



**HAL**  
open science

# Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey

Stéphane Madelrieux

► **To cite this version:**

Stéphane Madelrieux. Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey. Critique : revue générale des publications françaises et étrangères, 2012, 2012-12 (787), pp.1043-1058. 10.3917/criti.787.1043 . hal-00919460

**HAL Id: hal-00919460**

**<https://univ-lyon3.hal.science/hal-00919460>**

Submitted on 1 Jun 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey

Stéphane Madelrieux<sup>1</sup>

Dewey, *Expérience et nature* (1927/1929),  
traduction Joëlle Zask, présentation et annotation Jean-Pierre Cometti,  
Paris, Gallimard, 2012

Voici donc traduit en français le livre que Dewey n'aurait jamais dû écrire. Du moins si l'on suit l'interprétation qu'en donne celui qui fut le principal artisan de sa redécouverte, Richard Rorty. Le bon Dewey, selon Rorty, se consacre à la critique des problèmes philosophiques de la tradition. La forme de sa thérapie n'est pas linguistique, comme dans l'empirisme logique ou la philosophie oxonienne, mais historique : nous pouvons nous débarrasser des pseudo-problèmes qui encombrant l'activité philosophique – comme celui du sujet et de l'objet ou de l'opposition esprit/matière – en en retraçant la généalogie jusqu'à leur point d'origine culturel – par exemple le dualisme et la hiérarchie entre théorie et pratique chez les Grecs, liés à la division sociale entre homme libre et travailleur servile. Ce point de départ apparaissant alors à la fois contingent et lié à une expérience culturelle devenue obsolète, on peut nourrir l'espoir de s'affranchir du cadre métaphysique dominant qui en est issu et qui gouverne encore insidieusement nos manières de penser et d'agir. Bref, le bon Dewey allierait un but thérapeutique de type analytique avec une méthode historiciste de type continental, soit le programme même que Rorty entendait encourager et prolonger par sa propre œuvre. C'est pourquoi il recommande de lire plutôt *Reconstruction of Philosophy* (1920), œuvre polémique et non systématique, qui « s'efforçait de montrer que les dualismes traditionnels (intellect et sens, théorie et pratique, essence et accident, etc.) [...] constituaient un frein au progrès socio-politique »<sup>2</sup>. Mais dans *Experience and Nature* écrits quelques années plus tard en 1925, ce projet critique est comme recouvert par la volonté semble-t-il assumée de rédiger un système pouvant rivaliser avec les traités de la tradition afin de leur substituer une « métaphysique de l'expérience »<sup>3</sup>. Dewey aurait ainsi malheureusement cédé « à la maladie qu'il s'efforçait de guérir »<sup>4</sup>. Un tel projet serait en effet doublement condamnable, en tant que métaphysique et en tant qu'empirisme, au nom même du pragmatisme que Dewey entendait promouvoir.

Dans le premier chapitre, Dewey présente l'intention générale du livre de la manière suivante : « Découvrir ces aspects généraux des choses dont on fait l'expérience et en interpréter la signification pour une théorie philosophique de l'univers dans lequel nous vivons est le but de ce livre » (p. 34). Il s'agirait donc moins en effet de critiquer la métaphysique en général que de substituer à une métaphysique de l'essence une métaphysique de l'existence, et le terme lui-même est lâché par Dewey au dernier chapitre, qui définit la métaphysique comme le « discours portant sur les traits génériques que les choses existantes, quelle qu'en soit l'espèce, manifestent » (p. 372). Les « traits génériques » de l'expérience semblent parfois avoir un sens anthropologique, comme lorsque Dewey, renvoyant à son collègue Franz Boas, fait du langage et de l'utilisation d'outils deux caractéristiques de toute culture humaine – il consacre son cinquième chapitre à leur analyse

<sup>1</sup> Université Jean Moulin – Lyon 3 / IRPhIL

<sup>2</sup> Richard Rorty, préface à Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Farrago/Éditions Léo Sherer (2003), p. 14 - premier volume des œuvres philosophiques de Dewey en français sous la direction de J.-P. Cometti, dont la traduction de *Expérience et nature* par J. Zask constitue le 4<sup>ème</sup> titre, les autres étant *Le public et ses problèmes* et *L'art comme expérience*, réédités chez Gallimard.

<sup>3</sup> À ma connaissance, cette expression, employée dès le XIX<sup>ème</sup> siècle par le philosophe anglais Shadworth Hodgson pour désigner son système, ne se trouve pas chez Dewey, qui parle plutôt de « philosophie de l'expérience » ou de « logique de l'expérience », mais chez ses commentateurs, cf. Richard J. Bernstein, « John Dewey's Metaphysics of Experience », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 58, No. 1. (Jan. 5, 1961), pp. 5-14.

<sup>4</sup> Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, « La métaphysique de Dewey », Paris, Seuil, 1993, p. 191.

conjointe. Mais l'expression est bien également utilisée dans son sens métaphysique traditionnel, et elle renvoie alors à des catégories pouvant être affirmées de toute expérience en tant qu'expérience. C'est ainsi que le deuxième chapitre intitulé « précarité et stabilité de l'existence » fait valoir le précaire et le dangereux comme des traits fondamentaux de l'existence dont on fait l'expérience : « le monde des choses empiriques n'est pas dissociable de ce qu'il s'y trouve d'incertain, d'imprévisible, d'incontrôlable et de hasardeux » (p. 70). Et Dewey insiste bien sur le fait qu'il s'agit d'une catégorie de la nature elle-même et non seulement de l'impression subjective que l'homme en a, car « l'homme a peur parce que le monde est un monde épouvantable et périlleux » (p. 70). Malgré le développement des techniques visant à contrôler les processus naturels pour les tourner à notre avantage ou en réduire les risques, « le caractère fondamentalement dangereux du monde n'en est pas pour autant profondément modifié, et encore moins éliminé » (p. 72), si bien que le précaire demeure bien un trait fondamental de toute expérience, passée comme présente – et Dewey ajoute qu'il ne s'agit pas de morale, « mais de métaphysique, c'est-à-dire de la nature du monde de l'existence dans lequel nous vivons » (p. 72). Une catégorie donc, au sens ontologique et non psychologique, à la portée universelle et non relative à telle ou telle expérience datée et située. Comme le remarque Rorty en passant, Dewey porterait ainsi deux ans avant *Sein und Zeit* un projet relativement similaire à la liste des « existentiels » qu'entend dresser Heidegger en lieu et place des catégories de la tradition métaphysique<sup>5</sup>. Contre une tradition métaphysique qui aurait indûment sélectionné d'autres traits de l'existence (la stabilité) pour les ériger en entités supra-empiriques et intemporelles (les Formes immuables), une métaphysique de l'expérience accorderait à l'incomplet et au précaire « le même rang que ce qui est fixe et fini » (p. 77). Dewey serait donc à ranger parmi les métaphysiciens du mouvant, du changeant ou du processus. C'est précisément ce que critique Rorty au nom même du pragmatisme. Car un tel projet, au lieu de renoncer à la métaphysique, cherche seulement à en accomplir le programme traditionnel d'une meilleure manière. Il continue à vouloir fournir « une matrice permanente et neutre pour la recherche future »<sup>6</sup>. Or si l'expérience est changeante, précaire, contingente, c'est à l'idée même de métaphysique qu'il faudrait renoncer au profit d'un simple récit historique du cours changeant de l'expérience et de nos manières de la catégoriser, car il est contradictoire de vouloir tirer de l'expérience des traits essentiels qui ne seraient pas changeants et contingents. Si certaines expériences peuvent être « précaires », il est erroné d'en faire une catégorie générale de l'expérience, car du point de vue pragmatiste qui est celui de Rorty, tous les concepts que l'on utilise pour décrire nos expériences sont précaires et contingents, et peuvent être remplacés s'ils ne sont plus utiles. Dewey aurait donc succombé au défaut même qu'il avait si souvent dénoncé : le besoin de se placer à un point de vue anhistorique et soustrait au cours changeant de l'expérience dans le but de connaître la réalité telle qu'elle est fondamentalement, même si cette réalité, contrairement aux métaphysiques traditionnelles, est identifiée à l'expérience.

Un tel défaut n'est d'ailleurs pas atténué mais au contraire redoublé aux yeux de Rorty par la considération de l'expérience comme nouvel objet de l'entreprise métaphysique. La notion même d'expérience doit être abandonnée car elle charrie encore selon Rorty le projet fondationnaliste que le pragmatisme devait au contraire écarter. L'importance du tournant linguistique à ses yeux est précisément de permettre la formulation d'un pragmatisme sans empirisme, qui soit plus fidèle à l'esprit du pragmatisme même que ne l'étaient James et Dewey : « J'avancerai l'idée que la philosophie analytique, grâce à sa concentration sur le langage, fut capable de défendre certaines thèses pragmatistes cruciales mieux que ne le firent James et Dewey eux-mêmes. En portant notre attention sur la relation entre le langage et le reste du monde plutôt qu'entre l'expérience et la nature, la philosophie analytique post-positiviste a été capable d'accomplir une rupture avec la tradition philosophique plus radicale. Le « langage » est

<sup>5</sup> Cf. Rorty, *ibid.*, p. 175. Pour une comparaison plus développée entre les deux penseurs, cf. du même auteur dans le même recueil, « Dépasser la tradition. Heidegger et Dewey », pp. 115-148.

<sup>6</sup> Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, p. 181

une notion plus adéquate que l'« expérience » pour soutenir le holisme et l'anti-fondationnalisme que James et Dewey avaient voulu formuler<sup>7</sup>. La notion d'expérience semble en effet succomber à deux mythes alternativement, selon qu'on insiste sur le sujet ou sur l'objet de l'expérience. L'idée empiriste d'une connaissance immédiate par expérience directe au fondement de toute connaissance (*knowledge by acquaintance* dans le vocabulaire de James et de Russell) est victime du mythe d'un donné pur et premier indépendant des descriptions variées que l'on peut en donner. Un pragmatiste conséquent, qui ne juge de la vérité des descriptions que par leur utilité au regard d'une fin humaine et non en fonction de leur correspondance à une réalité donnée indépendamment, doit donc laisser tomber la notion d'expérience comme participant, d'une autre façon, à l'entreprise fondationnaliste<sup>8</sup>. Si l'on insiste au contraire sur la dimension subjective et non pas objective de l'expérience (l'expérience que je fais plutôt que ce qui m'est donné), on tombe alors dans le mythe de l'intériorité. L'expérience désignerait l'ensemble des états mentaux privés que je serais le seul à posséder et à connaître de manière infaillible. Un pragmatiste conséquent, qui n'isole pas une sphère d'intériorité de la conscience dissociée de tout comportement extérieur et auquel le sujet aurait un accès privilégié, doit donc renoncer à une telle notion au profit de celle de jeux de langage publics. La pluralité des descriptions plutôt qu'un monde d'expérience pure, la publicité dans l'usage réglé des mots plutôt que l'exclusivité de la possession des états de conscience sont donc deux manières de poursuivre le mouvement pragmatiste plus fidèle à son esprit anti-fondationnaliste. L'empirisme n'était ainsi que la maladie infantile du pragmatisme.

Si l'on ajoute que les chapitres *d'Expérience et nature* sont touffus et méandriques, loin de la clarté compacte de ceux de *Reconstruction en philosophie* et sans les utiles conclusions en forme de résumé de ceux de *Démocratie et éducation*, et que le style de Dewey, comme s'en plaignaient déjà ses contemporains, est souvent obscur – ce qui rend le travail de traduction d'autant plus héroïque –, le lecteur aura compris qu'il ne trouvera pas là un manuel d'introduction standard au pragmatisme américain ou un *Dewey for Dummies*.

Pourtant, le livre nous plonge au cœur même des interrogations de Dewey. Car il faut reconnaître que la notion d'expérience lui posait également problème comme le montre l'histoire même de la rédaction de l'ouvrage. Dans la première édition de 1925, le livre s'ouvre sur un premier chapitre introductif intitulé « Expérience et méthode philosophique », où Dewey affirme à la fois la « valeur de la notion d'expérience pour la réflexion philosophique » et dénonce le caractère glissant et équivoque du terme, renvoyant tantôt à la méthode empirique des sciences de la nature depuis l'époque moderne, tantôt à l'idée issue de la psychologie introspective du XIX<sup>e</sup> siècle d'états « momentanés, privés et psychiques ». Il fait clairement le choix du premier sens. Mais les malentendus persistants liés à l'emploi de ce terme l'amènent à réécrire entièrement ce premier chapitre pour la troisième édition du livre en 1929, en vue d'expliquer que l'expérience n'est pas « un voile qui sépare l'homme de la nature », mais « au contraire le moyen de pénétrer toujours plus au cœur de celle-ci » (23). C'est cette troisième édition, augmentée d'une préface, qui fait désormais référence et se trouve ici traduite. Malheureusement, ces corrections échouèrent selon lui à redresser les malentendus qui entouraient son usage de la notion, et il profite du projet d'une nouvelle édition en 1948, alors que le livre est tombé dans le domaine public, pour rédiger une réintroduction. Encore une fois, il s'agit de préciser ce qu'il entend par ce terme, puisque, comme il le reconnaît lui-même volontiers, « lorsque le texte fut écrit, l'une de ses particularités résidait dans son usage du mot « expérience » » (p. 398). Elle est désormais identifiée au « complexe de tout ce qui est spécifiquement humain » (p. 398). De 1948 à 1950, il rédige plusieurs brouillons de cette introduction, pour finalement reconnaître qu'il ne lui est pas

<sup>7</sup> Rorty, « Comments on Sleeper and Edel », in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 21, No. 1 (Winter, 1985), p. 40.

<sup>8</sup> Cf. en autres, Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 71-72, ainsi que son introduction à *Empirisme et philosophie de l'esprit* de Wilfrid Sellars (Combas, Édition de l'éclat, 1992).

possible de formuler sa philosophie de l'« expérience » s'il continue d'employer un terme aussi chargé. Il met alors de côté ses brouillons et repart à zéro en janvier 1951 – à l'âge de 92 ans ! –, pour avouer dans les premières lignes du nouveau projet d'introduction : « si je devais écrire (ou récrire) *Expérience et nature* aujourd'hui, je donnerais au livre le titre de *Culture et nature* [...] J'abandonnerais le terme « expérience », du fait que j'ai progressivement réalisé que les obstacles historiques qui empêchent de comprendre l'usage que je fais de ce mot sont en pratique insurmontables. J'y substituerai le mot « culture » car son sens, qui est désormais fermement établi, pourrait porter pleinement et librement ma philosophie de l'expérience » (p. 434). Mais ce nouvel essai restera lui aussi inachevé et il meurt l'année suivante<sup>9</sup>.

On aurait cependant tort de croire que Dewey renonce à l'empirisme en abandonnant le terme d'« expérience » - cet abandon s'est fait, on le voit dans le passage précédent, pour des raisons historiques (le clivage à l'époque moderne du sens objectif et du sens subjectif), et non pas théoriques. Pour comprendre les raisons de la persistance de Dewey, malgré les difficultés et les malentendus, à élaborer une philosophie de l'expérience et à voir dans le pragmatisme l'accomplissement des promesses de l'empirisme, mieux vaut peut-être sauter dans un premier temps les discussions techniques du premier chapitre pour saisir la valeur humaine et pratique, et non seulement théorique ou philosophique, que l'empirisme avait à ses yeux. Dans un discours légèrement postérieur à la réédition de 1929, s'adressant à un public d'étudiants, il pose ainsi à sa propre philosophie la question pragmatiste qui vise à évaluer les conceptions philosophiques par leurs résultats pratiques : quelle différence cela ferait-il dans la conduite de leur vie si les gens adoptaient une philosophie de l'expérience plutôt qu'une autre philosophie ?<sup>10</sup> Sa réponse tient en deux grands points. Le premier est que l'expérience a une valeur critique inégalable des croyances et des institutions : adopter une philosophie de l'expérience a pour conséquence pratique d'examiner et de remettre en question toutes les autorités cherchant à contrôler la conduite des gens en faisant appel à des principes censés provenir d'une source supérieure. Sans surprise, le héros philosophique dont se réclame ici Dewey est Locke, pour sa critique des idées et principes innés considérée comme l'un des actes fondateurs de l'empirisme et des Lumières. Bien sûr, Locke critique l'existence de principes logiques et moraux dérivant d'une autre source que l'expérience en recourant à des arguments philosophiques (comme l'absence de consentement parmi les hommes, l'absurdité de la réminiscence, la priorité chronologique de l'acquisition du simple sur le complexe), mais son but est en réalité pratique : il s'agit de combattre ces « dictateurs de principes » qui cherchent à soustraire certaines croyances et certaines institutions à l'examen critique en les déclarant universelles et nécessaires. Ce dont il s'agit déjà dans cette critique empiriste, pour Dewey, c'est de promouvoir une culture démocratique où il n'y ait pas de source d'autorité supérieure à l'expérience. Même si Dewey reprochera à Locke une conception faussée de la nature de l'expérience, il se réclamera toujours de cette fonction critique de l'expérience. Il ne s'agit donc pas pour lui d'élaborer un pragmatisme sans empirisme, mais un « nouvel empirisme fonctionnaliste et pragmatique »<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Il faut saluer Jean-Pierre Cometti, directeur de l'édition, et Joëlle Zask, traductrice, pour avoir rassemblé l'ensemble du dossier, avec les différents essais de « ré-introduction ». Seule manque la première version du premier chapitre, que l'on trouvera en appendice de l'édition américaine de référence, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Jo Ann Boydston (Ed.), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969-1991 : *The Later Works of John Dewey, 1925-1953. Volume 1: 1925, Experience and Nature*, appendix 2, pp. 365-392 (dorénavant notée LW 1).

<sup>10</sup> John Dewey, « Problems of Contemporary Philosophy: The Problem of Experience », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953, volume 17: 1885-1953, Essays, Unpublished Writings*, p. 429 (dorénavant LW 17).

<sup>11</sup> John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York, H. Holt and Co., 1910, p. 270 – et les essais réunis dans John Dewey, *Middle Works, volume 3: Essays on the New Empiricism 1903-1906*. Inspiré par Rorty, Jean-Pierre Cometti a défendu l'idée d'un pragmatisme sans « continuité ou parenté » avec l'empirisme, ce qui l'amène bien près d'exclure James de la famille des pragmatistes authentiques (cf. « Le pragmatisme est-il un empirisme ? », *Critique*, n° 754, mars 2010, pp. 196-211, qui porte sur mon interprétation de James). A mes yeux, cela devrait également le conduire à exclure Dewey (qui, rappelons-le, voyait en Francis Bacon le prophète du pragmatisme). Il est néanmoins plus nuancé dans la présentation qu'il donne de l'édition française de *Expérience et nature* (cf. p. 11). Ma position est que l'empirisme de Dewey comme de James est en relation essentielle avec leurs pragmatismes, et que Dewey,

Le second point de sa réponse est que si l'on adopte les philosophies rivales, on en vient d'une manière ou d'une autre à déprécier l'expérience et à avoir tendance à se tourner vers autre chose pour régler nos problèmes. L'histoire de la philosophie depuis les Grecs est dominée selon Dewey par une telle dévalorisation orchestrée par la métaphysique comme quête de la sécurité absolue, qui n'est pour lui qu'une manière fantasmagorique de régler les problèmes dont on fait l'expérience. La métaphysique ainsi entendue est donc une perte de temps pour l'humanité : elle a conduit à négliger les ressources et les potentialités présentes dans l'expérience elle-même comme moyens de régler ces problèmes. L'histoire des sciences montre ici la voie avec l'adoption à l'époque moderne de la méthode expérimentale comme résolution des problèmes relatifs à la connaissance des faits, en lieu et place de la soumission aux autorités antérieures, extérieures et supérieures. Mais le retard moral et politique de l'humanité s'explique selon Dewey par cette réticence toujours présente, et alimentée par les philosophies non empiristes, à explorer la capacité de l'expérience à résoudre les problèmes relatifs aux valeurs rencontrés dans l'expérience : « à mon avis, une des raisons pour laquelle notre expérience présente n'a pas été meilleure que cela, que l'expérience humaine a été et est toujours dans une belle pagaille, est qu'on a enseigné à un si grand nombre de gens à croire, ce qu'ils ont fini par faire, que le remède était à rechercher en dehors de l'expérience, qu'il n'y avait pas grande utilité à se fier à l'expérience de toute manière et qu'elle était incapable de nous procurer de grandes valeurs à suivre ou d'établir des méthodes pour guider vraiment les gens de manière efficace »<sup>12</sup>.

C'est en gardant en tête ce sens et cette valeur pratiques de l'empirisme qu'il faut reprendre les discussions techniques du premier chapitre d'*Expérience et nature*. Car celui-ci se termine précisément sur la responsabilité des philosophes qui ont « contribué à cet obscurcissement de la joie et de la capacité de se régler elle-même dont l'expérience quotidienne détient le pouvoir » ; et Dewey ajoute : « Si ce qui est écrit dans ces pages ne devait avoir pour résultat que la création et la promotion d'un respect pour l'expérience humaine concrète et ses potentialités, je m'en estimerais heureux » (p. 67)<sup>13</sup>.

Revenons donc aux deux questions de la métaphysique et de l'empirisme soulevées par Rorty. *Expérience et nature* ne cherche pas de prime abord à formuler une métaphysique de l'expérience à la place des métaphysiques traditionnelles qui ont discrédité l'expérience, mais à démontrer en marchant la capacité de l'expérience à résoudre ou dissoudre certains problèmes philosophiques. L'expérience est d'abord le nom donné à une méthode, et non à une substance première, un matériau originel, dont il faudrait dégager les propriétés essentielles, comme Dewey l'écrivait dans un article annonciateur de l'ouvrage : « Par « expérience immédiate », je ne fais référence à aucune sorte de matériau originel à partir duquel les choses auraient évolué ; mais j'emploie ce terme pour signaler la nécessité d'utiliser en philosophie la méthode descriptive directe qui a pénétré à présent dans toutes les sciences naturelles, en tenant naturellement compte des modifications impliquées par l'objet d'étude lui-même. »<sup>14</sup>. On oserait même écrire que

---

comme James, critique toujours les empiristes classiques au nom même de l'empirisme, d'un empirisme plus radical, contre les conceptions tronquées que les empiristes classiques se sont fait de l'expérience. Naturellement, cela n'entame en rien la question de savoir si une philosophie pragmatiste doit nécessairement être empiriste, puisqu'on peut légitimement soutenir, comme le fait d'ailleurs Jean-Pierre Cometti (*Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 14) qu'il n'y a pas de traits essentiels à la famille pragmatiste, pas même la référence centrale à l'expérience, et c'est à bon droit que Rorty peut se réclamer du pragmatisme à condition d'exhiber de nombreuses autres relations importantes de parenté (le pluralisme, le darwinisme, l'anti-fondationalisme, l'anti-représentationalisme, le réformisme libéral, etc.).

<sup>12</sup> John Dewey, LW 17, p. 432.

<sup>13</sup> Le résumé de ce chapitre dans la préface dit dans le même sens : « Les échecs de la philosophie proviennent de son manque de confiance dans les capacités d'orientation inhérentes à l'expérience, pour peu que l'homme ait à cœur de les suivre » (p. 23).

<sup>14</sup> J. Dewey, « The Postulate of Immediate Empiricism » (1905), in *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, op. cit., p. 240. On lit également dans la première édition de *Experience and Nature* : « l'expérience, pour la philosophie, n'est pas un champ d'étude distinctif mais une méthode » (LW 1, p. 371).

l'empirisme n'est pas une philosophie de l'expérience, au sens où l'expérience n'est pas l'objet qu'une telle philosophie doit chercher à examiner, mais qu'elle est l'instrument qui permet d'examiner tous les autres objets, que ce soit l'identité personnelle ou la causalité, le langage ou l'art<sup>15</sup>. La méthode consiste à ne parler en philosophie que de ce dont on peut faire l'expérience, ce qui revient à suivre deux règles complémentaires. D'une part, n'admettre dans l'examen d'un problème philosophique aucun élément dont on ne puisse pas faire l'expérience ; d'autre part, n'exclure aucun élément dont on fait ou dont on peut faire l'expérience. La première permet de critiquer toutes les philosophies qui font appel dans leurs explications à des entités « supra-empiriques », « inexpérençables » (les philosophies rationalistes ou transcendantales). La seconde sert à critiquer toutes celles qui, faisant appel à l'expérience, en excluent arbitrairement des traits ou des aspects qui sont pourtant expérimentés (philosophies empiristes classiques).

C'est en ce point que s'articulent pragmatisme et empirisme, méthode empirique et métaphysique de l'expérience, méthode de clarification par l'expérience et méthode de description de l'expérience. L'empirisme classique faisait déjà de l'expérience un instrument de clarification, de résolution ou de dissolution des problèmes et non l'objet premier du discours métaphysique. C'était, déjà, une « tentative pour introduire la *méthode* expérimentale de raisonner dans les sujets moraux », comme le disait Hume, ce qu'il faut comprendre à la lettre. Mais l'instrument même qui devait servir à résoudre ou dissoudre les problèmes philosophiques traditionnels – comme tous ceux liés à la notion de substance depuis l'Antiquité –, a conduit à la formulation de nouveaux problèmes et de nouvelles impasses. Par exemple, si l'expérience est subjective, comment rendre compte de l'objectivité de la connaissance ou comment échapper au scepticisme ? Si l'expérience est purement mentale, comment rendre compte de sa relation à un objet physique ou de la relation de l'esprit au corps ? Si l'expérience est la pierre de touche de la réalité, comment échapper au solipsisme ? Si l'expérience est purement passive, comment rendre compte de l'activité créatrice des hommes ? Si l'expérience est une collection d'impressions distinctes et séparables, comment rendre compte des relations entre ces impressions ? Si l'expérience est purement individuelle, comment rendre compte des formes sociales d'existence ?, etc., etc. C'est précisément *cette* tension entre les promesses et les échecs de l'empirisme classique, avec le retour de l'offensive anti-empiriste dans la brèche ainsi ouverte, qui constitue la situation philosophique dans laquelle interviennent James et Dewey. Dewey le dit explicitement dans l'un de ses manifestes philosophiques : « Il m'est apparu que la notion d'expérience, impliquée dans les questions les plus activement discutées, fournit un point de départ logique. Car, si je ne m'abuse, c'est justement la conception dont on a hérité de l'expérience, conception commune à l'école empirique et à ses adversaires, qui maintient en vie beaucoup de discussions y compris sur des sujets qui ont l'air d'en être très éloignés, alors que c'est la conception qui est en même temps

---

<sup>15</sup> La question de savoir s'il y a une métaphysique pragmatiste est un sujet de controverses parmi les spécialistes. Elle porte principalement sur le James des *Essais d'empirisme radical* et le Dewey de *Expérience et nature* (Peirce est laissé de côté, tout le monde reconnaissant en lui un métaphysicien systématique). Charlene Haddock Seigfried ("Pragmatist Metaphysics? Why Terminology Matters", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 37 (2001), pp. 13-21) considère que les philosophies de James et de Dewey proposent une alternative à la métaphysique. William T. Myers ("Pragmatist Metaphysics: A Defense", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 40 (2004), pp. 39-52) défend contre l'article précédent l'idée d'une métaphysique pragmatiste de l'expérience qu'il rapproche de la *process thought* de Whitehead, opposée à la métaphysique fondationnaliste traditionnelle. Dans une longue réponse portant exclusivement sur Dewey, Seigfried maintient qu'il n'y a aucune métaphysique au sens fort (donc intéressant) du terme chez les deux auteurs ("Ghosts Walking Underground: Dewey's Vanishing Metaphysics", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 40 (2004), pp. 53-81). Reprenant le débat, David Hildebrand ("Could Experience be More than a Method? Dewey's Practical Starting Point", In Roberto Frega & Roberto Brigati (ed.), *Pragmatist Epistemologies*, Lexington Publishing, Lanham, 2011) reconnaît un peu malgré lui que Dewey est forcé de faire de l'expérience l'objet d'un discours métaphysique et non une simple méthode. Ma propre position est en sympathie avec celle de Seigfried, mais veut rendre compte de la dissymétrie pointée par Hildebrand (Dewey parle explicitement de l'expérience comme d'une méthode et non pas comme d'une substance originelle dont il faudrait dégager les propriétés constitutives, mais il finit par parler de l'expérience sur le mode matériel).

la moins défendable compte tenu des sciences et des pratiques sociales existantes »<sup>16</sup>. La solution ne consiste donc pas à critiquer toute philosophie de l'expérience sous prétexte que la notion d'expérience pose problème, mais à montrer que tous ces pseudo-problèmes proviennent de l'utilisation d'un mauvais instrument, d'une méthode encore mal comprise ou d'un outil obsolète. Il s'agit donc de reconstruire l'instrument même de reconstruction, pour continuer le tournant empiriste avec de meilleurs moyens que n'en possédaient Locke ou Hume.

Tant qu'une méthode produit des résultats, qu'un outil fonctionne, il n'est pas utile de revenir sur eux : leur utilisation continuée et sans encombre en prouve suffisamment la valeur. C'est ce qui se passe dans les sciences dites empiriques, où l'expérience comme méthode ne pose plus problème et fait corps avec la science en acte : « Dans les sciences, le discours du chercheur, qu'il parle ou qu'il écrive, porte sur les qualités et les événements particuliers observés, sur des raisonnements et des calculs spécifiques, sans aucune allusion à l'expérience. Il faudrait probablement chercher longtemps pour trouver ce mot dans les rapports concernant les recherches spécialisées. La raison est que la manière dont tout ce que désigne le mot « expérience » est si adéquatement incrusté dans les procédures et dans l'objet de la science que si l'expérience devait y être mentionnée on n'aboutirait qu'à répéter, au moyen d'un terme général, ce que recouvrent déjà des termes définis » (p. 34). Le temps des débats à la *Royal Society* est derrière nous. Ce n'est malheureusement pas encore le cas en philosophie selon Dewey. Si nous avons encore besoin de prendre l'expérience comme objet de l'examen philosophique, alors que la philosophie, comme la science, a d'autres problèmes plus sérieux à traiter (la réforme de l'éducation, la défense de la démocratie, la lutte contre l'obscurantisme, etc.), c'est parce que le concept d'expérience dont nous avons hérité de l'empirisme classique est imparfait et qu'il s'agit toujours de mettre au point la bonne méthode empirique pour affronter ces problèmes. Mais « si la méthode empirique était universellement ou généralement adoptée en philosophie, nous n'aurions aucun besoin de nous référer à l'expérience » (p. 34)<sup>17</sup>. Bref, s'il y a une philosophie de l'expérience », elle n'est ni première ni finale ; elle est purement instrumentale, et même doublement, au sens où elle est subordonnée à la mise au point de l'instrument philosophique. Et elle est destinée à disparaître avec cette mise au point<sup>18</sup>.

C'est pourquoi il n'entre nullement dans le projet de Dewey d'élaborer une liste systématique des catégories qui composeraient la « structure ontologique de l'existence ». Les fameux « traits génériques de l'existence » ne sont introduits à chaque fois que dans des *contextes* précis, lorsque l'oubli d'un tel trait a conduit les philosophes à poser un faux problème qui bloque la voie de l'enquête. Revenir à l'expérience, dans un souci descriptif, permet alors de dissoudre de tels pseudo-problèmes – c'est ce que manque Rorty lorsqu'il cherche à dissocier l'aspect thérapeutique de l'aspect descriptif et plus généralement constructif de Dewey. C'est évident dans le premier chapitre d'*Expérience et nature*, où Dewey critique le subjectivisme puis l'intellectualisme, comme deux illustrations particulièrement nettes du sophisme consistant à ériger en essence de l'expérience un trait particulier qu'on a en fait sélectionné pour des motifs inavoués, oubliant les

<sup>16</sup> Dewey, « The Need for a Recovery of Philosophy » (1917), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924. Volume 10: 1916-1917*, p. 5.

<sup>17</sup> Ce point est bien mis en avant par Seigfried, « Ghosts Walking Underground: Dewey's Vanishing Metaphysics », *op. cit.*, p. 57.

<sup>18</sup> En quelque sens qu'on l'entende, l'idée de « métaphysique » suppose en outre un corps de connaissances spécifique à la philosophie et irréductible au sens commun ou aux sciences, que ce soit par la nature de ses objets ou de sa méthode. Dans le dernier chapitre du livre, Dewey s'oppose explicitement à une telle conception de la philosophie, qui « ne possède aucune réserve d'informations ni aucun corps de connaissance en propre » (p. 368) et dont il serait « ridicule » de penser qu'elle « perce les secrets de l'Être dissimulé au sens commun et à la science » (p. 368). Qu'il y ait à la fois des changements et des régularités dans nos existences n'est pas une révélation métaphysique, mais une banalité du sens commun. Néanmoins ce n'est pas parce que la philosophie n'est pas métaphysique qu'elle n'a pas une fonction spécifique, qui est critique selon Dewey, et qui commence précisément par la critique de toutes les institutions et les croyances (y compris philosophiques) qui empêchent l'expérience humaine de développer toutes ses potentialités.

autres traits tout aussi réels. Cela lui permet de répondre par avance aux deux critiques sur l'expérience mentionnées au début de cet article.

Dewey appelle « intellectualisme » « la théorie pour laquelle toute expérience est un mode de connaissance » (p. 51). Une telle théorie suppose donc que notre rapport à l'environnement est d'emblée cognitif, puisque l'expérience par nature serait un mode de connaissance (contrastée avec un autre mode de connaissance, qui serait, lui, intellectuel et médiat). C'est un tel sophisme intellectualiste qui a fait tomber l'empirisme dans l'idéalisme, affirmant que les choses ne sont que ce qu'on en connaît. Mais revenons à l'expérience ordinaire, et nous verrons alors que « les choses sont des objets appelés à être traités, utilisés, objets et moyens d'action, appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être connues. Bien avant qu'elles ne soient connues, nous les avons *eues* » (p. 51). Je sursaute, troublé par un bruit (expérience primaire). Une telle expérience, dans son immédiateté, est purement et simplement celle d'une frayeur-due-au-bruit. Ma réaction de sursaut et la direction du bruit me font lever pour en chercher l'origine et la nature (transition d'une expérience à l'autre) : ce n'était qu'un volet qui claque dans la pièce à côté (expérience secondaire). La première expérience est reprise et visée par une expérience ultérieure qui lui attribue une signification : le bruit effrayant s'est changé en bruit de volet inoffensif. La première expérience ne constitue pas une connaissance : elle est d'ordre émotionnel et pratique, elle est eue. Le bruit est, sans être connu. La seconde expérience, seule, est cognitive : le bruit n'est plus simplement expérimenté dans sa qualité immédiate (l'effrayant), il est localisé et identifié. Telle est la méthode empirique appliquée à la théorie de la connaissance. Dewey cherche à rendre compte de la connaissance sans sortir du plan des expériences, en montrant comment « l'expérience cognitive ne peut avoir son origine que dans une expérience de nature non-cognitive » (p. 53), c'est-à-dire sans avoir besoin de recourir à des conditions de possibilités extérieures au processus empirique lui-même dans son déroulement (principe de continuité). Loin que l'expérience soit un mode de connaissance, c'est la connaissance qui n'est qu'un mode d'expérience parmi d'autres. L'intérêt d'un tel renversement est double. D'une part, cela permet de ne pas nier ou de ne pas considérer comme irréelles et seulement apparentes les autres modalités de l'expérience, comme les qualités-de-valeurs (l'effrayant et l'inoffensif) à l'origine de nos évaluations esthétiques et morales. D'autre part, l'étude de l'origine de la connaissance nous met en position de répondre à la question de sa fonction. Si en effet toute expérience était cognitive, on ne verrait plus à quoi servirait la connaissance, et on s'interdirait ainsi de l'expliquer puisqu'on la prendrait comme un donné en droit. Au contraire, la méthode génétique et fonctionnelle de Dewey permet de dégager la *différence pratique spécifique* que la connaissance fait dans nos manières de faire des expériences : « en retraçant la genèse de la connaissance le long de cette ligne, on s'aperçoit aussi que la connaissance a pour effet d'enrichir et d'améliorer le contenu de l'expérience brute » (p. 52). Bref, pas de mythe du donné sous la forme d'une connaissance immédiate par expérience directe chez Dewey : toute connaissance est médiante, étant la mise en relation de deux expériences au moins, l'une étant signe de l'autre (le bruit effrayant renvoie au volet qui claque). La question n'est donc pas celle du passage ou de l'articulation – problématique – d'une connaissance sensible immédiate à une connaissance intellectuelle médiante (intuition et concept, *knowledge by acquaintance* et *knowledge by description*), car il n'y a pas deux types de connaissance différant en nature, mais seulement deux modalités d'expériences des choses : les avoir (éprouver leurs qualités), les connaître (les mettre en relation avec d'autres expériences) – pour pouvoir les avoir à nouveau d'une manière plus contrôlée et enrichissante (le bruit ne me fait plus sursauter et je peux continuer mon activité).

Pas non plus de mythe de l'intériorité. L'interprétation subjectiviste de la notion d'expérience va à l'encontre de son sens commun que Dewey entend réhabiliter : on fait l'expérience du champ planté, dit-il, de l'alternance du jour et de la nuit, de l'humide et du sec – tout comme l'expérience du Puy de Dôme fait voir la pression atmosphérique plutôt que de nous renseigner sur l'état mental de Pascal. Dans son immédiateté, l'expérience n'est pas divisée en sujet qui fait l'expérience et en objet expérimenté : c'est un tout – et la plupart du temps, dans nos

expériences ordinaires, nous n'avons pas besoin d'analyser ce tout pour y distinguer une part subjective et une part objective. Vous regardez cette page et ne doutez pas que cette expérience soit l'expérience que vous faites de cette page, d'un seul tenant, sans division interne. C'est seulement si, pour des besoins spécifiques, on exclut de l'expérience qu'on fait l'objet dont on fait l'expérience que l'on peut dégager cette part subjective et privée : cela peut être utile de le faire en certaines circonstances, mais c'est un sophisme que de sélectionner ce seul aspect pour l'ériger en essence de toute expérience. Il en va de même de la notion de « vie », dit Dewey (p. 40) qui comprend dans une unité indivise et l'organisme et son environnement. Les poumons du sujet respirant ne seraient pas ce qu'ils sont sans la composition objective de l'atmosphère ; mais une telle atmosphère physique ne constituerait pas un environnement vital si l'air n'en était pas respiré par l'organisme. On peut, pour les besoins particuliers des études anatomiques, étudier sélectivement et exclusivement la structure du poumon, abstraction faite de l'environnement de l'organisme. On peut, pour les besoins spécifiques de la chimie, étudier exclusivement la composition de l'atmosphère abstraction faite des organismes qui y respirent. Et ces deux enquêtes permettraient de mieux connaître le processus vital de la respiration dans son entier et donc de revenir à l'expérience primaire avec un meilleur contrôle de la situation (prévention du tabagisme, lutte contre la pollution de l'atmosphère, etc.). Mais ce serait un sophisme que d'injecter ce qui est le résultat d'une analyse et d'une abstraction répondant à une finalité précise dans les conditions premières de l'expérience comme s'il en constituait l'essence antécédente. De même, pour les besoins de la psychologie, il peut être utile d'étudier l'état de conscience de la frayeur pour lui-même, abstraction faite de l'environnement qui l'a causé – et qui *est* effrayant. Mais la reprise non critique du vieux concept d'expérience en psychologie « eut pour effet de concevoir les résultats de l'enquête psychologique comme un monde mental isolé en lui-même et de lui-même, un monde suffisant à lui-même et fermé sur lui-même » (p. 45). Ce qu'on manque encore une fois, outre l'aspect objectif fondamental de toute expérience, c'est la possibilité de comprendre l'émergence du sujet de l'expérience<sup>19</sup> – qui n'est donc pas une donnée en droit de toute expérience tel l'*ego* transcendantal, mais un produit dont on peut expliquer empiriquement l'apparition. La qualité d'être possédé par un sujet n'est pas une condition de possibilité *a priori* de toute expérience, mais une nouvelle relation qui peut s'ajouter dans certaines circonstances à une expérience primaire en la complexifiant (un *bruit* m'effraie ; *je* suis effrayé ; je suis *conscient* d'être effrayé ; quelle est donc cet *état de frayeur* dont j'ai conscience ? Que-ce que cette *conscience* qui m'informe de cet état ? Et qu'est-ce que ce *moi* qui est ainsi effrayé mais qui peut aussi être rassuré ? – toutes questions qu'il n'est pas utile de se poser dans l'urgence de la situation, car ce n'est pas en agissant sur son état de conscience qu'on résout le problème du bruit effrayant, mais en agissant dans le monde objectif où il y a du vent et des volets, mais aussi des coups de feu). Après tout, une maison n'a pas besoin d'avoir un propriétaire pour exister, avoir des murs et un toit : la propriété est une relation adventice et non interne (cf. p. 217).

De telles descriptions de l'expérience primaire ou immédiate auraient été inutiles si les empiristes n'étaient pas devenus subjectivistes et intellectualistes. C'est parce que de telles positions signalent que quelque chose ne va pas dans leur utilisation de la méthode empirique qu'il faut revenir à l'expérience pour en décrire « l'intégrité globale » (p. 40). Mais l'objet propre

---

<sup>19</sup> Comme, corrélativement, de l'*objet*, que Dewey distingue de la *chose* expérimentée de manière immédiate. Dans notre exemple, l'enquête que je conduis pour découvrir la source et la nature du bruit, fait de ce bruit un objet de connaissance en lui conférant une signification. On pourrait dire que Dewey est réaliste quant à l'expérience (la plupart du temps, nous expérimentons les choses comme étant indépendantes de l'expérience que nous en avons, ainsi le bruit qui me fait sursauter, dont je ne doute pas qu'il n'est pas produit par moi et qu'il peut se produire en mon absence) et constructionniste quant à la connaissance (l'objet connu est le produit de l'enquête, le bruit étant désormais différemment expérimenté) : « connaître est un acte qui provoque un changement par lequel des événements physiques dotés de propriétés d'énergie mécanique [...] réalisent des qualités, des significations et des relations de signification que *jusque là* ils ne possédaient pas » (p. 346) ; cf. également p. 298 la distinction entre *événement* et *objet* qui lui permet de renvoyer dos-à-dos idéalisme et réalisme comme deux manières d'oblitérer cette distinction.

de l'enquête philosophique n'est pas l'expérience en elle-même et pour elle-même : c'est par exemple la notion de connaissance ou celle de sujet, l'expérience étant l'instrument nous aidant à les élucider. C'est seulement lorsque cet instrument, loin de nous aider à résoudre les problèmes que la connaissance ou le sujet posent, suscite de faux problèmes bloquant la voie de l'enquête empirique et ressuscite la menace transcendantale comme fausse solution, qu'il faut faire un pas en arrière, se retourner vers son outil et le reconstruire avant de reprendre la route.

Au reste, cette approche descriptive directe, qui pourrait faire croire à la constitution d'une métaphysique de l'expérience, n'est nullement la seule utilisée chez Dewey en vue d'une telle reconstruction. Il a également recours, de manière dispersée dans tout le livre et plus ramassée dans le projet de ré-introduction, à l'approche historiciste retraçant la généalogie du concept d'expérience. Un tel récit montre en quoi le concept hérité des Grecs (le savoir-faire empirique) puis des empiristes classiques (le donné sensible), est toujours grevé de présupposés pourtant rendus obsolètes par « les sciences et les pratiques sociales existantes »<sup>20</sup>. Les deux facteurs historiques de reconstruction du concept d'expérience que favorisent toujours Dewey sont l'émergence et la réussite des méthodes expérimentales en sciences à l'époque moderne (l'expérience est une mise à l'épreuve active et non la réception passive d'un donné) et l'apparition au XIX<sup>e</sup> siècle de la nouvelle psychologie biologique (dont l'objet n'est pas l'état de conscience isolé et la méthode l'introspection, mais le comportement d'un organisme intelligent dans son environnement étudié par la méthode empirique d'observation et d'expérimentation). On retrouve ainsi par un autre chemin les conclusions de la méthode descriptive directe : l'expérience n'est pas d'abord cognitive, mais pratique et active (c'est l'interaction de l'organisme et de son environnement) ; l'expérience n'est pas d'abord subjective, mais réaliste (c'est la nature qui est expérimentée et qui répond à nos actions).

Une troisième voie de reconstruction est enfin empruntée et qui constitue à vrai dire les chapitres centraux de l'ouvrage (V-VIII), dont ceux sur le langage et sur l'esprit nous semblent les points culminants. Dewey y présente la « longue histoire » (255) de l'évolution permettant de rendre compte de l'émergence de l'esprit à partir de la matière en fonction du degré croissant des interactions entre éléments naturels. C'est l'occasion d'opposer son naturalisme à toute forme de dualisme, puisque cette continuité de la nature montre qu'il n'existe pas deux mondes séparés, l'un physique et l'autre psychique, mais un seul et même monde possédant des degrés de complexité variés, depuis l'interaction chimico-physique jusqu'à la communication humaine. C'est également une manière de marquer sa différence avec le matérialisme, dans la mesure où cette évolution interdit qu'on réduise les niveaux d'organisation supérieurs aux niveaux inférieurs même s'ils en dépendent, puisque la complexification des interactions produit l'apparition de qualités nouvelles (comme le vital puis le mental). Mais c'est enfin le moyen de montrer que l'expérience humaine est une partie de la nature, si bien que, encore une fois, la connaissance ou la subjectivité (mais aussi les significations, la conscience, l'art, les valeurs, etc.), qui sont des tard venus dans l'évolution, doivent être définis en termes d'interaction naturelle et non en termes d'entité transcendantale – la relation entre sujet et objet de connaissance n'étant ainsi qu'une complexification et une spécialisation de l'interaction entre organisme et environnement. La circularité vertueuse entre l'expérience et la nature est ainsi assurée : l'expérience humaine est un produit de la nature, mais une fois apparue, et si elle devient réfléchie, elle peut devenir la méthode pour connaître et agir sur la nature (cf. p. 31).

Une telle reconstruction du concept d'expérience en termes d'action justifie d'appeler « pragmatisme » ce nouvel empirisme. Mais si le contenu du concept a changé depuis l'empirisme classique, sa fonction demeure la même. *Pace* Rorty, il n'est pas sûr que le langage, en soi, soit un

---

<sup>20</sup> Voir aussi « An Empirical Survey of Empiricism » (1935), in John Dewey, *The Later Works, volume 11 : 1935-1937*, pp. 69-83 ; pour un commentaire sur les quatre sens historiques de l'expérience – l'empirique, l'empiriste, l'expérimental et l'expérientiel -, je me permets de renvoyer à S. Madelrieux, « Le pragmatisme et les variétés de l'expérience », in L. Perreau (Dir.), *L'expérience*, Paris, Vrin, 2010, pp. 111-131.

instrument plus adéquat pour assumer une telle fonction avec la garantie d'échapper aux illusions et aux mythes. La trajectoire même de son autre héros philosophique, Wittgenstein, montre en effet qu'il ne suffit pas d'ériger l'analyse logique du langage en méthode pour résoudre ou dissoudre tous les problèmes philosophiques, puisque l'utilisation non critique d'une telle méthode a suscité autant de nouveaux problèmes, l'obligeant à reconstruire patiemment son instrument.