organes en termes d'action et de résultats, tout comme nous définissons ou formulons les idées d'étoiles, d'acides ou de tissus digestifs à partir de leur comportement⁹².

Encourager et développer les usages de l'intelligence dans des domaines comme l'éthique, l'éducation et la politique requiert une autre conceptualisation de l'intelligence : celle-ci n'est plus une faculté intellectuelle qui serait distincte de la pratique et dont la fonction serait d'atteindre ou de contempler (*theoria*) des principes nécessaires ou des vérités immuables, indépendants de ce que nous faisons ; il s'agit d'un ensemble de méthodes, comprenant l'observation, l'expérimentation, la réflexion, l'invention et le raisonnement⁹³. L'intelligence ne s'oppose pas à l'action : elle est une forme d'action distincte des formes autoritaires, coutumières ou encore *a priori* d'action, en raison de l'ensemble de méthodes qui la caractérisent. Ces méthodes, pour Dewey, se retrouvent exemplairement dans la science moderne, et dans son déploiement industriel :

La science représente le travail de l'intelligence, dans la projection et dans le contrôle de nouvelles expériences, intelligence poursuivie systématiquement, intentionnellement, et libérée des limites de l'habitude. Elle est l'unique instrument du progrès en tant que conscient, et non pas en tant qu'accidentel. Et si sa généralité et son éloignement de conditions particulières lui confèrent une certaine technicité et une certaine réserve, ces caractéristiques sont très différentes de celles de la théorisation simplement spéculative⁹⁴.

92. *The Later Works* 4, p. 183.

93. *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, introduction.

94. *The Middle Works* 9, p. 236. Voir également *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, p. 26. Voir aussi l'essai de John Herman Randall Jr, « Dewey's Interpretation of the History of Philosophy », in Paul A. Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*, La Salle, Open Court, « The Library of Living Philosophers », 1939 : l'auteur relève notamment que, pour Dewey, « la science est ultimement

La contradiction la plus importante de notre civilisation, pour Dewey, consiste dans le fait que la méthode scientifique n'a *pas* encore été appliquée dans les affaires et les domaines concernant les intérêts, les valeurs et les fins sociales, éducatives et politiques⁹⁵. Au contraire : on a limité les ressources et l'originalité de la science à ce qu'elle pouvait faire pour satisfaire et consolider des valeurs, des fins et des intérêts fixés antérieurement à cette science⁹⁶. Jusqu'à présent, la science est restée une servante de fins imposées par une tradition qui lui est étrangère⁹⁷. Ce que Dewey écrit à propos de l'esprit et de la connaissance doit être compris voire évalué à l'aune de cette préoccupation fondamentale : comment instaurer une continuité entre le registre des fins et des valeurs et celui de nos connaissances et de nos opérations scientifiques ?⁹⁸

On peut synthétiser le raisonnement de Dewey de la manière suivante :

- 1a. (*Constat historique*) Depuis le XVII^e siècle, les sciences et les techniques ont amené des transformations fondamentales dans nos formes de vie, de travail et d'organisation⁹⁹ ;

une méthode consciente et réflexive pour guider le processus de transformation des croyances, pour utiliser les leçons digérées de l'expérience passée afin de clarifier et d'apprendre de l'enquête. En effet, les sciences naturelles, en tant que grande entreprise culturelle, sont la meilleure illustration d'une technique institutionnalisée pour initier activement le changement social » (p. 84). Dans cet essai, l'auteur insiste également sur la continuité entre l'expérimentalisme scientifique et l'expérimentalisme du sens commun, interdisant de réduire l'expérimentalisme à ce qui se fait dans les laboratoires. L'expérimentalisme est une pratique historique et sociale.

95. *The Later Works* 15, p. 256.

96. *The Later Works* 6, p. 58.

97. *The Middle Works* 6, p. 78

98. *The Later Works* 4, p. 204 ; *The Later Works* 12, p. 527.

99. *The Quest for Certainty* (*The Later Works* 4), chap. iv.

- 1b. (*Constat historique*) Nos rationalités morales, axiologiques et politiques ont classiquement été considérées comme portant sur un ordre particulier de faits (les valeurs, les fins, le sens) qui ne sont pas *en continuité* avec les moyens dont traitent la science et l'activité technique. Au contraire : ce régime des fins est supposé contrôler le régime des moyens. Cantonnée au registre des moyens, la science est appliquée à des préoccupations humaines, mais pas *dans* ces préoccupations¹⁰⁰ ;

2. (*Diagnostic contemporain*) Comme en témoignent les crises économiques, politiques et sociétales de l'époque de Dewey, nos rationalités morales, axiologiques et politiques n'ont pas été en mesure de comprendre et de contrôler les changements techniques, économiques et industriels qui découlent de la révolution scientifique. Ces changements affectent tous les domaines de l'existence, y compris ceux du sens, des valeurs, etc., mais les rationalités portant sur les fins sont incapables d'y répondre. Ce ne sont pas les sciences et les techniques qui sont fautives : c'est plutôt notre incapacité ou notre paresse à créer de nouvelles valeurs, de nouvelles fins et de nouvelles significations qui se trouveraient en continuité avec nos formes contemporaines de travail, de vie et d'organisation ;

3. (*Remède*) La meilleure manière, pour ces rationalités morales, axiologiques et politiques, de comprendre et de contrôler ces changements est d'adopter un expérimentalisme semblable à celui qui est présent dans la méthode scientifique. Cet expérimentalisme ne doit pas directement modifier nos valeurs et nos principes ; il s'agit plutôt de modifier la manière dont nous les imaginons et les concevons, en favorisant un faillibilisme. Une nouvelle intelligence morale, sociale et politique doit ainsi advenir.

100. *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 272.

Le *diagnostic* (2) d'une rupture entre l'attitude scientifique (expérimentale) et nos valeurs et rationalités morales et sociales est omniprésent chez Dewey¹⁰¹. C'est une rupture entre les moyens et les fins, à partir d'une dualité théorie/pratique. Cette rupture, comme toute rupture, est problématique : l'état de crise dans les affaires sociales (inégalités sociales, économiques, culturelles, scolaires...) et politiques (désengagement du public, conflits internationaux, fondamentalismes en tout genre...) est provoqué par cette rupture. L'aliénation du travailleur résulte par exemple d'un schisme entre registre des moyens et registre des fins ou des significations¹⁰².

L'« âge de la machine¹⁰³ » propre à la révolution industrielle amène une « Grande Société¹⁰⁴ » désorientée politiquement et moralement (il n'y a pas de « Grande Communauté »). Si le régime industriel n'a pas produit les conséquences escomptées en termes de répartition des richesses, de santé, de solidarité ou d'éducation, c'est tout simplement parce que nous avons maintenu des fins devenues obsolètes. Les systèmes de production, d'échange, de contrôle, de communication, d'urbanisation... sont modifiés à partir des innovations techniques et scientifiques, ce qui aboutit à une mobilisation rapide et centrifuge des personnes, des facteurs de production et des capitaux, mais les attitudes absolutistes demeurent : d'une oligarchie royale, nous passons à une oligarchie économique, et à de nouvelles formes de monopole, de centralisation, d'exploitation, d'autorité, et d'absolus. Contrairement aux

101. Une présentation claire se trouve dans *The Later Works* 15, p. 185-200.

102. L'extrait suivant du *Public et ses problèmes* est éloquent : « l'application technologique du dispositif complexe qu'est la science a révolutionné les conditions dans lesquelles la vie en association est menée. [...] Les gens ne comprennent pas comment ce changement s'est effectué et comment il affecte leur conduite. De ce fait, ils ne peuvent utiliser et contrôler ses manifestations. Ils endurent ses conséquences, ils sont affectés par elles » (*Le Public et ses problèmes, op. cit.*, p. 261).

103. *Ibid.*, p. 217.

104. *Ibid.*, p. 185. L'expression provient, à l'origine, de Graham Wallas.

attentes et au discours optimistes, la science ne nous a pas nécessairement rendus plus tolérants, plus justes, ou plus intelligents. Pour Dewey, il était terriblement naïf de penser que nos valeurs et nos principes classiques pouvaient rester inchangés face aux changements techniques et scientifiques, ou que ces changements – au niveau des registres des moyens – favoriseraient automatiquement la réalisation de ces valeurs et de ces principes. Dewey critique l'autonomie artificielle, le statisme et l'essentialisme de notre culture morale et politique. Nous vivons dans ce qui est, matériellement et techniquement, une grande société, mais pensons et raisonnons encore avec une morale paroissiale, limitant les humanités aux pratiques et aux productions symboliques, artistiques et littéraires, et concrétisant ainsi dans nos pratiques le dualisme cartésien¹⁰⁵. La crise connue par le libéralisme dans les années 1930 résulte, pour Dewey, de l'incapacité de ce libéralisme à imaginer et à mettre en place une nouvelle conception de l'intelligence permettant de mieux comprendre et d'éclairer ce qui se trame dans les mouvements sociaux. Cette intelligence doit notamment intégrer les sciences sociales *dans* le processus social, afin qu'elles puissent l'orienter de l'intérieur¹⁰⁶ : l'intelligence qui doit devenir un moteur du libéralisme social n'est donc pas une intelligence qui singerait les sciences de la nature. Notre situation actuelle est ainsi caractérisée par une rupture entre deux domaines de la culture. Ce constat est souvent dramatiquement posé par Dewey, en étant associé à une proposition de remède :

À travers ses conséquences matérielles et technologiques, la science détermine aujourd'hui les relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres. Si la science s'avère incapable de développer des techniques morales qui détermineront aussi ces relations, la séparation dans la culture moderne sera tellement

105. *The Later Works* 15, p. 187.

106. *The Later Works* 11, p. 34.

profonde que non seulement la démocratie mais aussi les valeurs de la civilisation disparaîtront. Tel est du moins le problème. Une culture qui permet à la science de détruire les valeurs classiques mais qui ne fait pas confiance à son pouvoir de créer de nouvelles valeurs est une culture qui se détruit elle-même¹⁰⁷.

Relevons ici que Dewey attribue une responsabilité à la science dans la situation actuelle, ou du moins une responsabilité à la science qui *se définit comme appartenant exclusivement au domaine des moyens et qui refuse (donc) de voir et de développer ses effets dans le domaine des fins*. C'est donc un certain usage et une certaine représentation de la science qui sont à transformer, et non pas la science elle-même.

Ce diagnostic n'est pas particulièrement original. En 1922, le sociologue William Ogburn parlait déjà de « décalage culturel » (*cultural lag*) pour désigner le fait que les fondations matérielles et techniques d'une société évoluent plus rapidement que les superstructures, ces dernières devenant peu à peu dysfonctionnelles par rapport aux fondations. Un auteur proche de Dewey, à la fois dans le diagnostic et dans le remède proposé, est Robert Musil, pour qui « l'organisation intellectuelle est en retard sur l'accroissement numérique : voilà à quoi on peut ramener 98 % des phénomènes de civilisation¹⁰⁸ ».

Le remède imaginé par Musil était également proche de celui de Dewey : il convient d'introduire un type d'esprit scientifique dans le domaine de la morale et de la politique. Musil estimait que la science s'accompagnait d'un sens du possible qui faisait cruellement défaut en éthique et en politique. Mais,

107. *The Later Works* 13, p. 172. Voir aussi *Reconstruction en philosophie*, p. 99-100, *The Later Works* 12, p. 84, 527, *The Later Works* 4, p. 148-149 ; *The Later Works* 4, p. 68-69 ; *The Later Works* 11, p. 32-33.

108. « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du déclin de l'Occident » (1921), *Essais*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1984, p. 115.

et c'est là une différence importante avec Dewey, ce sens du possible relève peut-être moins d'une *méthode* que d'un *regard* : les choses peuvent être différentes de ce que l'on admet généralement qu'elles sont. Ce regard peut se cultiver et se développer dans le registre de l'essai et donc, aussi, de la littérature¹⁰⁹.

Cette discontinuité, au sein de notre culture, entre la rationalité morale et la rationalité scientifico-technique, a pu aussi être transformée en discontinuité entre *deux cultures*, comme chez Charles P. Snow, qui parlait en 1959 de culture scientifique et de culture littéraire¹¹⁰, cette dernière ayant tendance à se considérer comme la seule forme de culture possible, c'est-à-dire comme la seule instance génératrice de signification et de valeur. De manière parfois assez proche de Dewey¹¹¹, Gilbert Simondon fustigeait également l'incapacité de notre culture à intégrer la technique, en raison principalement de la prédominance d'un rapport *hylémorphique* à la technique : cette dernière serait une matière (informe) animée par l'utilisation que nous en faisons pour accomplir des fins déjà données. Bref, la technique ne serait qu'un moyen au service de fins qui en seraient indépendantes¹¹².

Pour Dewey, le *méliorisme* ne peut nous laisser dans un état de fatalisme face à cette situation de crise. Le méliorisme, ici, est la conviction qu'il est et doit être toujours possible de faire mieux, en améliorant nos théories et nos pratiques de l'intérieur, sans les soumettre à une autorité qui leur serait extérieure.

109. Voir l'essai « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », et aussi « L'homme mathématique » (1913), *Essais, op. cit.*

110. Voir Charles Percy Snow, *The Two Cultures*, Cambridge U.P., 1959.

111. Même si, pour Dewey, l'incapacité de notre culture d'intégrer la technique est le symptôme d'un malaise plus général concernant la science et son expérimentalisme.

112. Voir le texte « Culture et technique », repris dans Gilbert Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, PUF, 2014, p. 315-329 ; et Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 10.

Le méliorisme se distingue de l'optimisme, pour Dewey, en ce qu'il ne considère pas que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Il estime que nos conditions peuvent être améliorées, ce qui passe par une étude de ces conditions, et par l'adoption d'une attitude expérimentale à l'égard des possibilités de transformation de ces conditions. Le bien et le mieux ne sont pas déjà réalisés, mais réalisables, pour peu que l'on prête attention aux circonstances concrètes¹¹³. Le méliorisme est néanmoins une forme de progressisme. Le moteur du progressisme social de Dewey, on l'aura compris, est la méthode scientifique : c'est l'adoption de l'expérimentalisme dans nos méthodes de raisonnement qui permettra de rétablir la continuité entre les moyens et les fins. Il convient donc d'importer, dans notre rationalité morale et sociale, un expérimentalisme hérité des sciences de la nature. La science peut nous inspirer dans la création de nouvelles valeurs et de nouvelles fins sur un plan social, éducatif et politique¹¹⁴. Il est possible et souhaitable d'étendre la méthode de l'intelligence scientifique aux autres domaines de la vie¹¹⁵. L'éthique, par exemple, doit sortir d'un âge préscientifique¹¹⁶; la méthode technique doit être importée dans nos techniques et dispositions, et diriger nos pensées et efforts vers un contrôle des forces sociales¹¹⁷. Face à la question de l'usage des sciences et des techniques, il ne s'agit pas d'appeler à une subordination des sciences et des techniques à des valeurs suprêmes fixées par une autorité, mais de mobiliser nos procédures scientifiques à l'intérieur de nos pratiques de discussion de valeurs et de préoccupations¹¹⁸.

113. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 234-235.

114. *The Later Works* 5, p. 118 ; vol. 13, p. 171 et p. 250.

115. *The Later Works* 4, p. 134-135 ; vol. 5, p. 269.

116. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 43.

117. *The Later Works* 6, p. 55-56.

118. *The Later Works* 15, p. 202 ; vol. 6, p. 78-79 ; vol. 11, p. 458 ; vol. 6, p. 50-51 et p. 60.

Cet appel à une extension de l'intelligence scientifique est présent dès 1911 chez Dewey, dans un texte intitulé « The Problem of Truth » : la conception expérimentaliste de la vérité en vigueur dans les sciences doit être importée dans les pratiques morales et politiques¹¹⁹. Dans certaines circonstances, Dewey soutient plutôt qu'il ne s'agit pas de transférer la méthode scientifique vers les autres domaines de l'expérience¹²⁰, mais d'imaginer de nouvelles méthodes – dans ces domaines – qui s'*inspirent* de la science. Celle-ci est un modèle, mais pas une force dont il faudrait simplement étendre le champ d'application¹²¹. Dans d'autres endroits, la nuance entre ce qui doit être importé et ce qui doit influencer est très fine. Les opérations et techniques scientifiques ne doivent pas être importées dans les affaires humaines... mais la méthode expérimentale doit pourtant s'y réaliser :

Il n'est pas affirmé que les techniques particulières des sciences physiques doivent être littéralement copiées – bien qu'elles puissent bien sûr être utilisées lorsque la situation s'y prête – ni que l'expérimentation de laboratoire puisse être menée de manière systématique dans les affaires sociales. Il est plutôt affirmé que l'attitude d'esprit exemplifiée dans la conquête de la nature par les sciences expérimentales, et la méthode qu'elle mobilise, *peuvent et doivent être réalisées dans les affaires sociales*¹²².

Il arrive même à Dewey, dans sa *Theory of Valuation* de 1939, de voir la science comme pouvant être « le moyen suprême de déterminer toutes les créations de valeurs (*valuations*) dans tous

119. *The Middle Works* 6, p. 31.

120. *The Later Works* 16, p. 379.

121. Ce *distinguo* est souvent rappelé par Michael Eldridge, *Transforming Experience. John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville et Londres, Vanderbilt U.P., 1998.

122. *The Later Works* 9, p. 108 ; je souligne. Voir aussi *The Middle Works* 9, p. 232, et *The Later Works* 11, p. 51.

les aspects de la vie sociale et humaine¹²³ ». Il n'est donc pas surprenant de retrouver souvent un certain messianisme sous la plume de Dewey lorsqu'il s'agit de caractériser les pouvoirs et les vertus de la science¹²⁴. Comme le rappelle Thomas Dalton¹²⁵, la conviction que les problèmes de la société de l'époque (chômage, pauvreté, maladie, ignorance...) pouvaient être abordés de manière scientifique était répandue. Cette conviction était liée à celle selon laquelle les succès de la science ne sont valables que s'ils profitent à tous, et que s'ils intègrent un espace public de discussion. Dewey fréquentait de nombreuses personnalités scientifiques impliquées dans cette défense de la valeur publique de la science, par l'intermédiaire de fondations (comme la fondation Rockefeller¹²⁶), et d'institutions publiques et privées. Dewey était par exemple un membre fondateur du conseil d'administration de la fondation Macy, qui encourageait les études psychobiologiques de l'apprentissage et du comportement, et à qui l'on devra notamment les conférences Macy marquant les débuts de la cybernétique. Une conviction fondamentale de Dewey était qu'une étude scientifique de la connaissance et du comportement humain devait aller de pair avec la construction

123. *The Later Works* 13, p. 250. Voir aussi *The Later Works* 5, p. 117-118.

124. Voir *The Middle Works* 9, p. 238-239 : « Ultimentement et philosophiquement, la science est l'organe du progrès social général ». Et aussi *The Later Works* 9, p. 52-53.

125. Thomas Dalton, *Becoming John Dewey, op. cit.*, p. 175.

126. Un acteur important dans la Fondation Rockefeller était le psychologue Edwin Embtree. Il a notamment rédigé une introduction à un ouvrage édité en 1930 par Edmund V. Cowdry, intitulé *Human Biology and Racial Welfare*. Dans cette introduction, Embtree défend l'opportunité de l'eugénisme : les sciences peuvent et doivent nous aider à contrôler le sens de l'évolution de la race humaine. La liste des contributeurs à cet ouvrage est impressionnante : Alexis Carrel, C. S. Sherrington, Charles B. Davenport, mais aussi... Dewey. Dewey n'était pas eugéniste. Mais son travail partageait avec l'eugénisme la conviction que les problèmes sociaux pouvaient être résolus scientifiquement, ou à partir de la méthode scientifique.

d'une communauté basée sur l'intelligence expérimentale¹²⁷. Les vicissitudes de la situation politique de l'époque, que j'ai notamment mentionnées dans l'introduction générale de cet ouvrage, permettent en partie d'expliquer pourquoi les propositions de Dewey sont restées lettre morte. Pour autant, étaient-elles philosophiquement justifiées ? Il serait quelque peu hâtif et cavalier d'expliquer complètement l'échec de ces propositions en invoquant la victoire d'une science et d'une philosophie dépolitisée et hyperspécialisée. La surestimation ou la survalorisation de la spécificité expérimentale de la méthode scientifique, et la conviction que ce sont seulement les usages de la technique ou de la science qui peuvent nous sauver – ou mener à notre perte – peuvent tous deux reposer sur une certaine conception autonomiste des sciences et des techniques. C'est cette conception que je vais présenter et discuter dans l'essai suivant. Cette discussion nous permettra, plus largement, de mieux définir les contours de l'expérimentalisme, tel que Dewey l'entend, et tel qu'il souhaite le déployer dans l'ensemble des domaines de la pensée.

127. Thomas Dalton, *Becoming John Dewey*, *op. cit.*, p. 177.

V

L'EXPÉRIMENTALISME DE DEWEY ET L'ESPRIT DE LA SCIENCE ET DES TECHNIQUES

*L'intelligence ne devient une puissance
que lorsqu'elle est intégrée dans les
opérations d'autres forces.*

John DEWEY¹

Comme la philosophie analytique et la phénoménologie, le pragmatisme s'est construit à partir de rapports avec la science. Peirce (qui avait eu une formation de chimiste et un emploi de géodésiste) et James (formé en médecine, et enseignant la physiologie et la psychologie expérimentale) étaient aussi des scientifiques professionnels. Avec Peirce, le pragmatisme a été l'une des premières philosophies à s'inspirer des méthodes de laboratoire des sciences expérimentales. Certes, on peut évoquer Bacon, Descartes, Hume et Kant, qui se référaient déjà à certains succès de la science pour inspirer la philosophie, mais il s'agit pour les pragmatistes de s'inspirer des *méthodes* de laboratoire pour la philosophie, là où une séparation institutionnelle entre science et philosophie commence à être actée. Comme Richard Posner² l'a remarqué, un aspect non négligeable des ambitions des pragmatismes de Peirce et de Dewey a consisté en une

1. John Dewey, *A Common Faith, The Later Works* 9, p. 109.

2. Richard Posner, « What Has Pragmatism to Offer Law? », *Southern California Law Review*, n° 63, 1990, p. 1668.

généralisation de ce que l'on commençait à se représenter comme l'éthique de la recherche scientifique institutionnelle (ouverture d'esprit, valorisation du futur, recours à l'expérimentation, refus des dogmes...) à des domaines comme la philosophie morale, la philosophie de la connaissance, mais aussi la philosophie sociale et politique. Ce mouvement épousa les vicissitudes de la professionnalisation de la philosophie au xx^e siècle, qui appelait un renouvellement du positionnement de la philosophie par rapport aux sciences. La science commençait à jouir d'un prestige industriel et étatique croissant, que la philosophie devait reconnaître... sans se confondre avec la science. Les possibilités étaient et sont encore multiples : la philosophie peut vouloir fonder la science en étant hors d'elle, clarifier la science en étant à son service, à partir du formalisme, par exemple, ou tout simplement se mettre *en continuité* avec la science. C'est plutôt cette dernière option qui sera prise par Dewey, à partir de modalités parfois radicales : une conception expérimentaliste, faillibiliste et opératoire de la science, mais aussi le primat des conceptions relativistes et processuelles du mouvement et de la matière contribuent à remettre en question des dualismes philosophiques voire une certaine image de la philosophie comme quête de la certitude. Ce que Dewey rejette, c'est moins un ensemble de thèses spécifiques qu'une certaine manière de pratiquer la philosophie, là où cette dernière est conçue comme un ensemble de problèmes spécialisés. La spécialisation de la philosophie empêche de définir et de développer son potentiel pour la culture en général³, mais elle occulte aussi les causes des problèmes philosophiques : ceux-ci dérivent de tensions et de problèmes culturels, qui sont rationalisés et *in fine* dissimulés par l'usage d'un vocabulaire technique⁴. Reconstruire la philosophie, c'est proposer une nouvelle manière de pratiquer la philosophie aux jeunes générations, à une époque qui connaît une crise

3. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 203.

4. *The Middle Works* 9, p. 338.

culturelle que la philosophie classique n'a pas pu et n'a pas voulu voir. La philosophie, pour Dewey, peut mettre en place des méthodes d'intervention pour traiter de certains problèmes dans la culture. Inspirées de la méthode expérimentale, ces méthodes demeurent néanmoins des méthodes philosophiques :

La philosophie se ressaisit lorsqu'elle cesse d'être un outil traitant des problèmes des philosophes et devient une méthode, cultivée par les philosophes, pour s'occuper des problèmes des hommes⁵.

Les réflexions de Dewey sur l'esprit doivent être considérées à partir de cet enjeu : reconcevoir la nature de l'esprit, c'est notamment reconcevoir la nature de l'intelligence, tant dans sa genèse que dans ses usages, individuels et collectifs, techniques et sociaux. Comme nous avons commencé à le voir dans le chapitre précédent, la philosophie de l'esprit de Dewey est au service d'un expérimentalisme – pédagogique, moral et politique. Cet expérimentalisme prend sa source dans la lecture faite par Dewey des spécificités de la méthode scientifique, et c'est cette lecture – éminemment progressiste et solidaire du contexte de l'époque de Dewey – qui sera ici présentée et discutée. Les objectifs et les ressources des propositions de Dewey sur l'intelligence expérimentale se nourrissent notamment de la manière dont Dewey comprend l'histoire des sciences en tant que *fait*, et la spécificité des sciences (et plus précisément de la méthode scientifique) par rapport à notre culture, en tant que *fait et* en tant qu'*idéal*. Ces deux derniers points me semblent avoir été peu questionnés dans la littérature, prompt à louer l'historicisme de Dewey à propos de la philosophie ou le caractère précurseur (par rapport aux sciences cognitives post-cognitivistes d'aujourd'hui) de ses remarques sur l'esprit, mais moins prête à historiciser sa propre conception de la science et de l'intelligence. La position de Dewey peut parfois

5. *The Middle Works* 10, p. 46.

apparaître comme étant assez peu pragmatiste car – c'est en tout cas ce que je prétends montrer – elle tend à autonomiser une certaine dimension des sciences et de leur histoire, *en dépit de son opérationnalisme avéré et remarqué*.

Il existe, dans la littérature secondaire, de nombreux débats sur le sens et l'importance que Dewey accordait à la science, *et* sur le sens et l'importance qu'il faut accorder à cette vision deweyenne de la science⁶. Certains peuvent voir des relents de scientisme et de positivisme chez Dewey, et les condamner : c'est le cas de Howard O. Mounce, ou encore de Rorty. D'autres peuvent nous inviter à assumer cette caractérisation positiviste ou scientiste de la philosophie de sciences de Dewey, dépendamment du sens que l'on donne à « scientisme » et à « positivisme » (Leonard Waks, Larry Hickman, Christine McCarthy). D'autres peuvent encore condamner radicalement ces lectures de Dewey, en y décelant des contresens grossiers ou des erreurs de lecture fondamentales, et en insistant notamment sur la largesse de la définition deweyenne de la science (c'est là la posture de commentateurs comme Jim Garrison, Raymond Boisvert, Robert Westbrook, James Campbell, ou Emily Robertson). Ces commentateurs seront alors éventuellement accusés de sous-estimer et de sous-caractériser l'importance que Dewey accordait à la science en tant qu'entreprise intellectuelle spécifique.

Dans les lignes qui suivent, en tenant compte de ces débats mais sans forcément leur accorder une importance centrale, je vais m'efforcer de maintenir une distinction entre deux sens que peut revêtir le terme « science » chez Dewey : la science comme

6. Voir Christine McCarthy, « Dewey's Ethics: Philosophy or Science? », *Educational Theory*, 49/3, 1999, p. 339-358; Joseph G. Metz, « Democracy and the Scientific Method in the Philosophy of John Dewey », *Review of Politics*, 31/2, 1969, 242-262; Leonard J. Waks, « Experimentalism and the Flow of Experience », *Educational Theory*, 48/1, 1998, p. 1-19; James S. Johnston, « John Dewey and the Role of Scientific Method in Aesthetic Experience », *Studies in Philosophy and Education*, 21/1, 2002, 1-15.

attitude cognitive, et la science comme entreprise intellectuelle. L'essentiel de mon propos vise surtout à montrer qu'à partir du moment où l'on situe – spatialement et historiquement – l'esprit et la connaissance (mais aussi l'expérience esthétique et les pratiques artistiques), et où l'on désolidarise leur compréhension de présupposés essentialistes, il est surprenant de faire *en même temps* de la science comme entreprise intellectuelle un domaine de la culture qui serait en mesure d'influencer de manière unidirectionnelle nos valeurs, nos fins et nos pratiques sociales et politiques. Ce constat, s'il est avéré (et, encore une fois, c'est ce qu'il faudra montrer), prend la forme de quelque chose de plus préoccupant qu'un paradoxe qui habiterait le projet philosophique de Dewey, sans pour autant constituer une contradiction fondamentale qui ruinerait ce même projet : je préfère le voir comme une tension, qui n'est pas anecdotique, étant donné qu'elle se situe au lieu de rencontre de différents aspects de son projet philosophique. Les réflexions deweyiennes sur l'esprit et sur la connaissance sont au service d'un projet qui s'inspire d'une certaine autonomisation de la science.

Je rappelle tout d'abord quelques évidences sur la conception deweyienne de la science (comme entreprise intellectuelle), qui la distinguent des positivismes et du scientisme, avant de détailler⁷ ce que Dewey entend précisément par « science » et par « attitude expérimentale ». Il faudra alors interroger⁸ un ensemble de présupposés qui accompagnent la lecture deweyienne des relations historiques et contemporaines entre sciences et société. Je suggère ensuite⁹ que le même traitement critique peut s'appliquer à la manière dont Dewey concevait la technique dans ses rapports avec la culture et la société. La conception instrumentaliste de la technique défendue par Dewey

7. Voir *infra*, section 2, « La méthode expérimentale et la science », p. 251-267.

8. Voir *infra*, section 3, « Sciences, autonomie et usages », p. 267-284.

9. Voir *infra*, section 4, « Dewey et la technique », p. 284-297.

est assez troublante, en particulier en raison de la *neutralité* sociale et politique qu'elle accorde à la technique. Les rares travaux qui se sont penchés sur la philosophie de la technique de Dewey se sont surtout intéressés à ce que Dewey entend par « technologie », en soulignant à juste titre son originalité, notamment par rapport aux postures essentialistes et déterministes facilement développées par les penseurs continen-taux : comme l'esprit, la technologie n'est pas une chose ou un système, c'est un type d'activité humaine, et plus précisément l'activité de transformation de l'environnement, par construction et usages d'outils et d'instruments, pour satisfaire des projets d'action, développer l'enquête et construire de nouvelles fins¹⁰. Larry Hickman¹¹ a ainsi relevé que, dans ce cadre, la technologie n'est pas un produit de la science, mais son milieu. Mais ces travaux se sont moins penchés, comme je le montrerai, sur la manière dont Dewey voyait la technique comme ensemble d'outils, d'infrastructures ou d'innovations qui sont les *résultats* de cette activité anthropologique multifactorielle. Je reviendrai

10. La technologie, ce ne sont donc pas seulement des systèmes techniques, des outils, des dispositifs ; ce sont aussi des méthodes, des modes d'agir, de penser, de transmettre, qui sont en société. Par exemple : « La technologie inclut, évidemment, les techniques d'ingénierie qui ont produit le chemin de fer, le bateau à vapeur, l'automobile et l'avion, le télégraphe, le téléphone et la radio, et la presse. Mais elle inclut aussi de nouvelles procédures en médecine et en hygiène, la fonction de l'assurance dans ses branches diverses et, dans son potentiel et si pas dans son actualisation, des méthodes radicalement nouvelles en éducation et dans les autres modes de relation humaine. "Technologie" signifie l'ensemble des techniques intelligentes par lesquelles les énergies de la nature et de l'homme sont dirigées et utilisées dans la satisfaction des besoins humains ; elle ne peut pas être limitée à quelques-une de ses formes datées et mécaniques. Face à ses possibilités, la conception traditionnelle de l'expérience est obsolète » (*The Later Works* 5, p. 270).

11. *Philosophical Tools for a Technological Culture. Putting Pragmatism to Work*, Bloomington/Indianapolis, Indiana U.P., 2001, p. 43.

alors¹² sur les limites de la conception deweyienne de la méthode scientifique et de ses relations avec l'expérimentalisme. En fin de compte, cette étude a pour ambition de questionner le rapport du pragmatisme deweyien à la science et aux techniques, non pas à l'aune de controverses logothéoriques relativement éculées (« Dewey est-il réaliste ? »), mais en visant à problématiser quelques présupposés de sa vision opérationnaliste des sciences et des techniques, telle qu'elle nourrit son projet socio-politique et s'articule avec sa philosophie de l'esprit.

1. Situer à nouveau la philosophie des sciences de Dewey

Avant d'examiner un ensemble d'éléments n'interdisant pas de penser que Dewey accordait un type contestable d'autonomie à la science et aux techniques, je dois rappeler, pour éviter toute ambiguïté, les différences fondamentales qui existent entre la philosophie des sciences de Dewey et d'autres conceptions de la science, qui accordent d'autres types d'autonomie à la science. Je ne soutiendrai pas, dans ce qui suit, que la philosophie des sciences de Dewey s'accorderait avec le projet des Lumières, le positivisme, le scientisme ou encore le réalisme scientifique.

Pourtant, et à première vue, il est tentant de retrouver, dans le projet expérimentaliste de Dewey pour notre culture, certains motifs qui ont défini les Lumières européennes : lutter contre l'obscurantisme politique et religieux en encourageant l'esprit scientifique, et, plus généralement, émanciper la raison des préjugés de la tradition. Le méliorisme de Dewey résonne également avec le progressisme des Lumières. Mais ce rapprochement resterait superficiel pour au moins deux raisons. Premièrement, parce que le projet des Lumières était aussi un projet politique défini par la défense de principes, comme celui des droits *naturels*

12. Voir *infra*, section 5, Expérimentalisme moderne, rationalité scientifique et pratiques quotidiennes, p. 298-311.

de l'individu (liberté, propriété...) qui sont restés non pensés dans leurs relations avec les moyens concrets de leur mise en œuvre. Politiquement, le projet universaliste des Lumières reposait sur la dualité entre fins et moyens, dualité qui sera lourdement critiquée par Dewey. Pour ce dernier, le principe de liberté – morale, économique, juridique, politique – des Lumières n'a pas été pensé et déployé à sa juste mesure, en réfléchissant sur les moyens *concrets* de sa mise en œuvre. On valorise l'émancipation de l'individu par rapport aux idéologies, sans pour autant s'intéresser aux modalités concrètes d'émancipation *des* individus¹³. Le projet des Lumières a pu entraîner une absolutisation de la raison, se substituant aux absolutismes religieux et politiques. Les penseurs des Lumières sont restés dans la quête de la certitude, en faisant des sciences la forme idéale voire unique de savoir : or, s'il y a éventuellement une absolutisation de la *méthode* scientifique chez Dewey, on le verra, elle s'accompagne néanmoins d'un faillibilisme. Le scientisme et le positivisme ont d'ailleurs pu constituer, au XIX^e siècle, le développement principal de l'esprit des Lumières appliqué aux sciences. Ceci révèle à quel point les auteurs des Lumières ont pu valoriser l'attitude scientifique à partir de dualismes (théorie/pratique, moyens/fins, apparence/réalité) et d'engagements réalistes, intellectualistes et fondationnalistes que l'on retrouvera au XIX^e siècle et qui sont absents dans l'expérimentalisme de Dewey. Pour reprendre une expression de Rorty¹⁴, si le pragmatisme doit être vu comme une philosophie issue du libéralisme des Lumières, il s'agit de Lumières qui auraient été dé-scientifisées et dé-philosophisées.

Le positivisme et le scientisme séparent radicalement la science des autres modes d'activité et d'expérience humains, afin de militer pour une subordination de ceux-ci à celle-là. Cette subordination, pour le scientisme, est ultimement axiologique :

13. *The Later Works* 3, p. 100.

14. *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 57.

pour avoir une valeur (cognitive, épistémique, politique ou encore organisationnelle), un discours doit être *seulement* élaboré et justifié à partir de la *méthodologie* des sciences de la nature, ou à partir des *résultats* produits par ces mêmes sciences de la nature. Ce point de vue scientifique peut ainsi être absolutiste dans au moins deux cas de figure : (1) Lorsque l'on fait des résultats produits par les sciences de la nature des repères indépassables et non questionnables par les autres discours, sous prétexte que ces résultats portent sur ce qui est, et sur ce qui peut légalement être, en étant le produit d'une méthode désintéressée ; et (2) Lorsque, plus fondamentalement, l'on considère que la méthodologie des sciences de la nature, quelle qu'elle soit, doit être mécaniquement transposée et appliquée aux autres discours, sans prendre en compte la spécificité des situations, des objets, des outils et des intérêts en jeu. Pour le scientisme, la science n'est pas un type de connaissance parmi d'autres ; il s'agit du seul type possible de connaissance. Pour Dewey, l'absolutisme consisterait par exemple à assimiler les sciences humaines à des sciences physiques, en termes d'objets, de légalité et d'instruments, et à faire de l'expérimentalisme une méthode qui serait exclusivement une méthode de laboratoire¹⁵. Si l'expérimentalisme conçoit l'enquête – en particulier l'enquête politique et sociale – à partir de la méthode scientifique, cette méthode est ici définie par son *faillibilisme*, et non par les certitudes qu'elle apporterait ou sur lesquelles elle reposerait. Le caractère situé des problèmes que nous rencontrons interdit aussi le recours à des principes ou à des méthodes abstraits ou universels, qu'il s'agirait d'aveuglément appliquer. Pour autant, et comme l'admet lucidement Larry Hickman¹⁶, si le scientisme est plus prudemment défini comme la conviction que la méthode expérimentale doit

15. Voir *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 305.

16. *John Dewey's Pragmatic Technology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana U.P., 1990, p. 119.

être utilisée et développée dans des domaines où elle n'a pas été exploitée (avec d'inévitables ajustements et dans un esprit faillibiliste), alors il y a un sens à voir le projet instrumentaliste de Dewey comme un projet scientiste – à la nuance importante près que le scientisme de Dewey reconnaît d'emblée que la méthode scientifique s'élabore à partir du monde de l'expérience, qu'elle ne saurait épuiser, et qu'il y a d'autres dimensions de l'expérience que celles révélées par la méthode scientifique. C'est notamment sur ce point – très tôt remarqué par Clarence I. Lewis¹⁷ – que la conception deweyenne de la science divergeait fondamentalement des orientations de positivistes logiques comme Neurath et Carnap : le point de vue scientifique n'est pas le seul point de vue signifiant que nous puissions avoir à propos de *et* au sein de l'expérience humaine. Comme Robert Westbrook l'a très bien souligné, Dewey considérait que le discours scientifique portait sur une portion limitée de l'expérience humaine, tout en accordant à la science une puissance de transformation fondamentale de cette même expérience humaine dans sa totalité, là où les positivistes logiques estimaient que le discours scientifique était le seul discours signifiant possible, mais que ses pouvoirs se limitaient à une étude de *ce qui est*, indépendamment donc des réalités subjectives, éthiques et sociales¹⁸.

Le positivisme partage avec le scientisme une absolutisation des résultats de l'enquête scientifique, même s'il n'adhère pas aux prétentions métaphysiques et représentationnalistes qui accompagnent souvent le scientisme. Ces résultats sont vus comme des descriptions (et non des explications) de faits principalement obtenus par observation (ou principiellement réductibles

17. Voir le texte de 1941, « Logical Positivism and Pragmatism », in John D. Goheen et John L. Mothershead Jr. (eds.), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, art. cit., p. 92-112.

18. Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca/Londres, Cornell U.P., 1993, p. 499.

à des observations), et non d'abord par intervention. L'absolutisme de la métaphysique et de la recherche des causes et des essences est répudié, non sans partager quelques aspects du pragmatisme (la volonté de prendre congé de la métaphysique et des problèmes philosophiques classiques¹⁹) mais au profit d'autres absolutisations, comme celle de l'observation. Dans sa définition du « positif », le positivisme comtien oppose et valorise le réel au chimérique, le relatif à l'absolu, et ce qui est utile à ce qui est oisieux, mais situe dans la première catégorie la certitude, s'opposant à l'indécision et au doute²⁰. Ce positivisme critique l'empirisme pour son manque de systématique et d'esprit théorique, mais n'adopte pas pour autant un expérimentalisme : l'observation demeure une source de certitude, à côté de la certitude procurée par la méthode. L'empirisme du positivisme n'est donc pas un expérimentalisme. En outre, le positivisme logique situe sa conception de la scientificité à partir d'une dualité très forte entre faits et valeurs, *et* réduit la signification possible d'un énoncé aux faits – observables ou observés – qui le vérifieraient. Par conséquent, pour un positiviste, les énoncés esthétiques, éthiques, métaphysiques ou religieux sont dénués de signification, étant donné qu'ils ne sont pas fondés empiriquement. Rien n'est plus éloigné de l'expérimentalisme de Dewey, pour lequel les phénomènes artistiques expriment des significations, et les énoncés métaphysiques et religieux expriment des controverses et des tensions. De même, les jugements de valeur ne se réduisent pas à l'exclamation de préférences subjectives : ces assertions ont une prétention factuelle, et sont issues de situations d'enquête. Dans l'autre sens, la production des faits scientifiques obéit à des valeurs épistémiques et communautaires. Et la distinction – déjà axiologique – entre faits et valeurs empêche de considérer le potentiel structurant de la science pour

19. Voir Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, 1844, § 10 et § 32.

20. *Ibid.*, § 31.

la formulation et la discussion, et pas seulement pour la réalisation de nos valeurs.

Certes, pour de nombreux positivistes logiques, le projet de l'unité de la science était aussi un programme social et politique, partageant avec l'expérimentalisme deweyien une confiance progressiste en la science²¹. Mais la dualité entre les faits et les valeurs était vue comme une condition *sine qua non* de la reconnaissance de la pertinence sociale et politique de l'attitude scientifique, alors que l'expérimentalisme deweyien considère plutôt que l'abolition de cette dualité est déjà présente dans l'attitude expérimentale *et* qu'elle est un réquisit permettant d'imaginer comment l'expérimentalisme peut faire une différence *dans* la société, et pas seulement *pour* elle. De même, pour des positivistes logiques comme Schlick et Carnap, *unifier* la science, c'est avant tout unifier son langage et sa méthode. Chez Carnap, l'unification passe par une reconstruction des termes de la science au moyen de définitions explicites, se basant sur des expériences élémentaires. Pour Neurath, l'unification était un idéal encyclopédique de circulation et de diffusion des connaissances. Lorsque, en 1938, Dewey contribue à la première monographie de l'*International Encyclopedia of Unified Science*, c'est par un chapitre significativement intitulé « Unity of Science As a Social Problem » : unifier la science, ce n'est pas unifier les connaissances, les langages ou les méthodes de la science ; c'est d'abord étendre l'*attitude* expérimentale dans la civilisation, afin de dépasser les oppositions entre science et éthique, culture ou politique. Aussi bien pour Dewey que pour les positivistes logiques, l'idéal de la construction (« *Reconstruction in Philosophy* », *Aufbau*²²) auquel

21. Voir « La conception scientifique du monde », in Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 114.

22. Voir Peter Galison, « Construction Modernism: The Cultural Location of *Aufbau* », in Ronald Giere et Alan Richardson (eds.), *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996, p. 17-44.

la philosophie doit contribuer se réalise avant tout en relation positive avec les sciences. Mais ce ne sont pas les mêmes dimensions de la science qui servent de moteur à cette reconstruction : chez Dewey, il s'agit de l'attitude expérimentale, et les sciences incluent aussi et surtout les sciences sociales ; chez les positivistes logiques, il s'agit avant tout des contenus (concepts, méthodes, résultats) de la science (conçue comme science de la nature), et de ses formes logiques et linguistiques d'expression. Chez Dewey, la reconstruction est aussi *en philosophie* ; chez les positivistes logiques, il s'agit de (re)construire l'édifice (ou le radeau, chez Neurath) de la science sans que la philosophie avance de thèses *spécifiques* (elle est, pour le dire vite, activité de clarification du langage de la science par l'analyse logique).

La différence importante entre positivisme et pragmatisme sur le statut des relations entre faits et valeurs n'a pourtant pas empêché de nombreux auteurs de les confondre, parfois à partir de contresens grossiers. Dans *The Eclipse of Reason*²³, Horkheimer caractérise le pragmatisme (en particulier de Dewey) comme une expression du positivisme, identifiant la philosophie au scientisme. L'auteur définit le pragmatisme à partir de valeurs qui le caractériseraient : l'importance de l'intérêt, de l'efficacité, de l'utilité, des préférences individuelles et de l'action. En assimilant grossièrement l'expérimentalisme au scientisme, il est alors facile à Horkheimer de faire du pragmatisme une philosophie représentative de son temps et de sa culture, ses valeurs correspondant point par point avec les valeurs putatives de la civilisation américaine. La reconnaissance des relations entre sciences, valeurs et philosophie, et du caractère situé de l'enquête justifie que l'on puisse interroger les relations entre le pragmatisme et la culture à laquelle il appartient, mais ces relations ne sont pas simples ou

23. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (1947), Londres/New York, Continuum, 2004 ; *Éclipse de la raison*, trad. J. Debouzy, J. Laizé, Paris, Payot, 1974 (épuisé).

univoques²⁴. Ce qui est frappant, c'est que le simple fait de lire Dewey (avant même de le citer) aurait dû amener Horkheimer à constater que le pragmatisme ne séparait *pas* la science des valeurs, ce qui rend inconcevable son assimilation à une forme de positivisme. Une attention portée aux échanges ayant existé entre Dewey et les premiers positivistes logiques arrivés aux États-Unis à partir de 1936 permet également de se convaincre des différences réelles entre les deux courants. Les probabilités et les statistiques, la psychologie empirique et les théories de la relativité ont pu constituer un terrain commun d'inspiration, mais les conceptions de la science (et de la logique) qui sous-tendaient l'*usage* de ces sciences étaient trop différentes pour qu'il y ait continuité ou alliance entre, par exemple, le positivisme logique d'un Carnap et l'instrumentalisme *anthropologique deweyien*²⁵.

Pour autant, le positivisme et la conception opérationnaliste de la science mise en avant par Dewey peuvent se rejoindre sur au moins deux points : le premier point, peut-être plus préoccupant (pour un pragmatiste deweyien), relève du statut historique de la science. Pour le positivisme comtien, il existe un âge de la science, qui correspond à une étape dans le devenir de l'humanité, succédant aux âges religieux et métaphysique (cette tripartition, on l'oublie souvent, ne se retrouve pas seulement chez Comte : un philosophe comme Ernst Cassirer en a également proposé une). Comme le suggère Howard Mounce²⁶, l'histoire de la philosophie racontée dans le premier chapitre de *Reconstruction en philosophie* par Dewey est aussi une histoire aux tonalités positivistes :

-
24. Comme le constate Alison Kadlec, « là où Horkheimer associe l'antifondationalisme pragmatique à une apologie frivole de tout ce qui existe, Rorty associe l'antifondationalisme pragmatique à une libération bénie de tout ce qui est dogmatique » (« Reconstructing Dewey: The Philosophy of Critical Pragmatism », *Polity*, 38/4, 2006, p. 529).
25. Voir Cheryl Misak, *The American Pragmatists*, *op. cit.*, 2013, chap. ix.
26. Howard Mounce, *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, Londres, Routledge, 1997, p. 146.

la philosophie émerge de formes et de pratiques primitives et religieuses, dont elle s'émancipe à partir de l'âge grec, mais en restant cantonnée à la métaphysique, alors qu'elle aurait pu et dû rentrer dans l'âge scientifique dès la modernité. Bien sûr, l'histoire de la philosophie et des sciences racontée par Dewey n'est pas une histoire de transitions et de transformations *nécessaires* car orientées vers un ordre. Les étapes sont contingentes... *mais elles sont là tout de même!* Ce point recoupe plus largement la valorisation – partagée par Dewey et par le positivisme – d'une certaine représentation de la science, lui attribuant un pouvoir directeur pour nos formes de vie. Le second point, et qui distingue significativement le positivisme et le pragmatisme deweyien de très nombreuses versions du scientisme, consiste dans leur critique et leur rejet du réalisme scientifique. Mais l'instrumentalisme (ou, plus précisément, l'opérationnalisme) de l'épistémologie de Dewey diffère clairement des versions instrumentalistes et phénoménalistes historiquement associées au positivisme.

Pour l'instrumentalisme de Dewey, les concepts et les théories scientifiques ne visent pas à révéler une réalité qui leur serait antérieure ou indépendante : ce sont plutôt des hypothèses nous permettant d'être dans une relation de liberté, de contrôle et de signification avec la nature. Des concepts comme ceux de force, de vélocité ou de potentiel correspondent à des opérations réalisables et observables ; ils ne correspondent pas à des propriétés fixées et intrinsèques des objets. L'objet scientifique est avant tout un énoncé à propos de relations et d'opérations observables. Mathématiser l'univers (l'espace, le temps, le mouvement), ce n'est pas le représenter, mais décrire ce qui devient alors *réalisable*²⁷. L'instrumentalisme deweyien est foncièrement opérationnaliste : les énoncés, modèles et théories sont des instruments pour ordonner, systématiser et prédire les phénomènes, mais surtout pour *faire*, que ce soit le laboratoire ou à l'extérieur du

27. *The Later Works* 4, p. 153.

laboratoire. S'il y a une utilité qui constitue une valeur de base des théories et des modèles, c'est moins l'utilité comme commodité théorique que l'utilité comme opérationnalité concrète. L'opérationnalité ne se limite donc pas à la prédiction. C'est aussi pour cette raison que l'épistémologie deweyenne, à l'inverse de nombreuses épistémologies positivistes, peut accepter la postulation d'entités théoriques et/ou inobservables en science. Tant que ces entités font une différence dans nos opérations et nos pratiques (qui peuvent être explicatives, et pas seulement prédictives), il n'y a pas de raison de les exclure du jeu de la science. L'instrumentalisme scientifique de Dewey est une conséquence de l'instrumentalisme sur la pensée en général : le but de la pensée n'est pas la représentation, mais le dégagement de potentialités permettant de nouvelles actions et de nouvelles opérations²⁸. L'opérationnalisme deweyien ne se réduit pas à la manière dont il convient de définir le statut des théories, des modèles et des entités produites et manipulées tout au long de l'enquête. Il s'agit aussi de reconnaître que l'activité scientifique elle-même consiste en opérations qui ne sont ni d'abord ni seulement des opérations représentationnelles ou linguistiques. Ces opérations – habiletés, techniques, savoir-faire – incluent le calibrage, la manipulation et l'interprétation d'instruments, la construction de situations expérimentales, la manipulation d'échantillons... Je ne reviendrai pas ici sur ce point central de la caractérisation deweyenne de la science, qui empêche de faire de celle-ci une affaire exclusive de discours ou de vocabulaires²⁹, et notamment, des instruments et des dispositifs utilisés en science, les produits de discours et de

28. *The Later Works* 4, p. 110.

29. À la différence de Margolis, qui adhère à une conception logothéorique de la science lorsqu'il écrit que « le paradigme de la connaissance ou de la science est confiné aux pouvoirs discursifs de l'humain » (*Pragmatism's Advantage. American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford U.P., 2010, p. 17).

vocabulaires, ou de confondre cette caractérisation de la science avec les conceptions positivistes des XIX^e et XX^e siècles.

Cette insistance sur les dimensions opératoires de l'activité scientifique est aussi l'une des modalités par lesquelles Dewey dépasse le débat classique entre réalistes et antiréalistes : l'enquête implique une co-(r)respondance ou une co-opération entre l'existence et la pensée³⁰. L'instrumentalisme ou l'expérimentalisme de Dewey ne va donc pas à l'encontre d'un engagement réaliste minimal selon lequel les objets persistent et changent, indépendamment de leurs relations avec des agents épistémiques et leurs jugements³¹ : c'est là ce qui rend possible l'expérimentation comme mise à l'épreuve de nos jugements, sous forme d'hypothèses. Le réalisme et l'anti-réalisme idéaliste présupposent tous deux que la connaissance et, plus généralement, les activités mentales sont des activités intellectuelles, qui consistent en épisodes intérieurs prenant place à l'intérieur d'un sujet passif. Pour Dewey, la connaissance et le jugement ne sont pas des affaires intérieures ; il s'agit de modes d'expérience situés³². La distinction sujet/objet est une distinction fonctionnelle. La connaissance fait une différence aux choses et dans les choses³³. Faire l'expérience de quelque chose, ce n'est pas sentir ou ressentir : l'expérience mobilise un faire, un entreprendre, et des relations d'ajustement et de réajustement avec la situation. Avec l'idéalisme, Dewey souligne la nature *créative* de l'intelligence³⁴ ; mais *contre* l'idéalisme, il soutient que l'intelligence est incarnée, pratique et technique, et que l'expérience ne se limite pas à la connaissance, aux idées et aux jugements³⁵. Avec le réalisme, Dewey reconnaît que l'enquête

30. *The Middle Works* 6, p. 5.

31. *The Middle Works* 6, p. 117.

32. *The Later Works* 4, p. 168.

33. *Ibid.*, p. 127.

34. *Ibid.*, p. 111.

35. *The Middle Works* 6, p. 86 ; *The Later Works* 1, p. 28.

implique des relations de réponse avec des faits dont les dimensions contraignantes ne sont pas des produits de notre imagination ou de nos idées³⁶. Un objet est ce qui s'*objecte* à nous : il peut résister³⁷. L'objet est aussi ce sur quoi porte l'enquête ; l'objet est un est des objectifs de l'enquête³⁸. Mais *contre* le réalisme, Dewey nie que la fonction de la connaissance et, plus largement, de l'esprit, soit de représenter une réalité qui serait indépendante de l'expérience, et que certains types de discours (comme les théories scientifiques) seraient en mesure de décrire les faits et la réalité *tels qu'ils seraient en eux-mêmes*, en fournissant alors une description privilégiée du monde. Dewey nie aussi que les objets existent indépendamment de nos opérations, s'offrant à notre découverte. Le sujet de l'enquête est sujet parce qu'il *assujettit* son environnement³⁹. C'est parce que la fonction première de la connaissance et de l'intelligence est de faire une différence dans le monde qu'il est vain de faire référence à une réalité qui serait au-delà de l'expérience, cette dernière étant notre « cadre inclusif de référence⁴⁰ » – réalité dont l'accès garantirait l'acceptabilité et le succès de nos propositions et de nos hypothèses. Ce ne sont pas seulement nos actions matérielles qui changent le monde : les jugements et les hypothèses nous aident à faire quelque chose dans l'expérience. Ce à quoi ils font référence nous rend capables de faire quelque chose de nouveau, si bien que le monde est constamment modifié et en train de se modifier. La connaissance, et en particulier la connaissance scientifique, pour Dewey, manifeste et modifie la portée des connexions, des relations et des potentialités qui permettent de définir ce qu'une chose est⁴¹.

36. *The Middle Works* 10, p. 341.

37. *The Later Works*, vol. 1, p. 184 ; vol. 14, p. 27.

38. *The Later Works* 12, p. 122.

39. *The Later Works* 1, p. 184.

40. *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 329.

41. *Ibid.*, p. 182 ; *The Later Works* 4, p. 213 ; *The Middle Works* 14, p. 206. Voir aussi *The Quest for Certainty* (*The Later Works* 4), p. 105.

L'objectivité rencontrée par la pensée et par l'enquête est contraignante et... objective non pas parce qu'elle serait située en dehors de l'expérience et de ce que nous faisons, mais parce qu'elle consiste en relations et en connexions qui prennent place entre nous et les objets manipulés, perçus, discutés, et transformés durant l'enquête. Si l'on décide de confondre l'environnement physique avec « ce qui existe indépendamment de nous », une voie sans issue est ouverte, car elle viserait à décrire *ce qu'il y a* en transcendant *notre* point de vue, par principe situé. Si la connaissance est notamment propositionnelle, c'est dans le sens suivant : elle porte sur le monde, elle est une prise de position (pro-position), inséparable de performances⁴². La proposition, ici, n'est pas une description factuelle ou une représentation. De même, la correspondance est co-respondance : la vérité n'est pas la réplique d'un état de choses ; on peut plutôt dire que les conditions d'une situation problématique sont clarifiées et résolues en *co-respondant* avec les possibilités d'action concrètes encouragées par nos idées ; c'est à partir de ses effets *constructeurs* que nous pouvons alors décerner le titre d'assertabilité garantie (« de vérité ») à la proposition-idée la plus satisfaisante⁴³. Sa vérité s'établit donc par *correspondance dynamique*. *Co-respondance* est ici à comprendre dans un sens analogue à celui qu'on entend en disant que deux amis correspondent par courrier⁴⁴ : ils sont en relation d'interaction, ils se stimulent, se corrigent mutuellement. L'assertabilité garantie *co-respond* donc avec les conditions initiales et futures de la situation problématique : elle les modifie.

42. Cette définition de l'adjectif « propositionnel » par Dewey se trouve dans une lettre de 1915, citée par Steven Fessmire dans *Dewey*, Londres, Routledge, 2015, p. 106.

43. P. 348 de *Problems of Men* (Greenwood Press, 1968), on peut lire que la « satisfaction est une satisfaction des conditions prescrites par le problème ».

44. *The Middle Works* 6, p. 45.

Ce rappel, par principe synthétique, des grands traits de l'épistémologie deweyenne, et de sa situation par rapport au débat entre réalisme et antiréalisme, suggère à quel point l'instrumentalisme deweyen n'est pas un instrumentalisme *théorique* tel que l'on peut le retrouver dans la majorité des formes de positivisme. Cela étant, et comme annoncé plus haut, il nous faut à présent voir si la théorie deweyenne de l'histoire des sciences et des relations entre sciences et société ne repose pas sur une forme d'absolutisme qui n'est pas l'apanage du positivisme. On valorise de plus en plus souvent, et à juste titre, l'originalité de l'épistémologie deweyenne, c'est-à-dire de sa théorie de la connaissance et de sa théorie de la science. Mais – comme sa philosophie de l'esprit – elle est inséparable des ambitions sociopolitiques de la philosophie de Dewey, et donc notamment d'un certain modèle historique des relations entre science, techniques et société.

Ces ambitions et ce modèle sous-tendent également le naturalisme de Dewey, et peut-être ce qui nous en sépare. Être naturaliste, pour Dewey, c'est bien évidemment s'efforcer de penser l'esprit et la connaissance dans leurs relations avec ce que des disciplines comme la psychologie ou la biologie peuvent nous apprendre à leur sujet (parce que, plus fondamentalement, l'esprit et la connaissance sont des phénomènes naturels, là où le concept de nature inclut la culture dans son extension). Dans ce sens, le naturalisme de Dewey n'est pas très différent d'un naturalisme contemporain qui se voudrait non réductionniste, qui accorderait une réalité à l'émergence et aux relations, et pour lequel la nature est *aussi* culture⁴⁵. Mais ces spécificités sont en quelque sorte secondaires par rapport à un trait fondamental du naturalisme de Dewey : ses ambitions sociales et politiques. Pour Dewey, être naturaliste, c'est aussi et surtout défendre la possibilité et l'opportunité de transférer en morale et en politique l'expérimentalisme propre aux sciences de la nature. Moins de choses ont été

45. *The Later Works* 12, p. 28.

dites et écrites sur *cette* ambition naturaliste de Dewey. Si l'on suit ce dernier sens, il n'est plus question d'appeler à une continuité et à une collaboration entre *sciences* naturelles et *sciences* humaines et sociales, en termes de méthode ou de circulation/discussion des résultats : il s'agit plutôt d'importer dans les *affaires* humaines et sociales l'attitude expérimentale qui définit centralement, pour Dewey, la méthode de la science moderne. C'est de *ce* naturalisme qu'il sera maintenant largement question.

2. La méthode expérimentale et la science

Lorsque Dewey parle de l'« influence de la science sur les affaires humaines », il peut entendre deux choses différentes par « science ».

Premièrement, la « science » peut relever avant tout d'une attitude *cognitive* voire d'une *méthode*; il s'agit d'un mode spécifique de connaître, peut-être – on le verra – le seul mode authentique de connaître. Solidaire d'habitudes et de valeurs intellectuelles particulières que nous détaillerons dans un instant, et idéalement exemplifié dans l'enquête, ce mode de connaître ne se limite *pas* à ce qui se fait dans les lieux et les institutions scientifiques (laboratoires, auditoriums, publications, conférences...) :

Si nous devons définir la science, non sur le mode technique habituel, mais en tant que connaissance qui croît par accumulation, grâce à l'application de méthodes apportant des solutions adéquates aux problèmes qui se présentent, alors les médecins, les ingénieurs, les artistes, les artisans peuvent prétendre à la connaissance scientifique⁴⁶.

Toujours à partir de ce premier sens, Dewey en vient parfois à soutenir que ce que l'on appelle – à tort – « science appliquée »

46. *The Later Works* 4, p. 159.

(ingénierie, médecine) peut être plus scientifique (dans ce premier sens) que la science dite « pure » : la science appliquée se trouve souvent davantage en rapport avec des matériaux conçus et évalués à partir de leurs conséquences pratiques, et en faveur de conclusions faillibles, réfléchies et choisies à la lumière de ces effets⁴⁷. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, c'est cette science-là, conçue comme méthode ou comme attitude, qui est le lieu d'exercice de l'intelligence nouvellement conçue. La diffusion de cette science est cruciale pour dépasser la situation de crise sociale, politique et économique que rencontre notre culture⁴⁸.

Deuxièmement, la « science » peut correspondre de façon plus étroite à un ensemble de connaissances et de méthodes forgées et développées dans les lieux et les institutions scientifiques depuis l'époque moderne. La science, ici, correspond à une force et à un produit de notre civilisation qui peut entretenir, nous le verrons, des relations d'autonomie vis-à-vis d'autres domaines de pratiques humaines. C'est la démarche expérimentale et l'opérationnalisme de cette science qui séduit Dewey, mais aussi la fécondité de certains concepts et de certains modèles. Comme entreprise intellectuelle, la science ne révèle pas seulement des opportunités de *méthode*. Les avancées théoriques des sciences naturelles manifestent aussi des enjeux philosophiques : par l'intermédiaire de figures connues et admirées de Dewey comme Faraday et Maxwell, mais aussi Einstein⁴⁹,

47. *The Later Works* 1, p. 128.

48. Voir *The Later Works* 13, p. 168.

49. L'espace, le temps et la gravité ne sont pas des réalités ou des principes absolus : l'espace et le temps dépendent d'opérations de mesure, et la gravitation est la manifestation de la courbure d'un espace-temps en devenir (*The Later Works* 4, p. 115-116). Les propriétés spatiales d'un corps ne sont donc pas des qualités premières : elles sont solidaires d'un registre temporel, et d'une opération de mesure. D'Einstein mais aussi d'Eddington, Dewey retient un opérationnalisme concernant le sens des concepts scientifiques comme ceux

Heisenberg⁵⁰, et évidemment Darwin, la science valorise les figures du processus, du milieu, de l'instabilité, du devenir et de la relation, en abandonnant la substance et la fixité⁵¹. Nous l'avons vu plus haut : le souhait de Dewey d'étendre l'experimentalisme aux domaines sociaux, moraux et politiques ne peut se confondre avec le projet des Lumières, notamment parce qu'au niveau ontologique, la science valorisée et admirée par Dewey n'est pas celle des Lumières, dont l'exemple typique est la mécanique newtonienne : l'espace, la gravité et le temps y sont absolus ; la masse et la force sont des propriétés intrinsèques des corps. De Faraday à Einstein et Heisenberg, la mécanique post-newtonienne valorisée par Dewey désubstantialise ces propriétés, en en faisant les *résultats* de relations et d'opérations de mesure. Cette désubstantialisation doit encore se produire par rapport à nos principes en morale et en politique. La théorie de l'évolution de Darwin permet aussi de ne plus considérer que des processus ordonnés et systématiques ne peuvent être ordonnés et systématiques qu'en obéissant à un but, à une fin ou à une nécessité qui leur serait extrinsèque⁵². La science valorisée par Dewey n'est donc pas non plus la science déterministe.

Dewey insiste sur l'accord qui existe entre ces acquis de la science contemporaine et le faillibilisme de la méthode qui a permis de les produire : c'est cette méthode cognitive qu'il convient d'importer dans l'ensemble des affaires humaines⁵³.

de temps et d'espace. La simultanéité devient une question de *relations* entre des événements, et non pas de mesure à partir d'un temps absolu.

50. Dewey retient d'Heisenberg le principe d'indétermination (*The Later Works* 4, p. 156-177, *The Later Works* 14, p. 106). La nature et l'esprit sont entrecroisés ; la connaissance est un processus d'interaction qui prend place dans le monde. Une des filles de Dewey, Jane, a travaillé sous la direction d'Heisenberg et de Bohr à l'Institut de physique théorique à Copenhague, entre 1926 et 1927.
51. *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, p. 30-31.
52. *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 297.
53. *The Middle Works* 3, p. 33

Comme mode de production et de considération de résultats⁵⁴, cette méthode – qui rejoint évidemment le premier sens de « science » défini plus haut – ne se trouve pas seulement dans la science comme entreprise intellectuelle.

Déjà à l'époque de Dewey, certains pouvaient reprocher à la science comme entreprise intellectuelle d'être *de facto* au service de projets idéologiques et politiques en place (capitalisme, marxisme, nazisme...); d'autres appelaient *idéalement* à son contrôle, à sa direction et à sa protection *par* un régime politique authentiquement démocratique. Dans *Freedom and Culture*, notamment⁵⁵, Dewey relève magistralement les points communs de ces deux postures : on considère que la science est neutre et doit le rester (elle n'a pas, en tant que telle, à s'engager sur le terrain des valeurs et des fins sociétales ou politiques), qu'elle concerne le domaine des moyens qui réalisent des valeurs et des fins déjà données, et qu'elle consiste exclusivement en conclusions, en théories ou en résultats. Or, pour Dewey, l'entreprise scientifique est axiologiquement importante en raison de l'attitude expérimentale qui la sous-tend; et cette attitude doit pouvoir être importée dans le domaine de la discussion et de la formation des fins et des valeurs en éthique et en politique. La science possède un potentiel moral intrinsèque⁵⁶ : sa méthode expérimentale permet d'élaborer, d'évaluer et de corriger collectivement des hypothèses d'action, qu'elle concerne l'économie, les politiques sociales, le droit, et, plus généralement, les modes de vie et de reconnaissance des individus et des collectifs. Pour reprendre les mots forts de Dewey dans *Freedom and Culture*, notre culture ne peut pas

54. *The Middle Works* 3, p. 33; *The Middle Works* 6, p. 70 et vol. 13, p. 316; *The Later Works* 6, p. 224

55. *The Later Works* 13, en particulier le chapitre « Science and Free culture ».

56. *Ibid.*, p. 171.

laisser la science détruire nos valeurs sans faire confiance à ses pouvoirs de proposer de nouvelles valeurs⁵⁷.

Ces deux sens de « science » ne sont donc pas contradictoires, et encore moins complètement distincts. Leurs relations de complémentarité ou d'implication sont nombreuses. Élémentairement, des éléments principaux de la méthode scientifique (sens 1) comme l'expérimentalisme ou le faillibilisme sont supposés se retrouver historiquement dans la science comme entreprise intellectuelle, et c'est ce qui fait que cette dernière possède un potentiel moral. La relation qui m'intéressera particulièrement entre ces deux sens de « science » est la suivante : pour encourager la généralisation et le développement de l'usage de la science comme méthode ou attitude (sens 1) dans des domaines comme la politique ou l'éthique, Dewey fait souvent référence aux succès de la science comme entreprise intellectuelle (sens 2), et à la méthode qu'elle déploie. Je voudrais, dans la suite de ce chapitre, questionner la réalité de cette science comme entreprise intellectuelle telle que Dewey l'envisage, et la cohérence de la démarche visant à prendre cette science pour exemple lorsqu'il s'agit de plaider pour une généralisation et un usage élargi de la science comme méthode.

Afin de bien percevoir les enjeux de cette discussion, il est important de réaliser à quel point Dewey pouvait attribuer une valeur quasi absolue à la science comme méthode ou attitude (sens 1), cette méthode recouvrant – sans s'y limiter – la méthode de la science comme entreprise intellectuelle.

Dewey parle de *méthode* scientifique, mais aussi de *technique* scientifique, et de *tempérament* scientifique⁵⁸. Cette méthode scientifique ne relève pas de recettes, de règles ou encore d'algorithmes. Elle consiste plutôt en une attitude, pouvant se retrouver dans des aspects ou des étapes aussi variés que l'observation des

57. *Ibid.*, p. 172.

58. *The Later Works* 11, p. 457.

faits, la formulation d'hypothèses, le traitement de données, la recherche de causes, et l'expérimentation. L'*attitude* scientifique est antiessentialiste et antifondationnaliste : elle ne fonctionne pas à partir de, ou au nom de vérités fixées et données. C'est une attitude d'intérêt envers le changement, et pas envers les totalités fixées⁵⁹. Le contrôle et l'évaluation des hypothèses par des faits, la discussion, l'importance de l'observation et du test contribuent à définir cette attitude. Elle est volonté de chercher, d'examiner, de discriminer, de tirer des conclusions à partir d'observations avérées⁶⁰. Les conséquences des propositions théoriques sont clairement définies, afin que ces propositions soient amendées, questionnées ou adoptées, non pas pour mettre l'esprit au repos, mais pour ouvrir et aborder de nouveaux problèmes et de nouveaux cas, et imaginer de nouvelles expériences. C'est aussi pour cette raison que la science, comme entreprise intellectuelle, a été un vecteur d'émancipation par rapport aux habitudes du passé, aux préjugés, aux intérêts égoïstes, et par rapport aux fins qui fixaient *a priori* les possibilités de pensée et d'action⁶¹. L'attitude et la méthode scientifique sont celles de l'intelligence libre et effective⁶². Se développant d'elle-même, et autocorrectrice⁶³, la méthode scientifique se définit par l'exigence de contrôle des faits et d'évaluation des hypothèses par rapport aux faits⁶⁴, mais aussi par ceci qu'elle se déploie sans être influencée par des préjugés, et sans proposer hâtivement et de manière indiscutable des conclusions⁶⁵ ou des garanties absolues⁶⁶. Dans ce sens, les pratiques de laboratoire révèlent à quel point la dualité moyens/fins est une

59. *The Quest for Certainty (The Later Works 4)*, chap. iv.

60. *The Later Works 13*, p. 273.

61. *The Middle Works 8*, p. 81.

62. *The Later Works 13*, p. 279

63. *The Middle Works 12*, p. 270 ; *The Later Works 12*, p. 483.

64. *The Later Works 5*, p. 4.

65. *The Later Works 8*, p. 252.

66. *The Later Works 5*, p. 7.

dualité non fondamentale⁶⁷ : le travail de va-et-vient incessant entre les hypothèses, les modèles, les instruments et les observations montre que l'intelligence scientifique ne part pas de principes intangibles, et que les théories construites et les observations et instruments manipulés se codéfinissent mutuellement. Une idée, une théorie ou une hypothèse ne sont jamais des fins fixées indépendamment de la recherche. La méthode scientifique se caractérise également par un rapport positif qu'elle entretient avec l'incertitude et le doute. Le doute et la suspension des croyances sont un moyen de la recherche scientifique⁶⁸, mais suscitent également un plaisir⁶⁹. La méthode scientifique est, enfin, la méthode d'un collectif et d'une communauté⁷⁰, valorisant et fonctionnant à partir du libre examen et de la communication ouverte. L'attitude, l'approche et les enjeux de la science ne sont pas individualistes⁷¹ : là aussi, la science déjoue un préjugé fondamental des théories philosophiques de la connaissance, à savoir l'idée que la connaissance serait une activité privée.

Quand Dewey en appelle à un traitement scientifique des affaires morales, il ne s'agit pas de mathématiser, de mécaniser ou de formaliser la conduite humaine⁷², mais de traiter différemment nos attitudes à son égard, en favorisant l'expérimentation, le test, la discussion, l'imagination, le faillibilisme et le sens critique. De même, l'objectif principal de l'éducation ne doit pas être la présentation de résultats scientifiques – d'un corps de résultats –, mais l'enseignement de la méthode de production et de discussion de ces résultats⁷³. L'enseignement de résultats tout faits, et non pas de la méthode, est même contre-productif : il encourage la

67. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 56.

68. *The Later Works* 4, p. 182.

69. *The Later Works* 4, p. 182 ; *The Later Works* 13, p. 166.

70. *The Later Works* 5, p. 115.

71. *The Later Works* 15, p. 184.

72. *The Middle Works* 3, p. 5.

73. *The Middle Works* 9, p. 228-229.

spécialisation, et la séparation entre science et culture⁷⁴. La science n'est pas un ensemble d'informations, mais de connaissances⁷⁵ : son apprentissage mobilise donc des modes d'action et de raisonnement, et des dispositions de l'esprit. La méthode scientifique précède, dans l'importance de ses enjeux, les résultats de la science. Ce qui doit être importé et enseigné, c'est la démarche scientifique, la science en train de se faire, et non pas les faits ou les résultats scientifiques, sans que l'on saisisse la démarche qui a permis d'y arriver⁷⁶. L'expérimentalisme ne doit pas directement modifier nos valeurs et nos principes; il s'agit plutôt de modifier la manière dont nous les imaginons et les concevons, en favorisant un faillibilisme. Dewey soutient que la science est « *de manière inhérente* un instrument permettant de déterminer de manière critique ce qui est bien et ce qui est mauvais, à la manière de l'acceptation et du rejet⁷⁷ ».

Pour généraliser cette attitude scientifique et donner naissance à une forme nouvelle d'intelligence, il convient d'encourager un enseignement d'*habitudes* comme la suspension du jugement, le scepticisme, l'appel à l'observation plutôt qu'au sentiment, et l'appel à l'enquête et à la discussion plutôt qu'aux idéalizations⁷⁸. Les enjeux politiques de cette généralisation de l'attitude scientifique sont significatifs : dans l'expérience démocratique *aussi*, il convient de participer, d'intervenir, de faire, plutôt que de subir ou de contempler⁷⁹.

Comme le relève Larry Hickman⁸⁰, Dewey a utilisé très tôt des références à l'ingénierie pour définir la manière dont les

74. *The Middle Works* 6, p. 70.

75. *The Middle Works* 6, p. 75.

76. *The Middle Works* 7, p. 337.

77. *The Later Works* 1, p. 316. Je souligne.

78. *The Middle Works* 13, p. 334.

79. *The Middle Works* 6, p. 301

80. *Philosophical Tools for a Philosophical Culture. Putting Pragmatism to Work, op. cit.*, p. 131.

problèmes en éthique et en philosophie sociale pourraient être posés et travaillés. Et ce n'est donc pas une surprise de constater que l'attitude scientifique, telle que Dewey la décrit en insistant sur des dimensions situées, instrumentées, faillibles et innovantes, est également très proche de la posture de l'ingénieur. Lorsque Dewey écrit que les sciences fournissent des techniques d'ingénierie sociale et morale⁸¹, ce n'est pas au sens où cette ingénierie serait une *application* de connaissances pour atteindre ou satisfaire des fins déjà fixées. L'ingénierie relève plutôt d'un travail d'imagination et de création de possibilités; ce travail, pour Dewey, est déjà présent dans le travail scientifique.

Ce sont ces raisons qui font que, pour Dewey, la science comme attitude cognitive est l'expérience – au sens qu'il accorde à ce terme – devenue *rationnelle*⁸². On voit ici l'arrière-fond hégélien de la pensée de Dewey ressurgir : la raison opère dans l'expérience, en lui conférant une intelligence et en élargissant son champ de possibilités (l'expérience esthétique est, quant à elle, l'expérience dans son *intégrité* et sa *plénitude*⁸³). S'il arrive très fréquemment à Dewey de définir la science de manière instrumentaliste, en en faisant une connaissance des relations qui nous permet d'*élaborer* des connexions entre des événements⁸⁴, il lui arrive aussi de décrire l'attitude scientifique avec une emphase quasi positiviste. La science est parfois décrite comme la seule manière fiable de dévoiler les réalités de l'existence⁸⁵; elle serait la seule voie menant vers des faits et des vérités⁸⁶. Dans le texte de 1930 symptomatiquement intitulé « What I Believe », Dewey fait de la méthode scientifique le « seul mode authentique de

81. *Reconstruction en philosophie*, *op. cit.*, p. 229.

82. *The Middle Works* 9, p. 233.

83. *The Later Works* 10, p. 278.

84. *The Later Works* 4, p. 219.

85. *The Later Works* 5, p. 269-270.

86. *The Later Works* 9, p. 23.

révélation de la réalité⁸⁷ ». Elle est l'agent principal du « progrès en action⁸⁸ ». La « méthode scientifique » et le « progrès » sont souvent évoqués ensemble⁸⁹, avec les notions d'« expérimentation » et de « maîtrise⁹⁰ ». Pour reprendre les termes proposés par Westbrook⁹¹, la conception que Dewey propose de la méthode scientifique est très large dans son extension (elle ne se limite pas à la science comme entreprise intellectuelle), mais elle est aussi spécifique : la méthode scientifique n'est pas une méthode *comme les autres*. Un extrait d'un texte de 1910 – « Science As Subject-matter and As Method » – est particulièrement éloquent :

La méthode scientifique n'est pas seulement une méthode dont on a pensé qu'il était avantageux de la poursuivre dans tel ou tel domaine obscur pour des raisons techniques. Elle représente la seule méthode de pensée qui s'est avérée fructueuse dans tout domaine – c'est cela que nous voulons dire lorsque nous l'appelons « scientifique ». Ce n'est pas un développement particulier de la pensée pour des fins hautement spécialisées ; c'est la pensée lorsqu'elle est définie consciente de ses propres fins et de l'équipement indispensable pour poursuivre ces fins avec succès⁹².

La science, ici par l'intermédiaire de sa méthode, n'est pas seulement définie de manière opérationnaliste et instrumentaliste : elle est définie de manière absolutiste, comme une quasi-nécessité :

87. *The Later Works* 5, p. 269.

88. *The Middle Works* 9, p. 231.

89. Voir *The Middle Works* 6, p. 299-300.

90. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 99.

91. *John Dewey and American Democracy*, Ithaca/Londres, Cornell U.P., 1993, p. 142.

92. *The Middle Works* 6, p. 78.

Sans avoir été initié à l'esprit scientifique, on ne possède pas les meilleurs outils que l'humanité a jusqu'à présent forgés pour la réflexion effectivement dirigée⁹³.

Comme le remarque Thelma Lavine⁹⁴, la science – comme attitude cognitive –, dans l'œuvre de Dewey, échappe généralement aux processus d'historicisation en vertu desquels l'économie, la morale, la philosophie ou l'art deviennent à chaque fois les produits transitoires et contingents d'une époque donnée. Dewey insiste certes sur la spécificité du contexte d'émergence de la science moderne, mais il n'en reste pas moins que l'attitude expérimentale qui en est issue joue ensuite un rôle d'opérateur qui permet de critiquer, de contrôler et d'améliorer les pratiques et les formes de vie qui sont, eux, les objets de processus d'historicisation assez poussés. Doit-on voir ici une forme d'absolutisme appliqué à la méthode scientifique, et aussi présent dans le scientisme et le positivisme ? L'analogie avec le scientisme et le positivisme ne tient pas, car l'attitude scientifique, ici, ne relève pas exclusivement de la science comme entreprise intellectuelle, et ne se fonde pas sur des données ou des résultats propres à certaines sciences. Ce rapprochement ferait également bon marché, comme le précise Lavine, des relations qui existent entre science et démocratie chez Dewey, cette dernière étant *aussi* un processus qui n'est pas complètement historicisé. Les relations d'entrecroisement entre science et démocratie empêcheraient donc d'accorder un privilège à l'un de ces processus. La démocratie et la science semblent néanmoins, pour reprendre l'expression de Lavine, *sacrées*, chez Dewey : leur valeur et leur portée ne se réduisent pas à une situation historique donnée. Cette sacralité, elles la possèdent

93. *The Middle Works* 9, p. 197.

94. « America & The Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty », in Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Nashville/Londres, Vanderbilt U.P., 1995, p. 45.

ensemble : les normes et les principes de la science sont développés dans la démocratie, et cette dernière correspond à la forme la plus générale et large de l'expérience telle qu'elle se fait⁹⁵. L'adoption de l'expérimentalisme entraîne la mise en place d'un fonctionnement démocratique : une conception faillibiliste et expérimentale de la discussion est celle de la démocratie. Comme le souligne Putnam⁹⁶, la démocratie, pour Dewey, n'est pas une forme de vie parmi d'autres ; elle est la condition de l'application de l'intelligence pour résoudre des problèmes sociaux. La démocratie a une valeur cognitive ; elle incarne l'expérimentalisme. Toute attaque *contre* la démocratie serait aussi une attaque *contre* l'expérimentalisme (et inversement), ce qui signifie à la fois qu'une défense renouvelée de la valeur de l'expérimentalisme est une défense de la démocratie (et inversement) *et* qu'un affaiblissement de la démocratie entraîne un affaiblissement de l'expérimentalisme (et inversement)⁹⁷. Dès 1908, Dewey soutenait que la démocratie est digne d'estime seulement à partir d'une conception renouvelée de l'intelligence : celle de la science moderne⁹⁸. On voit alors poindre un danger absolutiste que n'a pas manqué de relever Robert Talisse⁹⁹ : en tant que forme procédurale de gouvernement, la démocratie garantit la pluralité des modes d'existence et de pensée. La démocratie deweyenne est plus qu'une forme de gouvernement dans ce sens. Mais en tant que *forme de vie*, elle semble alors s'accompagner d'engagements substantiels envers des modes spécifiques d'existence et de pratique, qui peuvent être coercitifs pour celles et ceux qui ne les partagent pas. Lorsque

95. *The Later Works* 14, p. 229.

96. « A Reconsideration of Deweyan Democracy », in Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard U.P., 1992.

97. Voir George R. Geiger, « Dewey's Social and Political Philosophy », in Paul A. Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Open Court, 1939, p. 363.

98. *The Middle Works* 4, p. 39.

99. *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Londres/New York, Routledge, 2013.

Dewey écrit que « la démocratie est estimable seulement au travers de la conception changée de l'intelligence, conception qui forme la science moderne¹⁰⁰ », il n'est pas question d'imposer la science comme corps de résultats scientifiques, comme expertise exclusive ou comme type de pouvoir technocratique, mais on associe *néanmoins nécessairement* à la démocratie une forme substantielle de méthode ou, du moins, d'attitude cognitive. Cette méthode n'est pas amenée à déterminer nos fins ou nos valeurs : elle doit plutôt contribuer à nos pratiques de formulation et de discussion de ces fins et de ces valeurs. Robert Westbrook écrit ainsi :

La vitalité de l'idéal démocratique de Dewey reposait sur le dissensus et la diversité des opinions au sein de la discipline d'une méthode vraiment scientifique. Ce que cette démocratie ne pouvait pas tolérer était le dissensus au nom d'un principe absolu érigé contre l'autorité de la méthode¹⁰¹.

On aperçoit le caractère paradoxal de ce positionnement : tout peut se discuter au sein d'une méthode qui ne peut cependant elle-même être discutée par des *principes* qualifiés d'absolus (et donc disqualifiés) de par leur seul contraste avec cette méthode, cette dernière devenant alors mécaniquement une autorité absolue régulant les conditions de possibilité et de déploiement des dissensus¹⁰².

100. *The Middle Works* 4, p. 49.

101. Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, *op. cit.*, p. 476.

102. Cette idée se retrouve aujourd'hui chez Larry Hickman : dans la filiation de Dewey, Hickman considère que la méthode expérimentale est la seule méthode à partir de laquelle l'enquête peut se déployer, y compris les formes d'enquête qui ont pour objet les dissensus ou les conflits entre des pratiques culturelles divergentes : faute d'utiliser la méthode scientifique, nous ne pourrions avoir recours qu'aux méthodes *a priori*, de ténacité ou d'autorité. Hickman pose ici une alternative (« la science ou l'arbitraire ») d'une manière bien peu... pragmatiste. Voir Larry Hickman, « Pragmatism, Postmodernism, and Global Citizenship »,

La démocratie, pour Dewey, est expérimentale dans sa visée de dépasser la dualité entre moyens et fins, en aménageant idéalement les conditions de réalisation de fins pensées et définies par rapport à ces moyens. La démocratie, tout comme la science, est un processus exemplifiant l'intelligence de l'enquête, et des vertus morales cardinales pour Dewey comme la volonté de questionner, de clarifier les positions, d'élaborer et de tester des possibilités, d'écouter et de respecter le point de vue d'autrui, mais aussi des valeurs comme la création, l'innovation ou le développement. S'il y a donc une sacralité (pour reprendre l'expression, à mon sens juste, de Lavine) de la science, chez Dewey, elle ne relève pas des propriétés épistémiques, représentationnelles ou métaphysiques de la science. Elle est plutôt relative au rôle que peut et que doit jouer la méthode et l'attitude scientifiques dans l'expérience humaine. Ce qui importe, ce sont moins les théories et leurs modes de justification que leur *mode de production*, pour reprendre une distinction que l'on trouve déjà chez Francis Bacon¹⁰³.

Pour Westbrook, l'engagement de Dewey en faveur de l'attitude ou de la méthode scientifique n'était pas ainsi absolutiste, pour deux raisons au moins¹⁰⁴ : premièrement, les méthodes de la science, pour Dewey, demeurent faillibles, ouvertes et provisoires ; deuxièmement, si Dewey favorise la méthode scientifique par rapport aux autres méthodes, c'est seulement en raison de la portée des conséquences et des effets qu'a pu avoir cette méthode

in Richard Shusterman (ed.), *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 63-79, et en particulier p. 75-76. Ce type d'argument (« à part l'attitude scientifique, qu'avons-nous à disposition pour développer l'intelligence sociale et le débat public ? ») se retrouve chez Emily Robertson, « Is Dewey's Educational Vision Still Viable? », *Review of Research in Education*, 187, 1992, p. 339.

103. *Novum organum*, introduction, trad. et notes M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986. livre I, aphorisme 8.

104. *John Dewey and American Democracy*, *op. cit.*, p. 143, n. 38.

lorsqu'elle est apparue en science pour nos pratiques et formes de vie. Je suis partiellement d'accord avec la première observation de Westbrook; il n'y a pas d'absolutisme *métaphysique* de la part de Dewey envers la science et la méthode scientifique. Mais il y a un absolutisme culturel, peut-être confirmé par la deuxième observation de Westbrook : Dewey accorde un privilège certain à la méthode scientifique. Surtout, la raison avancée par Westbrook pour justifier ce privilège est discutable. Elle passe sous silence les controverses et les incertitudes qui existent – en histoire et en philosophie des sciences – sur l'*origine* des effets allégués de la méthode scientifique, et en particulier de la science comme entreprise intellectuelle. Comme je l'ai relevé plus haut, lorsque Dewey encourage la généralisation de l'attitude ou de la méthode scientifique dans les affaires humaines, c'est en faisant principalement référence aux effets et aux succès de cette méthode à l'œuvre dans la science comme entreprise intellectuelle. Or, le fait que « les sciences marchent » n'implique en rien que les sciences marchent *d'elles-mêmes*, ou marchent seulement « scientifiquement », si je puis dire, et donc que c'est bel et bien leur méthode putative qui serait à la source des nombreux « succès » (théoriques, industriels, énergétiques, médicaux...) que l'on mentionne lorsqu'il s'agit de justifier hâtivement l'importance voire le privilège – épistémique, mais aussi institutionnel et politique – de la méthode ou de l'attitude scientifique. Plus généralement, comme vu dans le chapitre précédent, Dewey considère que la crise de notre culture provient principalement du fait que les sciences ont eu des effets partiels dans cette culture : leurs acquis ont concerné certains domaines – ceux des moyens – mais pas d'autres (ceux des fins). Toutefois, ce constat ne démontre pas nécessairement que les sciences ont eu des effets *par elles-mêmes*, et que c'est donc *elles-mêmes* qui pourront principalement nous sauver. Il peut au contraire suggérer que l'effectivité des sciences ne ressortit pas seulement d'elles-mêmes, mais de leur inclusion dans des formes d'organisation et de rationalité plus larges. On peut à ce sujet

reconsidérer ce qu'Horkheimer écrivait à propos de Dewey dans *The Eclipse of Reason* :

Il est vrai que la science, comme des milliers d'autres facteurs, a joué un rôle en provoquant des changements historiques bons ou mauvais, mais cela ne prouve pas que la science soit la seule puissance en vertu de laquelle l'humanité peut être sauvée. Si Dewey veut dire que les changements scientifiques amènent généralement des changements allant vers un meilleur ordre social, il interprète alors de manière erronée l'interaction entre les forces économiques, techniques, politiques et idéologiques¹⁰⁵.

La critique d'Horkheimer est-elle fondée ? En d'autres termes, la description deweyenne du potentiel restructurant de la science ne repose-t-elle pas sur un oubli considérable du caractère *situé* de l'entreprise scientifique et de ses interactions fondamentales avec d'autres rationalités ? Si les effets de la science comme entreprise intellectuelle ne relèvent pas seulement de la science, cela peut suggérer que la science n'est pas en principe séparable de nos pratiques, et donc qu'il peut être vain d'attendre quelque chose venant spécifiquement d'elle et permettant d'orienter nos pratiques, comme une méthode ou une attitude.

Certains passages substantiels de l'œuvre de Dewey suggèrent que la science, comme entreprise intellectuelle, possède une impersonnalité au point de jouir d'une forme d'autonomie par rapport à nos pratiques ; mais d'autres passages reconnaissent l'inscription et l'existence sociale de cette entreprise intellectuelle qu'est la science. Au-delà d'une certaine ambiguïté textuelle, chacune de ces compréhensions de la science pose problème à l'idée selon laquelle la science comme entreprise intellectuelle pourrait servir de modèle à l'attitude scientifique, et inspirer nos pratiques et créations de valeurs. L'impersonnalité de la science

105. *The Eclipse of Reason*, *op. cit.*, p. 51.

est-elle historiquement avérée ? Existe-il une science qui serait en principe détachable des usages que nous en faisons ? Si l'on reconnaît que la science, comme entreprise intellectuelle, est toujours solidaire d'intérêts et de valeurs spécifiques, propres à une époque, il peut devenir difficile de comprendre comment elle pourrait *alors* être en mesure de contribuer à une modification de pratiques *dont elle fait partie*, et présenter une méthode ou une impersonnalité qui lui serait *spécifique*.

Dewey manque peut-être de voir à quel point le pouvoir déterminant des sciences est proportionnel à leur caractère déterminé, tant socialement et politiquement. L'impersonnalité que Dewey attribue à la science paraît difficilement conciliable avec la reconnaissance de ses liens avec certains intérêts et valeurs spécifiques.

3. Sciences, autonomie et usages

La science deweyienne dont je parlerai ici consiste exclusivement en la science comme entreprise intellectuelle.

Dewey l'admettait très volontiers : il était un homme de son époque. Comme le rappelle opportunément Larry Hickman¹⁰⁶, l'année de la naissance de Dewey (1859) correspond à l'année de publication de la première édition de *L'Origine des espèces*¹⁰⁷ et de la construction du premier puits de pétrole aux États-Unis (en Pennsylvanie). En 1952, année de la mort de Dewey, on trouve l'essai de la première bombe à hydrogène (bombe H), et les premières commercialisations des pilules de contraception. Dewey a connu la transition entre diverses époques technologiques et scientifiques : à sa naissance, l'économie américaine reposait avant tout sur le bois, l'eau, et le vent ; adulte, il

106. *Philosophical Tools for a Technological Culture. Putting Pragmatism to Work*, *op. cit.*, p. 25.

107. Les publications de *On Liberty* (Mill) et de la *Critique de l'économie politique* (Marx) eurent également lieu la même année.

a pu observer le passage à une économie fondée sur l'acier, le charbon et la vapeur, mais aussi la chimie agricole, et assister au développement croissant des télécommunications (télégraphe, téléphone, radio); il a disparu lorsque cette économie a commencé à rentrer dans l'âge de l'électronique, du nucléaire et des matériaux de synthèse. Bref, pour reprendre le vocabulaire de Lewis Mumford, Dewey a connu ou entraperçu trois phases fondamentales dans l'histoire des techniques : la phase éotechnique, la phase paléotechnique, et la phase néotechnique. Le taylorisme et le fordisme, comme modes d'organisation et de gestion scientifiques des forces productives humaines, ont également connu leur heure de gloire au début du xx^e siècle. Chicago – où Dewey a vécu durant dix ans (1884-1894) – a notamment constitué une scène remarquable de transformation des modes de production, du travail, de l'urbanisation et des populations. Enfin, la science elle-même a connu de nombreuses transformations institutionnelles et politiques durant cette période. En témoignent l'apparition ou le développement de nouveaux lieux où la science se fait (laboratoires universitaires, instituts et écoles techniques, laboratoires industriels, centres de normalisation et de standardisation, agences nationales de recherche...).

« La » science a pu être rendue responsable des transformations mais aussi des désordres sociaux, économiques et politiques qui ont été générés par les révolutions industrielles. Le problème – pour Dewey –, on l'a vu, n'est pas venu d'un excès de science, mais d'une carence d'experimentalisme dans nos rationalités morales et politiques. L'attitude consistant à voir la science comme une force coercitive est, pour Dewey, l'équivalent d'une autonomisation induite de l'art, telle qu'il la critique dans *Art As Experience* : à chaque fois, ces attitudes sont les produits de circonstances contingentes qu'il convient de dépasser. Comme il l'écrit dans *Individualism, Old and New* :

L'idée que les sciences de la nature imposent d'une certaine façon une limite à la liberté, en soumettant les hommes à des nécessités fixées, n'est pas un produit intrinsèque de la science. Tout comme l'idée populaire que l'art est un luxe, dont le lieu d'existence est le musée ou la galerie, l'idée de personnes lettrées (comprenant certains philosophes), selon laquelle la science est une oppression causée par la structure matérielle de la nature, est ultimement un reflet de conditions sociales sous lesquelles la science est appliquée pour réaliser des motifs uniquement pécuniaires¹⁰⁸.

Une idée centrale apparaît dans cet extrait : *la représentation d'une science limitant ou déterminant de façon négative (« oppression ») la liberté humaine est une construction sociohistorique qui reflète une situation réelle mais peu recommandable*. Cette situation est celle d'un certain libéralisme, qui s'est approprié l'appareil scientifique afin de réaliser ses propres fins. Pour Dewey, cette représentation *et cette situation* sont contingentes. Plus fondamentalement, elles ne correspondent en rien à ce qui serait une « essence » indépassable de la science et de la technique : à chaque fois, la science (mais également la technique) relève plutôt des usages que nous en faisons. En tant que telle, la science est impersonnelle :

En vérité, la science est strictement impersonnelle ; il s'agit d'une méthode et d'un corps de connaissance. Elle doit ses opérations et ses conséquences aux êtres humains qui l'utilisent. Elle s'adapte elle-même passivement aux fins et aux désirs qui animent ces êtres humains. Elle se prête elle-même avec impartialité aux bons services de la médecine et de l'hygiène, et aux activités destructives de la guerre. Elle élève certains hommes en ouvrant de nouveaux horizons ; elle en déprime d'autres en en faisant des esclaves de machines qui sont utilisées pour l'appât du gain de leurs propriétaires¹⁰⁹.

108. *The Later Works* 5, p. 105.

109. *The Later Works* 6, p. 54.

L'impersonnalité de la science, ici, n'est pas une *neutralité* : même porteuse de valeurs spécifiques et d'un potentiel moral certain, il n'en reste pas moins que la science *en tant que telle* ne peut rien indépendamment de son inscription et de son usage dans des pratiques données. Ce n'est donc pas la science qui pourra *directement* résoudre nos problèmes politiques et sociaux, et ce n'est pas elle qui en est *directement* responsable¹¹⁰. Le problème n'est pas la science, mais les *usages* que nous avons et que nous n'avons pas pu en faire. Plus précisément, les maux qui menacent la science, ou dont nous tenons la science pour responsable, sont les résultats de dualismes qui sont nés et qui se sont développés bien avant l'avènement de la science : homme *vs* nature, matériel *vs* idéal, physique *vs* moral¹¹¹...

Ce positionnement, souvent exprimé par Dewey dans les années 1930, invite à ouvrir à nouveau une question classique : peut-on vraiment désolidariser la science des usages que l'on a pu en faire, et qui ont abouti aux situations de crise décrites par Dewey et à celles qui sont les nôtres aujourd'hui ? Dans l'extrait que nous avons commenté plus haut, Dewey pose une équivalence entre l'*autonomisation* de l'art et l'*absolutisation* de la science en tant que force nocive. Si Dewey critique et contredit l'absolutisation critique de la science, c'est néanmoins en lui attribuant – en retour – une certaine autonomie : une autonomie par rapport aux usages que nous pouvons en faire ou en avoir fait, étant donné que la *même* science se prête à différents usages ! Pour le dire autrement, et pour signaler un contraste dans l'œuvre de Dewey : en insistant notamment, dans *Art As Experience*, sur les continuités qui existent entre l'expérience esthétique et la vie, Dewey a brillamment critiqué les théories *et* les pratiques autonomistes de l'art, comme ce qu'il appelait les conceptions « muséales » de l'art¹¹² et

110. *The Later Works* 5, p. 87.

111. *The Later Works* 15, p. 186-187.

112. *The Later Works* 10, p. 18.

l'idée « ésotérique » de beaux-arts¹¹³ : cette démarche est très semblable à celle adoptée dans sa philosophie de l'esprit, au nom d'un expérimentalisme social et politique – si ce n'est que cet expérimentalisme sociopolitique, à la différence de l'expérimentalisme artistique, pourrait reposer sur une forme subtile d'autonomisation de la science et des techniques (même si par moments, nous le verrons, Dewey a pu évoquer les relations qui existent entre la science et l'art). L'autonomie de la science, ici, ce n'est bien sûr pas l'existence et le fonctionnement d'une science qui serait complètement indépendante et autarcique par rapport aux domaines sociaux et politiques, et qui serait plus fondamentalement incontrôlable par nos usages ; c'est plutôt la conviction qu'il existe une *même* science (caractérisée par sa méthode) à travers les usages différents que nous pouvons ou pourrions en faire.

D'un côté, qu'il s'agisse de l'électricité ou de la machine à vapeur, la science, pour Dewey, est *directement* responsable¹¹⁴ d'innovations techniques (chemins de fer, télégraphe, machine à vapeur...), qui amènent des modifications voire des bouleversements du tissu social et économique, en contribuant à remettre pratiquement et concrètement en question des principes ou des attitudes absolutistes hérités d'un âge prémoderne (autoritarisme, centralisation...)¹¹⁵. Pourtant, *et donc de l'autre côté*, même si ce que nous sommes et ce que nous faisons dépend des sciences et des techniques, ce ne sont pas ces dernières qui constituent la cause *directe* des aspects critiques de notre situation :

Il y a ceux qui tiennent la vapeur, l'électricité et les machines pour responsables de tous les maux qui affectent nos vies. Il est toujours commode d'avoir en réserve un diable ou un sauveur pour

113. *The Later Works* 10, p. 85.

114. *The Middle Works* 11, p. 79.

115. Voir *The Middle Works* 9, p. 232.

lui faire endosser les responsabilités de l'humanité. En réalité, le mal provient plutôt des idées (ou de leur absence) en relation avec lesquelles les facteurs technologiques opèrent¹¹⁶.

Le point de vue de Dewey est audacieux : les maux socio-politiques ne résultent pas des sciences et des techniques, et de leur méthode expérimentale : ils résultent de notre incapacité à utiliser cette méthode pour résoudre les problèmes sociaux, pour problématiser nos fins et le dualisme fin/moyen, en faisant preuve d'un type différent d'imagination et d'intelligence. Dewey, nous l'avons vu, évoque parfois l'impersonnalité de la science et des techniques (elles ne sont pas essentiellement au service de projets particuliers) :

Le début de la sagesse, je le répète, est de réaliser que la *science elle-même est un instrument qui est indifférent aux usages externes que l'on peut en faire*. La vapeur et l'électricité demeurent des forces naturelles lorsqu'elles opèrent à travers des mécanismes ; le seul problème consiste dans les projets pour lesquels les hommes mettent ces mécanismes au travail¹¹⁷.

Les sciences et les techniques sont des instruments dont l'usage permet de reconfigurer et de structurer des fins et des projets d'action (ces instruments ne sont donc pas des moyens *soumis* à des fins), *mais ces usages sont relativement extrinsèques par rapport à ce que ces sciences et ces techniques sont et font en eux-mêmes*. Il y aurait donc une relation de sous-détermination entre les sciences et techniques, et leurs usages : la même science ou la même technique peut se prêter à différents usages. L'instrumentalisme reconnaît que les sciences et les techniques doivent rester des instruments au service de fins qui ne sont pas techniques ou scientifiques,

116. *Le public et ses problèmes, op. cit.*, p. 234

117. *The Later Works* 6, p. 55. Je souligne.

même si le mode de formation et d'évaluation de ces fins peut et doit emprunter à la méthode scientifique. Il en va de même pour l'intelligence, telle que Dewey la conçoit : *en tant que telle, elle ne possède aucun pouvoir*¹¹⁸. Elle ne gagne un pouvoir qu'en étant intégrée dans un système de demandes et de volontés¹¹⁹.

La question n'est pas de savoir si Dewey reconnaissait ou acceptait suffisamment la non-neutralité de la science, et son inscription sociale et politique. Bien sûr, qu'il la reconnaissait ! Sans pour autant épouser un déterminisme sociologisant, Dewey affirme que la science comme entreprise intellectuelle est inséparable de situations et de contextes culturels et politiques, mais aussi d'intérêts et de valeurs sociales¹²⁰. Les recherches et les objets d'attention des scientifiques dépendent souvent des problèmes rencontrés par une culture à un moment donné (hygiène, technologie, gestions des populations...). Pour reprendre des exemples de Dewey, le mécanisme du XIX^e siècle est solidaire des besoins et des intérêts du monde industriel de la même époque ; l'évolutionnisme, avant d'être une théorie en biologie, fut d'abord un discours culturel et social¹²¹. La reconnaissance de cette inséparabilité entre sciences et environnement social est cruciale, non seulement pour penser les contenus de ces sciences, mais aussi leurs enjeux et conséquences sociales¹²². Dans le cas de la science moderne, cette inséparabilité ne concerne pas seulement les contenus et les enjeux sociaux de la science, mais aussi la condition de possibilité de son avènement :

Ce serait avoir une vision naïve de l'histoire que de supposer que les intérêts des classes dominantes n'étaient pas la force principale qui

118. *The Later Works* 9, p. 109-110.

119. *Ibid.*

120. Voir *The Later Works* 13, p. 158-159.

121. *The Later Works* 12, p. 482.

122. *Ibid.*, p. 483.

a maintenu la tradition à l'encontre de laquelle la nouvelle méthode et les nouvelles conclusions en physique ont dû se frayer un chemin. De même, je n'ai jamais pensé que la nouvelle méthode scientifique l'aurait emportée en quelques siècles [...] si elle n'avait pas été hébergée par d'autres intérêts sociaux que les intérêts dominants, et n'avait pas été soutenue par l'influence constamment croissante d'autres intérêts¹²³.

La science moderne incarne et réalise les intérêts de certaines classes sociales, contre ceux d'autres classes : le constat est clair, et permet de poser *notre* question, concernant ici les conséquences de la manière dont Dewey concevait la non-neutralité des sciences pour son projet expérimentaliste général. *Si* la science comme entreprise intellectuelle est à chaque fois intrinsèquement solidaire de valeurs et de fins spécifiques, comment pourrait-elle orienter ou inspirer une culture ou une société dont elle fait intégralement partie, surtout lorsque ces fins et ces valeurs sont celles de classes et d'intérêts dominants ? La réponse proposée par Dewey est discutable voire douteuse sur un plan historique : elle suppose que même s'il n'y a jamais de science sans inscription dans des luttes sociales, culturelles et politiques, quelque chose de stable voire d'identique persiste au travers de ces inscriptions, quelque chose qui ne peut donc être confondu avec ce que l'on en a fait (cf. le concept d'*impersonnalité*). De *nouveaux* usages d'une *même* science sont toujours possibles. Cette séparabilité *de principe* semble être la condition de possibilité de l'usage et de l'importation de la méthode scientifique dans les affaires humaines. Dewey reconnaît bien volontiers que, comme entreprise intellectuelle, la science ne travaille jamais seule et dans le vide¹²⁴. Le problème n'est donc pas son manque d'autonomie ; il réside plutôt dans le fait que le cadre actuel dans lequel elle travaille (ou « les

123. *The Later Works* 9, p. 108-109.

124. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, p. 41.

conditions institutionnelles dans lesquelles elle entre »)¹²⁵ date d'une époque préscientifique. Il n'a pas été modifié, ou du moins mis à jour, par l'enquête scientifique¹²⁶ : tout cela suppose que la science est *séparable de droit* de ce cadre, car elle peut l'influencer, même si, *de fait*, elle n'en est jamais séparée. Mais cette séparabilité est-elle historiquement avérée ?

L'expérimentalisme n'est-il pas déjà lui-même constitué par des valeurs spécifiques héritées de circonstances sociales et politique, comme le suggère l'histoire des sciences depuis au moins les travaux de Robert K. Merton¹²⁷, au point que la science ne semble pas *séparable* de ces domaines politiques et sociaux, pour pouvoir les influencer ? En considérant que la méthode de la science pourrait être un opérateur de reconstruction de nos pratiques sociales et politiques, Dewey ne voit pas *combien, dès le départ, la science comme entreprise intellectuelle a été solidaire de pratiques économiques et politiques spécifiques*, cette solidarité n'étant pas contingente ou dispensable. Les rapports entre, d'une part, les sciences et techniques et, d'autre part, l'État et les pouvoirs ont été tellement bien intégrés qu'il peut être naïf d'attendre un pouvoir réformateur de la part des sciences pour nos institutions, ainsi que pour nos manières de penser et d'agir.

L'expérimentation permet d'élaborer un pouvoir de contrôle, d'anticipation et de planification sur les phénomènes – Dewey connaissait bien cette paraphrase de l'adage baconien « *Knowledge is power* ». Ce pouvoir de l'expérimentation s'est développé en relation avec d'autres pouvoirs. C'est d'ailleurs là une des transformations cruciales de la philosophie naturelle à l'époque moderne : les alliances qui sont progressivement nouées entre les savants, les puissances commerciales et les autorités politiques et militaires. Le travail expérimental de Galilée aurait été impossible

125. *Ibid.*, p. 42.

126. *Ibid.*, p. 41.

127. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, 1938.

sans la protection politique et financière des pouvoirs politiques toscans¹²⁸, tout comme l'autorité de la mécanique newtonienne s'est nourrie de ses relations avec des autorités institutionnelles (la Royal Society) mais aussi commerciales (compagnie anglaise des Indes orientales) et politiques (Monnaie anglaise)¹²⁹. La science a progressivement construit son autonomie organisationnelle et intellectuelle par rapport aux pouvoirs institués, à partir de la mise en place de normes et d'objectifs spécifiques. Cette construction de l'autonomie a nécessité des relations ou des accords avec les pouvoirs en place : il devait être intéressant ou, plus prosaïquement, *payant* pour ces pouvoirs de laisser une science se développer à leur côté. Ce mouvement d'interfertilisation s'est intensifié et systématisé au XIX^e siècle, si bien qu'il devient discutable de poser une séparabilité de principe entre le domaine de la science et d'autres champs, séparabilité qui semble être le prérequis de l'idéal d'inspiration ou d'importation imaginé par Dewey. C'est au XIX^e siècle qu'apparaît *la science* comme institution et comme autorité de savoir, représentée comme source intarissable des avancées industrielles et techniques. La science est alors avant tout un appareil d'État, dont le rôle sera central dans la constitution et la gestion des empires coloniaux, dans la rationalisation et l'organisation des pratiques et des modes de vie industriels (thermodynamique, mécanique, mais aussi statistique, médecine...), mais aussi dans les guerres totales du XX^e siècle¹³⁰. À partir du XIX^e siècle, la science devient une *profession*, et non plus un passe-temps, un loisir ou un simple tempérament intellectuel. La spécialisation et la compartementalisation croissantes de

128. Mario Biagioli, *Galileo Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago U.P., 1993.

129. Voir Steven Shapin, *La Révolution scientifique*, Paris, Flammarion, 1998.

130. Voir Dominique Pestre, *Science, argent et politique. Un essai d'interprétation*, INRA éditions, 2003, p. 50. Voir aussi Peter Galison, *L'Empire du temps. Les horloges d'Einstein et les cartes de Poincaré*, trad. B. Arman, Paris, Gallimard, « Folio », 2005, pour l'exemple de la théorie de la relativité restreinte.

la science commencent à aller à l'encontre de l'existence putative d'un esprit expérimental qui serait propre à *la* science. Le nombre de scientifiques augmente de manière spectaculaire, tout comme le nombre d'institutions étatiques où elle est pratiquée (universités, centres nationaux de recherche et de normalisation...). La spécificité de la science se définit par son autonomisation organisationnelle; l'aménagement de cette autonomie est paradoxalement rendu possible par son institutionnalisation, ses alliances industrielles et militaires, et par ses relations privilégiées avec l'État (empires coloniaux, état nation, état providence)¹³¹. La chimie industrielle et la physique nucléaire sont emblématiques de la période allant du milieu du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle. Le dernier tiers du XX^e siècle donne quant à lui lieu à une redistribution des rôles : dans une vague de globalisation néolibérale, la science se privatise et se monétise (brevets, propriété intellectuelle...); ses implications sociétales, commerciales, écologiques ou politiques sont encore plus importantes, et marquent une perméabilité accrue de la science à des enjeux et à des intérêts qui dépassent le cadre du laboratoire, mais aussi de l'État – en témoigne la science produite et mobilisée dans les *think tanks*, les ONG, les laboratoires de recherche et de développement dans l'industrie, les *start-up*, les laboratoires pharmaceutiques et biotechnologiques... *La Big Science*, alliance achevée de la science avec le capital et la technique, aboutit à un éclatement des *espaces*, des *outils* et des *usages* de la science, s'émancipant des limites et des contraintes d'une science étatique et d'une science universitaire. L'informatique et les biotechnologies sont ici emblématiques (la recherche aérospatiale demeurant un exemple classique de *Big Science* étatique). Qu'il s'agisse du XIX^e ou du XX^e siècle, comment envisager que ces sciences puissent, à un moment donné, orienter différemment le domaine des principes, des fins

131. Voir l'ouvrage collectif dirigé par Dominique Pestre, *Histoire des sciences et des savoirs. 3. Le siècle des technosciences*, Paris, Seuil, 2015.

et des intérêts politiques, moraux, militaires et commerciaux, étant donné qu'elles sont nées et qu'elles se sont transformées en contribuant à leur développement ? Comment la rationalité scientifique pourrait-elle être introduite dans et modifier des domaines de rationalité avec lesquelles elle est en alliance depuis le début ? Pour Gregory Pappas, si l'expérimentalisme deweyen peut apparaître naïf, c'est seulement par rapport aux transformations connues par les sciences au xx^e siècle, transformations que cet expérimentalisme ne pouvait pas anticiper. Ces sciences, nous dit Pappas, sont aujourd'hui tellement solidaires d'intérêts technologiques et économiques, qu'il serait quelque peu naïf de leur associer un potentiel pour une reconstruction de nos valeurs, ou d'y voir un modèle d'enquête ouverte¹³². Or ce constat peut déjà s'appliquer à la science contemporaine de Dewey. Si la science, telle que Dewey la concevait, n'est pas aujourd'hui devenue une force d'émancipation, mais est plutôt un instrument de contrôle et de rationalisation au service du développement et de la continuité de rationalités et de systèmes déterminés, c'est peut-être parce qu'elle l'était *dès le départ*.

La technicisation que la science a connue au xix^e siècle peut s'entendre dans différents sens : il peut s'agir (a) de l'accentuation de ses dimensions instrumentées et opératoires, mais aussi (b) de ses alliances avec des projets et des entreprises technologiques et industrielles, et (c) de son hyperspécialisation, la séparant progressivement du grand public, tant conceptuellement (vocabulaire, questions) que matériellement (lieux, institutions, instruments...) et politiquement (professionnalisation, expertise...). Si le pragmatisme instrumentaliste de Dewey a très justement insisté sur le caractère opératoire et instrumenté de la science, il a moins vu à quel point les autres aspects de la technicisation de la science (les aspects (b) et (c)) étaient poussés, en

132. Gregory F. Pappas, *John Dewey's Ethics. Democracy As Experience*, Bloomington/Indianapolis, Indiana U.P., 2008, p. 278.

lui aménageant une place de choix dans la cité, sous la forme autorisée de l'expertise, allant à l'encontre du projet d'une science comme entreprise intellectuelle dont « la » méthode constituerait un exemple ou un modèle d'enquête *pour tous*.

Pour Dewey, une division entre politique et science n'est pas possible ni souhaitable, car cette division empêcherait la possibilité que l'une influence l'autre. Pourtant, aujourd'hui, la *représentation* de cette division et les conditions de son développement par la technicisation décrite plus haut est en quelque sorte la condition de possibilité de son impossibilité : si la science peut jouir d'une place de choix – en termes d'autorité et de pouvoir – *dans* la société et *en* politique, c'est au nom de sa neutralité putative, et de la spécialisation qui fonde son expertise¹³³. On se représente la science comme neutre, objective et désintéressée, *et c'est pour ces raisons qu'on l'associe à des types de décision et de pouvoirs extrascientifiques*. Cette situation est aux antipodes de la situation envisagée par Dewey, non pas parce que les choses auraient mal tourné depuis la moitié du xx^e siècle, mais parce que la science moderne s'est construite de cette manière, avec peut-être pour apogée la science du xix^e siècle, science contemporaine du travail de Dewey¹³⁴. La *politisation* de la science, c'est-à-dire la mobilisation de la science à des fins politiques (expertise

133. Voir, sur ce point, Theodore M. Porter, « How Science Became Technical », *Isis* 100, 2009.

134. Dans le chapitre v de son ouvrage *La Vierge et le Neutrino*, Isabelle Stengers propose de revenir sur ce qu'elle appelle l'« échec » de Dewey concernant la construction de publics capables de jouer un rôle moteur dans la vie démocratique. À côté de la conjoncture institutionnelle et politique de l'époque, l'échec de Dewey, pour Stengers, ressort de la représentation erronée qu'il se faisait des sciences sociales et de leurs relations putatives de continuité avec les sciences de la nature. Mon propos rejoint sur certains points l'analyse de Stengers, concentrée sur les sciences sociales : Dewey propose, comme idéal de recherche et d'intervention publique, un modèle de science qui est le produit d'une histoire *contingente*, et non pas d'une histoire amenant nécessairement « une convergence un peu trop rapide entre pratique scientifique et progrès de l'humanité »

énergétique, écologique, économique, pédagogique, médicale...), s'est principalement effectuée en faisant référence à sa neutralité et à son efficacité technique. Cette politisation repose sur des lectures sélectives et biaisées de l'histoire des sciences, que Dewey n'était pas en mesure de dépasser ou de critiquer. L'autonomisation et l'autonomie de la science a souvent constitué une figure idéologique, pour la science, mais aussi et surtout pour ceux qui en appellent à elle. C'est cette autonomie qui permet à la science de *faire* une différence à l'extérieur, en apparaissant comme forme de légitimation, d'autorité et de (dis)qualification d'autres formes de savoir dont elle se serait progressivement émancipée (artisanat, religion, philosophie...). Il ne serait pas incongru de rapprocher ces considérations de ce que certains auteurs – dont Dewey! – ont pu écrire à propos de l'autonomie de l'art : à partir de la fin du XVIII^e siècle, à la suite notamment de son émancipation par rapport à l'art de cour ou à l'art religieux, l'art acquiert – au niveau des institutions et de nos idées – une *position* autonome même si, en réalité, il ne *fonctionne* pas de manière autonome¹³⁵ (l'émancipation n'implique pas l'autonomisation). Qu'il s'agisse de l'art ou de la science, la revendication de l'autonomie est peut-être le *symptôme* d'une hétéronomie constitutive. Plus précisément, la revendication ou la représentation de l'autonomie devient une force ou une idéologie qui permet à l'art – ou à la science – d'asseoir, de légitimer ou d'instaurer *sa* différence *dans le monde*, mais aussi de devenir une image ou un modèle de quelque chose qui *manquerait* à la société¹³⁶. En faisant de son

(Isabelle Stengers, *La Vierge et le Neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2006, p. 137).

135. Voir Jean-Pierre Cometti, *Art et facteurs d'art. Ontologies friables*, Presses universitaires de Rennes, 2012, chap. I et VIII; et Noel Carroll, *Art in Three Dimensions*, Oxford, Oxford U.P., 2010.
136. J'emprunte cette idée à Jean-Pierre Cometti, *Art et facteurs d'art. Ontologies friables*, *op. cit.*, p. 96. Voir aussi Olivier Quintyn, *Valences de l'avant-garde*, Questions théoriques, « Saggio Casino piccolo », 2015.

autonomie non pas l'effet d'un développement interne, mais le produit du nationalisme, de l'impérialisme, de l'industrialisme et du capitalisme mondialisé, Dewey disait de l'art contemporain qu'il était devenu le *salon de beauté* de notre civilisation¹³⁷, espace de bonne conscience dont la fréquentation et la célébration permettait d'oublier, de relativiser ou de rationaliser de nombreux maux et désordres sociétaux. Lorsqu'il s'agissait de penser la science et sa place dans nos pratiques, Dewey a peu déployé une pareille démarche critique de démythologisation.

Peut-être Dewey voyait-il la science de son époque comme il voyait la science du XVII^e : expérimentale, audacieuse et nouvelle voire étrangère par rapport au contexte, au point qu'elle en était séparable. Il ne voyait pas à quel point elle était *déjà* intégrée à de nombreux domaines. Il était très courant, au XIX^e et au début du XX^e siècle, de voir la science à partir de la représentation que l'on se faisait de la science du XVII^e siècle, cette représentation apparaissant au XIX^e siècle – dans le prolongement des Lumières – pour mieux rationaliser et définir les ambitions de la science du XIX^e. Afin de gagner un supplément de reconnaissance institutionnelle et de soutiens étatiques et industriels, et en suggérant que ce qu'elle est, elle l'est depuis au moins le XVII^e siècle, cette science se définit comme une forme de pensée et d'intervention minoritaire (par rapport notamment aux formes de pensées traditionnelles et religieuses – cf. l'apparition des hagiographies sur Galilée) *dont l'on peut attendre de nombreuses retombées pour autant que l'on maintienne son autonomie*. Les retombées de la science sont alors autant industrielles que morales. La science, en France, devient même une valeur garante de l'ordre, de l'entente et de la loi¹³⁸. C'est d'ailleurs au XIX^e siècle que la distinction entre *science pure* et *science appliquée* apparaît. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur la

137. *The Later Works* 10, p. 346.

138. Voir Guillaume Carnino, *L'Invention de la science*, Paris, Seuil, 2015.

généalogie de cette distinction¹³⁹. Dewey, on le sait, a longuement critiqué les conceptions contemplatives et logothéoriques de la science, mais aussi le dualisme moyens/fins. Il était critique de la distinction entre science pure et science appliquée pour ces deux raisons, et aurait lourdement remis en cause la définition de la technologie comme simple application de la connaissance à des tâches pratiques¹⁴⁰. Pour autant, lorsque Dewey soutient que les révolutions industrielles des XVIII^e et XIX^e siècles (et les transformations qu'elles ont générées dans le travail, les transports, la communication, la santé...) se situent dans la continuité de la révolution scientifique du XVII^e siècle¹⁴¹, il adhère à une version historiquement fondamentale de la distinction entre science pure et science appliquée : celle qui reconnaît et valorise une forme d'autonomie de la science par rapport au monde industriel et social, cette autonomie étant en quelque sorte la condition de possibilité de son efficacité (cette autonomie, Dewey la souligne et la valorise en parlant de l'« impersonnalité » de cette science). L'opérationnalisme de Dewey est en définitive trop simple : à valoriser les effets putatifs de la science moderne et à ne pas s'intéresser à ce qui a réellement rendu ces effets possibles, on lui attribue des pouvoirs – et donc des effets – souvent disproportionnés¹⁴².

139. Pour le contexte anglo-saxon, voir Paul Lucier, « The Origins of Pure and Applied Science in Gilded Age America », *Isis*, 103/3, 2012, p. 527-536; Eric Schatzberg, « From Art to Applied Science », *Isis*, 103/3, 2012, p. 555-563; Graeme Gooday, « “Vague and Artificial”: The Historically Elusive Distinction between Pure and Applied Science », *Isis*, 103/3, 2012, p. 546-554.

140. Définitions notamment popularisées par John Galbraith (*The New Industrial State*, Princeton U.P., 1967, chap. II) et par Mario Bunge.

141. Comme le fait aussi Samuel Morris Eames, *Experience and Value. Essays on John Dewey & Pragmatic Naturalism*, édité par Elizabeth R. Eames et Richard W. Field, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois U.P., 2003, p. 94-95.

142. Dans *Conséquences du pragmatisme* (*op. cit.*, p. 191), Rorty fait, des lois du mouvement de la modernité, les bases de la civilisation technologique.

Dans *Liberalism and Social Action* (1935), il écrit :

Lorsque je dis que la méthode scientifique et la technologie ont été la force active dans la production des transformations révolutionnaires que la société est en train de vivre, je ne veux pas dire que d'autres forces ont été au travail pour arrêter, handicaper ou corrompre leurs opérations. Ce fait est plutôt positivement impliqué. C'est en effet à cet endroit que se noue le conflit qui sous-tend les confusions et les incertitudes de l'état présent. Le conflit prend place entre les institutions et les habitudes qui trouvent leur origine dans l'âge préscientifique et prétechnologique et les nouvelles forces générées par la science et la technologie. L'application de la science, à un degré considérable, et même son développement, ont été conditionnés par le système que l'on appelle « capitalisme », une dénomination grossière d'un complexe de configurations légales et politiques centrées autour d'un mode particulier de relations économiques. Étant donné le conditionnement de la science et de la technologie par cette situation, la partie la plus importante, sur un plan humain, des prédictions de Francis Bacon [concernant l'exploitation d'énergie] n'a pas encore été réalisée. La conquête des énergies naturelles n'a pas augmenté l'amélioration de la condition humaine de manière aussi importante que Bacon l'avait anticipé¹⁴³.

D'un côté, les sciences et les techniques sont caractérisées comme étant au service d'une cause (le capitalisme) dont elles seraient tout à fait séparables; de l'autre côté, elles possèdent intrinsèquement un potentiel d'émancipation et d'amélioration (déjà vu par Bacon) qui est à développer et à exploiter, mais à partir d'autres types d'organisations politiques et économiques. Ces deux constats sont intimement liés; et c'est ce que Dewey ne voit pas. Historiquement, c'est parce que les sciences et les techniques se sont développées à partir de modes d'organisation et de contrôle spécifiques

143. *The Later Works* 11, p. 53.

(comme ceux du capitalisme industriel) qu'elles ont pu posséder un potentiel. Dit autrement, elles ne possèdent pas intrinsèquement ce potentiel d'émancipation. La prophétie de Bacon, dans la *Nouvelle Atlantide*, est indissociable d'un régime politique qui contrôle et possède cette science. Comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, si les formes de savoir ont connu des transformations en Europe au XVII^e siècle, c'est dépendamment de spécificités politiques et économiques (capitalisme, Cités-États...). Pour l'instant, je propose de montrer que cette posture quelque peu autonomiste ayant pour objet la science comme entreprise intellectuelle peut également se retrouver, chez Dewey, en étant appliquée à la technique. Cela n'est guère surprenant, étant donné les liens fondamentaux qui existent entre ces deux domaines pour Dewey; mais une attention à cette question permet toutefois d'encore mieux voir quelques ambiguïtés du projet expérimentaliste de Dewey, dont l'une des ambitions, rappelons-le, est de reconstruire les relations entre la culture symbolique et la culture technique.

4. Dewey et la technique

Pour l'instrumentalisme de Dewey, l'ajustement et la révision de nos fins appellent une attitude expérimentaliste, qui exploitera notamment le potentiel opératoire des sciences et des techniques parce que ce potentiel opératoire présente une neutralité suffisante pour se prêter à des usages et à des rationalités différentes. La manière dont un auteur comme Larry Hickman présente la philosophie de la technique de Dewey suggère fortement que l'expérimentalisme de ce dernier est solidaire d'une adhésion à la thèse de la *neutralité* de la technique, cela même si Hickman, à d'autres endroits, montre tout à fait correctement que Dewey n'est pas un instrumentaliste moyens/fins (la technique ne serait qu'un moyen de réalisation de fins et de projets fixés indépendamment et antérieurement à ces moyens). Pour la thèse de la neutralité technique, telle que je l'entends ici, la *fonctionnalité*

d'une technique, ou ses *effets*, ne sont pas d'abord l'expression, l'incarnation ou la réalisation de valeurs et de finalités qui seraient extratechniques, comme des valeurs culturelles et sociales, ou des finalités politiques. La fonctionnalité d'une technique peut être mise au service de projets sociopolitiques divers, mais cette fonctionnalité existe indépendamment de et antérieurement à ces usages particuliers, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle existe indépendamment de tout usage *possible*. En un instant *t*, une technique n'est jamais *essentiellement* déterminée par une valeur sociale, politique ou économique spécifique, car elle est toujours déterminable par d'autres valeurs que la valeur alléguée. La détermination de la technique par des fins ou par des projets extratechniques est donc contingente (souvent non anticipée et non souhaitée)¹⁴⁴. Cette thèse aboutit notamment au constat suivant : les maux que l'on peut attribuer à la technique sont en fait causés par des rationalités qui utilisent la technique pour réaliser des fins contestables. Cette thèse de la neutralité de la technique, très répandue, a été discutée et critiquée par de nombreux philosophes¹⁴⁵, qui ont affirmé, au moyen d'une série d'exemples que a) la technique incarne toujours

144. Voir Andrew Feenberg, *Pour une théorie critique de la technique*, trad. I. Arnaq et V. Dassy, Montréal, Lux, 2014, p. 41.

145. On peut ici évoquer Jacques Ellul, Ivan Illich, Günther Anders et Langdon Winner. Mais aussi Cornelius Castoriadis, qui écrivait, de manière remarquable : « Comment pourrait-on séparer les significations du monde posées par une société, son "orientation" et ses "valeurs", de ce qui est pour elle le *faire efficace*, dissocier l'organisation qu'elle impose au monde de l'incarnation la plus proche de cette organisation : son instrumentation dans les procédés canoniques de ce faire ? [...] Dans l'organisation sociale d'ensemble, fins et moyens, significations et instruments, efficacité et valeur ne sont pas séparables selon les méthodes de conceptualisation classiques. Toute société crée son monde, interne et externe, et de cette création la technique n'est ni instrument ni cause, mais dimension ou, pour utiliser une meilleure métaphore topologique, partie partout dense » (« Technique », *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1978, p. 307; souligné par l'auteur).

– intentionnellement ou pas – des valeurs sociales et politiques, notamment parce que le déploiement de ses fonctionnalités a pour conditions de possibilité des relations d'organisation et des rapports de force et de hiérarchie qu'elle tend dès lors à concrétiser ou renforcer; et que b) lorsqu'il est invoqué, le principe ou la représentation de la neutralité de la technique a pu systématiquement légitimer ou naturaliser des relations de domination ou de hiérarchisation que la technique (ou l'idéologie techniciste et technocrate) mettait en place ou soutenait. Les médiations techniques *ouvrent*, *capacitent* ou encore *habilitent* les possibilités d'action des agents et leurs relations avec l'environnement, tout en les *contraignant* (aussi bien en raison de leur technicité et de leur matérialité que de leur inscription sociale et culturelle, qui ne se confondent pas). Façonner un champ de possibles et inaugurer des trajectoires, c'est aussi exclure ou diminuer l'importance de possibilités alternatives, et donc s'engager envers un ordre de valeurs spécifiques. Comme le remarquait finement Bernard Charbonneau¹⁴⁶, la technique ne semble neutre que lorsqu'elle s'impose automatiquement à nous : « ce que nous prenons pour la neutralité de la technique n'est que notre neutralité vis-à-vis d'elle ».

Lorsque Hickman présente la conception deweyenne de la technologie en tant qu'ensemble d'opérations cognitives et de dispositifs, on a l'impression de lire une version de la thèse de la neutralité de la technique :

[L]à où la technologie a manqué d'être responsable, ce n'est pas parce que la technologie comme méthode a échoué, mais parce que l'enquête et l'évaluation ont été mal dirigées, en étant soumises à des fins non technologiques, ou en étant abandonnées. Les fins ont été dissociées des moyens. Des idéologies politiques ou

146. Bernard Charbonneau, *Le Système ou le chaos*, Paris, Economica, 1990, p. 38; cité par Guillaume Carnino, « Vers une épistémotechnique », *SHS Web of Conferences*, 2014, p. 6.

religieuses fixées ont pris la place de l'enquête légitimée et testable. Des intérêts de classe et des intérêts économiques sont intervenus là où l'expérimentation aurait été appropriée¹⁴⁷.

Dit autrement, la technologie comme système d'opérations ou de dispositifs doit être orientée par une méthode spécialisée – aussi appelée technologie –, qui est une forme d'enquête (et d'expérimentation). Cette enquête ne dissocie pas les fins des moyens, et doit être tenue séparée des intérêts et des rationalités sociales, religieuses ou économiques. La neutralité de la technique, ici, est et doit être préservée en préservant son autonomie. Ce n'est qu'à ce prix que le potentiel émancipateur de la technique peut se révéler. Carl Mitcham synthétise efficacement ce raisonnement, en lui attribuant ensuite une conséquence radicale qui relève autant de la thèse de la neutralité de la technique que d'une forme de déterminisme par la technique :

[L]es problèmes associés aux technologies ne sont pas provoqués par les technologies mais par les non-technologies – et doivent donc être résolus non par moins de technologie, mais par plus de technologie¹⁴⁸.

Fort de l'idée que les sciences et les techniques sont neutres et donc innocentes lorsqu'il s'agit de rendre compte de phénomènes ou d'externalités négatives, le partisan de la neutralité de la technique peut adopter une posture quelque peu déterministe, considérant que les techniques (et les sciences) constituent des facteurs de détermination dans la transformation ou la stabilisation de phénomènes non techniques (société, politique, travail, culture...). L'alliance entre neutralité de la technique et

147. Larry A. Hickman, *John Dewey's Pragmatic Technology*, *op. cit.*, p. 202.

148. *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago U.P., 1994, p. 75.

déterminisme par la technique peut sembler étrange. Mais il est facile de dépasser cette contradiction en soutenant que c'est parce que les sciences et les techniques sont neutres (et impersonnelles) qu'elles peuvent constituer des forces de transformation radicales de nos sociétés et de nos rationalités, pourvu qu'elles soient développées *dans les conditions politiques adéquates*.

Explicitant et commentant la philosophie deweyienne de la technologie, Hickman écrit :

Une composante du rejet deweyien du déterminisme technologique est son opinion que les nouvelles formes de technoscience ne se présentent pas avec une seule valeur. Il pensait que les nouvelles techniques et les nouvelles technologies possèdent des valeurs multiples [*are multi-valent*], c'est-à-dire qu'elles offrent toutes sortes de nouvelles possibilités et que ceux qui les utilisent ont l'obligation de choisir les meilleures de ces possibilités et d'ensuite les reconfigurer afin de les rendre encore plus porteuses de valeurs. La technologie électronique, par exemple, propose des artefacts qui ne sont ni pro- ni anti-démocratiques. Ils sont les deux à la fois – et donc aucun des deux. Ils sont ce que leurs usages en feront, et peuvent en faire¹⁴⁹.

L'ontologie qui permet de comprendre nos rapports aux techniques est un peu fruste : il y a des artefacts, et il y a les usages que nous pouvons en faire. L'usage devient le mode central d'appréhension de la technique. Pour tout deweyien, ces usages s'inscrivent dans une histoire, et dans des enquêtes, dont le déroulement situé et les enjeux passés peuvent conditionner nos choix actuels. Mais cette ontologie des usages manque souvent de voir ou d'admettre à quel point les dispositions qui donnent naissance aux usages sont des dispositions cognitives, affectives, culturelles, sociales, économiques mais aussi techniques (savoir-faire, existence antérieure de techniques et de dispositifs...), qui

149. Larry A. Hickman, *Philosophical tools for a technological culture*, op. cit., p. 59.

peuvent avoir été acquises et exercées en vertu d'autres dispositifs techniques. À vouloir trop rapidement identifier la technique aux usages que nous en faisons, on peut manquer de voir à quel point les techniques peuvent aussi et simultanément conditionner, induire et transformer nos usages en général, cela parce que leur avènement et leur déploiement sont solidaires de rationalités, de valeurs et de projets spécifiques, tant sur un plan économique que sur un plan social et politique. On peut voir, dans les usages multiformes d'une technique, le signe d'une absence de *détermination* de la technique sur le monde social¹⁵⁰, mais il est aussi permis de penser que ces usages sont justement la condition de développement de ces déterminations : c'est lorsqu'elle devient durablement adoptée et inscrite socialement (par les usages) que les effets d'une technique (et pas de ses « usages ») se font socialement sentir¹⁵¹. L'usage d'une technique est porteur d'une créativité, d'une indétermination voire d'une liberté et de détournements qui déjouent la causalité fruste posée par le déterminisme technique, mais ce n'est pas pour cette raison que les objets techniques se réduisent à des objets d'usage. Réduire la technique à l'usage, c'est ne pas voir combien la technique (re)conditionne et (re)configure l'usage en habilitant et en contraignant de *nouveaux* régimes d'action¹⁵², et aussi combien l'usage possède des conditions d'accès qui ne s'identifient pas tautologiquement aux « désirs », « besoins » et « inventivité » de l'usager, tout simplement parce que ces conditions d'accès

150. Voir Wiebe Bijker, Thomas P. Hughes et Trevor J. Pinch (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, MIT Press, 1987, et Nelly Oudschoorn et Trevor J. Pinch (eds.), *How Users Matter. The Co-construction of Users and Technology*, Cambridge (MA), MIT Press, 2003.

151. J'emprunte cette réflexion à Guillaume Carnino, « Vers une épistémotechnique », art. cit., p. 8.

152. Je développe ce point en détail dans mon texte « Philosophie, technologie, cognition : enjeux et perspectives », *Intellectica*, n° 53, 2010/1, p. 7-40.

sont solidaires de compétences cognitives, socio-économiques, culturelles mais aussi pragmatiques qui peuvent d'ailleurs être préfigurées, prescrites ou attendues en étant inscrites dans le dispositif technique lui-même (modes d'emploi, contraintes de compatibilité...) et ses régimes de *fonctionnement*. Bien souvent, l'objet technique ne reçoit pas une signification ou un usage : son design prescrit et proscrit déjà certains usages, et donc certaines catégories d'usagers.

Pour Dewey, la valeur de l'outil (qu'il s'agisse d'un principe logique, d'une théorie ou d'un outil en général) ne réside pas en lui-même, mais dans sa capacité de travail, telle qu'elle se montre dans les *conséquences* de son usage¹⁵³. Mais il existe différents concepts d'usage : pour reprendre des distinctions proposées par Carl Mitcham¹⁵⁴, l'*usage* d'un objet technique, ce peut être la *fonction* de cet objet, telle qu'elle a été élaborée et implémentée dans la matière par le concepteur (« l'usage d'une pelle, c'est de constituer, de transporter et/ou de déposer une masse solide »), mais il peut aussi s'agir des *fins* et des *intérêts* réalisés à partir de l'effectuation de cette fonction technique (on peut utiliser une pelle comme catapulte) mais aussi de l'*activité* de manipulation de l'objet pour accomplir un but, en exploitant éventuellement – mais pas nécessairement – sa fonction technique (on peut utiliser une pelle comme arme). Comme le remarque bien Mitcham, la thèse de la neutralité de la technique se focalise sur le troisième sens de l'usage, qui associe l'usage à ce que *nous faisons*, et pas à ce que la technique *fait* ou est *supposée faire*. L'usage serait sous-déterminé par la manière dont l'objet technique aurait été conçu. Le déterminisme technique se concentre plutôt sur le premier sens : *nos usages* de la technique sont formés par ce que les objets sont *supposés* faire. Dewey insiste aussi sur ce troisième sens de l'usage, au détriment des deux premiers sens, qui remettent en

153. *Reconstruction en philosophie, op. cit.*, chap. vi, p. 201.

154. *Thinking through Technology, op. cit.*, p. 231-232.

question l'idée qu'il y aurait une neutralité intrinsèque de l'outil, ou d'abord une multitude d'usages et d'appropriation *possibles*, exclusivement fonctions de *choix*, et porteur d'*émancipations*. Ce n'est peut-être pas d'abord l'usage qui *fait* la technique : les systèmes et dispositifs techniques, en particulier lorsqu'ils sont massivement (*re*)*productibles*, sont en capacité d'inscrire et de prescrire des postures, des gestes, et des réflexes nouveaux dans les conduites humaines, qu'ils contribuent à organiser et à disposer, à partir de leurs propriétés matérielles, mais aussi parce qu'ils sont des inscriptions de projets et de valeurs économiques, politiques et sociales. Et les « nouveaux » usages « qui font la technique » sont aussi inscrits dans une histoire de gestes, de postures, d'habiletés et d'habitudes, histoire solidaire des objets et des usages techniques passés.

Le projet de rediriger ou d'utiliser différemment nos techniques peut ainsi être questionné à partir de son simplisme : il présuppose que nos changements d'usage des techniques, afin d'accomplir de nouvelles fins, sont relativement indépendants de ces techniques elles-mêmes. Plus précisément, la source de ces changements – nos choix –, et l'objet de ces choix – nos usages – pourraient s'émanciper de nos usages actuels, car ces derniers ne seraient pas conditionnés par nos techniques actuelles, et plus simplement par nos traditions. Et, inversement, nos sciences et nos techniques seraient suffisamment détachables de nos pratiques actuelles pour pouvoir en réorienter le cours. Or, la technique et les sciences, dans leurs dimensions opératoires (et pas seulement symboliques) relèvent toujours de formes d'usages *spécifiques*, c'est-à-dire allant au-delà du *simple usage pour accomplir n'importe quelle fin*. Sciences et techniques ne se prêtent pas à tous les usages possibles, car certains usages sont *déjà* leurs conditions de possibilité et de déploiement. Il n'y a pas d'un côté une technique ou des sciences qui seraient neutres ou inertes, et de l'autre côté des usages souverains, qui mettraient cette technique ou ces sciences au travail, en déterminant leur effectivité. L'instrumentalisme de

Dewey reconnaît que les sciences et les techniques peuvent conditionner nos fins et nos intérêts (ce qui n'est pas le cas de l'instrumentalisme classique), mais il semble moins voir que les sciences et les techniques sont aussi conditionnées historiquement, socialement, économiquement et politiquement : elles ne sont pas impersonnelles ou complètement neutres par rapport aux usages que l'on pourrait en faire, car elles sont déjà solidaires d'usages et de formes de vie spécifiques. Pour le dire autrement, le pouvoir déterminant de la technique semble directement proportionnel à son caractère déterminé (ou plutôt constitué). Bien évidemment, cela n'empêche pas d'aspirer à un changement de nos pratiques éthiques, sociales et politiques qui serait impulsé par les sciences et par les techniques. Mais ces changements seront holistiques, au sens où les sciences et les techniques en seront aussi bien l'un des moteurs que l'un des objets. Sciences et techniques ne sont pas des instruments absolus qui demeureraient inchangés dans le processus de changement.

Système *déterminant*, la technique est, chez Dewey, un système *qui se plie à tous les usages possibles*. Pour le dire autrement : la technique n'est pas *essentiellement* déterminée par quelque chose, elle est plutôt pleinement *déterminable* (et déterminante). Il y a une sous-détermination objective ou essentielle des sciences et des techniques, et une déterminabilité sociale et politique (cette conviction se retrouve chez Marx¹⁵⁵,

155. Pour Marx, la technique ne mène pas nécessairement à l'aliénation : ce sont certains usages des techniques (dans le capitalisme, par exemple) qui y mènent. À suivre Emmanuel Renault (*Marx et la Philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 163-164), on peut même retrouver l'utopie d'une nouvelle mobilisation des sciences et des techniques chez Marx : d'un côté, les rapports de production capitalistes (et en particulier la grande industrie) conditionnent le développement du savoir scientifique (chimie industrielle, mécanique, thermodynamique, géologie, botanique...), en encourageant son application illimitée; mais, de l'autre, ils n'ont pas d'effet sur la forme et le contenu de ces théories : celles-ci sont enrôlées, utilisées, encouragées et appropriées par le capitalisme,

Adorno¹⁵⁶ ou encore Marcuse). Ce que cette posture manque de voir, c'est que, d'un point de vue historique, l'avènement et le développement des sciences et des techniques modernes est solidaire de conditions déterminantes singulières, tant sur le plan économique que sur le plan social et politique, tout comme, nous avons pu le voir, les effets célébrés des sciences et des techniques des XIX^e et XX^e siècles sont déterminés, voire surdéterminés par la manière dont ces sciences et ces techniques *fonctionnent et ont pu fonctionner* dans des régimes politiques et économiques bien particuliers. On retrouve une tension entre une espèce modérée de déterminisme *par* la technique et une espèce modérée de déterminisme *de* la technique, chez Dewey : son méliorisme instancie le premier type de déterminisme (la technique est un facteur de détermination de ce que nous sommes et serons), et sa thèse de la neutralité de la technique s'accorde avec le deuxième déterminisme (la technique relève de ce que nous faisons). Il est permis de se demander pourquoi la codétermination entre technique et société ne se retrouve pas chez Dewey, motif en continuité avec la figure de la transaction qu'il privilégiait par ailleurs, et permettant de dépasser la tension relevée. La réponse à cette question se situe peut-être dans le constat que cette figure de la codétermination est difficilement conciliable

mais les sciences de la nature ont, « par elles-mêmes, les ressources suffisantes pour corriger ces défauts » (p. 163). Des sciences (comme des autres forces productives), écrit l'auteur, « Marx suppose que leur développement est intrinsèquement bon, qu'il convient simplement qu'elles soient libérées de leur subordination au capital et que les hommes se les approprient » (p. 163).

156. « Ce n'est pas la technique qui est désastreuse, mais son enchevêtrement avec les conditions sociétales qui l'entravent. Je voudrais simplement vous rappeler que des préoccupations de profit et de domination ont guidé le développement technique : dès lors, il s'accorde nécessairement avec les besoins du contrôle. » (Adorno, *Introduction to Sociology*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 161-162, n. 15; cité par Andrew Feenberg, *Pour une théorie critique de la technique, op. cit.*, p. 328).

avec le projet d'importer une méthode scientifico-technique neutre vers d'autres rationalités et pratiques.

Dans le texte « The Revolt Against Science » (1940), Dewey relève que le problème de notre époque, ce n'est ni la science pure ou abstraite, ni la technologie, mais ces dernières lorsqu'elles opèrent dans des conditions culturelles, économiques et politiques semblables à celles que nous vivons aujourd'hui. C'est notamment dans ces conditions que le matérialisme anti-humaniste et le mécanisme aliénant se trouvent¹⁵⁷. À nouveau, Dewey ne voit pas, ici, l'imbrication étroite qui existe entre ces conditions *et* la science et les techniques. Ces dernières, dans leurs objectifs et leurs origines, ne sont pas facilement séparables de certaines conditions économiques et sociales spécifiques, qu'elles transforment certes, mais qu'elles peuvent aussi renforcer et légitimer : en fait, la transformation de la société et de l'économie par la science et la technique nécessite l'inscription de ces dernières dans la situation sociale et économique, et donc une certaine continuité entre les deux. L'aveuglement de Dewey par rapport à ce point se retrouve dans son analyse de la politique industrielle de l'URSS : il y a là une planification et un contrôle sociaux et organisés, que l'on peut, pour Dewey, considérer *en faisant abstraction du contexte politique et idéologique dans lequel ils sont mis en place*¹⁵⁸.

Prenons le cas de l'électrification des États-Unis et de l'Europe à la fin du XIX^e siècle. Les conséquences et les bouleversements socio-économiques induits par l'électrification ont été remarqués par Dewey, mais ce dernier s'est par là moins intéressé aux origines et aux causes de l'électrification. L'électrification est l'histoire de

157. *The Later Works* 15, p. 190.

158. Dans un esprit semblable à ce que nous avançons ici, Andrew Feenberg a proposé une critique incisive de la théorie deweyenne de la technique telle qu'elle est présentée et défendue par Hickman. Voir Andrew Feenberg, « Pragmatism and Critical Theory of Technology », *Techné: Journal of the Society for Philosophy and Technology* 7 (1), 2003, p. 42-48.

l'édification d'un réseau technique, mais aussi et surtout sociotechnique : ces systèmes sont à la fois les causes et les conséquences de changements sociaux ; ils réalisent et renforcent des forces sociales et politiques¹⁵⁹. Pour Hughes, les systèmes sociotechniques ne sont pas déterministes de manière inhérente : ils peuvent *devenir* déterministes, moyennant certaines conditions comme l'insertion dans un réseau socio-économique. Pour que le système électrique se développe, il a besoin d'investissements, de travaux, de capitaux : au fur et à mesure, le système se développe en se solidifiant, ce qui signifie qu'il perd en souplesse et en flexibilité. D'un système technique simple, nous arrivons à un système sociotechnique, qui peut manifester une certaine inertie.

Il peut être naïf d'espérer un effet direct d'une technique sur nos usages, si cette technique n'y est pas d'abord intégrée... ce qui peut bien entendu grever son potentiel de transformation ! Au fond, et c'est peut-être là le paradoxe le plus surprenant, un modèle *transactionnel* est approprié pour penser les relations entre sciences, techniques et société, mais il se retrouve peu chez Dewey, qui insiste surtout sur une seule direction (de la science et des techniques vers la société) pour défendre son méliorisme, en ne voyant pas la possible inertie qui se niche dans les rapports entre techniques, sciences et société, si du moins on les pense de manière transactionnelle – cette remarque s'applique à la technique entendue comme ensemble de dispositifs, mais aussi à la technique comme ensemble de méthodes d'enquête qu'il conviendrait d'importer dans d'autres domaines de la culture. Soit les méthodes de la technique sont des méthodes purement

159. Voir Thomas P. Hughes, *Networks of Power: Electrification in Western Societies, 1880-1930*, Baltimore, John Hopkins U.P., 1983. Pour des études de cas historiques qui permettent de se convaincre de la justesse de cette analyse sociotechnique, voir Michael T. Allen et Gabrielle Hecht (eds.), *Technologies of Power. Essays in Honor of Thomas Park Hughes and Agatha Chipley Hughes*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press, 2001.

techniciennes, et on ne voit pas en quoi il serait pertinent de les importer dans l'enquête sociale, soit ces méthodes définissent l'expérimentalisme, mais si elles sont importables, c'est qu'elles sont probablement déjà en continuité et donc en relation avec les domaines sociaux, économiques, et politiques, ce qui signifie qu'il peut être naïf de définir leur potentiel restructurant de manière unidirectionnelle. Il existe, dans la littérature secondaire, des propositions de lecture transactionnelle de la conception deweyenne de la science¹⁶⁰. Mais elles se limitent généralement à défendre la pertinence de l'instrumentalisme de Dewey pour repenser *la recherche scientifique de l'intérieur* (travail de laboratoire, communauté de pairs...) : unité des dimensions empiriques, théoriques et pratiques de la recherche, importance des savoir-faire et des instruments, refus du dualisme entre faits et valeurs et entre contexte de découverte et contexte de justification, impossibilité de ramener la méthode scientifique à un algorithme. Même si ces travaux prétendent parfois rapprocher l'épistémologie de Dewey de modèles contemporains comme ceux de l'acteur-réseau¹⁶¹, force est de constater qu'ils restent silencieux sur les relations entre science, technique et société telles qu'elles sont définies par Dewey.

Il est arrivé à Dewey de reconnaître (en 1931) que l'appareillage expérimental et le calcul constituent l'essence de la science¹⁶². Ces deux propriétés essentielles, pour Dewey, n'ont pas encore été importées dans les affaires humaines, à quelques rares exceptions près (Dewey évoque le cas de certains contrôles des affaires humaines, comme les assurances). Dewey ne pouvait

160. Voir Philipp Dorstewitz, « Dewey's Science: A Transactive Model of Research Processes », in Larry Hickman, Matthew Flamm, Krzysztof Skowroński, et Jennifer Rea (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey: Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*, Amsterdam, Rodopi, 2011, p. 205-224.

161. *Ibid.*

162. *The Later Works* 6, p. 56.

prévoir l'émergence de la rationalité numérique à partir des années 1950, solidaire du développement des premiers ordinateurs. Cette rationalité numérique est fondée sur un mariage de puissance inégalée entre *appareils* et *calculs*, et témoigne des relations de solidarité entre techniques, usages et prescriptions. La condition de possibilité des *potentialités d'usage* des systèmes numériques est précisément leur caractère *normalisé* et *normalisant*, que ce soit par leurs exigences de programmation, de reproductibilité ou d'ergonomie, ou tout simplement par les choix (menus, options, navigation par un parcours...) qu'ils prescrivent : pour prendre un exemple trivial, un logiciel ou une interface qui pourrait donner lieu dès le départ à tous les usages et toutes les interprétations possibles ne serait pas exploitable. *De fait*, l'informatique a toujours été déterminée par des forces extérieures, rendant d'ailleurs possible son pouvoir déterminant (il suffit de penser aux contextes militaires de développement des premiers ordinateurs – calcul des trajectoires de missiles, déchiffrement et traduction automatique des messages, conception des premières bombes à hydrogène...). Est-il alors encore possible d'en voir un phénomène essentiellement et librement *déterminable*? Il est possible que des maux comme une rigidification, une compartementalisation, une standardisation des modes de vie, et une tendance à valoriser de manière unilatérale et fermée la rentabilité et l'efficacité quantitative, au détriment de l'imagination et de l'appréciation des significations¹⁶³ résultent de l'application des techniques pour réaliser des fins immuables; mais il est aussi possible que ces techniques elles-mêmes soient dès le départ solidaires du déploiement d'une rationalité spécifique. Il est opportun de *légitimer* l'appel aux techniques et à la science en mentionnant leur innocence et leur neutralité, mais cette légitimation n'est peut-être qu'un mode d'aveuglement – ou de dissimulation – par rapport aux relations transactionnelles

163. *The Later Works* 3, p. 134.

qui existent entre les techniques, les sciences et leurs milieux sociopolitiques. Si l'on prend au sérieux cette systématique transactionnelle, le discours d'appel aux ressources des sciences et des techniques repose sur une utopie ou, du moins, sur une posture autonomiste plus que discutable.

5. Expérimentalisme moderne, rationalité scientifique et pratiques quotidiennes

Comme je l'ai rappelé dans l'introduction de ce chapitre, Dewey a pu défendre des positions qui sont devenues des vulgates dans l'épistémologie post-popperienne : déconstruction et dépassement des dualités entre connaissance et action et entre faits et valeurs, insistance sur la nature communautaire et technologique des pratiques scientifiques, opérationnalisme et critique du réalisme représentationnel... Sur tous ces points, les positions de Dewey sont originales et puissantes. Mais cela ne l'a pas empêché d'avancer ou d'adhérer à des lectures quelque peu dépassées voire simplistes de l'histoire des sciences¹⁶⁴. La vision deweyenne de l'histoire de la culture occidentale et de ses transformations scientifiques, techniques et industrielles présuppose différentes choses :

1. Il y a eu une révolution scientifique moderne, en Europe, au XVII^e siècle ;
2. Cette révolution fut philosophique et méthodologique, aboutissant à l'expérimentalisme ;
3. Les effets de cette révolution se trouvent à l'origine de la révolution industrielle des XVIII^e et XIX^e siècles¹⁶⁵.

164. C'est là un point qui était déjà discuté par Morris Cohen en 1940 dans « Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism », *The Philosophical Review*, 49/2, p. 196-228, en particulier p. 208-212.

165. *The Later Works* 4, p. 68.

Plus fondamentalement,

4. Il y a une méthode scientifique, une « méthode en vertu de laquelle seule la science est la science¹⁶⁶ » : cette méthode, depuis le xvii^e siècle, est la méthode expérimentale.

Chacun de ces présupposés (partagés par de nombreux philosophes) a pu être questionné et discuté dans la littérature produite en histoire des sciences ces trente dernières années¹⁶⁷.

1. L'idée qu'il y a eu une révolution scientifique au xvii^e siècle n'apparaît qu'au xviii^e siècle, à partir d'une perspective discontinuiste (l'histoire est marquée par une série de ruptures) et progressiste (le sens de ces ruptures est d'amener vers un progrès). Cette perspective s'accompagne de la volonté de rationaliser les transformations connues par les sciences durant l'histoire, en faisant de la science moderne un discours visant à émanciper l'intelligence de la superstition, du sens commun et de la religion. Le xviii^e siècle fonde ainsi son rationalisme en le définissant comme l'avènement de quelque chose d'inauguré un siècle auparavant chez Galilée, Descartes et Newton. L'image des révolutions comme *rupture* apparaît d'ailleurs durant les Lumières (voir le concept de « révolution copernicienne » chez Kant, qui n'a rien à voir avec les révolutions *circulaires* dont parle Copernic dans *De la révolution des orbes célestes*). Avant Kuhn, Alexandre Koyré et l'historien anglais Herbert Butterfield ont contribué à populariser ce concept de révolution scientifique au xx^e siècle. Ce concept est solidaire d'une image particulière des

166. *The Middle Works* 9, p. 229, « the method by which alone science is science ».

167. Pour une synthèse de cette littérature, voir Stephen Pumfrey, « The Scientific Revolution », in Michael Bentley (ed.), *Companion to Historiography*, Londres/New York, Routledge, 1997, p. 280-293.

sciences¹⁶⁸, développée au XIX^e et au XX^e siècle : la science, entreprise quasi universelle, est un vecteur d'émancipation intellectuelle. À l'encontre de cette vision, une perspective continuiste insistera quant à elle sur la continuité qui existe entre la science moderne et ce qui la précède, dans un double sens : l'expérimentation et la mathématisation de la physique sont déjà présentes avant cette époque, et les penseurs modernes ont encore un pied dans l'ancien monde, partageant la conviction que la nature possède un ordre (écriture en langage mathématique), imparfaitement saisissable par les sens seuls, mais saisissable par la théorie, matérialisée sous forme d'instruments¹⁶⁹.

« La révolution scientifique » présuppose l'existence d'une révolution qui serait une *révolution*, accomplie avant tout dans, par et pour la *science*. Il ne s'agit pas de nier l'existence des transformations de la connaissance en Europe entre, disons, 1550 et 1750 : moyens de la connaissance, lieux de la connaissance, finalités de la connaissance et producteurs de la connaissance. La découverte du Nouveau Monde, de l'Extrême-Orient et de ses objets (espèces animales, plantes...), mais aussi de nouveaux objets célestes, amena peu à peu une transformation de ce qui était entendu par « nature » ; mais il y eut, plus généralement, une transformation des modes d'étude de la nature (expérimentation, mathématisation, collections, exhibitions anatomiques...), de ses lieux d'étude et d'exercice (laboratoires, ateliers, observatoires, terrains, académies, cour des princes, arsenaux, armureries et chantiers navals, hors des murs des universités...), de ses intérêts (cartographie, balistique, architecture des

168. Andrew Cunningham et Perry Williams insistent bien sur ce point dans leur article « De-centring the “Big Picture”: *The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science* », *British Journal for the History of Science*, vol. XXVI, n° 4, 1993. Voir aussi Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993.

169. Voir Steven Shapin, *La Révolution scientifique*, *op. cit.*

fortifications, industries minières et textiles, métallurgie, transports maritimes...), de ses instruments (baromètre, thermomètre, lunette astronomique, microscope...) et, enfin, du statut de ceux qui l'étudiaient (artisans, ingénieurs, apothicaires, membres d'académies savantes)¹⁷⁰. La philosophie naturelle héritée des médiévaux en vint à inclure l'astronomie, l'optique, l'histoire naturelle, les études de cas cliniques et les mathématiques mixtes. Lorsque Locke soutient, en 1689, dans son *Essai sur l'entendement humain*, que la philosophie naturelle ne peut prétendre au statut de *science*¹⁷¹, il veut dire que l'étude de la nature ne peut prétendre à la certitude démonstrative qui était constitutivement associée au concept de *scientia*, étant donné que cette étude procède maintenant avant tout par l'observation et l'expérience instrumentées, dans des lieux spécifiques.

Il n'y a donc pas eu une seule transformation (fût-elle technique, psychologique, intellectuelle, politique...); cette transformation s'est réalisée dans une continuité avec le passé (de nombreux motifs pythagoriciens, aristotéliens, platoniciens et plus généralement déistes se retrouvent chez Copernic, Harvey, Brahé, Kepler, Galilée, Descartes, Boyle, Newton); et cette transformation n'a pas d'abord affecté la *science*, pour la simple et bonne raison que la science, telle que nous la connaissons aujourd'hui, n'existait pas encore¹⁷²! Seule une illusion rétrospective, agrémentée d'un zeste de téléologie, laisse penser qu'il y aurait eu *rupture, unique, radicale, complète et soudaine*, pour

170. Voir Lorraine Daston, « Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500-1750) », in Dominique Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs. t. I. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2015, p. 176-203; et l'ouvrage de Bruno Belhoste, *Histoire de la science moderne. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Armand Colin, 2016.

171. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre IV, chap. XII, § 10.

172. Voir Margaret J. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge U.P., 2000.

reprendre le vocabulaire de Lorraine Daston¹⁷³ et, dans un autre contexte, d'I.B. Cohen¹⁷⁴.

2. Si l'on adopte une perspective discontinuiste, il convient encore de statuer sur la nature de cette révolution scientifique. Classiquement, des gestes comme la mathématisation et la mécanisation de la nature, et la défense d'un expérimentalisme valorisant l'intervention et non plus l'observation passive, sont vus comme constitutifs de cette révolution. Pourtant, la mise en place de l'expérimentation requiert des convictions et des engagements conceptuels spécifiques, comme Alexandre Koyré l'avait bien remarqué¹⁷⁵. Pour Dewey, la révolution des sciences modernes est avant tout d'ordre intellectuel : elle s'est produite lorsque certains individus audacieux ont intentionnellement soumis des idées et des hypothèses à un examen expérimental, en relation avec des phénomènes observés et activement produits, cela non pas pour produire des vérités ou de la certitude, mais pour obtenir de nouvelles observations et modifier les hypothèses antérieures¹⁷⁶.

Pour autant, il est discutable de limiter cette révolution scientifique à une révolution intellectuelle et parfois psychologique, englobant la conceptualisation et l'expérimentation. On peut et l'on doit aussi insister sur l'importance des transformations politiques, économiques et techniques connue par l'Europe à la même époque, et qui auraient remarquablement *influencé* (et pas seulement *soutenu*) les transformations scientifiques. Les alliances nouées entre les humanistes et les

173. Lorraine Daston, « Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500-1750) », art. cit., p. 186.

174. Jerome B. Cohen, *The Revolution in Science*, Cambridge (MA), Harvard U.P., 1985. Pour une perspective récente et classique sur la « révolution scientifique », voir Hendrik F. Cohen, *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1994.

175. Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1966, p. 168-169.

176. *The Later Works* 6, p. 66; *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 122.

artisans à la Renaissance ont donné lieu à une reconfiguration des lieux et des pratiques du savoir¹⁷⁷. De même, des innovations techniques comme le télescope, l'horloge et le microscope, avant d'être introduites dans les premiers laboratoires, ont été initialement conçues dans les ateliers des artisans. Il faut également mentionner l'apparition de nouveaux besoins techniques, amenant le développement de nouvelles disciplines comme les mathématiques mixtes : mesure des édifices, des parcours en mer et des profondeurs marines, détermination de l'heure, évaluation des poids, levée des plans, pointage des pièces d'artillerie... On pourrait aussi évoquer l'hypothèse d'une dépendance constitutive entre développement du capitalisme, avènement du puritanisme et apparition d'une éthique de la recherche scientifique¹⁷⁸. Ici aussi, donc, ce que Dewey voit comme moteur de la reconstruction de nos pratiques (l'expérimentalisme) n'est pas autonome par rapport à l'histoire de ces pratiques : il est informé voire conditionné par des enjeux et des paramètres qui débordent largement le cadre du laboratoire ou de l'atelier du savant¹⁷⁹. Dans ce sens, la révolution scientifique ne jouit pas d'une autonomie particulière, au point qu'elle se baserait sur une méthode *spécifique*. Ces faits historiques encourageraient paradoxalement l'opérationnalisme de Dewey (qui lie le travail intellectuel aux opérations techniques), mais contextualisent également l'avènement de la science moderne au sein d'un environnement multifactoriel, au point qu'il devient délicat de trouver *une* (et pas

177. Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne*, trad. P. Vighetti, Paris, Seuil, 1999, chap. III.

178. Voir Robert K. Merton, « Puritanism, Pietism and Science », *Sociological Review*, XXVIII, 1936 ; trad. in Jean-François Braunstein (textes réunis par), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.

179. Voir David Gooding, Trevor Pinch et Simon Schaffer (eds.), *The Uses of Experiment. Studies in the Natural Sciences*, Cambridge U.P., 1989 ; Steven Shapin et Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, trad. S. Barjansky, Th. Piéplat, Paris, La Découverte, 1993.

plusieurs) *méthode* (et pas seulement des manières de faire socialement partagées) *spécifique* (et pas également présente dans d'autres domaines de la culture) qui caractériserait la science moderne et qui générerait donc la possibilité qu'elle influence des pratiques qui lui seraient *extérieures* ou, plus modestement, qu'elle soit un *modèle* pour l'attitude expérimentale.

3. On peut aussi remarquer à quel point l'image de la science comme étant à la source de la révolution industrielle est un produit du XIX^e siècle, et de la purification de la science qui s'y met en place, comme nous avons d'ailleurs pu le voir dans la section précédente. Les relations naissantes entre la philosophie naturelle et des questions et des enjeux pratiques n'impliquent pas que cette philosophie naturelle fut la cause d'innovations techniques qui ont ensuite donné lieu à la révolution industrielle.

Ces considérations ont amené certains historiens des sciences à proposer d'arrêter de parler de « révolution scientifique », mais aussi de « méthode scientifique¹⁸⁰ », étant donné que ces expressions ne paraissent pas dénoter des faits ou des procédures clairement établis. Les débats sur la « scientificité » qui constituent l'industrie de l'épistémologie post-popperienne en témoignent : soit les critères définitionnels de la scientificité sont trop restrictifs (expérimentation, falsifiabilité, confirmation inductive), soit ils sont trop larges (portée prédictive et explicative, dimension communautaire, usage de la méthode hypothético-déductive). Mais on peut aussi soutenir que, dans l'histoire, l'existence d'une méthode propre à la science comme entreprise intellectuelle

180. Andrew Cunningham et Perry Williams, « De-centring the "Big Picture": *The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science* », art. cit., p. 417. Voir aussi Peter Dear, « Towards a Genealogy of Modern Science », in Lisa Roberts, Simon Schaffer et Peter Dear (eds.), *The Mindful Hand. Inquiry and Invention from the Late Renaissance to Early Industrialization*, Amsterdam, KNAW, 2007, p. 431-441.

n'a jamais été avérée. En prêtant attention aux nombreux gestes, artefacts, espaces et temporalités par lesquels le travail scientifique *s'est fait et s'est transformé* depuis le XVII^e siècle, on constate que cette méthode qui unifierait les pratiques scientifiques est un *artefact*. Ou du moins : ce qu'il y a de *commun* aux pratiques scientifiques (observation, raisonnement hypothético-déductif) ne leur semble pas être *spécifique*.

Lorsque Dewey soutient que la méthode expérimentale doit sortir des laboratoires, ne pouvant être cantonnée à la science, il estime néanmoins que cette méthode existe, et qu'on la trouve notamment dans les laboratoires. Il y a une volonté indéniable d'ouverture concernant les *applications* de la méthode expérimentale, mais une certaine autonomisation voire absolutisation de ses *origines*. La science, nous dit Dewey¹⁸¹, ne peut être complètement séparée de l'environnement social dans lequel elle prend place : il est vital de voir les *conséquences sociales* du travail scientifique. Cet avertissement est exigeant, évidemment, mais il n'implique en rien une lucidité à propos des *conditions et des origines sociales* de la science. Ici aussi, ce que Dewey écrit des théories qui autonomisent l'esthétique et confinent l'art dans certains lieux¹⁸² pourrait parfois s'appliquer à sa manière de lire l'histoire des sciences. La conception muséale et absolutiste de l'art autonomise et insularise les œuvres d'art : ces dernières existent en étant séparées de leurs conditions de production, dans l'expérience ; elles constituent une culture séparée¹⁸³. Cette conception muséale est un produit de l'histoire, et notamment de la révolution industrielle, et du capitalisme, comme Dewey le remarque. La culture muséale est aussi solidaire de l'avènement des sociétés de marché. Une lecture semblable paraît devoir être de mise pour les conceptions autonomistes des

181. *The Later Works* 12, p. 483.

182. *The Later Works* 10, p. 16.

183. *The Later Works* 10, chap. 1.

sciences. S'il convient de ne pas limiter l'art à ce qui se donne et se montre dans les musées, tant pour des raisons historiques que fonctionnelles, pourquoi associer essentiellement à la science des méthodes de laboratoire, ou du moins estimer qu'il existe une méthode en vertu de laquelle *seule* la science est science ?¹⁸⁴

Selon Dewey, le rapport actif et opératoire à l'expérience qui est en jeu dans la méthode scientifique peut se retrouver dans d'autres domaines de pratiques. À dire vrai, étant donné qu'il y a une continuité fondamentale entre la science et le sens commun¹⁸⁵, Dewey ne peut pas prétendre – et n'a d'ailleurs jamais prétendu – que l'expérimentalisme n'est présent qu'en science. La méthode scientifique n'est pas différente des méthodes de réflexion, de délibération et d'essais/erreurs telles que l'on peut les retrouver dans les affaires humaines. Elle en est plutôt une purification et une intensification¹⁸⁶. La méthode de la science est la méthode de la technologie ; les seules différences sont des différences de degré (objectifs, moyens)¹⁸⁷. Il y a une différence de degré et de finalité entre la science et les autres pratiques¹⁸⁸ : les visées de la science sont avant tout cognitives et techniques ; elles ne sont pas d'abord existentielles et purement pratiques. La science est une forme épurée d'enquête : l'ouverture d'esprit, le sens du doute, l'abstraction, le sens de la discussion, la falsifiabilité et l'expérimentalisme y sont *plus* présents qu'ailleurs

184. D'autres passages de l'œuvre de Dewey font d'ailleurs signe vers un continuisme entre science et sens commun, que de nombreux commentateurs n'ont pas manqué de remarquer. Pour Thomas Dalton (*Becoming John Dewey*, *op. cit.*, p. 173), Dewey estimait que la meilleure science était celle qui se rapprochait le plus des standards de l'esthétique, là où découverte et créativité se marient.

185. *The Later Works* 1, p. 344-345 ; *The Later Works* 12, p. 118 ; *The Later Works* 12, p. 71-72.

186. *The Middle Works* 7, p. 338.

187. *The Quest for Certainty* (*The Later Works* 4), chap. iv.

188. *The Later Works* 12, p. 66-67.

(en raison notamment des finalités de l'enquête scientifique). L'enquête et l'enquête scientifiques sont des *arts* de faire et de penser. La pensée scientifique – dans sa méthode – est un type d'art, qui possède ses propres critères de contrôle et de production¹⁸⁹. Elle est notamment un type d'art en ce qu'elle porte sur les dimensions signifiantes de l'expérience¹⁹⁰, qu'elle est opératoire et qu'elle donne lieu à des appréciations esthétiques¹⁹¹. S'il y a une telle continuité entre la méthode scientifique et nos autres pratiques, il peut être délicat de faire de la science un *repère* pour ces pratiques. On peut évidemment soutenir que la science est le développement d'un potentiel critique, attentionnel et expérimental *déjà* présent dans ces pratiques. Mais la continuité semble alors peut-être trop forte pour avoir besoin de valoriser la science (comme entreprise intellectuelle) en tant que repère ou en tant qu'exemple¹⁹².

Dewey et Peirce ont souvent insisté sur les dimensions communautaires de la recherche scientifique, qui se transforment en vertus lorsqu'il s'agit de penser la portée de la méthode scientifique. Mais ce caractère collectif est à double tranchant : s'il permet éventuellement de distinguer la recherche scientifique d'une activité intellectuelle individuelle produisant des résultats et des propositions purement arbitraires, il amène également – comme Merton et Kuhn l'ont bien montré – un certain conformisme, un certain conservatisme voire une certaine inertie par rapport aux changements, aboutissant parfois à un esprit de ténacité, à une soumission à l'autorité et à une valorisation de l'*à priori*... que Peirce tenait à distinguer de la méthode scientifique ! Pour Dalton, l'expérimentalisme de Dewey insiste plus sur l'innovation que sur la répétition, et sur la spontanéité que

189. *The Later Works* 5, p. 255.

190. *The Later Works* 1, p. 269.

191. *The Later Works* 1, p. 8-9.

192. *The Later Works* 14, p. 12.

sur le contrôle¹⁹³. Son modèle n'est donc peut-être pas ce qui se passe concrètement et quotidiennement dans le laboratoire. Mais alors, pourquoi spécifiquement associer l'expérimentalisme à la méthode scientifique ? Dewey met en fait dans la science des éléments qui ne s'y trouvent pas nécessairement, en raison de ses dimensions normalisantes et normalisées. Et ces éléments, comme l'expérimentalisme, peuvent se trouver dans d'autres pratiques.

Pour Dewey, la nécessité de substituer l'expérimentalisme à l'absolutisme, dans nos méthodes d'élaboration des croyances et des valeurs, ne signifie pas que ces méthodes doivent imiter la démarche expérimentale présente dans les laboratoires¹⁹⁴. L'adoption d'une méthode expérimentale consiste plutôt à traiter les concepts, les valeurs, les principes généraux et les théories comme des outils provisoires issus de l'enquête, et dont la valeur est définie à partir de leur rôle dans l'enquête, donc toujours relativement à des situations évolutives. Cela signifie que les mesures politiques et les propositions d'action sociale sont traitées comme des hypothèses de travail, et non comme des programmes qui devraient être exécutés de façon rigide. Dans ces cas, Dewey définit l'expérimentalisme de manière volontairement lâche et large, afin de pouvoir plus facilement penser son application au-delà des murs des laboratoires. Mais on se demande alors pourquoi l'expérimentalisme devrait être prioritairement associé à ce qui se fait dans le laboratoire. Si l'expérience n'est pas nécessairement affaire de connaissance¹⁹⁵, pourquoi l'expérimentation serait-elle nécessairement affaire de connaissance scientifique ?

Comme l'a bien remarqué Rorty, on ne voit pas comment la méthode expérimentale, telle que Dewey la définit (volonté

193. Thomas Dalton, *Becoming John Dewey*, *op. cit.*, p. 274.

194. *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 304-305.

195. Selon le précepte bien connu d'*Experience and Nature* (*The Later Works* 1, p. 28).

de questionner, de chercher la clarté, formuler et tester des hypothèses), serait plus ou seulement présente en science, et pas chez les avocats, les philologues et les citoyens. Des activités comme la menuiserie, le jardinage ou la sculpture ne mettent-ils pas aussi en jeu un rapport opératoire au possible, un rapport à « ce qui peut être, mais n'est pas encore¹⁹⁶ » ? Ce que nous attendons de la science, ce n'est peut-être pas une *méthode*, mais des vertus que nous retrouvons ou demandons aussi dans la communauté, comme la clarté, l'honnêteté ou la capacité à fournir des raisons¹⁹⁷. Et il y a plus : comme le suggère Musil, les attitudes qui, pour Dewey, font de l'expérimentalisme une vertu peuvent être présentes dans d'autres circonstances en tant que... vices :

Si l'on considère [...] quelles vertus permettent les grandes découvertes, on trouve l'absence de tout scrupule traditionnel et de toute inhibition, le courage, le plaisir de détruire autant que celui d'entreprendre, l'exclusion de toute considération morale, le marchandage patient des moindres bénéfiques, l'attente tenace, quand il le faut, sur le chemin qui mène au but, enfin un respect du nombre et de la mesure qui est l'expression la plus aiguë de la défiance à l'égard de toute espèce d'imprécision; en d'autres termes, rien, précisément, que les vieux vices des chasseurs, soldats et marchands transposés dans le domaine intellectuel et métamorphosés en vertus¹⁹⁸.

Le fait que ces attitudes deviennent des vertus constituantes de la méthode expérimentale pourrait relever de leur affranchissement par rapport à des motivations ou des projets égoïstes. Mais il semble alors que ce soit la présence d'une grande cause (qu'il s'agisse de la recherche de l'objectivité, du contrôle de la nature,

196. *The Middle Works* 9:153.

197. Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, p. 363.

198. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1956, chap. LXII, p. 363.

de l'humanisme) qui fasse la différence entre, par exemple, le souci de la précision comme vertu et le souci de la précision comme vice. On peut aussi insister sur l'impersonnalité, comme le font Peirce et Dewey, mais il n'est pas sûr que cette impersonnalité encourage nécessairement l'audace et l'émancipation par rapport à la tradition, comme nous l'avons évoqué avec Merton et Kuhn.

On retrouve finalement une impasse classique, que l'on peut exprimer sous forme de dilemme : soit la méthode de la science comme entreprise intellectuelle est définie de manière exigeante, mais finalement trop exigeante et normative, ce qui fait qu'elle est en décalage avec les manières dont les sciences se font (bien peu d'activités dites « scientifiques » sont en définitive authentiquement scientifiques), soit elle est définie de manière lâche et libérale (pratique de discussion, faillibilisme, enjeux opératoires, refus du dogmatisme, ouverture d'esprit, curiosité...), mais on ne voit plus alors en quoi cette méthode serait propre ou spécifique à la science, et suffisamment distincte de l'*attitude* scientifique pour en être un modèle¹⁹⁹. Historiquement, cette méthode recoupe des mouvements civilisationnels qui incluent la science, les pouvoirs, les arts, l'économie... si bien qu'il est vain de demander à la science d'en infléchir le cours, car elle en fait partie.

Cette tension entre deux sens de « méthode » et de « rationalité » peut se retrouver *mutatis mutandis* dans le pragmatisme deweyen²⁰⁰ : sur la scène philosophique, le pragmatisme de Dewey se caractérise notamment par un antipositivisme et par un anti-scientisme (critique de la théorie correspondance de la vérité, critique des définitions logothéoriques de la science...). On ne s'attend pas à voir cette philosophie de Dewey associée

199. C'est là un point mis en évidence par Rorty dans *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, p. 350-351, et dans « La science comme solidarité », *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, *op. cit.*, p. 82-83.

200. Richard Rorty, « Le pragmatisme sans la méthode », *Objectivisme, relativisme et vérité*, *op. cit.*

à une conception substantialiste ou essentialiste de la rationalité ou de la méthode. Sur la scène publique, par rapport à nos habitudes, à nos traditions et à nos réflexes de pensée, le pragmatisme de Dewey se caractérise par sa verve antifondationnaliste et anti-essentialiste. L'expérimentalisme y est d'abord une attitude d'émancipation par rapport à la tradition, et est associé à la méthode scientifique, cette dernière étant comprise en un sens substantiel. Rorty n'hésite pas à qualifier ce pragmatisme de « scientiste » : dépendamment du sens qu'on lui donne, l'usage de ce terme pour qualifier un aspect du projet de Dewey peut être, on l'a vu, *plutôt* légitime. Pour Rorty²⁰¹, Dewey tenait à parler de « méthode scientifique » pour au moins deux raisons : premièrement, parce qu'il voulait proposer une alternative aux méthodes déductives et *a priori* qui étaient, selon lui, encore suivies par les philosophes après l'avènement de la science moderne. Deuxièmement, parce que, même s'il ne souhaitait pas que la philosophie propose des connaissances, il voulait néanmoins qu'elle propose *quelque chose*. Or, toujours pour Rorty²⁰², « méthode scientifique » ne désigne qu'un juste milieu entre un ensemble d'habitudes vertueuses (parfois appelées « rationalité », ou encore *phronesis*) et un ensemble de techniques concrètes.

6. Conclusion : le pragmatisme, l'esprit et la science, à nouveau

La philosophie de l'esprit, la philosophie de la connaissance, la philosophie des sciences, mais aussi les sciences sociales contemporaines sont sélectives lorsqu'elles souhaitent ou prétendent *hériter de Dewey*. L'originalité de la philosophie de l'esprit développée par Dewey ne peut s'épuiser dans les nombreuses

201. « Response to Gouinlock », in Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, op. cit., p. 92.

202. *Ibid.*, p. 93.

réflexions qu'il a proposées sur les qualités mentales, sur la signification, et sur l'enquête en situation. Cette originalité réside *aussi et surtout* dans l'articulation dynamique qui existe entre cette philosophie de l'esprit et la philosophie de la connaissance de Dewey, et dans la valorisation sociale et politique d'une conception expérimentaliste de l'intelligence. La philosophie, pour Dewey, peut et doit accompagner les transformations de notre culture, tout en se défaisant des modèles et des préjugés qui obèrent la voie de la recherche. La démocratie et l'éducation constituent les *lieux* et les *moments* cruciaux où cette intelligence expérimentale peut se mettre en place et se développer, une fois que les modèles absolutistes, individualistes et essentialistes de l'intelligence, de la connaissance et de l'esprit ont été défaits.

Nous pouvons lire et relire les réflexions de Dewey sur l'esprit, la connaissance et l'intelligence en célébrant le mérite de l'approche transactionnelle et de l'approche adverbale qu'il propose, et *par ailleurs* considérer son projet expérimentaliste en philosophie morale et en philosophie politique. Mais si l'on prête attention au statut et au rôle joué par l'intelligence dans ces deux domaines respectifs, une tension apparaît : d'un côté, l'intelligence est située et transactionnelle ; de l'autre côté, l'intelligence est avant tout l'application d'une méthode scientifique spécifique. C'est une réelle tension (et pas un contraste), car la philosophie de l'esprit et de la connaissance de Dewey est supposée être en continuité avec son projet sociopolitique. La conception deweyenne de la méthode scientifique, et sa compréhension du rôle joué par les sciences et les techniques à partir de la modernité, peuvent comporter des biais frisant parfois l'absolutisme utopiste... ou la naïveté. Cette conception de la méthode scientifique, et cette lecture de l'histoire de notre culture constituent pourtant des inspirations centrales dans le projet de reconstruction deweyien de l'intelligence sociale, projet très peu repris aujourd'hui. Discuter cette inspiration scientifique et faire apparaître son caractère problématique permet

alors peut-être de *justifier* l'absence d'échos contemporains de ce projet en philosophie de l'esprit, de la connaissance, ou des sciences sociales. Pour autant, rien de ce qui a été présenté ici ne remet en question l'opportunité et la pertinence de la proposition deweyenne de faire des ressources *publiques, expérimentales* et *historiques* de l'enquête les principales ressources dont nous disposons lorsqu'il s'agit de reconfigurer ou de reconstruire les relations de continuité entre différents secteurs de notre culture. Ce qui a été discuté, c'est la démarche consistant à faire de la *science* comme entreprise intellectuelle et de sa *méthode* le *modèle* de l'esprit expérimental de cette enquête. Signaler la présence d'une conception quelque peu autonomiste de la science et des techniques chez Dewey n'invalide en rien la force et l'opportunité de son expérimentalisme moral, social et politique. Je me suis contenté de soutenir que cet autonomisme n'est pas nécessaire pour se convaincre de la justesse de cet expérimentalisme (et du modèle de l'enquête qui l'accompagne), et est même parfois en tension avec l'anti-essentialisme et l'antifondationnalisme de ce même expérimentalisme²⁰³.

Le travail de laboratoire a constitué une source d'inspiration importante pour le pragmatisme. Ce qui distingue notamment le pragmatisme des positivismes, c'est la conviction que la singularité des sciences ne réside pas dans leurs résultats et dans leurs relations avec la réalité, ou encore dans la nature des théories, mais dans la manière d'obtenir ces résultats, c'est-à-dire dans la méthode²⁰⁴. Pour le pragmatisme peircien, cette inspiration a amené une nouvelle conception de la signification. Le sens d'un mot ou d'une expression relève de ses conséquences concevables sur la conduite.

203. Je suis ici redevable à Jean-Pierre Cometti d'un échange m'ayant permis de clarifier et de préciser cette nuance.

204. Sur ce point, voir Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, chap. v.

Dans « Comment rendre nos idées claires », la méthode scientifique est aussi la seule méthode qui permet de fixer la croyance sur le long terme, car elle permet notamment de douter de nos croyances sur le court terme – ce que ne permettent pas la méthode d'autorité, la méthode de ténacité et la méthode *a priori*. Mais, surtout, cette méthode fait appel à une *réalité qui ne dépend pas de nous*, ce qui ne la subordonne pas – toujours selon Peirce – à nos instincts ou à nos préférences.

Le postulat fondamental de la méthode scientifique, pour Peirce, est qu'« il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir ». On sait combien cette caractérisation peircienne de la méthode scientifique pour des desseins épistémiques, et non plus seulement sémantiques, a pu générer des tensions et des controverses au sein du pragmatisme. Chez Dewey, à côté de l'élaboration d'un naturalisme fonctionnaliste portant sur la pensée et la connaissance, l'inspiration des méthodes de laboratoire fut aussi éthico-politique (ce que Peirce refusait²⁰⁵), avec les ambiguïtés et les limites que nous avons pu entrevoir. Les usages pragmatistes de la science ont pu nourrir les principaux traits d'une nouvelle sémantique et d'une nouvelle conception de la pensée, mais ils suscitent également une certaine perplexité lorsqu'il s'agit de définir la place de la méthode scientifique dans les processus de discussion et de fixation de nos croyances et de nos valeurs.

205. Comme le rappellent bien Robert Westbrook, *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Ithaca/Londres, Cornell U.P., 2005, chap. 1, et John Shook, *Dewey's Social Philosophy: Democracy As Education*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2014, p. 51. Pour un extrait de l'œuvre de Dewey où ce dernier reconnaît que la méthode scientifique, conçue par Peirce, n'a pas encore été importée pour traiter les affaires sociales et morales, et qu'elle doit l'être, voir *The Later Works* 11, p. 421-422.

[ANNEXES]

Remerciements

Je dédie cet ouvrage à Jean-Pierre Cometti. Sa liberté et sa générosité intellectuelles, et plus simplement humaines, ont été à la source du parcours dont cet ouvrage est l'un des résultats. Par ses traductions, son travail d'édition, ses écrits et ses enseignements, sa contribution à la diffusion du pragmatisme dans le monde francophone fut déterminante.

Pour m'avoir invité à venir présenter les ancêtres de ces travaux dans diverses circonstances, et/ou plus généralement pour leurs encouragements, leurs remarques et leurs critiques, je remercie Robert Brandom, Jean-Marie Chevalier, Roberta Dreon, Roberto Frega, Benoît Gaultier, Mathias Girel, Christophe Hanna, Jing He, Larry Hickman, Stéphane Madelrieux, Roman Madzia, Joseph Margolis, Erik Myin, Jaroslav Peregrin, Olivier Quintyn, Bjørn Ramberg, Emmanuel Renault, Jean-Michel Roy, Italo Testa, Claudine Tiercelin, Charles Travis, Thibaud Trochu, Claudio Viale, Jörg Volbers, Zhenhua Yu, et mes collègues du laboratoire Costech à l'université de technologie de Compiègne.

Qu'Olivier Quintyn et Anne-Laure Blusseau soient également remerciés pour leur confiance.

Une partie des travaux ici publiés ont bénéficié du soutien du projet de recherche HOMTECH (université de technologie de Compiègne – COSTECH), financé par la Région Hauts-de-France et le FEDER.

BIBLIOGRAPHIE

- AIKIN Scott et TALISSE Robert, « Rockmore on Analytic Pragmatism », *Metaphilosophy*, 39/2, 2008, p. 155-162.
- ALLEN Michael T et HECHT Gabrielle (eds.), *Technologies of Power. Essays in Honor of Thomas Park Hughes and Agatha Chipley Hughes*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press, 2001.
- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 1934.
- ARMSTRONG David M. et MALCOLM Norman, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984.
- BACON Francis, *Novum Organum*, introduction, trad. et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.
- BALIBAR Françoise, *Einstein 1905. De l'éther aux quanta*, Paris, PUF, 1992.
- BAKER Gordon B. et HACKER Peter M. S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2, Oxford, Blackwell, 1985.
- BEARDSLEY Monroe, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, 2^e édition, Indianapolis, Hackett, 1981.
- BELHOSTE Bruno, *Histoire de la science moderne. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Armand Colin, 2016.
- BIAGIOLI Mario, *Galileo Courtier, the Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago University Press, 1993.
- BIJKER Wiebe, HUGHES Thomas P. et PINCH, Trevor J. (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge (MA), MIT Press, 1987.
- BONCOMPAGNI Anna, « Enactivism and the "Explanatory Trap". A Wittgensteinian Perspective », *Méthode*, 2, 2013, p. 27-49.
- BORRADORI Giovanna (ed.), *The American Philosopher*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994.
- BOUVERESSE Jacques, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1976.
- , *La Voix de l'âme et les Chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil/Liber, 2001.

- BRANDOM Robert, « Asserting », *Nous*, vol. XVII, n° 4, novembre 1983, p. 637-650.
- , *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 1994.
- , « Replies », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, n° 1, mars 1997, p. 189-204.
- , « Pragmatics and Pragmatisms », in James Conant et Urszula M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Londres/New York, Routledge, 2002, p. 40-59.
- , *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 2002.
- , « From a Critique of Cognitive Internalism to a Conception of Objective Spirit: Reflections on Descombes' Anthropological Holism », *Inquiry*, 47, 2004, p. 236-253.
- , *L'Articulation des raisons*, trad. Claudine Tiercelin et Jean-Pierre Cometti, Paris, Cerf, 2009.
- , *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent and Contemporary*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 2011.
- , « An Arc of Thought: From Rorty's Eliminative Materialism to His Pragmatism », in A. Gröschner, C. Koopman et M. Sandbothe (eds.), *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 23-30.
- BUDD Malcolm, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres, Routledge, 1989.
- BURGE Tyler, « Belief *de re* », *Journal of Philosophy*, 74/6, 1977, p. 338-362.
- , « Mind-body causation and explanatory practice », in John Heil et Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 97-120
- CARNINO Guillaume, « Vers une épistémotechnique », *SHS Web of Conferences*, 2014.
- , *L'Invention de la science*, Paris, Seuil, 2015.
- CARROLL Noel, *Art in Three Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- CASTORIADIS Cornelis, *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1978.
- CHAPUIS-SCHMITZ Delphine, « L'empirisme logique : logique, rationalité, convention », in Sandra Laugier et Sabine Plaud (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Ellipses, 2011, p. 121-138.
- CHEMERO Anthony, *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, 2009.
- CHURCHLAND Paul, « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », trad. in Denis Fisette et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002, p. 117-151.
- CLARK Andy et CHALMERS David, « The Extended Mind », *Analysis*, 58, 1997, p. 10-23.

- CLARK Andy, « Material Symbols », *Philosophical Psychology*, 19 (3), 2006, p. 1-17.
- COHEN MORRIS R., « Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism », *The Philosophical Review*, 49/2, 1940, p. 196-228.
- COHEN Jerome B., *The Revolution in Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.
- COHEN Hendrik F., *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994.
- COMETTI Jean-Pierre, *Art, représentation, expression*, Paris, PUF, 2002.
- , *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, 2004
- , *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 2010.
- , *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, 2011.
- , *Art et facteurs d'art. Ontologies friables*, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- , *La Démocratie radicale. Lire John Dewey*, Paris, Gallimard, 2016.
- COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*(1844), Paris, Vrin, 1995.
- CUNNINGHAM Andrew et WILLIAMS Perry, « De-centring the "Big Picture" *The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science* », *British Journal for the History of Science*, vol. XXVI, n° 4, 1993, p. 407-432.
- DALTON Thomas C., *Becoming John Dewey. Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002.
- DAPIA Silvia, *Jorge Luis Borges, Post-Analytic Philosophy, and Representation*, Routledge, 2015.
- DASTON Lorraine, « Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500-1750) », in Dominique Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs, t. I. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2015, p. 176-203.
- DAVIDSON Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001
- DEAR Peter, « Towards a Genealogy of Modern Science », in Lissa Roberts, Simon Schaffer et Peter Dear (eds.), *The Mindful Hand. Inquiry and Invention from the Late Renaissance to Early Industrialization*, Amsterdam, KNAW, 2007, p. 431-441.
- DENNETT Daniel, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991.
- , « De l'existence des patterns », trad. D. Boucher, in Denis Fiset et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002.
- DEPRAZ Natalie, VARELA, FRANCISCO et VERMERSCH, Pierre, *On Becoming Aware : A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, John Benjamins Press, 2003.
- DESCARTES, René, *Œuvres*, Édition Adam & Tannery, 1897-1913.
- DESCOMBES Vincent, « Relation intersubjective et relation sociale », in Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 127-155.

- , *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Exercices d'humanité. Dialogue avec Philippe de Lara*, Paris, Les Dialogues des petits Platon, 2013.
- DEWEY John, *The Early Works: 1882-1898*, ed. Jo A. Boydston, 5 vol., Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969-1972.
- , *The Middle Works: 1899-1924*, ed. Jo A. Boydston, 15 vol., Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1976-1983.
- , *The The Later Works: 1925-1953*, ed. Jo A. Boydston, 17 vol., Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1981-1990.
- , *Problems of Men*, Greenwood Press, 1968.
- , *Le Public et ses problèmes*, tr. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard, « Folio », 2010.
- , *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Philip Deen ed., Southern Illinois University Press, 2012.
- , *Reconstruction en philosophie*, trad. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, « Folio », 2014.
- DORSTEWITZ, Philipp, « Dewey's Science: A Transactive Model of Research Processes », in Larry Hickman, Matthew Flamm, Krzysztof Skowroński, et Jennifer Rea (eds.), *The Continuing Relevance of John Dewey Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*, Amsterdam, Rodopi, 2011, p. 205-224.
- DREYFUS Hubert, *What Computers Can't Do*, MIT Press, 1972.
- DUMMETT Michael, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973.
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
- EAMES, S. Morris, *Experience and Value. Essays on John Dewey & Pragmatic Naturalism*, édité par Elizabeth R. Eames et Richard W. Field, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2003.
- ELDRIDGE Michael, *Transforming Experience. John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville et Londres, Vanderbilt University Press, 1998.
- ELIOT Thomas S., *Selected Essays*, Faber & Faber, 1932.
- ENGEL Pascal, *Va savoir!*, Paris, Hermann, 2007.
- EVANS Gareth, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982.
- FEENBERG Andrew, « Pragmatism and Critical Theory of Technology », *Techné: Journal of the Society for Philosophy and Technology* 7 (1), 2003, p. 42-48.
- FEENBERG Andrew, *Pour une théorie critique de la technique*, trad. Iketnuk Arnaq et Véronique Dassas, Lux, 2014.
- FESMIRE Steven, *Dewey*, Routledge, 2015.
- FEYERABEND Paul, « Materialism and the Mind-Body Problem », *Review of Metaphysics* 17, 1963, p. 49-66.

- , *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil, 1979.
- FINKELSTEIN David, « On the Distinction between Conscious and Unconscious States of Mind », *American Philosophical Quarterly*, vol. XXXVI, n° 2, avril 1999, p. 79-100.
- FODOR Jerry, *Hume Variations*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- FØLLESDAL Dagfinn, « Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage In It? », *Ratio* IX, 1996, p. 193-208.
- GALBRAITH John, *The New Industrial State*, Princeton University Press, 1967.
- GALISON Peter, « Construction Modernism: The Cultural Location of *Aufbau* », in Ronald Giere et Alan Richardson (eds.), *Origins of Logical Empiricism*, University of Minnesota Press, 1996, p. 17-44.
- , *L'Empire du temps. Les horloges d'Einstein et les cartes de Poincaré*, trad. Bella Arman, Paris, Gallimard, « Folio », 2005.
- GALLAGHER Shaun, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford University Press, 2017.
- GEACH Peter, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- GEIGER George R., « Dewey's Social and Political Philosophy », in Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Open Court, 1939, p. 367-368.
- GLOCK Hans-Johann, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge University Press, 2003.
- GODFREY-SMITH Peter, « Dewey and the Subject Matter of Science », in John Shook et Paul Kurtz (eds.), *Dewey's Enduring Impact*, Prometheus Books, 2010, p. 73-86.
- , « Dewey and the Question of Realism », *Nous* 50/1, mars 2016, p. 73-89.
- GOLDIE Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2000.
- GOODAY Graeme, « "Vague and Artificial": The Historically Elusive Distinction Between Pure and Applied Science », *Isis*, 103/3, p. 546-554.
- GOODING David, PINCH Trevor et SCHAFER Simon (eds.), *The Uses of Experiment. Studies in the Natural Sciences*, Cambridge University Press, 1989.
- GOODMAN Nelson, *L'Art en théorie et en action*, trad. J.-P. Cometti et R. Pouivet, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1996.
- GRAHAM George et HORGAN Terry, « Southern Fundamentalism and the End of Philosophy », *Philosophical Issues* 5, p. 219-247.
- GRIFFITHS Paul, « Emotions As Natural and Normative Kinds », *Philosophy of Science*, 71, 2004, p. 901-911.
- HACKER Peter M.S., *Wittgenstein*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Seuil, 2000.
- HACKER Peter M.S. et BENNETT Maxwell, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Wiley-Blackwell, 2003.

- HACKING Ian, *Mad Travelers*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.
- HAUGELAND John, *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Harvard University Press, 1998.
- HEIL John et MELE Alfred (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- HICKMAN Larry, *John Dewey's Pragmatic Technology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- , *Philosophical Tools for a Technological Culture. Putting Pragmatism to Work*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2001.
- , « Pragmatism, Postmodernism, and Global Citizenship », in Richard Shusterman (ed.), *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 63-79.
- , « Some Strange Things They Say about Pragmatism: Robert Brandom on the Pragmatist' Semantic "Mistake" », *Cognitio* 8/1, 2007, p. 105-113.
- , « Science and Technology » in Sami Pihlström (ed.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, Londres/New York, Continuum, 2011.
- HILDEBRAND David, *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2003.
- HOOKE Sidney, « A Personal Impression of Contemporary German Philosophy », *Journal of Philosophy*, vol. 27, n° 6, 1930, p. 141-160.
- HORKHEIMER Max, *The Eclipse of Reason* (1947), Londres/New York, Continuum, 2004.
- HORNSBY Jennifer, *Simple Mindedness. In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, 1997.
- HUGHES Thomas P., *Networks of Power: Electrification in Western Societies, 1880-1930*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1983.
- HURLEY Susan, *Consciousness in Action*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 1998.
- HUTTO Dan, « Enactivism, from a Wittgensteinian point of view », *American Philosophical Quarterly*, 50/3, 2013, p. 281-302.
- HUTTO Dan et MYIN Erik, *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press, 2013.
- , *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, Cambridge (MA)/Londres, MIT Press, 2017.
- JAMES William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907.
- JOAS Hans et KILPINEN Erkki, « Creativity and Society », in John Shook et Joseph Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 323-335.
- JOHNSON Mark, « Cognitive Science », in John Shook et John Margolis (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 369-377.
- JOHNSON Mark, « Cognitive Science and Dewey's Theory of Mind, Thought, and Language » in Molly Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, 2010, p. 123-144.

- JOHNSON Mark, « Keeping the Pragmatism in Neuropragmatism », in Tibor Solymosi et John R. Shook (eds.), *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 37-56.
- JOHNSTON Paul, *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, London et New York, Routledge, 1993.
- JOHNSTON James S., « John Dewey and the Role of Scientific Method in Aesthetic Experience », *Studies in Philosophy and Education*, 21/1, 2002, p. 1-15.
- JUNG Matthias, « John Dewey and Action », in Molly Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, 2010, p. 145-165.
- KADLEC Alison, « Reconstructing Dewey: the Philosophy of Critical Pragmatism », *Polity*, 38/4, 2006, p. 519-542.
- KENNY Anthony, *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, 1989.
- KIM Jaegwon, *Supervenience and Mind*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- , *Mind in a Physical World*, Cambridge (MA), MIT Press, 1998.
- KITCHER Philip, « Philosophy Inside Out », *Metaphilosophy*, 42/3, 2011, p. 248-260.
- , *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*, Oxford University Press, 2012.
- KOYRÉ Alexandre, *Newtonian Studies*, Londres, Chapman & Hall, 1965.
- , *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1966.
- LAVINE Thelma, « America & the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty », in Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Nashville et Londres, Vanderbilt University Press, 1995, p. 37-49.
- LAWN Chris, *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, Londres/New York, Continuum, 2005.
- LEWIS Clarence I., « Logical positivism and pragmatism », in John D. Goheen et John L. Mothershead Jr. (eds.), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, Stanford University Press, 1970, p. 92-112.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, tr.fr. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.
- LOUGHLIN Victor, « Radical Enactivism, Wittgenstein and the Cognitive Gap », *Adaptive Behavior*, 22/5, octobre 2014, p. 350-359.
- LUCIER Paul, « The Origins of Pure and Applied Science in Gilded Age America », *Isis*, 103/3, 2012, p. 527-536.
- MACHERY Edouard, *Doing without Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- MALCOLM Norman, *Wittgenstein: Nothing Is Hidden*, Oxford, Blackwell, 1986.
- MARGOLIS Joseph, *Interpretation: Radical but Not Unruly*, Berkeley, University of California Press, 1994.

- , *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2002.
- , « Cartesian realism and the revival of pragmatism », in W. Eddington et M. Sandbothe (eds.), *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, State University of New York Press, 2004, p. 223-247.
- , *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*, Stanford University Press, 2009.
- , *Pragmatism's Advantage. American and European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford University Press, 2010.
- MARSONET Michele, « Different pragmatist reactions to analytic philosophy », in Rosa Calcaterra (ed.), *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*, Amsterdam / New York, Rodopi, 2011.
- MATURANA Humberto et VARELA Francisco, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston/Londres, Shambhala, 1987.
- MCCARTHY Christine, « Dewey's Ethics: Philosophy or Science? », *Educational Theory*, 49/3, 1999, p. 339-358.
- MCCUMBER John, *Time in the Ditch. American Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- MELSER Derek, *The Act of Thinking*, Londres/Cambridge, MIT Press, 2004.
- MERTON Robert K., « Science, Technology and Society in Seventeenth Century England », *Osiris* 4, 1938, p. 360-632.
- MERTON Robert K. « Puritanism, Pietism and Science », *Sociological Review*, XXVIII, 1936; trad. in Jean-François Braunstein (textes réunis par), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.
- METZ Joseph G., « Democracy and the Scientific Method in the Philosophy of John Dewey », *Review of Politics*, 31/2, 1969, p. 242-262.
- MISAK Cheryl (ed.), *New Pragmatists*, Oxford University Press, 2007.
- , *The American Pragmatists*, Oxford University Press, 2013.
- MITCHAM Carl, *Thinking Through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago University Press, 1994.
- MOHANTY Jitendra, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht, Nijhoff, 1985.
- MOUNCE Howard, *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, Routledge, 1997.
- MOYAL-SHARROCK Danièle, « Wittgenstein's Razor: The Cutting Edge of Enactivism », *American Philosophical Quarterly*, 50/3, 2013, p. 263-280.
- MULHALL Stephen, « Post-Analytic Philosophy. Conversation with Stephen Mulhall », in J. Baggini et J. Stangroom (eds.), *New British Philosophy. The Interviews*, Londres, Routledge, 2002.
- MULLIGAN Kevin, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012.
- MURPHY John, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, Westview Press, 1990.

- MUSIL Robert, *L'Homme sans qualités* trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1956.
 —, *Essais*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1984.
- NAGEL Ernst, « Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe », *Journal of Philosophy* 33, 1936, p. 5-24 et p. 29-53.
- NAGEL Thomas, *Questions mortelles*, trad. P. Engel et Cl. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983.
- NEISSER Ulric, *Cognitive Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Volonté de puissance. Études et fragments*, trad. H. Albert, Paris, Livre de Poche, 1991.
- NOË Alva, *Action in Perception*, MIT Press, 2004.
 —, *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang, 2009.
 —, « Vision without representation », in Gangopadhyay, Nivedita, Madary, Michael et Spicer, Finn (eds.), *Perception, action and consciousness*, Oxford University Press, 2010, p. 245-255.
- OSLER Margaret J (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 2000.
- OUDSCHOORN, Nelly et PINCH, Trevor J. (eds.), *How Users Matter. The Co-Construction of Users and Technology*, MIT Press, 2003.
- PAPPAS Gregory F., *John Dewey's Ethics. Democracy As Experience*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- PEIRCE Charles S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-4 édités par Charles Hartshorne et Paul Weiss, vol. 7-8 édités par Andrew W. Burks, Cambridge (MA), Harvard U.P., 1931-1958.
- PESTRE Dominique, *Science, argent et politique. Un essai d'interprétation*, INRA Éditions, 2003.
 — (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs. 3. Le siècle des technosciences*, Paris, Seuil, 2015.
- PORTER Theodore M., « How Science Became Technical », *Isis* 100, 2009, p. 292-309.
- POSNER Richard, « What Has Pragmatism to Offer Law? », *Southern California Law Review*, 63, 1990, p. 1653-1670.
- PUMFREY Stephen, « The Scientific Revolution », in Michael Bentley (ed.), *Companion to Historiography*, Londres et New York, Routledge, 1997, p. 280-293.
- PUTNAM Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992.
- QUINE Willard V.O., « Les deux dogmes de l'empirisme », trad. in Pierre Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard, 1980.
 —, « The Pragmatists' Place in Empiricism », in Robert Mulvaney et Philip Zeltner (eds.), *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, University of South Carolina Press, 1981.

- , « Two Dogmas in Retrospect », *Canadian Journal of Philosophy* 21, 1991, p. 265-274.
- QUINTYN Olivier, *Valences de l'avant-garde*, Questions théoriques, 2015.
- , *Implémentations/implantations : pragmatisme et théorie critique. Essais sur l'art et la philosophie de l'art*, Questions théoriques, 2017.
- RAJCHMAN John et WEST Cornel (eds.), *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985 ; trad. par Andrée Lyotard-May : *La Pensée américaine contemporaine*, Paris, PUF, 1991.
- RAMBERG Bjørn, « Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty vs. Davidson », in R. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Malden/Oxford, Blackwell, 2000, p. 351-370.
- RAMSEY William, STICH Stephen et GARON Joseph, « Connectionism, Eliminativism and the Future of Folk Psychology », *Philosophical Perspectives*, 4, 1990, p. 499-533.
- RANDALL JR John.H., « Dewey's Interpretation of the History of Philosophy », in Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Open Court, 1939, p. 75-102.
- REINHARD Rebecca, *Gegen den philosophischen Fundamentalismus. Postanalytische und dekonstruktivistische Perspektiven*, Fink, Munich, 2003.
- RICHARDSON Alan W., « Logical Empiricism, American Pragmatism, and the Fate of Scientific Philosophy in North America », in Gary L. Hardcastle et Alan W. Richardson (eds.), *Logical Empiricism in North America, Minnesota Studies in Philosophy of Science XVIII*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2003, p. 1-24.
- , « Carnapian Pragmatism », in Michael Friedman et Richard Creath (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge University Press, 2007, p. 295-314.
- REISCH George A., *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge University Press, 2005.
- RENAULT Emmanuel, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- ROBERTSON Emily, « Is Dewey's Educational Vision Still Viable? », *Review of Research in Education*, 187, 1992, p. 335-381.
- ROCKMORE Tom, « On classical and neo-analytic forms of pragmatism », *Metaphilosophy*, 36/3, 2005, p. 259-271.
- RORTY Richard, « Mind-body Identity, Privacy, and Categories », *Review of Metaphysics*, 19, 1965, p. 24-54.
- , « Incorrigeability As the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, 67/3, 1970, p. 399-429.
- « Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability », *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, p. 192-205.
- , « In Defense of Eliminative Materialism », *Review of Metaphysics*, 24, 1970, p. 112-121.
- , « Contemporary Philosophy of Mind », *Synthese*, 53/2, 1982, p. 323-348.

- , *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- , *L'Homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990.
- , *Science et solidarité. La Vérité sans le pouvoir*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1990.
- , « Le parcours du pragmatiste », in Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1992.
- , « Naturalisme et anti-réductionnisme. Réponse à Vincent Descombes », in J.-P. Cometti (dir.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, L'Éclat, 1992.
- , *Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993.
- , *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994.
- , « Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind » in Richard Warner, Tadeusz Szubka (ed.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994, p. 121-127.
- , *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995.
- , « Response to Gouinlock », in Herman J. Saatkamp Jr. (ed.), *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville et Londres, Vanderbilt University Press, 1995, p. 91-99.
- , *Truth and Progress: Philosophical Papers, vol. 3*, Cambridge University Press, 1998.
- , *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin, 1999.
- , « Response to Bjørn Ramberg », in Richard Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford/Malden (MA), Blackwell, 2000, p. 370-377.
- , « The Brain As Hardware, Culture As Software », *Inquiry* 47 (3), 2004, p. 219-235.
- , *Philosophy As Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, Cambridge University Press, 2007.
- , *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers*, édité par S. Leach et J. Tartaglia, Cambridge University Press, 2014.
- ROSENTHAL Victor et VISETTI Yves-Marie, « Modèles et pensées de l'expression : perspectives microgénétiques », *Intellectica*, 50, 2008/3, p. 177-252.
- ROSSI Paolo, *Aux origines de la science moderne*, trad. P. Vighetti, Paris, Seuil, 1999.
- ROWLANDS Mark, *The Body in Mind. Understanding Cognitive Processes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- RUDDER-BAKER Lynne, « Metaphysics and Mental Causation », in John Heil et Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 75-95.
- RYLE Gilbert, *On Thinking*, édité par Konstantin Kolenda, Oxford, Blackwell, 1979.
- SCHATZBERG Eric, « From Art to Applied Science », *Isis*, 103/3, 2012, p. 555-563.

- SCHNÄDELBACH Herbert, *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2004.
- SCHULTE Joachim, *Erlebnis und Ausdruck, Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Munich, Philosophia, 1987.
- SEARLE John, *La Redécouverte de l'esprit*, trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1995.
- , *Le Mystère de la conscience*, trad. de Claudine Tiercelin, Paris, Odile Jacob, 1999.
- SELLARS Wilfrid, « Language, Rules and Behavior », in Sidney Hook (ed.), *John Dewey Philosopher of Science and Freedom*, New York, Dial Press, 1949.
- , *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- , « Language As Thought and Communication », *Philosophy and Phenomenological Research*, 29-4, 1969, p. 506-527.
- , « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », trad. in Denis Fissette et Pierre Poirier (textes réunis par), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002.
- SHAPIN Steven et SCHAFFER Simon, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, trad. S. Barjansky, Th. Piéplat, Paris, La Découverte, 1993.
- SHAPIN Steven, *La Révolution scientifique*, trad. Cl. Larssonneur, Paris, Flammarion, 1998.
- SHOEMAKER Sydney, *Physical Realization*, Oxford University Press, 2007.
- SHOOK John et SOLYMOSSI Tibor, « Neuropragmatism and the Reconstruction of Scientific and Humanistic Worldviews » in Tibor Solymosi et John Shook (eds.), *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 3-36.
- SHUSTERMAN Richard, « Analyzing Analytic Aesthetics », in Richard Shusterman (ed.), *Analytic Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , *Sous l'interprétation*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1994.
- , « Pragmatism. Dewey » in Berys Gaut et Dominic McIver Lopes (eds.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Londres et New York, Routledge, 2001, p. 97-104
- , *L'Objet de la critique littéraire*, trad. N. Vieillescazes, Questions théoriques, 2009.
- , « Affective Cognition: From Pragmatism to Somaesthetics », *Intellectica*, 60/2, 2013, p. 49-68.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.
- , *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, PUF, 2014.
- SMITH Peter et JONES O.R., *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge University Press, 1986,
- SNOW Charles P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press, 1959.
- SOULEZ Antonia (sous la direction de), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

- STEINER Pierre, « Introduction : cognitivisme et sciences cognitives », *Labyrinthe*, 20-2005, p. 13-39.
- « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, 2008/3, vol. LXII, n° 245, p. 273-292.
- , « Sciences cognitives, tournant pragmatique et horizons pragmatistes », *Tracés*, 2008, n° 15, p. 85-105.
- , « Interaction et transaction : quelques enjeux pragmatistes pour une conception relationnelle de l'organisme », in Michel Weber et Ronny Desmet (eds.), *Chromatikon VI, Yearbook of Philosophy in Process*, 2010, p. 203-214.
- , « Philosophie, technologie, cognition : enjeux et perspectives », *Intellectica*, 53 (2010/1), p. 7-40.
- , « Who's on First? Living Situations and Lived Experience », *Journal of Consciousness Studies*, 18(2), 2011, p. 98-124.
- , « Une question de point de vue. James, Husserl, Wittgenstein et l'erreur du psychologue », *Revue internationale de philosophie*, 260 (2), 2012, p. 251-281.
- , « Les radicaux de la cognition. À propos de *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content (2013)* », *Intellectica* 59, 2013/1, p. 299-308.
- , « The Nature of the Modern Mind. Some Remarks on Dewey's *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, V, 1, 2013, p. 279-293.
- , « Pragmatism in Cognitive Science: From the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism », *Pragmatism Today* 8 (1), 2017, p. 9-27.
- , « Perception incarnée, (anti)représentationnalismes et science incarnée de la cognition », in J. Dokic et D. Perrin (dir.), *La Cognition incarnée, Recherches sur la philosophie et le langage* 33, 2017, p. 89-145.
- , *Qu'est-ce que la pensée ?*, Paris, Vrin, 2017.
- STENGERS Isabelle, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993.
- , *La Vierge et le Neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Seuil, 2006.
- STEWART John, GAPENNE Olivier, et DI PAOLO Ezequiel (eds.), *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 2010.
- STICH Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case against Belief*, MIT Press, 1983.
- , *Deconstructing the Mind*, Oxford University Press, 1996.
- STRAUS Erwin, *Vom Sinn der Sinne (1935)*, Berlin, Springer, 1956.
- TALISSE Robert, « Pragmatism and the cold war », in Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford University Press, 2008, p. 254-268.
- , *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Londres/New York, Routledge, 2013.

- TARTAGLIA James, *Rorty and the Mirror of Nature*, Routledge, 2007.
- TAYLOR Charles, *La Liberté des modernes*, trad. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997.
- TER HARK Michel, *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- THELEN Esther et SMITH Linda B., *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*, Cambridge (MA), MIT Press, 1994.
- THOMPSON Evan, *Mind in Life*, Harvard University Press, 2007.
- TILES John E., *John Dewey*, Routledge, 1988.
- TORMEY Alan, *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics*, Princeton University Press, 1971.
- VARELA Francisco, THOMPSON Evan et ROSCH Eleanor, *L'Inscription corporelle de l'esprit*, trad. V. Havelange, Paris, Seuil, 1993.
- VON SAVIGNY Elke, *Wittgensteins "Philosophische Untersuchungen". Eine Kommentar für Leser. Band I*, Francfort, Klostermann, 1994.
- WAKS Leonard J., « Experimentalism and the Flow of Experience », *Educational Theory*, 48/1, 1998, p. 1-19.
- WATSON John, « Psychology As the Behaviorist Views It », *Psychological Review*, 20 (2), 1913, p. 158-177.
- WEBSTER Charles, *From Paracelsus to Newton : Magic in the Making of Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- WESTBROOK Robert, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993.
- WILLIAMS Bernard, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- WILLIAMS Meredith, *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*, Routledge, 2002.
- WILSON Robert, *Boundaries of the Mind The Individual in the Fragile Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- WINOGRAD, Terry et FLORES, Fernando, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, Ablex, 1986.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965.
- , *Grammaire philosophique*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
- , *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.
- , *Remarques sur les couleurs*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1983.
- , *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques (Dernières remarques sur la philosophie de la psychologie I)*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1985.
- , *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989.
- , *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, « Folio », 1992.

BIBLIOGRAPHIE

- , *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, II, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1994.
- , *L'Intérieur et l'Extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie 2*, édité par G.H. Von Wright et H. Nyman, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 2000.
- , *Remarques mêlées*, trad. G. Granel et présentation J.-P. Cometti, Paris, Flammarion, « GF », 2002.
- , *Les Cours de Cambridge, 1946-1947*, trad. É. Rigal, Mauvezin, TER, 2002.
- , *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, retranscrit, édité et introduit par G. Baker, traduit par G. Baker, M. Mackert, J. Connolly et V. Politis, Londres et New York, Routledge, 2003.
- , *Recherches philosophiques*, trad. Fr. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Big Typescript: TS 213* (édité et trad. par G. Luckhardt et M. Aue), Oxford, Blackwell, 2005.
- , *Fiches*, trad. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris, Gallimard, 2008.
- WRIGHT Crispin, *Realism, Meaning and Truth*, Oxford, Blackwell, 1987.
- ZASK Joëlle, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015.

TABLE

Introduction.....	7
I. Rorty et le problème corps-esprit	
Une question de contingence et d'implémentation	51
1. L'esprit des vocabulaires.....	54
2. Des relations entre vocabulaires.....	60
3. Splendeurs et misères de la conscience.....	69
4. Les vertus thérapeutiques de l'éliminativisme rortyen...	72
5. Dé(s)-ontologiser l'esprit : de l'éliminativisme aux pratiques déontiques	87
II. Pragmatisme, inférentialisme et pensée	
Vers une délocalisation de l'esprit dans les pratiques normatives	95
1. Le pragmatisme de Brandom.....	98
2. Le problème des épisodes mentaux conceptuels.....	101
3. Le pragmatisme normatif : Sellars et Wittgenstein	105
4. L'inférentialisme normatif	114
5. Les conséquences de l'inférentialisme normatif pour la pensée.....	121

III. L'expression, l'action et la vie	
À propos de Wittgenstein	
et des sciences cognitives contemporaines	133
1. Les sciences cognitives éactives, ou l'apogée des sciences cognitives.....	138
2. Au-delà du mythe de l'intériorité : le mythe des processus mentaux.....	148
3. L'expressivité de l'esprit et ses dimensions comportementales.....	158
4. Que peuvent étudier les sciences cognitives ?.....	176
5. Conclusion.....	180
IV. Une différence qui fait une différence	
Dewey, les qualités de l'esprit et la crise de la culture	183
1. L'esprit comme verbe et l'ordre des qualités.....	188
2. La genèse du problème corps-esprit.....	205
3. L'expérimentalisme de Dewey et la crise des deux cultures.....	217
V. L'expérimentalisme de Dewey	
et l'esprit de la science et des techniques	231
1. Situer à nouveau la philosophie des sciences de Dewey.....	237
2. La méthode expérimentale et la science.....	251
3. Sciences, autonomie et usages.....	267
4. Dewey et la technique.....	284
5. Expérimentalisme moderne, rationalité scientifique et pratiques quotidiennes.....	298
6. Conclusion : le pragmatisme, l'esprit et la science, à nouveau.....	311
<i>Remerciements</i>	317
<i>Bibliographie</i>	319