

# **PRA GMA TA**

**REVUE  
D'ÉTUDES  
PRAGMATISTES  
2018-1**

# PRA GMA TA

REVUE  
D'ÉTUDES  
PRAGMATISTES  
2018-1

**La revue *Pragmata* est éditée par :**

Pragmata - Association d'études pragmatistes  
54 Bd Raspail, Bureaux 615 et 626  
75006 Paris

**Adresse électronique :**

PragmataAEP@gmail.com

**Site web :**

<https://pragmataaep.wordpress.com>

**Comité éditorial :**

Alexandra Bidet (CMH-CNRS), Daniel Cefai (CEMS-EHESS, directeur de rédaction), Alexis Cukier (MAPP, Université de Poitiers), Eva Debray (Sophiapol, Paris Nanterre et Paris 1 Panthéon Sorbonne), Paola Diaz (CSCCS, Fondap-CONICYT-Chili), Barbara Formis (Université Paris 1), Olivier Gaudin (École de la nature et du paysage de Blois, INSA-CVL), Pierre Gégout (LISEC, Université de Lorraine), Mathias Girel (ENS Ulm), Céline Henne (University of Cambridge), Antoine Hennion (CSI, Mines-ParisTech), Stéphane Madelrieux (IRPhIL, Université Lyon 3), Christophe Point (LISEC, Université de Lorraine et IDEA, Université Laval à Québec), Cristina Popescu (Université de Bielefeld), Perrine Poupin (CRI, Université Paris-Descartes), Louis Quéré (CEMS-EHESS), Emmanuel Renault (Sophiapol, Paris Nanterre), Joan Stavo-Debauge (THEMA, Université Lausanne), Pierre Steiner (TSH-Costech Compiègne), Thibaud Trochu (ESPE Lille Nord France, RECIFES)

**Secrétaire de rédaction :**

Guillaume Braunstein (CEMS-EHESS)

**Maquettiste :**

Adrien Labbe [[adrienlabbe.org/](http://adrienlabbe.org/)]

**Comité scientifique :**

Christopher Ansell (University of California at Berkeley), Mathieu Berger (UCL Louvain et Metrolab Brussels), Tanja Bogusz (Universität Kassel), Rosa Calcaterra (Università Roma 3), Diogo Corrêa (IESP-UERJ, Rio de Janeiro), Jean-François Côté (UQAM, Montréal), Didier Debaise (ULB Bruxelles), André Detienne (Purdue University, Indianapolis), Roberta Dreon (Università Ca' Foscari Venezia), Habibou Fofana (Université de Ouagadougou, Burkina Faso), Roberto Frega (Centre Marc Bloch, Berlin), Jussara Freire (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes), Claude Gautier (ENS Lyon), Philippe Gonzalez (Université de Lausanne), Dan Huebner (University of North Carolina at Greensboro), Hans Joas (Humboldt-Universität zu Berlin et University of Chicago), Sandra Laugier (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Eeva Luhtakallio (Université de Tampere, Finlande) Giovanni Maddalena (Università del Molise), Alicia Marquez Murrieta (Instituto Mora, Mexico), Anna M. Nieddu (Università di Cagliari), Richard Shusterman (Florida Atlantic University), Just Serrano Zamora (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt), Iddo Tavory (New York University), Cédric Terzi (Université de Lille), Tullio Viola (Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt), Joëlle Zask (Aix-Marseille Université), Bénédicte Zimmermann (EHESS et Wissenschaftskolleg zu Berlin)

# TABLE DES MATIÈRES

## ARTICLES

LOUIS QUÉRÉ

### **L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience**

La théorie de l'émotion de John Dewey ..... 10

TULLIO VIOLA

### **Comment naît un symbole ?**

Une comparaison entre Charles S. Peirce et George H. Mead ..... 60

PIERRE GÉGOUT

### **Le pragmatisme deweyen en Sciences de l'éducation**

Le concept d'enquête, un concept d'analyse didactique ? ..... 92

PERRINE POUPIN

### **Caméra au poing : enquêter sur l'action politique par la vidéo**

Une expérimentation pragmatiste à Moscou ..... 128

DANIEL CEFAÏ

### **Pragmatisme, pluralisme et politique**

Éthique sociale, pouvoir-avec et *self-government*  
selon Mary P. Follett ..... 180

## TRADUCTIONS

MARY P. FOLLETT

**La communauté est un processus** ..... 302

Traduit et présenté par DANIEL CEFAÏ... 246 : «Reconstruire la communauté» à l'ère progressiste : Les multiples contextes de la politique des groupes de Mary P. Follett

JOHN DEWEY

**Ce que je crois** ..... 348

Traduit et présenté par JOAN STAVO-DEBAUGE... 330 : «What I Believe» de John Dewey : L'unique autorité de l'expérience, ou la foi en une méthode (scientifique) et en un idéal (démocratique)

## ENTRETIENS

MICHEL VALENSI

### **L'édition comme expérience : La collection « Tiré à part » des Éditions de l'Éclat**

Entretien avec Olivier Gaudin et Thibaud Trochu ..... 372

HANS JOAS

### **Comment devient-on un pragmatiste allemand ?**

Entretien avec Daniel Cefaï, Olivier Gaudin  
et Thibaud Trochu ..... 390

## RECENSIONS

BARBARA STIEGLER

### **John Dewey, *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine***

Traduit par Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane  
Madelrieux et Emmanuel Renault, Paris, Gallimard, 2016. .... 438

NICOLAS BERNIER

### **Stéphane Madelrieux, *La philosophie de John Dewey***

Paris, Vrin, 2016 ..... 454

MATTEO SANTARELLI

### **Daniel R. Huebner, *Becoming Mead : The Social Process of Academic Knowledge***

Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2014 ..... 470

**P**ragmata est le nom de cette revue. C'est aussi le nom de l'association francophone d'études pragmatistes (<https://pragmataaep.wordpress.com/>), créée en 2014, qui s'est donné pour but de promouvoir la recherche sur le pragmatisme, l'étude de sa diffusion, la connaissance de son histoire, l'exploration de ses usages. Pragmata encourage le développement de connexions entre le pragmatisme et la philosophie de la connaissance, la théorie morale et politique, mais aussi les sciences formelles, sciences de la nature, sciences du langage, sciences cognitives, sciences humaines et sciences sociales. L'une des caractéristiques du pragmatisme à la française est qu'il a su se gagner une reconnaissance académique, sans pour autant s'enfermer dans la citadelle universitaire. C'est aujourd'hui un réseau de chercheurs et de praticiens qui, en Belgique, en France, au Québec ou en Suisse, se sont emparés de cet héritage, le font vivre en langue française, avec des extensions en Amérique latine où il est retravaillé en espagnol et en portugais. De ce point de vue, il y a une singularité de l'association Pragmata par rapport à ses cousines de l'Association européenne du pragmatisme : l'ouverture sur une communauté d'intérêt qui déborde les frontières des départements de philosophie.

*Pragmata* sera donc le nom de la revue de l'association Pragmata. On y tiendra le pragmatisme pour une philosophie à part entière, que l'on étudiera du point de vue d'une épistémologie et d'une politique, d'une esthétique et d'une éthique, d'une logique et parfois d'une métaphysique. Depuis le premier moment de réception de Peirce, James et Dewey, au début du xx<sup>e</sup> siècle, le pragmatisme a donné lieu à toutes sortes de controverses et d'appropriations. Son écho n'a depuis fait que grandir. Mead a gagné sa place au panthéon des sociologues. Un cousinage fécond s'est mis en place avec la philosophie analytique. Le néo-pragmatisme a relancé le travail de l'interprétation. Le carré des auteurs les plus cités fait l'objet d'un nombre exponentiel de thèses, de livres et d'articles. La connaissance de leurs environnements de pensée et de leurs réseaux de collègues, d'étudiants et de correspondants ne cesse de s'approfondir. On commence

à peine à entrevoir la vitalité de cette philosophie, la complexité de ses ancrages dans la société et la politique aux États-Unis au début du xx<sup>e</sup> siècle et la richesse de ses circulations et transplantations disciplinaires et internationales.

*Pragmata* espère contribuer à une meilleure connaissance de ces milieux et expériences de pensée dans le monde francophone, tout en continuant de dialoguer avec les recherches menées en d'autres langues. Mais le pragmatisme n'est pas une philosophie tout à fait comme les autres. D'emblée, ceux qui s'en réclamaient ont engagé des coopérations avec la pédagogie, la psychologie et la sociologie, l'anthropologie, la science politique ou le travail social, à New York, à Chicago ou à Boston. Le pragmatisme a contribué à façonner ces disciplines. Il a donné lieu à toutes sortes de discussions, d'enquêtes et d'expérimentations en matière d'enseignement de l'art, de participation civique, d'organisation communautaire ou d'aménagement urbain. Il a très tôt essaimé vers l'Europe, la Russie et la Chine, l'Inde et le Japon et fécondé un large spectre d'héritages de par le monde. Il continue, dans ses multiples formes, d'être pris comme méthode d'enquête, théorie de la démocratie, psychologie sociale ou mouvement d'éducation et à nourrir des communautés de praticiens dans les domaines du cinéma documentaire, de l'ergonomie ou de la gestion, de l'enquête sociale et de la délibération publique.

*Pragmata* rendra compte de cette pluralité et de cette vitalité intellectuelles, en ouvrant la discussion aux différents travaux, quelle que soit leur discipline, qui discutent de près les idées pragmatistes ou s'en inspirent pour orienter leurs propres démarches.



# ARTICLES

# L'ÉMOTION COMME FACTEUR DE COMPLÉTUDE ET D'UNITÉ DANS L'EXPÉRIENCE

LA THÉORIE DE L'ÉMOTION  
DE JOHN DEWEY

LOUIS QUÉRÉ

Cette étude porte sur la théorie des émotions de John Dewey, dont on redécouvre aujourd’hui la pertinence et la validité\*. Les textes que Dewey a consacrés aux émotions se situent à deux moments très différents de son parcours. Les premiers, publiés en 1894 et 1895, relèvent de l’élaboration de la psychologie fonctionnelle qui culmine avec son fameux article de 1896 sur l’arc réflexe. Ces textes évaluent et critiquent les apports de Charles Darwin et de William James à la théorie des émotions. Ils expliquent en quoi les émotions sont des modes de comportement, dans lesquels est en jeu une coordination d’activités ; l’objet et le sujet de l’émotion émergent d’une seule et même expérience d’ajustement à l’environnement. Ce n’est qu’avec la publication en 1934 de *L’art comme expérience* que Dewey parachèvera son entreprise, en reprenant la question de l’expression des émotions et en attribuant à l’émotion un véritable travail dans l’expérience. Ce travail est conçu en termes de découverte et de clarification, de sélection et d’unification, de valuation et de traitement préréflexif d’une situation.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; ACTIVITÉ; COORDINATION; EXPRESSION; TÉLÉOLOGIE; TRAVAIL ÉMOTIONNEL.

\* Louis Quéré est directeur de recherches émérite CNRS au Centre d’étude des mouvements sociaux [quere@ehess.fr].

« *La séparation entre l'émotion chaude et l'intelligence froide est la grande tragédie morale.* »  
(MW 14 : 177)

**L**a théorie pragmatiste des émotions est célèbre principalement à cause de la contribution de William James. Celle-ci a été discutée, critiquée, réformée. Aujourd’hui encore, elle a ses adeptes, notamment, quoique avec des modifications plus ou moins importantes, dans les neurosciences de l’émotion (voir par exemple Damasio, 2003). Les premiers à la reprendre tout en la modifiant ont été les autres pragmatistes eux-mêmes, à commencer par John Dewey et George Herbert Mead. Charles S. Peirce a lui aussi donné une place importante aux émotions, mais sa conception ne semble pas liée à celle de James (voir Chevalier, 2007)<sup>1</sup>.

Je ne vais pas examiner la théorie de James, mais celle Dewey, qui a repris les principales intuitions de James, tout en les amendant sérieusement. De plus, à quarante ans d’intervalle, Dewey a proposé deux approches assez différentes de l’émotion : la première, présentée dans deux articles de 1894/95, esquisse une psychologie fonctionnelle des émotions, combinant les apports de Darwin et James ; la seconde, formulée principalement dans *Art as Experience*, s’écarter de la psychologie des émotions pour examiner la place des émotions dans l’expérience, et plus précisément leur « travail<sup>2</sup> ». Au-delà des différences, principalement dues aux points de vue distincts adoptés – les articles de 1894/95 sont des articles de psychologie, tandis qu’*Art as Experience* présente, à travers une analyse de la qualité esthétique de l’expérience, la conception de l’expérience et des émotions à laquelle Dewey est parvenu au début des années 1930 – il y a bien sûr des continuités importantes.

Pourquoi relire les articles de 1894/95 ? Au moins pour les trois raisons suivantes : la première est qu’ils donnent accès, peut-être pour la première fois, à la sorte de pragmatisme que Dewey cherche à développer ; la deuxième est que la théorie des émotions esquissée s’avère

encore très pertinente par rapport aux recherches actuelles sur les émotions, et notamment par rapport aux approches en termes d'*appraisal*, ou à celles placées sous le signe des sciences cognitives ; la troisième raison est que dans ces articles Dewey élabore, en conjonction avec Mead, une philosophie pragmatiste de l'acte ou une théorie pragmatiste de l'activité. Cette philosophie et cette théorie lui permettront par la suite de se dire « behavioriste », tout en refusant le behaviorisme réductionniste de John Watson et d'autres<sup>3</sup>. Cependant la philosophie de l'acte cédera progressivement la place à une théorie de la conduite ou de l'expérience, dans laquelle l'émotion jouera un rôle central. J'ai bien envie de qualifier cette théorie d'« écologique » : la conduite, qui est de nature temporelle et sérielle, est une affaire d'équilibre, de transaction<sup>4</sup> et d'intégration entre l'organisme et l'environnement, et aussi d'intégration du *self* (cette intégration est organique à la base). C'est dans cette problématique de l'équilibre, de la transaction et de l'intégration que Dewey s'efforce de caractériser non seulement le « travail » des émotions dans l'expérience, qui lui paraît essentiel, mais aussi leur soumission possible et souhaitable non pas à la raison, mais à la « méthode de l'intelligence ».

## **DEWEY HÉRITIER ET CRITIQUE DE DARWIN ET JAMES**

Un commentaire de Mead nous donne la clef pour entrer dans les articles, relativement compliqués, de 1894/95. En effet Mead publie en 1895, dans le numéro de *The Psychological Review* suivant celui où est paru le second article de Dewey, une note intitulée « A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint », note résumant une communication faite en 1894 au congrès annuel de l'*American Psychological Association*. Mead commence par dire qu'il fait sienne l'approche des émotions proposée par Dewey dans ses deux articles, où, dit-il, celui-ci a présenté « une description téléologique complète des émotions ». De son côté Dewey, écrit, dans une note de son premier article (Dewey, 1894 : 568), qu'il emprunte à Mead sa description de la coordination entre les fonctions végétatives et les fonctions

motrices, phénomène que Mead mettrait au cœur de son explication de l'émotion et des attitudes émotionnelles (Dewey précise qu'il considère ce que lui-même écrit comme simplement descriptif, alors que chez Mead il y aurait une véritable explication<sup>5</sup>).

Cette entrée en matière par l'évocation de Mead n'est pas anodine. D'une part, à l'époque, il y avait une collaboration étroite, notamment sur des questions de psychologie, entre les deux hommes, qui s'étaient rencontrés à l'Université du Michigan. D'autre part, une partie du vocabulaire que Dewey utilise dans ses articles sur l'émotion (par exemple, les notions d'« acte » et de « phases » de l'acte) est aussi celui de Mead. À cela s'ajoutent leurs références communes à Darwin et James, et leur intérêt commun pour les bases biologiques et physiologiques des émotions.

Pour parvenir à « une description téléologique complète des émotions », Dewey, qui reprend une idée de Darwin à la suite de James, replace celles-ci dans le processus d'organisation de l'activité organique, qu'il conçoit selon un « schème des activités vitales » ou un « schème du comportement vital ». Ce schème, il l'expose pour la première fois, en 1896, dans « The Reflex Arc Concept in Psychology » (Dewey, 1896), mais il est évident qu'il l'a déjà élaboré pour l'essentiel quand il publie ses articles sur l'émotion.

## LE SCHÈME DES ACTIVITÉS VITALES

Tout le propos de Dewey dans cet article de 1896 est d'affirmer le primat de l'activité, et notamment de l'activité motrice et du mouvement. Percevoir c'est déjà se mouvoir et effectuer des actes prenant place dans une activité plus large. En effet, un des problèmes que Dewey trouve dans le concept d'arc réflexe en psychologie est que la perception y est réduite à une sensation ; ce qui supprime à la fois son caractère d'activité (voir, entendre, toucher sont des actes), son appartenance à une coordination sensori-motrice, et son placement dans la sérialité du comportement<sup>6</sup>. Il y a toujours déjà une activité

en cours, car nous sommes toujours pris dans « un continuum temporel d'activités » dans lequel il y a des rythmes et des changements, des transitions critiques et des étapes charnières. Par exemple, si un bruit soudain me fait sursauter, la valeur de ce bruit diffère selon ce que je suis déjà en train de faire et la manière dont je le fais : lire, écouter de la musique, chasser, réaliser une expérience en chimie, me promener seul la nuit, sommeiller, dormir, etc. Entendre le bruit est lui-même une activité motrice :

Dans l'écoute est autant impliquée une partie définie de l'appareil moteur que dans le fait de s'enfuir qui s'ensuit. Le mouvement et la posture de la tête, la tension des muscles de l'oreille, sont requis pour la « réception » du son. Dire que la sensation du son surgit d'une réponse motrice est aussi vrai que dire que s'enfuir est une réponse au son. (EW 5 : 101)

La conception dominante en psychologie de l'enchaînement d'un stimulus et d'une réponse n'est donc pas acceptable, car elle décompose le comportement en une succession d'actes discrets, alors qu'il a une continuité sérielle et temporelle<sup>7</sup>. Le stimulus n'est jamais premier : d'une part, il est fonction d'une activité en cours, et de son caractère sériel ; d'autre part, il est toujours précédé par une coordination sensori-motrice, dont il émerge. De ce fait il incorpore déjà une réponse motrice. Imaginons, par exemple, que le bruit entendu le soit au cours d'une promenade en forêt ; il ne se réduit pas à un événement physique fonctionnant comme stimulus :

La sensation consciente du son dépend de la réponse motrice qui a déjà eu lieu ; [...] c'est la réponse ou l'attention motrice qui constitue ce qui finalement devient le stimulus pour un autre acte [s'enfuir, par exemple – LQ] [...]. De même que la « réponse » est nécessaire pour constituer le stimulus, pour le déterminer à la fois comme son et comme ce type de son précisément, [...] de même l'expérience du son doit persister en tant que valeur dans la fuite, pour l'entretenir, pour la contrôler. La réaction motrice

impliquée dans la fuite est, une fois de plus, dans le son, pas seulement une réaction au son. Elle se produit pour changer le son, pour s'en débarrasser. [...] Ce que nous avons c'est un circuit, pas un arc ou un segment brisé d'un cercle [...]. La réponse motrice détermine le stimulus, tout autant que le stimulus sensoriel détermine le mouvement. En effet, le but du mouvement est uniquement de déterminer le stimulus, de fixer de quelle sorte de stimulus il s'agit, de l'interpréter. (EW 5: 101-102)

En d'autres termes, la sensation provoquée par le bruit n'est pas le stimulus, et le mouvement suscité n'est pas la réponse. La première traduit au contraire l'absence d'un stimulus et la recherche d'un stimulus objectif (par exemple, un ours effrayé ou un ours menaçant dans les parages<sup>8</sup>) ; et le mouvement indique la recherche de l'acte qui convient pour compléter une coordination donnée d'actes (continuer tranquillement son chemin ou s'enfuir). Cette double recherche traduit une incertitude, voire un conflit inhibiteur, dans la coordination en question, qui l'empêche de s'achever. Par conséquent un stimulus n'est pas une chose en soi ; il demande à être découvert, déterminé en tant que phase d'une activité pour qu'une coordination puisse être complétée (par exemple, il faut se faire une idée des dispositions de l'ours). Et c'est la réponse motrice qui contribue à constituer le stimulus. Si bien que stimulus et réponse sont « strictement corrélatifs et contemporains ». Ainsi une sensation n'a pas de qualité par elle-même. Sa valeur dépend de l'activité dont elle est une phase : « La recherche du stimulus est la recherche des conditions exactes de l'action ; c'est-à-dire de l'état de choses qui décide de la façon dont une coordination qui a été commencée devrait être achevée. » (EW 5:107).

Pour s'ajuster à son environnement, un organisme doit coordonner différentes activités d'exploration et de fixation (motrices, visuelles, auditives, tactiles, etc.), et coordonner celles-ci avec les activités « végétatives » qui leur sont subordonnées (circulatoires, glandulaires, respiratoires, viscérales, etc.). Il doit aussi ordonner ses tendances spontanées à réagir, qui peuvent entrer en conflit les unes

avec les autres. Il doit encore ajuster ses habitudes aux conditions de la situation et aux fins qu'il y poursuit. Il lui faut enfin maintenir la tension qui le fait agir, en particulier qui lui fait sélectionner et constituer les stimuli qui provoquent ses réponses – il lui faut donc coordonner stimuli et réponses, changements dans l'environnement, changements dans l'organisme et changements dans la direction et l'intensité de l'activité. Toutes ces coordinations sont télologiques.

Ces différentes exigences sont d'innombrables sources de désintégration des coordinations. Or une rupture de coordination se manifeste par des émotions. Pour le Dewey des années 1890, les émotions négatives sont en effet les symptômes d'une activité divisée. Au contraire, les émotions positives correspondent à la réaction provoquée par le dépassement d'une activité divisée, qui a suscité la tension d'un effort. Alors que, dans une activité harmonisée, les lignes d'action s'articulent bien et se renforcent mutuellement, de même que les « facteurs » sensorimoteurs et végétatifs de l'acte, dans l'activité divisée il y a tension, conflit, échec de la coordination. À titre d'illustration, Dewey s'arrête sur deux cas évoqués par Darwin : la joie et la tristesse. La première correspond à une situation dans laquelle il y a une parfaite intégration ou unification de l'activité ; l'activité ajustée à la fin poursuivie est renforcée par des changements appropriés dans les systèmes moteur et végétatif. La seconde correspond à une situation dans laquelle il y a division et discordance entre les lignes d'action, rupture de coordination, conflit et donc arrêt :

Dans un cas, – [...] il y a des actions sans friction, une activité harmonisée [...] ; dans l'autre, deux lignes d'activité s'opposent plus ou moins – les images de la situation présente et celles du jeu passé ne peuvent pas être coordonnées. (EW 4: 156)

La joie est la réaction provoquée par le dépassement d'une activité divisée, qui provoquait la tension d'un effort, la division étant par exemple celle entre la fixation de l'attention sur les conditions présentes et celle sur la fin attendue ou visée. Elle est donc le point

final d'une période d'effort. Il en va de même pour la tristesse, mais elle est liée cette fois-ci à un échec ou à une perte, plus précisément «à la rupture d'une coordination téléologique donnée» (EW 4 : 159), «à l'échec d'une machinerie téléologique de l'ordre des habitudes» (*ibid.*), ou encore à un défaut d'ajustement des mouvements ou des moyens aux circonstances. Une rupture complète de coordination (notamment entre le système moteur et le système végétatif) peut provoquer des émotions bien plus extrêmes que la tristesse.

## DARWIN VICTIME DU « SOPHISME DU PSYCHOLOGUE »

Pour élaborer sa théorie des émotions dans les deux articles de 1894 et 1895, Dewey s'appuie sur celles de Darwin et de James. Il tente de sauver l'une et l'autre, qu'il juge importantes, mais en partie incorrectes. En effet, explique-t-il, Darwin et James ont considéré à tort que les émotions sont des séries discrètes de trois éléments : la cognition, l'affect et l'action. Il leur manque un schème correct, c'est-à-dire circulaire, de l'activité vitale, dans lequel les trois éléments se constituent dynamiquement, s'articulent les uns aux autres et se renforcent mutuellement.

Dewey examine d'abord à tour de rôle chacun des trois principes avancés par Darwin dans *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (Darwin, 1890) : l'intervention d'habitudes utiles pour la survie ; le principe de l'antithèse ; et celui de la décharge nerveuse directe. Le premier principe est celui « de l'association des habitudes utiles ». Darwin le définit comme suit :

Les mouvements utiles à l'accomplissement d'un désir ou au soulagement d'une sensation pénible finissent, s'ils se répètent fréquemment, par devenir si habituels qu'ils se reproduisent toutes les fois qu'apparaissent ce désir ou cette sensation, même à un très faible degré, et alors même que leur utilité devient ou nulle ou très contestable. (Darwin, 1890 : 373)

Dewey transforme ce qui, chez Darwin, est un principe général de l'expression des émotions en une phase de l'activité : l'expression des émotions a quelque utilité dans l'adaptation à l'environnement, parce qu'elle correspond à des actes utiles – des actes utiles non pas en tant qu'expressions d'émotions, mais en tant qu'actes servant la vie. Il propose donc de reformuler ce que Darwin appelle « mouvements utiles pour exprimer une émotion » en « mouvements utiles en tant que faisant partie d'un acte qui est utile en tant que mouvement » (EW 4: 159). C'est donc en référence à des actes et à des mouvements utiles qu'il faut expliquer les attitudes émotionnelles, car elles en font partie : toute expression d'émotion « est une phase de mouvements déterminés téléologiquement » (EW 4: 169).

Le deuxième principe de Darwin est celui de l'antithèse :

Certains états d'esprit entraînent certains actes habituels, qui sont utiles, comme l'établit notre premier principe ; puis, quand se produit un état d'esprit directement inverse, on est fortement et involontairement tenté d'accomplir des mouvements absolument opposés, quelques inutiles qu'ils soient d'ailleurs. (Darwin, 1890 : 373)

Bref, l'antithèse de l'émotion détermine celle de l'expression. Dewey considère que ce principe, outre qu'il fait de l'antithèse une force causale, va complètement à l'encontre de la théorie de James selon laquelle ce qui est premier ce sont les réactions physiologiques. C'est pourquoi il transforme l'antithèse des expressions en antithèse de mouvements effectués dans des actes qui ont leurs propres fins. Ces mouvements n'« expriment » pas des émotions ; c'est dans le flux de l'activité que les émotions surgissent.

Le troisième principe de Darwin est celui de « l'action directe du système nerveux » :

L'expérience montre qu'une certaine quantité de force nerveuse est engendrée et libérée toutes les fois que le système cérébro-spinal est excité. La voie que suit cette force est nécessairement déterminée par la série des connexions qui relient les cellules nerveuses, soit entre elles, soit avec les autres parties du corps. Mais cette direction est aussi fortement influencée par l'habitude ; cela revient à dire que la force nerveuse prend volontiers les voies qu'elle a déjà fréquemment parcourues. (*Ibid.* : 374)

Dewey donne à ce dernier principe une tout autre signification que Darwin : la « décharge nerveuse directe » témoigne de l'échec de la « machinerie téléologique des habitudes », du fait d'un heurt de ces habitudes qui se trouvent désajustées, et échouent à coordonner l'activité :

De telles décharges [...] sont en réalité des perturbations, des défauts, ou des exclusions de mouvements (fonctionnellement) *ajustés*. [...] Elles sont des cas de désintégration [...] de coordinations qui sont utiles, ou sont l'usage de moyens dans des circonstances dans lesquelles ils sont totalement inappropriés.

(EW 4 : 160)

Dewey conteste surtout l'idée de Darwin selon laquelle les émotions précèdent, comme soulèvements internes, leur expression dans des comportements observables. Des mouvements, des attitudes ou des actes ne sont des expressions que du point de vue d'un observateur ou d'un interprète – qui a appris à les interpréter d'une certaine façon (notamment dans le cadre de l'apprentissage des interactions sociales). En eux-mêmes, ils sont des mouvements orientés, servant à quelque chose, bref des mouvements téléologiques. Les émotions opèrent dans les activités visant des fins pratiques non pas en tant qu'expressions, mais en tant qu'actes (leur fonctionnalité se transforme cependant lorsqu'ils émergent dans un milieu social, car leur reconnaissance et leur interprétation par les autres contribuent alors à l'organisation de ce que Mead (2001) appelle « la conduite sociale »).

Si l'on adopte cette perspective, les attitudes émotionnelles sont à considérer comme des « phases de mouvements déterminés télologiquement ». Elles sont à expliquer par référence à la coordination fonctionnelle d'activités orientées vers un but, et pas à des occurrences antécédentes.

En définitive, si l'on prend l'exemple de la peur provoquée par la rencontre avec un ours, la séquence de Darwin est : Stimulus perçu (l'ours) → Traitement mental (évaluation) → État émotionnel interne (peur) → Expression corporelle (faciale, comportementale). Ce qui voudrait dire que l'émotion est produite dans l'intériorité psychique et physiologique avant d'être extériorisée. Pour Dewey,

[I]l n'y a rien de tel (du point de vue de celui qui a l'expérience) que l'expression. Nous l'appelons expression quand nous la considérons du point de vue d'un observateur [...]. Le mot même d'expression nomme les faits non pas tels qu'ils sont, mais dans leur seconde intention. Pour un observateur, mes mouvements de colère sont des expressions – des signes, des indications ; mais sûrement pas pour moi. Considérer de tels mouvements comme étant en premier lieu expressifs c'est tomber dans le sophisme du psychologue : c'est confondre le point de vue de l'observateur et de l'interprète avec celui du fait observé. Les mouvements sont, en tant que faits, expressifs, mais ils sont aussi beaucoup d'autres choses. En eux-mêmes, ils sont des mouvements, des actes [...]. (EW 4: 154)

Face à Darwin, Dewey soutient donc qu'il ne faut pas partir de l'émotion en tant qu'état interne, pour en dériver les mouvements qui seraient son expression :

Nous nous engageons dans une mauvaise direction, une impasse, si nous partons de l'émotion et essayons d'en dériver les mouvements comme étant son expression ; par contre la situation se clarifie quand nous partons du fait que le mouvement est

une coordination soit réussie soit troublée, et en dérivons les types correspondants de l'émotion normale et pathologique. (EW 4: 163)

Soit le cas de la « peur normale » ; on en peut rendre compte en termes de principes télologiques :

Retenir sa respiration indique l'effort ; ouvrir la bouche, l'acte arrêté à mi-chemin ; ouvrir les yeux, l'attention tendue ; trembler, le retrait ; se tapir, le début de la fuite ; le battement rapide du cœur, le rassemblement d'énergie pour fuir, etc. Maintenant si ces activités vont jusqu'à leur achèvement, c'est-à-dire si elles suggèrent la réaction supplémentaire qui se coordonnera dans une réponse précise, nous aurons une peur judicieuse, c'est-à-dire, de la circonspection. Par contre si elles ne suggèrent pas un mouvement supplémentaire qui achève l'acte, certains de ces facteurs, ou tous, se mettent à s'affirmer eux-mêmes dans la conscience [...] – il y a alors confusion. De plus, chaque phase particulière de l'acte, normale dans une coordination, par exemple l'accélération du battement du cœur, du fait qu'elle n'est plus contrôlée en l'absence de ses associés moteurs pertinents, est exagérée et devient de plus en plus violente. [...] Le tremblement témoigne [...] simplement de la même dis-coordination du côté du système musculaire. On atteint un sommet d'indécision ; nous commençons à faire une chose, puis une autre, mais chaque nouvel acte vient se mettre en travers du précédent. En gros, il y a une exagération des fonctions végétatives de l'activité, et un manque du côté moteur. [...] Ainsi l'agent devient-il entièrement absorbé par son propre état et incapable de faire attention à l'objet. (EW 4: 164)

Je récapitule la critique que Dewey adresse à Darwin. Le premier point est que l'émotion ne précède pas son expression comme occurrence ou état interne (à la fois physiologique et psychique). Dans l'analyse, il ne faut pas partir de l'émotion exprimée, mais des propriétés

d'un mouvement orienté, considéré sous l'aspect d'une « coordination réussie ou interrompue », et, ensuite, en dériver les types d'émotion normale ou pathologique.

Le second point de la critique porte sur la méconnaissance de la structure téléologique des émotions – ce qui a pour conséquence que l'on n'est pas en mesure de distinguer les émotions des *feelings* et des humeurs, qui, eux, ne sont pas relatifs à des actes orientés vers une fin, et donc n'ont pas de contenu cognitif<sup>9</sup>.

Une troisième critique concerne l'occultation de l'intentionnalité de l'émotion : une émotion normale a un « objet » ; à l'inverse, une émotion pathologique est une émotion sans objet. L'émotion normale implique une attitude « à l'égard » de son objet, qui est normalement ajustée à une fin quelconque.

Dewey conclut son examen de la théorie des émotions de Darwin par le résumé suivant : « Nous pouvons dire que tout ce que l'on appelle expression des émotions est, en réalité, la réduction à des attitudes de mouvements [par exemple d'efforts, de mouvements de renforcement, de saisie – LQ] et de stimulations utiles au départ. » (EW 4: 168). Je rappelle que le sous-titre de l'article de 1894 est « Les attitudes émotionnelles », et que par « attitude » Dewey entend « une certaine coordination de mouvements » héritée du passé : une attitude est ce qui reste, sous la forme de tendances, d'une activité antérieure complète, effectuée pour elle-même, ou d'actes qui ont été utiles par le passé non pas en tant qu'expressions d'émotions, mais en tant qu'actes téléologiques (voir *infra*).

## L'ERREUR DE JAMES

Dans le second article, Dewey évalue la théorie de James, selon laquelle l'émotion n'est que le fait de percevoir et de ressentir (plus ou moins consciemment) un changement corporel correspondant à une réponse motrice à un stimulus, provoquée par une « décharge

nerveuse ». Pour James, en effet, les changements physiologiques ne sont pas les résultats des troubles émotionnels suscités par une perception évaluative d'un objet ou d'une situation, mais leurs causes :

Selon l'idée que l'on se fait naturellement de ces « émotions fortes », nous percevrons d'abord l'objet qui les provoque ; puis, cette perception engendrerait dans l'âme une affection ou sentiment, qui serait l'émotion elle-même ; puis enfin, cette affection s'exprimerait dans le corps, en y déterminant des modifications organiques. Selon ma théorie, au contraire, *ces modifications suivent immédiatement la perception ; et c'est la conscience que nous en avons, à mesure qu'elles se produisent, qui constitue l'émotion comme fait psychique*. Ainsi, d'après le sens commun, nous perdons notre fortune, nous sommes affligés, et nous pleurons ; nous rencontrons un ours, nous avons peur, et nous fuyons ; on nous insulte, nous nous fâchons, et nous frappons. Je prétends que cet ordre est inexact, que le fait de conscience représentatif n'est pas immédiatement suivi du fait de conscience affectif, que les manifestations corporelles s'interposent entre eux, que donc nous sommes affligés parce que nous pleurons, fâchés parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons. Cet ordre, à mon avis, est beaucoup plus rationnel que l'ordre ordinaire, selon lequel nous pleurons, frappons ou tremblons parce que nous sommes affligés, fâchés ou effrayés, selon les cas. Si la perception n'engendrait pas d'états corporels, elle resterait une pure perception, pâle, décolorée et sans la moindre chaleur émotionnelle. Nous pourrions alors voir l'ours et *juger* que le mieux est de fuir, entendre l'insulte et *juger* qu'il convient de frapper : mais nous n'éprouverions ni frayeur ni colère, au sens où ces mots expriment une réalité psychologique. (James, 1909: 433)

Ce qui vient donc en premier ce sont les changements corporels (en particulier les changements viscéraux) directement provoqués par la perception d'un objet ou d'un fait, et l'émotion n'est rien d'autre que la « résultante psychique d'une somme de modifications organiques »

(*ibid.* : 438). Ces changements corporels sont induits par des sensations, c'est-à-dire par « des courants internes provoqués par des excitations externes », ces courants internes étant des « processus nerveux » (*ibid.*).

Le modèle de James est ainsi: perception de l'objet (l'ours) → réactions nerveuses et sensations → changements physiologiques intra-corporels (accélération du rythme cardiaque, par ex.) → réaction organique instinctive (fuir) → conscience émotionnelle (peur). Ce modèle ne convainc pas du tout Dewey:

L'espoir, la peur, la joie, le chagrin, la terreur, l'amour sont trop importants et trop pertinents dans notre vie pour n'être que le « ressenti » [« *feel* »] d'attitudes corporelles qui n'ont pas de sens en elles-mêmes. Si l'attitude est complètement accidentelle, alors l'émotion elle-même est brute et insignifiante. (EW 4 : 162)

Ce qu'il conserve du modèle de James est le primat de la réaction instinctive, qu'il adosse aux actes et aux mouvements constitutifs de la perception. Ce qu'il modifie c'est à la fois la dépendance du cognitif<sup>10</sup> (constitution idéelle de l'objet), de l'affectif (émergence de l'affect) et du pratique (tendance à agir) par rapport à cette réaction instinctive, et la conception qu'a James des sensations. Cognitif, affectif et pratique sont, pour Dewey, trois phases ou trois aspects de l'expérience émotionnelle concrète.

Dewey accorde d'autant plus crédit à la théorie de James que celui-ci reprend à Darwin l'idée que la structure des changements physiologiques, et celle des expressions faciales ou posturales des émotions, sont les survivances, dans l'évolution, d'ajustements qui ont été précédemment efficaces ou utiles. Il lit James d'une manière telle qu'il pense pouvoir le sauver des critiques qu'ont suscitées ses formules à l'emporte-pièce (voir *supra*: « Nous sommes affligés parce que nous pleurons, fâchés parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons »). En fait, explique-t-il, James n'analyse

pas l'expérience émotionnelle dans sa totalité concrète, parce qu'il recherche l'origine ou la « base physique » des émotions ; de l'expérience émotionnelle il ne retient donc que l'aspect « affects » ou la phase « émois » (« *emotional seizure* ») ; lui échappe de ce fait l'émotion « comme une totalité expériencielle ». De l'émotion réelle, par exemple du fait d'être en colère, il abstrait intellectuellement son « *feeling quale* », le ressenti (« *feel* ») particulier que chacun a quand il est en colère (EW 4 : 171).

La définition à laquelle aboutit la combinaison de la critique de Darwin et de celle de James est la suivante :

Dans sa totalité, l'émotion est un mode de comportement qui a un but [*purposive*], ou qui a un contenu intellectuel, et qui se réfléchit aussi dans un ressenti [*feeling*] ou des affects, en tant que valuation subjective de ce qui est objectivement exprimé dans le but ou dans l'idée. [...] Si une attitude (émotionnelle) est la réapparition, sous une forme modifiée, d'un mouvement téléologique quelconque, et si les différences spécifiques de la conscience émotionnelle sont la résonance d'une telle attitude, alors l'excitation émotionnelle est le processus ressenti d'une prise de conscience [*realization*] d'idées. (EW 4 : 170-171)

... et pas, comme dans la théorie de James, la répercussion dans la conscience de l'agent d'un changement corporel provoqué, *via* une décharge nerveuse, par une réponse instinctive à un stimulus.

Cette définition sibylline demande à être dépliée, notamment quant à l'articulation qu'elle propose des dimensions pratique, cognitive et affective de l'expérience émotionnelle. En effet, pour remédier à la simplification et à l'abstraction de James, Dewey propose de distinguer *fonctionnellement* ces trois phases dans le tout qu'est une expérience émotionnelle concrète, et d'examiner leurs relations – il prend toutefois bien soin de souligner que toutes les trois sont des abstractions ; elles ne sont pas des processus concrets. *Sous son aspect*

*pratique*, l'émotion « est une disposition, un mode de conduite, une façon de se conduire » (EW 4 : 172). Quand nous attribuons un état émotionnel à quelqu'un, nous lui attribuons par là même « une certaine attitude pratique » caractéristique de cet état ; nous considérons qu'il est disposé à se comporter d'une certaine manière. Ainsi être en colère c'est être porté à agir d'une façon déterminée : crier, frapper, partir en claquant la porte, etc. Ce que, précisément, ne prend pas en compte l'argument de James. *La phase cognitive*, quant à elle, correspond à l'intentionnalité de l'émotion : celle-ci a un « objet », qui est, pour l'essentiel, de nature idéelle. C'est pourquoi l'émotion normale a un « contenu intellectuel ». Ainsi, habituellement quand on a peur, on a peur de quelque chose, et cet « objet » est défini intellectuellement par des idées. Mais cela ne veut pas dire que l'émotion est provoquée par des pensées ou une réflexion qui la précédent. Enfin, comme on vient de le voir, la phase *affective* ou l'excitation émotionnelle est « la valuation subjective de ce qui est objectivement exprimé dans le but ou dans l'idée » (EW 4 : 171).

Un pas de plus consiste à ordonner ces trois phases, dimensions ou aspects, et, pour cela, Dewey s'appuie sur l'idée de James que ce qui est premier c'est une réaction instinctive d'ordre organique (une impulsion). Il en tire la conclusion que la phase pratique, c'est-à-dire le mode de comportement,

[...] est la chose première [*primary*] et [que] les deux autres phases – l'idée et l'excitation émotionnelle – se constituent ensemble au même moment ; elles représentent la tension du stimulus et de la réponse à l'intérieur de la coordination qui constitue le mode de comportement. (EW 4 : 174)

Si tel est le cas, l'objet de l'émotion n'est pas appréhendé conscientement comme tel, et ne procède pas d'une réflexion, de pensées ou de la formation d'images mentales. Et ce n'est pas une appréhension consciente ou une évaluation réfléchie de la situation qui déclenche la réaction instinctive. Celle-ci n'est une réaction ni à l'objet concret,

car il n'a pas encore de valeur déterminée (l'ours face auquel on se trouve subitement, dans l'exemple de James), ni à une idée de cet objet (une idée, variable, d'ours). Elle est, fondamentalement, une affaire de « coordination instinctive de deux tendances organiques » pour traiter une situation. Et c'est cette réaction instinctive qui détermine la qualité ou la valeur spécifique de l'objet de l'émotion et en fait l'objet spécifique qu'il est (« *this object* ») – selon le principe que la réponse, notamment motrice, sélectionne le stimulus et le configure dans sa valeur propre (voir *supra*) :

La réaction n'a pas lieu sur la base de l'appréhension d'une qualité quelconque dans l'objet ; elle a lieu sur la base d'une habitude organisée, d'une coordination organisée d'activités, dont l'une stimule l'autre instinctivement. C'est le résultat de cette coordination d'activités qui constitue, pour la première fois, l'objet avec la signification qu'il a – terrible, plaisant, etc. – [i.e. le contenu intellectuel de l'émotion – LQ] ou qui constitue une émotion référent à l'un ou l'autre objet [l'Affect ou le « *feel* » – LQ]. (EW 4 : 175)

Ce qui est donc premier ce n'est pas la sensation mais la coordination d'ensemble de certaines activités organiques (sensorielles, motrices et végétatives), qui, lorsqu'il y a émotion, ne se fait pas sans anicroche. Ainsi dans le cas de la peur de l'ours,

« L'ours » [« l'objet » – LQ] est constitué par les excitations de l'œil, les centres tactiles coordonnés, tout comme la « terreur » [l'Affect – LQ] l'est par les perturbations des systèmes musculaires et glandulaires. La réalité, la coordination de ces activités partielles, est cette activité d'ensemble que l'on peut décrire aussi bien comme « cet ours terrifiant », que comme « Oh, comme j'ai peur ». Il s'agit de la même expérience concrète réelle. Et « l'ours », considéré comme une expérience, et l'« effroi », considéré comme une autre expérience, sont des distinctions introduites par la réflexion sur cette expérience ; ils ne sont pas des expériences séparées. (EW 4 : 176)

En d'autres termes encore, « c'est le mode de comportement, ou la coordination des activités [notamment un certain acte de voir qui prépare d'autres actes – LQ], qui constitue le contenu idéal de l'émotion tout comme l'Affect ou le "ressenti" [“feel”] » (EW 4 : 180).

L'« objet » de l'émotion – l'ours, dans l'exemple, qui n'est pas l'ours en chair et en os, mais l'ours avec une signification/valeur déterminée – procède ainsi d'une stimulation sensori-motrice qui le précède : « Il n'est pas l'objet particulier de l'émotion tant que le mode de comportement n'a pas surgi. » (EW 4 : 181). Il ne s'agit pas encore du comportement qui consiste à fuir, plutôt de celui qui consiste à bien regarder, écouter, examiner le comportement de l'ours pour se faire une idée de ses dispositions, appréhender les conditions environnantes, etc. C'est ce comportement qui constitue à la fois l'« objet » et l'« Affect ».

Si l'on continue avec cet exemple, il convient de dire que le mode de comportement

[...] véhicule avec lui l'idée de l'ours comme cible d'un certain mode d'action, ainsi que le « ressenti » [« feel »] de notre réaction. Il est brun et attaché – un bel objet à regarder. Il est doux et en peluche – un objet « esthétique » à apprécier. [...] Il est affamé et en colère – un objet « féroce » qu'il faut fuir. La conscience de notre mode de comportement comme fournissant des données pour d'autres actions possibles constitue l'ours en contenu objectif ou idéal. La conscience du mode de conduite comme quelque chose en soi – regarder, caresser, courir, etc. – constitue le ressenti émotionnel. Dans toute expérience concrète de l'émotion, ces deux phases sont unies sur le plan organique dans une seule pulsation de conscience. (EW 4 : 180)

C'est aussi toujours du point de vue de l'acte final dans une activité sérielle (caresser, contempler, fuir) que l'« objet » est constitué pour ce qu'il est dans sa spécificité.

Apparaît ici un point essentiel de la conception de l'émotion de Dewey, qui sera repris dans différents textes ultérieurs : l'expérience émotionnelle concrète est distribuée sur l'environnement et sur l'organisme, et comme toute activité vitale de nature processuelle, elle est une transaction, et elle est de nature temporelle et sérielle. Les distinctions que l'on peut y opérer (organisme/environnement ; stimulus/réponse ; phases ou dimensions, etc.) et les termes utilisés pour la nommer sont introduits par une réflexion sur l'expérience concrète : « Nous devons insister encore une fois sur le fait que l'objet qui fait peur et l'émotion de peur sont deux noms pour la même expérience. » (*Ibid.* : 20). L'émotion est fonction de choses objectives. Comme l'explique Mark Johnson, évoquant la théorie de Dewey :

Les émotions sont des processus des interactions entre l'organisme et l'environnement. [...] Quand je dis que j'ai peur « de la situation » ou « de ce qui arrive », je ne suis pas un agent complètement indépendant de ma situation. Je suis ce que je suis dans et à travers ma situation qui change. (Johnson, 2007:66-67)

La qualité de la situation fait partie de l'état émotionnel du sujet, et vice-versa.

On est spontanément porté, comme James, à hypostasier l'aspect « ressenti » des états émotionnels et à l'appeler un « *feeling* ». Mais on occulte alors la contribution non seulement de la réaction instinctive, mais aussi de la situation, de sa qualité prédominante en particulier. Les émotions n'ont pas d'existence autonome. C'est un point fortement souligné par Dewey dans son fameux article « Qualitative Thought », puis dans *Art as Experience* :

L'idée qu'un « *feeling* » désigne une entité psychique indépendante toute faite est un produit de la réflexion qui présuppose la présence directe d'une qualité en tant que telle. « *Feeling* » et « *felt* » sont des noms pour une *relation* de qualité. Quand, par exemple, quelqu'un est en colère, la colère est le ton, la couleur,

la qualité omniprésents des personnes, des choses et des circonstances, c'est-à-dire d'une situation. Quand nous sommes en colère, nous ne sommes pas tant conscients de la colère que de ces objets dans leurs qualités immédiates et uniques. Dans une autre situation, la colère peut apparaître comme un terme distinct, et l'analyse peut alors l'appeler une sensation ou une émotion. Mais nous sommes alors passés dans l'univers du discours, et la validité des termes de celui-ci dépend de l'existence de la qualité directe du tout de la situation antérieure. [...] Nous faisons de la colère un objet d'analyse, et ne sommes plus en colère. (LW 5 : 248)

## COORDINATIONS ET RUPTURES DE COORDINATION

Revenons à la coordination d'activités impliquée dans les émotions : de quelles activités s'agit-il au juste ? La réponse à cette question n'est pas des plus simples dans les articles de Dewey. Dans le premier article, Dewey insiste sur la coordination organique des deux types d'activité que sont les activités sensori-motrices, voire les « activités sensori-ideo-motrices », et les activités végétatives, les secondes étant subordonnées aux premières. Dans l'expérience émotionnelle, les activités motrices se traduiraient, comme stimuli, dans l'« objet », tandis que les activités végétatives le feraient dans la réaction ou la réponse à l'« objet ». Tout organique qu'elle soit, cette coordination est téléologique : elle est orientée vers une fin, l'achèvement d'une série d'actes commencée. Le mode de comportement ou d'action qu'est l'émotion serait sous tendu par cette coordination organique téléologique. Cette explication sera maintenue sous des formes diverses dans les textes ultérieurs, mais sans référence à la coordination des activités motrices et végétatives. Il s'agira aussi bien de coordination du stimulus et de la réponse que de coordination des activités de contact et des activités visuelles-motrices.

Une approche quelque peu différente de cette coordination d'activités apparaît dans les considérations de Dewey sur l'inhibition. Sur ce point aussi il entend corriger la théorie de James. L'inhibition serait en effet occasionnée par la coordination d'activités organiques conflictuelles. S'il n'y avait pas de conflit d'impulsions, de tendances ou d'attitudes, il n'y aurait pas d'émotion, car les habitudes pourraient se déployer sans heurt. On l'a dit, l'émotion est le propre d'une activité divisée. Il y a inhibition tout simplement parce que, lorsque les activités sont en rupture de coordination, leur réajustement requiert une reconstruction de chacune « comme partie intégrante de l'acte complet ». Or cette reconstruction n'est pas instantanée. Précisément, « la période d'émoi maximal correspond à cette période d'ajustement » (EW 4 : 181). L'inhibition n'est donc pas une suppression, ce qu'elle est chez James ; elle est une contention. Par exemple, les activités motrices initiales ne cèdent pas la place aux activités d'ordre végétatif : elles persistent en elles-mêmes, mais sont contenues, et c'est le maintien de leur tension qui permet que les deux types d'activités se renforcent mutuellement et contribuent ensemble à un acte unifié.

En fait il ne s'agit pas seulement de coordonner des activités organiques ou des phases d'activité désajustées, mais aussi des « tendances impulsives primaires » contradictoires ou conflictuelles, qui, pour une part, correspondent à des actes qui, par le passé, ont été en eux-mêmes des activités complètes :

Des actes, qui, par le passé, ont été des activités complètes, se présentent maintenant comme des phases contemporaines d'une activité. Dans la mesure où chacun a été jadis complet en lui-même, il y a une lutte de chacun pour absorber ou nier l'autre. Il doit y avoir soit absorption/négation, soit réajustement entraînant l'apparition d'une nouvelle totalité, ou coordination, dans laquelle chacun devient un facteur contributif. Une fois l'inhibition accomplie, par déplacement d'un facteur ou par reconstruction des deux facteurs en compétition, l'Affect s'éteint. (EW 4 : 182)

L'Affect correspond ainsi à la sensation de la tension dans une coordination problématique des activités.

C'est en effet sous la forme d'attitudes ou de tendances instinctives à agir que se présentent ces actes, ou ces mouvements, qui ont été accomplis pour eux-mêmes dans le passé, et ont été complets :

C'est donc dans la réduction d'activités réalisées pour elles-mêmes dans le passé à des attitudes servant désormais comme facteurs contributifs, ou comme facteurs de renforcement ou de contrôle, dans une activité plus large, que nous avons toutes les conditions d'une perturbation émotionnelle élevée. [...] L'attitude représente une récapitulation de milliers d'actes accomplis antérieurement, de buts atteints précédemment; la perception ou l'idée représente des multitudes d'actes qui peuvent être faits, de fins sur la base desquelles on peut agir.  
(EW 4 : 185)

On trouve dans le même article d'autres formulations de la même idée, celle-ci par exemple : l'émotion est liée à l'effort de l'organisme pour «ajuster ses habitudes formées, ou ses coordinations du passé, aux nécessités présentes, telles que révélées par la perception ou l'idée» (EW 4 : 185) ; ou encore, elle est liée à son effort pour «ajuster l'activité organique représentée par l'attitude avec celle qui représente l'idée ou la fin» (EW 4 : 188). Dans cette perspective, l'émotion est «psychologiquement, l'ajustement ou la tension de l'habitude et de l'idéal, et les changements organiques dans le corps sont l'élaboration littérale, en termes concrets, de la lutte d'ajustement» (EW 4 : 185). Quoi qu'il en soit, c'est une perturbation de la coordination fonctionnelle de l'activité, réalisée par les habitudes, ou une tension entre des tendances contradictoires à l'action, qui est la base de l'émotion. Là où il n'y a pas de perturbation, ou encore là où la coordination est immédiate et complète, il n'y a pas d'émotion. Comme le dit Jim Garrison, dans une bonne reconstitution de la théorie des émotions de Dewey :

Affect et cognition [...] émergent comme phases à l'intérieur d'un processus d'une durée et d'une extension plus larges dans lequel l'agent de la conduite s'efforce de coordonner fonctionnellement son comportement (mouvement). (Garrison, 2003: 418)

La psychologie des émotions de Dewey a paru bancale à nombre de psychologues du xxe siècle, parce qu'elle fait dériver l'évaluation (*l'appraisal*) et l'émotion d'une activité (voir, par exemple, la critique de Magda Arnold (1960)<sup>11</sup>). Leur objection est qu'il faut avoir reconnu et qualifié l'objet perçu pour trouver l'action à accomplir. La séquence qui leur paraît la plus vraisemblable est : perception → estimation → émotion → action. Par exemple, « je vois d'abord quelque chose, je réalise ensuite que c'est dangereux – et aussitôt, j'ai peur et me mets à courir » (*ibid.* : 178). Manifestement ces psychologues ne comprennent pas comment on peut faire de l'activité la base de la perception et de la sensation, de la connaissance et de l'émotion. C'est pourtant ce que Dewey a clairement expliqué dans son article sur l'arc réflexe. On retrouvera plus tard les mêmes idées chez Merleau-Ponty avec la notion d'« intentionnalité motrice ».

## **AU-DELÀ D'UNE PSYCHOLOGIE FONCTIONNELLE DE L'ÉMOTION**

« *La qualité esthétique qui donne à l'expérience sa complétude et son unité [est] de nature émotionnelle. [...] L'expérience est émotionnelle mais elle n'est pas faite d'une série d'émotions séparées.* »  
(LW 10 : 48)

Dans *Art as Experience*, Dewey adopte, pour analyser la dimension émotionnelle de l'expérience – l'émotion y devient une « qualité » de l'expérience –, un autre registre que celui de la psychologie fonctionnelle et de l'analyse des activités organiques. Quarante ans séparent cet ouvrage des premiers articles. Entre-temps, Dewey a mis l'accent sur deux aspects de l'émotion assez peu développés dans ces articles.

Le premier est la reprise d'un autre aspect de la théorie de James, que ce dernier avait souligné dans sa réponse aux objections qui lui avaient été faites : l'insertion de l'émotion dans une situation qualitative<sup>12</sup>. Dewey liera de plus en plus étroitement l'émotion à la structure dramatique des situations, et à leur qualité unique diffuse. Le second aspect est la volonté de pousser encore plus loin la « dé-subjectivation » de l'émotion. Dewey n'aura de cesse de rappeler le fondement objectif des réponses émotionnelles. On peut dire qu'il conçoit les émotions comme « distribuées » (comme on parle aujourd'hui de « cognition distribuée ») : l'émotion est distribuée sur l'organisme et l'environnement ; elle est à la fois dans l'organisme et dans l'environnement. Il en va ainsi, d'abord, parce que les propriétés de l'objet de l'émotion sont objectives – le caractère effrayant de l'objet dont on a peur n'est pas simplement une vue de l'esprit ou un produit de l'imagination ; et il n'est pas non plus simplement fonction de la sensibilité de l'organisme. Lorsque l'émotion est purement subjective, et ne correspond pas à « une situation existentielle », elle frise la pathologie. Il en va ainsi, ensuite, parce que l'expérience est une transaction co-opérative entre l'organisme et l'environnement, qui repose sur une composition d'énergies venant de l'un et de l'autre, dont l'énergie émotionnelle, et sur un véritable « travail » effectué par les émotions<sup>13</sup>.

## ***FEELING ET EXPÉRIENCE IMMÉDIATE***

La nouvelle approche de l'émotion esquissée dans *Art as Experience* doit probablement beaucoup à l'intérêt que porte à l'époque Dewey à Peirce, et à sa théorie de la qualité, à laquelle il consacre un article substantiel en 1935, intitulé « Peirce's Theory of Quality ». En 1931 « Qualitative Thought » fait déjà écho aux trois catégories de Peirce. Cet article témoigne aussi de l'attention que Dewey, à l'époque, porte à la dimension affective et émotionnelle de toute expérience<sup>14</sup>. Toute pensée, soutient-il, commence par l'appréhension sensible/affective de la totalité non analysée qu'est la qualité unique d'une situation. En tant qu'association contrôlée d'objets et d'idées, la pensée est contrôlée par la qualité d'une situation, qualité qui « existe immédiatement

ou est là comme force brutale» (la « priméité » et la « secondéité » de Peirce) ; on en a une expérience directe et non-réflexive, c'est-à-dire une expérience immédiate sur le mode de l'intuition ou du *feeling*. Dans la pensée la situation elle-même n'est pas énoncée : « Elle est prise pour allant de soi, "comprise", ou implicite dans toute symbolisation propositionnelle. » (LW 5 : 247).

La saisie de la qualité d'une situation n'a lieu que si on en a une expérience directe : « Un aveugle peut comprendre la théorie de la couleur et la place, dans cette théorie, de ce qui est appelé rouge ; mais rouge en tant que qualité immédiate ne peut pas être présent dans son expérience. » (LW 11 : 91). Et Dewey de lier étroitement qualité et totalité : « L'unité et la totalité de l'expérience est celle de la qualité, et réciproquement. » (LW 11 : 91). Car la qualité « appartient au domaine de l'occurrence de n'importe quelle expérience unique et totale, sans tenir aucunement compte d'une quelconque référence cognitive ou réflexive » (LW 11 : 93).

Maintenant, si on passe de l'analyse logique à la description psychologique, on entre dans un nouvel univers de discours dans lequel à la « priméité » correspond le *feeling*, à la « secondéité » le conatif (l'effort), et à la « tiercéité » la rationalité de la pensée cognitive. Ce qui veut dire :

*Psychologiquement*, c'est à travers le *feeling* (incluant la sensation comme telle) que les qualités se présentent dans l'expérience [priméité – LQ] ; c'est à travers des expériences volitives que l'existence, en tant qu'affaire d'action-réaction, est réalisée dans l'expérience [secondéité – LQ], et c'est à travers la pensée que des continuités sont expériencées [tiercéité – LQ]. (LW 11 : 93)

Et Dewey de terminer par le commentaire d'une citation de Peirce : « Le *feeling* est le vrai représentant psychique de l'immédiat tel qu'il est dans son immédiateté, du présent dans sa présence directe, positive. » (LW 11 : 93). C'est, dit Dewey, ce qui est essentiel dans la théorie

de Peirce. Mais il ne s'agit pas pour autant de définir la qualité en termes de *feeling* ou d'identifier la qualité au *feeling*; c'est plutôt l'inverse qu'il faut faire :

Tout ce qui peut être appelé *feeling* est défini objectivement en référence à une qualité immédiate : tout ce qui est du *feeling*, qu'il s'agisse du rouge, d'un caractère noble ou du *Roi Lear*, l'est d'une qualité immédiate quand elle est présente en tant qu'*expérience*. (LW 11 : 94)

## LE TRAVAIL DES ÉMOTIONS

On trouve aussi déjà en partie chez Peirce la conception de l'opérativité des émotions que Dewey va développer dans *Art as Experience* (voir Chevalier, 2007). Pour celui-ci en effet l'émotion est dans l'expérience une force de sélection et de composition d'éléments pertinents, un agent de complétude de l'expérience, un facteur de liaison et d'unification, et aussi un opérateur du passage de l'idéal à la pratique ainsi que de l'idéal à l'action, et c'est en cela que consiste son travail. « Travail », c'est le terme que Dewey utilise lui-même :

C'est seulement quand la libération [de l'énergie émotionnelle] est ajournée et ne surgit qu'au terme d'une succession de périodes ordonnées d'accumulation et de conservation, découpées en intervalles par des pauses récurrentes d'équilibre, que la manifestation de l'émotion devient une véritable expression, pourvue d'une qualité esthétique. L'énergie émotionnelle continue d'opérer [*continues to work*], mais dans ce dernier cas elle réalise un vrai travail [*does real work*]; elle accomplit quelque chose [*it accomplishes something*]. Elle évoque, assemble, accepte, ou rejette souvenirs, images, observations, et les incorpore dans un tout [*and works them into a whole*] de part en part harmonisé par un même sentiment émotionnel immédiat. En résulte un objet complètement unifié et différencié [*distinguished*]. La résistance offerte à l'expression immédiate de l'émotion est précisément

ce qui la constraint à revêtir une forme rythmique. (LW 10:160; trad. mod.)

L'analyse de l'émotion dans *Art as Experience* est étroitement liée à ce que représente le fait d'« avoir une expérience ». Avoir une expérience est un phénomène tout à fait spécifique : on a « une » expérience quand on réussit à harmoniser et à unifier dans un tout intégré les attitudes, les actes et les événements, à rendre justice à la situation dans sa globalité, à bien s'ajuster à l'environnement, ou encore à assurer la sérialité du traitement de la situation. Le contraire est l'éparpillement, la dispersion, le manque d'attention, la déliaison de la conduite, son caractère désordonné, le manque d'ajustement à l'environnement, etc. L'émotion peut être un obstacle à cette intégration, notamment quand elle est immédiatement déchargée, ou quand le subi n'est pas suffisamment équilibré par une réponse active, par exemple quand l'affect prend toute la place :

En réalité une personne submergée par une émotion est, par là même, incapable de l'exprimer. [...] Lorsqu'on est sous l'emprise d'une émotion, on subit de façon trop passive [*too much undergoing*] [...] et la part de réaction active est trop faible pour donner lieu à une relation équilibrée [...]. Dans les cas où l'émotion est extrême, elle a pour effet de désorganiser le matériau plutôt que de l'organiser. L'insuffisance d'émotion transparaît dans un produit froidement « correct ». L'excès d'émotion empêche les phases nécessaires d'élaboration et de définition des parties. (LW 10:75; trad. mod.)

Mais l'émotion, qui est une énergie, peut aussi être le facteur de production d'*une* expérience, grâce à son travail de sélection des éléments et de leur intégration dans un tout (l'intégration étant le critère de complétude de l'expérience). Elle peut l'être à deux conditions : qu'elle soit plus qu'un réflexe automatique ; et qu'il n'y ait pas de décharge immédiate – il faut que l'énergie émotionnelle soit maintenue et qu'elle soit investie dans la conduite comme force

organisatrice ; l'émotion se développe alors « en une série d'actes continus » (LW 10 : 73).

Une émotion est plus efficace que n'importe quelle sentinelle faisant bonne garde. Elle déploie ses tentacules en direction de ce qui lui est proche, de ce qui la nourrit et la mène jusqu'à son terme. [...] L'opération de sélection de matériaux, exercée avec tant de puissance dans une série d'actes continus par une émotion qui se développe, extrait de la matière d'une multitude d'objets séparés à la fois numériquement et spatialement, et condense ce qui est abstrait en un objet qui est un abrégé des valeurs appartenant à eux tous. (LW 10 : 73 ; trad. mod.)

Dewey s'intéresse alors au mode d'opération de l'émotion dans l'acte d'expression :

Dans le développement d'un acte expressif, l'émotion opère comme un aimant qui attire vers lui le matériau approprié : approprié dans la mesure où il a une affinité émotionnelle expérimentée avec l'état d'esprit déjà en mouvement. La sélection et l'organisation du matériau sont à la fois une fonction et un test de la qualité de l'émotion éprouvée. [...] Oui, l'émotion doit opérer. Mais elle travaille à réaliser la continuité du mouvement, l'unicité [*singleness*] de l'effet au milieu de la variété. Elle sélectionne le matériau et décide de son ordre et de son agencement. Mais elle n'est pas ce qui est exprimé. (LW 10 : 75 ; trad. mod.)

Un point important pour comprendre cette opérativité de l'émotion est la prise en compte du caractère rythmé de l'expérience. Celle-ci n'est pas un « flux uniformément régulier » ; elle est faite de variations et de changements, avec des engagements, des pauses, des suspenses, et une distribution équilibrée d'énergies contraires. Cette « variation ordonnée des changements » (variation non seulement d'intensité, mais aussi « modulation de tout le substrat qualitatif ») est en partie l'œuvre de l'émotion, quand elle n'est pas immédiatement

relâchée. Celle-ci varie aussi en fonction des changements d'intensité de l'effort, du succès ou de l'échec de celui-ci, ainsi que des fluctuations des résistances, obstacles et contrariétés rencontrés. Lorsque l'expérience est rythmée, « chaque pulsation [*beat*], en différenciant une partie dans le tout, ajoute à la force de ce qui précédait, tout en créant un suspense qui appelle l'advenue de quelque chose » (LW 10 : 159 ; trad. mod.). On a alors affaire « à des énergies qui résistent les unes aux autres » :

Chacune augmente d'intensité pendant une période déterminée, mais réprime dans le même temps une énergie de sens contraire jusqu'à ce que celle-ci puisse l'emporter sur la première qui s'est mise en repos durant l'activation de l'autre. Ainsi l'opération s'inverse [...]. À l'instant du renversement, il y a un inter-valle, une pause, un repos, grâce auxquels l'interaction des énergies contraires est définie et rendue perceptible. La pause est un équilibre, une symétrie de forces antagonistes. (LW 10 : 159)

L'expérience reste « inaboutie, mécanique, ou lâche et diffuse », si ne s'instaure pas une « relation ordonnée d'accumulation, d'opposition, de suspense et de pause orientée vers une consommation finale » (LW 10 : 160).

Cette approche de l'émotion dépend pour une bonne part des critères que choisit Dewey pour définir ce qu'est « avoir *une* expérience » : l'intégration et la concordance ; une interpénétration harmonieuse du *self* et des conditions objectives de l'environnement. Par ailleurs, elle est aussi profondément liée au statut qu'il accorde à l'art et à l'esthétique : c'est dans la dimension esthétique de l'expérience humaine que se manifestent le mieux la dynamique de celle-ci, ses caractéristiques et ses possibilités, dans lesquelles l'émotion joue un rôle central :

J'ai parlé de la qualité esthétique qui donne à l'expérience sa complétude et son unité comme étant de nature émotionnelle.

Cette remarque peut poser problème. Nous sommes enclins à

nous représenter les émotions comme des choses aussi simples et homogènes que sont les mots qui les désignent. La joie, le chagrin, l'espoir, la peur, la colère, la curiosité sont envisagés comme si chacune de ces émotions était en soi une sorte d'entité qui, lorsqu'elle apparaît, est déjà entièrement constituée [*a sort of entity that enters full-made upon the scene*], une entité dont la durée, courte ou longue, est sans rapport avec sa nature, pas plus que ne le sont son développement et son évolution. En fait, les émotions (quand elles ont un sens) sont des qualités d'une expérience complexe qui progresse et évolue [*moves and changes*]. Je précise, quand « *elles ont un sens* », car autrement, elles ne sont que les explosions incontrôlées [*outbreaks and eruptions*] d'un enfant perturbé. Toutes les émotions sont liées à un drame [*qualifications of a drama*] et elles changent au fur et à mesure que ce drame évolue. [...]. L'expérience est émotionnelle mais elle n'est pas faite d'une série d'émotions séparées [*but there are no separate things called emotions in it*]. De la même façon, les émotions sont attachées aux événements et aux objets dans leur évolution [*movement*]. (LW 10 : 148)

## RETOUR SUR DARWIN ET L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Dans *Art as Experience*, Dewey reprend sa critique de Darwin sur la question de l'expression des émotions, mais il l'enrichit considérablement. Il déplace aussi complètement la compréhension ordinaire de ce qu'est cette expression. Son argument est, d'une part, que l'expression ne consiste pas en un simple processus d'extériorisation ou de décharge d'une émotion « formant un tout en soi » (LW 10 : 173) – la manifestation directe d'une émotion n'est pas du tout son expression –, d'autre part, qu'il ne faut pas isoler l'acte d'expression de l'expressivité propre à l'objet expressif, qui est façonné dans un médium particulier – gestes, postures corporelles, langage, bois, pierre, son, lignes, couleurs, etc. (voir le chapitre 5 d'*Art as Experience*) : « L'émotion trouve sa forme et son élan quand elle est dépensée de façon indirecte

dans la recherche et l’agencement d’un matériau, et non lorsqu’elle est directement dépensée. » (LW 10 : 76). Cette mise en forme requiert la médiation d’une forme ou d’une autre de pensée (on peut penser en termes de couleurs, de tonalités ou de formes, comme on peut le faire en mots et en symboles ; il y a même une « pensée affective »). La première partie de l’argument faisait déjà partie de la critique de Darwin en 1894 ; la seconde partie est nouvelle et étroitement liée non seulement à l’analyse de la qualité esthétique de l’expérience, mais aussi à la conviction qu’a acquise Dewey que les habitudes émotionnelles peuvent être éduquées, en étant soumises non pas à la raison mais à la « méthode de l’intelligence<sup>15</sup> ».

Contrairement à ce que pensait Darwin, exprimer c’est plus que donner libre cours à une impulsion, plus qu’extérioriser une émotion sans contrôle, par exemple plus qu’évacuer sa colère :

La conception selon laquelle l’expression est l’extériorisation directe d’une émotion complète en elle-même implique logiquement que l’individualisation est sans réalité [*specious*] et externe. En effet, elle implique que la peur est de la peur, l’allégresse de l’allégresse, l’amour de l’amour – chaque émotion étant générique, et différenciée intérieurement uniquement par des différences d’intensité. [...] Il n’y a pas, si ce n’est nominalement, de chose telle que l’émotion de peur, de haine, d’amour. Le caractère unique et original [*unduplicated*] des événements et des situations vécus [*experienced*] imprègne l’émotion qui est suscitée. Si c’était la fonction du discours de reproduire ce à quoi il fait référence, nous ne pourrions jamais parler de peur, mais seulement de peur-de-cette-automobile-qui-approche, avec tous les détails précisant le temps et le lieu [...]. Une vie humaine serait trop courte pour rendre avec des mots une seule émotion. (LW 10 : 73 ; trad. mod.)

Dewey reprend une remarque qu'il avait déjà faite dans ses articles de 1894/95 : c'est sous le regard ou l'interprétation d'un observateur qu'un acte est expressif :

Les pleurs ou les sourires d'un nouveau-né peuvent être expressifs pour la mère ou la nourrice et n'être pas pour autant un acte d'expression de sa part. Pour l'observateur, il s'agit d'une expression parce qu'elle le renseigne sur l'état de l'enfant. (LW 10 : 67)

C'est lorsque l'enfant prend conscience du sens de ce qu'il fait, et notamment des conséquences de ses actes, et de ce qu'ils peuvent susciter comme réactions, que ceux-ci deviennent expressifs. Il les accomplit alors délibérément : « Il commence à diriger et à ordonner ses activités par rapport à leurs conséquences » souhaitées (LW 10 : 68).

En deuxième lieu, l'expression est un développement, pas une évacuation, et pas « une production instantanée » (LW 10 : 70) parce qu'elle « gère des conditions objectives » (objets de l'environnement qui résistent) et qu'elle façonne des matériaux pour donner forme à une excitation ou une effervescence. C'est pourquoi l'expressivité n'est pas tant celle du sujet que celle du matériau mis en forme. En troisième lieu, l'expression requiert que ces matériaux soient employés comme moyens ou véhicules :

L'acte qui *exprime* la bienvenue a recours au sourire, à la main tendue, au visage qui s'éclaire, non pas consciemment, mais parce que ces signes sont devenus des moyens organiques de communiquer la joie de rencontrer un ami qui est cher. (LW 10 : 69)

Enfin, pour qu'il y ait une véritable expression de l'émotion, il faut qu'il y ait inhibition de l'impulsion ou de l'émotion originelle, c'est-à-dire conservation de son énergie pour qu'elle donne lieu à un développement ordonné (LW 10 : 160).

Voici en quels termes Dewey résume sa critique de Darwin dans *Art as Experience* :

L'étude de Darwin intitulée *L'expression des émotions* – qui porte plus exactement sur leur décharge – est remplie d'exemples de ce qui se produit quand une émotion se réduit à un état organique se donnant libre cours sur l'environnement sous forme d'une action directe manifeste [du genre : accès de chagrin, éclats de rire, grimaces, bouderies, convulsions, coups de poing lancés furieusement – LQ]. C'est seulement quand la libération complète est ajournée et n'a finalement lieu qu'à travers une succession de périodes ordonnées d'accumulation et de conservation, délimitées en intervalles par des pauses récurrentes d'équilibre, que la manifestation de l'émotion devient une véritable expression, pourvue d'une qualité esthétique. (LW 10 : 160)

## L'EXPRESSION COMME INTERACTION

Tout l'effort de Dewey consiste à dépasser une vision subjectiviste de l'émotion, en réintroduisant, à côté des impulsions internes, des habitudes et de l'énergie organique, « un environnement d'objets qui résistent », des énergies issues de l'environnement, et la transformation de matériaux naturels (sourires, larmes, sons, couleurs, etc.) en véhicules ou moyens de configuration d'un sentiment ou d'une émotion. En tout cas, l'expression d'une émotion ne peut pas être le « produit direct et vierge » (LW 10 : 70) des impulsions ou de l'effervescence interne. Commentant la remarque de Samuel Alexander sur la poésie, disant « le poème est arraché au poète par le sujet qui l'excite », Dewey écrit : « Le résultat exprimé est arraché au producteur par la pression exercée par des choses objectives sur les impulsions et les tendances naturelles. » (LW 10 : 70). Ce qui signifie que l'expression « est *elle-même* une interaction qui se poursuit entre quelque chose provenant de la personne et d'autre part des conditions objectives, processus au cours duquel les deux composantes acquièrent une forme et un ordre qu'elles ne possédaient pas au départ » (LW 10 : 71).

Par ailleurs ce qui provient de la personne (le « matériau intérieur ») comporte, outre l’impulsion, l’excitation et l’émotion, des attitudes, des images, des valeurs et des significations provenant d’expériences antérieures, qui, lorsqu’elles sont sollicitées, « se transforment en pensées et en émotions conscientes, en images empreintes d’émotion » (LW 10 : 71). Dewey précise cependant que ces éléments qui proviennent de l’expérience antérieure « proviennent d’un *self* dont on n’a pas une connaissance consciente » (LW 10 : 71).

Il faut la rencontre entre ce matériau intérieur et l’environnement pour qu’une impulsion immédiate conduise à une expression :

Pour susciter l’excitation indispensable, il faut qu’il y ait quelque chose en jeu, quelque chose de capital et dont le dénouement est incertain [...]. Une chose certaine ne nous stimule pas émotionnellement. Par conséquent, ce n’est pas une simple excitation qui est exprimée mais de l’excitation-à-propos de quelque chose. (LW 10 : 72)

Et Dewey de rappeler le caractère intentionnel de l’émotion : « Une émotion est dirigée vers quelque chose d’objectif, elle provient de quelque chose d’objectif, ou encore se manifeste à propos de quelque chose d’objectif, que ce soit dans le domaine des faits ou des idées. Une émotion a partie liée avec une situation dont l’issue est inconnue et dans laquelle le *self* qui ressent l’émotion est impliqué de façon vitale ». Ce caractère intentionnel correspond simplement au fait qu’une émotion requiert une « interpénétration du *self* et de conditions objectives » (LW 10 : 72 ; trad. mod.).

Mais, par ailleurs, le matériau interne et le matériau externe sont transformés dans et par l’acte d’expression. Le premier aussi doit être remodelé, « administré », notamment par un travail sur une émotion initiale, rudimentaire et vague, dans une période de gestation plus ou moins longue. Ce travail comporte une part de blocage ou d’inhibition de la manifestation directe de l’impulsion :

L'impulsion qui bouillonne et cherche à se manifester doit être l'objet d'un traitement [*management*] aussi attentif et intense, pour être dotée d'une forme éloquente, que le marbre ou le pigment, les couleurs ou les sons. Il n'y a pas non plus deux opérations distinctes, l'une réalisée sur le matériau extérieur, l'autre sur ce qui est d'ordre interne et mental. (LW 10 : 81)

Les deux transformations sont effectuées par une seule et même opération : par exemple, le peintre ordonne ses idées et ses émotions dans le mouvement même où il dispose et organise ses couleurs sur la toile. Il y a structuration progressive du matériau interne et du matériau externe «en relation organique l'un avec l'autre» (LW 10 : 82). Cela vaut en particulier pour l'émotion rudimentaire et vague de départ : «Elle n'acquiert une forme définie qu'après être passée par une série de changements dans le matériau imaginé.» (LW 10 : 82). C'est cette transformation *via* un matériau, qui éventuellement la détourne de son objet direct, qui en fait une émotion esthétique. Cette transformation peut même aller jusqu'à une substitution d'objet – son remplacement par un matériau qui nourrit pareillement l'émotion. Bref «l'expression est la clarification d'une émotion trouble» (LW 10 : 83 ; trad. mod.).

Ce travail de transformation d'une émotion rudimentaire de départ n'est pas réservé au domaine de l'art. Il est aussi présent dans la vie ordinaire, où l'expérience peut revêtir une dimension esthétique. Dewey prend l'exemple d'une personne qui est énervée, et qui, de ce fait, ressent le besoin de faire quelque chose. Elle peut manifester directement son énervement, par exemple en s'en prenant aux membres de sa famille pour se libérer de son excitation. Elle peut aussi le faire indirectement, par exemple en se mettant à ranger sa chambre, à classer ses papiers, à trier le contenu de ses tiroirs, etc. Dans ce cas elle donne à l'émotion un accomplissement objectif en utilisant des conditions objectives de façon ordonnée : autrement dit, elle ordonne son émotion en mettant de l'ordre autour d'elle, et vice-versa. Elle accomplit alors un véritable acte d'expression :

Si la personne en question remet de l'ordre dans sa chambre par pure routine, son acte ne peut être dit esthétique. Mais si son émotion originelle d'énerverment et d'impatience a été ordonnée et apaisée par ce qu'elle a fait, la chambre rangée lui renvoie l'image du changement qui a eu lieu en elle. [...] Son émotion ainsi « objectifiée » est esthétique. (LW 10 : 84)

Cette émotion esthétique est en continuité avec l'émotion originelle : elle est « une émotion primaire transformée par le biais du matériau objectif auquel elle a confié son développement et son accomplissement » (LW 10 : 85).

On remarquera le recours constant, dans *Art as Experience*, à la notion d'énergie. L'art, explique Dewey, est « une organisation d'énergies » – celles des impulsions et des émotions, celles aussi résultant des expériences passées, notamment celles des habitudes –, les énergies sensori-motrices, et bien sûr celles « en provenance des états de choses du monde » (LW 10 : 189). L'émotion peut être une énergie précieuse, émergeant lorsque l'organisme ou l'environnement oppose une résistance à vaincre et occasionne des tensions. En effet, la résistance provoque une accumulation d'énergie et, si elle dure, elle contribue à sa conservation. Utilisant des images physiques, Dewey explique que :

[L]a polarité, ou opposition d'énergies, est partout nécessaire à la définition, délimitation, qui fragmente en formes individuelles une masse et un développement qui, dans d'autres conditions, resteraient uniformes. Dans le même temps, la distribution équilibrée d'énergies contraires fournit la mesure ou l'ordre qui empêchent la variation de se dégrader en une hétérogénéité désordonnée. (LW 10 : 161)

## ÉMOTION ET INCERTITUDE

Une autre clarification importante réalisée dans *Art as Experience* concerne la constitution simultanée de l'« objet » et de l'« Affect » par la réaction instinctive première. Si celle-ci reste au niveau du réflexe, il n'y a pas vraiment émotion ; pour qu'il y ait émotion, il faut qu'il y ait une situation en développement (comme dans un drame) :

Les émotions sont attachées aux événements et aux objets dans leur évolution. [...] L'émotion a sans conteste partie liée avec le *self*. Mais elle appartient au *self* qui s'intéresse à la progression des événements vers un dénouement qu'il désire ou qu'il craint. Nous sursautons instantanément quand quelque chose nous fait peur, tout comme nous rougissons immédiatement quand nous avons honte. Mais la peur ainsi que la honte ne sont pas dans ce cas des états émotionnels. En soi, ces émotions ne sont que des réflexes automatiques. Pour devenir émotionnelles, elles doivent devenir partie intégrante d'une situation englobante et durable qui implique que l'on se soucie des objets et de leur aboutissement. Le sursaut causé par l'effroi ne devient peur émotionnelle que lorsqu'on découvre ou que l'on pense qu'il existe un objet menaçant dont il faut s'occuper ou qu'il faut fuir. Le rougissement ne devient l'émotion de honte que quand la personne relie, en pensée, une réaction défavorable d'une autre à son égard à une action qu'elle a accomplie. (LW 10 : 48-49 ; trad. mod.)

La perspective est ici assez différente de celle des articles de 1894/95. En premier lieu, le caractère processuel des émotions est désormais lié à la structure temporelle et sérielle de l'expérience et à la structure d'intrigue des situations : « En fait, les émotions, quand elles ont un sens, sont des qualités d'une expérience complexe qui progresse et évolue. » (LW 10 : 48). De ce fait elles se développent en « des séries d'actes continus » (LW 10 : 73). Elles changent avec la progression de l'expérience et l'évolution de la situation. Si elles se développent en des séries d'actes continus, cela veut dire que ce n'est pas

du côté des émois ou des épisodes d'excitation émotionnelle qu'il faut d'abord regarder pour comprendre la contribution des émotions à l'organisation de l'expérience, et aussi que l'émotion ne se réduit pas à ces bouffées d'excitation.

Par ailleurs, l'explication n'est plus cherchée au niveau organique : l'émotion survient à un *self* qui est impliqué dans des situations et concerné par des événements dont l'aboutissement est incertain. Mais ce *self* n'est pas d'emblée le porteur ou l'opérateur de l'expérience – il ne l'est que sous une certaine description ordonnée à un but spécifique : attribuer ou revendiquer une responsabilité. Il faut plutôt le concevoir, comme Dewey l'explique dans un autre chapitre du même ouvrage, comme « un facteur qui interagit causalement avec les choses environnantes pour produire une expérience », et qui est « absorbé dans ce qui est produit, à la manière [...] des gaz qui produisent l'eau » (LW 10 : 255).

En second lieu, l'émotion est désormais moins liée à une dis-coordination des activités organiques qui concourent à l'accomplissement d'un acte, qu'à l'incertitude d'une situation dans laquelle le *self* a des enjeux. Alors que dans les articles de 1894/95, l'émotion est la manifestation comportementale d'une activité divisée, dans *Art as Experience*, elle a plutôt « partie liée avec une situation dont l'issue est en suspens et à laquelle le *self* qui est mû par l'émotion est intéressé de façon vitale » (LW 10 : 72). Bref là où il n'y a ni incertitude ni enjeu important, il n'y a pas d'émotion. Un objet, un événement, une situation qui nous est indifférent, ou dont nous ne nous soucions pas, ne provoque pas d'émotion. Les émotions sont en quelque sorte les formes que prennent nos préoccupations et nos engagements dans des situations qui nous importent d'une manière ou d'une autre.

Enfin, le moment intellectuel de l'émotion paraît plus détaché de la réaction instantanée de l'organisme, puisque les réactions instinctives apparaissent plutôt comme des réflexes automatiques dont la transformation en émotions véritables semble requérir la pensée,

l'exploration, l'imagination, la réflexion, l'attribution d'une signification, c'est-à-dire la médiation d'une composante proprement cognitive (excédant la phase cognitive définie dans les articles de 1894/95 en termes de « contenu intellectuel »). Un exemple de sursaut d'effroi pourrait être celui provoqué par un bruit qui vous réveille la nuit. Un tel bruit peut susciter une émotion de peur (rôle causal), mais il n'est pas son objet. Ce n'est pas du bruit que l'on a peur mais de ce qu'il peut signifier, par exemple, qu'un cambrioleur a pu s'introduire dans la maison, avec les différentes implications possibles de cette éventualité. L'émotion dépend alors des idées et des images qu'a pu susciter l'audition du bruit, et de la formation d'une préoccupation concernant le développement des événements. Est-ce à dire que la pensée et l'imagination sont alors à l'origine de l'émotion ?

La réponse de Dewey est la même en 1934 qu'en 1894/95 : pensée et imagination sont ancrées dans un trouble ressenti, provoqué par l'indétermination de la situation, c'est-à-dire dans une « valuation » affective-motrice de celle-ci ; elles font donc partie d'une expérience complète comportant aussi des opérations concrètes destinées à valider une hypothèse ou une croyance, et à modifier réellement les conditions existantes : par exemple, écouter attentivement les bruits de la maison, guetter des mouvements, éclairer les pièces, explorer les lieux, vérifier la bonne fermeture des portes et des fenêtres, etc. Bref, elles sont, avec diverses connaissances et croyances (concernant par exemple le comportement des cambrioleurs en général, la conduite à tenir, etc.), des moyens de l'enquête pour instituer et résoudre le problème signalé par le trouble.

Il se peut, par exemple, que la croyance concernant la présence d'un cambrioleur soit fausse, et donc que l'objet de l'émotion n'existe qu'en imagination. On retrouve ici la distinction établie par Dewey entre l'objet idéal et l'objet concret de l'émotion. Le premier est configuré, à partir de la réaction instinctive, par tout un ensemble de croyances et de connaissances concernant les cambriolages et les cambrioleurs en général, et les menaces qu'ils représentent. Et il se

peut qu'il n'existe qu'en idée – l'émotion n'étant pas moins réelle dans ce cas. L'objet de l'émotion est très différent lorsqu'il est le cambrioleur en chair et en os en face duquel on se trouve, et dont les gestes, les attitudes, les postures, les expressions revêtent un certain sens en fonction à la fois de leur physionomie, des circonstances et de ce que l'on sait ou croit au sujet des cambrioleurs (élément intellectuel).

## DEWEY ET LA PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE DES ÉMOTIONS

Comment concevoir alors la composante évaluative de l'émotion, privilégiée par le courant dit *Appraisal* dans la psychologie contemporaine des émotions ? En effet, si le *self* est impliqué dans une situation en cours de développement, dans laquelle il est engagé et a des enjeux, et s'il se préoccupe de l'aboutissement des événements, au regard de certains désirs, intérêts, valeurs, qui sont les siens, cela veut dire que l'émotion repose sur une certaine évaluation de son objet (« cet ours est dangereux » ; « ce cambrioleur va emporter des choses précieuses et il peut être dangereux », « il est menaçant », etc.) et de la situation. Quelle est la modalité de cette évaluation ? Quel en est l'opérateur ?

Dans sa réponse à de telles questions, qu'à vrai dire il ne se pose pas explicitement en ces termes, Dewey mettrait probablement l'accent sur au moins deux points. Le premier est, comme on l'a vu, l'insistance sur la composante objective de l'évaluation. Dans le cas de la peur, c'est la situation elle-même qui est effrayante, même si c'est relativement aux croyances, aux valeurs et aux préoccupations d'un agent ; mais celles-ci sont toujours spécifiées par la situation et la transaction en cours. Une situation n'est donc pas effrayante au seul sens subjectif. Quand on dit d'une situation qu'elle est effrayante, c'est la situation qui possède cette caractéristique ; elle est constituée par un « déséquilibre dans les interactions entre l'organisme et l'environnement ». Ce qui implique que l'on ne peut pas la modifier en changeant ses seuls états mentaux. Voici ce que Dewey écrit, dans *Logique*, à propos du doute, qui vaut aussi pour les émotions :

*Nous*, nous doutons parce que la situation est intrinsèquement douteuse. [...] L'habitude de disposer du douteux comme s'il n'appartenait qu'à nous, au lieu d'appartenir à la situation existentielle dans laquelle nous sommes pris et impliqués, est un héritage de la philosophie subjectiviste. Les conditions biologiques qui précèdent une situation instable sont impliquées dans cet état de déséquilibre des interactions entre l'organisme et l'environnement [...]. Le rétablissement de l'intégration ne peut s'effectuer dans un cas comme dans l'autre que par des opérations qui modifient réellement les conditions existantes, et non simplement par des processus « mentaux ». (LW 10 : 108-109)

Le second point concerne la nature de l'évaluation inhérente à l'expérience émotionnelle. Ce n'est évidemment pas l'émotion qui procède à l'évaluation. Mais ce n'est pas non plus le sujet ou une de ses facultés particulières. Car les « valuations » ne sont pas des actes indépendants, complets en eux-mêmes, qu'ils soient mentaux ou organiques. Au contraire, elles font partie des activités vitales ; elles appartiennent donc au champ des transactions comportementales, et plus précisément au mode de comportement. Elles sont inhérentes aux processus vitaux d'attraction/répulsion ou de sélection/rejet, orientés vers le maintien ou la restauration de l'équilibre entre l'organisme et l'environnement. C'est ce qui empêche de les considérer comme des relations entre, d'un côté, une conscience, un esprit, un sujet, un organisme, de l'autre, un objet. Il s'agit de « valuations » qualitatives, à travers lesquelles s'exerce une caractéristique fondamentale de l'action, sa sélectivité orientée vers l'obtention ou la préservation d'un bien. Ces « valuations » sont des « *caring for* » (s'occuper de), c'est-à-dire des conduites orientées vers le maintien en vie de ce que l'on chérit, prise, apprécie, etc. (y compris sa propre survie, son bien-être, etc.). Le *care* est leur substance. Chez les humains elles ont non seulement la composante pratique, motrice et émotionnelle, de tout « *prizing* », « *cherishing* », « *esteeming* », etc., mais aussi une composante intellectuelle. Elles sont à la fois « affectives, *idéationnelles* et motrices » (LW 13 : 218).

## POUR CONCLURE

Dans cette étude j'ai tenté de faire apparaître des continuités et des bifurcations dans la théorie de l'émotion du « philosophe de l'Amérique ». La plus grande continuité concerne, d'un côté, le traitement de l'émotion comme un mode de comportement et comme une phase primordiale des transactions entre l'organisme et l'environnement, de l'autre, le motif de la concordance, de la coordination, de l'intégration et de l'unification du divers dans l'expérience. Traiter l'émotion comme un mode de comportement n'est pas d'une originalité absolue. Par contre, appréhender l'émotion comme l'opérateur de complétude et d'unité dans l'expérience ouvre la voie à une approche inédite, qui permet de soustraire l'étude des émotions au « subjectivisme de la philosophie européenne », massivement reconduit dans la psychologie et la sociologie des émotions. Dans cette perspective, l'émotion est une des formes naturelles de la saisie affective de la qualité des situations, saisie qui contrôle l'organisation de la conduite ; elle intensifie cette saisie, sans pour autant nécessairement provoquer l'excitation, les troubles ou les perturbations des états émotionnels les plus forts.

La critique de Darwin dans *Art as Experience* va bien au-delà de celle que comportaient les articles de 1894/95, car elle aboutit à une théorie inédite de l'expression, dont la portée dépasse largement la philosophie de l'esthétique. Elle ouvre en particulier sur une problématique chère à Dewey : celle de l'application de la « méthode de l'intelligence » à toutes les sphères de la vie humaine, et notamment aux habitudes émotionnelles. Les habitudes émotionnelles peuvent et doivent devenir des « habitudes intelligentes », car « il n'y a rien dans la nature de l'habitude qui empêche que la méthode de l'intelligence devienne elle-même habituelle et il n'y a rien dans la nature de l'émotion qui empêche que se développe une profonde allégeance émotionnelle à cette méthode » (LW 13 : 54 ; trad. mod.). C'est la condition pour que ces habitudes contribuent à la démocratie comme « mode de vie » (voir Quéré, 2017). Cela suppose qu'il soit possible d'éduquer les

émotions. Éduquer les émotions c'est apprendre à rediriger des impulsions inorganisées, à canaliser leur énergie dans le façonnement d'un objet ou d'un comportement expressif, à leur donner une forme, une organisation ou un ordre, en bloquant leur décharge immédiate ; bref c'est apprendre à les soumettre à la « méthode de l'intelligence ».

## BIBLIOGRAPHIE

ARNOLD Magda B. (1960), *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press.

CHEVALIER Jean-Marie (2007), « Les émotions ont-elles une place en logique ? Un examen de la réponse peircienne », *Organon*, 36, p. 165-181.

DAMASIO Antonio (2003), *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob.

DARWIN Charles (1872/1890), *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, C. Reinwald.

DEWEY John (1894), « The Theory of Emotion. (I.) Emotional Attitudes », *Psychological Review*, I (6), p. 553-569 (rééd. *The Early Works, 1882-1898, vol. 4*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, EW 4).

DEWEY John (1895), « The Theory of Emotion. (II.) The Significance of Emotions », *Psychological Review*, II (1), p. 13-32 (rééd. *The Early Works, 1882-1898, vol. 4*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, EW 4).

DEWEY John (1896), « The Reflex Arc Concept in Psychology », *Psychological Review*, III (4), p. 357-370 (rééd. *The Early Works, 1882-1898, vol. 5*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, EW 5).

DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt and Co (rééd. *The Middle Works, 1899-1924, vol. 14*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, MW 14).

DEWEY John (1925/2012), *Experience et Nature*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1926), « Affective Thought », *Journal of the Barnes Foundation*, 2, p. 3-9 (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 2*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 104-110, LW 2).

DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, New York, Minton, Balch & Company (trad. fr. 2014).

DEWEY John (1930), « Experience and Conduct », in C. Murchisson (ed.), *Psychologies of 1930*, Worcester, Clark University Press, p. 409-422 (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 5*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 218-235, LW 5).

DEWEY John (1931), « Qualitative Thought », in *Philosophy and Civilization*, New York, Minton, Balch & Company, p. 93-116 (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 5*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 243-262, LW 5).

DEWEY John (1934/2005), *L'art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau/Éditions Farrago (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 10*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, LW 10).

DEWEY John (1935), « Peirce's Theory of Quality », *The Journal of Philosophy*, 32 (26), p. 701-708 (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 11*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, LW 11).

DEWEY John (1938/1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses Universitaires de France (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 12*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, LW 12).

DEWEY John (1938/2011b), *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 13*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, LW 13).

DEWEY John (1939/2011a), *La formation des valeurs*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond (rééd. *The Later Works, 1925-1953, vol. 13*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press, LW 13).

DREON Roberta (2015), «Emozioni pragmatiste», in M. Striano, S. Oliverio & M. Santarelli (eds), *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*, Milan-Udine, Mimesis, p. 151-164.

DREON Roberta (à paraître), «A Pragmatist View of Emotions. Tracing its Significance for the Current Debate», in Laura Cadiotto (ed.), *Emotion and Cognition*, New York, Palgrave.

GARRISON Jim (2003), «Dewey's Theory of Emotions: The Unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional Co-Ordination of Behavior», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 39 (3), p. 405-443.

HOCHSCHILD Arlie (1979), «Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure», *American Journal of Sociology*, 85, p. 551-575.

JAMES William (1909), *Précis de psychologie*, Paris, Marcel Rivière.

JAMES William (2006), *Les émotions (1884-1994)*, trad. fr. G. Dumas et S. Nicolas, Paris, L'Harmattan.

JOHNSON Mark (2007), *The Meaning of the Body*, Chicago, The University of Chicago Press.

MADELRIEUX Stéphane (2016), «À quoi bon l'expérience pure?», *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 6, p. 113-160.

MEAD George H. (1895), «A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint», *Psychological Review*, 2, p. 162-164.

MEAD George H. (2001), «The Social Character of Instinct», in M. J. Deegan (ed.) *Essays in Social Psychology: George Herbert Mead's First Book*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.

QUÉRÉ Louis (2017), «Les passions tristes du populisme», *Occasional Papers* 43 du CEMS. En ligne : [cems.ehess.fr/docannexe/file/4018/op43.pdf].

## NOTES

**1** Cet article reprend des passages du texte mis en ligne en 2013 dans les *Occasional Papers* du CEMS sous le titre « Note sur la conception pragmatiste des émotions ». Je remercie Camille Pascal et Stéphane Madelrieux pour leurs précieux commentaires sur une première version de ce texte.

**2** Les écrits intermédiaires comportent aussi des développements sur les émotions, notamment *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925/2012) et *The Quest for Certainty* (1929/2014). Dewey y fait apparaître beaucoup plus que dans ses premiers articles le caractère situé des émotions, leur dépendance par rapport à la qualité unique et « eue » des situations, ainsi qu'à leur structure dramatique (ou à leur structure d'intrigue, avec du suspense, de l'incertitude et de l'attente). Un article important publié en 1931, « Qualitative Thought », a préparé *Art as Experience* (Dewey, 1934/2005). Il porte sur l'analyse de l'appréhension sensible/affective de la qualité diffuse des situations et montre comment la pensée elle-même se développe à partir d'une telle appréhension.

**3** Dewey présente très clairement la spécificité de son « behaviorisme » dans « Experience and Conduct » (1930).

**4** Comme l'expliquera Dewey plus tard, le terme « transaction » est préférable à celui d'« interaction » : alors que le second présuppose deux entités séparées, posées par l'analyse, le premier souligne un système unique dans lequel l'action est distribuée entre ses composantes.

**5** Dewey conclut cette note en disant : « J'espère que l'ensemble de cette théorie sera bientôt publiée. » En fait, en matière de publications de Mead sur l'émotion, il n'y a quasiment que cette note d'une page de 1895, dans laquelle il dit vouloir donner à l'approche téléologique de Dewey un correspondant dans la théorie physiologique, en termes de processus dans les systèmes « vaso-moteur » (contraction et dilatation des vaisseaux) et « senso-moteur ». Sa conclusion est : « La téléologie des états émotionnels consiste à donner à l'organisme une évaluation de l'acte avant que la coordination qui conduit à la réaction particulière ait été complétée. » Une telle évaluation anticipatrice de l'acte est possible parce qu'il y a inhibition de l'action. Plus tard, Mead a rédigé d'autres textes sur les émotions, notamment ceux publiés, à titre posthume, par Mary Jo Deegan en 2001, et qui ont vraisemblablement été écrits entre 1908 et 1910. Il y redit qu'il reprend la théorie de Dewey, en s'appuyant sur son explicitation par James Rowland Angell. *Mind, Self and Society* comporte aussi quelques passages sur les émotions.

**6** Sur la conception qu'a Dewey des sensations, voir Madelrieux (2016).

**7** Sur la sérialité du comportement, voir Dewey (1930 ; 1993).

**8** Dewey reprend à James l'exemple de l'ours.

**9** Dewey ne parle pas de contenu cognitif mais de « contenu intellectuel », expression par laquelle il entend essentiellement l'intervention d'idées. Ces idées sont connectées aux activités sensorimotrices – dans l'article de 1895 il parle même d'« activité sensori-idéo-motrice » (EW 4: 181). Je suis conscient du risque de confusion qu'il y a dans mon usage du terme « cognitif » : quand Dewey utilise « cognitif » ou « cognition » dans ses textes ultérieurs, comme ce sera le cas dans *Art as Experience*, c'est pour indiquer l'intervention de la pensée, de la réflexion ou de l'enquête intellectuelle. C'est en référence aux débats actuels sur « émotion et cognition » qu'il m'a semblé intéressant de parler de phase cognitive de l'émotion, pour désigner ce que Dewey appelle son « contenu intellectuel » ; il faut juste garder à l'esprit que ce contenu cognitif ne procède pas de la pensée, au sens habituel, ou de la réflexion. Je dis « au sens habituel » dans la mesure où, pour Dewey, il y a plusieurs formes de pensée (l'artiste peintre « pense » en termes de couleurs, de formes, de tonalités, etc.). Il est possible qu'il suive Peirce dans l'idée qu'il y a une forme de pensée qui opère dans la

constitution des phénomènes, une pensée sans sujet agissant à la façon d'un processus naturel (pour Peirce, la « tiercéité » est déjà présente dans la « priméité » et la « secondéité »). Par contre, dans *Art as Experience*, la véritable expression de l'émotion requiert la médiation de formes plus réflexives de la pensée.

**10** Pour la définition de « cognitif », voir note 9.

**11** Sur la pertinence de la théorie des émotions de Dewey pour les neurosciences affectives actuelles, voir notamment Dreon (à paraître).

**12** Dans une réponse de 1894 à ses critiques, James lui-même réintroduit, en soulignant l'importance, la dimension holistique que Dewey trouvait manquante : « Dans ma nomenclature, c'est la situation totale qui est “l'objet” sur lequel s'exerce la réaction du sujet. » (James, 2006 : 110, n. 65).

**13** La notion de « travail émotionnel » a cours aujourd’hui dans la sociologie des émotions, suite aux publications d'Arlie Hochschild (voir Hochschild, 1979). Mais elle a une tout autre signification que chez Dewey, puisqu'elle réfère à la problématique goffmanienne de la gestion individuelle des émotions dans l'interaction.

**14** Un petit article de 1926 s'intitule « *Affective Thought* » (Dewey, 1926).

**15** Je remercie Stéphane Madelrieux d'avoir attiré mon attention sur ce point. Les émotions peuvent être éduquées parce qu'elles sont des habitudes formées dans un milieu social. C'est un point que Dewey a souligné dans *Human Nature and Conduct*, dans son analyse de l'articulation des « *impulses* » et des habitudes. Soit le cas de la colère: « Chez un être humain, elle est aussi dépourvue de sens qu'un coup de vent sur une mare de boue sans la direction que lui donne la présence d'autres personnes, sans les réponses qu'elles lui apportent. [Sans cette présence et ces réponses] elle est un accès de colère physique, un jaillissement aveugle et dissipateur d'énergie gaspillée. Elle acquiert une qualité, une signification, quand elle

devient une humeur maussade, une interruption énervante, une irritation grincheuse, une vengeance haineuse, une indignation enflammée. Et bien que ces phénomènes qui ont un sens surgissent de réactions innées à des stimuli, ils dépendent néanmoins de la manière dont les autres répondent dans leur comportement. Ces manifestations humaines de colère, et tout ce qui leur ressemble, ne sont pas des impulsions pures; elles sont des habitudes formées sous l'influence de l'association avec d'autres personnes qui ont déjà des habitudes et qui montrent leurs habitudes dans la manière dont elles transforment une décharge physique aveugle en une colère qui a un sens. » (MW 14: 65-66).

# COMMENT NAIT UN SYMBOLE ?

UNE COMPARAISON  
ENTRE CHARLES S. PEIRCE  
ET GEORGE H. MEAD

TULLIO VIOLA

Quelle comparaison peut-on esquisser entre les idées de Charles S. Peirce et de George H. Mead sur le thème de la genèse du symbole\* ? Peirce et Mead dérivent d'un terrain pragmatiste commun certaines hypothèses fondamentales, telles que le raisonnement en termes de processus et l'importance accordée à la notion d'habitude. De plus, leurs théories sont similaires dans la mesure où elles peuvent toutes deux être considérées comme un terrain intermédiaire entre, d'une part, une position rationaliste qui considère le symbole comme le produit d'une convention entre agents rationnels, d'autre part, un empirisme radical qui voit dans le symbole le simple produit de processus de répétition. Les perspectives de ces deux auteurs présentent néanmoins des différences fondamentales, notamment en ce qui concerne la perspective méthodologique adoptée : éminemment sémiotique dans le cas de Peirce, orientée vers la construction d'une théorie sociale dans le cas de Mead. La comparaison entre les deux auteurs vaut donc aussi comme invitation à réfléchir sur les possibilités et les limites d'une théorie pragmatiste plus générale du symbole.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; CHARLES S. PEIRCE; GEORGE H. MEAD; SYMBOLE; CONVENTION; HABITUDE.

\* Tullio Viola est boursier postdoctoral au Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien de l'Université d'Erfurt [tullio.viola@gmail.com].

## INTRODUCTION

Parmi les auteurs classiques de la philosophie pragmatiste, Charles S. Peirce et George H. Mead sont probablement ceux auxquels nous devons l'élaboration la plus complète du concept de symbole, ainsi qu'une réflexion systématique sur le rôle qu'il joue dans l'expérience. Cet article vise à analyser et comparer ces deux théories d'un point de vue spécifique, à savoir la question génétique de la naissance du symbole. Quelles sont les dynamiques qui conduisent à l'émergence d'un ordre symbolique dans les interactions humaines ? Quelles en sont les implications générales ? L'intérêt de cette perspective est au moins double.

En premier lieu, l'adoption d'une perspective génétique nous permettra d'aborder d'un point de vue spécifique le problème traditionnellement difficile de la *définition* du concept de symbole. L'une des plus grandes difficultés rencontrées dans le traitement de ce concept, en effet, est précisément qu'il semble impossible d'en arriver à une définition univoque et capable de tenir ensemble des conceptions très différentes, voire opposées. S'il existe, d'une part, une tradition logico-analytique qui voit dans le symbole un signe conventionnel et arbitraire par excellence, pour laquelle il représente donc le summum des facultés humaines d'abstraction et de généralisation, il existe d'autre part une tradition qui s'intéresse davantage à des questions esthétiques, et qui définit le symbole comme un signe éminemment créatif, dont l'interprétation reste toujours, au moins en partie, indéterminée (Bühler, 1934 : 186). Et bien que le langage joue un rôle central dans les deux traditions en tant qu'exemple paradigmatique de ce qu'est un système de symboles, cela n'est rendu possible que parce que le concept de langage est lui-même suffisamment flexible pour recevoir des définitions profondément divergentes. De ce point de vue, l'étude de la genèse du symbole sera intéressante comme pré-lude à la possibilité d'une définition plus inclusive du concept, dans la mesure où elle se focalise moins sur les qualités intrinsèques des

symboles (conventionnalité, créativité, abstraction, etc.) que sur les dynamiques spécifiques qui conduisent à leur formation.

En second lieu, l'adoption d'une perspective génétique vise à nous éclairer sur un second problème. Dans la mesure où l'on se demande quelle dynamique fondamentale de l'interaction entre les êtres humains peut conduire à la naissance des symboles, il est presque inévitable de recourir à une série de concepts – comme les concepts d'habitude, de convention, de communication, et ainsi de suite – qui ont un champ d'application beaucoup plus large que l'ordre du symbolique. Ce sont en effet des concepts fondamentaux pour l'étude de tout *phénomène social*. La valeur de l'une des intuitions fondamentales de la philosophie de Mead est ainsi démontrée : la théorie des symboles doit être conçue dans le cadre plus général d'une théorie de la société.

Dans ce qui suit, j'entreprends une analyse comparative des théories de Peirce et Mead sur le thème de la genèse du symbole<sup>1</sup>. En ce qui concerne Peirce, la célèbre triade de l'icône, de l'indice et du symbole, tout en étant l'un des aspects les plus connus de sa pensée, mérite d'être analysée à nouveaux frais, car la compréhension de sa portée réelle est loin d'être simple. Le résultat de cette exposition nous permettra de mieux apprécier la relation entre le concept de symbole et un autre concept fondamental de la philosophie de Peirce, à savoir le concept d'habitude (*habit*). Entre autres choses, nous verrons que la relation entre symbole et habitude peut clarifier en quel sens les symboles, bien qu'ils ne soient jamais le simple produit « compositionnel » de signes plus simples (c'est-à-dire les icônes et les indices), peuvent néanmoins émerger à partir de ceux-ci. Enfin, en nous tournant vers Mead, nous verrons que l'habitude joue également chez lui un rôle crucial, car elle stabilise les interactions communicatives qui conduisent à la formation de symboles. Mais le point central de la théorie de Mead sera différent : Mead pose le problème de la naissance du symbole à partir d'*interactions non significatives*, et conçoit

ainsi l’interaction symbolique comme faisant partie intégrante de la dimension plus large de l’interaction sociale.

Comme on le voit, il est donc possible de mettre en évidence une série de points de contact entre les deux théories, qui découlent de leur base pragmatiste commune. D’autre part, mon article se concentrera également sur certaines des différences méthodologiques les plus visibles entre Peirce et Mead, tout en posant la question de savoir si celles-ci ne peuvent pas être surmontées par une théorie plus générale du symbole, d’inspiration pragmatiste. En conclusion, je suggérerai qu’une telle théorie pourrait proposer une alternative à la fois à la thèse rationaliste qui place la naissance des symboles dans une série de conventions entre individus rationnels, et à une position radicalement empiriste, qui considère les symboles comme le simple produit de généralisations inductives à partir de mécanismes de répétition et d’imitation.

## **QU’EST-CE QU’UN SYMBOLE ? UN EXAMEN PRÉLIMINAIRE DE LA DÉFINITION PEIRCÉENNE**

Peirce introduit le concept de symbole dans le cadre de l’une de ses classifications sémiotiques les plus célèbres, c’est-à-dire la classification de tous les signes en trois classes, en fonction de la relation qu’ils entretiennent avec leur objet : la classe des icônes, celle des indices, et celle qui nous intéresse plus précisément ici, celle des symboles. Mais bien que les caractéristiques générales de cette tripartition soient largement connues, certaines de ses propriétés fondamentales liées à la résolution de notre question génétique sont souvent mal comprises ou négligées. Il faut donc nous attarder une nouvelle fois sur ce célèbre aspect de la pensée de Peirce.

Commençons par l’une des définitions les plus courantes des trois classes de signes – une définition suggérée par Peirce lui-même dans plusieurs textes<sup>2</sup>. Selon cette définition, l’icône est le signe qui renvoie

à son objet au moyen d'une caractéristique purement qualitative, comme une similarité visuelle entre le signe et l'objet, par exemple. En ce sens, l'image est un cas exemplaire de signe iconique. L'indice, quant à lui, renvoie à l'objet par une relation de causalité ou de contiguïté physique ; comme dans le cas d'une empreinte sur le sable qui indique le passage de quelqu'un, ou comme le symptôme d'une maladie, qui est précisément causé par la maladie elle-même (il en fait partie). Enfin, le symbole est un signe qui renvoie à son objet grâce à la présence d'un élément médiateur, comme une habitude, une règle générale d'association ou une convention.

Bien que cette définition soit à peu près fidèle aux intentions de Peirce, elle risque néanmoins de laisser de côté l'un des aspects essentiels qui rendent sa classification si significative et originale. En effet, diviser les signes sur la base des relations qualitatives, de contiguïté physique et de médiation n'est en soi nullement un geste révolutionnaire. Il s'agit d'une idée qui circule depuis des siècles dans la pensée européenne, et que l'on retrouve par exemple dans la psychologie moderne (qui parle souvent d'associations par « similarité », « contiguïté » et « habitude ») ou dans les théories du début du XX<sup>e</sup> siècle sur l'origine du langage (qui parle des activités d'« imitation » et d'« indication » comme les deux catégories fondamentales de la communication présymbolique<sup>3</sup>). L'un des théoriciens les plus cités aujourd'hui sur l'évolution du langage, Michael Tomasello, insiste également sur les deux fonctions de *pantomiming* et *pointing* comme les ingrédients fondamentaux de la communication pré-linguistique (Tomasello, 2010 : 60-71).

Ce qui distingue véritablement la classification de Peirce de ces théories, c'est sa vocation fortement relationnelle ou fonctionnaliste. Les icônes, les indices et les symboles ne sont pas, en effet, des ensembles distincts de signes. Il s'agit bien plutôt d'*aspects* différents et intrinsèquement interconnectés des signes. On peut prendre pour exemple le cas classique de la photographie analogique : la relation iconique entre l'image et son objet coexiste avec un aspect indexical,

déterminé par le fait que l'image elle-même est le produit d'une chaîne causale axée sur l'effet de la lumière sur la pellicule (CP 2.281, 1894). En outre, les aspects iconiques, indexicaux et symboliques d'un signe ne peuvent être définis qu'à partir de la fonction exercée par le signe dans une situation spécifique et des connaissances contextuelles mobilisées par l'interprète. Il est possible par exemple d'imaginer un signe iconique qui, dans un contexte d'interprétation différent, peut endosser une fonction indexicale.

Si l'on tire toutes les conséquences de cette perspective, on arrive à une définition des icônes, des indices et des symboles un peu plus abstraite que celle qui a été donnée en premier lieu, mais aussi plus précise et plus originale. Peirce lui-même insiste sur cette deuxième définition, dans ses écrits plus tardifs (à partir des années 1900). Le passage suivant en est un bon exemple :

Les signes sont de trois types [:] 1°. l'icône, qui représente son objet en vertu d'un caractère qu'elle posséderait quand bien même l'objet et l'esprit interprétant n'existeraient pas; 2°. l'indice, qui représente son objet en vertu d'un caractère qu'il ne pourrait pas posséder si l'objet n'existe pas, mais qu'il possède indépendamment de l'opération de l'esprit interprétant; 3°. le symbole, qui représente son objet en vertu d'un caractère qui lui est conféré par une opération de l'esprit. (Peirce, (1899-1900 env.), cité dans Bergman & Paavola, 2014<sup>4</sup>).

Efforçons-nous de comprendre cette définition en apparence très abstraite. Les icônes, dit Peirce, sont les signes dont la capacité de se référer à un objet est basée sur une qualité du signe qui existe indépendamment de l'objet lui-même. L'icône, en d'autres termes, peut se référer à son objet parce qu'elle partage une qualité en commun avec lui, mais la possession de cette qualité par l'icône n'est en aucun cas déterminée par le fait que la même qualité soit présente dans l'objet.

Prenons un exemple. Je veux expliquer à un ami comment se rendre à la tour Eiffel en utilisant la bouteille d'eau qui se trouve sur la table comme modèle de la tour. La bouteille sera un signe iconique, dont la qualité physique d'objet allongé et dressé m'aide à me référer sur un mode iconique à la tour. Mais, bien sûr, rien ne pourrait m'empêcher de choisir un autre objet pour mon petit modèle, en raison d'une autre qualité iconique, ou encore d'utiliser la bouteille pour signifier autre chose. On peut voir ici en quel sens les icônes chez Peirce sont des signes éminemment *créatifs* et *ouverts à l'interprétation*: un signe peut toujours établir de nouvelles relations sémiotiques avec un nombre potentiellement infini d'objets, sur la base du simple partage d'une qualité, et de façon tout à fait indépendante de la question de savoir si la qualité de l'objet a déterminé ou non la qualité du signe.

Les indices, pour leur part, peuvent être définis comme les signes dont la propriété significative est effectivement déterminée par l'existence de l'objet, et seulement par elle. En d'autres termes, si l'objet auquel se réfère l'indice n'existe pas, il n'y aurait même pas l'élément qui remplit la fonction d'indice (ou, du moins, pas sous la forme sous laquelle il peut effectivement remplir cette fonction). Si, par exemple, personne n'avait marché sur le rivage, le sable n'aurait jamais pris la forme d'une empreinte. Si ma température corporelle n'était pas de trente-sept degrés, la colonne de mercure de mon thermomètre ne se serait pas arrêtée à la marque «37». Et ainsi de suite.

Enfin, les symboles sont des signes dont la propriété significative dépend non seulement de l'existence de l'objet, mais aussi de l'existence d'un élément médiateur (que Peirce appelle aussi *interprétant*) qui donne sens au signe.

Nous devons éviter ici un malentendu dangereux. Peirce n'est pas du tout en train de dire que seuls les symboles ont besoin d'un interprétant. Car, comme on le sait, chez Peirce tous les signes sont des entités triadiques, formées par la relation du signe lui-même avec un

objet et un interprète. Ce que Peirce veut dire, c'est que dans le cas du symbole, l'interprétant détermine l'existence même de la propriété qui donne au signe sa force signifiante. Il s'agit d'une différence fondamentale avec l'icône ou l'indice, dont les qualités signifiantes (l'aspect allongé et dressé de la bouteille ou la hauteur de la colonne de mercure dans le thermomètre), n'ont *en elles-mêmes* rien à voir avec l'existence ou non d'un interprétant. Au contraire, dans le cas du symbole, le fait même que je puisse lire les six lettres « c-h-e-v-a-l » comme le signe d'un animal n'est déterminé que par le fait qu'il existe un élément médiateur – dans ce cas une convention ou une tradition – qui relie ce mot à son objet. L'aspect crucial de la définition peircéenne ne réside donc ni dans le caractère conventionnel, ni dans le caractère arbitraire du symbole, mais plutôt l'existence de cet élément médiateur qui peut servir de règle générale d'interprétation.

## **HABITUDES ET PROCESSUS SYMBOLIQUE CHEZ PEIRCE**

Revenons maintenant à notre question de départ : comment naît le symbole ? Il est clair désormais que, si l'on se place dans la perspective peircéenne, la question devrait être reformulée comme suit : comment naît cette règle générale d'interprétation, cet élément médiateur dont nous venons de montrer qu'il est le trait constitutif du symbole ? Peirce répond à cette question par une réflexion approfondie sur le concept d'habitude (*habit*).

Cela ne saurait surprendre : chez Peirce, comme d'ailleurs chez tous les pragmatistes, le concept d'habitude fournit le schéma général qui permet d'étudier toute forme de règle ou de disposition. En outre, c'est le concept d'habitude, dans la philosophie pragmatiste, qui rend compte du mécanisme par lequel il est possible d'arriver à une régularité générale à partir d'éléments particuliers. La généralité est le résultat de processus d'habituation ; et les symboles, qui sont les signes généraux par excellence, peuvent aussi être définis comme les produits d'un tel processus d'habituation. Ainsi, la question de la

naissance du symbole doit trouver une réponse au niveau de la description peircéenne de la dynamique qui conduit à la constitution d'une habitude. Je vais donc exposer la manière dont Peirce nous invite à penser cette dynamique, puis reformuler ces idées en termes proprement sémiotiques. Cette exposition mettra en lumière deux volets de la pensée de Peirce : si d'un côté il paraît impossible d'affirmer que les symboles *en général* découlent d'éléments sémiotiques plus simples (comme les icônes et les indices), d'un autre côté, la dynamique des habitudes implique que *certaines* icônes ou *certaines* indices puissent, avec le temps, se convertir en symboles.

Notre point de départ est une série d'écrits, datant des années 1880 et du début des années 1890, dans lesquels Peirce étudie la dynamique générale à travers laquelle les éléments habituels et les régularités générales peuvent émerger à partir des simples échanges de stimuli et de réponses qui caractérisent tout processus vital<sup>5</sup>. Pour le dire brièvement, Peirce imagine un modèle très simple d'échange entre l'organisme et l'environnement, dans lequel un organisme reçoit un stimulus *s*, auquel il réagit avec une réponse *r*. Maintenant on peut imaginer – au moins dans une expérience de pensée – un premier stade de ce modèle, dans lequel rien n'a encore déterminé la nature de la réponse *r*. En ce sens, l'occurrence spécifique de *r* (plutôt que, disons, une autre réponse *q*) est un phénomène complètement fortuit. Mais une fois que la réaction *r* a été déclenchée pour la première fois, l'organisme aura créé une tendance, aussi minime soit-elle, à répéter une réaction équivalente à *r* lorsque le stimulus *s* se représentera.

Cette propriété est justement celle que Peirce considère comme centrale à tout processus organique : l'organisme est doté d'une propension à susciter les mêmes réactions face à des stimuli similaires, et donc à développer des habitudes à travers la répétition de cycles similaires de stimulus et de réponse. Une seule occurrence de la réaction *r* suffit pour établir une première approximation d'une règle générale. Bien entendu, à ce stade la règle est encore très faible et sujette à de nombreuses variations fortuites. Mais plus il y aura de répétitions du

cycle *s-r*, plus la règle deviendra générale et déterminée. Nous avons donc là un processus qui n'est jamais soumis à une réglementation déterministe, mais qui est néanmoins voué à la création de règles générales basées sur la répétition.

Or Peirce, comme d'ailleurs tous les pragmatistes classiques, insiste sur la possibilité de s'appuyer sur la dynamique des échanges entre l'organisme et l'environnement comme modèle général pour étudier les processus cognitifs et sémiotiques. Nous pouvons et devons donc nous demander comment cette description de la naissance des habitudes s'applique à la genèse des symboles. Le déplacement élémentaire qui esquisse une solution consiste à remplacer la terminologie des stimuli et des réponses par celle des *signes* et des *interprétations*. En d'autres termes, nous ne parlons plus de stimuli physiologiques qui provoquent des réponses, mais de signes auxquels on attribue des interprétations.

Le point de départ du processus d'habituation, c'est-à-dire le stade où l'interprétation est encore largement indéterminée et aléatoire, peut alors être identifié avec le stade où le signe présente une dimension essentiellement iconique. Comme nous l'avons vu précédemment, l'icône est le signe capable de générer sans cesse de nouvelles significations, parce que ce signe est totalement indépendant de l'existence de liens effectifs avec son objet ainsi que des règles générales d'interprétation. La seule exigence qui doit être satisfaite est la présence d'une qualité partagée entre le signe et l'objet. Mais les qualités sont potentiellement infinies ; par conséquent, les objets potentiels du signe le sont aussi. Les icônes peuvent être interprétées d'une manière toujours nouvelle et créative, en les reliant à n'importe quel objet avec lequel une connexion qualitative peut être montrée. Les interprétations iconiques offrent en d'autres termes le « terrain fertile » pour la naissance de tout processus de symbolisation, et sont structurellement similaires à l'étape dans laquelle la réponse *r* suit les stimuli *s* de façon fortuite, et indépendamment de toute règle générale.

Si l'on suit la formulation peircéenne, on peut dire qu'une fois qu'une interprétation du signe iconique aura été proposée par un interprète, ce dernier manifestera une légère tendance à proposer l'interprétation une deuxième fois en présence du même signe, et ainsi de suite. Bien évidemment, ce processus peut s'arrêter ou dévier à tout moment, et n'est donc en rien déterministe. En d'autres termes, les signes sont toujours sujets à des interprétations inattendues. Le processus d'habituation prévoit néanmoins que même le lien iconique le plus faible entre un signe et un objet puisse aller au-delà de lui-même et contribuer à la formation d'une règle d'interprétation générale et donc symbolique. C'est précisément de cette façon que se forment les habitudes d'interprétation. Cette dynamique suggère donc que les symboles puissent évoluer à partir de signes iconiques, dans la mesure où les traits qualitatifs (potentiellement infinis) d'une icône sont progressivement sélectionnés et stabilisés pour devenir des significations générales.

La lecture proposée ici semble confirmée par une série de passages dans lesquels Peirce insiste effectivement sur le fait que les symboles ont pour origine des signes iconiques. Dans un texte de 1903, par exemple, nous lisons que «tout symbole est, à l'origine, soit une image de l'idée signifiée, soit une réminiscence de quelque occurrence individuelle, personne ou chose, [...] soit une métaphore<sup>6</sup>». En outre, dans certains textes plus historiques, Peirce se concentre sur l'origine du langage, et en particulier sur la possibilité que les langues modernes soient dérivées de systèmes de signes à prédominance iconique :

Dans toutes les écritures primitives, comme les hiéroglyphes égyptiens, il existe des icônes d'un genre non logique, les idéogrammes. Dans la forme de langage la plus ancienne, il y avait probablement une part de mimétisme. Mais dans toutes les langues connues, ces représentations ont été remplacées par des signes sonores conventionnels. (CP 2.280 [c. 1895]<sup>7</sup>)

De leur côté, les indices jouent un rôle tout aussi déterminant dans le processus d'établissement des symboles. Alors que les icônes contribuent à la partie créative du processus, fournissant de nouvelles interprétations qui peuvent progressivement devenir des règles générales, les indices ont souvent le rôle de « fixer » l'une de ces interprétations rendues possibles par l'icône, la rendant plus saillante que les autres.

De manière alternative, on peut également imaginer une situation dans laquelle l'habitude qui donne vie au symbole provient directement d'un lien indexical, plutôt qu'iconique, avec son objet. Au moins dans un cas, Peirce écrit que les noms propres ne peuvent être considérés comme des indices véritables qu'au début, au moment où on les rencontre pour la première fois, et qu'il faut donc les interpréter indépendamment de toute habitude déjà formée. À partir de là, l'indice se développera progressivement en symbole, car une règle d'interprétation habituelle commencera à prendre pied<sup>8</sup>. Nous parvenons ainsi à l'idée que les signes iconiques, tout comme les signes indexicaux, jouent un rôle majeur, précisément à travers leur interaction, dans la naissance de la communication médiatisée par des symboles :

Si les sons étaient à l'origine en partie iconiques, en partie indexicaux, ces caractères ont depuis longtemps perdu leur importance. Les mots ne désignent les objets qu'ils désignent et ne signifient les qualités qu'ils signifient que parce qu'ils déterminent, dans l'esprit de l'auditeur, les signes correspondants.  
(CP 2.92 (c. 1902-1903)<sup>9</sup>)

À ce stade, nous devons cependant revenir sur l'une des mises en garde mentionnées plus tôt. Jusqu'à présent, nous avons largement fait comme si Peirce ne voyait aucune difficulté à considérer les symboles comme le produit d'un développement diachronique à partir de signes plus « simples » – c'est-à-dire non médiatisés et donc plus naturels –, comme les icônes et les indices. J'ai également cité un certain nombre de passages qui semblent aller dans cette direction.

Néanmoins, s'arrêter à ce résultat reviendrait à défendre une interprétation de Peirce bien trop unilatérale.

En réalité, l'un des aspects centraux de la sémiotique de Peirce réside dans l'idée que les symboles sont au fondement de tout phénomène intellectuel et sémiotique (voire métaphysique), et sont donc indépendants des processus d'acquisition des habitudes interprétatives par les locuteurs. En ce sens, les icônes et les indices ne sont nullement des antécédents diachroniques de symboles. Ce sont plutôt des éléments d'une moindre complexité que les symboles eux-mêmes, et qui ne peuvent être atteints que par un processus d'abstraction à partir de ces derniers<sup>10</sup>.

Or, malgré les apparences, la tension entre ces deux aspects de la sémiotique de Peirce n'est pas aussi grave qu'il n'y paraît. Car il est tout à fait possible d'affirmer que, d'une part, il y a des symboles qui sont indépendants de tout développement diachronique, et d'autre part, que *certaines* symboles sont au contraire issus d'un processus d'habituation qui se déroule dans le temps, et à travers lequel le degré de stabilité et de généralité des significations transmises à l'origine par des signes iconiques et indexicaux augmente progressivement.

Prenons un nouvel exemple. Imaginons qu'il nous faille interpréter pour la première fois un signe hautement iconique comme une image. Si nous considérons l'image de façon holistique, dans la situation concrète où elle nous apparaît, nous pouvons dire qu'elle se présente à nous comme toujours déjà encadrée dans des structures sémiotiques plus complexes qu'une simple icône. On dira alors, par exemple, que l'image est accompagnée d'éléments indexicaux qui en précisent la référence. Peirce donne l'exemple d'un portrait qui porte une plaque au-dessus, laquelle indique le nom de la personne représentée (CP 2.232 [1903]). Ou encore, il peut y avoir des éléments symboliques enracinés dans les dispositions interprétatives innées des locuteurs, qui généralisent le contenu de l'image avant que tout processus d'habituation soit intervenu.

En même temps, il est évident que la manière dont ce contenu peut être transmis par une image est très différente de la manière dont il peut être exprimé par un système hautement symbolique tel que le langage. L'une des différences fondamentales réside précisément dans le fait que l'image, en vertu de sa dimension iconique, est toujours ouverte à une pluralité d'interprétations nouvelles, d'une manière qui ne peut être reproduite par le médium linguistique.

C'est justement pour rendre compte de cette différence entre signes à prédominance iconique et signes à prédominance symbolique que nous pouvons faire intervenir le mécanisme de la création d'habitudes chez les locuteurs. Suivant ce mécanisme, une fois que l'image a reçu une interprétation spécifique de la part d'une communauté d'interprètes, celle-ci aura une tendance, même minime, à proposer la même interprétation une deuxième fois. Ce processus se répète jusqu'à ce qu'une véritable habitude interprétative soit formée : cette habitude interprétative agit désormais comme un élément médiateur incontournable entre le signe et son objet. À ce stade, il peut arriver que l'image perde également la « transparence » qui caractérise typiquement les icônes, pour devenir un symbole dans un autre sens du terme, c'est-à-dire un signe conventionnel, arbitraire et « opaque », qui ne peut plus être compris sans connaître le code d'interprétation<sup>11</sup>. C'est précisément en ce sens que l'on peut interpréter le passage cité plus haut sur l'évolution des hiéroglyphes. Des signes qui auparavant bénéficiaient d'une transparence figurative considérable sont progressivement devenus opaques et ne peuvent révéler leur signification qu'à travers la médiation de l'habitude interprétative.

En résumé, on peut affirmer que la réflexion peircéenne sur les habitudes nous donne la possibilité de comprendre certains aspects cruciaux du mécanisme de la constitution des symboles. En particulier, elle nous aide à comprendre ce qui se passe lorsqu'un signe initialement dépourvu de signification stable en acquiert progressivement une. Bien évidemment, cette dynamique peut s'appliquer à des aspects bien différents de l'interaction humaine, comme le langage,

le vocabulaire des gestes quotidiens, ou même l'art figuratif. De plus, la théorie de Peirce a l'avantage de rendre pleinement compte de la créativité intrinsèque du processus de formation des symboles, car elle met l'accent sur l'idée que les symboles ne sont jamais des entités figées, mais se trouvent dans un état de transformation constante.

Néanmoins, il y a certains aspects de la genèse des symboles qui ne sont pas suffisamment développés dans la théorie de Peirce. L'un de ces aspects est le caractère socialement incarné, pratique et concret, de l'interaction symbolique. Bien entendu, toute la sémiotique de Peirce repose sur l'idée que les signes (et *a fortiori* les symboles) sont des entités publiques et intersubjectives, dont la signification ne peut exister que dans la mesure où ils sont la propriété d'une communauté parlante. Il manque néanmoins à sa réflexion une description détaillée de ce que ce caractère public et intersubjectif du symbole signifie réellement du point de vue du processus social. En d'autres termes : quels sont les mécanismes spécifiques par lesquels les acteurs engagés dans une interaction sociale sont capables de créer en même temps une interaction symbolique, et *vice versa* ? Pour répondre à cette question, nous devons nous tourner vers l'autre grand théoricien pragmatiste du symbole, George H. Mead.

## **MEAD : INTERACTION SYMBOLIQUE ET INTERACTION SOCIALE**

Dans la deuxième partie de *Mind, Self and Society* (1934), ainsi que dans d'autres textes plus courts, « The Behavioristic Account of the Significant Symbol » (1922) et « The Genesis of the Self and Social Control » (1924-25), Mead présente une théorie pragmatiste de la genèse du symbole, qui vise en premier lieu à rejeter les modèles internalistes et individualistes du développement de l'esprit et du Soi social. Selon cette théorie, l'utilisation des symboles par les individus doit d'abord être envisagée du point de vue de l'acte social global dont elle fait partie. L'échange de symboles est donc avant tout une interaction sociale.

De la même manière que Peirce, et en cohérence avec l'arrière-plan pragmatiste des deux auteurs, Mead rattache le phénomène de la communication symbolique aux échanges les plus élémentaires de stimuli et de réponses qui caractérisent les interactions de tout être vivant avec d'autres êtres vivants et avec l'environnement. Une importante source d'inspiration pour Mead (MSS: 13-18) est en ce sens le célèbre livre de Charles Darwin sur les émotions, *The Expression of Emotions in Men and Animals* (1872). Mead emprunte à Darwin l'idée que les gestes par lesquels les êtres humains expriment des pensées et des émotions trouvent leurs racines évolutives dans le comportement animal. Ainsi, par exemple, les expressions de la colère des êtres humains sont dans une relation de continuité évolutive avec les gestes qu'échangent deux chiens lorsqu'ils se battent, et peuvent être étudiées dans la même perspective.

Toutefois, Mead souhaite rejeter une hypothèse fondamentale de la théorie de Darwin, à savoir l'idée que tout geste lié à une émotion peut être interprété comme l'*expression* de cette émotion. Cette idée repose à son tour sur la thèse – erronée du point de vue de Mead – selon laquelle le contenu d'une émotion précède son expression, et en est totalement indépendant. En d'autres termes, l'émotion chez Darwin est déjà parfaitement formée en tant que phénomène psychique interne avant d'être exprimée par l'individu. La théorie darwinienne souffrirait donc du défaut typique de toute théorie internaliste, qui appréhende les symboles comme de simples moyens de communication d'un contenu déjà constitué, alors que pour Mead, l'enjeu est plutôt de saisir les symboles comme des instruments à travers lesquels ce contenu se constitue en même temps qu'il s'exprime.

En formulant ces objections à l'encontre de Darwin, Mead (MSS: 42-51) rejoint les idées de Wilhelm Wundt, avec qui il a étudié à Leipzig à la fin des années 1880. Contrairement à Darwin, Wundt refuse de voir dans le comportement animal et humain une dimension d'abord expressive, et formule ainsi une définition purement externaliste du «geste», non pas comme l'*expression* d'une émotion, mais comme

le segment minimal d'une interaction sociale. Sur le même modèle, Mead conçoit le geste comme « prélude du symbole, mais qui, dès les premiers stades, est *partie prenante d'un acte social*. C'est cette partie de l'acte social qui sert de stimulus pour les autres organismes engagés dans le même acte social. » (MSS: 42<sup>12</sup>). Ce que Darwin concevait comme un échange de gestes expressifs n'est aux yeux de Wundt et de Mead que la constitution graduelle d'un cycle de stimuli et de réponses, par lequel l'action de l'un des individus suscite la réaction de l'autre, et ainsi de suite, jusqu'à former un flux d'interaction. À ce stade, il n'y a pas encore de communication de significations, mais uniquement une adaptation mutuelle des actions les unes aux autres. Ainsi, l'expression agressive de la tête d'un chien qui se bat avec un autre n'est pas une expression de colère, mais tout simplement un geste visant à provoquer une réaction de fuite chez l'autre chien. Comme on le sait, Mead appelle ce niveau d'échange, encore non significatif, une « conversation de gestes » (*conversation of gestures*).

Le passage de la conversation gestuelle à un véritable échange communicationnel autour de significations partagées est formulé par Mead (MSS: 46-47 et 61-75) en termes d'un passage des gestes aux « symboles significatifs » (*significant symbols*). Cette transition s'effectue lorsque deux conditions sont satisfaites : premièrement, le geste n'est plus seulement un moyen de susciter une réaction chez un autre individu, mais renvoie à une idée ou à une attitude de l'individu qui produit le geste ; deuxièmement, la même idée ou attitude est éveillée dans l'esprit de l'interprète. Si les deux conditions sont remplies, le symbole acquiert la capacité de produire « le même résultat sur celui qui l'accomplit que sur celui à qui il est adressé ou qui y répond explicitement » (MSS: 46). La structure de base de la conversation de gestes, c'est-à-dire l'échange de stimuli et de réponses entre deux individus, est préservée ; mais désormais, le geste a également acquis la propriété d'être un stimulus qui suscite la même réponse chez les deux participants à la conversation.

Entre la conversation de gestes et l'échange de symboles significatifs, il est en fait possible d'isoler une entité intermédiaire : ce que Mead appelle seulement « symbole », sans autre spécification. Dans *Mind, Self and Society* il définit ce concept une nouvelle fois de façon radicalement externaliste, comme n'étant

[...] rien d'autre qu'un stimulus dont la réponse est déterminée à l'avance. Il y a un mot, il y a un coup. Le coup est l'antécédent historique du mot ; mais si le mot signifie une insulte, la réponse est désormais comprise dans le mot, elle est donnée dans le stimulus même. Le symbole ne signifie rien de plus. (MSS : 181<sup>13</sup>)

En d'autres termes, le symbole est un stimulus capable de référer sémiotiquement à quelque chose d'autre, et cette chose conditionnera à son tour la réponse que le symbole pourra susciter. Il s'agit donc d'un concept qui va déjà au-delà du geste, parce que, contrairement à ce dernier, il peut se référer sémiotiquement à autre chose. Mais nous ne pouvons pas encore parler de symbole *significatif*, car la relation sémiotique n'a pas nécessairement le même effet sur tous les participants à l'interaction, et ne joue pas nécessairement le rôle de déclencheur d'une chaîne de réponses inter-reliées.

En ce sens, le « symbole » pur et simple semble dénoter un élément doté d'une valeur sémiotique au sens large – un signe –, mais pas nécessairement d'une valeur partagée de manière intersubjective. Ce n'est pas un hasard si Mead qualifie parfois de symboles des signes que Peirce aurait vraisemblablement définis autrement, telles que les images ou les traces au sein de l'environnement à partir desquelles un individu peut découvrir des informations utiles (les empreintes laissées par un animal ou les conformations spécifiques du sol). En même temps, il reste vrai que, pour Mead, le symbole est caractérisé par la présence de certaines caractéristiques qui dépassent le concept général de signe. L'une de ces caractéristiques est la présence d'un être humain qui interprète le symbole de façon consciente ; une

autre est la dimension universelle de la signification engagée (MSS : 117-125 et 146-147).

Nous en venons à la question centrale pour notre propos, qui est une question d'ordre génétique : *comment naît le symbole significatif*? Quelle est la dynamique qui conduit une conversation de gestes à évoluer vers un échange de symboles? Pour comprendre ce point, il faut partir de l'idée de Mead selon laquelle le *langage* est le médium par excellence dans lequel prennent forme les symboles significatifs. Selon Mead, en effet, le langage a une propriété qui le rend unique (ou plutôt, *presque* unique : nous verrons dans un instant qu'il existe d'autres systèmes de symboles qui semblent présenter la même propriété). Cette propriété est la capacité d'être perçu de la même façon par le locuteur et l'interlocuteur au moment où il est produit, grâce au fait que le locuteur puisse s'écouter en parlant : « Nous pouvons nous entendre parler, et le sens [*import*] de ce que nous disons est le même pour nous que pour les autres. » (MSS 1934 : 62). Contrairement aux gestes du visage ou du corps, qui ne peuvent normalement pas être observés par ceux qui les produisent de la même manière que l'interlocuteur les observe, les « gestes vocaux » ont donc une capacité beaucoup plus prononcée d'évoluer vers des symboles significatifs.

Concrètement, la structure de l'argument de Mead pour décrire la genèse d'un symbole significatif à partir de gestes vocaux peut se résumer comme suit (MSS : 61-75). Un individu produit un geste vocal. Ce geste est donc perçu comme un stimulus par l'interlocuteur, qui produit une réaction. Mais étant également perçu par le locuteur, le geste vocal aura également tendance à provoquer la même réaction chez ce dernier, dans la mesure où cela est possible – c'est-à-dire dans la mesure où le locuteur et l'interlocuteur disposent d'un répertoire de gestes communs. Nous aurons donc deux réactions similaires. Arrive un moment où le locuteur et l'interlocuteur remarquent l'identité de leurs réactions. Cette réaction spécifique sera donc « mise en évidence », elle aura un poids et une saillance que d'autres réactions dans la conversation de gestes ne posséderont pas. C'est précisément

cette saillance qui produira une tendance à répéter précisément ce geste vocal plus fréquemment que d'autres.

À leur tour, l'emphase et la saillance qui donnent lieu à une répétition permettent aux gestes vocaux en question d'être « pour ainsi dire inscrits ou soulignés. Ils deviennent habituels. » (MSS : 62). On voit donc que, chez Mead comme chez Peirce, le concept d'habitude joue un rôle fondamental. La capacité d'adopter le geste de l'interlocuteur déclenche un processus de répétition qui renforce progressivement le rapport entre le geste et les réactions qui lui sont liées – et donc entre le geste et la signification. Le processus d'adoption d'une habitude est, une fois encore, le facteur qui introduit stabilité et généralité – et ouvre un horizon d'universalité<sup>4</sup> – dans un cycle d'action-réaction qui serait sinon très instable.

Cependant, l'habitude n'est pas la condition véritablement centrale pour la création de symboles significatifs, car elle n'intervient que pour stabiliser et généraliser une dynamique qui a déjà eu lieu. La véritable condition sur laquelle repose cette dynamique est plutôt le fait que, grâce à la réciprocité des gestes vocaux, le locuteur puisse susciter en lui-même la même réaction que celle qu'il provoque chez son interlocuteur. C'est cette condition qui explique la réciprocité et la nature intersubjective du symbole signifiant, et qui permet donc de faire converger les actions de l'intervenant et de l'interlocuteur.

À son tour, la réciprocité du symbole joue un rôle décisif dans deux autres moments-clefs de la genèse du Soi dans la philosophie de Mead. Le premier de ces moments concerne la naissance des facultés cognitives et rationnelles des êtres humains. Ces dernières s'articulent en effet autour de la capacité d'utiliser des symboles significatifs pour sélectionner et isoler certains aspects de l'environnement, les garder en mémoire et en tirer des réactions possibles, pour ensuite les comparer et choisir la conduite la plus appropriée pour faire face à une situation donnée. Le deuxième moment concerne la genèse de la dimension sociale du Soi. Selon Mead (MSS : 47-49 et

117-125), cette dimension dérive de la capacité de l'individu à adopter l'attitude de l'autre et à la rendre décisive pour son propre comportement ; une opération qui serait impossible sans la médiation du symbole significatif, qui rend justement l'attitude de l'autre accessible grâce à l'échange de gestes communicatifs et de significations partagées (Mead, 1924-25).

La théorie de Mead vise à élaborer une théorie de la genèse du Soi à partir des interactions gestuelles les plus élémentaires, et de leur capacité à évoluer progressivement en interactions symboliques. De ce point de vue, il est intéressant de noter les nombreuses similitudes avec des théories plus récentes comme celle de Michael Tomasello<sup>15</sup> (Nungesser, 2016). Tomasello essaye de faire ressortir l'interaction symbolique des êtres humains à partir d'interactions plus simples qui se trouvent parfois déjà chez les animaux, sans toutefois négliger les spécificités introduites par les humains dans la chaîne évolutionnaire.

C'est justement du point de vue de ces recherches les plus récentes, cependant, que nous pouvons nous demander si la focalisation quasi totale de Mead sur le langage est justifiée (Nungesser, 2016 : 258-261). Mead lui-même admet qu'il existe d'autres systèmes de signes où la réciprocité entre le locuteur et l'interlocuteur en ce qui concerne la perception du stimulus peut être atteinte, et donc où la genèse de symboles significatifs peut – au moins en principe – avoir lieu aussi bien que dans le langage. Le plus important d'entre eux est le système de signes produits avec les mains. Nous pouvons voir nos mains à peu près de la même façon que d'autres personnes les voient. C'est l'une des raisons pour lesquelles Mead (MSS : 237) affirme que « la main et le discours vont de concert dans la formation de l'être humain social ». Mais Mead donne également l'exemple de l'écriture, à savoir un système de signes visuels perçus de la même façon par l'écrivain et le lecteur (MSS : 67). Dans les deux cas, cependant, Mead n'approfondit pas ces réflexions, car il présuppose sans proposer de réel argument que les gestes manuels et l'écriture sont subordonnés au langage vocal. Quant aux artefacts picturaux, Mead semble exclure qu'ils puissent

donner lieu à des symboles significatifs, bien qu'il ne soit certainement pas impossible de soutenir que ceux-ci, tout comme l'écriture, aient la capacité d'être perçus de la même façon par ceux qui les produisent que par ceux qui les observent.

Pour faire face à ces difficultés inhérentes à la pensée de Mead – qui semblent davantage dues à une insuffisance de sa réflexion sémiotique qu'à un vice constitutif de sa théorie – il est sans doute utile de faire appel à la perspective relationnelle sur les phénomènes sémiotiques au sens le plus large du terme que nous ayons trouvée chez Peirce. C'est donc également en ce sens qu'il paraît utile d'insister sur la possibilité de poursuivre un dialogue serré entre Peirce et Mead. Si le premier s'est montré insuffisamment attentif à l'analyse de l'interaction sociale, le second n'approfondit pas assez l'apport des signes non-linguistiques, et néglige la possibilité d'articuler une analyse sémiotique axée sur la fonction des signes (iconique, indexical et symbolique) davantage que sur leur caractère médial (pictural, linguistique, gestuel).

## **CONCLUSION : VERS UNE THÉORIE PRAGMATISTE DU SYMBOLE**

Les théories de Peirce et Mead présentent à la fois une nette différence du point de vue de la méthode suivie et de profondes similitudes dans le travail d'élaboration théorique. En ce sens, elles offrent un point de départ idéal pour tenter de formuler une théorie plus inclusive de la genèse du symbole, qui intègre les deux approches à partir de leur base théorique commune.

Pour commencer, les deux auteurs étudiés ici insistent sur l'idée que les phénomènes sémiotiques peuvent être étudiés par analogie avec les échanges entre stimulus et réponse qui caractérisent toute réaction organique. Cette hypothèse est ensuite enrichie par une perspective processualiste, c'est-à-dire par la tentative d'insérer la dynamique des stimuli et des réponses dans une chaîne potentiellement

infinie, dans laquelle chaque réponse serait également un stimulus pour une autre réponse, et ainsi de suite. Le mécanisme général de l'acquisition de l'habitude sert alors à expliquer comment, à partir de réactions initiales, qui peuvent être largement aléatoires, peuvent émerger des régularités et des stabilités qui deviennent progressivement l'élément médiateur fondamental entre un signe et son interprétation.

Il est également important de souligner que ces régularités et stabilités ont une existence avant tout sociale : il s'agit d'habitudes, de conventions ou de règles d'interprétation qui sont repérables dans une communauté de locuteurs. Nous touchons ici un aspect qui lie la sémiotique et la théorie du symbole à la philosophie sociale : tout système de symboles est fondé sur l'existence d'institutions sociales, et peut être lui-même considéré comme une telle institution. Cet aspect est particulièrement présent chez Mead. Il interprète l'institution comme une forme organisée d'activités et d'attitudes, à travers lesquelles tous les membres d'une communauté répondent de la même manière à une situation donnée. De même que le symbole, l'institution produit une réponse universelle à une situation particulière : elle permet ainsi à l'individu d'adopter l'attitude d'un Autrui généralisé et d'intérioriser l'attitude des autres membres de la communauté. Elle devient ainsi l'un des éléments fondamentaux grâce auxquels l'individu peut développer un véritable Soi social (MSS : 211 et 261-262). D'autre part, aussi bien dans le cas du symbole que dans celui de l'institution, c'est précisément le concept d'habitude qui peut nous aider à expliquer en détail comment s'articule le mécanisme d'universalisation de la réponse.

Il semble donc approprié de conclure cette étude en disant quelques mots de plus sur ce dernier point, c'est-à-dire sur la façon dont le mécanisme d'habituation contribue à la création d'une réponse universelle. La position pragmatiste articulée par Peirce et Mead peut être placée à mi-chemin entre deux positions diamétralement opposées : d'une part, une explication radicalement empiriste, qui ramène toute

la dynamique de création du symbole à la généralisation de stimuli particuliers ; d'autre part, une position rationaliste qui interprète la formation des symboles comme l'apport de conventions qui médiatisent les relations entre individus rationnels.

Commençons par l'empirisme. J'inclus dans ce concept toutes les positions qui voient dans le mécanisme de répétition et de généralisation progressive du stimulus opéré par l'habitude la condition nécessaire et suffisante pour parvenir à l'utilisation de symboles<sup>16</sup>. Si un stimulus est suivi d'une certaine réaction, la répétition de ce stimulus conduira à la répétition de la même réaction, et au bout d'un certain temps, une règle générale sera établie qui liera le stimulus et la réaction d'une manière habituelle.

Or, nous avons vu que Peirce accorde effectivement un rôle fondamental à ce type de dynamique dans sa théorie. Mais il existe une différence cruciale : chez Peirce, les symboles en tant que catégorie générale sont le niveau primaire du processus sémiotique, et non le produit d'une évolution ou d'un développement. Cela signifie qu'il peut exister des symboles particuliers qui, au lieu d'être le résultat de processus d'habituation, fournissent un guide pour le développement de ces processus. L'habitude, en d'autres termes, ne se développe pas aveuglément (ou de façon aveuglément inductive), mais elle est guidée par certaines règles qui préexistent à l'habitude elle-même.

Mead défend un point de vue similaire : bien que l'habitude représente chez lui aussi le mécanisme qui permet au stimulus de se généraliser et de se stabiliser, on ne peut pas la considérer comme une condition nécessaire et suffisante pour la création du symbole, car le mécanisme d'habituation est en soi aveugle. Il ne permet pas d'expliquer pourquoi certains stimuli deviennent habituels plutôt que d'autres. Mead souligne la même chose dans sa critique de l'imitation, lorsqu'il affirme qu'aucun instinct d'imitation pure et simple ne peut en soi rendre compte de la naissance du langage, car un tel instinct serait dirigé mécaniquement vers tout ce que l'organisme

perçoit (MSS : 51-61). Pour expliquer le fait qu'il y a une sélection de stimuli qui sont répétés et deviennent habituels, il faut donc postuler un autre principe. Ce principe est justement le fait que les réactions des deux participants à la conversation commencent à converger en présence de certains stimuli, et que grâce à cette convergence, les participants à la conversation commencent chacun à adopter l'attitude de l'autre<sup>17</sup>.

De même, c'est dans la théorie de l'habitude que nous voyons le plus clairement dans quelle mesure les positions de Mead et de Peirce sont également loin d'une position rationaliste et individualiste, qui met l'accent sur la nature conventionnelle du symbole et sur le fait que cette convention ne peut être réalisée qu'à travers un accord entre des individus rationnels.

Il s'agit là d'une position assez courante dans la philosophie du langage. L'une de ses versions les plus sophistiquées est celle de David Lewis, dans *Convention : A Philosophical Study*, paru en 1969, qui s'oppose à certaines philosophies du langage inspirées par le pragmatisme, comme celles de W. V. O. Quine et Donald Davidson<sup>18</sup>. Pour Lewis, il ne fait aucun doute que le langage est un système fondé sur des conventions. La question fondamentale est donc de savoir comment expliquer la naissance de ces conventions en partant du principe qu'elles sont le produit, non nécessairement explicite, de choix rationnels des individus. On peut donc dire que cette position se fonde sur la possibilité d'imaginer des individus qui ne disposent pas encore de symboles, mais qui sont déjà parfaitement rationnels. Ces individus s'accordent sur une série de conventions, sur la base desquelles ils bâtiennent, dans un second temps, leur système symbolique. Il y a ici une analogie évidente avec les théories contractualistes de la genèse de la société ou du gouvernement : nous avons d'abord les individus rationnels, puis les conventions et les accords entre ces individus, enfin le développement des interactions – sociales ou symboliques.

La position pragmatiste bouleverse complètement cet ordre d'explication. Comme le montre Mead, il ne peut y avoir d'individu pleinement rationnel, indépendamment du réseau d'interactions symboliques dans lequel sa vie se déploie, et au-delà des complexes d'institutions moyennant lesquelles il se socialise. Ce sont donc les interactions médiatisées par des symboles significatifs, elles-mêmes enracinées dans des institutions sociales, qui produisent l'individu au sens propre du terme, et non l'inverse. L'individu rationnel ne peut pas être le point de départ du modèle, mais il doit en être le point d'arrivée; et l'interaction symbolique ne peut pas en être le point d'arrivée, mais doit en être le point de départ. À travers le mécanisme de création des habitudes que nous avons étudié dans cet article, l'interaction produira l'ordre symbolique – articulé par des systèmes de signes généraux, stables et partagés, hérités et transmis, qui permettent à leur tour la formation de l'individu social et rationnel au sens le plus large du terme<sup>19</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

BERGMAN Mats & Sami PAAVOLA (2014), *The Commens Dictionary. Peirce's Terms in His Own Words. New Edition*. En ligne : [commens.org/dictionary] (consulté en janvier 2018).

BOOTH Kelvin J. (2016), «Imitation and Taking the Attitude of the Other», in H. Joas & D. R. Huebner (eds), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, The University of Chicago Press.

BÜHLER Karl (1934), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Iena, Fischer.

CASSIRER Ernst (1923/2001), *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache*, B. Reckl & C. Rosenkranz (eds), Hamburg, Meiner.

DARWIN Charles (1872), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray.

DAVIDSON Donald (1984), «Communication and Convention», *Synthese*, 59, p. 3-17.

DEACON Terrence (1998), *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York et Londres, Norton.

GALLIE Walter B. (1938), «Solipsistic and Social Theories of Meaning», *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXVIII, p. 61-84.

LEWIS David (1969), *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press.

MEAD George H. (1922), «The Behavioristic Account of the Significant Symbol», *The Journal of Philosophy*, 19/6, p. 157-163.

MEAD George H. (1924-1925), «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics*, 35, p. 251-277.

MEAD George H. (1934), *Mind, Self, and Society*, C. W. Morris, Chicago, The University of Chicago Press (édition définitive, annotée par D. Huebner & H. Joas, 2015) [MSS] (trad. fr. 2006. *L'esprit, le soi et la société*, D. Cefai, L. Quéré (eds), Paris, Presses Universitaires de France).

MORRIS Charles (1938), «Peirce, Mead, and Pragmatism», *The Philosophical Review*, XLVII/2, p. 109-127.

NUNGERESSER Frithjof (2016), «Mead Meets Tomasello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality», in H. Joas & D. R. Huebner (eds), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.

PEIRCE Charles S. (1931-1958), *Collected Papers of Charles S. Peirce*, vol. 1-6, C. Hartshorne & P. Weiss (eds), vol. 7-8, A. W. Burks (ed.), 1958, Cambridge, Mass., The Belknap Press of the Harvard University Press. [CP, suivi du numéro du volume et du paragraphe.]

PEIRCE Charles S. (1978), *Écrits sur le signe*, trad. fr. G. Deledalle, Paris, Seuil.

PEIRCE Charles S. (1982-2010), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vol. 1-6 et 8, Peirce Edition Project (ed.), Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press. [W, suivi du numéro du volume et de la page.]

QUÉRÉ Louis (1993), « A-t-on vraiment besoin de la notion de convention? », *Réseaux*, 11, 62, p. 19-42. En ligne : [doi.org/10.3406/reso.1993.2572].

QUINE Willard Van Orman (1936/1976), « Truth by Convention », in Id., *The Ways of Paradox*, deuxième édition, Cambridge, Harvard University Press.

STJERNFELT Frederik (2016), *Natural Propositions: The Actuality of Peirce's Theory of Dicisign*, Boston, Docent Press.

TAYLOR Charles (2016), *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

TOMASELLO Michael (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

TOMASELLO Michael (2010), *Origins of Human Communication*, Cambridge et Londres, MIT Press.

TOMASELLO Michael, avec DWECK Carol, SILK Joan, SKYRMS Brian & Elizabeth SPELKE (2009), *Why We Cooperate*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

## NOTES

**1** Parmi les contributions déjà existantes qui développent une comparaison des théories sémiotiques de Peirce et Mead, il convient de mentionner notamment Gallie (1938) ou Morris (1938).

**2** Voir par exemple W5: 243 (1885). (Les abréviations utilisées pour les écrits de Peirce et de Mead sont indiquées en bibliographie. Si le texte cité n'a jamais été traduit en français, la traduction est la mienne.)

**3** Ernst Cassirer (1923/2001), par exemple, parle des facultés d'imiter (*nachahmen*) et d'indiquer (*hinweisen*) comme étant les deux fonctions pré-symboliques du langage.

**4** «Notes on Topical Geometry» (1899-1900 env.), cité dans Bergman & Paavola (2014) : «Signs are of three kinds [:] 1st, the icon, which represents its object by virtue of a character which it would equally possess did the object and the interpreting mind not exist; 2nd, the index, which represents its object by virtue of a character which it could not possess did the object not exist, but which it would equally possess did the interpreting mind not operate; 3rd, the symbol, which represents its object by virtue of a character which is conferred upon it by an operation of the mind.»

**5** Voir notamment l'article «The Law of Mind» (1892), ainsi que quelques ébauches préliminaires: W8: 126-157. Certaines des idées contenues dans ce texte sont anticipées dans des textes antérieurs, tels que «A Guess at the Riddle» (1887-1888), W6: 166-210.

**6** Voir Peirce (1978, 62-63) ; traduction de CP 2.222 [1903] : «Every symbol is, in its origin, either an image of the idea signified, or a reminiscence of some individual occurrence, person or thing, connected with its meaning, or is a metaphor.» Soulignons que, dans d'autres textes, Peirce lie explicitement les concepts d'image et de métaphore aux signes iconiques. Voir CP 2.277 (1903).

**7** Voir Peirce (1978, 150-151) ; traduction de CP 2.280 [c. 1895] : «In all primitive writing, such as the Egyptian hieroglyphics, there are icons of a non-logical kind, the ideographs. In the earliest form of speech, there probably was a large element of mimicry. But in all languages known, such representations have been replaced by conventional auditory signs.»

**8** CP 2.329 (1903) : «A proper name, when one meets with it for the first time, is existentially connected with some percept or other equivalent individual knowledge of the individual it names. It is then, and then only, a genuine index. The next time one meets with it, one regards it as an Icon of that Index. The

habitual acquaintance with it having been acquired, it becomes a Symbol whose Interpretant represents it as an Icon of an Index of the Individual named.» Plus tard, Peirce révisera partiellement cette définition des noms propres.

**9** CP 2.92 (c. 1902-1903) : «Any utterance of speech is an example. If the sounds were originally in part iconic, in part indexical, those characters have long since lost their importance. The words only stand for the objects they do, and signify the qualities they do, because they will determine, in the mind of the auditor, corresponding signs.»

**10** Sur ce point, voir notamment Stjernfelt (2016), qui critique la lecture de Peirce proposée par Deacon (1998).

**11** Sur la perte de transparence iconique qui va de pair avec la création de symboles, voir aussi Tomasello (2010: 222) : «L'ancrage iconique original du geste est à présent complètement effacé.»

**12** «[...] that which later becomes a symbol, but which is to be found in its earlier stage as a part of a social act. It is that part of the social act which serves as a stimulus to other forms involved in the same social act.»

**13** «There is a word, and a blow. The blow is the historical antecedent of the word, but if the word means an insult, the response is one now involved in the word, something

given in the very stimulus itself. That is all that is meant by a symbol.»

**14** MSS : 125 : «[U]niversality [...] attaches in a certain sense to a habitual response in contrast to the particular stimuli which elicit this response.»

**15** Il cite Mead, tout au moins, dans *The Cultural Origins of Human Cognition* (1999) et *Why We Cooperate* (2009).

**16** On peut lier cette position à la philosophie du langage des empiristes classiques comme Locke et Condillac, si l'on se fie à la façon dont elle a été reconstruite par Charles Taylor (2016).

**17** Booth (2016) défend la critique meadienne de l'imitation à la lumière des résultats empiriques les plus récents. Il souligne notamment que le concept d'imitation au sens strict ne peut pas expliquer l'adoption de l'attitude de l'autre, parce qu'il la présuppose.

**18** Quine (1936/1976) a offert à Lewis l'objectif polémique de son analyse en critiquant la distinction entre jugement analytique et jugement synthétique et en attaquant l'idée selon laquelle il serait possible d'énumérer une série de vérités linguistiques établies «par convention» et donc vraies a priori. Davidson (1984), en revanche, a critiqué l'idée de Lewis selon laquelle les conventions linguistiques seraient les conditions nécessaires et suffisantes du fonctionnement du

langage lui-même. Sur ce point voir aussi Quéré (1993).

**19** Je remercie Céline Henne pour sa révision de ma traduction en français de ce texte, ainsi que Francesco Bellucci et Matteo Santarelli pour des discussions très instructives sur le concept de symbole chez Peirce et Mead.

# LE PRAGMATISME DEWEYEN EN SCIENCES DE L'ÉDUCATION

LE CONCEPT D'ENQUÊTE,  
UN CONCEPT D'ANALYSE  
DIDACTIQUE ?

PIERRE GÉGOUT

Comment le pragmatisme de John Dewey a-t-il irrigué le champ de la recherche en Sciences de l'éducation\*? En quoi sa démarche, vieille d'un siècle, continue-t-elle d'inspirer les recherches en didactique – définie comme l'étude des expériences et des activités d'enseignement? Après avoir synthétisé quelques propositions de la théorie de l'enquête de Dewey et décliné certaines de ses conséquences pour l'éducation, cet article opère une transposition du pragmatisme dans le domaine de la didactique. La reconstruction d'une didactique qui tire les leçons du pragmatisme deweyen s'articule autour de concepts liés à l'enquête et à l'expérimentation. Pour illustrer cette démarche, la dernière partie de l'article propose une étude de cas, à partir d'observations réalisées *in situ* d'exercices de géométrie, dans la salle de « classe des grands », à l'École Freinet de Vence. Dans le sillage d'Henri Louis Go, Gérard Sensevy ou Alain Mercier, l'analyse didactique de ce cas empirique se prête particulièrement bien à une interprétation pragmatiste.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; JOHN DEWEY; ÉCOLE FREINET; SCIENCES DE L'ÉDUCATION; DIDACTIQUE; ENQUÊTE.

\* Pierre Gégout est docteur du Laboratoire Interuniversitaire des Sciences de l'Éducation et de la Communication de l'Université de Lorraine [pierre.gegout@univ-lorraine.fr].

Il serait illusoire de prétendre proposer dans un article un état des lieux de l'usage du pragmatisme dans l'ensemble des Sciences de l'éducation<sup>1</sup>. D'abord parce que le pragmatisme, comme les Sciences de l'éducation elles-mêmes, est multiple. Avant de pouvoir réaliser une telle tâche, il conviendrait de définir correctement l'un et l'autre, ce qui est loin d'être simple. Institutionnalisées en France en 1967, les Sciences de l'éducation regroupent différentes disciplines qui vont de la psychologie de l'éducation à l'histoire de celle-ci, en passant par la sociologie, la philosophie, la didactique, etc. Apparu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le pragmatisme, quant à lui, peut être invoqué directement ou indirectement, en se réclamant d'auteurs typiquement pragmatistes (Dewey, James, Peirce etc.), d'autres que l'on rattache parfois à ce courant (Wittgenstein, Habermas etc.), ou d'autres encore qui s'inspirent du pragmatisme pour développer leurs propres travaux de recherche. Où commencent les travaux sur l'éducation ? Où commence le pragmatisme ? Les réponses sont loin d'être évidentes. La détermination de l'influence du pragmatisme dans les Sciences de l'éducation est également difficile parce que le degré de revendication d'appartenance au pragmatisme des divers acteurs est variable. Alors que certains travaux ne font qu'évoquer quelques notions développées dans un cadre pragmatiste au gré de leurs investigations, d'autres tentent de développer leurs propres travaux dans un cadre résolument pragmatiste. En plus de l'étendue de l'influence du pragmatisme dans le champ de l'éducation, il faudrait donc s'interroger sur la profondeur de cette influence.

Plutôt donc, que de proposer une présentation de la manière dont le pragmatisme irrigue le vaste champ des recherches touchant l'éducation, cette contribution souhaite en proposer un exemple qui permettra, je l'espère, de donner à voir ce que le pragmatisme a de fertile lorsqu'il s'agit de s'interroger sur des sujets touchant à la transmission des savoirs, l'enseignement, la didactique ou la pédagogie. Plus précisément, il s'agira de montrer comment le concept d'*enquête* (Dewey, 1938/1993) peut être utilisé dans l'analyse de certaines pratiques d'enseignement en m'appuyant sur une étude de cas (situation

didactique observée à l’École Freinet de Vence). Cet usage met alors en lumière que certaines manières d’enseigner s’approchent plus que d’autres d’une attitude pragmatiste.

## **L’ENQUÊTE CHEZ DEWEY ET SES CONSÉQUENCES POUR L’ÉDUCATION**

### **L’ENQUÊTE**

Dewey a consacré de nombreuses pages à l’exposition de ce qu’il entend par enquête. Son ouvrage *Logique : la théorie de l’enquête* (Dewey, 1938/1993) est sans doute le travail dans lequel ce concept est le plus largement détaillé. Il n’est donc pas question ici de présenter ce qu’est l’enquête dans toute sa complexité. Je me contenterai de présenter un schéma qui sera, je l’espère, suffisamment clair et probant pour en tirer quelques conséquences pour l’éducation et plus précisément l’éducation scolaire.

Le concept d’enquête s’enracine dans celui d’*expérience*. L’expérience est, chez Dewey, cette interaction qui se produit entre un organisme et son environnement. Mieux : elle est cette *transaction* qui produit respectivement l’organisme et l’environnement. Chez Dewey, en effet, les êtres ne vivent pas, à proprement parler, *dans* un environnement ou, inversement, l’environnement n’est pas le décor *dans* lequel les organismes vivent. Les organismes sont produits *par* l’environnement en même temps que ce dernier est produit *par* eux. Si les organismes marins vivent dans la mer, ils vivent surtout « à travers » elle et la constituent. Et si la mer est une vaste étendue d’eau salée, elle est aussi constituée des différents organismes que l’on y trouve, des plus microscopiques aux plus imposants. Il en va de même avec une forêt, un désert ou une banquise : chacun de ces environnements est avant tout un biotope, un endroit qui se définit tant par ses aspects physiques que par ses aspects biologiques.

L'être humain n'échappe pas à cette règle. Il est lui aussi un organisme produit et qui produit un environnement. Que l'on se place à l'échelle individuelle ou collective, l'être humain est en permanence en interaction avec son environnement, interaction qui contribue à sa propre définition. Cette relation permanente entre l'organisme et l'environnement n'est pas univoque. Elle se traduit par plusieurs types d'actions. Le seul fait de digérer est une action qui mêle environnement et organisme. Mais l'expérience esthétique est un autre type de transaction, de même que l'expérience de la guerre ou de la séduction. Toutes les expériences ont en commun de placer l'organisme dans une certaine relation avec son environnement au point que l'un et l'autre en sortiront transformés. Mais toutes les expériences ne sont pas les mêmes, ne se valent pas ou n'ont pas les mêmes enjeux ou effets.

Par ailleurs, la pensée ne se produit que dans le cadre d'une expérience, c'est-à-dire uniquement dans une de ces transactions avec l'environnement. Si les êtres humains sont des êtres pensants, c'est avant tout parce qu'ils sont des êtres capables d'expériences et notamment d'expériences élaborées, complexes. Nous ne pensons pas « dans le vide » mais aux prises avec certains problèmes, certaines configurations de l'environnement, dans certaines circonstances. Nous nous mettons à penser lorsque notre expérience continue est perturbée, que quelque chose interrompt son cours normal et attire notre attention.

L'expérience de connaissance qu'est l'enquête ne fait pas exception. Elle procède, elle aussi, d'une forme d'interruption du cours ordinaire de notre expérience par quelque chose. Elle est ce qui se produit lorsque la situation, c'est-à-dire notre lien avec l'environnement, passe de déterminée (claire, habituelle...) à indéterminée (confuse, inhabituelle, inattendue...). Ce passage, insiste Dewey, n'est pas encore compris, problématisé, cognitif; il est seulement reçu, sa *qualité* problématique est *eue* avant même d'être conceptualisée (Dewey 1938/1993: 131-132 et 170). Mais c'est justement ce à partir de quoi va s'engager un processus de compréhension et d'investigation

ayant pour fonction de rétablir la continuité dans la situation, de retrouver un lien entre nous et notre environnement.

La première étape cognitive de l'enquête, c'est *la problématisation*. Il s'agit de « nommer », d'identifier la nature du trouble. Pour cela, nous faisons usage de signes, de symboles comme des concepts, des mots, des pictogrammes, des sons, etc. En cela, cette première phase cognitive est aussi une phase culturelle car les signes que nous employons et la manière même dont nous les articulons ne sont pas (tous) de notre fait. Ils sont en large partie puisés dans les connaissances antérieures que nous possédons et dans lesquelles nous baignons. La façon dont nous posons le problème est donc déterminée culturellement. Cette étape consiste donc à transformer la situation indéterminée en *problème*.

S'engage ensuite un travail dialectique entre la construction de réponses possibles, le test de ces réponses et la problématisation, ce que Dewey nomme *raisonnement* (Dewey, 1938/1993: 176-177). Une fois le problème déterminé, il nous faut en effet le résoudre. Pour cela, nous allons examiner le problème et prendre appui sur certaines *suggestions* qu'il semble nous proposer pour bâtir une hypothèse. Les suggestions se transforment en *idées* (Dewey, 1938/1933: 177) qui nous font élaborer une hypothèse : et si telle action pouvait résoudre le problème ? L'hypothèse est alors une *proposition*, c'est-à-dire une assertion candidate à la résolution. Elle n'est pas garantie parce qu'elle n'a pas été vérifiée. On le voit, le rôle des idées est de guider notre action dans l'enquête. En les mettant en œuvre, nous vérifions la proposition. Si l'action prévue s'accomplit, si les effets attendus se produisent, alors le problème se réduit, voire se résout. Peu à peu, la situation perd en indétermination. La proposition se précise, nos idées deviennent plus claires, la problématique s'éclaire. Lorsque la continuité de l'action est rétablie, lorsque notre action n'est plus empêchée, le problème est résolu. La proposition à partir de laquelle nous avons déterminé selon quelles idées agir est *garanti* par le fait même qu'elle nous a permis

de retrouver la fluidité de l'expérience. Elle devient alors *jugement*, soit une nouvelle *habitude* d'action.

Cependant, l'action peut échouer. Lorsque nous testons notre hypothèse, nos actions ne produisent pas ce que nous espérions. La proposition ne semble pas correcte. Il faut donc, en examinant de nouveau le problème, en construire une nouvelle. Si, malgré la multiplication des hypothèses, le problème persiste, c'est peut-être que c'est le problème lui-même qui fait problème. Dans ce cas, il faut sans doute le penser à nouveaux frais, le voir d'une autre manière. C'est alors l'étape de la problématisation qu'il convient de retravailler. C'est là quelque chose de plus difficile car il ne s'agit plus « simplement » de recueillir des suggestions issues du problème, mais bien plutôt de changer la manière même dont nous pensons. On comprend dès lors que le test des hypothèses est aussi, d'une certaine manière, un test de la problématisation elle-même et qu'un travail dialectique s'engage, lequel amène la problématique initiale à se préciser voire à se transformer complètement.

Nous pouvons donc résumer l'enquête en quelques caractéristiques qui nous apparaissent essentielles.

1. L'enquête survient *dans le cours de l'expérience ordinaire*. Elle ne s'y ajoute pas.
2. L'enquête survient suite à une interruption réelle de l'action. Pour parler comme Peirce, elle procède d'*un doute véritable*, et non d'*un doute de papier* (Tiercelin, 1993: 54).
3. L'enquête commence par la problématisation, la transformation de la situation indéterminée *eue* en situation indéterminée *conçue*. Pour cela, nous puisions dans nos connaissances, lesquelles découlent d'une histoire et participent d'une culture (Zask, 2015). La résolution de l'enquête procède par émission d'*hypothèses* (ou de *propositions*) réalisées à partir des *suggestions* « contenues » dans la situation. Comme la problématisation est une manière culturelle

de voir le problème, les suggestions sont également culturellement déterminées.

4. Les hypothèses (ou propositions) sont testées : elles deviennent des *idées* qui guident l'action. Si le problème persiste, *i.e.* si l'action prévue échoue, il faut revenir à l'élaboration d'autres hypothèses, voire à la problématisation elle-même. Si le problème est résolu, *i.e.* si l'action guidée par l'idée s'accomplit, l'obstacle est levé et la continuité de l'expérience est rétablie. La proposition devient alors *jugement*, *l'assertion est garantie*. La solution au problème est conservée comme nouvelle *habitude* d'action.

Ajoutons que cette réponse peut alors être socialement partagée. Elle fait partie de la culture de l'individu mais également, si elle est communiquée, de celle du groupe, voire de la société. Elle devient à son tour une ressource pour la résolution de problèmes futurs.

## QUELQUES CONSÉQUENCES POUR L'ÉDUCATION

Si l'enquête est le moyen par lequel on accède à la connaissance, alors l'enseignement, en tant que forme d'éducation formelle, doit en faire une pièce maîtresse. Transformer cette sorte d'éducation de manière à ce qu'elle soit davantage respectueuse de l'expérience des enfants et des élèves, c'est aussi dans cette voie que s'était engagé Dewey dans ses écrits sur l'éducation. Il sera là aussi trop long d'énumérer l'ensemble des conséquences pour l'éducation que l'introduction du pragmatisme en général et de l'enquête en particulier peut produire. Dans ce qui va suivre, je vais donc me focaliser sur les conséquences qui m'apparaissent les plus importantes en suivant notamment les caractéristiques préalablement énumérées de l'enquête.

La première et peut-être la plus fondamentale de ces conséquences de l'enquête est de concevoir l'enseignement non comme l'apport extérieur de connaissances, mais comme une forme dynamique d'accompagnement ou de guidage de l'enfant ou de l'élève dans le savoir (Dewey, 1916/2011: 103-120). Si l'enseignement se définit comme

l'activité qui permet la transmission de connaissances, son objectif est alors de faire en sorte que certains sujets, qu'on appelle des élèves, acquièrent des savoirs qu'ils ne maîtrisaient pas avant enseignement. En des termes pragmatistes, l'enseignement consiste à transmettre des habitudes d'action (Dewey, 1916/2011: 121-133), ou à substituer certaines habitudes à d'autres. Dès lors, si l'enseignement consiste à apporter des connaissances, il consiste surtout à « faire agir les élèves autrement ». Le problème didactique est en conséquence celui des conditions d'acquisition et de renouvellement de ces croyances, c'est-à-dire de ces manières d'agir « nécessaires à la vie continue et progressive d'une société » (Dewey, 1916/2011: 102).

Cependant, Peirce nous l'a montré (Peirce, 2002: 215-235), il existe plusieurs manières de changer nos habitudes, plusieurs façons de fixer nos croyances et toutes ne se valent pas. L'enseignement occidental moderne prétend fixer la croyance de manière rationnelle et durable. Un professeur ne cherche pas à endoctriner ses élèves<sup>2</sup>. Il n'aspire pas à ce que ceux-ci le croient sur parole ou par crainte d'une sanction. Il souhaite qu'ils accèdent directement, eux-mêmes, à la compréhension du savoir qu'il leur enseigne, qu'ils en soient convaincus rationnellement. La manière dont l'enseignement doit procéder doit donc reposer sur la méthode de fixation de la croyance la meilleure, celle qui cultive l'intelligence et non le respect aveugle, celle qui s'appuie sur des raisons et non sur la tradition ou la pression sociale, celle qui tient compte de l'expérience, des observations, des faits et non uniquement des raisonnements *a priori*. Cette méthode, c'est la méthode scientifique. Ainsi, la première conséquence du pragmatisme est de faire de la méthode scientifique non seulement un but, mais un moyen de l'éducation<sup>3</sup>.

La seconde et non moins difficile conséquence éducative du pragmatisme est la nécessité de partir de l'expérience de l'enfant (Dewey, 1962: 91-118). Cette conséquence découle directement de la première. En effet, si enseigner signifie désormais faire changer les habitudes des élèves, il faut travailler sur ces habitudes. Ou encore, si enseigner

revient à transmettre une façon scientifique de penser, alors l'une des premières choses à faire, c'est éviter de faire travailler les élèves sur des questions qui ne sont pas les leurs. Sur cette question, on se reportera notamment à l'un des plus célèbres articles de Dewey en matière d'éducation : « L'intérêt et l'effort dans leur rapport à l'éducation de la volonté. » (Dewey, 1962: 39-90). Loin de consacrer une pédagogie du laisser-faire ou centrée sur les désirs de l'enfant, cette contribution entend tirer les conséquences éducatives du fait que l'être humain n'est pas capable de s'intéresser sur demande à quoi que ce soit. Pour Dewey, l'intérêt est la manifestation d'un besoin du moi envers quelque chose qu'il estime nécessaire à sa croissance. L'effort est alors le travail entrepris par l'organisme pour obtenir, assimiler ce quelque chose. Par ces définitions, Dewey entend montrer que l'intérêt de l'enfant n'est pas forcément antagoniste à sa croissance. Il est juste ce qui est estimé, à tort ou à raison, comme nécessaire par le moi pour son développement. Par conséquent, cela signifie que l'intérêt est un signe dont on doit tenir compte dans l'éducation dans la mesure où il exprime un besoin réel, mais que l'on ne peut pas toujours laisser s'exprimer « tel quel » car le moi peut se fourvoyer. La tâche de l'éducateur ne sera donc ni de réprimer ou d'ignorer les intérêts de l'enfant ni de les laisser se déployer sans contrôle. Sa mission sera plutôt de voir dans les intérêts qui s'expriment, des opportunités pour travailler ce qui mérite de l'être. L'intérêt doit donc être exploité, au sens où il doit servir de point de départ et assurer un *continuum expérimental* (Dewey, 1938/2011: 465-470). Il ne doit pas être nié, sans quoi la correspondance entre les contenus de l'enseignement et les besoins de l'élève ne pourrait être qu'aléatoire. Mais il ne doit pas être reconnu, accepté en l'état, sans quoi l'élève se risquerait fréquemment à s'aventurer dans des voies sans issue, à se complaire dans ce qu'il sait déjà, voire dans l'erreur. D'un autre côté, Dewey entend aussi montrer que l'effort n'est ni quelque chose à bannir, ni quelque chose qui se doit d'être pénible. Ces deux conceptions partagent l'idée que l'effort est douloureux, douleur nécessaire à l'apprentissage pour les uns, inutile pour les autres. En réalité, Dewey montre que l'effort pénible, douloureux n'adviert que si l'objet poursuivi ne l'est que par obéissance ou

soumission. L'effort est pénible parce qu'il porte sur quelque chose dont nous ne voyons pas l'intérêt. Or, le même objet, le même savoir, la même compétence peut être travaillé d'une manière qui paraît beaucoup moins pénible lorsqu'il s'agit de ce sur quoi porte notre intérêt. Cela ne signifie pas que, dans ce cas, l'effort n'existe pas, mais que, considéré comme le moyen pour atteindre une fin en vue, nous l'acceptons sans trop broncher. Dans l'autre cas, c'est justement parce que *cette fin n'est pas la nôtre* que l'effort nous est pénible. Ainsi donc, l'effort ne doit pas être recherché ou évacué : il est un fait naturel qui se produit dès lors qu'un organisme s'emploie à atteindre une fin qu'il s'est donnée. Le rôle du professeur n'est donc pas de mettre les élèves dans des situations « ludiques » ou, à l'inverse, « de les en faire baver », mais de leur proposer des fins correspondant précisément à leurs intérêts. Si donc les objets d'étude doivent correspondre aux intérêts des élèves, alors l'origine de l'étude se trouve là où naissent ces derniers : dans l'expérience ordinaire.

La troisième conséquence, qui découle elle aussi de la précédente, concerne la place et le rôle de l'enseignant. Dans une conception traditionnelle de l'éducation, le professeur est celui par qui arrive le savoir ou, au mieux, les situations d'apprentissage. Il est donc une pièce maîtresse sans laquelle la possibilité même d'apprendre semble nulle. Il est celui qui décide du quoi, du quand et du comment. En outre, l'école actuelle repose encore largement sur une forme d'enseignement simultané d'un savoir déterminé *a priori*. Tous les enfants d'une même classe apprennent la même chose, savoir qui est d'ailleurs prévisible puisque mentionné et chronologiquement organisé dans les programmes officiels.

Si nous tenons compte des deux premières conséquences, il devient évident que cette place et ce rôle de l'enseignant, mais, plus largement encore, cette *forme scolaire*<sup>s</sup>, ne sont plus tenables. D'abord, si l'objet de l'étude doit s'enraciner dans la vie ordinaire de l'élève, il n'est ni déterminable *a priori* (on ne peut pas prévoir sur plusieurs jours, semaines ou mois ce qu'il va étudier), ni enseignable

simultanément à l'ensemble de la classe (sauf s'il s'avère être un sujet d'intérêt valable pour tous les enfants en même temps, ce qui semble statistiquement peu probable). Tenir compte des intérêts de l'enfant implique donc une forme de diversité des objets épistémiques et de polychronie d'étude : les élèves étudient des choses différentes à des rythmes différents. Comme Dewey (1962) y insiste, il serait cependant erroné de déduire de tout cela que le professeur devient dès lors superflu. Sa première mission va être d'exploiter les intérêts des élèves. En effet, si tous doivent étudier selon leur intérêt, ils ne peuvent pas pour autant étudier n'importe quoi sous prétexte que cela les intéresse. L'exploitation des intérêts consiste en une transformation de l'intérêt manifeste en un sujet d'étude, valable parce que reconnu comme ayant une valeur épistémique par l'institution scolaire dont le professeur est le représentant. L'intérêt pour les dinosaures, par exemple, peut être retravaillé afin que cet intérêt présente moins la diversité des différentes espèces que leurs traits communs, leurs différences et la raison de leur extinction. L'intérêt pour un film vu récemment peut être exploité afin que l'élève rédige un texte exprimant ce qui lui a vraiment plu, et réalise ainsi un exercice d'expression écrite. La volonté de partager un jus de pomme fait maison peut entraîner des exercices de division et la rencontre des unités de volume.... Au professeur de relier ces désirs, ces envies, ces besoins venant de ses élèves à des savoirs ou à des compétences institutionnellement reconnus. Mais le professeur doit aussi œuvrer à ce que ce travail d'étude, réalisé à partir de sujets s'enracinant dans la vie ordinaire des élèves, se concrétise petit à petit selon les normes ou les habitudes scientifiques et ce, non parce que cela serait une exigence arbitraire, mais parce que c'est l'attitude la plus fiable d'accès à une croyance et la plus rationnelle pour fixer la croyance. Le professeur a donc un rôle d'accompagnement de l'étude, un accompagnement dont la ligne directrice est la production d'un travail mettant de plus en plus en œuvre la méthode scientifique. Cela passe par l'exigence de l'utilisation de certains outils (apprendre à faire une recherche documentaire, apprendre à utiliser les outils mathématiques adéquats, etc.) ou l'habituation à certaines

pratiques (utiliser les termes corrects, formuler et recevoir un jugement critique, présenter son travail à ses pairs, etc.).

On le voit, ce que la centration sur l'enquête produit, c'est une véritable transformation ou *reconstruction de la forme scolaire*.

## L'ENQUÊTE EN DIDACTIQUE

Dire que l'introduction de l'enquête *reconstruit la forme scolaire* c'est opérer une sorte de jonction entre la philosophie de Dewey et les Sciences de l'éducation, et notamment la didactique<sup>6</sup>. La conséquence de l'introduction de l'enquête à l'école ne peut que conduire à la nécessité de la transformation de l'institution scolaire. Dans le même temps, les phénomènes affectant le fonctionnement de l'école et de la transmission des savoirs, c'est précisément ce qu'étudient les Sciences de l'éducation en général et la didactique en particulier.

## LA RECONSTRUCTION DE LA FORME SCOLAIRE

Le présent travail s'inscrit à sa manière dans un champ plus vaste visant la *reconstruction de la forme scolaire* (Vincent, 1996 ; Go, 2007). La forme scolaire désigne une forme particulière de socialisation et d'approche des savoirs. La forme scolaire d'éducation et donc d'enseignement repose sur un ensemble de pratiques et de conceptions qui restent valables malgré les évolutions pédagogiques observables par ailleurs : obéissance à des règles impersonnelles, étude du savoir pour lui-même, prédominance de l'écrit dans l'étude, autorité de l'adulte, progressivité dans l'approche des savoirs, etc. Cette forme que prend l'éducation scolaire de nos jours trouve son origine dans les temps reculés des congrégations enseignantes et s'appuie sur un modèle lassallien<sup>7</sup> d'organisation des classes. Mais comme le remarque Go (2007), cette forme est largement incompatible avec une école moderne aux exigences démocratiques. En effet, la forme scolaire classique repose encore principalement sur une conception

du savoir comme un objet et donc sur une conception de l'enseignement comme la transmission d'objets de savoir. Or, si la démocratie est avant tout caractérisée comme la recherche collective de solutions à des problèmes publics (Dewey, 1939/1997), une telle façon de former les générations ne prépare pas à la vie politique.

La forme scolaire classique ne permet que difficilement la construction d'un rapport problématique au savoir. Les capacités de problématisation, de résolution (individuelle ou collective) des problèmes, de création des outils et des instruments nécessaires à l'investigation, ou de découverte et d'invention, restent à la marge des objectifs scolaires. Il convient donc, dans une perspective d'actualisation politique de l'école, de transformer cette forme, de la faire évoluer vers des impératifs démocratiques ou, dans un vocabulaire plus deweyen, de la *reconstruire* (Dewey, 1920/2003). En somme, il s'agit de poursuivre et d'actualiser le travail entrepris il y a plus d'un siècle déjà par Dewey lui-même dans ses divers travaux touchant l'éducation, de *L'école et l'enfant* (1962) et *Démocratie et éducation* (1916/2011) à *Les écoles de demain* (1915/1931). Ce qu'il convient plus particulièrement de réaliser, c'est une transposition dans le champ de la didactique des analyses philosophiques qu'il a menées. Il s'agit de montrer comment ces intuitions visant la reconstruction de l'école peuvent inspirer concrètement la manière d'enseigner et d'apprendre. En « mettant l'enquête au centre » de l'école<sup>8</sup>, il est alors question de proposer une forme scolaire renouvelée qui place l'élève en position d'enquêteur, à la découverte de savoirs lui permettant de résoudre les problèmes qu'il rencontre en classe. Le savoir cesse d'être un objet que l'on collectionne pour devenir une réponse intelligemment construite à l'issue d'un processus travaillant les compétences requises dans une société démocratique.

## L'ÉCOLE FREINET DE VENCE : UN EXEMPLE DE RECONSTRUCTION ?

Que se passe-t-il lorsque l'enquête devient centrale dans l'école ? Pour le savoir, il faudrait pouvoir étudier au moins un cas d'école ayant opéré ce changement (ou tentant cette transformation). Or, un tel établissement existe-t-il ? Pour Henri Louis Go, la réponse est affirmative : l'École Freinet de Vence est un établissement scolaire ayant fait de l'enquête son cœur (Go, 2007).

L'École Freinet de Vence est l'école construite des mains d'Élise et Célestin Freinet. Élise et Célestin Freinet sont sans nul doute les pédagogues français les plus connus en France et dans le monde<sup>9</sup>. Dans les années 1930, ils ouvrent un établissement scolaire en marge du ministère de l'Instruction Publique. Cet établissement privé est l'occasion pour eux de proposer une forme scolaire totalement renouvelée. Proche des milieux communistes, anarchistes, naturistes et syndicaux révolutionnaires, le couple Freinet opère à la fois une jonction de ces influences et une critique de la forme scolaire classique et du capitalisme. Pour les Freinet, l'école traditionnelle est abrutissante, ne permet pas l'épanouissement des individus ni leur préparation à l'organisation de la production. C'est une école au service du capitalisme qui dégénère les corps et les esprits. Il convient de proposer une autre école qui, respectueuse de la nature, du développement naturel (tant physiologique qu'intellectuel ou moral) des enfants, fera d'eux des individus libres, sains et capables de s'organiser politiquement. L'École Freinet n'est pas une école d'endoctrinement mais une école qui prétend aider les enfants à grandir et à se développer de sorte qu'ils soient capables de résister au monde capitaliste.

Le socle fondamental sur lequel repose la pédagogie des Freinet est la théorie du « tâtonnement expérimental » (Freinet 1950/1968, 1960/1967, 1966a) qu'ils ont conceptualisée. Il serait trop long, ici, d'en proposer l'exégèse complète, mais cette théorie résonne en de nombreux points avec la théorie de l'enquête de Dewey (Gégout, 2017 :

516-540). Cela s'explique sans doute par la lecture, par Freinet, des quelques textes du philosophe américain traduits en France dès les années 1920. Comme l'écrit Henri Go (2013), les Freinet ont été parmi les tout premiers à s'intéresser à la pensée pédagogique de Dewey :

Dès ses premiers articles de jeunesse (dans *Clarté* et *L'école émancipée*), Freinet se référa aux idées de Dewey dont il pouvait avoir connaissance, notamment par la lecture, à cette époque, de *L'école et l'enfant*, ouvrage traduit par Claparède. Par exemple, concernant le renouvellement des pratiques éducatives à l'école, Freinet écrivait dans *Clarté* du 5 février 1923 : « Un grand pédagogue américain, M. John Dewey, arrive à cette même conclusion dans une étude intéressante au plus haut point. » (Go, 2013 : 61)

Mais le plus intéressant est sans doute que Freinet se soit lui-même reconnu dans les idées pédagogiques de Dewey quelque temps avant sa mort : « Je m'aperçois aujourd'hui avec satisfaction que notre œuvre pédagogique correspond presque intégralement à l'idée pédagogique de John Dewey. [...] En bien des points, nos méthodes naturelles rejoignent et continuent la pensée de Dewey. » (Freinet 1966b, cité par Go, 2013 : 61). Tout ceci et les observations réalisables sur place (Go, 2007 ; Gégout 2017) tend à justifier la pertinence de la candidature de l'École Freinet comme *exemple*<sup>10</sup> d'une forme scolaire reconstruite autour de la notion d'enquête. De nombreuses pratiques didactiques observables à l'École Freinet de Vence sont particulièrement susceptibles de recevoir une lecture en termes deweyens. En 1991 l'établissement a été racheté par l'État, mais, lors du rachat, il a été convenu que l'École pourrait conserver un certain nombre de normes et de pratiques didactiques et pédagogiques directement héritées du couple de pédagogues. Ce sont précisément ces pratiques qui me paraissent pouvoir être lues à travers le prisme de la théorie de l'enquête. Dans ce qui suit, je propose de livrer une analyse synthétique de ce que je pense être une pratique didactique fonctionnant sous le régime de l'enquête et de l'analyser à l'aune des catégories de l'enquête dégagées plus avant (Gégout, 2017 : 589-637).

# LE CONCEPT D'ENQUÊTE EN DIDACTIQUE : ILLUSTRATION DANS L'ANALYSE D'UNE PRATIQUE PÉDAGOGIQUE OBSERVÉE À L'ÉCOLE FREINET DE VENCE

Pour illustrer comment l'École Freinet peut être vue comme incarnant un exemple de forme scolaire reconstruite, je propose la restitution et l'analyse d'une observation d'une *recherche*<sup>11</sup> effectuée dans la classe des Grands<sup>12</sup> en janvier 2015. L'enquête devient alors *une modalisation d'une action didactique*, c'est-à-dire un schéma à l'aune duquel interpréter certaines séquences d'enseignement.

## DESCRIPTION DE LA « RECHERCHE »<sup>13</sup>

Mathieu (CM2) produit un texte libre<sup>14</sup> relatant sa visite d'une exposition de bateaux. Il lit ce texte à la classe et mentionne ainsi que l'un des navires possédait une voilure de 1 300 m<sup>2</sup>. Cette information éveille la curiosité de certains élèves : que veut dire « mètres carrés » et, surtout, que représentent-ils ? Est-ce gros ? Est-ce petit ? Noël (CM1) propose de faire une recherche visant à répondre à ces questions : représenter la voile de 1 300 m<sup>2</sup> avec Mathieu. Le professeur approuve cette idée mais préfère ramener la taille à 130 m<sup>2</sup> pour des raisons de faisabilité. Il est alors convenu que Mathieu et Noël devront proposer à la classe une explicitation de ce que signifie réellement 1 300 m<sup>2</sup>, preuves à l'appui.

Lors des ateliers de l'après-midi Mathieu et Noël commencent leur travail d'enquête. Leur objectif est de réussir à matérialiser 130 m<sup>2</sup>. Pour cela, ils décident de réaliser une représentation sur papier de ce qu'ils devront représenter en réalité. Familiar des cm<sup>2</sup>, Mathieu propose à Noël de tracer un rectangle de 130 cm<sup>2</sup>. Pour cela, ils tracent ensemble un rectangle de 10 cm par 13 cm et matérialisent chaque cm<sup>2</sup> en traçant un quadrillage dans ce rectangle, chaque case valant 1 cm<sup>2</sup> (Figure 1). Lorsque le professeur vient les voir, il leur fait remarquer qu'une voile de bateau n'est pas rectangulaire mais triangulaire. Aussi,

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104	105	106	107	108	109	110
111	112	113	114	115	116	117	118	119	120
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130

Figure 1: Rectangle représentant  $130 \text{ cm}^2$

si leur surface est bien une représentation à l'échelle 1/100 de celle désirée, elle n'a pas la forme voulue. Il leur faut donc transformer cette surface rectangulaire en surface triangulaire.

Mathieu et Noël tentent dans un premier temps l'opération consistant à reconstituer un grand triangle à partir des bandes de papiers découpées dans le quadrillage du rectangle. L'idée est de prendre ensuite les dimensions du triangle ainsi obtenu afin de trouver un triangle dont l'aire est de  $130 \text{ cm}^2$ . Ils s'aperçoivent vite de l'impossibilité matérielle de la tâche car, en plus des nombreux découpages à effectuer, il faut encore découper de très petites pièces et les assembler minutieusement (Figure 2).

Cependant, ce premier découpage leur donne une seconde idée : plutôt que de découper de petites pièces selon le quadrillage, pourquoi ne pas découper de plus grosses pièces qui en seraient indépendantes. En somme, comment découper le rectangle de sorte à pouvoir ensuite former un triangle, indépendamment du quadrillage ? Ils

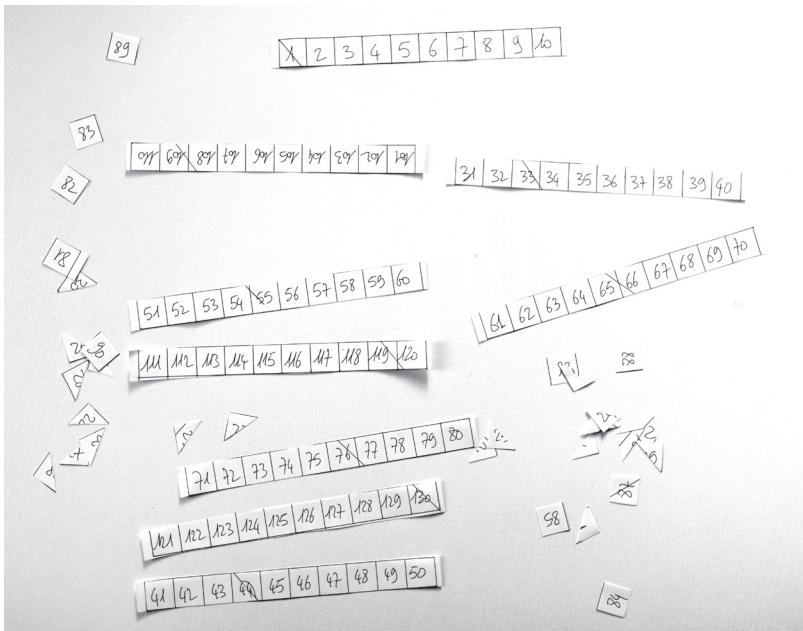


Figure 2: Pièces découpées dans le rectangle quadrillé en vue de reconstituer un triangle d'une surface de  $130 \text{ cm}^2$

émettent quelques hypothèses en traçant d'hypothétiques découpes sur le rectangle lorsqu'ils remarquent qu'il est possible de découper deux triangles en découplant le rectangle selon sa diagonale (Figure 3).

Mathieu et Noël découpent donc un rectangle de  $130 \text{ cm}^2$  en deux triangles rectangles pour composer un triangle isocèle qu'ils collent sur une nouvelle feuille de papier. Ils en mesurent alors les dimensions : une base de  $20 \text{ cm}$  et deux côtés de  $16,5 \text{ cm}^{15}$  (Figure 4).

Les dimensions du triangle connues, la conversion est vite faite : il faut tracer un triangle isocèle de  $16,5 \text{ m}$  de côté et de  $20 \text{ m}$  de base pour obtenir une surface triangulaire de  $130 \text{ m}^2$ .

Noël et Mathieu envisagent de représenter cette figure à la craie dans la cour de l'école. Ils pensent même tracer le quadrillage permettant

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104	105	106	107	108	109	110
111	112	113	114	115	116	117	118	119	120
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130

Figure 3: Le rectangle initial et les hypothèses de découpe.

On remarque la diagonale fortement marquée

de démontrer que le triangle est bien composé de  $130 \times 1 \text{ m}^2$ . Mais, là encore, ils se heurtent à une impossibilité matérielle : la craie s'use trop vite sur le macadam. En outre, l'usage d'une règle d'un mètre limite considérablement la précision du tracé (rapidement, ils s'aperçoivent que les côtés tracés ne sont pas droits).

Ils optent alors pour une autre technique. Ils abandonnent l'idée de représenter le quadrillage et la craie pour utiliser de la ficelle. Dans une grosse pelote, ils sectionnent deux morceaux de 16,5 m et un de 20 m. À l'aide de grosses pierres, ils tendent chaque morceau dans la cour et forment ainsi le triangle souhaité (Figure 5).

De retour en classe, les deux élèves dessinent le triangle qu'ils ont tracé dans la cour en indiquant ses dimensions (le même triangle qu'ils avaient obtenu en découpant le rectangle de départ). Le professeur

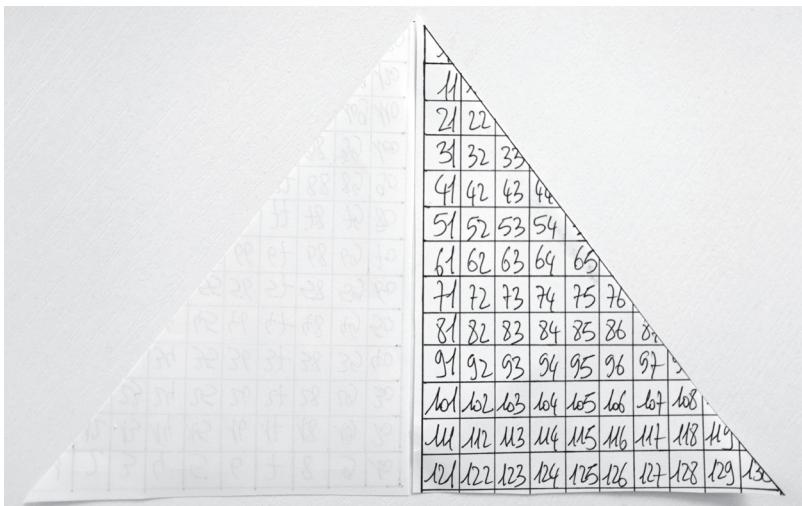


Figure 4: Triangle de 130 cm<sup>2</sup> obtenu grâce aux deux moitiés du rectangle

leur demande alors comment ils pourraient faire pour démontrer que ce triangle fait bien 130 cm<sup>2</sup>. Nous n'avons pu voir la manière dont les élèves allaient concrètement répondre à cette question mais lorsque je leur ai demandé, ils envisageaient de former un rectangle à partir de ce triangle dont ils auraient ensuite mesuré les dimensions et calculer l'aire... Soit, me disent-ils, là même chose que ce qu'ils ont fait, mais à l'envers (Figure 6) !

## ANALYSE PRAGMATISTE DE LA « RECHERCHE »

Procédons maintenant à une lecture pragmatiste de la recherche de Mathieu et Noël. J'insisterai particulièrement sur les points dont j'ai dit qu'ils me semblaient les plus significatifs de ce que devrait être une forme scolaire basée sur l'enquête.

La première caractéristique d'une telle forme scolaire reconstruite qui me semble ici évidente est celle de *l'origine* même de l'enquête. Dans le cas qui nous occupe, l'objet de l'enquête menée par les deux

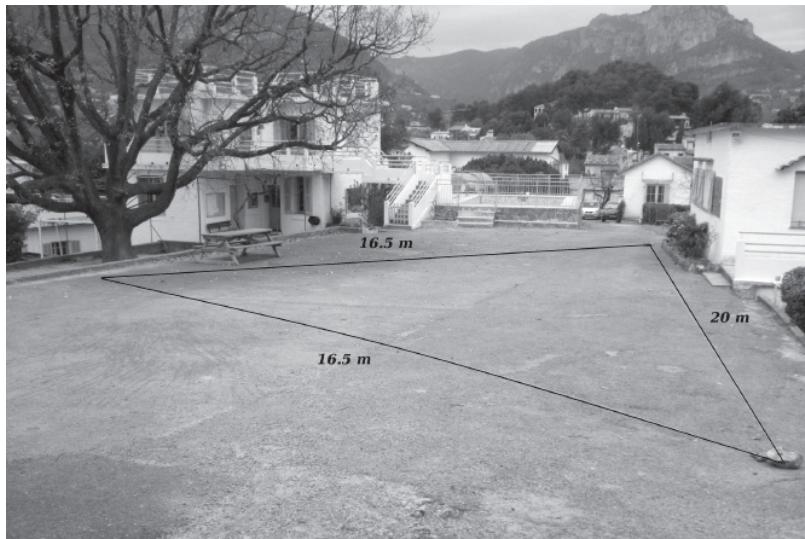


Figure 5: Triangle de  $130 \text{ m}^2$  tracé à l'aide de ficelle

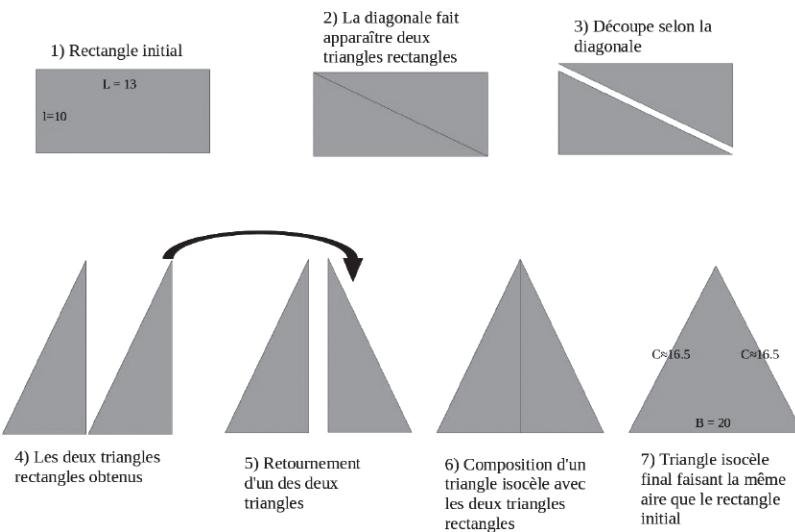


Figure 6: Passage du rectangle de  $130 \text{ cm}^2$  au triangle isocèle de même aire. Pour prouver que le triangle obtenu a bien une aire de  $130 \text{ cm}^2$ ,

les élèves pensent réaliser cette procédure dans l'autre sens (de 7 à 1)

élèves est le produit d'une expérience. Mathieu a vu la voile de bateau lors de sa visite de l'exposition. La surface des voiles est quelque chose qu'il a rencontré dans son expérience. Pour Noël, c'est justement cette absence qui s'est manifestée dans son expérience : un camarade lit un texte dont il se rend compte qu'il contient une donnée qui l'intéresse. Son expérience de la lecture est comme interrompue : quelque chose « ne va pas ». Et c'est pourquoi il demande de plus amples précisions à Mathieu. Ainsi donc, ni la voile de bateau, ni l'interrogation sur ce que peut représenter une telle taille ne procèdent d'une mise en scène du professeur. Mathieu parle de son expérience et celle-ci « heurte » et « perturbe » celle de Noël (et d'autres élèves). La recherche trouve son origine dans l'expérience des deux élèves bien qu'elle ne soit pas identique.

Mais ce qui est également continu avec l'expérience des élèves, c'est le doute qui occasionne la recherche. Lorsque Noël pose la question de savoir ce que sont les 1 300 m<sup>2</sup>, il exprime une interrogation qui est *la sienne*. Elle découle de la perception d'une situation qui, de claire, est devenue indéterminée. Son expérience du récit de la visite par Mathieu s'est soudainement obscurcie lorsque ce dernier a évoqué la voilure du plus grand bateau. Cet obscurcissement a troublé ce récit, provoqué une zone d'ombre qui a conduit l'élève à revenir sur ce point lors des questions qui ont suivi la lecture. En respectant ce doute, en lui offrant une place pour s'exprimer mais également en l'exploitant, le professeur lui permet non seulement de se résoudre, mais aussi d'accéder à de nouvelles connaissances.

En effet, si Mathieu est assez familier des notions d'aire et des unités surface, c'est moins le cas de Noël qui, n'étant qu'en CM1, a moins eu l'occasion de les rencontrer. S'appuyer sur le doute de Noël, sur ce qu'il perçoit comme une situation indéterminée relativement à ce qui est objectivement un problème lié aux notions de calcul d'air et de surface, c'est lui donner une nouvelle occasion de les travailler tout en répondant à sa question. On notera donc le rôle à la fois fondamental et particulier du professeur qui demande à l'élève qui

pose la question d'y répondre lui-même. Il ne s'agit donc ni d'un problème inventé par l'enseignant, ni d'un problème posé à des élèves qui leur serait étranger. L'enseignant n'a pas non plus à dissimuler son intention didactique, *i.e.* transformer son problème en problème des élèves. Pourtant, le professeur n'est pas en train de charger Mathieu et Noël d'une activité « occupationnelle » : il y a bel et bien une intention didactique, un enjeu de savoir, la volonté d'enseigner quelque chose à ses élèves ; mais, contrairement à l'ordinaire, ce quelque chose a été comme involontairement choisi par ceux-ci *via* la claire expression de leurs interrogations.

Nous avons donc sous les yeux une illustration de ce en quoi peut consister « l'exploitation » d'un intérêt manifeste à des fins d'enseignement scolaire. Le professeur se saisit de la question de Noël pour l'engager dans un travail d'investigation qui le mènera, accompagné de Mathieu, à (re)découvrir plusieurs notions mathématiques et géométriques précises. Bien qu'il ne puisse prévoir avec exactitude quelles seront ces notions, il sait déjà que certaines d'entre-elles seront incontournables : le calcul d'aire, les unités de surface en  $\text{cm}^2$  et  $\text{m}^2$  (donc la conversion), le tracé géométrique de figures... et, pourquoi pas, des formules d'aire et des tentatives de démonstrations mathématiques. Remarquons également qu'il ne prend pas la question « *telle quelle* ». Si tel était le cas, nos deux élèves auraient dû représenter une surface de  $1300 \text{ m}^2$ . Certes, la modification apportée est minime (elle ne consiste qu'à réduire la taille de la surface demandée), mais cela s'explique parce que la demande contient suffisamment de pertinence épistémique pour qu'elle ne nécessite pas un travail plus important de conversion.

Ainsi apparaît une seconde caractéristique d'une forme didactique reposant sur l'enquête que nous avions déjà envisagée : une redéfinition du rôle du professeur. Nous venons de voir que, s'il n'est pas à l'origine de la question, ni même de la proposition de faire une *recherche*, il est celui qui l'autorise, l'institutionnalise. Si l'enquête n'est pas de son initiative, il reste garant de sa pertinence. Le professeur reste donc

une figure d'autorité dans la classe<sup>16</sup>. C'est cette autorité, fondée sur le savoir mais également sur l'institution qu'il représente, qui l'autorise à apporter une modification à la proposition d'enquête ainsi qu'à l'initier. C'est parce qu'il sait déjà que l'enquête proposée est susceptible d'amener les élèves à travailler sur des savoirs de valeur qu'il l'encourage. C'est parce qu'il sait également prévoir les difficultés qui apparaîtront sûrement qu'il se permet d'en modifier la problématique.

Mais le rôle du professeur ne s'arrête pas à la promulgation de recherches de la part des élèves. Il doit encore veiller à ce que celles-ci se réalisent effectivement et à dresser un bilan, en termes de savoirs, lorsqu'elles arrivent à leur terme. S'il n'est pas celui qui mène l'enquête, il reste celui qui l'encadre et celui qui institutionnalise le savoir, c'est-à-dire signifie aux élèves quels éléments de l'enquête méritent d'être retenus<sup>17</sup>. Je donnerai une illustration de la manière dont le professeur encadre cette enquête à défaut d'avoir pu observer la façon dont il l'a conclue<sup>18</sup>.

Lorsque Noël et Mathieu parviennent à matérialiser un grand triangle dans la cour, le professeur leur demande alors de proposer une démonstration justifiant que la surface de ce triangle mesure bien 130 m<sup>2</sup>. Cette intervention professorale montre bien que le temps d'enquête n'est pas un temps dans lequel les élèves font ce qu'ils veulent d'une part, et où l'enseignant serait absent d'autre part. Il y a et doit y avoir enjeu didactique, c'est-à-dire que l'enquête doit permettre d'aborder et de travailler des notions institutionnalisées par le programme. En l'occurrence, ce qui est sous-jacent à la demande du professeur est de deux, voire trois ordres :

Il demande à Mathieu et Noël d'être capables de construire une démonstration mathématique. Certes, l'attendu final ne saurait être assimilé à une démonstration parfaite du point de vue mathématique. Néanmoins, les élèves doivent pouvoir expliquer à d'autres (par exemple aux autres élèves de la classe) pourquoi ils sont certains que le grand triangle recouvre une surface de 130 m<sup>2</sup>. La capacité de faire

une démonstration mathématique est une exigence valorisée scolairement. Bien que cette compétence se décline en divers degrés en fonction du niveau et selon des modes particuliers en fonction des disciplines, il reste que c'est là quelque chose qu'un professeur peut légitimement faire travailler.

Pour réaliser cette démonstration, les élèves vont devoir utiliser diverses notions, elles aussi exigibles du point de vue scolaire. Des termes précis comme «aire», «surface», «base», «hauteur», «côtés», «largeur», «longueur», «diagonale» vont être attendus. Des techniques précises le seront également, comme le moyen de convertir des  $\text{cm}^2$  en  $\text{m}^2$ , ou bien le calcul d'aire d'un rectangle. Par cette demande, le professeur va exiger des élèves qu'ils construisent certes une synthèse démonstrative, mais surtout qu'ils emploient les «bons» termes aux «bons» moments.

On peut également faire l'hypothèse que cette demande va être l'occasion pour le professeur d'introduire à la notion de «formule d'aire» lorsque les élèves présenteront leur travail. Les élèves de cycle 3 ne sont pas initiés à de tels objets directement. S'ils savent, de fait, que pour calculer l'aire d'un rectangle il faut multiplier le petit côté par le grand côté, ils ne diront pas que l'aire d'un rectangle s'exprime par exemple ainsi :

$$A = l \times L.$$

En outre, le calcul d'aire d'un triangle ne fait pas non plus partie du programme. Cependant, le travail de Mathieu et Noël peut permettre non seulement d'aborder la notion de «formule d'aire», mais encore de construire celle, peu intuitive, du triangle. En effet, par le découpage du rectangle (dont on peut facilement extraire la formule), les deux élèves ont réussi à construire un triangle de même aire. Il suffit alors de faire «traduire» les termes du rectangle (longueur, largeur) dans les termes du triangle (base, hauteur) pour trouver la formule d'aire du triangle:

$$A_{rec.} = l \times L = \frac{b}{2} \times h = \frac{b \times h}{2} = A_{tri.}$$

Sans prétendre enseigner les formules d'aire définitivement par ce biais, il est possible d'y amener les élèves une première fois, de les introduire vers la possibilité qu'offrent les mathématiques de dépasser l'empirie, la mesure, pour aborder des objets abstraits, ce qui est, là aussi, l'une des missions de l'école.

Bien que le professeur n'intervienne pas systématiquement de cette manière précise dans une recherche, il reste vrai que toute intervention professorale a pour objectif de l'enrichir. Soit qu'elle patine ou s'enlise et son rôle sera de la « débloquer » (ce qui est une forme minimale d'enrichissement), soit que celle-ci se passe bien et que les élèves peuvent peut-être aller plus loin encore (ce qui est une forme plus importante d'enrichissement).

Une troisième caractéristique de l'enquête apparaît également lorsque l'on se penche de près sur la façon dont la recherche menée par Mathieu et Noël avance. Ce qui apparaît, en effet, c'est un véritable travail de redéfinition dialectique de la problématique au regard les hypothèses émises en vue de résoudre le problème initial. Toute la recherche peut être décrite comme la substitution d'une problématique par une autre en fonction des objectifs ou des difficultés rencontrées. Examinons les premières étapes de la recherche.

La première problématique (P1) est formulée collectivement lorsqu'il est décidé de mettre en place une recherche : « *Représenter une surface de 130 m<sup>2</sup>.* » Lorsque Mathieu et Noël prennent en charge cette problématique, ils s'aperçoivent rapidement que les hypothèses émises qui pourraient constituer des réponses possibles vont exiger un travail d'affinement de la problématique. Ainsi, si une réponse possible à P1 serait : « *Traçons une telle surface à la craie dans la cour* », la question de la taille et de la forme de celle-ci apparaît alors (Quelle forme tracer ? Selon quelles dimensions ?). La problématique P1 se transforme de fait en une problématique P2 : « *Représenter une surface*

*d'une certaine taille et d'une certaine forme qui fasse 130 m<sup>2</sup>.* » Par un examen de P2, Mathieu et Noël déterminent quelques suggestions utiles : le fait qu'il s'agisse d'une *surface* de 130 m<sup>2</sup> « indique » pour eux une certaine *forme*. Ils ont en effet préalablement appris qu'une surface pouvait s'exprimer sous la forme de deux facteurs. On obtient ainsi un rectangle de la surface souhaitée dont la largeur est le plus petit facteur et la longueur le grand facteur. Il suffit donc de trouver deux facteurs dont le produit est égal à 130. Les élèves proposent un produit assez intuitif:  $10 \times 13 = 130$ . P2 trouve alors une réponse : « *Il faut tracer un rectangle de 10 m sur 13 m.* » Pour élaborer cette réponse, les élèves tracent sur une feuille un rectangle de 10 cm par 13 cm et vérifient que celui-ci contient bien 130 cm<sup>2</sup> en le quadrillant (Figure 1). Ils obtiennent ainsi non seulement la réponse à P2 mais également, de fait, une procédure de réalisation : le rectangle sur la feuille représente un *plan* à l'échelle 1/100<sup>o</sup>. Il suffit donc de se reporter à la feuille pour savoir quoi tracer dans la cour en convertissant les cm<sup>2</sup> en m<sup>2</sup>.

Lorsque le professeur fait remarquer à Noël et Mathieu que la forme rectangulaire ne convient pas, il pointe de fait une insuffisance de leur réponse à P2. La forme est en fait déterminée et P2 doit donc être traduite en P3: « *Comment tracer une surface triangulaire de 130 m<sup>2</sup>?* » Ici, c'est le professeur qui fait office d'obstacle dans l'enquête : c'est par lui que surviennent certaines difficultés qu'il faut résoudre<sup>20</sup>. Cependant, la réponse à P2 fournit, par examen, elle aussi quelques pistes pour élaborer une réponse à P3. Parce que la surface du rectangle sur papier est quadrillée, elle ressemble à un puzzle dont les pièces carrées pourraient être autrement agencées. Mathieu et Noël tentent donc cette réponse à P3: « *Nous pouvons former une surface triangulaire de 130 m<sup>2</sup>/cm<sup>2</sup> en réagençant chaque m<sup>2</sup>/cm<sup>2</sup> d'une surface rectangulaire de cette taille.* » C'est à partir de cette *idée* qu'ils découpent et tentent de réorganiser les petites cases du rectangle (Figure 2). Durant cette phase, ils remarquent que les petits carrés n'ont pas à être découpés un à un et qu'il est également possible de les découper eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'unités insécables et il est possible de les prendre « par paquet ». Petit à petit, ils reformulent

donc leur réponse à P3: «*Nous pouvons former une surface triangulaire de 130 m<sup>2</sup> en réagençant les parties d'une surface rectangulaire de 130 m<sup>2</sup>.*» Ils ont alors une autre *idée*: ils découpent des «pièces» dans le rectangle et tentent de reconstituer avec elles un triangle. Lors de leurs diverses tentatives, ils remarquent qu'ils peuvent découper deux triangles identiques dans le rectangle qui, juxtaposés d'une certaine manière, forment un seul triangle. Cela se perçoit dans les tracés réalisés avant traçage (Figure 3). Suivant cette idée, ils reconstituent bel et bien un triangle qui, étant constitué de l'entièreté d'un rectangle de 130 cm<sup>2</sup>, fait lui aussi 130 cm<sup>2</sup>. Mathieu et Noël obtiennent de la sorte un plan à l'échelle 1/100 leur délivrant les mesures nécessaires au traçage d'un triangle de 130 m<sup>2</sup> (Figure 4).

L'enquête se poursuit mais je m'arrêterai là: il me semble assez clair que le travail mené par Mathieu et Noël jusqu'à présent fonctionne comme une reformulation, au cours de l'enquête, d'une problématique initiale globale. Celle-ci doit être affinée, et ce travail de précision est, à la fois, un travail d'éclaircissement de la situation et de mise en œuvre d'idées et d'hypothèses. Le problème n'est donc pas «bien posé» une bonne fois pour toutes. La solution au problème n'est pas trouvée avant l'action. Les outils, les instruments nécessaires à cela ne sont pas déterminés *a priori*. Tout cela fait et doit faire partie du travail d'enquête lui-même.

Il y aurait encore beaucoup à analyser sur cette observation. Mais je pense avoir suffisamment donné d'éléments permettant d'étayer la thèse selon laquelle la pratique de *la recherche* telle qu'elle se pratique à l'École Freinet de Vence peut être rapprochée de l'enquête au sens de Dewey.

## CONCLUSION

Cette contribution ne prétend pas, loin s'en faut, avoir montré comment le pragmatisme influence l'ensemble des Sciences de l'éducation. Il ne prétend pas non plus avoir montré comment cette

philosophie oriente les chercheurs en didactique. Enfin, il ne prétend pas avoir tiré de Dewey la totalité de ce qui pourrait en être tiré relativement à la recherche didactique. Il propose plus humblement d'illustrer comment le pragmatisme deweyen permet de penser et d'analyser les manières d'enseigner.

L'objectif de cet article a été de montrer que la philosophie de l'éducation de Dewey pouvait être traduite en des termes d'analyse didactique à condition de lui fournir des cas sur lesquels s'exercer. L'une des difficultés majeures de ce travail est justement le processus de transposition d'une vaste et complexe pensée issue d'un champ dans un autre. Comment assurer le passage de la théorie de l'enquête, rédigée et pensée dans un cadre philosophique, vers un champ d'investigation davantage en prise avec l'observation, la pratique, l'expérience voire l'expérimentation ? Un tel travail demande assurément plus de temps et de place, et c'est pourquoi j'ai dû me contenter de la transposition d'*un schéma* de l'enquête. Ainsi réduite à des caractéristiques saillantes, il m'a été plus facile d'opérer la transposition et de montrer comment les idées et concepts identifiés de la théorie de l'enquête pouvaient opérer.

L'étude de cas ayant permis d'illustrer un certain usage de concepts issus de la théorie de l'enquête est elle aussi limitée. De nombreux aspects ont dû être laissés de côté comme, par exemple, le rôle du groupe classe dans l'apparition et la réception de l'enquête menée par les deux élèves. Ou bien encore, le rapport dialectique existant entre problématisation et tentatives de résolution est en réalité plus long et plus complexe que celui présenté. Cependant, j'espère avoir réussi à montrer, même avec ces cours extraits, comment les mécanismes de résolution de problème décrits par Dewey peuvent ici s'observer.

D'autres auteurs appartenant aux Sciences de l'éducation s'inscrivent à leur manière dans ce travail de transposition. La Théorie de l'Action Conjointe en Didactique (TACD) développée par Gérard Sensevy (2011), développe ainsi un cadre d'analyse d'inspiration

pragmatiste des interactions didactiques. L'originalité de ces travaux tient également au fait qu'ils débordent la stricte question de l'analyse des situations d'enseignement pour finalement questionner, à leur tour et comme cet article le propose, la forme scolaire. En somme, il semble que s'interroger sur la manière dont l'enquête peut fonctionner comme un paradigme didactique revient fondamentalement à entreprendre un travail de reconstruction de la forme scolaire<sup>21</sup>. Sensevy soutient par exemple que la question de la forme scolaire touche la didactique. En effet, par ses propres voies, la didactique retrouve les interrogations pédagogiques développées par Dewey, à savoir l'absence du caractère problématique de bien des savoirs enseignés à l'école dans la forme scolaire classique : « Le temps didactique classique, en rendant difficile, voire impossible les expériences didactiques, empêche l'enquête et le rapport problématique au savoir [...] La question du renouveau de la forme scolaire est donc celle du temps. » (Sensevy, 2011: 734). Pour Sensevy, la forme scolaire classique reste rythmée par la succession d'objets de savoirs que le professeur présente à ses élèves. Ce temps didactique, le temps d'objet est empreint d'un rapport spéculaire au savoir : le savoir est réifié, il est une chose qu'il faut acquérir et accumuler. Pour changer ce rapport relativement passif au savoir, il convient de changer ce qui rythme la vie didactique : ce ne sont plus des savoirs-objets qu'il faut présenter aux élèves, mais les placer dans des situations génératrices de problèmes. Le savoir cessera alors d'être une chose pour devenir une réponse construite dans le cadre d'une enquête.

Pour pouvoir concevoir une nouvelle forme scolaire, il faut pouvoir proposer des formes d'enseignement faisant davantage de place à la problématisation et à l'enquête. Comme je le soutiens à la suite d'Henri Louis Go, l'École Freinet de Vence semble s'appuyer sur une telle forme. Si tel est bien le cas, alors les Sciences de l'éducation, et la didactique en particulier, disposent désormais d'un terrain d'étude à partir duquel continuer d'explorer une forme scolaire objectivement proche d'une perspective pragmatiste.

## BIBLIOGRAPHIE

BROUSSEAU Guy (1998/2004), *Théorie des situations didactiques*, Grenoble, La Pensée sauvage.

CALLAN Eamonn & Dylan ARENA (2009), « Indoctrination », in H. Siegel (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*, Oxford, Oxford University Press.

CHEVALLARD Yves (1991), « Concepts fondamentaux de la didactique : perspectives apportées par une approche anthropologique », *Publications de l'Institut de recherche mathématiques de Rennes*, fascicule 6, p. 160-163.

CHEVALLARD Yves (1999), « L'analyse des pratiques enseignantes en théorie anthropologique du didactique », *Revue RDM*, Vol. 19/2, Grenoble, La Pensée Sauvage. En ligne : [\[numdam.org/article/PSMIR\\_1991\\_\\_S6\\_160\\_0.pdf\]](http://numdam.org/article/PSMIR_1991__S6_160_0.pdf).

DEWEY John (1916/2011), *Démocratie et éducation*, trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin.

DEWEY John (1920/2003), *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Pau, Presses Universitaires de Pau.

DEWEY John (1938/2011), *Expérience et éducation*, in *Démocratie et éducation*, trad. G. Deledalle Paris, Armand Colin.

DEWEY John (1938/1993), *Logique, la théorie de l'enquête*, trad. G. Deledalle, Paris, Presses Universitaires de France.

DEWEY John (1939/1997), « La démocratie créatrice – La tâche qui nous attend », trad. S. Chaput, *Horizons philosophiques*, volume 5, n°2.

DEWEY John (1962), *L'école et l'enfant*, trad. E. Claparède, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

DEWEY John & Evelyn DEWEY (1915/1931), *Les écoles de demain*, trad. R. Duthil, Paris, Flammarion.

FREINET Célestin (1950/1968), *Essai de psychologie sensible, tome I*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

FREINET Célestin (1960/1967), *L'éducation du travail*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

FREINET Célestin (1966a), *Le tâtonnement expérimental*, Documents de l'Institut Freinet. En ligne : [\[icem-freinet.net/~archives//di/di-1/di-1.htm\]](http://icem-freinet.net/~archives//di/di-1/di-1.htm).

FREINET Célestin (1966b), Recension de « La pédagogie de John Dewey » de Gérard Deledalle, *L'éducateur*, n°11, p. 48. En ligne : [\[icem-freinet.fr/archives/educ/65-66/11/educ\\_11\\_65-66.pdf\]](http://icem-freinet.fr/archives/educ/65-66/11/educ_11_65-66.pdf).

FREINET Célestin (1971), *L'école moderne française*, Paris, Maspéro.

FREINET Elise (1966c), *La part du maître*, Cannes, Les éditions de l'école moderne française. En ligne : [\[icem-freinet.fr/archives/bem/bem-40-41/bem-40-41.htm\]](http://icem-freinet.fr/archives/bem/bem-40-41/bem-40-41.htm).

FREINET Elise (1969), *Naissance d'une pédagogie populaire*, Paris, Maspéro.

FREINET Elise (1975), *L'École Freinet, réserve d'enfants*, Paris, Maspéro.

GÉGOUT Pierre (2017), *Étude pragmatiste de la pédagogie d'Élise et Célestin Freinet à l'École Freinet de Vence. Temps d'enquête et reconstruction de la forme scolaire*. (Thèse de doctorat, Université de Lorraine, Nancy.)

GO Henri Louis (2007), *Freinet à Vence*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

GO Henri Louis (2013), «La question de la reconstruction chez Dewey», in H. L. Go (ed.), *Dewey penseur de l'éducation*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, p. 49-64.

GO Henri Louis & Xavier RIONDET (à paraître), *À côté de Freinet*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

KUHN Thomas (1970/1983), *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion.

KUHN Thomas (1990), *La tension essentielle*, trad. M. Biezunski, P. Jacod, A. Lyotard-May, G. Voyat, Paris, Gallimard.

PEIRCE Charles Sanders (2002), *Pragmatisme et pragmaticisme*, trad. C. Tiercelin, Paris, Cerf.

RIONDET Xavier (2013), «Élise Freinet : de l'expérience naturiste aux pratiques de l'École Freinet», *Recherches et Éducations*, n°8, p. 133-148.

SENSEVY Gérard (2001), «Théorie de l'action et action du professeur», in Jean-Michel Baudouin & Janette Friedrich (eds), *Théorie de l'action et éducation*, Bruxelles, de Boeck. En ligne : [unige.ch/fapse/publications-ssed/files/6814/1572/5493/THACED-INT-Baudouin.pdf].

SENSEVY Gérard (2011), *Le sens du savoir*, Bruxelles, de Boeck.

SENSEVY Gérard & Alain MERCIER (2007), *Agir ensemble : l'action didactique conjointe du professeur et des élèves*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

TIERCELIN Claudine (1993), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

VINCENT Guy (1980), *L'école primaire française, étude sociologique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

VINCENT Guy (1996), *L'éducation prisonnière de la forme scolaire?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

ZASK Joëlle (2015), «Individualité et culture, de Boas à Dewey», *SociologieS*. En ligne : [journals.openedition.org/sociologies/4966].

## NOTES

**1** La majuscule à « Sciences de l'éducation » me permet de faire la distinction entre la discipline universitaire qui porte ce nom en France (et qui correspond à la 70<sup>e</sup> section du Conseil national des universités) et l'ensemble des disciplines qui s'intéressent à l'éducation, dites « disciplines contributives » comme la psychologie, la sociologie ou l'histoire de l'éducation. On parlera à propos d'elles de « sciences de l'éducation ».

**2** Le rapport entre endoctrinement et éducation est un sujet classique de discussion chez les philosophes de l'éducation anglo-saxons. Voir par exemple l'article synthétique de Callan & Arena (2009) sur cette question.

**3** Cela ne signifie évidemment pas que l'on doive apprendre aux enfants un ensemble de procédures standardisées pour penser mais que l'esprit d'enquête et d'expérimentation doit peu à peu devenir la norme d'acquisition et d'évaluation des savoirs.

**4** Contrairement à une idée répandue dans les milieux pédagogiques, Dewey n'est pas spécialement favorable à une pédagogie « ludique » où le jeu occuperait une place centrale. Pragmatique, le jeu est une modalité parfois utile pour apprendre, parfois non. Mais Dewey se méfie du jeu lorsqu'il sert de « nappe de sucre » (Dewey, 1962 : 44), c'est-à-dire

d'artifice utile pour faire travailler des élèves sur des savoirs qui ne correspondent pas à leurs intérêts.

**5** Voir ci-après.

**6** La didactique est ici entendue comme une discipline se consacrant à l'étude des phénomènes d'enseignement. Dans la voie tracée par Yves Chevallard (1991; 1999), Guy Brousseau (1998/2004), Gérard Sensevy (2011), Gérard Sensevy & Alain Mercier (2007), il s'agit d'envisager l'enseignement ou « le didactique » comme un phénomène anthropologique. Comprise en ce sens, la didactique cherche à rendre compte de la logique à l'œuvre dans des situations dans lesquelles une ou des personnes (professeurs) cherchent à enseigner quelque chose (un savoir) à une ou d'autres personnes (élèves).

**7** Du nom de Jean-Baptiste de La Salle, membre des Frères des Écoles Chrétiennes qui, durant le XVII<sup>e</sup> siècle, a assis une forme scolaire qui imprègne encore aujourd'hui l'organisation de l'école (Vincent, 1980).

**8** Une expression qui, à mon sens, permettrait de dépasser le traditionnel et caricatural débat entre les partisans de « l'enfant au centre » et ceux « des savoirs au centre ».

**9** C'est d'eux que dérive « la pédagogie Freinet » même s'ils ont exprimé d'importantes réserves (pour ne pas dire de fortes critiques) sur ce que ce mouvement pédagogique est devenu à partir des années 1960-70. C'est d'ailleurs pourquoi j'emploie le syntagme « pédagogie des Freinet » et non « pédagogie Freinet » qui semble d'ailleurs obliterer Élise Freinet de la production de cette œuvre pédagogique.

**10** Au sens kuhniens de « exemplaire » (*exemplar*) (Kuhn, 1970/1983 ; 1990), « d'instance », de « cas » faisant école et non pas de modèle à reproduire ou à copier tel quel.

**11** À l'École Freinet une « recherche » est l'une des institutions didactiques (Go, 2007). Cela consiste à résoudre un problème ou à répondre à une question apparue dans le fil de la vie de la classe.

**12** L'École Freinet est composée de trois classes multi-niveaux : la classe des Petits (de la petite section à la grande section), la classe des Moyens (du CP au CE1) et la classe des Grands (du CE2 au CM2).

**13** Les photographies illustrant le propos de cette section sont *des reproductions* des clichés originaux. En effet, la qualité de ceux-ci ne permettait pas leur diffusion. Je remercie à ce sujet Guillaume Braunstein qui s'est chargé de les reproduire aussi fidèlement que possible.

**14** Le *texte libre* est une autre institution didactique de l'École Freinet. Où l'on voit comment celles-ci s'entremèlent et forment un milieu. Pour plus de détails sur le fonctionnement du texte libre, voir Go (2007).

**15** D'après le théorème de Pythagore, la diagonale du rectangle qui est désormais le côté du triangle isocèle mesure  $\sqrt{10^2+13^2}=\sqrt{269}\approx16,5$  cm.

**16** Ce point me paraît important tant certaines images de « la pédagogie Freinet » véhiculent l'idée que le maître est dans une relation d'égalité avec l'élève, ou bien qu'il devient superflu. Il y a une véritable « part du maître » (Freinet, 1966c) dans la pédagogie des Freinet bien que celle-ci diffère en bien des aspects de la part qui lui est ordinairement dévolue.

**17** En didactique, « l'institutionnalisation » fait partie des quatre gestes professoraux par excellence, avec la définition, la dévolution et la régulation. L'institutionnalisation désigne « ce que le professeur fait pour que tel ou tel comportement, telle ou telle assertion, ou telle ou telle connaissance soient considérés comme légitimes, vrais et attendus, dans l'institution » (Sensevy, 2001: 215). En somme, il s'agit de préciser aux élèves ce qui dispose d'une certaine valeur aux yeux de l'institution scolaire, dont le professeur est le représentant.

**18** J'ai cependant pu observer d'autres recherches et pu constater comment elles avaient tendance à se terminer. Les élèves concernés viennent généralement présenter au reste de la classe le bilan de leur investigation lors d'un moment de regroupement. S'ensuit une série de questions de la part du reste de la classe, professeur compris. C'est durant ces échanges que ce dernier insiste sur les aspects importants de la recherche, nomme les savoirs travaillés et demande aux élèves (ayant fait la recherche ou non) d'en montrer le fonctionnement ou de l'expliquer. Ces savoirs ayant tendance à réapparaître régulièrement au cours des différents échanges qui se produisent au cours de l'année, ils sont vus et revus régulièrement, que cela soit en classe entière ou lors d'un travail plus individuel (par exemple, les unités de surface et le calcul d'aire sont des notions que les élèves rencontrent souvent dans des recherches, mais également lorsqu'ils doivent réaliser des exercices plus traditionnels de géométrie).

**19** Un centimètre sur la feuille représente donc un mètre dans la réalité.

**20** Ce point est intéressant car une situation « à la Brousseau » (1998/2004) tend justement à faire en sorte que ce soit le milieu de l'enquête qui ait l'exclusivité de ces rétroactions. Une question subsidiaire pourrait alors se poser : ce genre d'intervention du professeur

signe-t-elle un défaut dans la forme scolaire basée sur l'enquête telle qu'elle existe à l'École Freinet, un défaut dans la forme scolaire basée sur l'enquête elle-même ou une simple différence d'avec la proposition de Brousseau ? Je penche pour la dernière option, notamment en raison du fait qu'une enquête, contrairement à une situation au sens broussaldien et comme on le voit ici, repose sur l'exploitation d'un intérêt de l'enfant. Autrement dit, l'enquête et la situation didactique sont bien deux choses différentes relativement à la place accordée à l'élève dans la détermination du sujet d'étude.

**21** Étant entendu que la forme classique repose sur un autre paradigme didactique que l'enquête.

# CAMÉRA AU POING: ENQUÊTER SUR L'ACTION POLITIQUE PAR LA VIDÉO

UNE EXPÉRIMENTATION  
PRAGMATISTE À MOSCOU

PERRINE POUPIN

L'enquête filmique est une méthode expérimentale qui peut servir de base à une démarche inductive\*. Elle a consisté dans notre cas à mener une observation ethnographique, équipée d'une caméra, sur des activités militantes à Moscou à la fin des années 2000. En vue d'explorer le sens de ces expériences revendicatives dans toutes leurs dimensions, l'enquête a également inclus une ethnographie en ligne des récits et des images diffusés sur Internet par les militants. Réaliser nous-même des vidéos nous a permis de partager la réalité de l'activisme quotidien, de faire l'expérience du monde des images à l'intérieur de communautés de production et de réception et de découvrir leur sens du point de vue des acteurs. Cet article tente ainsi d'articuler une perspective pragmatiste sur l'enquête filmique, qui associe observation par la médiation de la caméra, analyse des images militantes et ré-enracinement de celles-ci dans des contextes d'action collective. Cette démarche a fourni de solides appuis à une méthode comparative continue, que nous tentons de recadrer par rapport aux débats disciplinaires sur l'usage de la caméra en sciences sociales.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME; RUSSIE; MÉTHODES VISUELLES ET SONORES;  
ANALYSE DU WEB; ACTION COLLECTIVE; ETHNOGRAPHIE  
PRAGMATISTE.

\* Perrine Poupin est chercheuse post-doctorante en sociologie au Centre de Recherches Interdisciplinaires à l'Université Paris-Descartes [perrine123456@yahoo.fr].

**L**e pragmatisme accorde une place centrale à l'expérience et considère les actes et les idées du point de vue de leurs conséquences pratiques. Cette philosophie, on peut l'expérimenter comme une méthode dans le cadre d'une enquête empirique. Je l'ai mise en oeuvre dans une enquête sur des campagnes publiques organisées par trois coalitions revendicatives (ou alliances inter-organisationnelles) à Moscou, et qui se sont tenues à la fin des années 2000. Ces expériences publiques ont vu le jour, tour à tour, à la suite du passage à tabac de jeunes personnes par des policiers en avril 2008 dans un commissariat, du double assassinat politique de l'avocat Stanislav Markelov et de la journaliste Anastasia Babourova par des militants ultranationalistes en janvier 2009 et d'arrestations en août 2010 dans le cadre d'une lutte contre un chantier autoroutier traversant la forêt de Khimki, au nord de Moscou. L'enquête a compris plusieurs volets dont une analyse en situation d'activités manifestantes, à l'aide d'une caméra. Cet article propose un questionnement centré sur cette méthode d'enquête par la caméra et avec les images, qui ont été un support fondamental de la recherche dans son ensemble.

Un des aspects de l'enquête a été d'étudier la carrière des problèmes publics, peu reconnus et pourtant abordés par les coalitions : l'arbitraire de la police, l'ultranationalisme et la défense de l'environnement. De façon contiguë, l'enquête suivait aussi les trajectoires de ces coalitions, à partir des événements traumatiques déclencheurs de leur création et au travail tout au long de leur existence<sup>1</sup>. Ma perspective ethnographique, d'inspiration pragmatiste, et donc expérimentaliste, a impliqué que je réalise moi-même des vidéos pour apprendre à observer et vivre la réalité et également pour faire l'expérience du monde des images à l'intérieur des communautés de leur production et réception. L'effort d'explicitation d'une expérience concrète et éprouvée, que les projections filmiques stimulent, a été une espèce d'activité conjointe. La relation documentaire et le travail réflexif ont fait émerger une communauté d'aventure, d'action et d'enquête rassemblant des chercheurs, militants, vidéastes, artistes, ainsi que des personnes hors des milieux politiques et culturels, russes, français

et ukrainiens. L'expérience filmique a également permis d'alimenter, depuis une pratique de vidéaste, une recherche sur les images produites et diffusées par des militants à Moscou, et d'en abstraire des répertoires d'énonciation iconique. Cette réflexion sur les traces d'actions et de pratiques que les caméras produisent, traces qui apparaissent comme mémoire et imagination, a conduit à mettre en valeur le contexte de production des images militantes, les conséquences de leur circulation dans les communautés étudiées et l'usage central d'Internet qui les véhicule dans la stratégie des organisations. Le travail à partir des images et en leur compagnie a ainsi fourni de solides appuis pour nourrir une méthode comparative continue au moment de l'analyse et de l'écriture. Cette méthode m'a permis de remettre en cause les représentations ordinaires et savantes sur l'action collective à Moscou.

Le travail avec la caméra et sur les images a permis d'analyser les actions sur deux plans, non-dissociés dans le flux des activités, mais dédoublés pour les besoins de la démonstration. Ce dédoublement a donné lieu à deux perspectives de lecture qui ont traversé toute l'enquête : l'une sur les images comme sources d'information référentielle pour la description des cours d'action et des activités figurant dans le champ du sensible et du visible ; l'autre sur les images comme participant à la fabrication des événements, à la mise en intrigue d'actions et de personnages, et donc animées d'un pouvoir performatif dans la constitution des collectifs et des publics enquêtés. Les événements publics ne sont pas des réalités en soi, figées, bien circonscrites. De même, le statut des images n'est pas fixé une fois pour toutes : les images mettent en relief différents attributs des expériences revendicatives. Selon les questions que l'on pose aux images, chaque signe désigne des figures différentes de l'expérience et constitue le point d'amorce d'une « chaîne d'interprétants » (Peirce, 1978) et donc de publics de ces images. Cela va nous amener au parcours suivant dans cet article. Il s'agira tout d'abord de dresser un état des lieux de la littérature sur la production et l'usage des images en sciences sociales. Cette exploration permettra de montrer une de leurs limites pour

une approche pragmatiste : la plupart ne prennent pas en considération les expériences et les situations d'engagement des personnes concernées, pas plus que celles des enquêteurs. En contrepoint de cette insatisfaction, j'ai mis en place un autre dispositif d'enquête filmique dans mon enquête, tant pour observer et décrire les activités de dénonciation ou de revendication des militants que pour comprendre le sens dont elles investissent des images.

## **FILMER COMME PRATIQUE D'ENQUÊTE DANS LES SCIENCES SOCIALES**

L'enquête filmique est une méthode expérimentale qui peut servir de base à une démarche inductive et compréhensive, inspirée de l'expérimetalisme scientifique. Elle a d'abord impliqué pratiquement d'apprendre en faisant (« *learning by doing* » : Dewey, 1938a : 76-77) les choses avec les enquêtés, à savoir participer aux activités militantes et en faire des films, tout en explorant avec eux les aspects problématiques des situations dans lesquelles nous étions immergés et en produisant un savoir qui reste ancré dans ces expériences partagées, qu'elles soient de coopération heureuse ou de désaccord et de conflit. Elle a engagé une conception de la situation proche de celle des philosophes pragmatistes William James (1907 et 1909/1955 : 127), George Herbert Mead (1934/2006) ou John Dewey (1938b/1993). Une « situation problématique » affecte les acteurs dans le flux de leurs expériences individuelles et collectives : ils ne disposent pas de formule habituelle ou typique pour lui donner une réponse interprétative et une solution pratique. Les événements traumatisques d'un meurtre, d'une arrestation et d'un passage à tabac par la police sont souvent de cette espèce. Face à ces situations problématiques, l'action militante de l'époque (2008-2011) se concentrat sur l'action de rue. C'est donc dans la rue, avec une caméra, que mon enquête a commencé, afin de prendre au sérieux l'action militante, d'accompagner ses orientations stratégiques et de suivre ses développements pratiques. L'enquête filmique s'est donc posé la question des conséquences engendrées par le choix de la mobilisation de rue par les militants, de même qu'elle

a conçu cet engagement dans une configuration où des policiers, des passants et des journalistes étaient coprésents à la fin des années 2000. Cette conception « conséquentialiste » (qui met l'accent sur les conséquences des actions) de la compréhension des phénomènes est empruntée à Dewey (1938b/1993).

La production d'images et leur analyse en sciences sociales résultent autant d'un renouvellement des modalités d'approche de la réalité dans ce domaine que de la transformation de la réalité. D'une part, les frontières des espaces publics se sont déplacées avec la digitalisation d'une partie de la vie sociale, c'est-à-dire la collecte et la diffusion massive de données sur Internet. C'est donc naturellement qu'un chercheur peut souhaiter suivre et étudier des communautés, ici militantes, qui occupent à la fois des espaces géographiques concrets et des espaces publics virtuels d'Internet remplis d'images, en partie produites par les militants. Les questions de recherche se déplacent avec les usages des personnes. Ensuite, l'évolution technique a également ouvert la voie à de nouveaux champs d'investigation dans le monde de la recherche. L'intérêt de la production de matériaux audiovisuels dans les sciences sociales a été documenté au moins depuis la fin des années 1970 (Albrecht, 1985 ; Gottdiener, 1979). Avec la multiplication des caméras-vidéo légères à des prix abordables et des appareils mobiles, les méthodes visuelles sont devenues accessibles. Ces dernières années, elles sont à la mode. Pour autant, ces méthodes ne sont toujours pas clairement définies et stabilisées. Peu de travaux apportent des réponses précises sur l'usage de la caméra et la lecture concrète des images dans le cadre d'une pratique ethnographique rigoureuse.

Les recherches sur le visuel sont segmentées en aires de spécialisation (histoire des images, anthropologie visuelle ou sociologie visuelle) qui communiquent peu entre elles. Une petite partie de ces chercheurs, plutôt dans le monde anglophone, sont ouverts à l'expérimentation et à la collaboration avec d'autres praticiens de l'image (Grimshaw, 2005 ; Schneider & Pasqualino, 2014). Tout d'abord,

contrairement aux anthropologues classiques, commentant à l'infini les films des principaux anthropologues-cinéastes des années 1950 à 1970 (au premier rang desquels Jean Rouch), ces chercheurs ne font plus l'économie du récit de la rencontre entre l'ethnographe et ses interlocuteurs. Ils ont engagé des réflexions critiques sur le dispositif filmique, sa nature et son impact sur le terrain (Pourchez, 2015<sup>2</sup>). Ils se réclament, sans toujours expliciter pourquoi, de ce que plusieurs auteurs appellent le «tournant narratif» (Davis, 2002; Schwabenland, 2006; Clandinin, 2007), caractérisé par la reconnaissance de la présence du chercheur et des instruments dans la constitution de l'enquête<sup>3</sup>. L'une des idées que ce tournant véhicule est que le chercheur n'est pas un observateur extérieur, mais un acteur dont l'observation est elle-même une action de participation. La prise en compte de cet engagement a bousculé la notion d'objectivité des données visuelles. Elle retrouve des questions déjà posées par l'ethnographie sur le travail de co-production des films documentaires par l'enquêteur, et au-delà par l'équipe qui éventuellement l'entoure. Ce courant, surtout développé dans le monde anglo-saxon (Taylor, 1996; Pink, 2003; Basu, 2008), a remis en question le «film ethnographique» comme genre et les canons objectivistes de la discipline de l'anthropologie visuelle.

Ce mouvement, minoritaire, suscite de nouvelles exigences et considérations scéniques et esthétiques (Møhl, 2011) chez des chercheurs dont une bonne partie se positionne à la frontière des arts et des sciences sociales (Wright & Schneider, 2006; 2010; 2013<sup>4</sup>). Cette situation est une des conséquences du tournant ethnographique dans l'art contemporain des années 1990 (Foster, 1996; Rutten, Van Dienderen & Soetaert, 2013). Certains anthropologues (Pink, 2001) et historiens du cinéma (Nichols, 2010) décrivent les défis techniques et éthiques que présente le dispositif documentaire. En résumant, on peut dire que la tendance dans les publications produites par ce courant est à la conceptualisation du processus créatif à l'œuvre dans l'écriture filmique et de la nature des images produites<sup>5</sup>. Dans le même temps, en-deçà et au-delà des débats concernant la production d'images, la

question de l'analyse de séquences concrètes, en vue de mieux comprendre des situations observées sur le terrain, reste un domaine en friche. Le tournant narratif en est resté, dans beaucoup de cas, à un questionnement méthodologique centré sur la question de la narration filmique. Il a souvent conduit à perdre de vue le travail d'enquête inhérent aux activités pratiques de cadrage ou de montage et à réduire la question de l'engagement de l'ethnographe sur le terrain et dans l'écriture à celle de la mise en scène ou en récit de soi<sup>6</sup>. En pratique, on a d'un côté des chercheurs qui produisent des images<sup>7</sup> et, de l'autre, des chercheurs qui avancent des interprétations générales sur des aspects visuels d'une culture donnée (Béraud, 2012). La caméra apparaît largement sacralisée et le soubassement empirique peu évident<sup>8</sup>. Les partisans de ce tournant narratif cherchent peu à augmenter le savoir sur des situations réelles et à développer des méthodes rigoureuses, explicites et ancrées dans les pratiques (Pauwels, 2010 ; 2011). Le problème qui obsède ces anthropologues cinéastes est celui du regard, de l'accès au terrain et de la relation entre le chercheur et ses interlocuteurs. Comme le souligne Piault (1992 : 65) : « L'objectif n'est plus en réalité de décrire des faits et des objets, mais de rendre pensable la possibilité de toute relation. » Au contraire de ces études qui se concentrent sur la relation entre le chercheur et ses interlocuteurs, la perspective pragmatiste invite à prêter attention aux méthodes et aux instruments ordinaires de l'enquête. On peut appliquer à l'enquête filmique la proposition de Dewey :

Les enquêtes entrent dans toutes les sphères de la vie et dans tous les aspects de ces sphères. Dans le cours ordinaire de l'existence, les hommes examinent. Ils font intellectuellement le tour des choses, ils infèrent et jugent aussi « naturellement » qu'ils sèment et moissonnent, produisent et échangent des marchandises. En tant que mode de conduite, l'enquête peut être étudiée aussi objectivement que le sont ces autres modes de comportement. Étant donné la façon intime et décisive par laquelle l'enquête et ses conclusions entrent dans la direction de toutes les affaires de la vie, aucune étude de ses dernières n'est concluante

si l'on n'observe pas la façon dont elles sont affectées par les méthodes et les instruments ordinaires de l'enquête. (Dewey, 1938b/1993: 166-167)

Toutes ces disciplines des arts visuels s'intéressent peu aux discussions récentes qui ont lieu dans les autres secteurs des sciences sociales n'utilisant pas les images. Signe du cloisonnement des disciplines, l'anthropologie et la sociologie visuelles n'ont guère été transformées par ce qui est nommé, à partir de la fin des années 1990, le «tournant pictural» (Mitchell, 1994) ou le «tournant iconique» (Stiegler, 2008). En histoire de l'art et dans les études visuelles ces termes renvoient à une approche des artefacts visuels qui a posé la question du statut des images. Ce mouvement fut en partie une réaction au «tournant linguistique», logocentrique et iconophobe, et à la thèse de la médiation de l'expérience par le langage. Ce dernier paradigme, en vogue dans les années 1980, donnait la priorité à la teneur interprétative des images et à leur force ontologique. L'enjeu du «tournant pictural» fut celui d'un intérêt renouvelé pour les questions de la présence, de la «situationnalité» et du statut existentiel des objets et des images. Il invitait à reconnaître aux images une capacité d'agir à chaque rencontre, en suscitant un nouveau regard. On les a ainsi dotées d'agentivité dans des situations de réception – en transférant ce questionnement de la littérature vers les médias. En outre, le «tournant pictural» élargit l'étude des objets visuels aux images non artistiques, soit à l'ensemble des productions «non-fictionnelles», et aux médias qui les véhiculent et augmentent les interprétations<sup>9</sup>. En anthropologie et sociologie visuelles, il existe peu de tentatives de donner une assise empirique à cette idée de performance des images, en lien avec des activités ordinaires. L'approche par l'expérience des images est encore largement minoritaire dans la littérature.

Dans notre enquête, l'objectif était, avec le dispositif filmique, de montrer et comprendre les situations et leurs significations plutôt que de nous soucier de la forme pour la forme, de l'image pour l'image, du détail pour le détail. Le passage à la caméra n'est pas systématique

sur le terrain : l'enquête filmique est ici partie prenante d'une enquête ethnographique « classique » (Corsaro, 1982). Cette dernière est souvent « oubliée » par la plupart des ethnographes utilisant des techniques audiovisuelles, qui ont détourné leur attention du terrain à proprement parler (Mannay & Morgan, 2015). Dans ces études, on peut tout de même distinguer trois niveaux de l'expérience filmique (qui sont rarement traités avec une forte exigence empirique et qui ne sont presque jamais articulés ensemble) : l'expérience des personnes filmées, celle du chercheur-filmeur et celle des publics des images. Quelques rares chercheurs combinent une enquête de terrain filmique et une réflexion sur l'expérience des images des communautés filmées. Jonathan Larcher (2018) est, par exemple, parti d'une description d'interactions filmées dans un village tsigane du sud de la Roumanie (presque toujours, à la demande des familles et personnes observées) pour s'intéresser aux modalités de la relation filmante et aux usages négociés des technologies numériques avec ses interlocuteurs sur le terrain. Il a documenté les expériences et les pratiques vernaculaires des images de ses interlocuteurs et l'influence des imagieries populaires roumaines (vues à la télévision et sur les réseaux sociaux) sur ces expériences. Il a enfin mené une réflexion sur l'éducation de sa propre attention par ses interlocuteurs, dans la construction même de son objet de recherche. Ce rapprochement expérimental et conceptuel entre « enquête scientifique » et « enquête du sens commun » relève d'une perspective pragmatiste. Ces deux enquêtes se croisent et s'influencent mutuellement. On peut l'appliquer au domaine de l'étude des images, pour lequel le constat de Dewey correspond tout à fait :

(a) L'objet et les procédés scientifiques naissent des problèmes et des méthodes directs du sens commun, des utilisations et joissances pratiques et (b) réagissent sur ces derniers d'une façon qui affine, étend et libère énormément le contenu et les moyens dont dispose ce sens commun. La séparation et l'opposition de l'objet de la science et de celui du sens commun quand elles sont considérées comme définitives engendrent des controverses

épistémologiques et métaphysiques qui encombrent toujours le cours de la philosophie. Quand on se rend compte que l'objet de la science entretient une relation génétique et fonctionnelle avec l'objet du sens commun, ces controverses n'ont plus de raison d'être. L'objet de la science est intermédiaire : il n'est pas défini en soi. (Dewey, 1938b/1993 : 127)

Du côté des cinéastes, l'attention de la philosophie de Dewey à l'expérience du public dans *Le public et ses problèmes* (1927/2010) a en revanche été décisive pour la pensée américaine du documentaire dans les années 1930 (Kahana, 2008). John Grierson, réalisateur britannique qui fut le premier, selon la légende, à utiliser le substantif « documentaire » dans les années 1930 et qui est reconnu comme le « père de l'école documentaire britannique » fut un autre grand lecteur de Dewey (Aitken, 1990). Grierson découvrit Dewey à l'Université de Glasgow, puis dans les années 1924-1925 à l'Université de Chicago où il avait connu Charles Merriam et Harold Gosnell. Il créa en 1930 le Documentary Film Movement, composé de réalisateurs cherchant à informer et éduquer les citoyens par le cinéma. Rapidement, cette tâche pédagogique allait être annexée par le ministère de l'Information, et devenir pendant la Seconde Guerre mondiale une espèce d'agence de propagande, la Crown Film Unit (Zéau, 2008 ; Swann, 1989). Dewey inspira également le réalisateur, historien, théoricien du cinéma et participant au Documentary Film Movement, Basil Wright (Gitlin, 2012). Scott MacDonald (2013) a, pour sa part, décrit la circulation de la philosophie pragmatiste chez les documentaristes américains de Harvard depuis la fin des années 1950. Cette diffusion a été catalysée par des rencontres personnelles entre ces documentaristes et le philosophe Stanley Cavell, par exemple, qui était membre de la Harvard Society of Fellows de 1953 à 1956 et revint enseigner à Harvard en 1963. Cavell inspira de grands noms comme l'anthropologue et cinéaste Robert Gardner (dont le père avait par ailleurs fondé une école progressiste et parlait beaucoup de Dewey à la maison), Alfred Guzetti et William Rothman, sur leur manière de filmer et de mettre au centre de leur préoccupation l'expérience vécue. D'autres

héritages directs de Dewey ont trait à des expérimentations sociales avec et par la caméra, comme l'école expérimentale mixte Dartington Experiment, créée en 1925 dans le Devon, en Angleterre, par Dorothy et Leonard Elmhirst (Hilton, 2004). Dorothy, avant d'épouser Elmhirst, était connue comme Dorothy Straight Whitney, la principale philanthrope du mouvement progressiste à New York, où elle avait financé *The New Republic* et la New School for Social Research. On pourrait encore citer le collectif Kartemquin Films fondé en 1966 par des étudiants à Chicago afin de mener des enquêtes sociales cinématographiques (Aufderheide, 2007). Le sujet des connexions entre la philosophie pragmatiste et le cinéma documentaire mériterait une enquête historique fouillée, visuelle et sociologique...

Hors des disciplines spécialisées, l'image est utilisée dans les recherches et les publications en sciences sociales depuis quelques décennies, après avoir été longtemps reniée. Malgré les intentions proclamées, l'attitude demeure cependant circonspecte vis-à-vis de l'image et de l'expérimentation. L'usage des vidéos et des photographies est souvent limité à une fonction d'illustration (Conord, 2002). Celles-ci servent à visualiser un discours plus qu'elles ne sont partie prenante du corpus de matériaux, en étant travaillées comme des sources de nouvelles hypothèses<sup>10</sup>. Dans les sciences sociales qui s'occupent d'observations en contexte réel, non-contrôlé (par l'expérimentateur) et non-limité à des gestes techniques spécifiques, l'observation filmique demande encore à être affinée en termes de méthodes et d'explicitations des images dans des publications. Dans ce secteur, où domine l'anthropologie visuelle, les questions d'épistémologie et d'éthique retiennent plus l'attention des chercheurs que l'analyse de la « fabrique » concrète des images, de leur circulation et de leur réception. Les photographes ou les cinéastes devenus chercheurs ou les chercheurs devenus producteurs d'images fournissent moins de contributions théoriques, méthodologiques et techniques sur ce qu'ils font et leurs manières de le faire, que sur l'idée qu'ils s'en font et les ambitions qu'ils nourrissent (Maresca, 2007).

Les enregistrements filmés sont, en revanche, largement utilisés en situation expérimentale en laboratoire autant qu'en «situation naturelle<sup>11</sup>». Des dispositifs de prise et d'analyse d'images filmiques sont ainsi mis en place depuis la fin des années 1980 dans les courants dits de «l'action située», chez les chercheurs venus de l'analyse conversationnelle et de l'ethnométhodologie<sup>12</sup>. L'image peut encore être un outil pour accéder aux commentaires par les personnes filmées sur la signification de leurs activités – une démarche mise en œuvre par Aaron Cicourel dès les années 1970 dans son ethnographie des apprentissages scolaires<sup>13</sup>. Les résultats de tels dispositifs filmiques sont difficilement transposables à d'autres contextes et expériences de terrain. Le problème de la validité écologique des données obtenues (autrement dit leur ressemblance avec les situations de vie réelle) se pose dès qu'il s'agit de comprendre le monde des personnes au-delà des actes recensés. Les enquêtes empiriques privilégiant un long engagement sur le terrain sont, quant à elles, confrontées à des environnements, des relations et des histoires naturellement complexes et multiples.

Enfin, les techniques audiovisuelles sont peu utilisées et peu problématisées dans les études sur l'action collective, notamment en Europe (Doerr & Teune, 2008). La vidéo a été employée dans l'étude des mouvements sociaux aux États-Unis dans les années 1970, à une époque où l'on manifesta en sociologie un intérêt pour l'image<sup>14</sup>. Une démarche intéressante à partir des années 1970 a été la photographie sociologique dont Howard Becker (1974 ; 1995) ou Douglas Harper (1988 ; 2012) ont été des pionniers. L'image, fixe ou mobile, a ainsi pu être utilisée pour analyser des conduites de foule (Wohlstein & McPhail, 1979 ; Schweingruber & McPhail, 1999) ou décrire les dynamiques de manifestation. Ils avaient en tête l'idée de dissiper «l'illusion de l'unanimité» (Turner, 1965) attribuée traditionnellement aux rassemblements. Ces études ont mis en évidence différentes formes de rassemblements (marches, piquets, sit-ins, etc.) et différentes séquences typiques d'action (porter un drapeau, chanter ou danser). John Lofland a rapidement proposé de recenser les

« formes élémentaires » du comportement collectif (Lofland, 1981; 1982; McPhail, 1991: 164-175). Cependant, les chercheurs n'allèrent pas au-delà de l'inventaire de formes d'action et d'une analyse morphologique. Après ces expérimentations, l'image perdit de son intérêt (Lambelet, 2010; Philipps, 2012). Par exemple, le sociologue Jeff Goodwin, qui, avec ses élèves, filma des rassemblements dans les années 1990, déclara que les rassemblements et leurs vidéos étaient « ennuyeux<sup>15</sup> »...

Filmer est une pratique rare dans les sciences de l'action collective. L'apparent regain d'intérêt pour les rassemblements de rue, après des décennies où le sujet fut absent du champ de vision des sciences des mobilisations (Soutrenon, 1998 : 38), n'a pas mis au goût du jour l'observation filmique. Quelques rares études ayant une exigence ethnographique utilisent la vidéo : par exemple celle de Christophe Traïni (2010) sur les manifestations anti-corrida. Dans un domaine connexe, celui de l'analyse de l'iconographie protestataire – à savoir les documents visuels produits par les militants –, des auteurs commencent aujourd'hui à utiliser des méthodes visuelles (Deze, 2013; Doerr, Mattoni & Teune, 2013<sup>16</sup>). La place de l'analyse des images est cependant marginale chez ceux qui étudient les mobilisations protestataires (Cuny & Nez, 2013). Les choses changent cependant. Ces travaux ramenaient auparavant les images à leur seule fonction illustrative ou documentaire ; ils se bornaient à décrire rapidement les images et à leur reconnaître un sens symbolique (Philipps, 2012). Aujourd'hui, on sent le désir de prendre en considération les images de dénonciation et de revendication dans leurs contextes de production et d'interprétation. Les études ne dépassent cependant guère un examen formel des images. Rares sont les enquêtes fournies (en ligne et hors ligne) sur les conséquences pragmatiques de la publication, de la lecture et du partage d'images sur Internet. Pourtant, le quotidien militant a été pour une large partie réinventé par l'appropriation des réseaux sociaux. Alors que des travaux, par exemple ceux d'André Gunthert (2013; 2014) et de Dominique Cardon (2009; 2010), insistent sur le pouvoir d'Internet et de sa culture visuelle sur

les vies et la politique, peu d'études empiriques sur les images profanes et d'ethnographies des usages et des publics viennent corroborer ces affirmations.

## **UN DISPOSITIF D'ENQUÊTE FILMIQUE POUR OBSERVER LES ACTIVITÉS REVENDICATIVES**

Lorsque j'ai commencé à produire et analyser des images de rassemblements de rue, des difficultés de lecture des images (profanes, professionnelles, scientifiques et les miennes) sont apparues en lien avec les situations observées. Leur résolution est passée par un apprentissage direct, en combinant à la fois une expérience d'observation filmique et une réflexion sur les images produites par les participants (militants, journalistes, chercheur), en leur compagnie. Tout le long du travail d'enquête et d'écriture, la confrontation de mes intuitions a eu lieu avec différents publics, dont une « communauté d'enquête » (Dewey, 1902; 1916), composée d'activistes et de cinéastes russes, à Moscou, que je côtoyais également dans les lieux de vie, manifestations et réunions militantes. Au cours de l'enquête, l'expérience des rassemblements et le travail avec les images des actions revendicatives ont soulevé toutes sortes de questions. L'exploration a provoqué des surprises et conduit à des découvertes inattendues<sup>17</sup>. Elle a fait émerger des hypothèses par abduction, à force de recoulements entre une multiplicité de situations d'action et de discussions sur l'expérience qu'en avaient eues leurs participants. Et ces hypothèses ont petit à petit été validées, dans le cours de l'enquête, non seulement du point de vue de la connaissance sociologique, mais aussi comme des co-explications et co-interprétations avec les enquêtés leur permettant d'élucider, sinon de résoudre, leurs situations problématiques, jusqu'à plus ample information ou jusqu'à preuve du contraire.

Dans un premier temps, l'enquête a impliqué une démarche exploratoire qui consiste à filmer de manière prolongée des activités dans leur continuité et à réaliser un tournage plutôt régulier. Dans cette période de repérage, un premier travail fut celui de filmer des

situations manifestantes. Il s'agissait de porter une attention particulière aux interactions entre les manifestants, les policiers et les passants qui s'arrêtaient, aux émotions de ces personnes ainsi qu'aux dynamiques spatiales et temporelles des situations. L'observation filmique, parce qu'elle poursuit des objectifs propres et qu'elle est confrontée en situation à des questions pratiques qui demandent des réponses opérationnelles, m'a engagé de manière directe et incarnée sur le terrain, au cœur même des actions et des expériences. Ce type d'engagement incarné dans les situations, la place que cet exercice accorde à l'intuition et à l'expérimentation a eu des effets sur la façon de saisir, de décrire et de comprendre les activités militantes et leur mise en image par les principaux intéressés. La présence aux événements que cet engagement dans les situations cultive a fait émerger des questions et a conduit à faire cristalliser des connaissances et des catégories d'analyse qui ont innervé le travail. L'activité de la caméra soumet les personnes et les choses à des contraintes nouvelles. En les mettant à l'épreuve, cette méthode expérimentale brise la fixité apparente des phénomènes et en découvre certaines propriétés.

Dès le début et tout au long de l'enquête, j'ai filmé avec une caméra mobile les activités manifestantes et leur environnement. Le contexte pertinent de ces actions n'était pas prédefini *a priori*. L'enjeu de ce type d'exploration est de pouvoir identifier au cours de l'action (pendant le tournage) et *a posteriori* (à la lecture des images) les conditions et les composantes des situations et des activités (Zouinar *et al.*, 2004). Il impliqua, dans mon cas, de mettre entre parenthèses les hypothèses implicites issues de l'observation directe et les explications fournies par les personnes (militants, intellectuels et personnes hors de ces milieux) quant à la faiblesse des mouvements sociaux russes. L'observation prolongée amène à s'intéresser aux activités réelles, celles qui sont de fait accomplies par les participants à la situation, et non aux activités prescrites ou attendues. Pendant trois ans, j'ai filmé ce que les manifestants faisaient réellement ensemble dans les actions de rue. Les cadrages privilégiés incluaient des éléments contextuels tels que les caractéristiques propres aux dispositifs

policiers, militants et urbains. La démarche exploratoire permet de découvrir derrière les faits et gestes apparemment anodins un « entrelacement de contraintes et de choix » (De France, 1989). Cette stratégie de l'exploration s'est attardée sur les phases répétitives et machinales des rassemblements de rue, sur l'ordinaire de la manifestation. Elle a permis d'étudier quelques saillances de l'activité manifestante : son déroulement, ses milieux concrets, les relations entre les participants ainsi que leurs conduites stratégiques, affectives ou morales. La démarche exploratoire aide à prendre en considération l'intrication et la contiguïté de l'activité manifestante avec d'autres activités et modes de présences qui se nouent autour d'elle (la police des foules, l'organisation et la stratégie médiatique des groupes, la coproduction du sens de l'action) ou en lien avec elle (la police politique, la vie urbaine). L'analyse par l'image a été la pourvoyeuse d'hypothèses et de matériaux, moyennant un effort de compréhension par abduction de ce qui se passait sur le terrain<sup>18</sup>, à travers la focale de la caméra et le corps de la vidéaste. Le présent texte en est le fruit.

L'enquête a compris différentes phases et de multiples sites. L'ethnographe pragmatiste est une actrice au milieu d'autres acteurs, dont elle suit les activités sur différents sites, physiques et virtuels, les expérimente en personne et avec des dispositifs variés d'observation, de participation et de catégorisation (Cefaï, 2010). Cette démarche implique la « désacralisation » (Lallier, 2009) et la « domestication » (Ganne, 2012) du dispositif technique. La pratique filmique a avant tout été pour moi une occasion d'apprendre à observer et à montrer des situations, en vue de les saisir et de les comprendre. Frederick Wiseman a écrit : « Je filme pour observer<sup>19</sup>. » Filmer n'est pas une activité passive, elle implique un effort de déchiffrage qui commence dès le moment du placement dans la scène et se poursuit jusque dans le montage et l'analyse des séquences filmiques. Les questions que Wiseman dit se poser sans cesse au moment de filmer sont les suivantes : « « Pourquoi ? », « Qu'est-ce qui se passe dans la séquence ? », « Pourquoi cette personne demande une cigarette ? », « Quelle est l'implication d'un changement de ton ? », etc.<sup>20</sup>. » Répondre à ces questions

exige d'aiguiser son sens de l'observation et de se livrer à un grand nombre d'opérations d'évaluation en situation – par une sorte d'intensification de l'expérience ordinaire. Le fait de filmer et de monter les images oblige à observer attentivement : il faut pouvoir donner aux situations lors du montage une forme concentrée et formalisée, choisir les scènes les plus significatives, mettre en valeur. Avec l'approche filmée, on est obligé de réfléchir en profondeur à la cohérence des actions, préparer et anticiper la saisie des événements (Ganne, 2012). On est amené à être beaucoup plus rigoureux dans la saisie de qui fait quoi, où et quand, comment, avec qui, pourquoi et pour quoi, et avec quelles conséquences (Cefaï, 2010).

L'observation filmique, parce qu'elle a des objectifs spécifiques (produire des images précises qui établissent un rapport avec les interactions) et qu'elle est confrontée en situation à des questions pratiques, transforme l'enquêteur et élargit ses capacités réflexives. Où se placer pour filmer ? Quelles sont les modalités de mon engagement dans la situation ? À quels moments suis-je en train de participer, d'observer ou de réfléchir ? Comment les enquêtés me perçoivent-ils ? En quoi ma présence change-t-elle la donne ? De quelle façon rendre compte de la situation ? Ce type d'observation filmique – une façon spécifique de faire de l'ethnographie – invite l'enquêteur à saisir les dimensions pratiques des situations. Cette approche réflexive par la vidéo est attentive à l'image produite, à celui qui filme, mais également au processus même de l'action filmée (Ruby, 1980 ; 2000). Elle a des effets sur la façon de décrire et de comprendre les activités. Le documentaire improvise sa position à mesure que surgit l'événement (Breton, 2004). Le travail interactionnel continu d'adéquation et d'adaptation de l'acte de filmer aux situations filmées développe chez la vidéaste un sens pratique et une attention soutenue aux actions, aux personnes et aux événements, dans l'instant et sur les lieux de la situation. La pratique filmique cultive des compétences situationnelles comme l'accommodement à l'environnement immédiat et l'appropriation de ses potentialités d'expérience. Elle repose sur la capacité à comprendre rapidement la situation, en deçà même de tout

raisonnement intellectuel, d'en évaluer l'ambiance ou l'atmosphère (Thibaud, 2002; 2010) et d'en maîtriser l'incertitude et l'ambiguité.

Les exigences de l'approche filmée – montrer plutôt que dire – offrent aussi une sorte de mise en garde contre une manière surplombante, lourde et bavarde de parler des émotions. Elle appelle une réflexion épistémologique innovante et féconde sur l'étude des émotions. L'émotion est à la base de l'activité mentale, de l'expérience et donc de l'enquête. Le caractère positif ou négatif de l'émotion va orienter le jugement et l'action de la personne. Le sentir est un « vivre-immédiat, non conceptuel» (Straus, 1935/2000 : 423). Autrement dit, l'expérience immédiate a une dimension de « valuation » affective-motrice (Dewey, 1939/2011). Avant d'agir, ou même d'instrumentaliser les émotions comme des ressources stratégiques, on est affecté par la situation : la compréhension de ce qui se passe s'appuie sur des formes d'évaluation élémentaires (*ibid.*) qui ont une qualité sensible et affective. L'émotion réalise un vrai travail de sélection et d'unification des différentes parties de l'expérience (Dewey, 1934/2005). En d'autres termes, l'expérience affective, sensible et mobile du corps de l'enquêtrice constitue les premiers matériaux du savoir. Le corps est le « point-zéro de l'enquête» (Cefaï, 2003). Le sentir n'est cependant pas qu'un mode du connaître : il possède une dimension pathique, qui « définit le mode de participation du sujet au monde » (Straus, 1935/2000 : 9). Or, la pratique filmique élargit, si elle se fait réflexive, les compétences d'écoute, descriptives, explicatives et interprétatives du chercheur. Elle transforme la compréhension des réalités. Elle aide en effet à voir et à revoir physiquement, par l'épreuve, des aspects situés et distribués des situations, tels que des règles, des comportements et des émotions. Dans ce cadre, l'approche filmique incite l'enquêteur à la précision empirique et à un affinement de la compréhension sensible de ce qui se passe. L'épreuve filmée permet de ressentir les émotions des autres et d'instaurer une relation de connivence avec les personnes. Cette forte réflexivité vis-à-vis des détails expressifs mineurs des relations sociales les plus ordinaires, la lecture riche des subtilités et de la complexité des expériences qu'elle permet offre

les moyens de prendre goûts aux situations et d'y avoir prise. Ce type d'intelligence pratique (Merleau-Ponty, 1945), qui nourrit une espèce de « connaissance tacite » (Polanyi, 1958/2012), procure davantage de liberté dans l'action (Dewey, 1920/2014 : 200).

Partir des situations de co-présence, directement observables et descriptibles (Garfinkel, 1967; Goffman, 1967), ne veut pas cependant dire s'y enfermer et s'interdire de comprendre ce qui se passe en dehors d'elles, dans d'autres situations. C'est une erreur de compréhension commune de ce qu'est une approche par l'action située. Pourtant, dans leurs activités, ici et maintenant, les militants ne cessent de se référer à d'autres expériences du passé, ou de se projeter vers des visions du futur, ils se coordonnent avec d'autres acteurs, absents ou lointains, et ils ont une perception et une évaluation de la façon dont leurs actions auront des conséquences. De ce point de vue, notre démarche ne s'est pas enfermée dans un « situationnisme » au sens strict. Elle a fait surgir, dans la démarche dynamique que l'enquête filmique permet, des éléments de régularité entre les activités situées et entre les organisations qui ont recours à l'action de rue. Elle a montré l'importance des « habitudes collectives » (Dewey, 1922) dans l'organisation de l'action et de ses représentations. Les croyances doivent être comprises en observant leur rôle et leurs conséquences pour le comportement en situation. L'habitude n'est pas la règle, même si c'est une tendance forte. Les actions ne sont que vaguement déterminées. Elles sont inscrites dans les transactions entre les membres d'un collectif en train de se faire et entre ces membres et leur environnement en cours de transformation. Les contextes d'interaction sont perpétuellement réévalués, redéfinis et renégociés. Filmer permet un suivi situé de cette ouverture de l'action. Nous avons vu lors de notre enquête que le meeting, la forme classique de la manifestation en Russie, qui consiste en un rassemblement immobile entouré par des barrières métalliques et auquel on a accès par un détecteur de métaux, fait l'objet de nombreuses critiques à Moscou, dans tous les groupes politiques. Le problème de la forme d'action « meeting », avant d'être l'objet d'une critique politique, est

en grande partie «senti» (au sens de John Dewey, 1938b/1993: 132). Le chercheur-cinéaste l'éprouve.

La durée (assez) longue de l'enquête m'a permis de décrire des emboîtements de contextes beaucoup plus larges que ceux immédiatement observés et de repérer des transformations sur un temps excédant celui des actions dans le court terme. La méthode génétique (Dewey, 1925/2012) est une invitation à comprendre les processus de sédimentation d'arrangements situationnels dans des «dispositifs» urbains, administratifs, policiers, juridiques et aussi militants. Ces «dispositifs», qui survivent aux circonstances qui ont présidé à leur mise en place, offrent des appuis, des ressources et des cadres aux actions de dénonciation et de revendication. Les campagnes publiques étudiées étaient prises dans des «trajectoires de problèmes publics» (un déplacement proposé par Cefaï & Trom, 2001) – en particulier autour des questions de l'arbitraire de la police, de l'ultranationalisme et de la défense de l'environnement. La lecture de *Le public et ses problèmes* de John Dewey (1927/2010) et de la sociologie des problèmes sociaux m'a donné accès à la longue tradition de sociologie des «problèmes publics» (Cefaï & Terzi, 2012; Gusfield, 1981/2009). Cette démarche a également permis de déterminer des facteurs et opérations nécessaires pour qu'une situation vécue comme inacceptable par des personnes devienne un «problème public», soit un enjeu de débat public qui finisse éventuellement par être inscrit sur l'agenda politique. Lors de l'enquête et des trajectoires des trois coalitions, on a pu repérer que des chocs sont rentrés en relation avec d'autres chocs, se sont répondus et excités réciproquement (Dewey, 1934/2005). On a retrouvé dans les campagnes, des caractéristiques, des participants et des obstacles communs.

Une autre étape de l'expérience filmique s'est opérée lors de la lecture répétée et de l'analyse d'images. Le dépouillement des bandes vidéos s'est effectué à partir de mes images et de celles d'autres participants : militants, artistes, passants et journalistes. Elle s'est opérée avec ou sans les sujets filmés. La démarche de lecture partagée

s'inspire de ce qui existe déjà dans les nouvelles pratiques communicationnelles favorisées par les outils connectés et les réseaux sociaux, en le complexifiant et en y ajoutant un tour réflexif. Elle part du constat suivant : les photographies et les vidéos, associées aux données échangées sur Internet, fournissent une grande quantité d'indications (Gunthert, 2014), enregistrées et transmises avec une autre densité pratique et sémantique qu'un message écrit. Ces images sont autant de signaux qui contribuent à entretenir des relations et servir des objectifs. Elles provoquent des conversations. En retour, les images, objets de conversations dans les réseaux sociaux et d'échanges *peer to peer*, acquièrent une visibilité importante, captent l'attention de publics plus ou moins concernés et se diffusent, suivant des dynamiques de propagation virale – analogues aux contagions publiques (Cefaï, 2007 : 108-136) qui intéressaient les chercheurs sur le « *collective behavior* » à Chicago, en premier lieu Robert E. Park et Herbert Blumer, qui y voyaient un contrepoint de la figure deweyenne du public. La démarche de lecture proposée se fonde sur une collecte de ces images connectées et leur accompagnement dans les flux de discussions sur le web.

Ces lectures permettent à l'enquêtrice de disposer de descriptions détaillées des dispositifs policiers, urbains et militants des manifestations, de l'organisation séquentielle des activités qui les composent, des émotions qui y sont exprimées et éprouvées (moyennant des processus de réactivation ou d'abréaction), et de toutes sortes d'interactions corporelles et verbales qui s'y jouent, y compris les subtilités et les ambiguïtés du discours en acte et en situation (Durand & Sebag, 2015). L'utilisation de la caméra permet ainsi de documenter l'accomplissement pratique des manifestations et de les relier avec ce que Charles Tilly appelait des « répertoires de protestation » (1986) – sinon qu'ils sont ici ressaisis non seulement comme des ressources stratégiques, mais comme des formes sensibles, qui contribuent à « charpenter les interactions entre des activistes, leurs adversaires et leurs interlocuteurs, leurs destinataires et leurs bénéficiaires », à « distribuer des places, stipuler des enjeux de conflit, délimiter un

espace-temps d'action, désigner des participants ratifiés, bref, instituer une micro-arène publique» (Cefaï, 2007: 247-259, en part. 252-253). Les répertoires de protestation peuvent être analysés comme des complexes d'habitudes collectives (Dewey, 1922 ; Mead, 1934/2005) qui pré-orientent le flux des expériences et des activités, mais qui doivent toujours être réactivés par l'improvisation des acteurs en situation. Ils fixent des « structures de l'expérience publique » (Quéré & Terzi, 2015). L'analyse des images avec divers interlocuteurs, couplée à l'enquête ethnographique, permet de passer du niveau de la situation filmée à une analyse ancrée dans le dialogue entre l'expérience de l'ethnographe et l'expérience des acteurs sous enquête<sup>21</sup>. La combinaison des approches permet d'analyser *in situ* et en contexte des aspects peu visibles et enregistrables des situations : des petits mondes de sens en train de se faire dans le vif de l'action, des liens entre transactions, émotions, prise de décisions et engagement dans la bataille du point de vue des manifestants. Les images acquises avec la caméra naissent pour partie de la *relation documentaire*, cette relation ethnographique, singulière, qui s'établit entre l'enquêtrice qui filme, les personnes qui sont filmées et leur environnement partagé. La relation documentaire induit à chaque fois des observations participantes, sur un mode expérimental et elle est également un exercice dialogique avec les acteurs – qui leur permet non seulement de mieux comprendre ce qu'ils font, mais aussi de le communiquer. J'ai pu décrire ailleurs (Poupin, 2013 ; 2015) ce que la pratique filmique fait à l'engagement sur le terrain, comment elle transforme la compréhension de « ce qui se passe » dans les situations des co-enquêteurs qui deviennent l'ethnographe et ses partenaires et comment elle induit des manières différentes d'être ensemble, d'expérimenter ensemble et d'agir ensemble dans les espaces publics à Moscou. « Observation et description sont d'emblée *coopératives* », par une forme de « socialisme logique » qui se joue au cœur d'une « communauté d'enquêteurs<sup>22</sup> ». La relation documentaire est une façon de mettre en œuvre un « pragmatisme ethnographique ».

## FILMER L'ACTION POUR VOIR

*«Mon but est d'arriver à écrire quelque chose sur l'inconscient visible, c'est-à-dire ce que l'acteur ne peut pas voir sur le moment, mais qui est visible pour un tiers ou une vidéo.»*

Jack Katz, (2013<sup>23</sup>)

Entreprendre une observation filmique en situation des actions manifestantes à Moscou consiste à saisir comment les personnes participent ensemble à une action revendicative. Il s'agit d'observer les groupes manifestants, la façon dont ils partagent les espaces, s'engagent dans des activités, prennent la parole, montrent leurs stratégies, ont des relations de pouvoir et entretiennent entre eux de «petits arrangements». La documentation imagée des actions de rue donne une vision locale et située des activités à la hauteur des personnes. Elle offre un ancrage concret au concept classique du «répertoire d'action collective» (Tilly, 1986), en montrant comment celui-ci se réalise dans l'ordre de l'interaction (Goffman, 1963/2013). Participer équivaut à se partager des lieux et des moments, moyennant des interventions incarnées dans la situation<sup>24</sup>. Ce partage d'activités, réalisées pour certains, exclues pour d'autres, concerne les personnes qui sont à un moment donné en situation de coprésence immédiate les unes par rapport aux autres dans des rassemblements<sup>25</sup>.

L'expérience filmique des rassemblements militants enseigne que l'on ne peut pas résumer la dimension spatiale et sensible des actions à un simple usage stratégique, contrairement à ce que laissent penser une bonne partie des études sur les mouvements sociaux. Dans ces recherches, le «corps» est présenté comme une sorte de ressource matérielle que les militants «mobiliseraient» et «géreraient», en le transformant soit en image, soit en nombre<sup>26</sup>. L'approche par les pratiques permet de remettre en question le caractère réducteur et la vision utilitariste du corps-ressource<sup>27</sup>. Les pratiques sont certes un terrain de mise en représentation, de calculs stratégiques et de coups

tactiques dont décident les militants, et qui correspondent à autant de résistances et d'adaptations conscientes à un système répressif. Mais ces pratiques renvoient également à des comportements collectifs, plus ou moins routiniers et irréfléchis, non réductibles à des ressources ou à des dispositions. Les personnes et les collectifs jouent un éventail de partitions et d'improvisations dans les actions et dans le quotidien militant. Les manifestants se livrent à différentes « chorégraphies protestataires » (Foster, 2003<sup>28</sup>), en fonction de la forme de l'action et du contexte de la situation. Divers liens entre les personnes s'y tissent. Les collectifs militants se caractérisent parfois par une véritable inter-corporéité comme dans une danse. Les collectifs militants sont sensibles en chair dans le rassemblement, dans le touche-touche du coude à coude, dans la synchronie des marches et des chants, dans la joie festive d'être en foule, dans l'esprit de corps éprouvé dans ce type d'occasions (Cefaï, 2007: 628). Les « chorégraphies protestataires » s'actualisent dans l'action et se transmettent, de manière plus ou moins réflexive, entre générations et groupes militants. Elles font partie d'une culture organisationnelle qui ne cesse de se reproduire, par la force des habitudes, et de se réinventer, par le libre jeu de l'improvisation collective. On peut avec la caméra s'attacher, dans le détail, à l'accomplissement pratique de ces « communautés de pratiques » (Lave & Wenger, 1991; Quéré, 1991: 77).

La démarche filmique peut être analysée soit du point de vue du document final, c'est-à-dire le film comme œuvre achevée, soit de l'intérieur du processus de fabrication des images, en train de se faire, dans la situation observée (Relieu, 1999 : 54). Pendant le tournage, chaque cadrage crée un rapport particulier à l'espace. Une ethnographie par l'image repose sur l'engagement physique actif du chercheur dans la spatialité de la situation. Elle engage tout le corps de la vidéaste – ses yeux, ses mains et ses pieds, ses muscles et ses sens. Christian Lallier (2009) soutient qu'un documentariste « filme avec le ventre ». Toute perception s'inscrit dans une posture, un « schéma corporel » et elle implique les « arcs intentionnels » qui lient le corps de l'enquêteur à la situation dans laquelle il se meut et qu'il perçoit

(Merleau-Ponty, 1945). D'un côté, l'observation filmique est une technique du corps. La vidéaste doit être capable de supporter la fatigue liée à la tenue prolongée de la caméra. L'acte de filmer correspond également à un état de perception, au regard et à l'écoute de la vidéaste. Il est une forme d'épreuve incarnée d'un « champ d'expérience » (Mead, 1934/2006). L'approche filmée permet de développer des formes d'engagement corporel inhabituelles avec les situations observées, des personnes, des milieux et des événements<sup>29</sup>. Elle bouleverse des habitudes et en suscitant un trouble, elle invite à une forme d'intelligence réflexive pour comprendre ce qui se passe (Dewey, 1922). Cette réflexivité opère ici en pratique et en situation. Les relations tissées dans les situations filmées deviennent des lieux d'apprentissage par enquête et par expérimentation. Le retour réflexif sur cette expérience permet de mettre en évidence des modalités assez peu balisées par la littérature de l'action collective. Au cours des actions revendicatives, le rythme rapide et la courte durée de ces situations irréversibles et imprévisibles (notamment du côté des policiers) font que la prise de décision doit être rapide, en particulier pour les meneurs d'action et les vidéastes. Ces derniers sont obligés d'être à la fois mobiles et vigilants s'ils veulent enregistrer les détails de la dynamique de l'action. Au cœur de l'action, la démarche des vidéastes et des meneurs est très « instinctive », comme on le dit communément, et leur prise de décision « intuitive », sans le recours à un raisonnement conscient (Coget, Haag & Bonnefous, 2009). Les émotions y jouent un rôle particulier. La vidéaste vit une expérience proche des meneurs d'action et des manifestants les plus actifs. Comme eux, elle combine « réflexion sur l'action » et « réflexion dans l'action ». L'approche filmée met à l'épreuve des compétences cognitives et relationnelles tout en donnant matière à réflexion sur ce processus d'action.

La caméra ne produit pas elle-même une mise en représentation d'une situation (Lallier, 2011:106). Pour filmer les situations, la caméra oblige la vidéaste à se tenir au cœur du site manifestant, depuis lequel elle observe les interactions entre les participants. Et avant d'observer, la vidéaste est dans une situation d'immersion au milieu des

personnes filmées, dans un environnement concret, affectée par les événements dont elle est le témoin, tenue d'y réagir avant même d'en saisir le sens. La vidéaste pense continuellement – avec sa tête, son ventre et ses jambes – durant l'action et d'une manière plus développée que lors d'une observation statique. Il faut revenir du film comme ouvrage achevé (*opus operatum*) à l'activité de filmer et à la dynamique motrice, affective et sensible qui la constitue (comme *modus operandi*: Schütz, 1962). Dans ce sens, la caméra est une extraordinaire plaque sensible : non pas au sens où elle « refléterait la réalité », mais au sens où elle enregistre un mouvement réflexif, accompli dans les transactions du corps et de la situation – la définition de l'expérience par Mead ou Dewey – par la médiation de la caméra. Le cadre de la caméra correspond au regard de la vidéaste, celui qu'elle rend sensible au public, indiquant par une série de traces les places qu'elle a occupées dans la situation observée. Le dispositif filmique oblige donc le chercheur à un travail réflexif et dynamique *in situ* dans et sur les situations. La caméra rend compte de l'engagement du chercheur dans le processus de recherche et les relations avec les enquêtés (Pink, 2001: 87). J'ai toujours eu avec la caméra le souci de multiplier les points d'observation, même si le traitement des différents participants (manifestants, policiers, journalistes, passants) est asymétrique et leur présence à l'image inégale. Par exemple, je n'ai pas filmé tout ce que faisaient les policiers (notamment quand ils étaient inactifs et à distance du site manifestant) par peur des représailles pour mon matériel et ma sécurité. Les marges du possible sont étroites dans les rassemblements de rue, en particulier dans les contextes de répression policière. Toute personne présente dans une manifestation est considérée comme participante.

Dans les rassemblements de rue en Russie, les participants savent que les forces de l'ordre peuvent à tout moment disperser l'action et que leurs réactions sont imprévisibles, arbitraires et brutales. Au cours de ces situations extrêmes, les conduites, y compris celle du chercheur, sont pour la plupart irréfléchies. La sélectivité de la perception est accentuée. Il est difficile alors d'observer dans les détails, de

réfléchir à ses questions de recherche et de prendre des notes. Il faut parer au plus pressé, ne pas prendre trop de risques, rester réceptif à ce qui se passe alentour, et ne pas être absorbé (« *engrossed* » au sens de Goffman, 1963/2013) dans l’activité de filmer. La caméra permet de mémoriser des détails des situations. Dans le cas des actions de rue, le rythme rapide et la courte durée de ces situations uniques et irréversibles que sont les rassemblements d’une part, et la forte imprévisibilité des coups (les « *moves* » de Goffman) d’autre part, obligent à être très mobile et vigilant si l’on veut enregistrer les détails de la dynamique de l’action. Il faut pouvoir courir avec les manifestants, s’ajuster aux comportements et anticiper les mouvements des forces de l’ordre. La caméra permet de saisir (en fait le force à chercher et à anticiper) les détails de la situation intuitivement perçus *in vivo* comme des ressources et des propriétés de l’action. C’est un aspect qui distingue l’enquête filmique de la méthode photographique : avec la vidéo, on est obligé d’accompagner, avec un nombre limité de cadres, et donc d’anticiper le mouvement des personnes alors qu’avec un appareil photo, on peut accumuler des centaines d’images et construire une histoire après l’événement. Dans les situations, je cherchais à filmer l’action en train de se faire et à capter l’ambiance de l’événement. Les images et les notations sur leur contexte de production nourrissent un « journal de terrain visuel » (Conord, 2007). Les enregistrements peuvent servir non seulement à restituer les actions, mais également les moments plus discursifs, où l’enquêtrice est impliquée dans des échanges. Comme il est difficile à la fois de parler à quelqu’un et de savoir ce que l’on dit, l’enregistrement fournit une aide précieuse<sup>30</sup>. Dans tous les cas, enregistrer permet de recueillir et d’observer des comportements non-verbaux (Gottdiener, 1979) qui font sens inconsciemment dans l’interaction. La relecture des enregistrements les fait émerger et l’analyse vidéo est de ce point de vue un contrepoint indispensable à la prise de notes manuelle sur le terrain.

Par la pratique et par l’observation différée des films, la vidéaste devient sensible aux mouvements des personnes et aux détails de l’action. Il est alors engagé dans un processus d’apprentissage des

éléments constitutifs de l'objet observé (Relieu, 1999 : 81). Ces éléments sont autant de faits considérés d'ordinaire comme des évidences sensibles insignifiantes, des faits qui constituent pourtant l'épaisseur de toute expérience. La pratique de la vidéo fait plus : elle oblige la description scientifique à être plus précise et plus réceptive à la dimension sensible de l'action (Laplantine, 2007 : 49). Et ces films sont autant de ressources utilisables par d'autres chercheurs pour la discussion et l'analyse des activités (Relieu, 1999 : 70). On ouvre de cette manière une partie des coulisses de l'enquête. Le film, du fait de la multiplicité des cadrages possibles d'une situation permise par la caméra, permet d'attirer l'attention sur des expressions, des relations et des façons d'être, de dire et de faire ensemble, qui sont maîtrisées pratiquement dans le monde de la vie, mais difficiles à saisir avec des mots. On contextualise les données visuelles : on reconstitue les configurations d'acteurs, les circonstances de production et de diffusion, les lieux et les moments de l'action. Le visionnage répété des images permet de se familiariser avec ces éléments. Les images peuvent être utilisées avec profit comme support d'entretien (Krebs, 1975<sup>31</sup>). Cette technique facilite la communication entre enquêteur et enquêtés : on peut parler autour d'images de manière plus libre et moins stressante que dans un entretien classique (Pauwels, 2015). Les images fixent l'attention et stimulent la mémoire des enquêtés (Collier, 1967 : 48). Les propos échangés autour des images représentent une expérience d'émotions partagées entre le chercheur et les enquêtés. Ces moments donnent accès à des éléments sensibles, d'ordinaire inobservables, des expériences des personnes. Pour bien s'y prendre et entrer en relation, il m'a fallu dire à mes interlocuteurs ce que moi aussi je pensais des images. Il n'est pas aisés de se déprendre de ce qui semble constituer une démarche scientifique, qui implique souvent de se couper de ses propres émotions. Lors des lectures répétées, on est surpris du caractère polysémique et du pouvoir pragmatique des images, qui déclenchent des enchaînements de sens, des récits riches et inattendus sur les activités et les situations. Chaque personne interrogée trouve du sens dans les images à partir de certains

indices, d'émotions, d'une tonalité particulière, de l'atmosphère. Les images sont appropriées de différentes manières.

Les situations observées s'inscrivent dans le double horizon de l'espace incarné de la coprésence et d'un espace « extérieur » qui ne peut être réduit aux contributions et aux représentations des individus dans les actions. Dans les situations, des éléments de l'environnement de l'action (espaces, objets, ambiances, lieux, personnes, situations) sont amenés à changer, parfois de façon soudaine. Dans nos cas, l'intervention de la police est par exemple souvent imprévisible. La caméra vidéo produit sous forme de bande-vidéo des images utiles pour prendre en compte ces déterminants situés de l'activité manifestante et leurs contextes. Certaines données de l'expérience sont particulièrement polysémiques et denses, elles se prêtent difficilement à une description linguistique. Les lectures répétées de vidéos permettent de revisiter les phénomènes et les expériences, de les ré-expérimenter en imagination (ou par abréaction). En tant qu'enquêtrice, « *insider multiple* » (Deutsch, 1981), mes lectures ont tiré parti, au cours de l'enquête, d'intenses interactions dans plusieurs cercles de chercheurs, d'amis artistes, de militants et de personnes n'appartenant pas à ces milieux, en Russie, en Ukraine et en France. Le choix de me focaliser en particulier sur un nombre limité de rassemblements a permis d'en faire le tour et d'en explorer un grand nombre de reliefs et de contrastes. Chaque lecture, partagée ou non, délivre de nouveaux éléments (Erickson, 1992). Elle confirme la pluralité des réceptions. Ces relectures forcent le chercheur à revoir et réévaluer ses habitudes de perception (Kilpinen, 2009). La caméra travaille l'œil et l'oreille. Les explorations filmiques, au moment de la saisie ou au moment du visionnage des images, exercent la sensibilité du vidéaste. Elles lui apprennent à s'ouvrir et à faire face à l'imprévu, à la surprise et à la spontanéité – autant de caractéristiques de la dynamique des actions collectives, qui sont centrales pour une démarche pragmatiste, mais qui restent sous-traitées par la littérature consacrée aux mouvements sociaux (Snow & Moss, 2014).

Le parti pris méthodologique de l'enquête filmique n'est pas, on le voit, d'analyser directement des discours, de révéler l'essence des causes et des revendications et d'expliciter à la place des personnes qui s'engagent leurs motifs et leurs fins. Il s'agit plutôt de procéder par étapes, la première étant d'étudier ce qui organise les actions et les activités militantes dans des rassemblements. Les mots et les actes ne coïncident pas toujours. Parmi les aspects situationnels étudiés, les films donnent de précieux renseignements sur les comportements, les émotions, sur le style adopté par les personnes dans leurs prises de position et sur l'ethos des collectifs. Ces éléments ne sont pas vraiment toujours accessibles à une observation immédiate. Ils sont de plus difficilement racontables par les personnes à l'aide du langage ordinaire dans les entretiens (individuels et à plusieurs personnes<sup>32</sup>). Ces aspects témoignent du rôle spécifique des personnes, de la façon dont elles se mettent en scène, ensemble et de façon plurielle, par rapport à un auditoire, dans l'art dramatique et rhétorique de la manifestation.

## **ENQUÊTER SUR LES USAGES DES IMAGES ET D'INTERNET**

Le moment de l'entretien est en fait un maillon d'une analyse plus large du processus de réception et de fabrication de publics. Cette analyse comporte trois niveaux<sup>33</sup>. Le premier est l'analyse des images en soi (choix de montage, écriture filmique). Le deuxième est celui des récepteurs des images, que je viens de décrire, niveau auquel on a accès par les entretiens. La troisième est le niveau intermédiaire de l'auditoire, du « faire » public, que l'on étudie à travers des réactions attestées, par une ethnographie en ligne (dans des blogs) et hors ligne (dans des discussions informelles) des répertoires de réception (sans que les réactions aient été sollicitées par le chercheur, contrairement aux entretiens). En outre, j'ai choisi, contrairement à la plupart des études sur les publics médiatiques, qui appréhendent les publics en tant que publics d'un produit médiatique spécifique, de cerner les producteurs et/ou les récepteurs d'images dans un environnement

de médias multiples : ils s'engagent dans une écologie de relations intriquées, aux intensités et temporalités variables.

L'expérience filmique a permis d'alimenter, depuis une pratique de vidéaste, une recherche sur les images produites et diffusées par des militants à Moscou, et de reconstruire leurs répertoires d'énonciation iconiques. Cette réflexion sur les traces d'actions que les caméras produisent, sur le mode du compte-rendu autant que de la mémoire et de l'imagination, a mis en évidence le contexte de production, de circulation et de réception des images militantes dans les communautés étudiées et la place d'Internet qui les véhicule dans la stratégie des organisations. La réflexion impulsée par l'observation filmique s'est approfondie et a accompagné toutes les étapes de l'enquête, jusqu'au moment de l'analyse et de l'écriture. Le dépouillement des bandes vidéos s'est effectué à partir de mes images et de celles d'autres participants : militants, artistes, passants et journalistes. Il s'est opéré en présence ou en absence des sujets filmés. La démarche de lecture partagée s'inspire de ce qui existe déjà dans les nouvelles pratiques communicationnelles favorisées par les outils connectés et les réseaux sociaux, en le complexifiant et en y ajoutant un tour réflexif. Elle part du constat suivant : les photographies et les vidéos, associées aux données échangées sur Internet, fournissent une grande quantité d'indications pratiques (Gunthert, 2014), enregistrées et transmises avec une densité sémantique bien plus forte que les messages écrits. Ces images sont autant de signaux qui contribuent à entretenir des relations d'association et à servir des objectifs de dénonciation ou de revendication. Elles suscitent des conversations, elles provoquent des critiques. En retour, les images, intégrées à des conversations dans les réseaux sociaux, acquièrent une visibilité importante, suivant une dynamique d'échange et de transfert, parfois de propagation virale. La démarche de lecture proposée se fonde sur une collecte de ces images connectées et de leur accompagnement dans des conversations privées ou des dynamiques de publicisation.

L'observation filmique des actions de rue et l'enquête ethnographique ont pu mettre en évidence la force des événements à l'origine de la création des coalitions, en partie liée à la production d'une multitude d'images intervenant dans les mises en récit de ces événements. Avec la digitalisation d'une partie de la vie sociale, les images sur le web font partie du quotidien des personnes qui s'engagent. Une entrée par l'ordinaire doit donc aussi analyser ce que les personnes font sur Internet et avec Internet, les informations, les récits et les images qu'elles diffusent et partagent ainsi que les discussions qu'elles y mènent dans différents formats – listes de diffusion, blogs, pages Facebook, etc. Une bonne partie des prises d'information et des discussions politiques trouve aujourd'hui leur place sur Internet : elles reprennent et relancent celles qui sont menées dans la vie réelle. L'expérience publique se forme dans des interactions de face à face et dans des espaces-temps virtuels. La dynamique est analogue à ce que Gabriel Tarde avait anticipé dans *L'opinion et la foule* (1901), avec son double pas de communication : les sites web, qui ont pris le relais sur la presse écrite, fournissent des nouvelles, des points de vue et des analyses critiques, qui sont souvent médiatisés par des leaders d'opinion (Katz & Lazarsfeld, 1955) qui captent l'information, éventuellement la remettent en forme et la redistribuent sur leurs blogs ou sur leurs réseaux et qui en bout de chaîne, nourrissent les conversations ordinaires. Sinon qu'aujourd'hui, le web est accessible à un grand nombre d'acteurs, engagés ou non, organisés ou non, qui peuvent mettre eux-mêmes des contenus en ligne sur le web et sont autant producteurs que diffuseurs, récepteurs et commentateurs ; et que les « boucles récursives » accélèrent les effets de « propagation ondulatoire » des conversations de Tarde, selon des « schémas d'influence acéphales », segmentés et polycentrés, qui dans leur multiplicité, se corroborent et se concurrencent (Cefai, 2008 : 403-406), donnant lieu autant aux raisonnements du public qu'aux conduites de foule (paniques, rumeurs, etc.) ainsi que R. E. Park (1904/2007) l'avait analysé dès *La foule et le public*. Les conditions de formation d'un public sont beaucoup plus compliquées que ce que décrivait Dewey dans *Le public et ses problèmes* (1927/2010) : elles doivent prendre en compte la

médiation des « médiactivistes » (Cardon & Granjon, 2010) et le nouveau type d’usages sociotechniques que les réseaux sociaux et les outils connectés ont configurés. Pour les jeunes militants urbains qui ne prennent pas le temps de mener des débats dans des réunions, des rassemblements ou des rencontres informelles, les réseaux sociaux représentent même un des seuls lieux d’échanges et de débats politiques argumentés.

Une démarche méthodologique innovante a été proposée sur trois niveaux. J’ai d’abord analysé les images (choix de montage, écriture filmique) produites par les militants autour des actions des coalitions. Ensuite, j’ai mené des entretiens et des visionnages partagés d’images auprès de publics variés pour comprendre comment ces images étaient reçues et comprises. Enfin, l’enquête a porté sur l’auditoire en train de se faire, le devenir public, observé dans les échanges et les débats occasionnés, en ligne et hors ligne, par la diffusion des images sur l’Internet militant. Une ethnographie sur Internet et par l’image demande des méthodes d’analyse rigoureuse. J’en ai proposé quelques-unes, pour enrichir un secteur de recherche qui est aujourd’hui largement expérimental et artisanal, passionnant et difficile. J’ai voulu comprendre les effets pratiques d’Internet dans la vie politique. Cette démarche d’enquête a permis de faire un pas de côté par rapport aux discours passionnés, enthousiastes ou pessimistes, que l’on entend sur la « démocratie numérique ». L’analyse contextuelle de productions filmiques, des visionnages partagés avec les enquêtés et le suivi de la circulation socialisée du sens des images produites, sur les scènes d’Internet et dans des conversations en coprésence, a permis de comprendre les conséquences que les images – comme autant d’actions symboliques – produisaient sur des récepteurs, partie prenante de publics. Elle a montré comment cette diffusion d’images nourrit des enquêtes (militantes, judiciaires, journalistiques, scientifiques), et comment elle contribue à façonner les groupes militants et l’action revendicative elle-même.

L'enquête a aussi décrit les procédures pour verrouiller l'émergence de la critique sur des sujets polémiques tels que le patriotisme et le culte de la force. Internet produit autant de désinformation et de propagande que d'enquête publique. Elle a aussi fait apparaître les nouvelles compétences militantes : la réalisation de films permet d'acquérir un savoir pratique qui transforme la capacité de lecture des images des autres. L'enquête a fait ressortir que la visibilité médiatique en ligne faisait l'objet d'un fort investissement de la part des militants. Tout rassemblement protestataire à Moscou donne lieu à la réalisation de films et de photographies publiés sur Internet. Selon les dires des militants, sans ces images, l'action n'existerait pas. Leur expérience militante est tout entière organisée autour de cette fabrique d'images et de commentaires d'images. Cette quête de visibilité n'est pas particulière à la Russie et elle est concomitante d'une forte dépendance des mouvements sociaux vis-à-vis des médias (Neveu, 2010). Dans le contexte d'un régime autoritaire comme celui de la Russie actuelle, l'Internet et les appareils numériques qui permettent de capter des images offrent à ceux qui luttent de nouvelles « opportunités médiatiques » (Gamson, 1998 : 63). Comme ailleurs, les militants peuvent aujourd'hui composer leurs propres récits (Cammaerts, 2012) et les publier en dehors de leurs cercles. Les militants se sont adaptés à la révolution numérique : ils ont développé leurs propres outils, stratégies et réseaux (Wolfson, 2014). Entre les actions, qui ont une fonction de reconduction périodique de l'existence des groupes (Cefaï, 2007 : 523), les récits et les images rendent sensibles des communautés imaginées et des identités publiques (Neveu, 1999). Ils font exister l'opposition au régime. Ces récits ont une véritable fonction fondatrice. Ils mettent en scène un passé qui n'est plus. Ils sont la « langue des opérations » : ils donnent « espace aux actions » et ils ouvrent « un théâtre de légitimité aux actions effectives » (De Certeau, 1980 : 174-179). L'enquête a exploré les racines historiques de cette croyance dans les médias, au sens pragmatiste du terme, c'est-à-dire de la croyance comme habitude d'action et comprise à partir de ses conséquences pour le comportement en situation (Dewey, 1927-1928/1982).

L'enquête a également montré que la mise en visibilité présente des risques : elle engage des poursuites judiciaires et policières. Une autre conséquence performative de la priorité donnée aux médias est que l'attitude naturelle de l'expérience revendicative consiste devant toute situation problématique à organiser systématiquement des actions de rue et des campagnes dans des formes « médiatiquement correctes ». Les limites de l'action convenable du point de vue des journalistes officiels sont vite atteintes : un léger débordement du cadre manifestant transforme les manifestants en voyous et en « extrémistes<sup>34</sup> ». Cela se fait au détriment d'autres activités militantes qui pourraient être orientées vers le débat, la politisation des discussions, la participation ouverte et active et la consolidation interne des mouvements. Les exigences « externes » liées au besoin d'asseoir une réputation médiatique créent des tensions et des pressions éprouvantes sur les personnes et les mises en commun à l'intérieur des groupes. Le type de publicité dont il est question ici dans l'action politique collective n'engage pas les militants à créer les conditions pour que les voix personnelles puissent s'exprimer, être entendues et clarifiées collectivement dans des arènes publiques, celle par exemple des réunions. L'important, disent les militants est, par la diffusion de messages forts dans les médias, d'« éclairer la société sur des problèmes » et d'« apporter une vision critique ». On peut traduire la théorie du « public » développée par John Dewey (1927/2010) en une problématisation de ce mode de communication sociale et politique largement répandu (en Russie comme ailleurs). Dans la perspective pragmatiste, le « public » n'est pas un présupposé. Il est le processus même par lequel s'opère la mise en commun, par un double travail de composition avec des biens et des engagements locaux et personnels et de révision des croyances face aux circonstances changeantes et aux apports des enquêtes menées par les personnes. Le « public » est à la fois le résultat et le moteur de la transformation. On peut chercher à analyser les critères pratiques d'identification d'une expérience publique. On peut par exemple montrer comment et dans quelle mesure les militants expérimentés jouent le jeu du « public » ou produisent un commun d'un autre type – la rhétorique des biens

«civiques» et l'organisation de l'espace «public» ne sont bien sûr par pas les mêmes aux États-Unis dans les années 1920 et en Russie au tournant des années 2000-2010 et ces catégories de «civique» ou de «public», qui font immédiatement sens pour nous, sonnent différemment aux oreilles des militants de Moscou ou Saint-Pétersbourg.

## CONCLUSION

L'enquête filmique présentée ici travaille à la fois à partir de situations de contact qu'elle enregistre *in situ* et de situations mises en scène et en récit par des militants. Ainsi elle se place au cœur des débats sur leurs activités de dénonciation et de revendication. Avec la digitalisation d'une partie de la vie sociale, les nouvelles technologies ont déplacé les frontières de l'espace public. Elles ont intensifié la fabrication d'images par les acteurs eux-mêmes, non seulement en vue de produire des informations alternatives, mais aussi à des fins d'auto-organisation de leur expérience personnelle et collective (Cardon, 2009; Postill, 2012). Tout en prenant en compte ces résultats, la proposition formulée dans cet article est d'examiner les conditions dans lesquelles les images militantes sont produites et de pister les conséquences qui en découlent. En pratique, la réception des images via Internet, images qui sont produites par un petit nombre de militants, s'accompagne souvent d'une sorte de fascination de l'image pour l'image. Cette fascination se révèle être souvent un frein à l'argumentation politique et à la stratégie à long terme. Ce point a donné lieu dans la thèse à de plus amples développements, nécessaires à une époque où il semble qu'il n'y ait plus d'extériorité à la digitalisation de la vie, y compris politique. On entrevoit mal, en tout cas en Russie, comment les mouvements pourraient y échapper. Ces évolutions sont un défi pour les sciences de l'action collective qui doivent désormais suivre et étudier des communautés qui occupent à la fois des espaces géographiques ouverts (les lieux de rassemblement, dans la rue), des lieux physiques fermés (réunions, assemblées) et des espaces publics virtuels sur le web (Baker, 2011). La pratique filmique et l'analyse des images aident à comprendre

les nouvelles configurations de l'action politique en « découpant » le mode majeur, manifeste et ionien, de l'agir revendicatif et le mode mineur de la mise en circulation d'images. On peut voir une sorte de révérence depuis cette enquête empirique et historique à l'oscillation classique chez Paul Ricœur entre un pôle herméneutique d'appartenance au monde qui est là et un pôle critique, dans son découplage méthodique de la mémoire et de l'histoire (2000).

D'une certaine manière, derrière l'enquête filmique ici présentée se dessine en creux un programme pragmatiste, que l'on peut définir comme un art de l'évaluation des conséquences liées aux propositions, aux décisions, et aux images. Si le film se constitue lui-même au cours de son élaboration comme une médiation collective, les rapports entre le cinéaste, les personnes filmées et les spectateurs, peuvent se transformer en réseau de connivences et en attaches communautaires (Froger, 2004 : 137). Ensuite, les images remplissent une fonction mémorielle. Le fait de filmer des événements, de les mettre en valeur participe à la sédimentation d'une mémoire des luttes, des personnes et des communautés. Lorsque le chercheur participe à cet exercice, il produit également des documents et des éléments essentiels de l'analyse du monde contemporain. Il crée de l'archive. Il agit en enquêtant. Ces films permettent d'armer les gens pris dans leur effort de produire une vérité, de rétablir une information fiable à l'encontre de la propagande, de se battre pour qu'existe une espèce de publicité des luttes sociales à l'encontre des stratégies d'enfermement et de répression. Il s'agit donc de contrôler la représentation de la protestation et de ne pas laisser champ libre à l'État et aux opposants : c'est une bataille pour l'existence collective et publique contre la manipulation, le dénigrement et l'oubli. Tous les films réalisés par les militants sont autant de traces visuelles à des événements et de supports qui documentent des situations d'action de rue. L'enquête, en permettant de reconnaître certaines réalités, peut être un moyen d'engendrer des conséquences. Comme dit John Dewey (1927/2010 : 247) : « Ce n'est que lorsqu'il existe des signes ou des symboles des activités et de leurs résultats que le flux [des événements] peut être vu

comme du dehors, qu'il peut être arrêté afin d'être considéré et estimé, et qu'il peut être contrôlé. » En constituant l'expérience (ici publique et revendicative) comme objet d'enquête, l'analyse rend possible une prise collective, réfléchie et délibérée sur les conditions et les processus de sa production (Quéré & Terzi, 2015). L'enquête permet un travail de figuration de la politique dont les discours et les fantasmes partisans peuvent faire l'économie. Elle nous engage à repenser l'avènement du politique et ses manifestations concrètes.

## BIBLIOGRAPHIE

AITKEN Ian (1990), *Film and Reform : John Grierson and the Documentary Film Movement*, Londres, Routledge.

ALBRECHT Gary (1985), «Videotape Safaris: Entering the Field with Camera», *Qualitative Sociology*, 8, 4, p. 325-344.

AUFDERHEIDE Patricia (2007), *Documentary Film : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

BAKER Stéphanie-Alice (2011), «The Mediated Crowd: New Social Media and New Forms of Rioting», *Sociological Research Online*, 16, 4. En ligne: [socresonline.org.uk/16/4/21.html].

BASU Paul (2008), «Reframing Ethnographic Film», in T. Austin & M. De Jong (eds), *Rethinking Documentary*, Maidenhead, Open University Press, p. 94-106.

BECKER Howard (1974), «Photography and Sociology», *Studies in Visual Communication*, 1, 1, p. 3-26.

BECKER Howard (1995), «Visual Sociology, Documentary Photography, and Photojournalism: It's (Almost) all a Matter of Context», *Visual Studies*, 10, 1-2, p. 5-14.

BÉRAUD Thomas (2012), «Les mots de l'anthropologie visuelle», *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 118, p. 169-182.

BRETON Stéphane (2004), «On parle à la télé: Considérations relatives à la manière de placer une caméra devant un sujet vivant», *Esprit*, 302, 2, p. 228-236.

BRETON Stéphane (2012), «Le regard», in I. Thireau, J.-F. Schaub & O. Remaud (eds), *Faire des sciences sociales*, vol. 2, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 225-254.

CAMMAERTS Bart (2012), «Protest Logics and the Mediation Opportunity Structure», *European Journal of Communication*, 27, 2, p. 117-134.

CARDON Dominique (2009), «Vertus démocratiques de l'Internet», *La vie des idées*. En ligne: [laviedesidees.fr/Vertus-democratiques-de-l-Internet.html].

CARDON Dominique (2010), «Pourquoi l'Internet n'a-t-il pas changé la politique?». En ligne: [internetactu.net/2010/10/07/dominique-cardon-pourquoi-linternet-na-t-il-pas-change-la-politique/].

CARDON Dominique & Fabien GRANJON (2010), *Médiactivistes*, Paris, Presses de Sciences Po.

CEFAÏ Daniel (2003), «Le corps point-zéro de l'enquête», Postface de *L'enquête de terrain en sciences sociales*, Paris, La Découverte, p. 544-554.

CEFAÏ Daniel (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.

CEFAÏ Daniel (2008), «Enquête autour d'un livre: *Influence personnelle. Les études en communication au Bureau de Columbia*», Postface à E. Katz et P. Lazarsfeld, *Influence personnelle*, Paris, Armand Colin, p. 329-418.

CEFAÏ Daniel (2010), «Un pragmatisme ethnographique. L'enquête coopérative et impliquée» et «L'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics», in D. Cefaï, P. Costey, E. Gardella, C. Gayet-Viaud, P. Gonzalez, E. Le Méner & C. Terzi (eds), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 447-472 et p. 547-598.

CEFAÏ Daniel (2016), «L'enquête ethnographique comme écriture, l'écriture ethnographique comme enquête», in I. Melliti (ed.), *La fabrique du sens. Écrire en sciences sociales*, Paris, Riveneuve Éditions et Tunis, IRMC, p. 83-110.

CEFAÏ Daniel & Cédric TERZI (eds) (2012), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons Pratiques», 22).

CEFAÏ Daniel & Danny TROM (eds) (2001), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons Pratiques», 12).

CHAUVIN Pierre-Marie et & Fabien REIX (2015), «Sociologies visuelles. Histoire et pistes de recherche», *L'année sociologique*, 65, 1, p. 15-41.

CLIFFORD James & George MARCUS (eds) (1986), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

CLANDININ D. Jean (ed.) (2007), *Handbook of Narrative Inquiry: Mapping a Methodology*, Thousand Oaks, Sage Publications.

CLOT Yves, FAÏTA Daniel, FERNANDEZ Gabriel & Livia SCHELLER (2000), «Entretiens en auto-confrontation croisée: une méthode en clinique de l'activité», *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, 2, 1. En ligne: [journals.openedition.org/pistes/3833].

COGET Jean-François, HAAG Christophe & Annabel-Mauve BONNEFOUS, (2009), «Le rôle de l'émotion dans la prise de décision intuitive: zoom sur les réalisateurs-décodeurs en période de tournage», *M@n@gement*, 12/2, p. 118-141. En ligne: [management-aims.com/fichiers/publications/122Coget.pdf].

COLLIER John et & Malcolm COLLIER (1986), *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

COLLINS Randall (2008), *Violence: A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press.

CONORD Sylvaine (2002), «Le choix de l'image en anthropologie: qu'est-ce qu'une "bonne" photographie?», *ethnographiques.org*, 2. En ligne: [ethnographiques.org/2002/Conord.html].

CONORD Sylvaine (2007), «Usages et fonctions de la photographie», *Ethnologie française*, 37, 1, p. 11-22.

CORSARO William (1982), «Something Old and Something New: The Importance of Prior Ethnography in the Collection and Analysis of Audiovisual Data», *Sociological Methods & Research*, 11, 2, p. 145-166.

CRAWFORD Peter Ian (1992), «Film as Discourse: The Invention of Anthropological Realities», in P. Crawford & D. Turton (eds), *Film as Ethnography*, Manchester, Manchester University Press, p. 66-82.

CUNY Cécile et & Héloïse NEZ (2013), « La photographie et le film : des instruments de pouvoir ambivalents », *Participations*, 7, 3, p. 7-46.

DAVIS Joseph E. (2002), *Stories of Change: Narrative and Social Movements*, New York, University of New York Press.

DE CERTEAU Michel (1980), *L'invention du quotidien. Arts de faire, tome I*, Paris, 10/18.

DE FRANCE Claudine (1989), *Cinéma et anthropologie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DESCOMBES Vincent (1995), *La denrée mentale*, Paris, Éditions de Minuit.

DEZE Alexandre (2013), « Pour une iconographie de la contestation », *Cultures & Conflits*, 91/92, p. 13-29.

DEUTSCH Cynthia (1981), « The Behavioral Scientist: Insider and Outsider », *Journal of Social Issues*, 37, 2, p. 172-191.

DEWEY John (1902), *The Child and the Curriculum*, Chicago, The University of Chicago Press.

DEWEY John (1916), *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, Londres, Macmillan.

DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Company.

DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, J. Zask & J.-P. Cometti (eds), Paris, Gallimard.

DEWEY John (1927/2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1927-1928/1982), *The Later Works: 1925-1953*, volume 3, Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1934/2005), *L'art comme expérience*, Tours, Farago.

DEWEY John (1938a), *Experience and Education*, New York, Macmillan.

DEWEY John (1938b/1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses Universitaires de France.

DEWEY John (1939/2011), *La formation des valeurs*, Paris, Gallimard.

DOBRY Michel (2007), « Ce dont sont faites les logiques de situation », in P. Favre, O. Fillieule & F. Jobard (eds), *L'atelier du politiste. Théories, actions, représentations*, Paris, La Découverte, p. 119-148.

DOERR Nicole, MATTONI Alice & Simon TEUNE (eds) (2013), *Advances in the Visual Analysis of Social Movements*, Bingley, Emerald Group Publishing (« Research in Social Movements, Conflicts and Change », 35).

DOERR Nicole & Noa MILMAN (2014), « Working with Images », in D. Della Porta (ed.), *Methodological Practices in Social Movement Research*, Oxford, Oxford University Press.

DOERR Nicole & Simon TEUNE (2008), « Visual Codes in Movement. When the Protest Imagery Hits the Establishment », En ligne [protestkuriosa.files.wordpress.com/2008/05/doerr-teune.pdf].

DURAND Jean-Pierre & Joyce SEBAG (2015), «La sociologie filmique : écrire la sociologie par le cinéma?», *L'année sociologique*, 65, p. 71-96.

ERICKSON Frederick (1992), «Ethnographic Microanalysis of Interaction», in M. LeCompte, M.D. Milroy & W. Preissle (eds), *The Handbook of Qualitative Research in Education*, New York, Academic Press, p. 201-225.

FAVRET-SAADA Jeanne & Cyril ISNART (2008), «En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie. Entretien avec Jeanne Favret-Saada réalisé par Cyril Isnart», *Journal des anthropologues, Association française des anthropologues*, 114-115, p. 203-219.

FILLIEULE Olivier & Danielle TARTAKOWSKY (2008), *La manifestation*, Paris, Presses de Sciences-Po.

FOSTER Hal (1996), «The Artist as Ethnographer», *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*, Cambridge et Londres, October Book, MIT Press, p. 171-203.

FOSTER Susan Leigh (2003), «Choreographies of Protest», *Theatre Journal*, 55, 3, octobre, p. 395-412.

FROGER Marion (2004), «Don et image du don: esthétique documentaire et communauté», *Intermédialités : histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques*, 4, p. 115-140.

GAMSON William (1998), «Social Movements and Cultural Change», in M. G. Giugni, D. McAdam & C. Tilly (eds), *From Contention to Democracy*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, p. 57-77.

GANNE Bernard (2012), «La sociologie au risque du film : une autre façon de chercher, une autre façon de documenter», *ethnographiques.org*, 25. En ligne : [ethnographiques.org/2012/Ganne].

GARFINKEL Harold (1967/1987), *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

GITLIN Daniella (2012), «To Experience Song of Ceylon», *CineAction*, 87, p. 28-33.

GOFFMAN Erving (1963/2013), *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, D. Cefai (ed.), Paris, Economica.

GOFFMAN Erving (1967), *Interaction Ritual: Essays in Face to Face Behavior*, New York, Doubleday Anchor.

GOODWIN Charles (1981), *Conversational Organization : Interaction Between Speakers and Hearers*, New York, Academic Press.

GOTTDIENER Mark (1979), «Field Research and Video Tape», *Sociological Inquiry*, 49/4, p. 59- 66.

GRIMSHAW Anna (2005), «Eyeing the Field : New Horizons for Visual Anthropology», in A. Grimshaw & A. Ravetz (eds), *Vizualizing Anthropology : Experimenting with Image-Based Ethnography*, Chicago, The The University of Chicago Press, p. 17-30.

GRIMSHAW Anna & Amanda RAVETZ (2009), *Observational Cinema : Anthropology, Film, and the Exploration of Social Life*, Bloomington, Indiana University Press.

GUNTHERT André (2013), « La culture du partage ou la revanche des foules », in H. Le Crosnier (ed.), *Culturenum. Jeunesse, culture et éducation dans la vague numérique*, Caen, C&F Éditions, p. 163-175.

GUNTHERT André (2014), « L'image conversationnelle », *Études photographiques*, 31. En ligne : [journals.openedition.org/etudesphotographiques/3387].

GUSFIELD Joseph (1981/2009), *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, D. Cefäf (ed.), Paris, Economica.

HARPER, Douglas (1988), « Visual Sociology: Expanding Sociological Vision », *The American Sociologist*, 19, 1, p. 54-70.

HARPER Douglas (2002), « Talking about Pictures: A Case for Photo Elicitation », *Visual Studies*, 17, 1, p. 13-26.

HARPER Douglas (2012), *Visual Sociology*, Londres et New York, Routledge.

HEATH Christian, HINDMARSH Jon & Paul LUFF (2010), *Video in Qualitative Research*, Londres, Sage Publications.

HILTON David Edward (2004), *Film and the Dartington Experience*, Thèse pour le doctorat en philosophie, Université de Plymouth.

JAMES William (1907 et 1909/1955), *Pragmatism and Four Essays from Meaning and Truth*, Cleveland (Ohio), Meridian.

JOSCHKE Christian (2012), « À quoi sert l'iconographie politique ? », *Perspective*, 1, p. 187- 192.

JOSEPH Isaac (2007), *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*, Paris, Économica.

KAHANA Jonathan (2008), *Intelligence Work: The Politics of American Documentary*, New York, Columbia University Press.

KATZ Jack (1999), *How Emotions Work?*, Chicago, The University of Chicago Press.

KATZ Elihu & Paul LAZARSFELD (1955), *Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, New York, Free Press.

KILPINEN Erkki (2009), « The Habitual Conception of Action and Social Theory », *Semiotica*, 173, p. 99-128.

KNOBLAUCH Hubert & René TUMA (2011), « Videography. An interpretative Approach to Video-recorded Micro-social Interaction », *The Sage Handbook of Visual Methods*, Londres, Sage, p. 414-430.

KREBS Stephanie (1975), « The Film Elicitation Technique », in P. Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, The Hague, Mouton Publishers, p. 283-301.

LALLIER Christian (2009), *Pour une anthropologie filmée des interactions sociales*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

LALLIER Christian (2011), « L'observation filmante. Une catégorie de l'enquête ethnographique », *L'Homme*, 198-199, 2, p. 105-130.

LAMBELET Alexandre (2010), « Analyser les rassemblements au moyen de photographies ou de films. Pistes et enjeux », *ethnographiques.org*, 21. En ligne : [ethnographiques.org/2010/Lambelet].

LAPLANTINE François (2007), « Penser en images », *Ethnologie française*, XXXVII, 1, p. 47- 56.

LARCHER Jonathan (2018), *Des arts filmiques en anthropologie. Enquête, expérience et écologie des images en tsiganie*, Thèse pour le doctorat en anthropologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

LAVE Jean & Etienne WENGER (1991), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOFLAND John (1981), «Collective Behavior: Elementary Forms», in M. Rosenberg & R. Turner (eds), *Social Psychology Today: Sociological Perspectives*. New York, Basic Books, p. 413-446.

LOFLAND John (1982), «Crowd Joys», *Urban Life*, 10, 4, p. 355-381.

MACDONALD Scott (2013), *American Ethnographic Film and Personal Documentary: The Cambridge Turn*, Berkeley, University of California Press.

MACDOUGALL David (2006), *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*, Princeton, Princeton University Press.

MANNAY Dawn & Melanie MORGAN (2015), «Doing Ethnography or Applying a Qualitative Technique? Reflections from the “Waiting Field”», *Qualitative Research*, 15, 2, p. 166-182.

MARESCA Sylvain (2007), «Photographies et ethnologues», *Ethnologie française*, 37, 1, p. 61- 67.

MCPHAIL Clark (1991), *The Myth of the Madding Crowd*, New York, Aldine de Gruyter.

MEAD George Herbert (1934/2006), *L'esprit, le soi et la société*, D. Cefai & L. Quéré (eds), Paris, Presses Universitaires de France.

MERLEAU-PONTY Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MITCHELL William J. Thomas (1994), *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, The University of Chicago Press.

MØHL Perle (2011), «Mise en scène, Knowledge and Participation: Considerations of a Filming Anthropologist», *Visual Anthropology*, 24, p. 227-245.

MONDADA Lorenza (2007), «Enjeux des corpus d'oral en interaction: re-temporaliser et re-situer le langage», *Langage et société*, 3, 121-122, p. 143-160.

MÜLLER Marion G. & Esra ÖZCAN (2007), «The Political Iconography of Muhammad Cartoons: Understanding Cultural Conflict and Political Action», *PS: Political Science and Politics*, 40, 2, p. 287-291.

NEVEU Erik (1999), «Médias, mouvements sociaux, espaces publics», *Réseaux*, 17, 98, p. 17- 85.

NEVEU Erik (2010), «Médias et protestation collective», in E. Agrikoliansky, I. Sommier & O. Fillieule (eds), *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, Paris, p. 245- 264.

NICHOLS Bill (2010), *Introduction to Documentary*, Bloomington, Indiana University Press.

PARK Robert E. (1904/2007), *La foule et le public*, Lyon, Parangon.

PATOUILLARD Victoire (1998), « Une colère politique. L'usage du corps dans une situation exceptionnelle : le zap d'Act-up Paris », *Sociétés contemporaines*, 31, juillet, p. 15-36.

PAUWELS Luc (2010), « Visual Sociology Reframed: An Analytical Synthesis and Discussion of Visual Methods in Social and Cultural Research », *Sociological Methods & Research*, 38/4, p. 545-581.

PAUWELS Luc (2011), « An Integrated Conceptual Framework for Visual Social Research », in E. Margolis & L. Pauwels (eds), *The Sage Handbook of Visual Research Methods*, Londres, Sage, p. 3-22.

PAUWELS Luc (2015), « "Participatory" Visual Research Revisited: A Critical-constructive Assessment of Epistemological, Methodological and Social Activist Tenets », *Ethnography*, 16, 1, p. 95-117.

PAVSEK Christopher (2015), « Leviathan and the Experience of Sensory Ethnography », *Visual Anthropology Review*, 31, 1, p. 4-11.

PEIRCE Charles (1978), *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Éditions du Seuil.

PHILIPPS Axel (2012) « Visual Protest Material as Empirical Data », *Visual Communication*, 11, 1, p. 3-21.

PHU T. N. (2008), « Shooting the Movement: Black Panther Party Photography and African American Protest Traditions », *Canadian Review of American Studies*, 38, 1, p. 165-189.

PIAULT Marc-Henri (1992), « Du colonialisme au partage », *CinémAction, demain, le cinéma ethnographique*, 64, p. 58-65.

PINK Sarah (2001), *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*, Londres, Sage Publications.

PINK Sarah (2003), « Interdisciplinary Agendas in Visual Research: Re-situating Visual Anthropology », *Visual Studies*, 18, 2, p. 179-192.

POLANYI Michael (1958/2012), *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.

POUPIN Perrine (2013), « Quand les manifestants s'emparent de la vidéo à Moscou: communiquer ou faire participer? », *Participations*, 7, p. 73-96.

POUPIN Perrine (2015), « Filmer les actions protestataires à Moscou. Enquêter depuis une pratique et relation documentaire », *Anthrovision. VANEASA Online Journal (Visual Anthropology Network of the European Association of Social Anthropologists)*, 3, 2. En ligne: [journals.openedition.org/anthrovision/1886].

POURCHEZ Laurence (2015), « Construction du regard anthropologique et nouvelles technologies. Pour une anthropologie visuelle appliquée », *Anthropologie et sociétés*, 28/2, p. 83-100.

QUÉRÉ Louis (1991), « D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique », *Réseaux*, 9, 46-47, p. 69-90.

QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2015), « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS*, (« Pragmatisme et sciences sociales: explorations, enquêtes, expérimentations »). En ligne: [journals.openedition.org/sociologies/4949].

REILIEU Marc (1999), « Du tableau statistique à l'image audiovisuelle. Lieux et pratiques de la représentation en sciences sociales », *Réseaux*, 17, 94, p. 49-86.

RICCEUR Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

ROUCH Jean (1979), « La caméra et les hommes », in C. De France (ed.), *Pour une anthropologie visuelle*, Paris, Mouton Éditeur et Éditions de l'EHESS.

RUBY Jay (1980), « Exposing Yourself, Reflexivity, Film, and Anthropology », *Semiotica*, 3, p. 153-179.

RUBY Jay (2000), *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.

RUSSELL Catherine (1999), *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*, Durham, Duke University Press.

RUTTEN Kris, VAN DIENDEREN An & Ronald SOETAERT (2013), « Revisiting the Ethnographic Turn in Contemporary Art », *Critical Arts*, 27, 5, p. 459-473.

SCHNEIDER Arnd & Caterina PASQUALINO (eds) (2014), *Experimental Film and Anthropology*, Londres, Bloomsbury.

SCHÜTZ Alfred (1962), *Collected Papers. Vol. I: The Problem of Social Reality*, La Haye, Nijhoff.

SCHWABENLAND Christina (2006), *Stories, Visions and Values in Voluntary Organisations*, Hampshire, Ashgate.

SCHWEINGRUBER David & Clark MCPHAIL (1999), « A Method for Systematically Observing and Recording Collective Action », *Sociological Methods and Research*, 27, 4, p. 451-498.

SIMEANT Johanna (2009), *La grève de la faim*, Paris, Presses de Sciences Po.

SNOW David A. & Dana M. MOSS (2014), « Protest on the Fly: Toward a Theory of Spontaneity in the Dynamics of Protest and Social Movements », *American Sociological Review*, 79, 6, p. 1122-1143.

SOULEZ Guillaume (2004), « “Nous sommes le public”. Apports de la rhétorique à l'analyse des publics », *Réseaux*, 4, p. 113-141.

SOUTRENON Emmanuel (1998), « Le corps manifestant. La manifestation entre expression et représentation », *Sociétés contemporaines*, 31, p. 37-58.

STAVO-DEBAUGE Joan (2012), « Des « événements » difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste », in D. Cefai & C. Terzi (eds), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 22).

STIEGLER Bernd (2008), « “Iconic Turn” et réflexion sociétale », *Trivium*, 1, En ligne [journals.openedition.org/trivium/308].

STRAUSS Erwin (1935/2000), *Des sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Jérôme Millon.

SWANN Paul (1989), *The British Documentary Film Movement 1926-1946*, Cambridge, Cambridge University Press.

TARDE Gabriel (1901), *L'opinion et la foule*, Paris, Alcan.

TAVERY Iddo & Stefan TIMMERMANS (2016), *Abductive Analysis : Theorizing Qualitative Research*, Chicago, The University of Chicago Press.

TAYLOR Lucien (1996), «Iconophobia», *Transition*, 69, p. 64-88.

THEUREAU Jacques (2010), «Les entretiens d'autoconfrontation et de remise en situation par les traces matérielles et le programme de recherche "cours d'action"», *Revue d'anthropologie des connaissances*, 4, 2, p. 287-322.

THÉVENOT Laurent (1995), «L'action en plan», *Sociologie du travail*, 37, 3, p. 411-434.

THIBAUD Jean-Paul (2002), «L'horizon des ambiances urbaines», *Communications*, 73, p. 185-201.

THIBAUD Jean-Paul (2010), «La ville à l'épreuve des sens», in O. Coutard & J.-P. Levy (eds), *Écologies urbaines : États des savoirs et perspectives*, Paris, Economica-Anthropos, p. 198-213.

TILLY Charles (1986), *La France conteste*, Paris, Fayard.

TRAÏNI Christophe (2010), «Dramaturgie des émotions, traces des sensibilités. Observer et comprendre des manifestations anti-corrida», *ethnographiques.org*, 21. En ligne [ethnographiques.org/2010/Traini].

TURNER Ralph (1965), «Collective Behavior», in R. Faris (ed.), *Handbook of Modern Sociology*, Chicago, Rand-McNally, p. 382-425.

WOHLSTEIN Ronald & Clark MCPHAIL (1979), «Judging the Presence and Extent of Collective Behavior from Film Records», *Social Psychology Quarterly*, 42, p. 76-81.

WOLFSON Todd (2014), *Digital Rebellion : The Birth of the Cyber Left*, Urbana, Chicago, Springfield, University of Illinois Press.

WRIGHT Christopher & Arnd SCHNEIDER (eds) (2006), *Contemporary Art and Anthropology*, Oxford, Berg Publishers.

WRIGHT Christopher & Arnd SCHNEIDER (eds) (2010), *Between Art and Anthropology : Contemporary Ethnographic Practice*, Oxford, Berg Publishers.

WRIGHT Christopher et & Arnd SCHNEIDER (eds) (2013), *Anthropology and Art Practice*, Londres, Bloomsbury.

ZÉAU Caroline (2008), «Cinéaste ou propagandiste ? John Grierson et "l'idée documentaire"», 1895. *Mille huit cent quatre-vingt-quinze*, 55, p. 52-74.

ZOUINAR Moustapha, RELIEU Marc, SALEMPIER Pascal & Guillaume CALVET (2004), «Observation et capture de données sur l'interaction multimodale en mobilité», *Actes des premières journées francophones Mobilité et ubiquité*. En ligne : [irit.fr/~Pascal.Salembier/PDF/ubiquite.pdf], consulté le 23/02/2015.

## NOTES

**1** Dans ce cas précis et rare, ces événements ont contribué à produire une expérience publique, une enquête et une mobilisation. La plupart du temps, et le pragmatisme ne parvient pas véritablement à le saisir, l'épreuve du choc n'a pas cette issue positive et productive. Le choc n'est pas encaissé, il immobilise les personnes (Stavo-Debauge, 2012). Les militants ont l'habitude de travailler les chocs d'une telle façon qu'ils sont en mesure de les concevoir comme l'indication d'un «problème» qui attend une réponse. Quand bien même ils ne reçoivent pas souvent de réponses, les militants inscrivent les chocs dans une dynamique de valorisation.

**2** Voir, par exemple, en France les travaux de Lallier (2009) et Breton (2012).

**3** Ces idées sont déjà présentes dans les années 1980 dans les travaux pionniers de Clifford Geertz et des anthropologues rassemblés autour du projet de *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986).

**4** Il existe un riche terrain d'ethnographie expérimentale américain méconnu en France. Pour une présentation de cette démarche et de ses réalisations, lire: Russell (1999) ; Schneider & Pasqualino (2014).

**5** Voir l'approche de Pink (2001) par exemple.

**6** Pour une appréciation critique, d'un point de vue pragmatiste, de ce tournant narratif, voir Cefaï (2015).

**7** La sociologie visuelle en France est caractérisée par une activité plus pédagogique (formation au tournage, aide à la production, à la diffusion et à l'archivage) que de publication scientifique (Chauvin & Reix, 2015).

**8** Par exemple le centre de recherche interdisciplinaire Sensory Ethnography Lab (SEL) de l'Université d'Harvard, qui croise arts visuels et ethnographie, réalise des images dont la valeur est plus sensorielle et somatique qu'ethnographique. Une de leurs productions, *Leviathan* (2012, 87 min.), réalisé par les artistes et anthropologues Lucien Castaing et Vérona Paravel, est dépourvu de toute mise en intrigue sociologique, sinon à travers quelques incidents latourriennes sur la symétrie humains/non-humains. Les marins y apparaissent invisibles les uns aux autres, transparents et sans histoires, et à aucun moment nous n'apprenons quoi que ce soit sur le métier de pêcheur ou l'économie de la pêche. C'est une conception esthétisante du documentaire qui l'emporte (Pavsek, 2015).

**9** Pour une contribution historiographique sur le tournant pictural, voir Moxey (2008).

**10** En France, quelques îlots de la recherche sur le travail constituent une exception: dans des études comme celles de Bernard Ganne, par exemple, où l'image est prise au sérieux depuis les années 1980 jusqu'à nos jours. Le Cahier n°8 de *Langage & Travail* (1996) est consacré à la présentation de ces travaux.

**11** En sciences sociales, la dichotomie entre approches en laboratoire et approches *in situ* est de moins en moins pertinente. La légèreté, la miniaturisation et la performance des appareils d'enregistrement (caméras vidéo, enregistreurs audio) ont rendu possible leur utilisation hors les murs du laboratoire. De nombreuses recherches font des observations en extérieur en utilisant des dispositifs très contrôlés et pointus.

**12** On peut citer par exemple les travaux de Charles Goodwin, Christian Heath, Jane Mallett, Harry Lomax, Lorenza Mondada (2007) (pour une explicitation de la méthode), et en France, Christian Licoppe, Marc Relieu, Moustapha Zouinar et Natalia La Valle.

**13** Michael Von Cranach a mis au point une méthode de «confrontation», reprise dans les années 1980 par Jacques Theureau (2010) et Leonardo Pinsky, selon laquelle les personnes filmées commentent leurs actes en visionnant les vidéos. Yves Clot l'a beaucoup expérimentée dans la pratique de «l'auto-confrontation croisée» mise en œuvre par le «clinique de

l'activité». Dans un autre registre, la lecture avec les personnes renvoie également à la pratique de Jean Rouch qui montrait pendant certains tournages ses images aux personnes qui y apparaissaient afin de mieux filmer les situations. Il appela cela l'«anthropologie partagée», «coopération observateur/observé» ou «contre-don audio-visuel» (1979). La vidéo-élicitation constitue tout un pan de la recherche visuelle aux États-Unis.

**14** Les réflexions de Howard Becker (1974; 1995), dès les années 1970, marquèrent le début de la sociologie visuelle.

**15** Edward Lewine, «*Making It Work: Lines, Signs and Rallies Under Scholarly Scrutiny*», *The New York Times*, 25 novembre 1999. En ligne: [\[nytimes.com/1999/04/25/nyregion/making-it-work-lines-signs-and-rallies-under-scholarly-scrutiny.html\]](http://nytimes.com/1999/04/25/nyregion/making-it-work-lines-signs-and-rallies-under-scholarly-scrutiny.html).

**16** Quelques études sur les mouvements sociaux sont apparues ces dernières années. Voir notamment le numéro double 91/92 de *Cultures & Conflits*, paru en automne 2013: «Iconographies rebelles. Sociologie des formes graphiques de la contestation». Lire également les travaux d'«iconographie politique» de politistes et sociologues anglophones: Müller & Özcan (2007) (les auteurs retracent l'histoire de cette démarche et décrivent sa méthodologie); Doerr & Teune (2008); Doerr, Mattoni & Teune (eds)

(2013) ; Doerr & Milman (2014) ; Phu (2008) ; Philipps (2012). Un projet important d'iconographie politique s'est, depuis le début des années 1990, également développé en histoire de l'art à Hambourg (Joschke, 2012).

**17** La « sérendipité » est le terme le plus utilisé, depuis R. K. Merton, pour traduire cette aptitude à faire des découvertes par accident.

**18** Pour une explicitation peircienne de la démarche abductive dans l'enquête de terrain, voir Tavory & Timmermans (2016).

**19** Dans *Wiseman USA*, documentaire de Michel Gayraud (1986, 52'). Voir Lallier (2011).

**20** Daniel James, « An Interview with Frederick Wiseman », *Filmmaker*, 10 janvier 2012. En ligne : [\[filmmakermagazine.com/37042-an-interview-with-frederick-wiseman\]](http://filmmakermagazine.com/37042-an-interview-with-frederick-wiseman).

**21** Hubert Knoblauch et René Tuma (2011) associent une analyse d'images avec une ethnographie, mais leur approche est au bout du compte assez proche de celle de l'ethnométhodologie : la démarche ethnographique n'est utile pour eux que pour mieux comprendre ce qui se passe dans les (seules) situations filmées.

**22** Selon les expressions de C. S. Peirce qu'avait reprises Isaac Joseph (2007).

**23** Bidet, Gayet-Viaud & Le Mener (2013), « L'ethnographie en trois dimensions. Entretien avec Jack Katz », *La vie des idées*, traduit de l'américain par Frédérique Chave.

**24** Ce découpage du tissu de la communauté des participants du moment manifestant est à la fois physique et sensible, politique et esthétique.

**25** Selon la définition du rassemblement (*gathering*) d'Erving Goffman (1963/2013).

**26** Cette image du corps-ressource est répandue dans les travaux sur les mobilisations comme dans Siméant (2009) et Patouillard (1998). Pour une mise en perspective, lire Cefai (2007 : 228-247).

**27** On peut trouver une critique précise et argumentée du causalisme dans Descombes (1995).

**28** Susan Leigh Foster, chercheuse et danseuse, allie ses savoirs chorégraphiques et académiques et analyse, dans un article de 2003, les mises en scène, plus ou moins travaillées, de quelques performances militantes non-violentes (un *sit-in* en 1960, un *die-in* d'ACT-UP à la fin des années 1980 et les manifestations contre l'Organisation mondiale du commerce au sommet de Seattle en 1999).

**29** Cette conception est exposée dans Grimshaw & Ravetz (2009), MacDougall (2006).

**30** Jeanne Favret-Saada raconte ainsi que grâce à des enregistrements audio de désorcèlement, elle a découvert, avec Josée Contreras, des mécanismes dont elle n'avait pas eu le moindre soupçon sur le terrain (Favret-Saada & Isnart, 2008).

**31** Cette technique de confrontation avec les images est appelée dans les recherches américaines « *photo-elicitation* » (Collier, 1967), ou « *visual elicitation* ». Un dispositif d'enquête utilisant des images est présenté dans Clot, Faïta, Fernandez & Scheller (2000). De nombreux travaux en sciences sociales ont été menés grâce à cette méthode. Pour une présentation de celle-ci, voir Harper (2002) et Pauwels (2010).

**32** Le langage ordinaire se prête bien par contre à rendre compte d'un « régime d'action en plan » (Thévenot, 1995 : 3). Les personnes parlent alors des résultats de l'action, de leurs objectifs et de leurs stratégies. Il est par contre rare qu'une personne décrive ce qu'elle a fait en recourant à un langage des « fins-en-vue » à la façon de Dewey, qui rendrait compte des conditions concrètes dans lesquelles un sujet se donne des orientations dans les situations.

**33** Guillaume Soulez (2004) a proposé cette distinction en trois niveaux.

**34** Les « extrémistes », ces « ennemis de l'intérieur » sont visés, en Russie, par un dispositif législatif « anti-extrémiste » depuis 2002 (révisé en 2008).

# PRAGMATISME, PLURALISME ET POLITIQUE

ÉTHIQUE SOCIALE,  
POUVOIR-AVEC  
ET *SELF-GOVERNMENT*  
SELON MARY P. FOLLETT

DANIEL CEFAÏ

Mary P. Follett occupe une place originale dans le paysage pragmatiste\*. Après avoir étudié à Harvard, elle devient pendant près de vingt ans une figure civique de Boston et une leader nationale du mouvement des centres communautaires. Elle publie ensuite deux livres, *The New State* (1918) et *Creative Experience* (1924), où elle développe une conception originale des processus d'auto-création, d'auto-organisation et d'auto-développement de l'expérience individuelle et collective, en contrepoint d'une théorie de la démocratie. Cet article examine les ancrages de cette vision de l'expérience dans une psychologie des groupes qui emprunte au pragmatisme de William James et Edwin B. Holt, et à la *Gestalttheorie*. Follett en tire une conception originale de l'éthique sociale, ici mise en regard de celles de Jane Addams, Ella L. Cabot ou Charles H. Cooley. Au-delà, c'est une conception radicale de l'action politique qu'elle déploie, fondée sur la coopération et la communication du pouvoir-avec, à l'encontre de la coercition du pouvoir-sur. Follett défend une version forte de la démocratie participative. Celle-ci passe par une critique de l'expertise et de la représentation, par un projet d'autogouvernement des citadins et des travailleurs et par la reconstruction d'un État fédéral.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; MARY P. FOLLETT; EXPÉRIENCE CRÉATRICE; COMMUNAUTÉ POLITIQUE; ÉTHIQUE SOCIALE; DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE.

\* Daniel Cefaï est directeur d'études à l'EHESS-Paris et directeur du Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) [cefaï@ehess.fr].

**P**arler de « politique pragmatiste » à propos de Mary P. Follett a quelque chose de provocateur. Follett faisait clairement partie de la galaxie philosophique de Radcliffe et Harvard. Sa dette à la philosophie pragmatiste de William James n'est pas mince. Elle mettait l'accent sur la question de l'expérience, de l'action et de la situation, avec un sens aigu de l'écologie de la pensée et de la logique de ses conséquences ; et elle a mieux que tout autre mis en œuvre une façon de penser processuelle, relationnelle et interactionnelle, qui est passée dans ses conceptions du pouvoir, du droit et du gouvernement. Pourtant, elle avait une lecture dissidente des auteurs que l'on qualifie de « pragmatistes » et dont elle ne cessait de vouloir se démarquer. C'est cette originalité de Follett que nous voudrions ici faire découvrir. Quel usage faisait-elle des auteurs identifiés comme pragmatistes de son temps ? Que leur prenait-elle et que leur reprochait-elle ? Pourquoi, malgré elle, l'inscrire dans cet horizon – dont elle semble exclue par de nombreux commentateurs<sup>1</sup> ? Mais l'originalité de Follett ne se limite pas à cette relation ambiguë et contrariée avec le pragmatisme. Elle réside surtout dans une puissance de pensée qui la fait tenir aujourd'hui pour une pionnière du management – l'étiquette qui lui est le plus souvent attribuée –, mais aussi une inspiratrice du féminisme, avec sa catégorie de « pouvoir-avec<sup>2</sup> », une philosophie de l'expérience originale, qui a inventé une solution alternative au monisme et au pluralisme, et l'une des figures du mouvement progressiste américain du début du XX<sup>e</sup> siècle les plus enthousiastes par son plaidoyer pour le *self-government* et sa critique de la représentation et de l'expertise. Follett a ainsi proposé une lecture absolument unique et visionnaire de l'autonomie politique. Une lecture aux nombreuses tonalités pragmatistes.

Cette originalité n'a pas seulement germé dans les murs de l'université (pour une excellente biographie de Follett : Tonn, 2003). Follett a rejoint en 1888 l'Annexe pour les Femmes de Harvard, qui deviendra plus tard le Radcliffe College, institution indépendante, délivrant ses propres diplômes à partir de 1894 et des titres de docteur à partir de 1902. En ce temps de ségrégation de genre, elle y a suivi les

cours de Royce, James et Santayana, mais a étudié en premier lieu l'histoire politique sous la direction d'Albert Bushnell Hart, soutenant sa thèse avec un mémoire intitulé *The Speaker of the House of Representatives* (1896) aux États-Unis. Elle faisait partie de la même promotion que trois autres femmes remarquables : Anna Boyton Thompson, sa professeure à l'école secondaire (Thayer Academy), devenue une amie proche, qui enquêtait sur Fichte sous la direction de Royce (Thompson, 1895), Maud May Wood (Park), une suffragiste bostonienne qui sera aux avant-postes du lobbying de l'Association nationale pour le suffrage des femmes (National American Women Suffrage Association) auprès du Congrès en 1917-19 et qui dirigera la Ligue des électrices (League of Women Voters) après la ratification du 19<sup>e</sup> amendement en 1920, et Gertrude Stein, auteure de romans, de théâtre et de poésie, qui rejoindra Paris dès 1903. Follett a eu une tout autre carrière. Après avoir enseigné l'histoire dans une école privée, puis travaillé dans un cabinet de juristes, elle s'est engagée pendant près de vingt ans dans des organisations communautaires de Boston, occupant tous les postes depuis le travail de terrain dans le quartier Roxbury et la fondation de Highland Union en 1902, qui s'occupait de jeunes adolescents, jusqu'à un poste de direction du mouvement des centres sociaux (*social centers*) pendant la Première Guerre mondiale. Follett s'était impliquée dans cette aventure, en tant que membre du Comité pour un usage élargi des bâtiments scolaires (Follett, 1912) au sein de la Ligue municipale des femmes (Women's Municipal League) de Boston. L'enjeu était d'occuper les bâtiments scolaires, ces lieux publics, propriété municipale, hors des heures de fonctionnement, les soirs et les fins de semaine, afin d'y organiser des discussions sur les affaires publiques et des activités d'éducation et de loisir pour les gens du quartier. C'est de cette expérience des centres sociaux que Follett a tiré une bonne part de ses interrogations sur l'organisation, le leadership et le conflit. Quand elle écrit son second livre, *The New State* (1919 ; [désormais noté NS]), celui-ci n'est donc pas seulement une spéculation de philosophe, mais il incorpore une longue trajectoire d'observation et de participation à des centres, des comités et des bureaux tout au long de deux décennies.

Follett récidivera quelques années plus tard avec un autre livre, puissant, tombé hors des mémoires universitaires, *Creative Experience* (1924). Ce livre était le double de *Social Discovery* (1924) d'Eduard C. Lindeman. Les deux auteurs s'étaient rencontrés après que Lindeman avait publié *Community* (1921) et que, menacé par le Ku Klux Klan, il dut quitter Greensboro en Caroline du Nord. Follett avait présenté Lindeman à Dorothy Whitney Straight, la philanthrope sans qui *The New Republic* et la New School for Social Research n'auraient pas vu le jour. Straight avait accepté de financer une recherche conjointe de Follett, Lindeman et Alfred D. Sheffield – un professeur de rhétorique à Wellesley, au civil, l'époux d'Ada Eliot Sheffield, une pionnière du travail social, amie de Follett à Boston. Les trois partenaires créèrent une commission d'enquête sur le conflit créateur (Committee for the Study of The Constructive Nature of Conflict), installé dans les bureaux de *The New Republic*, 421 West 21st Street à New York City. Ils allaient développer une « relation de coopération » et apprendre à penser ensemble, à travers leurs « fréquentes rencontres à Boston et New York et leur échange continu de matériaux » (Lindeman, 1924: v). Le Manifeste qu'ils devaient écrire ne verrait jamais le jour, mais il en resterait ces deux livres. *Social Discovery* de Lindeman faisait le tour des méthodes d'enquête disponibles à l'époque, l'idée étant de disposer d'un *Organon* de la « nouvelle sociologie », mis au service de l'intelligence collective des groupes sociaux. Dans la « Préface » (1924: v), il y écrivait un compliment à Follett: « Si, comme William James avait l'habitude de l'affirmer, certains esprits agissent comme des détonateurs sur d'autres esprits, je dois être plus que vague dans mes remerciements à Mary P. Follett. » *The New State*, continuait-il, a été un « défi à l'atmosphère d'épuisement et de futilité de cette période » et a « déclenché [en moi] de nouveaux espoirs et de nouvelles orientations de recherche ». *Creative Experience* (1924) de Follett développait un soubassement philosophique des propositions de *The New State*. Ses deux parties, « L'expérience comme processus d'auto-engendrement et d'auto-renouvellement » et « L'attitude expérimentale vis-à-vis de l'expérience », permettaient d'étendre la réflexion sur la participation, la représentation, l'expertise et le droit. Le texte qui suit

vise à donner quelques repères dans ce parcours et à en montrer l'ancre et la portée pragmatistes.

## **SITUATION TOTALE ET EXPÉRIENCE CRÉATRICE**

Le premier point, qui témoigne des attaches de Follett à l'univers pragmatiste, est la place centrale du concept d'expérience dans son œuvre. Commençons par *Creative Experience* [désormais noté CE]. Follett y décrit le flux d'expérience dans les termes jamesiens d'un «courant de conscience» (James, 1890). Les sensations ne sauraient être prises comme des abstractions isolées, mais prennent sens dans leur immersion dans ce flot continu, sans centre ni bordure, de sensations qui s'écoulent les unes dans les autres pour former l'«étoffe de l'esprit». Ce courant de conscience n'est ni subjectif, ni objectif. Il est incarné dans les réponses que donne un organisme à son environnement et un environnement à un organisme. Ce serait illusoire de recourir à l'introspection pour accéder à la vie psychique d'un individu et comprendre ce qu'il ou elle veut faire. Follett était d'accord sur ce point avec le psychologue de Harvard, Edwin B. Holt, qui avait lui-même endossé l'empirisme radical de James et proposé une nouvelle formulation du behaviorisme. La conscience n'est pas une substance, mais une «fonction de l'environnement» (Holt, 1915: 94; CE 55) et des réponses de l'organisme à l'environnement. Cette fonction est ce que Freud appelle le «désir» (*wish*) et Holt l'«intention» (*purpose*) – Follett parle aussi de «volonté» (*will*)<sup>3</sup>. Nos désirs et nos intentions ne sont pas seulement dans nos têtes et dans nos corps, mais ils sont aussi là dehors, «à propos de» (*about*) «quelque trait de l'environnement» : ce sont des «cours d'action que le corps suit ou est préparé à suivre en référence aux objets, relations ou événements de l'environnement» (Holt, 1915: 99). Nous sommes conscients parce que nous agissons dans des situations et que ces conduites organisent une expérience désirante et intentionnelle. Ces visées ne sont pas antagonistes des croyances, des attitudes et des habitudes. Holt (1915: 61) citait James – qui de fait citait Peirce: «[La pensée en mouvement a pour

seul motif concevable d'atteindre une croyance, soit une pensée au repos. Ce n'est que lorsque notre pensée à propos d'un sujet a trouvé son repos dans une croyance que l'action sur le sujet peut commencer résolument et sans problème.] Les croyances sont, en bref, des règles pour l'action, et la fonction de la pensée dans son ensemble est une étape dans la production d'habitudes actives. » (James, 1902; Peirce, 1878 : 286). Quand nous agissons, notre expérience se met en mouvement. Nous n'agissons pas parce que nous sommes poussés par *un* instinct ou tirés par *un* objectif (CE 98), mais parce qu'une nouvelle expérience se forme, dans une phase d'envol, jusqu'à ce qu'elle se stabilise et retrouve une station de repos (James, 1890 : I, 224-290). Le champ d'expérience se déploie continûment dans la « réaction circulaire » entre la configuration de nos habitudes et de nos attitudes qui nous apprêtent à l'action, orientent notre attention et unifient notre perception, canalisent notre influx nerveux et stimulent nos conduites musculaires, et la configuration des prises concrètes qui ordonnent la situation à notre entour. Mais cette configuration de prises concrètes est elle-même le produit de l'histoire de la formation de nos milieux de vie, avec leurs points d'appui et leurs modes emploi, leurs incitations à sentir et se mouvoir et leurs guidages du discours et de l'action. La situation totale – la *Gesammt situation* – intègre tous ces éléments. Ce qui en fait une *Gestalt* avec son unité (*einheit*) propre, ce n'est pas qu'elle est *plus (more, over)*, au sens quantitatif, que la somme de ses éléments. Ce qui en fait une *Gestalt*, c'est la « réaction circulaire » (CE : chap. III et IV) qui fait que mes activités sont une réponse à mes activités passées, aux activités des partenaires avec qui nous interagissons et aux activités de l'environnement qui réagit à mes activités. L'intégration de la « structure » de ma « personnalité totale », de mon « organisme » et de ma « psyché » va de pair avec la totalisation des différents « systèmes d'action » (CE 100) qui les constituent. Inversement, la situation n'est pas un donné en soi, mais elle se fait à travers les multiples activités, actions et interactions dont elle est le lieu, l'objet et l'enjeu ainsi qu'à travers les perceptions, réflexions et discours qui la visent (CE 97). Définir une situation sociale, par exemple, ce n'est pas saisir un ensemble statique de

faits qui seraient là, antérieurs et extérieurs à leur visée affective, perceptive, pratique ou normative. Définir une situation sociale, ce n'est pas non plus projeter des habitudes mentales ou des représentations intellectuelles sur un chaos d'impressions subjectives, sans queue ni tête. Ce n'est pas vérifier ou s'ajuster à des faits, ce n'est pas ordonner par l'habitude ou l'entendement, c'est créer une nouvelle expérience de la situation, inhérente aux processus d'émergence, d'intégration et de totalisation de nouvelles configurations de sens – Follett parle d'« unités-valeur », « unités-désir », « unités-intérêt » (CE 100) qui recomposent aussi bien notre environnement social que le sens que nous y trouvons et que nous lui donnons.

La volonté est ainsi une fonction de la « situation totale ». « Le stimulus n'est pas la cause et la réaction l'effet » (CE 60) : « La cause et l'effet sont des façons de décrire certains moments de la situation quand nous séparons ces moments du processus dans son ensemble. » (CE 61). Pour comprendre la complexité d'une situation sociale, prise dans son ensemble, il faut l'observer comme un processus de totalisation (CE, ch. V), en d'autres termes comme une *Gestaltung*<sup>4</sup>. L'intention qui donne son sens et sa direction à l'action ne se forme pas dans le for intérieur de quelqu'un avant d'être traduite dans des actes et des faits. Elle émerge à travers le processus d'unification de la situation sociale, traçant son chemin au cœur d'une multiplicité de forces en interaction qu'elle réussit à faire tenir ensemble, à combiner et à intégrer. L'intention est inhérente à la germination et au bourgeonnement de l'expérience créatrice. Follett développe ce concept de « situation totale<sup>5</sup> » à partir de l'enquête de son amie Ada E. Sheffield (1923) sur l'étude de cas en travail social (CE 105). Elle nous dit que la situation totale est une situation changeante (*evolving situation*) (CE 55). Elle tire un exemple du monde du travail en invitant à ne pas dissocier la psyché de l'employeur et la psyché du travailleur de « leur relation aux faits » – des faits eux-mêmes « aussi actifs que n'importe quelle autre partie de la situation » (CE 68). Pour comprendre leurs intentions respectives, il faut les ressaisir dynamiquement, dans leur mouvement temporel. Le sens de la situation sociale se forme dans un processus

qui tient ensemble la configuration de leurs interactions et de leurs discussions, leurs définitions respectives de la situation, les réactions que leur opposent les objets, leurs opérations d'enquête et d'expérimentation, et le travail d'intégration de tous ces éléments en transaction les uns avec les autres. Au bout du compte, « le stimulus devient la situation totale dont la conduite totale est une fonction » (CE 78-79).

Follett démantèle l'idée d'un « ajustement fonctionnel » (CE 121) – comme si organisme et environnement étaient deux entités extérieures l'une à l'autre qu'il fallait relier après coup. Il faut selon elle dépasser le circuit stimulus-réponse de behavioristes comme Watson, mais aussi une vision spiritualiste qui ferait basculer l'analyse du côté des états de conscience. L'examen approfondi d'un autre exemple, celui des réactions à la crise économique des associations patronales et des syndicats ouvriers, lui permet de montrer comment ne pas rechercher une cause matérielle (la réponse à la hausse des prix), ou une raison mentale (l'expression du ressentiment contre le capital), pour expliquer ces réactions (CE 80). Les réactions à la crise ne sont ni subjectives, ni objectives, ou plutôt, elles sont les deux, indissolublement. Elles doivent être recadrées dans l'ensemble des facteurs en interaction qui font la situation totale et qui organisent les perspectives des acteurs. Elles doivent aussi être réinscrites dans l'histoire des relations de coopération et de conflit entre ces acteurs. La situation totale englobe ainsi nos expériences actuelles – affective, perceptive, personnelle, interactionnelle. Mais elle englobe aussi la genèse de nos expériences passées qui continuent d'être opérantes dans le présent : « Le soi ne peut être dépouillé des intégrations de ses expériences passées. » (CE 153). Le processus de vie incorpore la trace des relations entre une histoire de vie et un milieu de vie. Les « traits de personnalité » d'un « sujet » ou la logique des faits « objectifs » ne peuvent être abstrait du procès de totalisation de cette unité intégrée ou de cette « structure complexe » (CE 113) qu'est la situation totale. Follett, dans un geste très pragmatiste, invite à concevoir différemment le sens des motivations, des désirs et des intentions en relation

au travail de leur sédimentation dans une histoire et en relation avec l'environnement où elles prennent place.

Nous ne choisissons pas nos objectifs en exerçant notre « libre arbitre », nous ne sommes pas contraints par la « logique implacable » des faits. Notre volonté trouve sa source dans l'expérience concrète de la situation totale où elle trace son chemin. C'est cette interaction qui développe nos intentions et organise, dans le même mouvement, l'expérience des moyens, des valeurs et des fins de l'action. « L'expérience est le poste dynamo [*dynamo station*] » : elle engendre volonté, croyances et habitudes (CE 85). Elle est le « générateur [*power-house*] de nos pensées, valeurs et idéaux » (CE 133). Il est impossible de déconstruire l'expérience et de la reconstruire à partir de différents facteurs de la situation comme s'ils étaient des éléments séparés. L'expérience est la situation totale qui se réfléchit à travers un double mouvement de projection et de rétrospection. L'intention croît à travers la ressaisie en une totalité significative de différentes phases d'expérience qui se sont produites dans le passé et à travers l'anticipation de phases d'expérience à venir, encore virtuelles, mais qui se profilent déjà dans le présent en cours. On pourrait dire que l'expérience se fait et s'éprouve dans un processus d'auto-constitution. L'enquête de Follett se focalise sur des processus d'auto-création (*self-creating*) (CE 61, 75, 131), d'auto-organisation (*self-organizing*) (CE 58), d'auto-engendrement (*self-sustaining*) (CE 3, 90) et d'auto-maintenance (*self-maintaining*) (CE 58), d'auto-renouvellement (*self-renewing*) (CE 153) et d'auto-développement (*self-evolving*) (CE 136, 153). On a là une caractéristique commune à toutes les pensées pragmatistes, qui partagent une ontologie de l'émergence, de l'invention et de la création. Dès lors, le soi impliqué dans une situation n'est pas une entité substantielle, mais la réflexion temporelle de l'expérience par l'expérience. Il naît de la situation totale, en train de se faire, comme processus de totalisation d'éléments s'enchevêtrant et s'entretissant les uns les autres, de façon analogue à ce que James écrivait à propos du courant de conscience.

Ce qui vient en premier, selon Follett, est la mise en relation réciproque (*reciprocal relating*) des termes, une « activité-entre [*activity-between*] » (CE 64) dont procèdent causes et effets, moyens et fins, stimuli et réponses, passé et futur, mais aussi les qualités de subjectivité et d'objectivité. L'expérience est un « entrejeu infini » (CE 141) où « l'auto-productivité (*self-yielding*) de la pensée et de l'action » ne cesse de redéfinir les termes et de recomposer les relations de ce dont nous faisons expérience. « La vie, avec son pouvoir créateur » « est un art. » (*Ibid.*). Ce qui est vrai du champ de l'expérience sensible l'est tout autant de l'expérience sociale des *relations humaines*<sup>6</sup>. Follett explique ainsi que pour saisir ce qui fait le lien entre les membres d'un groupe, on ne peut pas se satisfaire d'un schéma d'« agrégation mécanique » (NS 25) : leurs idées se combinent et s'entremêlent, se répondent en se transformant mutuellement et finissent par engendrer une « idée composite ». Le processus de groupe est moins une « procession religieuse » qu'un « jeu de tennis » (NS 25) dans lequel l'enchaînement des actions et des réactions, coup après coup, dessine la configuration du jeu en mouvement, les positions réciproques des joueurs, un certain style d'engagement en situation, l'intérêt pour le jeu et ses enjeux, tout comme elle amène les joueurs, si distinctes et variées soient leurs raisons de jouer, à partager des problèmes communs. C'est là l'une des perspectives ouvertes par Follett. Elle se risque aussi sur un autre chemin. Le processus de groupe (*group-process*) peut être comparé à « l'étoffe de l'expérience » (CE 303). De même que « les états mentaux sont des composés [*compounds*] » (James, 1890 : 145) – ce en quoi Follett voyait une anticipation de la psychologie de la *Gestalt* (CE 114) –, les processus de groupe sont des « composés » de « myriades de relations de vie » (NS 297).

Follett élargit ce qu'elle a lu dans *Pluralistic Universe* (James, 1909) à propos de la « composition de la conscience » à la « *composition de la volonté commune*<sup>7</sup> » – jouant sur le plan de la constitution d'une intentionnalité collective et politique. Elle propose de résoudre l'équation différentielle qui rend possible l'intégration de séries de transactions entre les membres du groupe. Une interaction se déploie comme « Je,

plus l'entretissage-entre-vous-et-moi vous rencontrant, plus l'entretissage-entre-vous-et-moi, etc., etc.», et ce jusqu'à la puissance n (CE 63). Que faut-il entendre par là ? Si j'agis, je réponds à ma propre activité qui est déjà en train de changer et cette réponse est partie prenante du changement de mon activité – une *relation réciproque entre passé et présent*. Dans le même temps, je réagis à mon environnement qui est en train de changer et qui réagit lui-même à mon comportement qui répond aux conséquences des réactions de mon comportement aux transformations de l'environnement – une *relation réciproque entre organisme et environnement*. Enfin, je ne suis pas seul et je ne cesse de répondre aux attitudes et aux conduites des autres, y compris aux réponses, effectives ou anticipées, qu'ils font à mes réponses, auxquelles je répondrai à mon tour, dans une espèce de croisement (*interbreeding*) de nos actions qui produit un effet de miroir (*looking-glass effect*) (Cooley, 1902 : chap. V) sur moi-même – une *relation réciproque entre Ego and Alter*.

Il faut tenir ensemble ce triple processus de mise en relation qui compose la situation totale pour assister à l'émergence d'une intention commune ou d'une volonté collective. Celle-ci n'existe pas en soi. Elle résulte du processus d'intégration de « variables interdépendantes » et d' « influences réciproques », qui se fondent temporellement les unes dans les autres, tout en étant organisées et orientées par la visée qui procède d'elles. Cette conception anticipe des formulations de la topologie psychologique de Kurt Lewin – élève de Stumpf et proche de Köhler et Wertheimer –, qui a des implications fortes sur ce que nous appelons écologie humaine – une expression que l'on ne rencontre pas chez Follett. Nos perceptions, actes, jugements et pensées ne sont pas déterminés par leur environnement. L'environnement se transforme tandis que différentes activités et les expériences qui vont avec se combinent, s'interpénètrent et s'unifient – ce processus étant lui-même une réponse aux « conditions de vie » qu'engendrent ces activités. C'est cela qu'il faut entendre par la phrase : « Nous ne réagissons pas à l'environnement, mais à nos relations avec l'environnement. » Chaque relation incorpore les séries de

relations qui l'ont précédée : cette accumulation et cet accroissement d'expérience ne cessent de transformer ce qui est fait, celui qui fait et l'acte de faire dans chaque situation. « La loi de la croissance organique est la loi de l'intérêt composé » (« *The law of organic growth is the law of compound interest* »), qui est la « loi des relations sociales » (CE 66). Cela signifie qu'il devient impossible de distinguer le conditionnement externe de la constitution interne du comportement humain. Le comportement est une fonction d'un environnement en transformation ; cet environnement se transforme, d'une part, en raison des activités coopératives que mes partenaires et moi-même entretenons avec lui et qu'il entretient avec nous, d'autre part, à l'épreuve d'un passé et d'un futur qui jouent dans son présent et qui se réorganisent à son épreuve. Quand on parle de « fonction de l'environnement », il ne s'agit pas d'une fonction d'ajustement ou d'adaptation de deux entités extérieures, mais d'une fonction de la relation d'intégration entre conduite, interactions entre conduites et milieu et d'intégration du présent, du passé et du futur (CE 71). Aujourd'hui, on appellerait *auto-poiesis* ce processus dynamique fait d'un enchevêtement de boucles récursives (en « *feed-back* » et en ce que l'on pourrait qualifier de « *feed-forth* »).

Une conséquence immédiate de la position de Follett est que les facteurs qui déterminent une situation ne sont si des causes déterminantes, ni des finalités abstraites, et que celle-ci ne se laisse pas défaire en consciences subjectives ou en contraintes objectives. Ces facteurs sont indissociables de la totalité fonctionnelle, dynamique et concrète qu'ils composent tout comme ils en émergent. Le processus continué d'intégration de cette totalité engendre besoins, propensions, intérêts, motivations, autant que intentions, valeurs, idéaux et objectifs. Elle fait émerger le jeu de places qui sont occupées par les participants à la situation sociale et le système de complémentarité entre leurs champs d'expérience et d'activité ; elle fait aussi émerger une « volonté » qui n'est pas celle de tel ou tel individu, qui n'est pas l'effet de leur agrégation mécanique, mais se forme par l'intégration de processus de groupe. Cette intégration, Follett la pense toujours à

partir d'une *triade récurrente de l'interaction, l'unification et l'émergence*. Les personnes se font membres du groupe en s'associant, coopérant et communiquant, en se posant de nouvelles questions et en imaginant ensemble de nouvelles réponses, en réagissant à leurs réactions aux stimuli de l'environnement dont leurs réactions font partie. Ce faisant, ils libèrent une énergie qui devient collective et qui vient donner sa *dynamis* ou sa *potentia* à la « volonté du peuple » (CE 86, 130, 209, 266, 301) – une force vitale, agissante et efficace, qui à la façon de l'entéléchie aristotélicienne, donne une forme et une finalité à la vie du groupe comme auto-organisation collective, assure son intégration créatrice à la situation totale et anime le groupe en lui donnant un pouvoir d'agir de façon collective.

On retrouve chez Follett des points communs avec d'autres auteurs : un principe d'émergence et de création de nouvelles propriétés, dans des configurations en flux permanent, proche de ce que décrivent James ou A. N. Whitehead<sup>8</sup> pour qui « la réalité est un processus » (1929/1995) et que Follett croise à partir de son arrivée à Harvard en 1924 ; un principe de totalisation de processus en interdépendance et interrelation, à l'encontre de l'atomisme et de l'assemblage mécaniques – un point que Jan Smuts (1926), avec sa passion pour la biologie, le transcendentalisme de Whitman et le romantisme allemand, fixera avec le concept de « holisme » (1926 : 86). On pourrait encore recadrer la réflexion de Follett comme une philosophie de la vie. L'activité synthétique, organisatrice et régulatrice des formes de vie, quand elle atteint un certain degré de complexité, engendre de nouvelles propriétés. Les formes supérieures ne résultent pas seulement de l'addition des propriétés des formes inférieures. L'organisme, pris comme totalité vivante, qu'elle soit biologique, psychique (la personnalité) ou sociale (le groupe et l'esprit), s'auto-organise en organisant son milieu de vie et se transforme d'un point de vue qualitatif. Follett semble redécouvrir la *téléologie dynamique* des « événements vitaux », celle que Hans Driesch (1909/1921), par exemple, décrit à partir de ses études sur le développement embryonnaire des oursins ou des études de Herbst sur les homards. La biologie expérimentale

établit alors que les organismes se forment et se transforment de façon *autonome* : l'énergie vitale est orientée par ses propres causes finales et l'entéléchie réside de façon immanente dans la matière vivante. Cette morphogénèse est par ailleurs une épigénèse : l'émergence de formes n'est pas fixée une fois pour toutes par un germe originaire, ni par une causalité écologique, elle se construit petit à petit, à travers un processus progressif de différenciation et de complexification. Notons en passant l'anticipation de ce que formalisera la cybernétique en mettant en évidence des boucles de rétro-action et de pro-action, au cœur du processus d'auto-organisation des histoires de vie et des milieux de vie.

Ce schéma d'analyse, si nous ne sur-interprétons pas, est transposé par Follett en psychologie sociale. C'est ainsi que se forme une volonté collective, avec des idées collectives et des sentiments collectifs (NS, chap. 2 à 5). Est-ce que cela signifie que les individus sont assimilés ou amalgamés dans cette totalité dans laquelle ils se surpassent et se transmuent ? Donnent-ils naissance à un Super-Organisme dans lequel ils seraient incorporés et dont ils deviendraient les organes, la tête et les membres – engendrant une nouvelle entité, une corporation, plus réelle que ses membres ? Ou à l'opposé, cette volonté collective n'est-elle qu'une illusion dont il faut se débarrasser, le résultat de la conversion d'un processus en substance, d'une fiction en réalité, et d'un déni d'existence aux individus qui sont la seule réalité ? La solution de la *Gestalt* permet d'éviter cette alternative classique. Elle est holiste et télologique, mais sans être théologique ou autoritaire. « Que fait la totalité ? Elle n'est pas une Bienfaisance tranquille, qui veille avec bienveillance sur ses enfants affairés. Elle ne vit pas par procuration dans ses “parties” pas plus qu'elle ne vivrait pour elles. Les parties ne sont ni ses génératrices, ni sa progéniture. Il n'y a pas d'influence de la totalité sur les parties dans un sens mystique, un peu vague, ni par la “rationalisation” d'un contrôle autoritaire, mais seulement par conduite circulaire. » (CE 101). Si quelque chose comme un « groupe social » ou une « communauté politique » se forme, ce n'est donc ni une simple catégorie auquel un rasoir d'Ockham,

allergique aux « nominaux », s'empresserait de faire un sort, ni un être substantiel, à la façon des « corporations » médiévaux, qui aimantent encore nombre de contemporains de Follett. C'est une organisation, animée par une force vitale, orientée par une « volonté commune », qui n'est pas une « conscience collective » ou un « esprit de groupe » (par ex. NS 21, CE 207 ou 243).

Bien sûr, cela pose le problème des différences, des frictions et des conflits entre les membres du groupe. Follett va alors puiser dans l'interprétation de la psychanalyse que Holt a donnée dans *The Freudian Wish* (1915<sup>9</sup>). L'intégration des désirs n'est pas simple à réaliser. Souvent, l'antagonisme des désirs conduit à une dissociation des lignes de conduite et à la manifestation d'attitudes contradictoires, qui sont vécues comme un déchirement ou une dissociation de soi. Parfois, l'un des désirs est réprimé, mais il menace toujours de revenir à notre insu – ce que l'on appelle le retour du refoulé – à moins qu'il ne continue d'opérer dans des conduites ambivalentes. Mais quand les désirs sont bien intégrés, ils cessent d'être conflictuels ou de se manifester par des symptômes involontaires : ils fusionnent dans un nouveau désir qui les transcende sans pour autant les annuler ou les supprimer. Follett transfère cette conception dynamique de la personnalité vers la totalité des processus de groupe. Elle affirme que la formation d'une volonté collective pourrait se faire sans antagonisme ni répression des désirs, des volontés, des perspectives ou des croyances des individus. Selon le principe de composition (*compoundness*) des relations humaines, la nouvelle *Gestalt* engendrée par le processus de groupe ne compte pas en plus de ses parties : « La totalité est elle-même une partie du processus dans son ensemble. La totalité s'entretisse avec les parties, tandis que les parties s'entretissent pour faire la totalité. » (CE 98-99). Le groupe est inclus dans la réponse circulaire entre les individus qui lui « appartiennent », et les individus sont partie prenante du groupe qui les intègre et les unifie. Le groupe n'est pas un Super-Organisme qui absorbe les individus : il est dans chaque individu et dans chaque interaction entre les individus et entre les individus et leur environnement. Cette conception

du processus de groupe a plusieurs conséquences, en théorie sociale, bien sûr, dans la façon de modéliser la vie collective, mais aussi dans la façon dont des applications vont lui être trouvées dans différents domaines (travail social, organisation communautaire), et surtout dans la théorie du pouvoir que Follett développe dès *The New State* et qu'elle redéployera par la suite dans une série de conférences.

## **SENTIMENTS MORAUX ET ÉTHIQUE SOCIALE**

Follett est somme toute assez proche des autres auteurs pragmatistes, dont Dewey, encore qu'elle ne le cite presque jamais<sup>10</sup>. Dans «Community is a Process» (1919 : 586), elle rejette une conception statique du «test» : «Avec une idée vivante, la vérité doit être créée.» L'expérience n'est ni un processus d'ajustement à un environnement qui résiste (CE chap. VI), ni un processus de vérification qui permet de confronter des hypothèses avec des faits (CE chap. VII). Follett (CE 58-59, 61-63) propose à la place une compréhension de la «réaction circulaire» qu'elle emprunte à Holt, et avant lui à un article sur le «cercle réflexe» du physiologiste hollandais S. T. Bok. Elle ne se réfère jamais à l'article pourtant fondateur de Dewey, «The Reflex Arc Concept in Psychology» (1896), qui intégrait déjà conscience, stimulus et réponse dans le même processus, pas plus qu'aux articles de Mead, dans son sillage, sur «The Definition of the Psychical» (1903), «Social Psychology as a Counterpart to Physiological Psychology» (1909) ou «The Social Self» (1913). Follett n'est pourtant pas très éloignée, sous certains aspects, de l'école de psychologie de Chicago quand elle décrit la façon dont la compréhension du sens de l'action, de ses objectifs et de ses valeurs est indissociable de son déploiement temporel et de son inscription écologique. Dewey, tout comme elle, rejettait une conception de la rationalité qui commence avec la représentation d'objectifs à atteindre, avant de poursuivre avec un calcul d'efficacité ou de rentabilité et de finir avec l'organisation de moyens disponibles pour atteindre ces objectifs donnés d'avance ; de la même façon, il refusait une compréhension formelle des valeurs qui les pose a priori, dans l'abstrait, comme des propositions universelles et décontextualisées,

avant de passer à une analyse de situation réduite à un ensemble de faits, et de finir avec une tentative, souvent désespérée, de réaliser les valeurs dans les faits ou de rendre les faits conformes aux valeurs... Dewey anticipait ainsi sur les théories de la forme (Koffka, Wertheimer, Köhler) ou de l'organisme (Goldstein, von Weizsäcker, von Bertalanffy) autant que sur certaines hypothèses de psychologie sociale de la dynamique de groupe (Kurt Lewin). Il se référera lui-même, plus tard, au « terme technique de *Gestalt* » (dépourvu de sa « rigide fixité » et en mettant l'« accent sur le partenaire humain »), dans *Knowing and the Known* (1949/1989 : 247), pour décrire la fusion des différents facteurs de la situation. Ainsi décrit-il la situation, telle qu'elle est vécue dans son unité et totalité de *Gestalt*, avant d'être démembrée moyennant les catégories de sujet et objet, sensible et intelligible, cognitif et moral, pratique et théorique. « Les mots concernement, affaire, soin, matière, chose... fondent dans une unité indissoluble des sens qui, lorsqu'ils sont distingués, sont qualifiés d'émotionnel, intellectuel, pratique – les deux premiers sens étant du reste des traits marqués du dernier nommé. » (*Ibid.*).

Il aurait été intéressant d'en savoir davantage de l'opinion de Follett sur Dewey et sur les autres pragmatistes de Chicago – et réciproquement. Quelles ressemblances et quelles différences pourrait-on pointer entre sa conception de la créativité, absolument originale, et celle que promouvait le groupe rassemblé autour de Dewey? L'idée d'une « émergence des normes » – des mœurs, des lois et des institutions – était explicite chez Park, Mead et chez Dewey, lequel se fera le chantre d'une « démocratie créatrice » (1939/1977). L'adjectif « créatrice » était régulièrement accolé par ces auteurs aux substantifs : « intelligence », « action », « imagination », « pensée », « raison »... Joas (1993 et 1996) a insisté sur la dimension relationnelle et processuelle de l'anthropologie développée par Mead et Dewey et de leur ontologie de la société et de la politique<sup>11</sup>. Follett formulait cependant un point de vue singulier sur l'expérience créatrice, sur la formation du soi et sur le processus social; elle disait son désaccord avec les réalistes proches de Holt et les idéalistes proches de Green, les monistes proches de Royce et les

pluralistes proches de James, et elle en tirait des conséquences, qui lui étaient propres, pour les définitions de la démocratie, du pouvoir et de la loi. Pour mieux comprendre sa perspective, il faut se rappeler qu'elle était avant tout une Bostonienne, immergée dans la philosophie de Harvard (pour un portrait : Kuklick, 1979). Elle se sentait une dette forte vis-à-vis de William James et de Josiah Royce (Tonn, 2003 : 120-122). En dialogue avec ses grandes amies, A. B. Thompson, spécialiste de Fichte (1895) et Ella Lyman Cabot (épouse de Richard Cabot – *Creative Experience* leur est dédié), qui étaient l'une comme l'autre des étudiantes de Royce, Follett n'a jamais renoncé à trouver une solution de synthèse entre monisme et pluralisme et entre empirisme et idéalisme<sup>12</sup>. Dans une conférence donnée en 1899, « Wholeness in Relation to Growth », E. L. Cabot (Kaag, 2008 : 14) écrivait : « La totalité est le processus en cours de création à travers la visée d'un objectif. » Cabot rejettait une représentation de la totalité comme achevée et parfaite. Elle recherchait une façon de combiner le processus de totalisation avec l'idée de « croissance créatrice » et ce sans compromettre la place des individus. En écho avec Royce<sup>13</sup> et à l'encontre de James, elle maintenait un index à la totalité qui, selon elle, permettait de penser la différence entre harmonie et dissonance – sa métaphore musicale –, sans pour autant perdre de vue la proposition roycienne que « *Many is the Absolute – l'Absolu est multiple* ». La réalisation de l'Absolu ne se fait qu'à travers la multiplicité des visées individuelles : le Vrai, le Beau et le Bien ne peuvent advenir sans cette imagination créatrice et plurielle. Dieu se réalise en se diffractant dans les actions vraies, belles et bonnes de ses créatures<sup>14</sup>. Le thème de la critique de l'égoïsme et de l'appel à la sympathie s'inscrit dans cette perspective, et il circule de *Everyday Ethics* de Cabot (1906) et de la *Philosophy of Loyalty* de Royce (1908) vers les textes de Follett. « Ce n'est que par la sympathie que nous atteignons la vérité », écrit Cabot (1906 : 191), « ou si nous voulons être plus précise, que nous réalisons que les choses sont ce qu'elles sont, que nous les voyons et les sentons comme réelles et non pas comme des ombres ou des masques ». Cette proposition de Cabot est très proche dans l'esprit du rejet par Follett du « vieil individualisme » et du sentiment que la conception d'un

ego séparé est une abstraction. « L'individu n'est pas une unité, mais un centre de forces (à la fois centripètes et centrifuges) et en conséquence, la société n'est pas une collection d'unités, mais un complexe d'énergies radiantes et convergentes, qui se croisent et se recroisent. » (NS 75). Esprit individuel et esprit social émergent conjointement de ce « flux de relations » et d'« interrelations entre parties ». Follett renvoie ici au pluralisme de James décrivant l'individu comme « centre auto-unifiant » (NS 76). L'esprit social n'est pas un organisme : il s'unifie et s'oriente tandis que s'entre-tricotent les relations de « coordination, subordination, sur-ordination ». Le rapport de l'individu à la société n'est pas fonctionnel, au sens étroit où le serait celui de la cellule à l'organisme. Il « peut avoir des fonctions multiples et multi-formes » (NS 77). Il peut se joindre à différents groupements, y occuper des places et y remplir des tâches qui ne sont pas aussi pré-déterminées que celles de la cellule. Il se distingue de l'abeille ou de la fourmi qui remplissent des fonctions univoques et pré-déterminées dans des sociétés animales que l'on peut, elles, traiter comme des Super-Organismes. Le Soi humain, en revanche, est un carrefour de relations d'interdépendance et d'interaction dont l'intégration a une part d'indétermination ; et la société humaine est une organisation qui ne cesse de se réinventer à la différence de l'organisme biologique qui tend à l'autoreproduction, comme un système homéostatique. La complexe intrication des relations sociales, embarquées dans un processus d'auto-constitution, d'auto-réflexion et d'auto-correction, est ce qui permet d'« unifier la pensée » (NS : chap. IV) et de projeter une « volonté collective » (NS : chap. V). Elle assure une forme de liberté et de créativité aux individus – une idée qui aura des conséquences fortes en théorie politique. Elle est aussi la condition de possibilité des sentiments moraux qui sont nécessairement des sentiments sociaux : égoïsme, cruauté, lâcheté, fainéantise, négligence, préjugé sont dus à un « défaut d'imagination » (Cabot, 1906 : chap. XIV, p. 211), lui-même imputé à un manque d'intégration sociale : ce déficit ne peut être dépassé que par l'imagination productrice du « sentir et penser ensemble » (NS 47).

Le fait de « se sentir en sympathie avec » n'est donc pas le fruit d'une projection d'états subjectifs sur une situation objective (l'empathie pour autrui), ni l'actualisation d'un sentiment chrétien de pitié, miséricorde ou commisération (la charité pour son prochain). La sympathie naît de l'implication dans l'agir ensemble de groupements sociaux. Elle naît de la réponse circulaire qui empêtre les uns avec les autres et conduit à l'émergence d'une visée commune et à l'invention de solutions inédites. La sympathie provient de notre coopération avec d'autres créatures vivantes dans un milieu que nous partageons avec elles. Elle n'est pas « une contagion émotionnelle fondée sur l'instinct grégaire » (NS 44 ou CE 84), mais s'éprouve dans le processus d'« unification des sentiments, des affections, des désirs, des aspirations ». « Les émotions que je ressens quand je me tiens à l'écart appartiennent à un ego fantôme. C'est seulement du groupe que vient l'authentique sentir avec [*feeling with*] – la vraie sympathie, la sympathie vitale, juste et équilibrée. » (NS 44). Cabot (1906 : 193) voit, elle aussi, dans la sympathie « le pouvoir de nous rendre une situation vivante en la réalisant telle qu'elle est » (i. e. une réalisation « vivace » et « chaleureuse » de la « vérité », qui surpassé le « préjugé », *ibid.* : 194) et, ce faisant, le pouvoir de nous arracher à ce que Royce (1895 : 149-162) appelle l'« illusion de l'égoïsme ». La sympathie ne précède pas plus le processus de groupe que la misanthropie et elle est différente de ce que l'on appelle l'altruisme. Le désir d'aider autrui, l'amour comme le *self-interest* ne sont pas des instincts pré-donnés<sup>15</sup>. Ils naissent du processus d'unification sociale et engagent une forme de créativité collective. Les sentiments individuels et collectifs sont vécus dans l'implication au cœur d'un réseau d'interdépendances et d'interactions, et ils sont dérivés de la reconnaissance d'une société comme un tout dont nous sommes les parties unifiées. Bienveillance, tendresse, ferveur, pitié (NS 47) peuvent être ressenties par des individus isolés, mais la sympathie, selon Follett, est ce qui tient ensemble les membres d'un groupe. La sympathie est la communauté se sentant elle-même à travers les activités et les expériences de ses membres. Simultanément à la capacité de comprendre les autres et de leur être attaché par la coopération et la communication – ce qui se traduit,

dans l'éthique quotidienne de Cabot (1906 : 190), par la découverte réciproque, la « croissance » de l'intérêt de l'un pour l'autre et le développement d'une authentique interconnaissance –, la sympathie soutient leur sens du soin, du droit et de la justice. Elle permet aux individus d'être autonomes – d'élargir et d'approfondir leur être-soi (*self-hood*) – et de se viser les uns les autres comme des êtres autonomes dans leur commune entre-appartenance.

D'une certaine façon, cette sympathie a une parenté avec la « solidarité sociale » chez les philosophes, sociologues et juristes français (de Comte à Durkheim en passant par Fouillée, Gide, Duguit ou Bourgeois). « Les lois morales qui s'imposent à l'individu sont-elles autre chose que les conditions générales de la société, et les conditions de la société sont-elles autre chose que les lois plus générales encore de la vie, soit physique, soit intellectuelle ? » (Fouillée, 1879 : 371 – Bourgeois reprend la phrase et y répond par l'affirmative dans *Solidarité*, 1896). La question de la « pitié », de la « compassion » ou de la « sympathie » revient du reste sous la plume de Durkheim en contrepoint de celle de la « solidarité » ; tandis que le mot « solidarité », inversement, est utilisé à plusieurs reprises par Follett. Chez elle, cette catégorie qualifie la « force des liens » dans le groupe (NS 96). Elle semble ne pas pouvoir se concrétiser dans un premier temps hors de la participation à des petits groupes (NS 251). Elle fonde tout pouvoir et tout droit, en particulier le sens de l'obligation et de la responsabilité (NS resp. 273 et 368). Et elle rend sensible à des biens communs, faisant ainsi apparaître la santé comme une « ressource nationale » en temps de guerre (NS 80). Mais l'éthique sociale est découverte chez Follett en relation à une psychologie sociale de l'interdépendance et de l'intention (au sens de *purpose*) collectives plutôt qu'à une sociologie de l'obligation morale. De ce point de vue, Follett serait plus proche de la solidarité en actes que décrit Mauss (1923-24) avec la dynamique concrète du don et du contre-don. L'impératif catégorique de Kant n'est qu'un « chèque en blanc », écrit Follett : la vie du groupe est ce qui donne un contenu à la loi universelle de Kant (NS 47)<sup>16</sup>. Pour qu'une éthique sociale existe et s'incarne, il faut partir de l'énergie

vitale qui irrigue les relations et les échanges entre les membres de la société, leur incessant *give and take*, le réseau d'intercommunication auquel ils contribuent, le processus de coopération dont ils sont partie prenante et la communauté d'épreuves qu'ils traversent et qui les pousse à discuter, enquêter et expérimenter. L'éthique sociale est un fait social, mais au sens où elle doit sans cesse se faire et se refaire. Cette conception de l'éthique sociale est largement partagée par les progressistes de l'époque. Elle est centrale dans les textes de Mead et de Dewey et va de pair avec leur réflexion sur la genèse d'un Soi social, de son ancrage écologique et de sa complexion historique – soit, au-delà d'une «éthique psychologique», la prise en compte des conditions sociales de son émergence et de sa réalisation (dès l'*Ethics* de 1908 de Dewey et Tufts). On la retrouve chez Albion Small (1902), le fondateur du département de sociologie à l'Université de Chicago qui, dans son essai sur la signification de la sociologie pour l'éthique, cite «*Interpretation of Savage Mind*» de Dewey (1902: 229): «L'ajustement des habitudes aux fins, par le medium de la situation problématique, instable ou incertaine, est la forme structurale sur laquelle l'intelligence et l'émotion sont bâties. Il demeure le schéma fondamental.» Small relie cette dynamique, qu'il qualifie avec Lester F. Ward (1898: 182 sq. et 236) de «*télique*» (du grec *telesis* et *telikos*), à la méthode de résolution consciente de problèmes. L'éthique sociale n'est pas seulement le produit d'une genèse inconsciente de formes de valuation morale dans les mœurs, les us et les coutumes, mais d'une intelligence réflexive et collective qui pose la question du bien, du droit et du juste, tout en organisant des moyens vers des fins et en guidant ainsi les «forces conatives» qui nous traversent.

Ce projet d'éthique sociale reste avant tout attaché au nom de Jane Addams, qui partageait la «*foi en la démocratie*» de Follett dans son livre, crucial dans l'histoire de la réforme sociale, *Democracy and Social Ethics* (1902). Elle y parle du «code d'éthique sociale» que nous suivons, dès lors que nous quittons une ligne de conduite individualiste pour nous concevoir comme les membres d'une même société, et assumons les «obligations sociales» dont nous sommes débiteurs

les uns vis-à-vis des autres. Celles-ci « jaillissent de nos expériences communes », aussi bien entre voisins qui se découvrent partager des intérêts, des lieux et des moments en commun, qu'entre ouvriers qui œuvrent au bien commun de la production industrielle, avant d'être des instruments de profit pour le *business man* (Addams, 1902 : 265). Être égoïste c'est échouer au test de moralité sociale et se replier sur une expérience étriquée du *self-interest*, alors que dans une perspective d'éthique sociale, nous sommes transcendés par l'expérience élargie et intensifiée du contact, de l'échange et de la discussion avec les autres, et nous nous forgeons une expérience partagée de biens communs à travers l'invention partagée de solutions aux problèmes de la vie quotidienne. Il faudrait entrer dans le détail pour pointer les différences, mais les ressemblances ne manquent pas. Jane Addams (1902) organise ainsi sa réflexion sur l'éthique sociale autour de six couples de « relations humaines » ; travailleuse sociale et bénéficiaire, parent et fille adulte, employeur et serviteur dans la sphère domestique, patron et travailleur dans la sphère industrielle, enseignant et étudiant adulte, politicien et administré-électeur. Le code de l'éthique sociale, « à la fois croyance et pratique de la moralité sociale » (*ibid.* : 4), n'est pas toujours aisé à mettre en œuvre. Addams parle ainsi de « perplexité » face à des « situations complexes », en particulier des situations où est faite l'épreuve de la différence de classe ou de culture. Comment faire pour ne pas imposer un schéma d'expérience préétabli à des personnes qui vivent dans un monde social où les habitudes, les valeurs et les croyances sont autres ? Comment éviter de se conduire de façon insensible, autoritaire et dogmatique et accueillir le pluralisme des usages et des mœurs, tout en parvenant à discuter et à trouver des terrains d'entente morale, de façon raisonnable ? Mais cet embarras, cette incertitude ou cette indécision dans le choix de ce qui est bon, droit ou juste n'ont rien d'un doute intellectuel ou d'un dilemme privé. Ils ont à voir avec le « développement rationnel de la vie, de sorte que la force pour l'atteindre doit être assurée par l'intérêt pour la vie même ». Dans *Newer Ideals of Peace* (1907 : 10), Addams ajoute que « les sentiments sociaux sont aussi aveugles que les sentiments égoïstes et [qu'] ils doivent être éclairés, disciplinés et orientés

par la connaissance la plus entière ». L'éthique sociale n'est pas une donnée naturelle, si originaire soit la sympathie, mais elle est indissociable d'une conception active de la démocratie, « qui nous fournit une règle de vie autant qu'un test de foi » (Addams, 1902 : 6). Les sentiments sociaux ne peuvent précéder l'activité collective des processus sociaux (NS 45-46) : ils semblent les présupposer alors mêmes qu'ils les engendrent. Et ce processus est éminemment politique. C'est ce qui pousse Addams à se démarquer de la vision chrétienne de la « non-résistance » de Tolstoï, trop exclusivement tournée vers des valeurs spirituelles et condamnée à l'inefficacité face à un pouvoir injuste mais déterminé. L'éthique sociale n'est pas affaire d'instincts préétablis, ni de principes transcendants : elle se fait dans un processus de « recréation » et de « réajustement de valeurs morales », de « formation de nouveaux centres d'énergie spirituelle » (Addams, 1907 : 8), elle se fait « en cultivant des habitudes pratiques » et en s'incarnant dans des milieux de vie collective. C'est ainsi qu'Addams réinterprète les manifestations de soin, de bonté, de gentillesse, de solidarité et d'amitié – ce sont ses termes – qu'elle observe jusque chez les plus démunis.

Follett est ici proche d'Addams, tout comme de Mead ou Dewey, et ce même si la dynamique de groupes, qu'elle a en vue, a sa singularité. Un autre auteur contemporain qui vient inévitablement à l'esprit est Charles H. Cooley. La sympathie (Cooley, 1902 : chap. IV) ainsi que nos autres idéaux, valeurs et intérêts, ne sont pas donnés à l'avance par une nature éternelle, mais ils sont ancrés dans les processus sociaux de la vie quotidienne. Ils s'acquièrent au cours du développement de soi, à travers les épreuves d'une histoire de vie, et dépendent de nos modes d'implication et d'engagement avec les autres. La nature de la nature humaine (Faris, 1937) est sociale. La constitution sociale de soi fait des personnes les « membres psychologiques d'un groupe ». Cooley affectionne la métaphore du « courant » (*current* ou *stream*) de la vie, de l'émotion ou de la communication, de l'opinion ou de la conscience sociale, dans lequel se dessinent les tourbillons de soi et des autres. La constitution sociale de soi est aussi ce qui donne

l'impulsion à prendre part à la vie de la communauté, à se soucier des autres et à endosser des responsabilités, tout comme elle nourrit la capacité à agir et à réagir en conformité avec des moeurs ou par référence à un sens moral. « Un esprit qui contemple de façon irresponsable la situation peut-il être suffisamment pris en elle pour évoluer avec elle ? », demande Follett (CE 236). Tout en affirmant son originalité, elle n'est pas loin de Cooley quand elle explique qu'à la différence de « l'école altruiste », son éthique n'est pas fondée sur le « sens du devoir d'être isolés les uns des autres », mais d'« individus intégrés, agissant comme un tout, développant des idées-tout [*whole-ideas*] et travaillant pour des idéaux-tout [*whole-ideals*] » (NS 57). La « méthode valide pour les sciences sociales » est de veiller à « l'émergence de nouvelles totalités ou *Gestalten* », et c'est aussi celle qui nous permet, tout en explorant de concert une situation, de discriminer entre le bien et le mal, le droit et le tort, le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime. Quand on parle d'éthique sociale, il n'est pas seulement question de compassion pour des personnes en souffrance, rencontrées dans des situations de face à face, ou de sympathie appelant des conduites d'entraide, de sollicitude et d'obligance, de courtoisie et de générosité, de bienveillance et d'équité, de bonté et de responsabilité... pour reprendre une liste de vertus morales examinées par Ella L. Cabot. Il n'est pas non plus seulement question de transférer la *caritas* chrétienne, cet amour de Dieu qui est aussi amour du prochain comme créature de Dieu, vers les affaires humaines – encore que l'éthique sociale tire très clairement son origine, un peu de l'« éthique pratique » enseignée dans les facultés de théologie<sup>17</sup>, un peu de l'« évangile social » d'une « sociologie chrétienne » appliquée aux problèmes sociaux, par réaction contre la doctrine du laisser-faire des darwinistes sociaux. Mais il est surtout question chez Follett de discussion, d'enquête et d'expérimentation afin de connaître des activités sociales dans leur milieu, d'en évaluer les conséquences et de prendre des mesures, si nécessaire, pour transformer le cours des choses : la compassion et la charité peuvent être des mobiles personnels, elles n'épuisent pas le sens de l'éthique sociale d'un point de vue pragmatiste. Pour Follett, « nous aurons une meilleure chance de

résoudre nos problèmes sociaux et politiques» (CE 101) si nous maîtrisons les multiples facteurs impliqués dans une situation totale, moyennant la formation d'une perspective commune entre ses participants, par interpénétration, unification et émergence de leurs désirs, intérêts et valeurs. Concrètement ce n'est pas seulement une méthode d'intégration de nouvelles vues de l'esprit, idées ou idéaux dont il s'agit : intégrer moralement des perspectives ne signifie pas tant éprouver un sentiment d'amour, de solidarité ou de compassion en son for intérieur que se donner les moyens de changer l'environnement dans lequel ces différentes perspectives se sont déployées.

La pensée de Follett a une dimension écologique, même si elle n'utilise pas cette expression. Résoudre un problème n'est pas s'en donner une vue panoramique, dessiner une «image» qui «représente la réalité» et changer le système de coordonnées dans nos têtes, mais s'engager dans une «activité totale moyennant laquelle l'activité de l'individu et l'activité de l'environnement s'entretiennent constamment» (CE 106). Cette activité totale, dans le cours de laquelle émergent de nouvelles hypothèses et de nouvelles intuitions, est indissociablement de l'ordre de l'abduction scientifique de C. S. Peirce et de la vision poétique de R. W. Emerson. Elle inclut un moment d'imagination morale, civique et politique, à l'œuvre dans nos activités de discussion, d'enquête et d'expérimentation en vue de refaçonner la situation totale. «L'imagination est le pouvoir d'être dans tout ce que nous touchons. C'est par l'imagination que nous comblons les vides et que de fragments, nous faisons un tout.» (Cabot, 1906, chap. XIV: 205-206). Elle n'est pas de fantaisie (*fancy*), mais c'est une capacité pratique (*ibid.* : 213) de re-schématiser l'expérience – de recréer des environnements et des habitudes. «La question sociale est une question morale [*sittliche Frage*],» comme l'écrit T. Ziegler, et la solution à cette question morale par l'éthique sociale engage un travail de l'imagination. Cette expérience créatrice n'est pas seulement individuelle : elle requiert l'intelligence collective d'une communauté en proie à et en prise sur des situations problématiques. L'éthique sociale s'invente dans les synthèses cette imagination morale, dont la portée est

nécessairement civique et politique, à l'œuvre dans les processus d'enquête et d'expérimentation de groupes en voie d'intégration<sup>18</sup>. C'est là que se jouent sympathie et solidarité.

## **POUVOIR-AVEC OU POUVOIR-SUR ? DÉMOCRATIE RADICALE ET COMMUNAUTÉ POLITIQUE**

La psychologie des groupes de Follett nourrit donc une éthique sociale. Mais elle ne s'arrête pas là. Sa thèse est politique au sens fort du terme, et l'on ne peut la comprendre sans la resituer dans l'ère progressiste. Rappelons que le débat sur l'organisation et le leadership dans la communauté, sur leur rapport à l'opinion publique et à l'action collective, et sur la création d'une démocratie participative et représentative qui échappe aux vices de la confiscation de pouvoir, dépassait largement les bornes des départements de philosophie. Les débats sur l'émergence d'un nouvel État s'étaient multipliés depuis le début du siècle et le mouvement progressiste, dans ses multiples tendances, avait été agité par ces disputes, dont on retrouve la trace dans les revues *The New Republic*, *The Masses* ou *The Survey*. La critique de la souveraineté de l'État et la controverse autour de sa « personnalité légale » battaient leur plein en théorie du pouvoir et du droit, à l'épreuve des recherches sur l'histoire des associations et des corporations (Frederic W. Maitland ou Otto von Gierke) et des interrogations politiques des pluralistes britanniques (Neville Figgis, G. D. H. Cole ou Harold J. Laski). La question de la communauté était au cœur des enquêtes de sciences sociales, qu'il s'agisse des *social surveys* moyennant lesquels des diagnostics étaient faits sur telle ou telle communauté en vue de la réformer, ou des études de communauté qui commençaient à se multiplier en sociologie et en anthropologie. Elle s'arc-boutait sur les recherches en psychologie sociale, en pleine expansion, qui s'interrogeaient sur la nature de l'esprit social (*social mind*) ou de l'esprit de groupe (*group mind*), des instincts et des désirs sociaux, des attitudes et des habitudes sociales, et donc du lien entre personnalité individuelle et personnalité sociale – un débat

dans lequel le pragmatisme de Mead et Dewey a été central (Karpf, 1932). La question de la communauté était aussi au centre des interrogations sur le destin des petites communautés dans le processus d'internationalisation des migrations, de l'économie et de la technologie et la formation d'une « grande société » ou d'un « système-monde » (Wallas, 1916 ; Thomas & Znaniecki, 1919 ; Dewey, 1927). Elle hantait enfin la vie civique la plus concrète : si Robert MacIver (*Community*, 1917), encore à Aberdeen avant de rejoindre Toronto, puis en 1927, Columbia University, tentait de dégager les « lois primaires du développement de la communauté », E. C. Lindeman, dans *The Community* (1921), décrivait le « mouvement communautaire » avec ses exigences de réforme en matière de fiscalité, de législation et de planification urbaine, et ses demandes d'accès à des biens et à des services publics élémentaires. L'enjeu, pour Lindeman, mais aussi pour les nouveaux défenseurs de ce type d'action, était de faire émerger de nouvelles formes d'organisation et de leadership communautaire. La communauté devenait un motif d'inquiétude et un enjeu de mobilisation, un problème public et un mot d'ordre pour l'action réformiste.

Follett était emportée par le tourbillon de cette effervescence démocratique. C'est bien ainsi qu'il faut lire les pages de *The New State* où elle propose une version radicale de la démocratie industrielle et de la démocratie de voisinage. Tenons-nous en à sa conception du quartier (*neighborhood*). Pour les contemporains, comme Charles Ellwood (1919), Follett n'était pas loin de développer une thèse de la démocratie ancrée dans la « revitalisation » de ce que Charles H. Cooley avait baptisé, dans *Social Organization* (1909), les « groupes primaires ». Les ressemblances sont indéniables : les groupes primaires sont pour Cooley la « nurserie » des « idéaux primaires » de gentillesse et de loyauté, d'amour et de liberté, de soin et de justice, vitaux pour la formation d'un Nous dans lequel la démocratie prend ses appuis ; et la capacité réflexive de la conscience de soi est indissociable de la participation à une « conscience publique » qui émerge de l'« activité coopérative de nombreux esprits » dans un « tout vital » (1909:10-11). La communauté de Follett, *in the making*, qui se donne des intérêts et des valeurs, des

lois et des institutions en commun, ne se confond cependant pas avec les groupes primaires de Cooley – même si, à l'évidence, elle doit s'ancrer en eux. Les conseils de quartiers, les centres civiques et les comités d'entreprise ne relèvent pas de la vie communautaire, uniquement parce qu'ils trouveraient leur source dans le face à face de la vie quotidienne ou dans le fort degré d'interconnaissance de leurs membres. Ce qui leur donne leur portée démocratique, c'est la capacité d'agir, de penser, de juger, de décider collectivement qu'ils engendrent. Là réside leur *dynamis* ou leur *potentia* politique. Leur puissance de fondation d'un nouvel État provient de ce qu'ils concentrent en eux les processus d'interpénétration (*interpenetrating*), entre-imbrication (*interlocking*), entremêlement (*intermingling*) ou entre-tissage (*interweaving*) d'histoires de vies, individuelles ou collectives.

Ce processus de groupe, entendu comme processus vital, était pour Follett à la racine de l'institution d'une communauté civique et politique. La politique de groupes s'appuie sur une psychologie sociale. Les gens vivent dans des « groupes d'intérêt vital », pour reprendre une catégorie de Lindeman (1921: chap. 4<sup>19</sup>). Follett se lance dans un morceau de bravoure jamesien quand elle décrit le « flot de vie tumultueux et irrésistible » (NS 35) qui rassemble des voisins, les associe dans des faisceaux de liens d'interdépendance : « Ces franges qui connectent ma vie avec la vie de tout autre être humain dans le monde sont les points d'entrée des forces centrales qui bouillonnent en moi. » (NS 191). Le voisinage est l'unité vitale de la vie collective, le lieu de la familiarité et de la confiance entre proches, la matrice des associations volontaires, mais aussi des sociétés coopératives et des mouvements municipaux. Cette plongée dans le « flot de vie » nous libère de l'isolement et nous fait « ressentir la joie de l'union » (NS 194). Notre rassemblement (*getting-together*) doit servir les « fins élevées d'une grande vie » (*great life*) ! Follett a une vision romantique de la vie locale, plus intéressante, écrit-elle, que la vie cosmopolite (NS 195 et 345) : le quartier est le lieu où des personnes de différents backgrounds, intérêts, goûts, et standards se rencontrent. Sur ce point, elle rejoint certainement les pensionnaires des centres sociaux

(*social settlements*), sensibles à cette profusion de mondes migrants dans leur bout de quartier comme à une promesse de démocratie – en premier lieu, de « pluralisme culturel », pour reprendre l'expression forgée au cours de leurs discussions par Alain Locke et Horace Kallen, eux aussi grandis dans l'écologie harvardienne. La « friction des idées et des idéaux » entre différentes professions, langues, religions et cultures fait la richesse du quartier. Comme « groupe naturel », il mélange une « variété infinie » d'expériences. Les autres associations, nous dit Follett, devraient trouver là leur signification, s'entre croiser et se coordonner à travers les organisations de quartier (NS 200).

On ne peut plus comprendre de telles propositions si l'on ne se rappelle pas l'état insurrectionnel dans lequel se trouvait une partie du monde à la fin de la Grande Guerre, avec la création de soviets en Russie, Allemagne et Hongrie, mais aussi avec une forte poussée du mouvement ouvrier aux États-Unis. Le « travail organisé » avait ralenti l'effort de guerre et les grèves s'étaient multipliées en 1918-19 pour bloquer de nombreux secteurs économiques. Certaines revendications portaient sur les salaires et horaires de travail, la plus incroyable étant celle des policiers de Boston qui conduisit à une vague d'insécurité dans la ville ; d'autres revendications, par contre, exigeaient que se poursuive, à la fin de la guerre, le contrôle des pouvoirs publics sur les mines et les trains, ou que soit davantage régulé le commerce de produits agricoles. En contre-coup, une panique rouge (*Red Scare*) balayait le pays, ce délire collectif qui ciblait l'infiltration des communistes allant souvent de pair avec un suprémacisme blanc et protestant contre les noirs, les asiatiques, les juifs, les catholiques... L'agitation sociale était à son comble quand Follett écrivait *The New State*. De surcroît, alors même qu'Isobel Briggs, sa compagne, avait rejoint le Parti des femmes pour la paix (Woman's Peace Party) de Jane Addams, Follett avait fait le pari de la guerre (Tonn, 2003: 256-257). L'Association nationale des centres communautaires (National Community Centers Association), du comité exécutif duquel elle était membre aux côtés de John Collier, Edward J. Ward

ou Clarence A. Perry, avant d'en être élue vice-présidente en avril 1916, était devenue l'embryon du réseau de Conseils communautaires de défense nationale (Community Councils of National Defense). Le Conseil de défense nationale fédérait ainsi les Conseils communautaires, à base territoriale, chargés de coordonner et d'impulser l'effort de guerre, de transmettre l'information à la base et d'en recueillir les contributions volontaires, d'organiser les transports et les entreprises agricoles et industrielles. Bien qu'il fût sponsorisé par le Conseil de défense nationale, Follett voyait dans ce travail civique, auto-organisé et autogouverné, qui canalisait l'énergie des civils dans le réseau des centres communautaires sur tout le territoire, le noyau d'une « démocratie populaire », « directe » ou « participative » (NS 247 sq.). C'est cette expérience encore vive qu'elle a à l'esprit quand elle écrit son vibrant plaidoyer pour le « nouvel État ». La mobilisation de temps de guerre avait conduit à la création de toutes sortes d'agences, du niveau du quartier à celui de l'État fédéré, et de là à l'échelle fédérale (*The Annals of the American Academy*, 1919). En 1919, on pouvait encore y voir le germe de la démocratie à venir. Aux élections présidentielles du 2 novembre 1920, destinées à remplacer le gouvernement Woodrow Wilson, la débandade du ticket démocrate James M. Cox-Franklin D. Roosevelt face au républicain Warren G. Harding-Calvin Coolidge scellerait la fin de ces espoirs progressistes.

Curieusement, une grande partie de la postérité n'a retenu de Follett que sa conception du management. Follett est tenue pour l'une des pionnières du « management scientifique », une réputation qu'elle s'est justement acquise à travers un cycle de conférences sur les « foundations psychologiques » du pouvoir dans les organisations, qu'elle a données au milieu des années 1920, à la demande du Bureau d'administration du personnel (Bureau of Personnel Administration), une agence de vente de services de conseil et de programmes d'éducation à des entreprises. La puissance invitante était Henry C. Metcalf, le même qui plus tard rassemblerait et éditerait les articles de Follett, dont « Constructive Conflict », « The Giving of Orders », « Business as an Integrative Unity » et « Power » (1925), dans un volume intitulé

*Dynamic Administration* (1942)<sup>20</sup>. Comment comprendre ce tournant d'une vision incandescente de la démocratie à une activité de conférence pour des businessmen ? Il faudrait ici rendre compte de la désillusion qui a frappé toute la génération des progressistes dans les années 1920, comprendre comment un capitalisme fordien, et donc consumériste, soutenu par de nouvelles techniques médiatiques a alors bouleversé la vie quotidienne, montrer comment la rationalisation du travail par Taylor a été perçue comme un progrès pour la démocratie industrielle et politique, pister les croisements entre professionnalisation du travail social et de l'organisation communautaire et adoption par nombre d'activistes progressistes de la science des organisations et de la dynamique de groupe. Le risque est, à chaque pas, de commettre des anachronismes et de juger les choix des années 1920 avec des critères contemporains. On se contentera ici de recadrer la théorie du pouvoir de Follett par rapport à ses engagements antérieurs – d'insister sur la continuité plutôt que sur la rupture. Follett, dans ses conférences, a revisité à plusieurs reprises la topique du pouvoir qu'elle avait abordée dans sa critique du pluralisme et de la souveraineté (NS, chap. XXIX) ou dans son enquête sur les « conditions de validité » du pouvoir et « le problème du consentement » (CE, chap. X). Notre hypothèse est qu'il faut lire et interpréter ses écrits postérieurs dans le prolongement de ces deux livres. Follett se meut désormais dans un nouvel environnement, le secteur des « relations humaines » en entreprise, alors en pleine croissance. Ses thèses apparaissent comme une alternative aux recherches plus directives de Frederick W. Taylor et d'Elton Mayo, ou plus tard de Chester I. Barnard<sup>21</sup>. Mais elle n'a pas renoncé à ses convictions : elle les a traduites pour qu'elles soient recevables par un nouveau milieu.

C'est dans ce cadre qu'elle développe le concept de « pouvoir-avec ». Le problème de Follett est de penser le pouvoir-avec en phase avec sa conception de l'« expérience créatrice ». Comment instituer une démocratie industrielle qui réalise la puissance collective d'agir, de penser et de discuter ensemble des travailleurs, des contremaîtres, des ingénieurs, des managers et des propriétaires ? « Dans les relations

sociales, le pouvoir s'auto-développe de façon centripète» : il est la résultante «inévitable» et «légitime» du processus de vie (CE 193). Le pouvoir-avec est l'accomplissement de la capacité à l'auto-organisation, à l'auto-détermination (CE 192) et à l'auto-justification (CE 182). Follett insiste à plusieurs reprises sur ce point. Elle est animée par le désir d'éviter toute réification des activités de gestion et de direction. Le pouvoir-avec est anti-hiéarchique au sens où il réprouve les chaînes de commandement du pouvoir-sur, imposées d'en haut. Le *self-government* (CE 197ff.) est la «seule issue possible» (CE 204) aux processus de résolution de problèmes. Il doit être un «processus créatif» (CE 209) qui se fonde sur la dynamique d'intégration des moments d'interaction, d'unification et d'émergence au cours du travail d'exploration par des groupes des difficultés auxquelles ils se confrontent. Dans l'héritage de la révolution américaine, et plus avant du *Bill of Rights* de 1689, l'idéal d'autogouvernement s'est perpétué aux États-Unis. Il est au cœur du projet progressiste, qui vise à redonner le pouvoir au peuple (*the people*) – non pas le Peuple à la volonté souveraine de la Révolution française, qui relèverait d'une forme de monisme absolutiste, mais un peuple pluriel, dans les termes de Dewey, le public. On pourrait ici évoquer Mead (1934: 267) qui parle de l'universalisation du «principe de *self-government*» et relie la capacité d'autoréflexion de l'esprit social au pouvoir d'une communauté d'exercer un contrôle sur ses propres moeurs, lois et institutions. On pourrait encore reprendre la préface plus tardive de Dewey (1940, LW14: 201-223) à la réédition des textes de Thomas Jefferson et l'appel au *self-government* qui traverse son œuvre politique. Follett n'est pas très éloignée de cette source d'inspiration. Le processus de groupe peut accéder à une forme d'intelligence collective en mettant en place des procédures d'action coopérative : le pouvoir-avec s'active quand les membres d'une communauté génèrent une volonté collective à travers des opérations de discussion, d'enquête et d'expérimentation collective. Le pouvoir-avec «s'auto-développe» (CE, 227), de même que la loi «s'auto-crée depuis les activités quotidiennes» (CE 257).

Follett oppose donc le *pouvoir-avec* (ou « pouvoir co-actif ») et *pouvoir-sur* (ou « pouvoir coercitif ») (CE 187). Le pouvoir-avec se joue dans une action coopérative, qui conduit à un échange, une fécondation réciproque et une intégration réussie des perspectives entre partenaires et à la formation d'une volonté, d'une pensée et d'un sentiment qui leur soit communs<sup>22</sup>. Cet effort de synthèse permet au groupe de retrouver prise sur son environnement – ce en quoi Follett voit un alignement sur la « loi de la situation ». En exerçant son pouvoir-avec, le groupe se fait en façonnant son milieu de vie. La relation d'interaction ou de conversation (*Auseinandersetzung*, au sens de Kurt Goldstein, 1934/1952: 95) qu'il entretient avec lui-même et avec ce milieu redevient harmonieuse. Le problème du pouvoir-avec n'est pas celui de l'adaptation ou de l'ajustement, de l'équilibre entre intérêts, du compromis ou de l'arbitrage, du rapport de force. Follett reprend sa conception de l'intégration de l'expérience pour renverser les hypothèses tenues pour allant de soi sur l'autorité et le commandement. « Quand différents intérêts se rencontrent, ils n'ont pas besoin de *s'opposer*, mais seulement de *se confronter* les uns aux autres. La confrontation des intérêts peut résulter en l'un ou l'autre de quatre éléments : 1. soumission volontaire d'un camp ; 2. conflit et victoire d'un camp sur l'autre ; 3. compromis ; 4. intégration. » (CE 156). Le pouvoir-avec comme intégration est un processus créatif qui fait découvrir et inventer en même temps des solutions qui satisfont les différentes parties prenantes, augmentent leur confiance réciproque, leur sens de la responsabilité pour la situation partagée et leur sens de l'engagement vers des objectifs communs. « L'intégration peut être comprise comme un ajustement qualitatif, le compromis comme un ajustement quantitatif. Dans le premier cas se produit un changement dans les idées et les tendances à agir, dans le second cas, on n'a qu'un pur marchandage entre des droits de passage opposés. » (CE 163). La conception du pouvoir-avec est aux antipodes des visions du pouvoir comme un jeu à somme nulle, où ce que gagnent les uns est perdu pour les autres – la version la plus commune du pouvoir comme domination ; elle est aussi distincte des jeux d'interaction stratégique dont tous les partenaires sortent gagnants (*win-win deal*) – si le gain ne va pas de

pair avec un changement de perspective de leur part. Follett déplie ici l'argument développé dans « La communauté est un processus » (1919) où elle opposait le compromis, relevant d'un équilibre quantitatif entre intérêts, désirs et points de vue préétablis, à la dynamique qualitative d'intégration des perspectives, des croyances et des sentiments dans une nouvelle totalité. Le pouvoir-avec se fait à travers une activité d'association, de coopération et de communication qui « s'entre-tricote continûment avec des valeurs individuelles » et qui change les parties qui la composent tout en reconstruisant la situation dans son ensemble. La théorie de l'expérience et de l'action, proposée par la psychologie de la forme, holiste et fonctionnelle, est appliquée à la politique. Le pouvoir-avec engendre de la capacité collective.

Follett (comme Dewey ou Arendt plus tard) redécouvre le sens que Cicéron donnait à la *potestas in populo* : « *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit.* » (« Tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité siège au sénat. ») Mais selon Follett, cette autorité du sénat n'est ni extérieure ni supérieure au pouvoir du peuple : elle en est une émanation, elle exprime sa volonté collective. Follett refuse de réifier cette volonté collective : c'est la fusion des différents flux de vie et courants de conscience, sans que leur singularité soit abolie, qui projette l'intention collective du pouvoir-avec. La dynamique d'unification et de totalisation du processus de groupe est une « interaction incessante de l'Un et du Multiple » (1919 : 582). Les personnes travaillent ensemble, se rassemblent autour d'une situation problématique, se débrouillent avec, en discutant, enquêtant, expérimentant, recherchent des solutions et ce faisant, se donnent un horizon commun à leurs expériences et actions. Elles acquièrent un pouvoir de maîtriser la situation et le font parfois en désignant des représentants ou en convoquant des experts, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles se démettent de leurs droits et renoncent à leurs libertés pour s'abandonner à la volonté souveraine d'un Léviathan. Elles continuent d'agir ensemble, comme un groupe et en même temps, elles restent des individus différents les uns des autres. *E Pluribus Unum, Ex Unum Pluribus*. Lindeman (1933 : 193) détectait les origines de la

« théorie intégrationniste de la politique » dans le livre-clef de l'ère progressiste, *Promise of American Life* (1909) de Herbert Croly, lui-même débiteur des débats sur le fédéralisme des *Founding Fathers*. Il faisait le lien entre l'ontologie pluraliste héritée de James, la démocratie progressiste défendue par *The New Republic* et la conception fédéraliste de la démocratie – et ce en dépit du fait que l'héritage de Jefferson était sans doute mieux défendu par Woodrow Wilson (1913) que par Croly lui-même, qui en 1909 plaidait pour la solution hamiltonienne d'un gouvernement national fort. L'appariement de James et de Jefferson trouvait sans doute sa meilleure expression dans la phrase de Follett: « L'expérience créatrice est un développement fédéraliste. » (« *Creative experience is a federalistic growth.* ») (CE 101). Quelles sont les conséquences politiques de cette proposition ? Ou plutôt, comment cette position philosophique se réverbère-t-elle dans la conception de l'État de Follett ? Quelle forme d'unité-pluralité invente-t-elle pour échapper à l'« univers-bloc » du monisme et au monde en haillons du pluralisme ? À quoi ressemblerait son nouvel État ?

## **UN ÉTAT COOPÉRATIF ET FÉDÉRAL : AU-DELÀ DU MONISME ET DU PLURALISME**

« Regarde, Royce, on te photographie ! Je dis : “Maudit soit l'absolu !” », s'exclamait James en plaisantant, alors que sa fille Peggy tirait deux photos des deux amis à Chocorua, New Hampshire, en septembre 1903 (James, 1920 : 135). Follett faisait partie de cette génération de jeunes gens brillants qui avaient suivi les cours de James à l'Université de Harvard et qui tous excelleront dans leur domaine – si l'on veut égrenner quelques noms : G. Stanley Hall, George Santayana, W. E. B. Du Bois, Theodore Roosevelt, Ralph Barton Perry, Morris Raphael Cohen, C. I. Lewis, Boris Sidis, Mary Whiton Calkins, Gertrude Stein, Horace Kallen, Alain Locke, Walter Lippmann. Follett était aussi l'élève et amie d'Anna B. Thompson, une étudiante de Royce, et avait hérité de ce dernier une forme d'idéalisme. On trouve dans son texte des propositions dialectiques du type : « Chaque homme est l'État à chaque

moment, que ce soit dans le labeur quotidien ou dans l'interaction sociale, et donc l'État lui-même, conduisant la vie de myriade de membres, s'exprime aussi authentiquement dans son assemblée suprême que dans le plus humble de ses citoyens. » (NS 12). Chaque citoyen est l'État et l'État incarne tous les citoyens. « La grande force cosmique au cœur de l'humanité joue dans le groupe comme son énergie créatrice » (NS 342), ou « rejoindre nos pairs [dans la vie associative] revient à laisser les vents du Paradis souffler sur nous » et nous ouvrir aux « forces de la vie » (NS 191)...

Cette aspiration hégélienne à la totalité n'est pas une croyance dans « l'absolutisme de l'État prussien » (NS 267<sup>23</sup>). Follett se sentait proche de la lecture de Hegel par Thomas H. Green (1895) et Bernard Bosanquet (1899) (NS 163 et 267<sup>24</sup>). Ce dernier, dans *The Philosophical Theory of the State* (1899: ix), se proposait déjà d'« appliquer les conceptions de la psychologie récente à la théorie de la coercition d'État et de la Volonté Réelle ou Générale et d'expliciter la relation de la Philosophie Sociale à la Psychologie Sociologique ». Il achevait son livre, moyennant un commentaire de Rousseau et Hegel, par une analyse de l'État comme exercice de cette volonté générale, ancrée dans l'organisation de « groupements mentaux et sociaux », et par des remarques sur les institutions comme « idées éthiques » et le quartier comme « élément de l'esprit social ». Follett se défendait d'être une émule de Rousseau (contre la critique de Laski, 1919a) et de Hegel (dans une lettre du 31 janvier 1920 à H. A. Overstreet, reproduite in Cohen, 1971: 167-169, elle hésitait à accepter la proposition d'introduction de Lord Haldane pour l'édition anglaise de *The New State*, au prétexte qu'il était un « hégélien affirmé »). Elle écrivait pourtant que l'expérience démocratique est celle de chaque existence finie se transcendant vers les autres existences et au-delà, vers le Tout. « La démocratie est un esprit infiniment englobant. Nous avons un instinct<sup>25</sup> pour la démocratie parce que nous avons un instinct pour la totalité; et nous n'atteignons la totalité qu'à travers des relations réciproques, qui s'étendent à l'infini. » (NS 157). Le problème de la démocratie est de trouver une « forme de gouvernement qui soit appropriée à la nature

humaine », qui exprime la multiplicité des processus de groupe et qui « développe la volonté du peuple » (NS 159-160). La démocratie est plus qu'une forme de gouvernement : elle est une « force spirituelle » qui, en associant les personnes, fait advenir la « vie communautaire qui est la vraie théophanie » (NS 161) ! « La Grande Guerre a été le Grand Appel à l'humanité et l'humanité répond. » Follett parlait encore de « nouvelle foi » et de « Grande Renaissance ». Outre le vent révolutionnaire qui soufflait en Europe et l'enthousiasme de refonder la politique qui, malgré les conflits entre pacifistes et bellicistes, régnait alors au sein du mouvement progressiste, ce sentiment euphorique chez Follett peut s'expliquer d'une part par son expérience personnelle du mouvement des centres civiques, qu'elle avait accompagné sa vie d'adulte durant, dont elle était devenue une leader nationale, et qui, à la faveur de l'effort de guerre, était apparu comme un embryon de démocratie alternative à la démocratie officielle. Il peut s'expliquer d'autre part par le formidable espoir qu'avaient suscité les discussions autour de la Société des Nations – on en trouve également un écho chez Dewey, Mead et les autres pragmatistes, et en premier lieu chez Walter Lippmann, qui était responsable de la recherche au sein de *The Inquiry*, le groupe mis en place par Woodrow Wilson en septembre 1917, à l'origine de la rédaction des Quatorze Points du Traité de Versailles, avant qu'il ne désavoue la Conférence de Paris et ne s'y oppose pendant l'été 1918. La Ligue des Nations, c'était en quelque sorte la promesse d'une fédération mondiale qui applique le principe *E Pluribus Unum* à l'échelle de l'humanité tout entière.

Mais le sentiment euphorique de Follett n'était pas seulement dû aux circonstances. Il était enraciné dans sa conception du pouvoir. Son « hégélianisme authentique », écrivait-elle, était partagé par les pluralistes politiques qui avaient renoncé à la « souveraineté collective » et avaient maintenu une « souveraineté distributive » – mais à une condition, celle de ne pas réintroduire par la bande, au nom du pluralisme, la doctrine médiévale des guildes et des corporations (NS 267). Comment combiner l'Un et le Multiple (NS 272<sup>26</sup>) ? Comment dépasser l'antinomie entre monisme et pluralisme ? Quelle

voie tracer entre l’Absolu fini de Royce et le monde effiloché de James (Follett, 1919: 584) ? Follett commence par appeler James à la rescoussse. « Quand James a découvert que les “toute-forme” [*all-form*] et les “chaque-forme” [*each-form*] ne sont pas incompatibles, il a découvert le secret du fédéralisme. » (NS 265<sup>27</sup>). James, dans le livre posthume, édité par H. Kallen, *Some Problems of Philosophy* (1911: chap VII et VIII), posait la question : « La réalité existe-t-elle sur un mode distributif ou collectif ? Dans la forme des chaque-s et des chacun-s [*eaches, everys, anys, either*] ? Ou seulement dans la forme d’un tout [*all* ou *whole*] ? » (*Ibid.* : 114). Pour Follett, la loi de composition de la conscience est analogue à la loi de composition du groupe. Ce serait une erreur d’opposer l’Un et le Multiple (*the One and the Many*). Mais elle procède différemment de James, pour qui « le monde tient ensemble de proche en proche [*from next to next*] » et est « rempli de visées partielles, d’histoires partielles » « qui courent en parallèle l’une de l’autre » (*ibid.* : 131). Follett, tout en renonçant à la cohésion forte de l’idéalisme absolu, continue d’aspirer à une uni-totalité en mouvement à l’épreuve de laquelle le « proche en proche » s’ordonne et se finalise : les visées et les histoires ne courent pas seulement en parallèle, elles se surpassent dans leur « ascension » (NS 266) vers la réalisation d’une volonté collective. « [Les pluralistes politiques], disciples avoués de James, ne porteront-ils pas leur apostolat un pas plus avant ? Ne partagent-ils pas avec James le désir d’un monde qui ne tombe pas en pièces “disjointes” ? N’aspirent-ils pas à “une valeur plus élevée que cette espèce de réalité distribuée, effilochée et fluente, dans laquelle nous, êtres finis, sommes plongés [à présent]” » (*ibid.*) – sous-entendu, dont nous pourrions nous extirper pour accéder à plus de plénitude ?

D’une certaine façon, Follett partageait cette lecture de James avec Laski, qui s’en inspirait dans sa critique de la théocratie politique – mais qui ne rejoignait pas Follett et son désir d’unification (voir « Sovereignty of the State », 1916). Horace Kallen, dans *William James and Henri Bergson* (1914 : 22 ou 35), avait mis en avant le caractère démocratique et pluraliste de l’empirisme radical, tout comme,

du reste, celui du nouveau réalisme d'Edwin Holt. Les positions de James avaient à vrai dire varié entre les *Principles* (1890 : I, 226), où il affirmait : « Isolement absolu, pluralisme irréductible, telle est la loi », et *Pluralistic Universe* (1909 : 258-259) où il décrivait les franges qui connectent les expériences et les font passer les unes dans les autres, ou les *Essays in Radical Empiricism* (1912/2005 ; et Garreta & Girel, 2005) où il « replongeait » les « prépositions, copules et conjonctions » dans le courant de conscience. Il y a continuité du courant de conscience sans que celui-ci ne soit fragmenté et tombe en pièces, et sans que le « multivers » auquel il nous donne accès soit transformable en une « uni-totalité ». Les communautés humaines sont ainsi des processus en flux permanent et si elles sont hétérogènes, en ce qu'elles ne procèdent pas du même Esprit, de la même Nature, Culture ou Histoire, toutes sortes de « connexions » et de « transitions » les font tenir ensemble, en confluence les unes dans les autres. James parle de *coalescence* et de *compenetration* des états de conscience, à la différence de « l'empirisme *bugaboo* » (James, 1909 : 326) qui « débite l'expérience en sensations atomistes » (Madelrieux, 2006 ; 2008), incapables de s'unir les unes les autres tant qu'elles n'ont pas été subsumées sous une catégorie ou sous une règle de l'entendement. Follett avait bien sûr lu l'échange à distance entre Royce dans *Philosophy of Loyalty* (1908 : 315-323), critiquant la vérité selon James et James dans *A Pluralistic Universe* (1909 : 341) : « La Vérité avec un Grand V est un “problème capital” ; les vérités en détail sont de “pauvres résidus” [poor scraps], des succès chancelants [crumbling successes]. » Le monde de l'expérience se fait dans des tenir-ensemble qui s'enchaînent, se fondent et s'unissent, différemment du type d'« union de *conflux total* » du « chacun dans tout et tout en chacun » du monisme (James, 1909 : 358). On a souvent fait le lien entre cette philosophie du multivers et le sens de la démocratie de James, attaché à la défense des libertés individuelles et hostile à toute forme de nationalisme ou d'impérialisme (Livingston, 2016 ; Bush, 2017). Pour Follett, il en allait de même quand elle insistait sur une communauté faite de multiples « processus créateurs » (CE 231), entrelacés dans des réseaux de coopération et de communication qui les transforment réciproquement

et qui les intègrent dans la vie collective : malgré son pas de danse entre monisme et pluralisme, il n'y avait rien de monolithique dans sa vision de la cité.

Politiquement, Follett était proche d'une forme de pluralisme politique (Stears, 2002: 146-152; Smith, 1964). Elle citait les socialistes de la guilde, Ernest Barker, John N. Figgis ou Harold Laski comme « ouvrant la voie à une nouvelle conception du politique » (NS 262). Un État pluraliste reconnaît l'existence de différents groupes nationaux, formations culturelles et dénominations religieuses. L'Amérique « n'est pas seulement une nation, mais une nation foisonnante de nations », comme l'écrivait Walt Whitman dans sa « Préface » au poème *Feuilles d'herbe* (1855<sup>28</sup>). Mais Follett renversait aussitôt l'argument avec une critique de la perspective pluraliste qui échouait, selon elle, à réconcilier, selon le vœu de James, le « collectif » et le « distributif ». Le « pluralisme distributif », écrivait-elle, est souvent fasciné par la doctrine des corporations, auxquelles Gierke ou Maitland accordaient une « personnalité réelle ». C'était là une réponse erronée qui occultait le problème de « découvrir une espèce de fédéralisme qui laissera les parties vivre pleinement dans le tout, le tout vivre pleinement dans les parties » (NS 264). Follett affirmait que les pluralistes ont mis en discussion, avec raison, la question de la pluralité des sources de contrôle politique et de sanction légale, mais qu'il leur manque ce moment du « processus psychologique » d'interpénétration, d'unification et d'émergence, bref d'intégration par où une véritable souveraineté est créée. La « nouvelle psychologie », qui rendait compte des processus de groupe, était donc ce qui permettrait de refonder la politique – sans pour autant perdre le sens de la nouveauté (*novelty*) si cher à James –, et permettait de tracer une voie mélioriste entre optimisme et pessimisme. Follett était du côté de James : nos expériences et nos actions prennent place dans un plurivers inachevé et indéterminé. En même temps, le nouvel État, en tant que *self-government*, ne serait rien sans cette puissance d'agir d'une volonté collective, devenue consciente d'elle-même et nourrie des réseaux entrelacés,

les uns avec les autres, des individus et des groupes. Ce nouvel État conservait une aura discrètement hégélienne.

Follett prenait alors pour cible spécifique la théorie de la souveraineté de Léon Duguit (NS 273-282<sup>29</sup>). Sans doute Duguit était-il conscient de cette interdépendance sociale qui fait que «nous sommes membres l'un de l'autre» (Laski, 1921: xvii) et qui est au fondement du code moral et du code légal. L'État doit émaner de la «solidarité sociale» et contribuer à sa réalisation par la satisfaction de «besoins sociaux» : il n'est rien sans cette assise. Follett critiquait le déni par Duguit de la réalité de la «personnalité» de l'État au nom de son positivisme juridique et son refus de l'idée de «souveraineté» qui «voudrait dire la volonté irresponsable et illimitée de ceux qui l'exercent», alors même qu'ils sont bridés par leur soumission à la règle de droit et de là, à la solidarité sociale<sup>30</sup>. Sa critique d'une métaphysique politique était sans doute fondée pour l'État actuel et rejoignait les thèses des pluralistes comme des pragmatistes. Mais, pour Follett, la volonté collective était une réalité, non pas comme quelque chose de transcendant, antérieur et extérieur aux membres de la communauté, mais comme une dynamique téléologique sans cesse recréée à travers les synthèses de la vie collective. Et c'est là aussi que se fondait la souveraineté de l'État, qui n'était pas celle de Bodin – «la puissance absolue et perpétuelle d'une République» –, mais qui incarnait et exprimait le pouvoir du peuple en exercice. À la place de la justification quasi-théologique de la raison d'État, Follett refondait l'autorité et la légitimité du droit et du pouvoir dans sa psychologie sociale.

La question de comment diviser et décentraliser la souveraineté n'a alors plus de sens pour Follett. Comment pourrait-on démembrer le pouvoir? À la différence du raisonnement libéral, qui se propose de mettre en place un système de séparation, d'équilibrage et de contrôle entre centres de pouvoir, Follett, qui dans sa thèse avait proposé une fusion des pouvoirs exécutif et législatif, maintenait que l'Un, s'il ne vient pas avant le Multiple et s'il ne se tient pas au-dessus du Multiple, lui est co-constitutif. La même «force vitale», qui unit

le groupe et le « groupe de groupe » que l'on appelle l'État, engendre une volonté collective, une et indivisible, et pourtant plurielle et distribuée. La « myriade de différences » (NS 286) du Multiple se fond en un tout sans perdre sa qualité de pluralité. La conception de la démocratie participative de Follett, élargie du lieu de résidence au lieu de travail, est sous-tendue par cette ontologie politique. L'intégration progressive des groupes territoriaux et professionnels, capables de déceler, diagnostiquer et résoudre des problèmes sociaux, proches de la vie des gens, et capables de bâtir une architecture de règles légales et d'institutions politiques, qui reste ancrée dans ce processus d'intégration, est ce qui fait l'État. Dans cette perspective, le projet fonctionnaliste d'un « État-service » au lieu d'un « État-souverain » (NS 294) transforme le sens de l'État : il est « créé » pour les « services effectifs » qu'il fournit « à ses membres et à la communauté mondiale » et « testé » sur ce critère. Mais pas question de faire de cet État la résultante de conflits et de compromis d'intérêts entre groupements territoriaux et professionnels (NS, chap. XXXIII). Contre une théorie de la représentation corporatiste, Follett rappelle que l'« individu réel *[true]* » est l'unité politique à prendre en compte. Encore une fois, non pas l'individu abstrait du droit naturel ou de la théorie économique, mais la personne concrète, qui « appartient », participe et se réfère à de nombreux processus de groupe concrets et développe de multiples loyautés – une proposition congruente avec les sociologies contemporaines de Cooley, Mead, Park ou Thomas. « L'essence de la démocratie est l'expression de chaque humain dans sa nature multiple » : la personne concrète n'est pas enfermée dans tel ou tel groupe, elle est « un lien vivant d'un groupe vivant », « elle n'est jamais enchaînée dans les maillages *[embedded in the meshes]* » (NS 295) d'un « réseau de relations » (NS 7 ou 128), elle est un champ de potentialités de développement de processus vitaux. Follett est proche d'une conception associationniste ou coopérativiste de la vie civique et politique, comme « source vivante » du pouvoir-avec dans l'action conjointe. Démocratie signifie « construction coopérative » (CE 226) et la matrice philosophique de la croyance dans le fédéralisme est le « principe de composition » de James, « à reconnaître et incarner dans nos méthodes

politiques» (NS 297). Celui-ci doit être opérant dans la vie des petits groupes primaires, dans l'édification d'une organisation étatique et dans la formation d'une communauté mondiale – dont la Société des nations serait une prémissse. « Nous, chaque femme et chaque homme, aujourd'hui, devons créer d'abord nos petits groupes, puis, par composition avec les autres groupes, remonter d'étape en étape, jusqu'à l'apparition de l'État fédéral » (NS 265) et, de là, à l'« État mondial » (NS 344).

Ce principe de composition se décline en deux lois fondamentales de la politique de groupes. Selon une *loi d'interpénétration*, opposée à l'amalgame des gens dans une foule (NS 23, 35), la véritable souveraineté est engendrée dans le processus de groupe, résultant de l'interpénétration des expériences et des actions de ses membres (NS 296, 318). Selon une *loi des multiples*, opposée à la réification libérale des individus, les personnes, avec leurs personnalités, intérêts, croyances, droits et obligations, sont partie prenante de multiples processus de groupe (NS 296). À l'encontre des tentatives de division et de distribution de la souveraineté, Follett veut unifier et intégrer les groupes et les États. Il n'y a pas de division de la souveraineté entre le gouvernement fédéral et les États fédérés. « Les États-Unis n'ignorent pas les États, ils ne les équilibrivent pas ni ne les transcendent, mais ils *sont* les États dans leur capacité unifiée. » (NS 299). Une fois encore, vouloir fractionner le pouvoir serait une façon négative de le penser, au lieu d'en prendre en compte les potentialités. Le gouvernement fédéral incarne cette capacité collective du pouvoir-avec, qui s'auto-fonde et qui s'auto-développe (Follett, 1925/1942 : 89). L'agir ensemble intègre par réaction circulaire le tout et les parties en faisant du tout une partie des parties. Ce qui est vrai pour le monde de la politique est vrai pour le monde de l'entreprise. « Nombre d'écrivains sur le gouvernement disent que le pouvoir de l'État devrait être *divisé* entre différents groupes, ou *transféré* d'un groupe à l'autre ou *accordé* à des nations plus petites. Par conséquent, il est paru naturel pour beaucoup d'économistes d'écrire que dans ce qu'ils appellent la “démocratie industrielle”, le pouvoir actuellement

*détenu* par les propriétaires et les dirigeants devrait être partagé par les travailleurs. » (*Ibid.*, 89). Mais là encore, selon Follett, le « partage du pouvoir » n'est pas affaire de concession de droits, de représentation des gouvernés, de consentement aux décisions ou de compromis d'intérêts, mais d'« autorité fonctionnelle » et de « responsabilité plurielle ». Le pouvoir ne se donne ni ne se prend, ne se négocie ni ne se divise : il se crée à travers une méthode de discussion et de coopération, d'intégration des expériences et des connaissances, d'engendrement de méthodes et d'objectifs communs. Et le pouvoir se fait sur une base territoriale (quartier) et fonctionnelle (entreprise) (en déphasage avec Laski (1919b : 570), qui ne retient qu'une coordination fonctionnelle), encore que l'articulation entre les deux principes de fédération ne soit pas explicitée par Follett.

« L'État n'accumule de pouvoir moral qu'à travers l'activité spirituelle de ses citoyens. Il n'y a pas d'État sinon à travers moi. L'intense opposition de James aux idéalistes a pour raison leur affirmation que l'absolu est, a toujours été et sera à jamais. La contribution du pragmatisme est que nous devons élaborer [*work out*] l'absolu. Vous vous enivrez, clame James ! L'absolu n'est réel que pour autant que vous le faites réel, et faites advenir toutes ses potentialités sous une forme concrète, tangible. De la même façon, nous n'avons pas d'État jusqu'à ce que nous le fassions. Tel est l'enseignement de la nouvelle psychologie. » (NS 334). Les citoyens se font citoyens en faisant l'État dans la dynamique incessante des interrelations entre eux, entre eux et les situations auxquelles ils se confrontent et entre eux et les problèmes dont ils discutent. Cet État n'est pas un absolu – en quoi Follett, suivant James, rejoint les nombreuses critiques de la souveraineté de l'État par Bourne, Laski, ou Dewey qui, avant *Le public et ses problèmes* (1927), avait remis en cause le « dogme de la souveraineté de l'État » (Dewey, 1920 : 202). La totalité que nous appelons l'État est faite par les actions humaines. L'État est un ensemble émergent d'institutions qui ne devraient jamais s'émanciper du monde immanent dont elles sont la créature. Les machines partisanes et les bureaucraties gouvernementales dénaturent cet enracinement de la politique dans la

société. Follett, par sa critique de l'expertise et de la représentation, se défait de la réification de l'État et de l'illusion de sa nécessité et de son universalité. Elle accomplit une opération analogue à celle d'une théologie progressiste qui renoncerait à l'omnipotence et l'omniscience de Dieu pour le faire naître des actes des humains. « Nous sommes progressistes en politique comme la nouvelle école de philosophie l'est en religion : de même qu'ils disent que ce n'est pas seulement par la prière et la communion que nous ne faisons qu'un avec Dieu, mais en accomplissant les actions de Dieu à tout moment, de même ne faisons nous qu'un avec l'État en actualisant l'État latent à chaque instant dans nos vies. De même que Dieu n'apparaît qu'à travers nous, de même l'État ne se rend-il visible qu'à travers l'homme politique. » (NS 335). Nous devons *faire* l'État, nous *sommes* l'État. « La citoyenneté n'est pas un privilège, un droit ou un devoir, mais une activité qui doit être sans cesse exercée. » Cette vision de la citoyenneté, enracinée dans la « vie actuelle » (Duguit cité dans NS 278), émergente de nos ancrages dans les milieux et les réseaux de vie collective, est ce qui soutient un « véritable État » (*true* : NS 245, 303, 344, ou *real* : NS 253, 286, ou *genuine* : NS 324). L'État ne crée pas le pouvoir, ne le coordonne pas, ne le contrôle pas, ne le représente pas – Follett critique de ce point de vue la « représentation fonctionnelle » de G. D. H. Cole (1917 et 1920, commenté *in* CE 243-250). L'État ne fait que reconnaître une énergie créatrice qui fuse de la participation directe des citoyens, eux-mêmes animés par la « volonté de vouloir la volonté commune » (*the will to will the common will* : NS 49) – et sans doute une volonté d'y croire (James, 1896). Follett est incroyablement radicale au point que l'on se demande par moments comment mettre en pratique ce refus de toute organisation, distribution ou délégation du pouvoir. Elle qualifie pourtant, dans *The New State*, cette « nouvelle politique » de « politique pratique » (*practical politics*), destinée à maintenir et perpétuer les idéaux jeffersoniens d'auto-détermination à travers l'auto-gouvernement et l'auto-législation. Mais la chose se comprend : la reconstruction philosophique de Follett, si élaborée soit-elle, est aussi pour elle une façon de penser l'expérience des centres sociaux, qui s'était intensifiée pendant la guerre et qui continuait de faire vivre

l'esprit des *town meetings*. Le pragmatisme de Follett n'était pas seulement un pragmatisme dans les livres, c'était aussi, et avant tout, pour paraphraser Roscoe Pound, un pragmatisme dans l'action.

Il faudra, dans cette ligne, ailleurs, reprendre la critique sévère par Follett de la représentation et de l'expertise qui découle de sa conception du pouvoir-avec et examiner sa conception d'un « droit auto-créateur » et d'une « jurisprudence pragmatique », proche du réalisme juridique. Il faudra tenter de cerner le lien entre ses positions théoriques, sa réflexion sur ses propres expériences d'activiste et de professionnelle et la description des cas concrets qui parsèment son travail, et ce que feront par la suite un certain nombre d'activistes en travail social ou organisation communautaire de leur lecture de Dewey et Follett. Enfin, il faudra mieux comprendre comment elle a basculé de cette phase de défense d'une conception radicale de la démocratie à la dernière phase de sa vie, du milieu des années 1920 à sa disparition en 1933, dédiée à donner des conférences sur la psychologie du management et sur la rationalisation du travail. Mais la contribution de Follett à une politique pragmatiste ne doit plus être ignorée.

## BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan.

ADDAMS Jane (1907), *Newer Ideals of Peace*, New York, Macmillan.

ALLPORT Gordon W. (1923), «The Leipzig Congress of Psychology», *The American Journal of Psychology*, 34, 4, p. 612-615.

ALLPORT Gordon W. (1924), «Review of Creative Experience», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 19, p. 426-428.

BENDER Thomas (1978), *Community and Social Change in America*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press.

BOSANQUET Bernard (1899), *The Philosophical Theory of the State*, Londres et New York, Macmillan.

BOSANQUET Bernard (1919), «Review of *The New State*», *Mind*, p. 370-371.

BURNS Cecil Delisle (1923), *The Contact Between Minds: A Metaphysical Hypothesis*, Londres, Macmillan.

BUSH Stephen S. (2017), *William James on Democratic Individuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

CABOT Ella Lyman (1907), *Everyday Ethics*, New York, H. Holt and Company.

COHEN Avrum I. (1971), *Mary Parker Follett: Spokesman for Democracy, Philosopher for Social Group Work, 1918-1933*, Ph.D. Tulane University.

COLE George Douglas Howard (1917), *Self-Government in Industry*, Londres, G. Bell.

COLE George Douglas Howard (1920), *Social Theory*, New York, Frederick A. Stokes Company.

COOLEY Charles H. (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.

COOLEY Charles H. (1909), *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons.

CROLY Herbert (1909), *Promise of American Life*, New York, Macmillan.

DEWEY John (1896), «The Reflex Arc Concept in Psychology», *Psychological Review*, 3, p. 357-370.

DEWEY John (1902), «Interpretation of Savage Mind», *Psychological Review*, 9, p. 217-230.

DEWEY John (1915), *German Philosophy and Politics*, New York, Henry Holt.

DEWEY John (1916), *Democracy and Education*, New York, Macmillan.

DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1923-1924), «Social Institutions and the Study of Morals», *Middle Works*, vol. 15, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 230-373.

DEWEY John (1927/2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1939/1977), «Creative Democracy: The Task Before Us», *Later Works (1925-1953)*, vol. 14, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1940), «Presenting Thomas Jefferson», *Later Works (1925-1953)*, vol. 14, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 201-223.

DEWEY John & Arthur F. BENTLEY (1949/1989), *Knowing and the Known*, in *Later Works 1925-1953*, vol. 16, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, University of Illinois Press.

DEWEY John & Horace Meyer KALLEN (1941), *The Bertrand Russell Case*, New York, The Viking Press.

DEWEY John & James Hayden TUFTS (1908/1932), *Ethics*, New York, H. Holt and Company.

DORRIEN Gary (2009), *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Malden, MA, Oxford, Wiley-Blackwell.

DRIESCH Hans (1909/1921), *La philosophie de l'organisme*, Paris, Marcel Rivière.

DUGUIT Léon (1921), *Law in the Modern State*, Londres, George Allen & Unwin.

DUGUIT Léon (1922), *Souveraineté et liberté : Leçons faites à l'Université Colombia (New York) en 1920-1921*, Paris, Alcan.

DUGUIT Léon (1923/2008), *Le pragmatisme juridique. Conférences prononcées à Madrid, Lisbonne & Coimbra 1923*, S. Gilbert (ed.), Paris, La Mémoire du droit.

ELLWOOD Charles A. (1919), «Review of *The New State*», *American Journal of Sociology*, 25, 1, p. 97-99.

EMMET Dorothy (1932), *Whitehead's Philosophy of Organism*, Londres, Macmillan.

EMMET Dorothy (1953-54), «The Concept of Power: The Presidential Address», *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 54, p. 1-26.

FARIS Ellsworth (1937), *The Nature of Human Nature and Other Essays in Social Psychology*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Company.

FOLLETT Mary P. (1896), *The Speaker of the House of Representatives*, New York, Longmans, Green.

FOLLETT Mary P. (1912), «Report of the East Boston Centre by Committee on Extended Use of School Buildings 1911-1912», *Bulletin : The Women's Municipal League of Boston*, May, p. 5-12.

FOLLETT Mary P. (1918), *The New State: Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green and Co (NS) (nouvelle édition, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1998).

FOLLETT Mary P. (1919), «Community is a Process», *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 576-588.

FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green and Co (CE).

FOLLETT Mary P. (1925/1942), «Power», in *Dynamic Administration : The Collected Papers of Mary Parker Follett*, H. C. Metcalf & L. Urwick (eds), New York, Harper & Row, p. 72-95.

FOLLETT Mary P. (1942), *Dynamic Administration: The Collected Papers of Mary Parker Follett*, H. C. Metcalf & L. Urwick (eds), New York, Harper & Brothers Publishers.

FOUILLÉE Alfred (1879), « L'histoire naturelle des sociétés humaines ou animales », *Revue des Deux Mondes*, 3<sup>e</sup> période, vol. 34, p. 370-405.

GARRETA Guillaume & Mathias GIREL (1912/2005), « Empirisme, version radicale », in W. James, *Essais d'empirisme radical*, Marseille, Agone, p. 7-32.

GIREL Mathias (2006), « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », *Archives de philosophie*, 69, 3, p. 395-414.

GOLDSTEIN Kurt (1934/1952), *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard.

GREEN T. H. (1895), *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, Longmans, Green, and Co.

GREENGARTEN I. M. (1981), *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, Toronto, University of Toronto Press.

HALDANE Viscount (1920), « Introduction » à M. P. Follett, *The New State*, New York, Longmans, Green and Co, p. v-xxv.

HALDANE Viscount (1926), *Human Experience: A Study of Its Structure*, New York, E. P. Dutton & Co.

HAYDON Eustace A. (1919), « The Theological Trend of Pragmatism », *The American Journal of Theology*, 23, 4, p. 401-416.

HOBHOUSE Leonard T. (1918), *The Metaphysical Theory of the State*, Londres, George Allen & Unwin et New York, Macmillan.

HOLT Edwin B. (1914), *The Concept of Consciousness*, Londres, George Allen et New York, Macmillan.

HOLT Edwin B. (1915), *The Freudian Wish and Its Place in Ethics*, New York, Henry Holt.

HOLT Edwin B. (1931), *Animal Drive and the Learning Process: An Essay Toward Radical Empiricism*, New York, Henry Holt.

HOLT Edwin B., PERRY Ralph B., MARVIN Walter T., MONTAGUE William P., PITKIN Walter B. & Edward G. SPAULDING (1912), *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York, Macmillan.

JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, Londres, Macmillan and Co, 2 vol.

JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Londres et Bombay, Longmans, Green & Co.

JAMES William (1909), *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green and Co.

JAMES William (1911), *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Londres, Longmans, Green, and Co.

JAMES William (1912), *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green and Co.

JAMES Henry (fils) (ed.) (1920), *The Letters of William James*, vol. II, Boston, The Atlantic Monthly Press.

KAAG John J. (2008), « Women and Forgotten Movements in American Philosophy: The Work of Ella Lyman Cabot and Mary Parker », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44, 1, p. 134-157.

KAAG John J. (2011), *Idealism, Pragmatism, and Feminism: The Philosophy of Ella Lyman Cabot*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub.

KALLEN Horace M. (1914), *William James and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*, Chicago, The University of Chicago Press.

KALLEN Horace (1915), « Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality: Part I », *The Nation*, Feb. 18, p. 190-194 et « Part II », Feb. 25, p. 217-220.

KARPF Fay Berger (1932), *American Social Psychology*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Company.

KOFFKA Kurt (1922), « Perception, An Introduction to the *Gestalt-Theorie* », *The Psychological Bulletin*, October, 19, 10, p. 531-585.

KOFFKA Kurt (1924), *The Growth of the Mind: An Introduction to Child Psychology*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co, New York, Harcourt, Brace & Co.

KÖHLER Wolfgang (1929), *Gestalt Psychology*, New York, H. Liveright.

KLOPPENBERG James T. (1986), *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford, Oxford University Press.

KUKLICK Bruce (1979), *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts 1860-1930*, New Haven, Yale University Press.

KROPOTKINE Pierre (1906), *L'Entraide: Un facteur de l'évolution*, trad. L. Guieysse-Bréal, Paris, Hachette.

LASKI Harold J. (1916), « The Sovereignty of the State », *Journal of Philosophy*, 13, 4, p. 85-97.

LASKI Harold J. (1919a), « Review of *The New State* », *New Republic*, 8 février 1919, p. 61-62.

LASKI Harold J. (1919b), « The Pluralistic State », *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 562-575.

LASKI Harold J. (1919c), « Note: A Reply to Walter Lippmann's Review of Laski's Authority », 31 mai, p. 149-150.

LASKI Harold J. (1921), *The Foundations of Sovereignty, and Other Essays*, New York, Harcourt, Brace and Company.

LASKI Harold J. (1932), « La conception de l'État de Léon Duguit », *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, p. 121-134.

LINDEMAN Eduard C. (1921), *The Community: An Introduction to the Study of Community Leadership and Organization*, New York, Association Press.

LINDEMAN Eduard C. (1924), *Social Discovery: An Approach to the Study of Functional Groups*, New York, Republic Publishing.

LINDEMAN Eduard C. (1933), *Social Education*, New York, New Republic.

LIPPmann Walter, (1919), « Review of Laski's *Authority in the Modern State* », *The New Republic*, 31 Mai, p. 149.

LIVINGSTON Alexander (2016), *Damn Great Empires! William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press.

MACIVER Robert (1917), *Community: A Sociological Study*, Londres, Macmillan.

MADELRIEUX Stéphane (2006), « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », *Archives de philosophie*, 69, 3, p. 375-393.

MADELRIEUX Stéphane (2008), *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Presses Universitaires de France.

MALON Benoît (1885/2007), *La morale sociale. Morale socialiste et politique réformiste*, Lormont, Le Bord de l'Eau.

MANSBRIDGE Jane (1993), « Feminism and Democratic Community », *Nomos*, 35, p. 339-395.

MAURICE Frederick D. (1872), *Social Morality: Twenty-One Lectures Delivered in the University of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press.

MAUSS Marcel (1923-24), « Essai sur le don », *L'année sociologique*, seconde série, tome I.

MEAD George H. (1903), « The Definition of the Psychical », *Decennial Publications of the University of Chicago, First Series*, vol. III, Chicago, The University of Chicago Press, p. 77-112.

MEAD George H. (1909), « Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology », *Psychological Bulletin*, 6, p. 401-408.

MEAD George H. (1913), « The Social Self », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10, p. 374-380.

MEAD George H. (1930), « Cooley's Contribution to American Social Thought », *American Journal of Sociology*, 35, 5, p. 693-706.

MEAD George H. (1934/2015), *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago Press.

MORRIS Charles W. (1927), « The Total-Situation Theory of Ethics », *International Journal of Ethics* 37, p. 258-268.

OVERSTREET Harry A. (1914), « God as the Common Will », *Hibbert Journal*, 13, 1, p. 155-174.

PEIRCE Charles S. (1878), « How to Make our Ideas Clear », *Popular Science Monthly*, janvier, vol. XII, p. 286-302.

POTTS David B. (1965), « Social Ethics at Harvard, 1881-1931 », in Paul Buck (ed.), *Social Sciences at Harvard, 1860-1920*, Cambridge, Harvard University Press.

ROSENTHAL Victor & Yves-Marie VISETTI (2003), *Köhler*, Paris, Les Belles Lettres.

ROYCE Josiah (1895), *The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of the Bases of Conduct and of Faith*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company.

ROYCE Josiah (1901), *The World and the Individual*, New York, The Macmillan Company, vol. 1: *The Four Historical Conceptions of Being*, vol. 2: *Nature, Man, and the Moral Order*.

ROYCE Josiah (1908), *The Philosophy of Loyalty*, New York, H. Holt and Company.

ROYCE Josiah (1912), *The Sources of Religious Insight*, New York, Charles Scribner's Sons.

SHEFFIELD Ada E. (1923), « What is the Case Worker Really Doing? », *The Journal of Social Forces*, 1, 4, p. 362-366.

SMALL Albion (1902), « The Significance of Sociology for Ethics », in *The Decennial Publications of the University of Chicago*, vol. IV, Chicago, The University of Chicago Press, p. 113-149.

SMALL Albion (1909), *The Cameralists*, New York, Burt Franklin.

SMITH David G. (1964), « Pragmatism and the Group Theory of Politics », *The American Political Science Review*, 58, 3, p. 600-610.

SMUTS Jan (1926), *Holism and Evolution*, Londres, Macmillan.

STEARS Marc (2002), *Progressives, Pluralists and the Problems of the State*, Oxford, Oxford University Press.

TEAD Ordway & Henry C. METCALF (1920), *Personnel Administration : Its Principles and Practice*, New York, McGraw-Hill Book Company.

THOMAS William I. & Florian ZNANIECKI (1919/1998), *Le paysan polonais*, Paris, Nathan.

THOMPSON Anna Boyton (1895/2009), *The Unity of Fichte's Doctrine Knowledge*, Ithaca, Cornell University Library.

TOLMAN Edward C. (1932), *Purposive Behavior in Animals and Men*, New York, Century.

TONN Joan C. (2003), *Mary P. Follett : Creating Democracy, Transforming Management*, New Haven, CT, Yale University Press.

THRASHER Frederic M. (1927), *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.

THRASHER Frederic M. (1928), « The Study of the Total Situation », *The Journal of Educational Sociology*, 1, 8, p. 477-490.

WALLAS Graham (1916), *The Great Society*, New York, The Macmillan Company.

WARD Lester F. (1898), *Outlines of Sociology*, New York, The Macmillan Company.

WHITE Morton (1943), *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, New York, Columbia University Press.

WHITEHEAD Alfred N. (1925), *Science and the Modern World : Lowell Lectures*, New York, The Macmillan Co.

WHITEHEAD Alfred N. (1929/1995), *Procès et réalité. Essais de cosmologie*, Paris, Gallimard.

WHITMAN Walt (1855), *Leaves of Grass*, Brooklyn, NY, W. Whitman.

WILSON Woodrow (1913), *The New Freedom : A Call for the Emancipation of the Generous Energies of a People*, Garden City, NY et Toronto, Doubleday, Page and Company.

WOOD Arthur E. (1926), « The Social Philosophy of Mary P. Follett », *Journal of Social Forces*, 4, p. 759-769.

ZIEGLER Theobald (1891), *Die Soziale Frage : Eine Sittliche Frage*, Strasbourg (5<sup>e</sup> édition 1895).

## NOTES

**1** Elle est par exemple absente de la *Pragmatism Cybrary*, mise en place par John Shook: [pragmatism.org/index.htm].

**2** La catégorie de « pouvoir-avec » a été reprise par le mouvement féministe. On peut la mettre en regard de la définition par Hannah Arendt de « la capacité humaine non seulement d'agir, mais d'agir de concert » (1969 : 44), pensée comme une forme de pouvoir sans violence ou sans domination. Jane Mansbridge (1993) est l'une des rares qui identifie clairement Follett dans cette généalogie féministe, avec son concept de « pouvoir-avec » par « intégration » comme « persuasion fondée sur des intérêts communs ». Elle avait été précédée par Dorothy Emmet (1953), qui avait suivi les cours de Whitehead en 1928-30 à Radcliffe College et écrit en 1932 un livre sur sa philosophie de l'organisme. Follett peut être tenue pour une des théoriciennes les plus puissantes de l'*empowerment*, et pourtant parmi les moins citées.

**3** Holt a formé Edward C. Tolman qui a lui-même étudié avec James et Hugo Münsterberg, mais disait également beaucoup devoir à Koffka et Lewin. Il a développé un behaviorisme intentionnel (1932). Il était proche de Robert Yerkes qui, outre son soutien à l'eugénisme, était un pionnier de la recherche sur les conduites intelligentes et sociales chez les primates, et de Ralph

Barton Perry, qui éditera les *Essays in Radical Empiricism* de James (1912). Holt et Perry ainsi que W. T. Marvin, W. P. Montague, W. B. Pitkin et E. G. Spaulding ont cosigné le manifeste du « nouveau réalisme » : *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York, Macmillan, 1912 – la version du coopérativisme vue depuis Harvard. Follett admirait Holt. Elle avait accès à ses manuscrits non-publiés (CE 54 et 59, sur le « réflexe circulaire »). Autant qu'aux visions novatrices des psychologues de la forme (pour une présentation : Rosenthal & Visetti, 2003), elle se sentait débitrice à ses conceptions du processus organisationnel, de l'expérience intentionnelle et du désir intégré (CE 115) ainsi qu'à ses tentatives de fonder une nouvelle éthique. Elle lui aurait envoyé une copie de « *Community is a Process* », en signe de reconnaissance (Tonn, 2003 : 318).

**4** Le concept de *Gestalt* apparaît quarante fois dans *Creative Experience*. Le chapitre V lui est consacré. Son ami Eduard C. Lindeman, qui relit le manuscrit du livre, écrit à Follett : « Ma chambre était tellement ensanglantée hier soir que j'ai eu du mal à me coucher. J'ai massacré 23 Gestalts ! » (Tonn, 2003 : 356). Follett a lu le long texte sur la perception de Kurt Koffka, traduit dans *The Psychological Bulletin* en 1922. Elle mentionne les expériences de Wolfgang Köhler avec des poules et des chimpanzés. Elle remercie

Gordon W. Allport, qui lui a donné à lire le manuscrit de son compte-rendu de «The Leipzig Congress of Psychology» (1923) et a échangé une correspondance avec elle (CE 92). Allport, étudiant à Harvard depuis 1915, puis instructeur en 1924 avec un cours sur les aspects psychologiques et sociaux de la personnalité, avait suivi le dernier cours de Münsterberg et grâce à une Sheldon Traveling Fellowship, il avait étudié la psychologie de la *Gestalt* à Berlin et Hambourg. Follett marque cependant sa différence par rapport aux Gestaltistes en disant que leur attention focalisée sur les qualités d'«unicité et surplus [moreness]» «décourage l'intérêt pour la fabrique du tout» (CE 103). La configuration perceptive est fondée sur la proximité et la ressemblance des percepts et sur la clôture et la simplicité des figures qu'ils combinent. Mais la lecture en termes de «lois d'organisation» (Allport, 1923) de la psychologie de la *Gestalt* vaut selon Wertheimer autant pour la saisie de formes perceptives que pour la résolution de situations problématiques.

**5** Follett doit avoir emprunté cette notion à Holt (1915: 99) qui parle de «situation totale comprenant *à la fois l'organisme et l'environnement*». Sans rentrer dans les détails, cette notion avait déjà été utilisée par Elton Mayo, avant qu'il n'arrivât en 1926 à Harvard, d'où il mènera son enquête sur les *Hawthorne Works*. Il avait intitulé une conférence «Total Situation in Health and Psychoneurosis» (mai 1923) : il prônera par la suite une

«psychologie de la situation totale», au fondement d'une «psychologie du management». Mais on croise aussi cette notion à l'occasion sous la plume de Dewey ou de James, par exemple dans les *Varieties of Religious Experience* (James, 1902: 120), à propos des «âmes souffrantes» : «Plus le patinage est joyeux, plus le soleil est chaud et étincelant, le jour durant, et les feux de joie écarlates, la nuit tombée, plus poignante se fait la tristesse dans laquelle se donne le sens de la situation totale.» Frederic M. Thrasher, qui avait fait sa thèse sur *The Gang* (1927) à l'Université de Chicago, y recourra également comme à un concept thématique dans son enquête sur un club de garçons à New York «The Study of the Total Situation» (1928). Thrasher peut du reste l'avoir empruntée à Charles W. Morris qui, dans «The Total-Situation Theory of Ethics» (1927), proposait une analyse des attitudes et des conduites morales fondée sur une psychologie fonctionnelle : une situation morale est «une situation totale spécifique», problématique parce que des actes du «soi non-social» y sont en conflit avec des sanctions sociales ou que les actes du soi social impliquent un conflit avec d'autres phases de soi ou avec les autres.

**6** Le choix de la catégorie de «relations humaines» n'est pas dû au hasard. La discipline des *Human Relations* commence à émerger au milieu des années 1920 et va s'institutionnaliser à l'Université dans les années 1930, en étant en premier

lieu attachée aux recherches d'Elton Mayo, Fritz Roethlisberger et William Dickson à la *Western Electric* de Cicero, Illinois.

**7** Il faudrait comparer systématiquement la notion de «*group mind*» dans les écrits de James et de Follett. «Nous parlons de l'«esprit de l'époque» et du «sentiment populaire» et de bien des manières, nous hypostasions l'«opinion publique». Mais nous savons que tout cela ne relève que du discours symbolique et ne rêvons jamais que l'esprit, le sentiment ou l'opinion, etc., constituent une conscience, autre que et en plus de celle de la pluralité d'individus que les mots «époque», «peuple» ou «public» dénotent. Les esprits privés ne s'agglomèrent pas en un esprit de composition supérieure. C'est depuis toujours la bataille invincible des spiritualistes contre les associationnistes en psychologie.» (James, 1890 : 160).

**8** Follett (1925/1942 : 120) saluera ailleurs la critique de l'expertise de Whitehead (1925), ainsi que sa prise en compte des totalités culturelles (elle cite aussi Malinowski, voir Follett, 1927/1942 : 173) et sa description de l'«émergence» des valeurs et de leur «entrejeu» (*ibid.*, 185).

**9** Edwin B. Holt, *The Freudian Wish and Its Place in Ethics*, New York, Henry Holt 1915, précédé par *The Concept of Consciousness*, London, George Allen et New York, Macmillan, 1914 et suivi, vingt ans plus tard, par un livre sur l'apprentissage qui

revendique son lien à l'empirisme radical de James : *Animal Drive and the Learning Process : An Essay Toward Radical Empiricism*, New York, Henry Holt, 1931.

**10** Follett mentionne à peine Dewey dans «*The Psychology of Control*» (1927/1942 : 174) pour critiquer la «non-continuité» de l'intervention du public dans le gouvernement : elle propose à la place un «co-fonctionnement» de toutes les parties d'une collectivité et refuse de distinguer la vie de travail et de loisir de la vie politique. Follett n'aimait pas Dewey. Tonn rapporte dans sa biographie (2003 : 376-377) une lettre de Follett au Vicomte R. B. Haldane, philosophe et politique anglais qui avait rédigé l'introduction à l'édition anglaise de *The New State*, et lu *Creative Experience* avant sa publication [lettre que nous n'avons pu consulter directement] : «Nos jeunes hommes ont avalé la totalité de Dewey de la façon la plus déplorable! [...] Je n'arrive pas à comprendre sa vogue en Amérique!», ajoutant avec une certaine exaspération : «[...] il n'a rien d'original (je n'ai jamais trouvé une seule idée chez Dewey)» et félicitant Haldane pour sa critique de *Experience and Nature* de Dewey (mais aussi des behavioristes et des néo-réalistes) dans *Human Experience* (1926). Dewey, en retour, n'a jamais discuté le travail de Follett. Les références à *The New State* n'apparaissent que dans les notes au syllabus «Social Institutions and the Study of Morals» (1923-1924 – MW 15), dans lequel Dewey définit le groupe

à travers ses caractéristiques sociales de « *communication*, participation, partage, interpénétration entre significations», en renvoyant à son *Democracy and Education* (1916: 94-100) et à une ribambelle d'auteurs Spencer, McKenzie, Windelband, Tarde, Baldwin, Cooley, Giddings, MacIver, ainsi que Follett. Elle apparaît encore à propos du sujet des « *Social Structures and Organs – Political and Legal* » (1923-1924 – MW 15: 272) et dans l'édition révisée de l'*Ethics* à propos de « *Morals and Social Problems* » (Dewey & Tufts, 1932: 376). Aucune référence à *Creative Experience* n'est enregistrée.

**11** À voir la féroceur de la critique de Cooley par Mead (1930), son rejet de la vision dépassée du groupe primaire, de la « communauté américaine» et de «l'Évangile de Jésus», sa lecture de *Human Nature and the Social Order* (Cooley, 1902) comme un « admirable traité d'éthique plutôt qu'une analyse scientifique de la situation», et sa condamnation de l'idéalisme de la conception de Cooley de l'interaction sociale et de l'esprit social à l'encontre du behaviorisme de « Thomas, Park, Burgess et Faris », on imagine la critique qu'il aurait pu adresser à Follett!

**12** Sur les débats entre empirisme et idéalisme dans le mouvement progressiste, voir les travaux de James T. Kloppenberg (1986) et l'ouvrage classique de Morton White (1943) sur la « révolte contre le formalisme ». Sur les débats

contemporains sur le monisme et le pluralisme, voir Laski (1916).

**13** Royce venait juste de donner les Gifford lectures à l'Université d'Edinburgh (1899), où il recherchait un sens de l'être qui ne soit pas un « Absolu stérile [barren], qui dévore les individus », et où il se démarquait du rationalisme critique, du réalisme et du mysticisme pour proposer sa propre voie – voir *The World and the Individual* (1901) qui reprend ces conférences. Royce s'interroge dans les conférences IX et X du premier volume sur les thèmes « Universalité et unité » et sur « Individualité et liberté », et il rajoute à ses conférences un long essai, intitulé « *The One, the Many and the Infinite* » ; dans la conférence VIII du volume 2, consacrée à « *The Moral Order* », on peut lire : « L'Absolu n'est pas Un seulement, mais infiniment complexe, de sorte que son unité est l'unité de nombreuses Volontés, chacune d'entre elles trouvant son expression dans une vie individuelle, tandis que ces vies, comme vies de divers Soi, ont une dimension de liberté : chacune d'entre elles, quoique déterminée sous maints aspects, est toujours à sa propre mesure un déterminant du reste. » (Royce, 1901, vol. 2: 335-336). Follett était imprégnée de cette ontologie et de cette éthique.

**14** L'unité de l'Église visible était un « idéal inatteignable et indésirable » pour Royce (1912: 294), qui affirmait, en suivant James sur ce point, la pluralité des personnalités, des

pouvoirs et des dons des fidèles qui composent l’Église. On pourrait encore citer un futur ami de Follett, Harry A. Overstreet (1914), « God as the Common Will » ou le directeur du département de religion comparée à l’Université de Chicago, A. Eustache Haydon, « The Theological Trend of Pragmatism » (1919 : 409) : « La “Volonté Commune” des humains, en tant qu’ils sont entrelacés [*woven with*] dans l’immense [*far-reaching*] réseau de l’expérience, porte en elle l’objectif [*purpose*] idéal et élevé de beauté, de mutualité et d’amour, qui est toujours en excès sur l’actuel, et toujours en train de s’actualiser. »

**15** Follett (NS 45) cite, pour s’en démarquer, en les mettant en vis-à-vis, Bentham et Comte, Bentham pour son « désir de bonheur individuel », foncièrement égoïste, mais qui s’avère une force sociale en ce qu’il pousse à vouloir le bonheur d’autrui, Comte qui fait de l’amour un sentiment aussi « naturel » que l’intérêt égoïste. Et elle ne les cite pas, mais Follett se distingue du coup des darwinistes sociaux, héritiers de Spencer tout comme de leurs critiques, en tête de liste Pierre Kropotkine dont *L’Entraide : Un facteur de l’évolution (Mutual Aid* en anglais, 1906). Kropotkine est cité par Dewey et Tufts dans *Ethics* (2<sup>e</sup> édition, 1932 : 39) au moment où ils montrent que l’industrie, l’art et la guerre ne sont pas seulement des agences d’intelligence collective, mais contribuent au « fondement social de la moralité ». Créer, travailler ou batailler ensemble requiert un

processus de coopération autour de fins communes, et la formation d’un « intérêt mutuel [qui] signifie sympathie » ; l’entraide, qui fait naître un « standard social et un sentiment social » rend les groupes plus forts dans la lutte pour la survie.

**16** Cecil Delisle Burns, dont le *Contact Between Minds* (1923) était largement lu et cité à l’époque, écrit que cette société, qui n’a « pas d’unité plus élevée ou plus substantielle que ses membres » (*ibid.*, 115), n’est autre que le « contact des esprits », vécu à travers un « plaisir partagé » (*joint enjoyment*) et indissociable d’une « conscience collective » et d’une « conation de groupe » (*ibid.*, 40 et 69). « La sympathie colore la coopération et la communication. Elle est le “ton” de la vie mentale du groupe. » (*Ibid.*, 70). Et les valeurs de vérité, de bonté et de beauté sont profondément enracinées dans cette vie sociale.

**17** William James aurait soufflé la catégorie d’« éthique sociale » à l’oreille de son ami Francis Greenwood Peabody. Celui-ci enseignait depuis 1881 le cours de « Practical Ethics » à la Divinity School de Harvard, rebaptisé au cours du temps « The Ethics of the Social Question » ou « The Practical Ethics of Social Reforms », avant de se stabiliser en 1905 en « Social Ethics Seminaries » (Dorrien, 2009 : 19). Notons qu’à Chicago, il existait en 1898 un cours de « Psychology and Social Ethics » que donnait W. I. Thomas. Auparavant, F. D. Maurice (Université de Cambridge) publiait une *Social*

*Morality* (1872), Theobald Ziegler (Université de Strasbourg) *Die soziale Frage: Eine sittliche Frage* (1891) ou Benoît Malon, *La morale sociale* (avec une introduction de Jaurès, 1<sup>re</sup> édition 1885, réédité en 2007 par Philippe Chanial). À cette époque balbutiait en France le débat sur science des moeurs, éthique et sociologie.

**18** Pour faire le lien avec une histoire institutionnelle, Follett s'implique en 1919 avec Ada Eliot Sheffield dans un projet de «*graduate school* de sociologie appliquée» pour les étudiants de Radcliffe College, destiné à assurer une meilleure formation en travail social et en organisation communautaire. Richard C. Cabot est nommé en 1920 à la chaire du département d'éthique sociale de Harvard (Potts, 1965) et en 1926-27, il co-organise avec Follett un séminaire de «*Social Ethics*» (Tonn, 2003: 428), auquel participent Roscoe Pound, William Hocking, Ralph Perry, Alfred N. Whitehead, Harold D. Lasswell, Lawrence Henderson et Elton Mayo. Mais ce département d'éthique sociale sera finalement absorbé par celui de sociologie, après l'arrivée de Pitirim Sorokin à Harvard en 1930.

**19** Lindeman (1921: 26-27) en donne la description suivante: «La vie d'un individu est le plus affectée par le groupe dans lequel se passe l'essentiel de sa vie» et qui lui procure un «sens plein d'appartenance». «Le fonctionnement social d'une communauté est accompli par et à travers ces groupes d'intérêt vital.»

Selon Lindeman, la «division des loyautés» et le «conflit entre intérêts» se produit souvent dans une société complexe, mais «l'individu trouve au bout du compte son expression la plus vitale dans un seul groupe». Et il énumère, à côté de la famille et du quartier, le groupe de compagnons de jeu, l'école ou l'église, les groupements de travail ou de service.

**20** Metcalf avait connu Follett alors qu'il travaillait sous sa responsabilité au comité exécutif du Bureau des placements (Vocation Bureau) à Boston (Tonn, 2003: 391-392). Metcalf avait organisé des cours de management pour le Bureau des industries de guerre (War Industries Board) et publié, avec Ordway Tead, l'un des premiers manuels de management: *Personnel Administration: Its Principles and Practice* (1920).

**21** Follett recherche de nouvelles façons de faire la démocratie industrielle et politique (NS 49, 119, 171, 325; CE xii). Elle développe un point de vue original, qui aura une postérité dans les disciplines de «sociologie industrielle» et de «relations humaines». Longtemps, militants et universitaires s'opposeront sur leur perception des relations entre travail et capital et des stratégies des organisations syndicales: les uns seront attentifs aux situations de conflit, comme source de revendication de droits et de croissance de l'ordre social, les autres, comme Follett, seront opposés au recours au conflit

ouvert et prôneront la recherche de dynamiques de coopération entre les différents intérêts en présence, à l'usine comme à la ville.

**22** On pourrait citer les remarques d'E. C. Lindeman, « Power Over versus Power With », in *Social Discovery* (1924: 327 ff.) et l'exemple de « Cooperation in Tobacco », *The New Republic*, September 6, 1922: « Dans une communauté, les coopérateurs, les intermédiaires et un petit groupe de citoyens concernés ont accepté d'éviter le conflit et les perturbations de la communauté qui s'en seraient suivies, en travaillant à un plan par où quelques-uns des intermédiaires étaient pris en charge par la coopérative, le contrôle des entrepôts équitablement réparti, et le problème résolu tout en conservant les intérêts en conflit. » Cette « intégration partielle » a diminué les motifs du conflit et engendré une nouvelle forme de coopération.

**23** Pour une opposition au « principe collectiviste » et à l'« absolutisme des dirigeants » en Allemagne, voir *The Cameralists*, New York, Burt Franklin (1909 : 16), par Albion Small, le fondateur du département de sociologie à l'Université de Chicago : « Le fait marquant à propos de la théorie civique des Caméralistes était leur postulat fondamental de la valeur suprême des intérêts collectifs, ou en d'autres termes, de la subordination des intérêts de l'individu aux intérêts de la communauté. L'État absolu, dont le Caméralisme faisait la théorie, recourrait à des moyens

et des méthodes qui sont exclues de l'interrogation sur les démocraties. » Et bien sûr, John Dewey (1915), *German Philosophy and Politics*, où l'on retrouve l'opposition entre un a priorisme absolutiste et une philosophie expérimentale ; et L. T. Hobhouse, (1918 : 134-136), pour qui le culte du « faux dieu » étatique avait conduit aux positions de Heinrich von Treischke et aux abominations de la Grande Guerre. Laski (1916), écrit des choses similaires.

**24** Follett a été exposée à l'idéalisme britannique lors d'un séjour à Newnham College à Cambridge, UK, en 1890-91, où elle a suivi les cours d'Henry Sidgwick (Tonn, 2003 : chap. 6 ; et 119-120). Elle mentionne à plusieurs reprises Thomas Hill Green et Bernard Bosanquet (NS 163, 172, 267). Bosanquet avait déclaré que *The New State* était « le plus sain et le plus brillant des travaux récents de théorie politique » (Haldane, 1920 : v). Green était membre de l'Oxford Liberal Association. Ses étudiants étaient à l'origine de la création de Toynbee Hall, le premier *social settlement*, et de la London Ethical Society. Pendant le *Reform Act* de 1867, il avait défendu de façon radicale l'accès à la capacité politique et le droit de vote de tous hommes sans distinction de revenu. Green, dont on sait l'importance qu'il a eue dans la formation du jeune Dewey à Johns Hopkins, décrivait comment « nous nous entre-appartenons dans la vie une de l'humanité organique » et comment « un Dieu immanent se réalise dans le

monde à travers l'idée de perfection humaine». Il était partisan d'une espèce de libéralisme social – l'État doit favoriser des environnements économiques, politiques et sociaux où les individus aient les meilleures chances de se réaliser conformément à leur conscience – et d'un mixte de libéralisme politique et de justice sociale – l'État, au-delà de la protection des droits et libertés privés et publics, doit œuvrer au bien commun – pauvreté, santé et éducation. Voir Greengarten (1981) et Richter (1983).

**25** L'aspiration à participer à des communautés démocratiques n'est pas vraiment un «instinct» constitutif de la «nature humaine», comme Follett semble le dire, en contredisant d'autres passages de son livre. Ou alors, c'est une espèce d'«instinct social», où les impulsions qui poussent à la quête de la totalité et à la transcendance de soi vers le groupe sont toujours déjà socialisées. On est là dans le même type de paradoxe de l'émergence que l'on rencontre quand on parle de continuité entre nature animale et nature humaine.

**26** On pourrait ici évoquer l'échange entre W. Lippmann (1919) et H. Laski (1919c) dans *The New Republic*, le premier affirmant qu'un véritable État fédéral est impossible, l'âme humaine n'étant pas fédérale, tandis que le second ripostait que les loyautés des individus étaient faites de «faisceaux de traits d'union» (*bundles of hyphens*) et que du fait de cette multiplicité psychique,

dont le corrélat est la pluralité des engagements associatifs, l'État ne peut être organisé que sur un modèle fédéral.

**27** Follett (NS 266-267) donne une interprétation hégélienne de la «composition de la conscience» de James: «L'âme de l'hégélianisme est sa totale relativité, et ceci est l'essence de la composition de la conscience. De même que pour James, les parties reliées et leurs relations apparaissent simultanément et avec une égale réalité, de même dans la totale relativité de Hegel, les membres de l'État, dans leur juste relation les uns aux autres, apparaissent ensemble, dans leurs différents degrés de réalité, comme une totale relativité dans son ensemble – jamais séparés, jamais en guerre contre le vrai Soi, le Tout.»

**28** «*Here is not merely a nation but a teeming nation of nations*», in W. Whitman, *Leaves of Grass*, 1855. On ne peut pas ne pas citer ici Horace Kallen, un autre étudiant de James et l'un des fondateurs du «pluralisme culturel», qui plus tard, éditerait avec Dewey *The Bertrand Russell Case* (1941). Kallen percevait l'Amérique comme une «symphonie de civilisations». Filant la métaphore orchestrale, il rajoutait que «chaque type d'instrument a son timbre et sa tonalité spécifiques, fondés dans sa forme et substance. Et chaque type a un thème et une mélodie qui lui sont propres dans la symphonie en son ensemble. De même pour la société, chaque groupe ethnique est l'instrument naturel, son esprit et sa

culture en sont le thème et la mélodie, et l'harmonie, les dissonances et les désaccords entre eux tous font la symphonie des civilisations... le spectre et la variété des harmonies peuvent devenir plus étendus, plus riches et plus beaux.» (Kallen, 1915, II : 220).

**29** Les travaux sur le droit public de Duguit seraient bientôt accessibles aux États-Unis dans la traduction par Frida et Harold Laski de *Law in the Modern State* (Londres, Allen & Unwin, 1921). Laski avait publié un commentaire de Duguit en 1917 et il en publierait un autre en français en 1932. Follett relie la notion de solidarité à l'héritage du droit romain, mais ne semble pas voir le lien avec la doctrine solidariste de Léon Bourgeois ou la sociologie d'Émile Durkheim – soit une matrice juridique et politique de la république autre que celle des États-Unis.

**30** Duguit, qui donne des cours à Columbia, deux ans plus tard, sur le sujet «Sovereignty and Freedom» (publié en français à Paris, chez Alcan, 1922), avait une vue plus complexe sur le sujet. D'un point de vue pragmatiste, il est intéressant de voir qu'il cite William James (1922 : 70) à propos de sa réflexion sur la «souveraineté comme volonté», c'est-à-dire «énergie idéo-motrice». «Toute volonté est énergie à l'état potentiel» : «quand une cause extérieure intervient, l'énergie passe à l'état d'acte, et le mouvement s'accomplit.» Ce processus met également en jeu une «cause interne», une «image-

déclic» qui opère comme le motif ou le but de l'acte volontaire – je peux boire pour étancher ma soif ou pour rechercher l'ivresse. En termes politiques, «la souveraineté est une volonté qui a ce caractère à elle propre et à elle seulement de ne jamais se déterminer que par elle-même. Le motif qui seul peut déterminer la volonté souveraine à agir est un motif qu'elle tire d'elle-même.» (*Ibid.* : 75). La volonté du souverain, qui a «ce pouvoir de n'être jamais obligé à agir ou à agir dans tel sens que s'il le veut et parce qu'il le veut», est «exclusive», «une, indivisible et inaliénable» (*ibid.* : 78-79). Elle oblige les sujets du souverain. Quelle est l'origine et le principe d'une telle souveraineté, qui engendre de la violence à l'extérieur et de l'absolutisme à l'intérieur? Une fois abandonnée la théorie de la loi supranaturelle ou providentielle (*omnis potestas a Deo*), la souveraineté ne peut être localisée que dans la Nation. La Nation est une «personne morale», dotée de conscience et de volonté, transcendant les individus qui la composent (*ibid.* : 91-92). Pour Duguit, elle est «une vérité d'ordre religieux, un article de foi», un «dogme» réciproque de la souveraineté par la grâce de Dieu (*ibid.* : 97-98). Duguit écarte alors les «sophismes» de Rousseau, auxquels il fait remonter «toutes les doctrines de dictature et de tyrannie, depuis les doctrines jacobines de 1793 jusqu'aux doctrines bolchevistes de 1920» (*ibid.* : 135). Et c'est sur le fondement de cette critique de la souveraineté comme volonté que Duguit développe sa «conception

solidariste» de la «*liberté-devoir*» ou «liberté fonction sociale» (*ibid.* : 142) à la place de la «liberté-droit», et de l'«interdépendance sociale» à la place du contrat et du commandement entre individus et entre États (sur la Ligue des Nations: *ibid.* : 116 sq.). On n'évoquera pas ici la querelle entre Léon Duguit (Coimbra, 1923, repris dans *Le pragmatisme juridique*, 2008) et François Gény (préface au *Traité de droit constitutionnel*, 3<sup>e</sup> édition).



# TRADUCTIONS

# « RECONSTRUIRE LA COMMUNAUTÉ » À L'ÈRE PROGRESSISTE

LES MULTIPLES  
CONTEXTES DE  
LA POLITIQUE DES  
GROUPES  
DE MARY P. FOLLETT

DANIEL CEFAÏ

En préambule à la traduction du texte « *Community is a Process* » (1919) de Mary P. Follett, différents sens du mot « communauté», à l’ère progressiste, sont ici examinés\*: celui du diagnostic de la crise de la communauté; celui de la tentative, par l’action directe de l’organisation communautaire, d’en retrouver l’intelligence et le contrôle; celui de l’énigme philosophique, sociologique et juridique de la personnalité collective des communautés; celui, enfin, des critiques adressées à *The New State* de Follett (1918), qui touchent au manque de réalisme de sa description de la vie des communautés locales et de son évaluation de leur capacité au *self-government*, en relation à l’État. L’ambition de ce texte est ainsi d’éclairer les multiples contextes d’expérience dans lesquels s’inscrit l’enquête pragmatiste sur « la communauté », des années 1890 à la fin des années 1920. Il invite à ne pas commettre d’anachronisme dans la compréhension du sens des articles publiés par *The New Republic*, des recherches en sociologie, travail social et organisation communautaire, et des écrits plus théoriques comme ceux de Jane Addams, Harold Laski, Robert E. Park ou John Dewey.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; MARY P. FOLLETT; ÈRE PROGRESSISTE; COMMUNAUTÉ POLITIQUE; SELF-GOVERNMENT; POLITIQUE DES GROUPES.

\* Daniel Cefaï est directeur d’études à l’EHESS-Paris et directeur du Centre d’étude des mouvements sociaux (CEMS) [cefaï@ehess.fr].

« Community is a Process » a été écrit par Mary P. Follett dans la foulée de *The New State* (1918). L'article a été publié en novembre 1919 dans un numéro de *The Philosophical Review* (vol. 28, n° 6), édité par Wilbur M. Urban. Il a été présenté à l'oral le mois suivant, en décembre 1919, au congrès de l'American Philosophical Association, à Ithaca, New York<sup>1</sup>. Le débat, qui battait son plein après-guerre, portait sur le sens à donner au mot « communauté». Cette catégorie de sens commun, dont l'usage reste jusqu'à aujourd'hui le plus fréquent dans l'expérience ordinaire des citoyens américains, commençait alors à poser problème. De quelle communauté s'agissait-il? Souvent, on entendait que la communauté renvoyait à la vision des petites républiques de Thomas Jefferson, «l'invention la plus sage», selon lui, «pour le parfait exercice et pour la préservation du *self-government*». Une «République de républiques», avec une gradation des autorités et des fonctions et un système de poids et de contrepoids, qui protégeaient de la tyrannie ou du despotisme. C'est là l'un des mythes fondateurs de la démocratie américaine (Marienstras, 1975). «Il y a deux sujets que je revendiquerai le droit de promouvoir aussi longtemps que j'en aurai le souffle», écrivait Jefferson à son ami Joseph C. Cabell en 1814, «l'éducation publique et la subdivision des comtés en circonscriptions locales [*wards*]. Je considère que la continuité du gouvernement républicain est fermement suspendue à ces deux crochets.» (Jefferson, 1814/2010 : 176-177). Mais ces communautés, rurales en majorité, subvenant en partie à une économie autarcique, fortement homogènes d'un point de vue culturel et ménageant un degré élevé d'interconnaissance entre leurs membres, connaissaient à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un véritable bouleversement. La sociologie peut être interprétée comme une tentative de déchiffrer les conséquences de la révolution urbaine et industrielle sur la vie de ces communautés, de décrire les étapes de leur histoire naturelle, la désagrégation du caractère organique de leur anatomie et de leur physiologie sociales et la complexité des problèmes s'offrant à leur intelligence, leur volonté et leur action collectives. Pourtant, l'idéal des *town meetings*, qui remontait à la création des colonies puritaines, s'était transféré avec un certain succès vers les villes, tout

au moins celles de la Nouvelle Angleterre et du Midwest où vivaient des élites et des classes moyennes gagnées aux idéaux réformateurs. Le désir de *self-government* y était puissant – il le sera encore en 1940 quand Dewey écrira sa présentation des écrits de Jefferson. Et il était très directement lié aux multiples expérimentations d'organisation de la vie collective à l'échelle locale.

Quand Follett évoquait l'idéal de la communauté urbaine, centrée sur le quartier, et de la communauté fonctionnelle, centrée sur le travail, ces termes renvoient à des expériences encore vives dans les milieux progressistes. « Le mot communauté est sur toutes les lèvres et il y a indubitablement un enthousiasme populaire pour l'idée de communauté ; mais celle-ci a beaucoup de connotations et presque personne ne l'utilise comme un terme exact qui décrive une unité déterminée de la vie sociale. » (Sanderson, 1919 : 84). Dwight Sanderson, qui était alors sur le point de finir une thèse de sociologie à Chicago sur *The Rural Community* (1921/1932), pose la question du référent du mot « communauté ». S'agit-il de la « plus petite unité géographique d'association organisée des activités humaines », distincte de la famille ? Quels critères doivent être retenus, ceux de l'ancrage territorial, de l'autarcie économique, de l'autonomie politique ? L'interconnaissance dans les groupes primaires est-elle un critère décisif ou peut-on imaginer des communautés médiatisées par des relations secondaires ? La vie commune passe-t-elle par le partage d'usages et de coutumes, d'une histoire, d'un droit, d'une langue ou d'une religion – et de ces institutions sociales que sont le magasin général, l'église et l'école ? Ou est-elle d'ordre politique en ce que le commun se fait dans une activité d'auto-institution de modes de vivre-ensemble – les limites de la communauté étant alors celles des personnes, des choses et des biens engagés dans cette activité d'auto-institution ? La communauté réelle, étudiée par l'écologie humaine ou ressaisie depuis son histoire naturelle, coïncide-t-elle avec la communauté idéale, visée par les réformateurs ? Qu'advient-il de la communauté quand elle devient plus « complexe », plus peuplée, avec une forte division du travail, traversée par des réseaux de transport et de

communication, insérée dans une agglomération de communautés qui mutualisent certains services entre elles – Sanderson (1920 : 426) prend l'exemple de la communauté de Sherwood, Comté de Cayuga, dans l'État de New York ? Qu'en est-il alors de la politique communautaire (*community politics*), que certains auteurs, proches de la galaxie pragmatiste, qualifiaient de « politique de groupes » (*group politics*<sup>2</sup>) ?

Pour mieux comprendre les différents sens du mot « communauté » autour de 1919, plusieurs fils vont être ici suivis : celui du diagnostic de la crise de la communauté et de la transformation de sa conception ; celui de la tentative, par l'action directe de l'organisation communautaire, d'en retrouver l'intelligence et le contrôle ; celui de l'énigme philosophique, sociologique et juridique de la personnalité collective des communautés, groupes ou associations ; celui, enfin, des critiques adressées à *The New State* de Follett, qui touchent au manque de réalisme de sa description de la vie des communautés locales et de son évaluation de leur capacité au *self-government*, en relation à l'État. L'ambition de ce texte est ainsi d'éclairer les multiples contextes d'expérience dans lesquels s'inscrit la réflexion sur la communauté qui anime de nombreux auteurs, en particulier pragmatistes, des années 1890 à la fin des années 1920. Il invite à ne pas commettre d'anachronisme dans la compréhension du sens des articles publiés par *The New Republic*, des recherches en sociologie, travail social et organisation communautaire, et des écrits plus théoriques comme ceux de Jane Addams ou Harold Laski, Mary P. Follett ou John Dewey.

## LA CRISE DE LA COMMUNAUTÉ : DIAGNOSTICS ET DÉPASSEMENTS

La communauté restait donc, à l'époque où écrivait Follett, le cadre de la réflexion et de l'action pour tous les citoyens américains. Sa définition ne manquait pas d'ambiguités. En général, elle était supposée impliquer le partage d'un espace géographique et donc la densité des interactions sur un territoire donné, ce qui permettait la

mise en commun des problèmes, de leur définition et de leur solution. Si cela était encore vrai pour les communautés du Country Life Movement, qui cherchaient à sauvegarder des styles de vie ruraux tout en introduisant une dose de modernisation technologique et économique, la chose devenait déjà plus compliquée en ville. On peut s'en convaincre, à lire les descriptions, remarquables d'honnêteté, que fait Jane Addams (1910) des difficultés de l'implantation de Hull House dans le Near West Side, des remarques que l'on pourrait facilement transposer à la « communauté de Roxbury », dans le sud de Boston, où exerçait Follett. Celle-ci continuait, pourtant, de poursuivre l'idéal d'une démocratie directe, de voisinage ou de proximité, d'une « politique vivante » (*living politics*), ancrée dans les liens de fidélité (*faithfulness*) et de loyauté (*loyalty*) au quartier, en lieu et place de « l'allégeance aux partis ». L'organisation de groupe donne « une unité vivante, faite de la pulsation des cœurs et des esprits et des jugements d'expérience de femmes et d'hommes vivants ». Une telle organisation est capable de « croissance ininterrompue ». « Et quand la vigne de la vie, qui pousse ses racines dans tous les petits rassemblements de deux ou trois personnes, se sera implantée dans le voisinage, le soin et le dévouement [*faithful care*], l'attention assidue [*sedulous watching*] et le secours chaleureux [*loving ministration*] feront leur apparition. Ils deviendront la façon naturelle de vivre. » (Follett, *The New State*, 1918 – désormais NS : 243). Follett estime que « la politique de groupes est faite du matériau même de la vie ». Cela ne signifie cependant pas qu'il existe un « instinct de groupe » (Follett, *Creative Experience*, 1924 – désormais CE : 183). Les communautés sont des « organisations de pouvoir » auxquelles nous sommes attachés parce que nous y trouvons une forme d'intégration et de satisfaction de nos désirs et, sans doute, une place dans le monde et une façon de voir et de vivre le monde. *La politique de groupes est une politique de l'expérience quotidienne*. Les communautés ne valent qu'en ce qu'elles opèrent une synthèse de nos besoins et de nos impulsions, de nos intérêts et de nos perspectives, et ménagent ainsi, au-delà de la capacité collective à vivre-ensemble, une capacité collective à *bien vivre ensemble* : « Notre bonheur, notre sens d'exister, est directement dépendant de

notre association [*joining*] avec les autres. Nous sommes perdus, en exil, en prison, jusqu'à ce que nous ressentions la joie de l'union.» (NS 194). La politique n'est pas seulement une affaire de contrainte par l'intérêt ou le devoir, elle est aussi une politique de la vie et une affaire de passion collective (NS 186).

Cette vision enthousiaste était encore audible à l'époque. La Grande Guerre, si elle avait déchiré les progressistes entre bellicistes et pacifistes, avait aussi redonné de l'intensité à la vie locale, à travers la création de la National Community Center Association en 1916 (Cefaï, 2018). En même temps, cet âge d'or de la participation civique était déjà entré dans une phase de transformation en 1919. La circonscription administrative et électorale (*ward*), dont Jefferson (1816) disait que chaque individu y est un « partageur » (*sharer*) et « sent qu'il est un participant au gouvernement des affaires, non seulement à une élection un jour par an, mais chaque jour », était sur le point de perdre la vitalité qu'elle avait eue pendant deux décennies. Les bouts de quartier étaient souvent en pleine expansion, accueillant une population de migrants, relativement mélangés en termes de nationalité, de langue et de religion, plus soucieux de survivre que de se battre pour un quartier où ils se trouvaient par la force des choses, difficiles à arracher au saloon pour les hommes et à la rue pour les enfants. Robert E. Park, comme bien d'autres, était convaincu de la nécessité de faire de la communauté locale le lieu d'un « voisinage responsable » (*responsible neighborliness*) (Baltzell, 1968<sup>3</sup>). Tout en réaffirmant les limites du savoir réflexif pour contrôler le développement naturel des communautés humaines, il était conscient de l'importance de la communauté locale comme « habitat naturel » pour les gangs et, inspiré par Cooley et le *playground movement*, de la nécessité, pour lutter contre eux, d'utiliser les aires de jeu comme lieu d'association primaire en relation aux autres agences de socialisation (Park, 1925b). Mais il savait aussi que ces « petites communautés au cœur de la métropole », sans histoire (*non-descript*), parfois même sans charme – Bohemia, Little Sicily, et plus encore les zones de meublés de Chicago (Park, 1929) – étaient traversées par les mêmes

forces sociales que la société plus générale et ouvertes à la modernisation industrielle et urbaine des modes de vie. Park (1925a : 675) décrivait l’« impulsion romantique » qui poussait les uns vers les dancings et les clubs de jazz, les autres vers la mission religieuse ou la révolution politique, et d’autres encore vers l’aventure des sports mécaniques, automobile et aviation... La civilisation de masse, qui allait fabriquer des bataillons de producteurs et de consommateurs, était en route, et elle offrait de nouveaux types de plaisirs, qui concurrençaient l’ennui de la vie routinière des petites communautés !

L’attachement au quartier pouvait donc se survivre, notamment dans les colonies de migrants, mais il n’allait pas nécessairement de pair avec le désir de l’aménager pour apporter plus de bien-être à la communauté, et moins encore avec le désir de faire de cette communauté un acteur politique. De ce point de vue, Jane Addams, dans *Democracy and Social Ethics* (1902), était infiniment plus lucide et moins lyrique que Follett à propos des raisons de passer à l’engagement civique. Tout en défendant la réforme sociale, elle constatait que l’élite réformatrice se concentrat sur les méthodes du gouvernement municipal et travaillait à « corriger la machinerie politique » : en investissant la réforme de l’administration, « ils parlent de l’assainissement de la politique et écrivent sur celle-ci comme s’il s’agissait d’une chose isolée de la vie quotidienne » (*ibid.* : 222). À l’opposé, les *aldermen*<sup>4</sup>, si corrompus soient-ils, propriétaires en général du saloon et d’une maison de jeu (*ibid.* : 251) et bénéficiant de leur collusion avec le crime organisé, connaissaient le terrain comme leur poche. Ils étaient capables de percevoir et d’exprimer les désirs et les besoins de leurs administrés, entretenaient avec eux des relations de familiarité et d’attention, d’obligation, de gentillesse et de générosité – si intéressées fussent-elles. Ils leur distribuaient des dindes et des cadeaux à Noël, ils participaient aux mariages et aux enterrements, ils leur fournissaient des emplois publics (jusqu’à 2 600 emplois pour un *ward* de 50 000 habitants, selon Addams, *ibid.* : 234 – qui nous apprend que les Irlandais étaient payés 4 dollars par jour dans les bureaux, les Italiens 1,5 dollar pour nettoyer les rues! *Ibid.* : 259) et

ils lesaidaient à résoudre les problèmes de la vie quotidienne (y compris à payer leur caution quand ils étaient arrêtés pour de menues infractions – *ibid.* : 231). Sans doute, les réformateurs sociaux pouvaient dénoncer les pratiques de pot-de-vin et le clientélisme à la vue courte, au point de passer pour des « monomaniaques » (*ibid.* : 265) ; sans doute pouvaient-ils faire le lien entre la fièvre typhoïde, la souillure des aliments et la pollution de l'eau, faute de tout-à-l'égout et de canal de drainage, de pasteurisation du lait et de ramassage des ordures (*ibid.* : 260), mais les habitants les plus démunis et les moins éduqués n'avaient pas d'autre alternative que d'« obéir aux ordres du boss politique ou mourir de faim » (*ibid.* : 261).

Ce qu'écrivait Addams n'est paradoxalement pas très éloigné de ce que pensait Follett. Il fallait sans doute « mettre en avant les exigences du public ou trouver un fondement moral à l'action » au lieu de prendre la corruption pour un mal nécessaire (*ibid.* : 265) – ce qui pour Follett signifiait endosser les condamnations de Lincoln Steffens dans *The Shame of the Cities* (1904), suivre l'exemple de son mentor Albert B. Hart, très investi dans la Massachusetts Society for Promoting Good Citizenship, et enseigner aux jeunes Irlandais du club de débat de Highland Union (semblable au Hull House Men's Club) les arguments sur les méfaits des machines politiques (Addams, « The Value of Social Clubs », 1910 : 342-370). En même temps, le moralisme n'était pas de mise. Son expérience de terrain dans le Ward 17 à Roxbury avait appris à Follett l'importance des services sociaux mis en place par le Tammany Club de James Curley, le maire de la ville de 1914 à 1919, et qui le serait encore pour trois autres mandatures : « Tammany est bâti sur le travail local le plus intime : aucune famille, aucun enfant n'est inconnu de l'organisation [...] les votes ne sont pas toujours achetés sans fard : on trouve un boulot au fils, on aide le père à surmonter la maladie, la mère épuisée est envoyée à la campagne pour se remettre. » (NS 223). La politique idéale poursuivait un projet de *self-government*, mais la politique quotidienne était aussi affaire d'assurance et de retraite, d'emploi et d'hôpital, de piscine ou de gymnase (Addams 1902 : 267) – ce que les politistes H. Gosnell, H. Zink ou

J. T. Salter décriraient plus tard. La puissance des identifications ethniques et des échanges d'affection, de nouvelles et de services contribuait à faire la légitimité des représentants politiques. Follett, tout comme Addams, n'avaient aucune naïveté à ce propos.

Les nouveaux leaders, que Follett et Addams appelaient de leurs vœux, devaient être capables d'un tel travail de terrain : « Nous ne réformerons jamais la politique américaine par le haut. » « Le gouvernement est un contact social. » (NS 202). Pour l'une et l'autre, le contact social requérait une interconnaissance à l'échelle du quartier. La principale difficulté de cette vision politique était que les échelles pertinentes de la vie collective commençaient à sérieusement déborder les groupes primaires avec leurs relations « d'association et de coopération en face à face », d'« identification mutuelle » et de « sympathie naturelle » (Cooley, 1909 : 23). Cooley (1918 : 7) prenait pour exemple « une petite communauté, intimement soudée, à la façon d'un clan primitif ou d'une colonie juive dans un village russe », laquelle « a une vie collective [*corporate life*] dont le caractère personnel est semblable à celui de la famille ». La plupart des associations volontaires tendaient, par contre, à être « spécialisées » et « impersonnelles ». Cooley poursuivait : « Le citoyen ordinaire de nos jours rejoint une douzaine d'organisations, sinon plus, pour le profit, pour la culture, pour la philanthropie, ou à savoir quoi encore, organisations dans lesquelles il ne met qu'un fragment de soi-même et pour lesquelles il ne se sent pas de véritable responsabilité. » (*Ibid.*). On a là une proposition qui était partagée par les autres auteurs pragmatistes, James et Mead en premier lieu, et qui le sera plus tard par les sociologues interactionnistes. L'intégration en un Soi de la fédération des personnalités multiples est de plus en plus problématique, de même que l'est de plus en plus l'intégration des communautés de vie. L'idéal d'unification affective et morale, de « fusion des personnalités » dans l'harmonie et la générosité, et de formation d'un Nous de fraternité ou de camaraderie se retrouve sans doute dans les « groupes de l'aire de jeu, de la famille et du voisinage » (Cooley, 1909 : chap. III et IV). Mais il est de plus en plus difficile à réaliser dès lors que l'on s'éloigne des micro-milieux

de sociabilité et de socialisation des groupes primaires, et, diagnostic de Cooley, il est de plus en plus compromis dans la ville moderne.

Ce sentiment de perte était général. La multiplicité des initiatives, des mobilisations et des expérimentations en matière d'organisation communautaire visait à le conjurer. Le problème majeur était la transformation des villes au croisement de plusieurs processus sociaux. L'internationalisation des migrations faisait arriver continûment des flux d'immigrants, d'une ampleur et d'une diversité sans précédent dans l'histoire de l'humanité – la première sociologie d'envergure étant celle du *Paysan polonais* de William I. Thomas et Florian Znaniecki (1919) qui, la même année que *The New State*, décrivait les conséquences de la désorganisation personnelle et sociale, liées à la transplantation des «groupes primaires paysans» de la Pologne vers Chicago et aux processus d'ajustement, d'accommodement et d'assimilation qui s'ensuivaient. Du coup, de nouveaux équilibres démographiques se mettaient en place aux États-Unis, bouleversant l'ordre des relations entre groupes sociaux et raciaux, occasionnant de forts mouvements nativistes et racistes, antisémites et anticatholiques, comme le Ku Klux Klan, en pleine renaissance à partir de 1915. Des «communautés métropolitaines» se formaient, intégrant autrement les centres urbains et leurs périphéries, dans des processus écologiques engendrant une nouvelle distribution des populations, une nouvelle morphologie des villes et une nouvelle cartographie des productions, des circulations et des consommations de marchandises (McKenzie, 1933). Le train et l'automobile facilitaient le développement de zones périurbaines et les banlieues, rassemblées autour de leur centre commercial, commençaient à faire leur apparition. La révolution des technologies, des communications et des transports connaissait une accélération après la Grande Guerre et allait de pair avec une transformation tayloriste et fordienne de l'économie, l'émergence de grandes organisations industrielles et administratives ainsi qu'un remaniement des techniques d'information, de publicité et de propagande. Le monde était en train de changer à grande vitesse. Et pour beaucoup, non sans raison, l'imagerie de

la communauté défendue par une frange du mouvement progressiste était déjà dépassée. Les choses étaient indéniablement plus compliquées qu'un simple retour aux *town meetings* de la Nouvelle Angleterre<sup>5</sup>, dont l'harmonie cachait du reste souvent des pratiques d'intolérance religieuse et de contrainte sociale.

Ces inquiétudes étaient sensibles à propos du devenir de l'opinion publique. Selon Follett, l'opinion publique, en intégrant la capacité à la compréhension commune, devait devenir « la force directrice de la totalité vivante » et s'incarner dans le « nouvel État » (NS 217-219). Les *neighborhood groups*, en fondant des communautés locales, étaient destinés à engendrer une « véritable opinion publique » (NS 222 sq.). Le risque était, dans le cas contraire, d'ouvrir la porte à des formes de communautés peu désirables ! Jesse Steiner, un étudiant de Park, voyait dans la montée du Ku Klux Klan le résultat d'une « imprégnation » ou d'une « infection » de la vie communautaire par l'« esprit de la foule » ; et il craignait que la « publicité organisée » (Steiner, 1923 : 223), contrôlée par des agences au « personnel rémunéré » et prenant la forme d'une « propagande » (Lasswell, 1927), n'obscurcît le jugement du public. Ici, la communauté devait prendre la figure du public, opposée à celle de la foule et de la secte (Tarde, 1899 ; Park, 1904/2007). De façon congruente, mais distincte, Follett mettait en avant le lien entre organisation démocratique de la communauté et procédures de discussion, d'enquête et d'expérimentation, mais sans thématiser le concept de « public », un mot qu'elle utilisait exclusivement comme adjectif. La communauté dont elle parlait ressemblait pourtant comme deux gouttes d'eau à un public (Mattson, 1998), tel qu'on le retrouvait chez Park ou chez Dewey. Si l'on suit pas à pas *The New State*, la communauté de Follett est hospitalière aux étrangers et aux minorités (NS 209), elle accepte la pluralité des mœurs et des opinions et apprécie le « brassage des expériences et des idéaux » (NS 196). Elle reconnaît les conflits, tout en espérant leur intégration, mais cette intégration n'a rien de grégaire, elle se veut une libre association de différences (NS 38). La communauté mise encore sur l'invention par expérimentation et sur la coopération (NS 356) et sur l'enquête (NS 169)

pour identifier et résoudre les problèmes, plutôt que sur le préjugé ou sur la tradition. Et elle croit dans le pouvoir de la libre discussion (NS 97 et 209-214). On pourrait ici citer la plaisanterie de Woodrow Wilson dans *The New Freedom* : « La politique pathologique doit subir le même traitement que la tuberculose de nos jours – l'exposition au plein air de toutes les personnes qui en souffrent. » (Wilson, 1913 : 113). La communauté doit régler ses problèmes dans la lumière crue du public. Si elle fuit le « jeu public » de la discussion ouverte et refuse de soumettre au jugement de ses membres, elle risque d'être « privatisée » ou « tenue au secret » par des « conseils de tuteurs » (*boards of guardians*) (*ibid.*). Dans la même veine, Follett est convaincue que la confiscation du pouvoir conduit à la manipulation de la « foule dispersée » par la presse (NS 153-154) et à la perpétuation de la corruption de la « machine politique » (NS 152 ou 177). Bref, la communauté n'existe qu'en se faisant communauté, dans l'agir-ensemble, le penser-ensemble et le discuter-ensemble de ses membres – des intuitions que Follett développera plus tard dans *Creative Experience* (1924). Ni étatiste, ni libérale, ni pluraliste, ni moniste : on peut difficilement taxer une telle perspective de « communautarisme », comme le feront Jeffrey Lustig (1982) ou Jean Quandt (1970) dans le cadre de leur critique du « fétiche de la petite ville ». Cette perspective anticipait, par contre, le projet de démocratie participative qui connaîtra un regain dans les années 1960 (Wilson, 1968 ; ou Baltzell, 1968).

Mais cette communauté politique se mettait à avoir des contours troubles et à perdre les repères d'elle-même : son « éclipse » prenait la figure du « public fantôme » (Lippmann, 1925/2008), et laissait place libre au gouvernement de la foule et à l'émergence de masses anonymes et irrationnelles (Park, 1904/2007). Aux « associations communautaires » d'une « cité organique », emplie de fraternité et de compassion, se substituait le « flux impersonnel » de la vie urbaine (Wiebe, 1967 : 170). Le diagnostic était celui d'une crise morale, de la montée d'un « mépris cynique pour toute loyauté », d'un utilitarisme étiqueté et d'un individualisme irrationnel (Royce, 1908), et de la perte de la « foi démocratique » (Croly, 1909), ébranlée par l'appât du gain et par

une concurrence sans frein. Dans ce processus, l’« opinion sociale » (Thomas & Znaniecki, 1919: 145-150) qui cimentait les communautés traditionnelles s’éradiquait inexorablement : « La communauté est tellement floue et faible qu’elle ne nous donne aucune idée du pouvoir de régulation des conduites que le groupe local avait autrefois. » (*Ibid.*). La difficulté était que les nouvelles formes de coopération, qui croissaient dans les « communautés fédérées » (opposées par Snedden (1923), aux « communautés associées » du passé), ne suffisaient pas à remplacer la cohésion sociale et morale des villages polonais ou mexicains. L’opinion publique, comme forme de conscience réflexive de communautés capables de s’autogouverner, ne se substituait pas pleinement à l’« opinion sociale ». De surcroît, elle s’avérait extrêmement vulnérable. Pendant la guerre, l’opinion était devenue la cible de nouvelles méthodes de propagande, désormais perfectionnées par des agences de relations publiques, de publicité commerciale et de manipulation politique. Le concept pragmatiste de « stéréotypes », forgé par Walter Lippmann (1922: 80 sq.), à partir de la philosophie de l’expérience de James et de Dewey, était destiné à rendre compte des mécanismes de ce nouveau régime de contrôle des esprits. Follett déplorait elle aussi la disparition de l’opinion publique des organisations partisanes et des organes législatifs (NS 219). Elle proposait de se battre contre ce tropisme vers une politique de foules ou de troupeaux (NS chap. XII, « The Crowd Fallacy ») en revitalisant la vie démocratique, ce qui ne pouvait selon elle se faire à travers les seules procédures des primaires présidentielles, du rappel (*recall*), de l’initiative ou du référendum (NS 78 et 176-181), récemment instituées. Plus radicalement, la vie démocratique devait prendre racine dans une « politique pratique » (*practical politics*), qui déploie, pas à pas, une authentique « conscience collective » et « volonté populaire ». Follett comme beaucoup de progressistes de cette époque, se méfiait de la démocratie représentative et de sa mise en scène d’une opinion publique issue du scrutin. Un tel agrégat numérique n’avait rien à voir avec une démocratie vivante ! Dans *The Social Center* (1913), Edward Ward, un collègue de Follett dans le mouvement des centres communautaires, écrivait que le peuple en tant que corps électoral n’a aucune

conscience de lui-même, « pas plus que les cellules coordonnées d'une feuille de chou n'ont conscience de leur unité. Le peuple n'est pas une grosse bête. Le peuple est un gros légume. » (Ward, 1913 : 69). Ce n'est que lorsqu'ils se mettent à « s'organiser consciemment pour délibérer sur des questions publiques » que les électeurs et administrés font de la politique. « Le terme "politique" est un des synonymes pour le mot "public". » (*Ibid.*). Le public est donc une communauté politique. Il n'est pas simplement un groupe d'intérêt ou un groupe de pression. Et Ward de décrire la fédération d'associations de voisinage qui progressivement composent le corps politique unifié (*one body-politic*) (*ibid.* : 70). Si l'on va jusqu'au bout du raisonnement, *la politique de groupes se doit d'être une politique de publics*.

Une deuxième façon de prendre acte de la transformation de l'idée de communauté, à l'époque où écrit Follett, se jouait dans la prise en compte de ce que l'on appellerait aujourd'hui le processus de mondialisation. De nouvelles hypothèses étaient forgées sur la nature des communautés émergentes à l'échelle internationale. La représentation d'une « Grande Société », ce titre du best-seller de Graham Wallas (1914), en réponse à la *Preface to Politics* de Lippmann (1913), devenait un lieu commun. Une « communauté mondiale » était en train de se former, intégrée pour certains par l'économie, comme les livres de John A. Hobson (1902) sur l'impérialisme ou de Rudolf Hilferding sur le capital financier (1910) l'avaient déjà établi. Pour d'autres, prévalaient les flux de migration internationale, entre l'Europe ou l'Asie et les États-Unis et leurs conséquences sociales et culturelles (Thomas & Znaniecki, 1919) ou encore, les processus d'innovation, d'accumulation et de diffusion de la technologie, en particulier les moyens de transport et de communication (Ogburn, 1922). Ce processus de mondialisation pouvait donner lieu à toutes sortes de processus de compétition territoriale et d'échange commercial, de domination coloniale et de guerre impériale, de transferts asymétriques d'habitudes de voir, de dire et de faire, de métissages biologiques, de symbioses sociales et de compromis politiques, de déplacements et de ségrégations de populations et de conflits culturels, religieux et raciaux. C'est ce que

l'écologie humaine entendait par la formation d'une « communauté mondiale» (*world-community*) (Park & Burgess, 1921) – une vision sans commune mesure avec celle de Follett. Accéléré par la Grande Guerre, qualifiée de Guerre mondiale, ce processus de mondialisation donnait naissance à une ligue d'États, continuant d'entretenir les uns avec les autres des rapports de *Realpolitik* entre entités souveraines ; mais dans le même mouvement, cette dynamique concurrentielle et conflictuelle engendrait de nouvelles collectivités – en particulier des réseaux de circulation et de communication internationale, qui transformaient l'extension de la vie publique. Park et McKenzie y étaient sensibles, et Dewey n'écrivait-il pas qu'il fallait trouver de nouvelles formes de combinaison entre la Grande Communauté et les communautés locales : « Une communauté doit toujours rester une affaire de relation en face à face. La Grande Communauté, au sens d'une intercommunication libre et entière, est concevable. Mais elle ne peut jamais détenir toutes les qualités propres à une communauté locale. Elle accomplira son travail final en réordonnant les relations et en enrichissant l'expérience des associations locales. » (Dewey, 1927/2010). Une chose était cependant certaine aux yeux de Dewey : « À moins que la vie des communautés locales ne soit restaurée, le public ne peut pas résoudre de façon adéquate son problème le plus urgent : se trouver et s'identifier lui-même. » (*Ibid.*).

Cette vision n'était pas très présente chez Follett, même si elle ne pouvait qu'être sensible à l'idée de Grande Société de Wallas, dont elle connaissait le travail et qu'elle avait failli rencontrer en 1919, par l'entremise de Lippmann, alors que la New School l'avait fait venir de Londres pour donner un cours (Tonn, 2003: 315). Lord Haldane se référait à la Grande Société dans son « *Introduction* » (1920) et l'illustrait par les efforts transnationaux de l'Industrial Workers of the World ou de la Young Men Christian Association. Follett, fidèle à son parti-pris pluraliste, s'inquiétait de « l'accroissement des similarités » entre élites, artistes ou travailleurs par-delà la planète, et contre ce « cosmopolitisme » de l'égalisation et de l'uniformisation, proposait un « *internationalisme* » qui reconnaissait les différences entre nations

(NS 345). Dans sa tentative de définir une « communauté des nations » (NS 353-358), elle aurait pu se rappeler les remarques de William James sur une « certaine cécité » qui frappe les « êtres humains » « eu égard aux sentiments des créatures et des peuples différents de nous-mêmes » (James, 1899 : 229). Ce souci du pluralisme de James à l'encontre de l'esprit de conquête, d'invasion et de soumission par les empires – en premier lieu, américain – était par exemple au cœur de la critique de la politique impérialiste de Theodore Roosevelt par Albert B. Hart. Follett devait aussi, sans doute, se reconnaître dans le dernier livre de Josiah Royce, qui enquêtait sur la formation d'un sentiment de concernement à l'échelle internationale tout en donnant un nouveau sens au patriotisme. Royce à peine disparu, sa veuve laissait paraître une série d'essais, écrits la dernière année de sa vie, *The Hope of the Great Community* (1916). Il y évoquait une communauté internationale, de compassion et de devoir, une *community of mankind* (*ibid.* : 31) aux « intérêts unifiés » à l'encontre des « intérêts des nations individuelles ». Le torpillage par un sous-marin allemand du paquebot Lusitania le 7 mai 1915, conduisant à la mort de 1 198 personnes, avait ébranlé Royce comme une bonne part de l'opinion publique aux États-Unis. Il s'exclamait : « Notre devoir est d'être et de rester les opposants moraux, de façon franche, à l'actuelle politique allemande et à l'État allemand, aussi longtemps qu'il poursuivra cette politique et cette guerre. Au service de l'humanité, nous nous devons non seulement une sympathie sans faille les uns aux autres, mais nous la devons à tous les alliés, ennemis de l'Allemagne. » (*Ibid.* : 10-11).

Sympathie, « soutien moral », « assistance financière » : les Américains ne peuvent rester neutres, « ils doivent prendre parti » (*ibid.* : 12), non pas par « haine », mais par « aspiration et préoccupation pour l'humanité blessée » (*ibid.* : 20). Sans doute la vision de Royce était-elle habitée par une imagerie chrétienne, la nécessité de la lutte contre le « Triomphe de Satan » (*ibid.* : 26) et l'appel à la « charité » qu'évoquait Paul dans sa lettre aux Corinthiens (*ibid.* : 34). La *cari-tas*, cette vertu qui unit une communauté habitée par l'Esprit Saint et rassemble ses membres comme les membres d'un même corps

dans la symbolique chrétienne, préfigure le sentiment du social qui s'éprouve dans la compassion et la solidarité des sociétés sécularisées. Mais chez Follett, ce n'est pas ce sentiment naturel, mi-humain mi-divin, inhérent à l'appartenance au corps mystique de l'Église, qui lie les membres des communautés humaines, mais l'attachement aux groupes d'intérêt vital, aux voisins et collègues, et aux institutions locales (entreprises, églises et écoles en premier lieu) – un lien forgé dans les épreuves de biens désirables ou de maux détestables pour la communauté, traversées en commun par les membres fidèles et loyaux à leur communauté (ce qui n'était somme toute pas très éloigné de la conception de l'Église de Royce). Ce qui faisait tenir ensemble les communautés locales, devrait jouer également pour la communauté nationale (NS chap. XXVII: «From Neighborhood to Nation») et pour la communauté internationale (NS XXXV: «The World State»)).

## **LA NAISSANCE DE L'ORGANISATION COMMUNAUTAIRE : LES CENTRES SOCIAUX**

La communauté semble n'être jamais autant un thème de réflexion et d'action qu'au moment où l'on est en train de la perdre. La profusion d'organisations communautaires au début du XX<sup>e</sup> siècle est directement liée au diagnostic de détérioration ou de déperdition de la vie collective – le même diagnostic que faisaient les sociologues et les anthropologues : réforme sociale et science sociale sont, de ce point de vue, jumelles. La communauté traverse une crise marquée par de nombreux phénomènes que l'on percevait à l'époque comme «pathologiques», de la question sociale, avec ses problèmes de pauvreté, d'exploitation des travailleurs et de conflit syndical, à la «désorganisation sociale», avec le jeu et l'alcoolisme, la prostitution et le suicide, le racisme, la délinquance juvénile et le crime organisé, dans leur collusion avec la corruption du business et de la politique. Des enquêtes sociales (*social surveys*) sous le signe de l'«action communautaire» étaient menées par des progressistes, l'un des plus fameux étant celui de Springfield (Harrison, 1916), financé par la Russell Sage Foundation, en vue de formuler des diagnostics sur l'état social et

moral des communautés rurales et urbaines. Cette démarche allait bientôt trouver un prolongement dans le domaine des études de communauté (*community studies*), au nombre exponentiel en sociologie et en anthropologie – *Middletown* des Lynd date de 1929, *Tepoztlán* de Redfield de 1930 – et, avant elles, les enquêtes sur des « communautés locales » (*local communities*), en particulier à Chicago et à New York. Guidées par le problème de la désorganisation et de la réorganisation dans le procès de modernisation, ces études rendront compte, petit à petit, de la déliaison des solidarités et des moralités communales et de la substitution de nouvelles identités et cultures « urbaines » aux *folk cultures* (Redfield, 1941). On notera le contraste saisissant entre la description de la mosaïque de communautés locales comme autant d'« aires naturelles » – colonies de migrants, quartiers résidentiels ou districts fonctionnels – par Park en 1915 et le constat de formes de liens plus « contractuelles, impersonnelles, superficielles, éphémères et segmentées » par Wirth (1938) – poursuivant pourtant en cela un diagnostic parallèle de Park, dans la ligne de Simmel, sur le tempérament blasé des citadins (sur la double vision de Park, entre « ville » et « communauté », voir Goist, 1971: 47).

En pratique, le problème était de refaire de la communauté. Eduard C. Lindeman, dans *The Community* (1921), décrivait le « mouvement communautaire » qui revendiquait la mise en place de législations locales (*home-rule*) en matière de gouvernement municipal (taxation, zonage) et exigeait le développement de la « propriété publique » (*ownership*) de certains biens comme l'eau, le gaz et l'électricité. Les officiers du public devaient créer des aires de jeu, assurer le ramassage d'ordures, développer les services de transports, bâtir des routes et creuser des égouts. Lindeman, proche de Follett au début des années 1920, évoquait rapidement les différentes mobilisations de l'époque. Et il s'interrogeait sur les façons de guider le développement communautaire en recourant aux églises ou d'intensifier la planification urbaine en suivant les expérimentations exemplaires du Social Unit de Cincinnati ou du réseau de conseils communautaires de New York. En 1919, ce mouvement communautaire avait déjà une

longue histoire derrière lui. On peut s'en faire une idée au début du siècle en lisant les livres de Charles Zueblin, président de l'American League for Civic Improvement, qui fédérait toutes les associations de réforme municipale. Dans *American Municipal Progress* (1902), Zueblin décrivait la série des équipements de transport et assainissement, d'éducation et de divertissement nécessaires pour «satisfaire les besoins communautaires [*communal wants*]» (1902: 6). Dans *A Decade of Civic Development* (1905), il était question de «renaissance civique» et d'émergence d'une «nouvelle conception de la responsabilité et de l'action publiques» : la participation du public aux affaires de la cité avait conduit à «refaçonner la communauté américaine» (*ibid.* : 2-3 et 11). Au cœur de cette révolution, ce n'était pas seulement le flux d'argent investi par des élites philanthropiques qui était mis en avant, lequel avait permis de faire exister des théâtres et des bibliothèques, des parcs et des boulevards, des écoles et des hôpitaux, mais la dynamique de formation de nouveaux citoyens, croyant dans le «pouvoir de la coopération» et dédiés à «l'éducation populaire, l'organisation industrielle, la réforme municipale et le progrès civique» (*ibid.* : 5<sup>6</sup>).

Un des chapitres du livre de Zueblin (1905 : 83-102) était consacré à la métropole de Boston. Follett y avait été à l'avant-garde du mouvement des centres sociaux (*social centers*). Elle y avait mis au point des méthodes d'accompagnement, d'enseignement et de divertissement pour des «jeunes travailleurs de 14 à 21 ans». Elle décrit les débuts de l'expérimentation dans un numéro de *The Playground* (Follett, 1913a). Ces centres sociaux, installés dans les bâtiments des écoles publiques, étaient non seulement des lieux de loisir pour des orchestres, des troupes de théâtre ou de danse, des clubs athlétiques ou des clubs de couture. Ils abritaient aussi un Bureau d'orientation, de placement et de suivi professionnel. Ils étaient conçus comme une extension du système éducatif – que l'on pense à l'importance de l'éducation pour adultes (*adult education*) pour les pragmatistes (Follett, 1913b). Ils étaient en outre des lieux autogérés par un comité et des représentants de chaque club – cette dimension de *self-government* étant

cruciale pour Follett. En plus du travail manuel (imprimerie, menuiserie, vannerie, mécanique, etc.) (Tonn, 2003: 158), ceux-ci y apprenaient la *community civics* – une espèce d'éducation morale et civique. On leur enseignait à devenir de bons citoyens, à disposer de connaissances élémentaires sur l'économie et sur le « processus de gouvernement », à se repérer parmi les « agences sociales, volontaires ou gouvernementales » et à assumer leurs « obligations civiques » (au lieu de fréquenter les gangs, de traîner dans les saloons et, à terme, de finir en maison de correction). On peut avoir une idée de ce type de préoccupations à Boston en lisant le *Civic Reader for New Americans* (1908), dont les premières pages consistaient en un « credo civique » (*civic creed*) inspiré de celui écrit par Mary McDowell à l'University Settlement à Chicago ; ou en découvrant les Conseils municipaux des adolescents (Junior City Councils) (Tonn, 2003: 168-171), créés par Follett avec le soutien du City History Club, où les élèves reproduisaient une municipalité en miniature, élisaient leurs représentants et exerçaient des fonctions exécutives, législatives ou judiciaires. On a souvent vu dans les centres communautaires les ancêtres des centres de loisirs, mais ils avaient aussi une fonction de maison des associations et au-delà, d'agences civiques de « développement de l'organisation et de la conscience du quartier » (NS 366).

Follett était, en 1916, devenue une leader nationale du réseau de centres communautaires, intégré dans un Conseil de défense nationale au service de l'effort de guerre. L'impulsion de ce mouvement venait de comités de citoyens décidés à employer les bâtiments des écoles, en dehors des horaires de classe, à des fins d'éducation et de loisir, pour les petits et les grands, mais aussi de discussion publique des affaires du quartier. Toutes sortes de brochures étaient publiées à l'époque pour faire connaître l'état de l'art sur le « développement communautaire » et les technologies inventées pour le concevoir et le contrôler. La communauté n'était plus donnée en nature : il fallait imaginer des méthodes d'investigation et de mesure pour en maîtriser les différents paramètres, et sur cette base, des techniques d'organisation et de coordination qui permettent de la revitaliser et de

se confronter aux nouveaux enjeux de la vie industrielle, urbaine et internationale. À l'échelle locale, la communauté se développait grâce à l'intelligence collective d'un certain nombre d'organes civiques – les églises, les commissions civiques, les bureaux de recherche municipale et les clubs de femmes, les *social settlements* ou les *college settlements*, les centres communautaires et les instituts communautaires, les bureaux de l'éducation, les conseils des affaires municipales et les forums de discussion publique, les Extensions de l'Université, le YMCA et le YWCA, la Croix Rouge, les clubs de mères et les associations de parents (NS 206). De telles listes se recoupent d'un ouvrage à l'autre tout comme se recroisent les multiples types d'activités dont la communauté est le sujet et l'objet: le travail communautaire, l'organisation communautaire, le service communautaire, la santé communautaire et le loisir communautaire. Des conglomérats d'organisations progressistes semblaient pendant les deux premières décennies des années 1900 pouvoir prendre en main la gestion de la question sociale, la coordination des services communautaires, la révolution de l'éducation et du loisir, la bataille des femmes pour la citoyenneté et l'activité de toutes sortes de comités civiques, auxquels participaient nombre de notables des grandes villes, mis par une impulsion philanthropique autant que par une sorte de patriotisme municipal. Cela allait de pair avec des préoccupations très fortes pour l'embellissement des villes, la participation à des coopératives de consommateurs, l'américanisation des immigrants, la création d'aires de jeu, le perfectionnement de l'école ou le traitement de la délinquance (Steiner, 1922). Certaines innovations, totalement oubliées, apparaissaient également à cette époque. Signalons-en deux, en passant. Le «drame communautaire», une espèce d'«art coopératif», se recommandant de George Brandes, l'apôtre du «radicalisme culturel», et de John Dewey, se présentait comme le «rituel de la religion démocratique: plastique, en devenir, ludique, créatif [...] la religion sociale du seul commandement du Christ: *neighborliness*» (MacKaye, 1917: 11). Une autre innovation, directement liée au «magistère» de Dewey et de Follett, conduira aux premières expériences systématiques d'organisation de la discussion publique au sein de congrès, de syndicats

ou d'associations (sur la *conference method* : Cefai, à paraître) : l'enjeu était de faire advenir, par la mise en place de dispositifs que l'on qualifiera, plus tard, de dynamique de groupe, des formes de démocratie expérimentale, coopérative et délibérative.

Mais le point le plus marquant est la place que gagne alors le projet d'organisation communautaire. Celui-ci peut être vu comme une excroissance de l'institutionnalisation et de la professionnalisation du travail social, mais il reste en 1919, pour beaucoup de praticiens, indissociable d'un projet d'éthique sociale et de politique radicale. *Community organization* : le terme apparaît progressivement dans les années 1900 dans les *Proceedings of the National Conference of Social Work* – un indicateur sûr de sa popularisation<sup>7</sup>. Il est l'aboutissement de ce que l'on appelait le « mouvement communautaire » qui s'opposait à l'option du laisser-faire en politique et affirmait la possibilité d'orienter l'évolution sociale par la connaissance des lois des situations sociales et par le contrôle des forces et des processus sociaux<sup>8</sup>. On décrivait souvent, à l'époque, le « développement de la conscience de groupe » (Bodenhafer, 1920-21) ou de la « solidarité de groupe » (Steiner, 1922), à l'encontre de l'individualisme, comme le produit d'une « expérience » de « socialisation » (en premier lieu, de l'économie : Bodenhafer, 1920 : 282). On se mettait à considérer les problèmes sociaux comme naissant de conséquences imprévues des actions et de conflits d'intérêts entre groupes (Small, 1905 : 495) et comme étant susceptibles d'être pris en charge par la pensée et l'action communautaires – la naissance de la sociologie, avec le jalon fort de *Dynamic Sociology* de Lester F. Ward (1883), allant de pair avec cette visée de contrôle social de la communauté et de maîtrise des problèmes sociaux. Le travail social et l'organisation communautaire étaient vus comme la mise en œuvre d'une intelligence collective, armée des méthodes scientifiques d'enquête, de raisonnement, de discussion et d'expérimentation. Les thèses de Dewey, Mead et Follett se retrouvent, parfois au mot près, dans cette littérature. Sans qu'il soit toujours possible d'évaluer si le pragmatisme était au bout du compte une espèce d'idéologie du mouvement progressiste, ou dans

quelle mesure ce dernier avait trouvé ses outils de réflexion dans la philosophie pragmatiste.

Mais de quelle communauté s'agit-il alors ? Il s'agit non pas d'une communauté au sens des modes d'association d'Ancien Régime, ni même de l'idyllique petite ville qui hante les *community studies* (Douglass, 1919), mais d'une communauté comme « processus de groupe », dans le langage de Follett ou de Lindeman ou comme « public en train de se faire », dans le langage de Park et de Dewey. La communauté de voisinage, écrit Robert A. Woods (1914), est une unité suffisamment petite pour être facilement intelligible et administrable. Elle est conceivable concrètement comme une « arène publique vitale pour la majorité des hommes, pour presque toutes les femmes et pour tous les enfants » (1914 : 579). Mais elle est aussi « assez grande pour inclure par essence tous les problèmes de la ville, de la nation et de l'État », pour ouvrir ses habitants à « la variété des intérêts et des attachements extra-familiaux » et pour ne pas se clore sur elle-même (*ibid.* : 578). Il s'agit d'un « groupe social » où le « sentiment collectif », en particulier le « respect » du collectif pour le collectif est encore brûlant d'une « variété d'émotions qui n'ont pas été généralisées et abstraites, qui font du quartier « un drame plein d'initiative et d'aventure » (*ibid.* : 580). « Le quartier est la forme la plus satisfaisante et la plus éclairante de l'extension sociale de la personnalité, et du complexe entrelacement et entrejeu des personnalités ; il est l'unité sociale qui par la claire détermination de ses contours, l'intégrité de sa vie organique, ses réactions à fleur de peau, peut être comparée avec justesse avec le fonctionnement de l'esprit social. » (*Ibid.* : 580). On notera l'élan affectif vers cette imagerie du quartier que partageait Follett ! Woods avait passé six mois à Toynbee Hall, en 1890, et fréquenté les clubs de quartier de travailleurs (*borough workingmen's clubs*) de Londres. De retour, il avait créé en 1895 le South End House à Boston (Woods, 1923) et présidé une fédération de *social settlements* – dix, d'abord, dans le South End, puis vingt-huit, rassemblés dans le Boston Social Union. Woods prônait le rétablissement des paroisses (1912) et la création de guildes de quartier

(*neighborhood guilds*), et il s'était mis en quête d'une résolution des problèmes sociaux à l'échelle du quartier. « La science de la communauté a besoin des laboratoires du voisinage comme l'une de ses principales ressources. » (Woods, 1914 : 582). Les problèmes sociaux auxquels les communautés de quartier sont confrontées sont un « défi à l'enquête scientifique », une « occasion pour une étude expérimentale et pragmatique des relations humaines » (*ibid.* : 582). L'échelle de la communauté locale est parfois la plus appropriée pour tester des solutions et trouver des remèdes aux problèmes de santé, d'orientation professionnelle ou d'organisation des loisirs. On croit entendre un appel du type de « *small is beautiful* » : en matière de maintien d'une hygiène publique, d'accès au marché du travail ou de contrôle du divertissement des jeunes, le quartier, comme « cercle d'accointances de voisinage » (*ibid.* : 585), matrice de « contacts directs, continus et intensifs » et de « dissémination de connaissances pratiques » (*ibid.* : 583), serait le plus sûr garant. Le quartier doit être investi comme le milieu qui permet de protéger les jeunes filles de tentations immorales, de se battre pour la réforme de l'école et du logement, de lutter par des mesures sanitaires et médicales contre la mortalité infantile, de prendre soin des personnes les plus vulnérables et de faire émerger une « capacité communautaire » (*communal capacity*) (*ibid.* : 587). Woods voit aussi dans le quartier le lieu où « unifier les citoyens bien intentionnés autour de programmes de bien-être public » et où œuvrer à l'américanisation des migrants, en faisant « émerger un réseau de liens [*plexus of ties*] qui traverse progressivement les clivages religieux et raciaux » (*ibid.* : 586).

La communauté est donc un groupe de voisins qui cohabitent au jour le jour et partagent par la force des choses une expérience commune ; et elle est une collectivité promise à l'autonomie politique à travers des formes d'auto-organisation. D'autres avaient une vision plus « moderniste » de la communauté planifiée de banlieue, comme Clarence Perry, un vieux militant de la cause des centres communautaires (Perry, 1921), mais qui en parallèle, était devenu l'un des promoteurs du *Neighborhood Unit*, une conception de la planification

urbaine alternative au mouvement des cités-jardins. Perry, qui prendra part au célèbre *Regional Survey of New York* (1929), l'une des bibles de l'urbanisme américain, financée par la Russell Sage Foundation, rêvait l'avenir à travers la création de communautés artificielles, parfaitement équipées et fonctionnelles, mais qui soient aussi les foyers d'un civisme renouvelé. Habitant lui-même à Forest Hills Garden, dans le Queens, qui était à l'époque l'un des hauts lieux de ces expérimentations urbaines, Perry (1926) décrivait ainsi, en parallèle, cette utopie qui réalise les rêves d'embellissement de la ville (*City Beautiful*). Imaginez une banlieue chic, le nec plus ultra à l'époque de la modernité : un aménagement paysager, des allées d'arbres et de vastes terrains de jeux, des « rues en bon état, proprement éclairées et policiées », des *shopping centers*, des écoles et des églises accessibles, et la garantie de n'être pas importuné par des « industries déplaisantes, aux structures inesthétiques ». Rajoutez-y un dense réseau associatif, qui contribue à la reconstruction de la vie civile et de la sociabilité locale à travers le plaisir des fêtes, des arts et des sports : du Gun Club au Golfer's Association, du Choral Club à la Women's Guild, du Garden Players à la Celebrations Association. Mettez enfin au sommet de l'édifice un centre de pilotage – un syndicat de copropriété – qui détienne le pouvoir légal de voter des plans pour de nouveaux bâtiments, s'occupe de maintenir l'entretien des rues et des parcs, fixe le règlement intérieur de la communauté et prenne les décisions pour le maintien de l'ordre public. On a là un modèle alternatif de communauté. Perry relevait toutefois, en passant, qu'une « sélection automatique » se faisait et que ces quartiers concentraient des classes moyennes aisées, qui partageaient l'attrait pour les commodités des communautés planifiées – le « désir d'une nouvelle expérience, comme Thomas la nommerait », faite de décoration, *design* et *fitness*. Vivre à Forest Hills Garden requérait un certain statut économique qui y donne accès matériellement : les communautés planifiées concernaient un tout petit monde, pas très inclusif d'un point de vue social et racial.

Mais quel que soit le modèle de communauté – bas quartiers du South Boston, du Lower East Side à New York ou du Near West Side à Chicago, ou beaux quartiers et banlieues chics – l’organisation communautaire est supposée remplir une fonction de revitalisation de la démocratie américaine, de « dynamo pour une plus grande efficacité » et de « rempart contre la domination d’un *boss* ou d’une classe » (Rainwater, 1920 : 2). La caractéristique-clef de l’organisation communautaire est qu’elle est une institution autonome, « auto-supportée et auto-gouvernée » (Collier, 1919). Collier voit par exemple dans les « conseils communautaires » (*ibid.* : 470), au tournant de 1919, la version modernisée des *town-meetings*. Au lieu d’abandonner aux intérêts lucratifs du marché le loisir et l’éducation, l’organisation communautaire se bat pour des activités qui doivent être contrôlées par le public et qui offrent des occasions d’engagement civique. Elle a joui de l’« intensification de l’impulsion sociale » pendant la guerre et cette socialisation de la vie collective a été une expérimentation réussie, engageant divers groupes d’intérêt, géographiques et professionnels, dans une activité coopérative. Le langage de John Collier (1914), l’un des grands avocats de la « planification urbaine du loisir » et de la professionnalisation des travailleurs communautaires (*community workers*), secrétaire du People’s Institute à New York et plus tard, commissaire au Bureau des Affaires Indiennes du New Deal, était sensiblement le même que celui de Follett. Ce langage était proche de celui de Woods (1914 : 590), qui aspirait à une « synthèse ascendante » des « associations volontaires », « du quartier jusqu’à la nation ». Il rejoignait celui de Woodrow Wilson (1911), alors gouverneur du New Jersey, qui appelait dans *The American City*, un magazine mensuel dédié aux « problèmes municipaux » et à l’« amélioration civique », à la multiplication des « organisations civiques » contre la ségrégation de classe et de race. On ne résiste pas au plaisir de le citer extensivement – ce qui est aussi une façon de faire comprendre que certains thèmes, que l’on impute à distance à une philosophie pragmatiste de la communauté (Follett) ou du public (Dewey), sont indissociablement ceux de la politique progressiste de l’époque. « Il ne peut y avoir de vie réelle dans une communauté aussi longtemps que ses parties sont ségrégées et

séparées : c'est la même chose que si vous démembriez les organes du corps humain et attendiez qu'ils produisent de la vie. La vraie définition de la communauté est un corps d'humains qui ont des choses en commun, qui sont conscients qu'ils ont des choses en commun, qui évaluent ces choses communes d'un seul point de vue, à savoir le point de vue de l'intérêt général. Une chose telle que la communauté est donc impensable à moins d'une communication étroite : il doit y avoir une interrelation vitale entre ses parties, il doit y avoir une libre interaction, une fusion, une coordination, il doit y avoir un contact qui constituera l'union elle-même avant que ne circule un sang sain dans ses veines. » (Wilson, 1911 : 266).

La communauté est un processus, dit encore Wilson (*ibid.* : 267-268), qui engendre des « sentiments communs » – les passions de la sympathie, de la justice, de l'échange équitable et du non-égoïsme qui « contrôlent nos actions » plus encore que notre esprit. Elle est un processus d'« échange de points de vue » qui « exclut les incompréhensions, les animosités, les rivalités ». Elle « ouvre les esprits les uns sur les autres ». Elle « fait découvrir un avis commun et un intérêt commun », et elle concentre les énergies dispersées dans une volonté commune (*ibid.*). De cette vitalité commune résulte l'organisation communautaire. Elle est autonome. Elle « renoue avec le génie créateur et constructif du peuple américain<sup>9</sup> ». L'organisation communautaire mise sur la communauté, comme fabrique de publics de citoyens, plutôt que sur le marché, comme fabrique de foules de consommateurs. Elle a enfin une dimension institutionnelle : elle vient nourrir le gouvernement municipal et plus largement les politiques publiques. Follett, comme Addams, Dewey ou Mead, a toujours été très impliquée dans des organisations que l'on qualifierait aujourd'hui de non-gouvernementales, tentant de déterminer des problèmes publics (de législation industrielle, de secours et de réforme – *Charities and Corrections* –, de travail social et d'expérimentation scolaire). Mais ces organisations étaient aussi au service de la mise au point de nouvelles formes d'intervention légale, assistancielle, pédagogique, politique, dont nombre ont été reprises

par les institutions publiques et ont gagné une envergure nationale. Eduard C. Lindeman (1923) voyait ainsi une complémentarité entre l'« activité créatrice » des petits groupes engagés dans un processus d'auto-organisation – dont il mettait en valeur la dimension politique d'aspiration à l'auto-gouvernement et de quête de liberté et de bonheur (*ibid.* : 85) – et l'activité de canalisation par le gouvernement de cette force d'invention de nouvelles « relations humaines » et de nouveaux « services sociaux ». Selon Luther Gulick (1923), qui était à l'époque directeur du National Institute of Public Administration à New York, et qui, dans les années 1930, participera avec Charles Merriam et Louis Brownlow à la refonte de l'administration fédérale de Roosevelt, « les organisations volontaires promeuvent un meilleur gouvernement et une meilleure citoyenneté » ; en retour le gouvernement « harmonise le processus communautaire avec le processus politique ». Par exemple, un « département officiel » assume la gestion des aires de jeux pour les enfants, après que des « groupes communautaires » les ont conçues, expérimentées et « organisées volontairement » (*ibid.*). L'administration publique doit être réceptive et perméable aux innovations de la vie communautaire. Selon Lindeman, plus normatif que descriptif, en phase avec Follett, ce « recouvrement » ne devait pas abolir le travail de fond des « groupes d'intérêt vital » (1921 : 26) – entendez, des associations volontaires ancrées dans la vie commune. L'organisation communautaire perdrat son âme si elle était entièrement institutionnalisée : elle doit maintenir à sa racine un effort collectif, de la part de membres de groupes naturels, afin de « provoquer une interrelation et une collaboration des forces sociales de la vie communautaire » (Steiner, 1922 : 18). Les communautés de voisinage et les communautés professionnelles, que Follett appelait de ses vœux, pouvaient coopérer avec les directions d'entreprise et les administrations municipales, mais elles devaient continuer de se nourrir de l'impulsion de l'action des citoyens, à l'encontre du contrôle des villes par les machines des partis politiques et des firmes par un certain autoritarisme managérial. L'État réellement existant récupère, finance, standardise, réglemente, développe

et généralise les innovations civiques, mais il ne peut et ne doit s'y substituer.

## **UNITÉ ET PLURALITÉ, RÉALITÉ ET FICTION : LE PROCESSUS, AU-DELÀ DES ANTINOMIES**

C'est dans cet enchevêtrement de contextes d'expérience, ici brossé à grands traits, que se posait en 1919 le problème de la communauté, avec sa double face de communauté en danger de désorganisation et de démembrement, et de communauté en voie de reconstruction et de revitalisation. Mais le problème se posait aussi dans un autre registre, philosophique, sociologique et juridique. Dans la série d'articles rassemblés dans *The Philosophical Review*, Wilbur M. Urban définissait ainsi l'enjeu de la discussion : « Quelle est cette chose, société ou communauté ? Quelle est sa forme et quelle est sa matière ? Est-elle faite ou croît-elle ? Ou alors est-elle partiellement une croissance [organique], partiellement une construction [artificielle] ? Jusqu'à quelles limites peut-on la modifier ? S'agit-il d'une collection, d'un organisme ou d'une personne ? Quel est l'ultime élément : l'individu, le groupe ou la société ? Qu'en est-il de la *communitas communitatis* qu'est l'État ? Quelle est sa relation aux autres groupes ou communautés ? L'État est-il omnipotent et omni-compétent ou simplement un groupe parmi d'autres également souverains ? » (Urban, 1919 : 547).

Cette question est récurrente dans l'histoire intellectuelle et politique des États-Unis. Nous avons vu qu'elle l'était en particulier en ce moment de crise, qui était aussi le moment de fondation des sciences sociales, où un certain nombre d'auteurs nord-américains s'interrogeaient sur la nature de ce que l'on appelle la « société » ou la « communauté ». Ils le faisaient, à l'évidence, par référence aux problématiques de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft* de F. Tönnies (1887/2010), mais aussi en retravaillant les problématiques du contrat et du statut de Sir H. J. S. Maine, dans *Ancient Law* (1861) et dans *Village Communities in the East and West* (1871). Ils le faisaient en relisant les Lumières écossaises, A. Smith et A. Ferguson pour une

généalogie de la société civile, Comte et Durkheim, aussi, Weber pour sa théorie de la modernisation, mais surtout Simmel, l'auteur le plus cité des vingt premières années de l'*American Journal of Sociology* – « *Wie ist Gesellschaft möglich?* » allait être une question fondamentale pour penser l'émergence de l'ordre social. Bien sûr, ils étaient nourris de la lecture de Darwin et Spencer et nombre d'entre eux s'inscrivaient dans cet héritage évolutionniste, relu tantôt pour justifier le laisser-faire, tantôt pour fonder une politique coopérative ; et ils s'interrogeaient, en termes écologiques, sur les continuités et les discontinuités dans le développement des communautés animales aux sociétés humaines. D'autres étaient plus sensibles à l'héritage de Herder, revu par Lazarus, Steinthal et Wundt – et l'on peut présumer que la compréhension des « *rural communities* » ou des « *folk societies* » (Redfield, 1941), avec pour caractéristiques centrales la transmission orale entre générations d'une culture non-écrite et la reproduction d'un système de statuts fixés par la tradition, était imprégnée de cette vision organiciste. D'autres, enfin, tentaient de déchiffrer les figures émergentes de la « volonté commune » (*common will*) ou de l'« esprit public » (*public spirit*), en rupture avec les formes plus traditionnelles de communauté, en reproduisant les enquêtes empiriques des proches de Booth ou de Le Play, ou en mettant la littérature de G. Le Bon, de G. Tarde et de S. Sighele sur la psychologie des foules au service d'une compréhension du public et de la démocratie (Park, 1904/2007<sup>10</sup>).

Mais une source cruciale de réflexion, déterminante pour les contemporains de Follett, était la littérature sur les églises, les universités et les corporations d'Ernst Troeltsch, de Frederic W. Maitland et de Otto Gierke (1868-73/1990 et 1900). C'est là qu'ils rencontraient la théorie, centrale, de la *Genossenschaft* (Gierke, 1873), que l'on peut traduire par « association » ou « coopérative » – Maitland proposait *fellowship*, pour éviter les équivoques de *partnership*, de *company* et de *society*, dans son introduction aux *Political Theories of the Middle Age* de Gierke (1900). Tönnies en avait dérivé sa propre compréhension de l'ordre communautaire (*gemeinschaftliche Ordnung*), qui se

prolonge dans une « attitude communautaire » vis-à-vis des « communs » (*Allemende*). Il faudrait retracer la genèse de ces notions et leur reprise par la conception de la corporation comme personne collective (*Gesammperson*) dotée d'une volonté collective (*Gesammtwille*) (Gierke). Il faudrait encore identifier, comme les historiens l'ont fait depuis, les multiples emprunts au droit romain et au droit canon pour asseoir l'autorité des États, parfois à ambition impériale, par rapport à une Église traitée comme *Gemeinwesen*, *Polity* ou *Commonwealth*. Une autre stratégie d'enquête serait de comprendre comment la *koinonia politiké* d'Aristote est devenue *societas civilis* chez Cicéron, puis a subi de nombreuses torsions de sens, devenant *communicatio politica* ou *civilis communitas* dans la traduction en latin de la *Politique* (1260) par Willem van Moerbeke, à la cour de Frédéric II, et à nouveau *societas civilis* (1438) sous la plume de Leonardo Bruni, au moment de l'émergence de l'humanisme civique. La communauté s'est mise non seulement à incarner le bien commun, dans sa version thomiste (*summum bonum*), mais à nourrir la chose publique (*res publica*), alors que Florence était campée comme une *politeia*, une cité républicaine. Ce clignotement entre le « commun » et le « public » se retrouve sous la plume des pragmatistes, plus largement des progressistes américains, qui parlent tantôt de communauté, tantôt de public, pour nommer la dynamique démocratique. La communauté devient politique quand elle s'intègre en faisant émerger une volonté collective, ordonnée au bien public ; le public est une espèce de communauté, qui se fait politique dans la discussion, l'enquête et l'expérimentation. *The New State* de Follett et *The Public and Its Problems* de Dewey en sont les deux meilleurs exemples.

Plus spécifiquement, il faudrait suivre dans le détail l'impact des travaux allemands dans leur réception en Angleterre d'abord, aux États-Unis ensuite, examiner comment les notions de souveraineté populaire, de représentation et de personnalité ont été retravaillées par la théorie politique ou juridique, se demander comment le passage de l'idée d'organisme à celle d'organisation a pu avoir des échos en économie et en sociologie, ou encore comment une théorie du

droit naturel et du droit positif, et des droits respectifs du Peuple, de l’Église et de la Couronne, a pu se développer. Et bien entendu, examiner quelles conséquences tout cela a pu avoir en politique<sup>11</sup>. Si l’on excepte les travaux des historiens, des juristes et des théologiens, nombre des thèmes d’enquête et de réflexion présents chez Gierke sont passés à la trappe. Mais le problème de l’incorporation de la « personnalité collective » (NS 283, 287) et de la personnalité morale et légale (Maitland, 1905) a continué de hanter la littérature<sup>12</sup>. La communauté (ou la société, ou le groupe) est-elle un être réel ou imaginaire, naturel ou fictif ? A-t-elle un corps, une tête et des membres ? A-t-elle une conscience, une affectivité et une volonté ? Et surtout : de qui tient-elle son existence – de l’État ou de ses membres ? Comment une corporation, un trust, une société, une université, un syndicat, un comté, une ville ou une commune viennent-ils à existence (voir par exemple l’enquête de Maitland (1898) sur les *townships* et *boroughs*, en particulier d’Oxford et de Cambridge) ? Qui en fait partie et qui en est exclu ? Quels sont ses intérêts et comment les déterminer en droit ? Qui est habilité ou autorisé à la représenter ? Selon quels principes justifier cette représentation, selon quelles procédures désigner ces représentants ? Quels sont les droits et les priviléges qui sont dus à la communauté en tant que telle, à ses membres et à ses représentants, et quels sont les devoirs et les obligations qui leur incombent ? La communauté a-t-elle une responsabilité civile et pénale ? Peut-elle prendre des engagements moraux et légaux ? Peut-elle subir des torts ou se rendre coupable d’infractions ou de crimes ? Ce point était discuté par Ernst Freund, à propos, par exemple, de la théorie des actions *ultra vires*, soit des abus de pouvoir (1897, § 36-38), que Laski examinera également (1916a : 409-413). L’argument clef était que l’on ne peut refuser la « personnalité collective » aux organes gouvernementaux ou aux entreprises économiques, dès lors que leur sont imputées des fautes pour mauvaise gestion, obstruction, négligence, imprudence, et, parfois, intention de nuire. Comment, en effet, les traiter comme les auteurs de certains actes qualifiés de délictuels ou criminels, et donc leur attribuer une responsabilité, sans les traiter comme des « personnes » ? Ce sont tous ces points qui étaient en jeu dans la

question de la « personnalité des associations » et de la « personnalité de l’État » et, au bout du compte, la constitution morale et légale de l’édifice civil et politique.

Cette littérature arrivait aux États-Unis à travers les chercheurs qui avaient étudié en Allemagne ou en Angleterre. Follett avait elle-même séjourné en 1890-91 à Newnham, Cambridge, dont elle disait que c’était « le jalon et le tournant le plus important dans sa vie » (Tonn, 2003: 61). Elle avait suivi le cours d’« histoire de théorie politique » (Tonn, 2003: 63) de Henry Sidgwick, qui avait été l’étudiant de Thomas H. Green et dont l’enseignement avait compté pour Maitland. Follett avait une connaissance de première main de la littérature britannique et avait continué de lire tant les socialistes que les pluralistes, J. N. Figgis, d’abord, puis Ernest Baker, enfin H. Laski, et G. D. H. Cole et S. G. Hobson. Nul doute que cela avait marqué sa conception de la communauté. Mais la position de Follett se voulait originale. Elle mettait un point d’honneur à se démarquer des thèses monistes et pluralistes. Elle rejettait les monistes, et épousait les critiques, communes à l’époque, de l’absolutisme de la conception de la souveraineté, qui fixe *a priori* l’unité de l’État, ainsi que son extériorité et sa supériorité à la société. Elle refusait avec véhémence cette vision d’un Léviathan auquel tous les droits et tous les pouvoirs auraient été dévolus et qui aurait absorbé ou englouti tous ses membres et tous ses organes (NS 311). L’État devait être démythifié comme grand corps englobant, accordant un droit d’exister, de subir et d’agir aux personnes individuelles et collectives. Follett suivait Cole (1914-15: 157) quand celui-ci traitait l’État comme un « complexe d’associations organisées », incarnant une « volonté organisée » – une association d’associations et donc une association comme les autres, comme d’autres auteurs pragmatistes, Bourne ou Dewey, le répéteraient ! Il y a ainsi autant de politique dans un club de baseball que dans la Couronne britannique, écrivait encore Laski en 1915. Quand Follett parlait de l’« école pluraliste », c’était en termes élogieux comme de la « théorie du politique, à présent disponible, la plus intéressante, la plus provocatrice et la plus importante » (NS 263).

Mais malgré ses fortes affinités avec la vue d'une myriade de groupes intermédiaires qui insèrent les individus dans une multiplicité de liens communautaires, tout en les protégeant des abus de pouvoir d'un État trop envahissant, elle reprochait aux pluralistes, Gierke et Maitland en premier lieu, de n'avoir pas compris la doctrine de l'État et du droit de Hegel – dans sa version propre qui croisait idéalisme britannique et pragmatisme jamesien ! Et elle leur en voulait d'avoir pris pour argent comptant la théorie des corporations médiévales. Dans un mouvement inverse et simultané, Follett, pourtant proche de T. H. Green et Bernard Bosanquet, ne se reconnaissait pas entièrement dans la thèse de l'État hégélien, même revisitée par le libéralisme britannique, quoiqu'elle en refînt la dynamique d'intégration, d'unification et de totalisation. Dans cette perspective, l'État légitime, celui auquel les citoyens sont liés par une « obéissance loyale et habituelle », n'est plus alors un monstre souverain, mais l'organisation du « complexe d'institutions de la société politique » (Green, 1895 : § 93 et § 114) – « institutions considérées comme des idées éthiques » (Bosanquet, 1899 : chap. XI). L'État, malgré les apparences d'arbitraire, de punition et de coercition, reste l'instrument de réalisation de la liberté (*ibid.* : 287 sq.). Il n'est pas le règne de la force, mais l'accomplissement de la volonté générale, il n'est pas l'imposition de la « cupidité et ambition » de quelques-uns, mais la réalisation, sans doute encore partielle, de l'« idée du bien commun ». Curieusement, comme Bosanquet le faisait remarquer dans une note sur un article de Cole (1915-16) sur le « conflit des obligations sociales », les convergences entre ce libéralisme hégélien et le pluralisme politique étaient sans doute plus nombreuses que la mise en scène de leurs oppositions ne le laissait entendre (Hsiao, 1927).

Follett cherchait une voie de synthèse entre réalisme et idéalisme et entre monisme et pluralisme. « Il est possible pour les membres du groupe de développer une conscience unifiée, une idée commune, une volonté collective, [il est possible] pour le multiple de devenir réellement un, non pas en un sens mystique, mais comme un fait réel [*actual fact*]. » (NS 283). Cette réalisation n'est pas l'effet d'un

« contrat » ou d'une « convention » entre individus (NS 124), elle n'est pas davantage le fait d'une « coutume » ou d'une « culture », mais elle résulte du *processus d'intégration* d'une volonté, d'un sentiment et d'une identité de groupe. C'est dans ce processus d'intégration que se forge la « réelle personnalité » (NS 283) des groupes ; et l'État lui-même est le produit de ce processus d'intégration de groupe à groupe, qui, selon Follett, se conjointent et s'interpénètrent dans des synthèses créatrices, et qui, ce faisant, coproduisent leurs propres institutions et choisissent leurs propres représentants, posent leurs propres lois et prennent leurs propres décisions. La communauté n'est donc pas un nom fictif pour une collection de personnes, et si elle est « un organisme vivant et une personne réelle, avec un corps et des membres et une volonté qui lui est propre » (Maitland, in Gierke, 1900 : xxvi), elle ne l'est pas à la façon des communautés médiévales, corporations ou universités. Follett refuse d'attribuer au groupe une nature substantielle, tout comme elle refuse d'en faire une « fiction légale » (NS 123). En approfondissant l'interrogation sur la formation d'une volonté de groupe (*group-will*) (NS 265-270), elle fait de l'autonomie du *self-government* un *processus*, et non pas la qualité essentielle de groupes préformés. Les communautés ne sont pas données à l'avance : elles se font, se disent et se pensent ; elles agissent comme des entités porteuses d'unité et d'identité dans la mesure où elles s'unifient et s'identifient à travers les activités – les leurs et celles des autres communautés – dont elles se révèlent le sujet et l'objet. Elles sont des êtres capables de s'auto-organiser et de s'auto-réfléchir comme soi-même, à travers leur activité collective. C'est à travers un tel processus d'intégration – de composition des intérêts et des passions, des croyances et des aspirations, des idées et des volontés, que Follett compare à la « combinaison de conscience » de William James (1890 ; ou 1909 : Lecture V) –, que les groupes acquièrent une « réelle personnalité ». Sans doute est-ce sur ce point qu'elle se rapproche et se distingue le plus de Dewey, quand il écrit dans *Democracy and Education* (1916 : 5-7) qu'« il y a plus qu'un lien verbal entre les mots commun, communauté et communication. Les humains vivent en communauté en vertu des choses qu'ils ont en commun ; et la communication est

la voie par laquelle ils en viennent à détenir des choses en commun.» Une «communauté» (terme interchangeable avec «société» dans l'extrait cité) est formée par ses membres qui «vivent ensemble», se conjointent dans des actions pour faire des choses en commun et ont une «compréhension commune» de leurs finalités et de leurs objectifs, moyennant un processus de communication. À cette définition, Mead rajoute une analyse de la médiation du processus de communication par des symboles, significatifs ou non, et une écologie de la «conventionnalisation» – un terme souvent utilisé dans la sociologie de Chicago pour désigner l'émergence de normes – et une écologie de l'institutionnalisation (1934/2006: § 32-34). La formation d'«ensembles organisés de réponses communes» d'un groupe à son environnement engendre des conventions et des institutions et ces médiations sont cruciales dans le tenir-ensemble, le sentir-ensemble, l'agir-ensemble et le juger-ensemble qui font une communauté. On a bien là un «processus de groupe», qui se rapproche de ce que propose Follett quand elle fonde son analyse sur la «discussion» et la «coopération», mais qui s'en éloigne quand elle articule sa lecture dans un langage jamesien, retravaillé plus tard à travers une théorie de la *Gestalt*.

La position de Follett n'était peut-être pas si différente qu'elle le croyait de celle de Laski, quand il faisait explicitement référence à James dans «The Personality of Associations» (1915-16), ou encore, quand il s'ouvrait à des thèses expérimentalistes, inspirées de Dewey, allant jusqu'à dire sa sympathie, dans les *Studies in the Problem of Sovereignty*, pour une «théorie pragmatiste de l'État» (Laski, 1917: 18, 20 et 23). Laski proposait de fonder les droits sur l'expérience et la légitimité sur l'expérimentation<sup>13</sup>. Pour Follett, la personnalité de l'État n'est pas localisée dans des tribunaux, des cabinets ou des parlements (NS 310), elle n'est pas créée par des actes constitutionnels ou juridiques. La «réelle personnalité» de l'État est sans cesse en train de se concrétiser, de se transformer et de se régénérer dans le «processus de groupe» et dans le «processus de groupement des groupes» – avec peut-être chez Follett une tendance à sous-estimer la force des

habitudes collectives qui s'auto-perpétuent à travers les activités communautaires et qui restreignent singulièrement le champ des possibilités d'expérience et d'action. Cette sous-estimation était liée à la méfiance de Follett pour la force des institutions de loi, de savoir et de pouvoir dès lors qu'elles s'autonomisent de la « volonté populaire ». L'institutionnalisation de médiations est traitée comme une espèce de réification et d'aliénation et Follett ne semble pas concevoir qu'il puisse en sortir quelque chose de bon, de droit ou de juste. Son idéal est celui d'une démocratie aussi directe et spontanée que possible, un peu comme un état de révolution permanente. Elle tend dans le même mouvement à affirmer une coïncidence de l'individu et de la communauté, de la liberté et de la loi, de la volonté et de l'institution, là où l'on attendrait plutôt une analyse des limites et des contraintes, des tensions et des frictions, et au bout du compte, une vision un peu plus réaliste de la capacité d'agir en commun. Ce qui fait la vigueur de la vision d'une démocratie urbaine et industrielle de Follett est aussi ce qui en fait la faiblesse. Le processus communautaire supposé engendrer la « nouvelle démocratie » mériterait d'être scruté de plus près. Si les exemples concrets choisis par Follett sont toujours parlants, n'en exclut-elle pas d'autres qui témoigneraient de la complexité de l'administration des conflits ? La découverte de « communs » autour desquels le plus grand nombre pourrait s'entendre ne requiert-elle pas l'exercice de la force de l'opinion ou du droit contre d'autres intérêts, du marché et de l'État, qui leur restent contraires ? Pourquoi ne pas compter parmi les dynamiques politiques, en contrepoint du « pouvoir-avec », l'obtention du consentement des gouvernés, le compromis comme jeu de concessions mutuelles, l'assentiment de façade hors de tout accord ou l'obéissance pure et simple à des processus de commandement (Lindeman, 1933 : 63) ? N'a-t-on pas là différentes façons de « faire communauté », imbriquées les unes dans les autres ? Pour Follett, l'État ne doit pas planer au-dessus des groupes réels, il doit résulter du processus de leur intégration. L'État ne peut être le produit de l'arbitrage entre intérêts et opinions multiples par un État représentatif, ni de la collectivisation des institutions ou de la nationalisation des entreprises par un État socialiste. Il ne peut être

que celui de la réappropriation par les différents participants à la vie des quartiers et des entreprises d'un pouvoir de contrôle coopératif. Et l'utopie s'élargirait à l'espoir de fondation d'un « État mondial » (NS : chap. XXXV). La Société des Nations ne peut être régie par une *Realpolitik*, faite d'équilibres de rapports de force et de stratégies d'alliance et de partenariat entre États souverains, tout comme elle ne peut consister en la création d'un Super-État qui se subordonne tous les États-nations et leur impose sa loi. Elle doit être une véritable fédération régie par « la loi d'interprétation et d'unification des différences » (NS 344) – une communauté de communautés de communautés. Pourquoi, cependant, tout en maintenant cet idéal, ne pas imaginer des communautés en conflit autour de problèmes et travaillant à les définir et à les résoudre, moyennant toutes sortes de disputes ? Pourquoi ces communautés ne se donneraient-elles pas une représentation politique, des mécanismes de régulation et des règles de droit pour pacifier et exprimer ces conflits ? Et pourquoi ne garantiraient-elles pas toutes sortes de droits et les libertés privées et publiques de s'associer, de communiquer, de s'organiser, de critiquer et de défendre son point de vue ? Mais cela nous porterait vers un autre modèle de démocratie que celui de Follett, un modèle de démocratie qui accueillerait le conflit en son sein, renoncerait à l'exercice direct et continu du pouvoir du peuple et introduirait des médiations symboliques, légales et institutionnelles pour assurer la pérennisation d'un ordre commun et public...

## **LA SALVE DES CRITIQUES ADRESSÉES À THE NEW STATE**

De fait, la publication de *The New State* s'est attiré de nombreuses critiques. D'abord, au cours du débat dans les colonnes de *The Philosophical Review*, poursuivi au congrès de l'American Philosophical Association. Ce débat prend place au sortir de la Grande Guerre, dans une situation de crise économique et politique, où une vague d'inquiétude amène à relancer l'interrogation sur la crise de la communauté et de l'État. « La vie à l'intérieur de la communauté

et les relations entre les communautés sont devenues étrangement difficiles et insatisfaisantes. La communauté que nous avons connue devient rapidement méconnaissable. L'État n'est plus l'État comme nous l'entendions, mais tend à se dissoudre dans des conventions, des conférences, des syndicats de travailleurs et des bureaux de conciliation.» (Urban, 1919 : 547). Ce que l'on appelle rétrospectivement l'ère progressiste, dont on date l'émergence avec la fin de la période de prospérité du *Gilded Age*, après la panique de 1893 et la dépression qui s'en est suivie, a été une période de turbulences, d'enquêtes sociales et journalistiques, de revendications syndicales et féministes, de remise en cause de l'ordre racial, de coopérativisme agricole et d'associationnisme urbain, de critique de l'inefficacité et de la corruption, d'expérimentation civique et de modernisation institutionnelle. Un moment d'émergence des sciences sociales, de bataille contre les grands trusts et de critique des machines politiques, de foi dans les méthodes scientifiques pour réformer le gouvernement municipal, et, bientôt, l'État fédéral, mais aussi de résistance par des mouvements sociaux et d'aspiration à la démocratie directe. On ne peut pas comprendre Follett, ni en général les thèses politiques du pragmatisme, celles de Park, Mead et Dewey en premier lieu, sans les situer dans cette dynamique progressiste, avec son mélange d'inventivité sociale et politique. En contrepoint des primaires électorales, initiatives et référendums, déjà mentionnés, toutes sortes de procédures de réorganisation administrative et d'aménagement urbain avaient été mises en place... avec, en contrepoint, les actions concrètes menées sur le terrain par des citoyens engagés, soutenus par des fondations philanthropiques. La question du «public», telle que posée par Dewey dans *Le public et ses problèmes* (1927/2010), arrivait à vrai dire à la fin de ce cycle, juste avant la crise de 1929. Mais l'on peut faire remonter ce cycle d'interrogation sur l'État à *The Promise of American Life* d'Herbert Croly (1909), si l'on veut un marqueur fort – avant lui, à la masse de littérature réformiste et aux travaux plus universitaires de politistes comme Charles Merriam, ou d'historiens comme Charles A. Beard et Albert B. Hart, après lui, aux écrits progressistes qui ont pris place à partir de 1914, autour de *The New Republic*, avec Walter Lippmann,

Walter Weyl, Randolph Bourne et bien sûr, Follett. Follett est souvent minorée, sinon oubliée dans cette série, et ceux qui s'intéressent à elle comme pionnière du management ignorent totalement le contexte de ses écrits. Sa conception de la communauté comme processus a pourtant suscité un fort intérêt en son temps, dans des milieux intellectuels très divers – des philosophes de profession aux juristes réalistes, des psychologues du travail aux sociologues de la vie communautaire. Son invitation à prendre part à la table-ronde organisée par Wilbur M. Urban était un indéniable signe de reconnaissance.

À cette table-ronde, Wilbur M. Urban allait défendre ce qu'il présentait comme l'«orthodoxie philosophique» sur la «nature de la communauté» (1919 : 547-561). Il y passait en revue un certain nombre de thèses sur l'analogie de la communauté avec un organisme biologique et sur sa représentation comme un super-individu doté de conscience de soi; et il y évoquait les critiques de l'État supra-individuel comme «entité métaphysique ou être vivant placé au-dessus des individus» – une «monstruosité rationnelle» selon certains (*ibid.* : 551-552). Urban tentait de défendre une vision plus mesurée de l'État, dont la suprématie, la raison et l'autorité peuvent être affirmées et valorisées – il prenait pour exemple la «République une et indivisible» des Français, pourtant bête noire des pluralistes – sans que la démocratie bascule pour autant en une autocratie. Urban défendait, sinon l'omnipotence d'un point de vue légal, en tout cas l'omnipotence, d'un point de vue éthique, de l'État, «son autorité finale en certaines choses qui concernent tous les éléments de la communauté» (*ibid.* : 556). L'État n'est pas un mal en soi et il faut se donner les critères de distinction entre différentes espèces d'État, plutôt que tous les condamner en bloc. L'État peut être le défenseur du bien commun, même si «sa compétence éthique ne signifie pas infaillibilité éthique» (*ibid.* : 558). Après avoir cité Dewey, pour sa méfiance des «formules abstraites» et son appel à laisser croître «les théories depuis la vie des gens en société telle qu'elle est effectivement vécue», Urban rejoignait la foi de Bosanquet en un élément «mystique», présent dans l'esprit de la société ou dans l'âme de l'État (*soul of the state*).

On a qualifié ailleurs cette thèse d'« idéalisme axiologique » : en bon philosophe catholique, Urban tentait de faire converger son plaidoyer pour l'État et sa croyance en des finalités normatives transcendantes.

Bien entendu, cette thèse prenait de front le pluralisme et notamment, celui de Harold J. Laski, qui, dans un article devenu classique, « The Pluralist State » (1919b : 562-575), s'attaquait à la fiction moniste de l'État et proposait de remplacer la structure hiérarchique de l'État par une forme de coordination pluraliste. Laski, fidèle à lui-même, rejettait la souveraineté comme « plénitude du pouvoir » (*plenitudo potestatis*) héritée du droit canon. N'avait-il pas parlé ailleurs, non sans exagération, du Parlement britannique comme « délié des lois » (*legibus solutus*), sinon des lois de la nature (Laski, 1916a : 425) ? La « théocratie politique » de Bodin, Hobbes, Rousseau ou Hegel fétichise et sacrifie l'État. Dante, écrit-il dans « The Sovereignty of the State » (1916b), voulait faire croire que l'Un souverain (*maxime unum*) incarnerait le souverain bien (*maxime bonum*) (Dante, 1311/2014). Laski y voyait une forme de domination absolutiste. Cet État, qui n'est jamais qu'une « association territoriale » ou une « association d'associations », qui s'est auto-déclarée « obligatoire » et qui ne cesse de croître et de s'imposer à toutes les autres communautés, au prix d'une « constante dégradation de la liberté » (1919b : 571). Laski avait à l'esprit la liberté des syndicats, mais aussi des églises (*ibid.* : 564) – un point auquel les pluralistes britanniques étaient attachés. La guerre anticléricale d'Émile Combès (Hirst, 1989 : 116) contre les congrégations religieuses passait pour un signe de tyrannie de la Troisième République, que Figgis fustigeait comme le « Grand Léviathan ». Et Laski réaffirmait une fois de plus la réalité des associations comme devant être « auto-suffisantes » et « autogouvernées ». Dans « The Personality of Associations » (1916a : 425), il faisait du reste référence à la critique de l'idéalisme moniste par William James, dans *The Pluralistic Universe* (1909), de façon, somme toute, proche de Follett. « Le monde pluraliste, dit James, est une république fédérale plutôt qu'un empire ou un royaume. » (*Ibid.* : 321). Laski suivait cette ligne pragmatiste en ne souscrivant à aucune fondation du politique, en reconnaissant une

pluralité de biens et en raisonnant en termes de polyarchie. Toutes sortes de groupes « défient la suprématie de l’État ». « Ils sont, peut-être, une partie de l’État à travers leurs relations avec lui ; mais ils ne forment pas une unité en lui. Ils refusent la réduction à l’unité. L’État est distributif et non pas collectif, selon l’expression de James. Les humains lui appartiennent, mais ils appartiennent aussi à d’autres groupes et la possibilité d’une concurrence entre loyautés est toujours ouverte. » (Laski, 1916a: 425). Follett aurait le même point de départ que Laski dans sa lecture de James. Mais elle développerait une stratégie de dépassement dans la guerre de positions entre monisme et pluralisme qui, à Harvard, avait cristallisé dans les échanges entre James et Royce. Le pluralisme, oui mais... l’État, non mais... mais quoi?... plutôt une synthèse créatrice au-delà de la dialectique de l’Un et du Multiple.

Reste que l’argument clef contre le pluralisme, à savoir le péril à laisser les associations agir sans limite, porte également contre Follett. Le pluralisme sans « régulation d’une autorité étatique » peut s’avérer aussi dangereux que le monisme d’un État en situation de monopole absolu. Lors de la discussion de décembre 1919, Morris R. Cohen (City College of New York) soutiendrait la critique des « fantômes communautaires » (*communal ghosts*) de Laski, mais non sans mettre en garde, en cas d’extinction de l’État, contre les risques de tyrannie des petites communautés, livrées à elles-mêmes – tyrannie qu’elles pourraient exercer les unes sur les autres et sur les individus. Plus tard, Laski dirait s’être libéré du charme de la vision de Gierke et Maitland en lisant ce texte de Cohen, et sevré de la « sanctification des groupes » qui avait été la sienne pendant quelques années. Il s’était alors rallié à la critique des risques d’oppression, inhérents à la concession d’une liberté totale aux groupes religieux telle que la concevait Figgis. Plus caustique, Thomas P. Bailey (1919: 227) écrivait une longue recension où il s’inquiétait des risques des « approches “jaunes” du sensationalisme » de la presse et des « épanchements “rouges” du radicalisme fanatique ». Tout en saluant l’humanité du livre de Follett, il disait craindre que son exagération et sa suremphase ne la fissent

basculer vers la frange jaune du spectre « chromatique », et son amour du « Groupe Sauveur » (*Saving Group*) vers la bande rouge – le croisement produisant un halo orange, d’« atmosphère mystique », d’« intempérance » rhétorique et de « zèle propagandiste » ! Cette critique de l’exaltation politique, qui voyait dans la « politique des groupes » un nouveau culte, était récurrente chez plusieurs critiques, qui repéraient chez Follett une « note d’extase religieuse » (McBain, 1919) sinon un élan vers une « doctrine mystique » (Clutton-Brock, 1919). Le Groupe ou la Communauté étaient investis d’une capacité de rédemption des maux de la politique. Pour d’autres, par contre, on avait là « un retour de la philosophie sur terre » et une reconnexion des idées abstraites « avec les conduites ordinaires des hommes et des femmes en société » (Overstreet, 1919a : 582). Le Groupe ou la Communauté étaient le lieu d’une restauration des vertus de solidarité et de loyauté, entamées par la modernité et le lieu du ré-enracinement dans la vie sociale de la vraie souveraineté, à la place de cette « plaisanterie piteuse et usée jusqu’à la corde » que paraissait être la souveraineté dans les livres de droit ou dans les brochures politiques, comme l’écrivait Arthur Bentley (1908 : 264). Au-delà de ces divergences d’appréciation, les critiques d’un risque de dérive particuliariste des petites communautés méritent d’être examinées de plus près. Elles visaient autant les pluralistes que Follett – sans doute l’une des toutes premières à forger la catégorie de « pluralisme politique », qu’elle discute extensivement dans cinq chapitres de *The New State* (chap. XXVIII à XXXII).

Une première question posée par les contemporains est : « De quel groupe parle-t-on ? » Tous les groupes sont-ils capables d’abriter et d’engendrer le processus communautaire que décrit Follett ? Victor Yarros (1921) se demande si les groupements de voisins de la démocratie de quartier et dans les groupements professionnels de la démocratie d’entreprise suffisent à couvrir tous les types de liens associatifs. Si les problèmes de sécurité ou de propriété, de pédagogie ou d’équipement, de gestion ou d’organisation peuvent être, en partie, pris en charge à cette échelle, il y a toute une gamme de points qui lui

échappent et qui ne peuvent que relever d'autres juridictions : l'assurance sociale, la propriété étatique, la justice fiscale ou la paix internationale peuvent-elles être prises en charge par une politique des groupes ? Ne faut-il pas imaginer des organismes d'enquête, de régulation, de délibération et de décision plus complexes que ceux proposés par Follett ? Et l'espèce de représentation réduite au mandat impératif qui semble se dessiner sous sa plume permet-elle de gouverner des sociétés complexes ?

Ensuite, tous les groupes sont-ils capables de discussion publique et d'intelligence collective ? Peut-on faire des associations professionnelles d'avocats ou de médecins des groupes embarqués dans le type de quête d'intégration prônée par Follett ? Les associations religieuses, les instituts d'art, les collèges universitaires, les entreprises à but lucratif peuvent-ils être mis sur un plan d'égalité avec les syndicats de travailleurs dans divers domaines d'activité, les loges de francs-maçons ou des groupements de sociabilité et de socialisation comme les ligues de bowling, les clubs de bridge ou les ordres fraternels, Aigles ou Elans ? Et argument classique, quid des associations pour qui le bien commun est exclusif, liberticide, anti-pluraliste et anti-égalitaire – criminels organisés, suprématistes raciaux, nativistes du Klan ou évangéliques fondamentalistes ? Est-ce que ce ne sont pas des groupements d'intérêt vital comme les autres ? Peut-on miser sur l'élan vital pour résorber ce type d'organisations anti-démocratiques ? Que faire quand le « commun » est « anti-public » (une expression absente de cette littérature) ou « anti-social » (Follett, à propos de Roscoe Pound sur les usages anti-sociaux de la propriété, NS 126 ; Dewey et Tufts, 1932 : 214, 254 ou 454 ; Ward, 1913 : 72 ; ou Mead, 1934 : 303-307) et qu'une petite communauté, une entreprise, un parti, un club ou un gang, est prêt à « délibérément sacrifier le bien-être des autres » ? Le lien que présuppose Follett entre élan vital, bien commun et raison publique ne mériterait-il pas d'être réarticulé ?

Dans une veine similaire, Dwight Sanderson (1919: 88) demande alors : qui sont et que font les « organisations communautaires » ? Le modèle des *community centers* n'était après tout pas le seul et toutes sortes d'associations et d'institutions émergeaient alors qui se réclamaient de la communauté. Sanderson repérait déjà leur tentation de prendre les moyens pour des fins – à une époque où la science des organisations était balbutiante et commençait à peine à décrire les phénomènes de bureaucratisation. Sans doute, ces organisations communautaires étaient-elles portées à s'unir et à travers un effort coopératif et délibératif, à se rejoindre dans « une unité collective plus large que le quartier » (NS 249) et à former des réseaux ou des conglomérats d'organisations (Sanderson, 1919: 93). Mais souvent, les membres de ces organisations s'avéraient leur être plus loyaux qu'aux « communautés » elles-mêmes ; les organisations finissaient par façonner la « communauté » dont ils s'occupaient en fonction de leurs objectifs ; et elles se montraient « autocentraées et conflictuelles plutôt que dévouées au bien de la communauté » (*ibid.*). Sanderson cite Follett à de multiples reprises et accepte l'idée que « la communauté est l'école commune de la démocratie », mais il décrit déjà, de façon très réaliste, les divergences entre les diverses organisations sur la définition du bien commun, sur les meilleurs moyens d'y parvenir ou sur les acteurs légitimés à s'y engager. Tout en saluant les budgets, fonds ou caisses communautaires (*community chests*), produits visibles de la solidarité, il ne pouvait pas ne pas s'inquiéter du risque de bureaucratisation, pointé à l'époque par Ostrogorski, Michels ou Weber.

Du reste, le mode d'intégration de ces organisations communautaires devait-il se faire spontanément, sur un mode conseilliste et fédéral, de la base vers le haut – et renoncer à toute transcendance légale ou institutionnelle ? Une coopération avec les institutions étatiques n'était-elle pas imaginable et souhaitable ? On pouvait prendre pour sources d'inspiration en 1919 l'expérience d'intégration des conseils communautaires par le Conseil de défense nationale ou plus tard, dans les « communautés rurales », le soutien du Département de

l’Agriculture aux County Land Use Committees (à côté des Farm and Home Bureaus, des 4-H Clubs, des Farmer’s Unions, des Scouts et des Granges, etc.). De fait, on peut créditer Follett d’un certain bon sens politique, en pratique, et imaginer que ses positions, comme celles des pluralistes, étaient beaucoup moins arrêtées qu’il n’y paraît. Cole, Laski et Tawney n’excluaient pas toute « autorité de régulation » et les années qui ont suivi la publication de *The New State* ont vu fleurir une série de débats, à ce propos, au sein du parti travailliste en Grande-Bretagne (Stears, 2002), non sans écho aux États-Unis (voir Tead, 1921, un ami de Follett). L’une des craintes était de voir la qualité et la quantité de la production s’effondrer, et donc le niveau de vie des sociétés industrielles régresser, en raison des grèves à répétition. Dans les années 1920, l’idée d’un « service social » allait faire son chemin, postulant l’existence d’un intérêt commun et d’« attachements sentimentaux » entre membres de la communauté nationale. Laski en viendrait, dans *A Grammar of Politics* (1925), à reconnaître la nécessité d’une médiation et d’une régulation des intérêts d’une communauté plurielle. La tâche de contrôle du pouvoir industriel (*ibid.* : 109) ne pouvait être confiée qu’à l’État, également chargé du chômage, de l’éducation et du logement. Au bout du compte, le mouvement associatif ou coopératif devait « satisfaire à toutes les exigences d’un minimum civique de droits » dont l’État était le garant, et l’État devait en retour « développer des énergies créatrices à des fins sociales », ménager une « équité dans la distribution » et une « décence de l’existence », enfin, assurer une « voix effective dans les décisions collectives » (Laski, 1922 : 9 et 15).

On voit là qu’au-delà du caractère bien trempé et parfois de la tonalité radicale des écrits, au sortir de la Grande Guerre, les questions posées étaient déjà celles qui traverseraient le siècle sur le fonctionnement des organisations communautaires et sur le rapport de l’État à la société civile, sur la dose de planification nécessaire et sur la capacité des citoyens à prendre les affaires publiques en main. Follett elle-même, passé la fièvre de 1919, défendrait dans « Individualism in a Planned Society » (1932/1942) des formules de « planification

collective » qui soient coopératives, non-coercitives, qui ne soient pas imposées d'en haut par un Bureau de Planification Nationale et qui ne « menacent pas la liberté individuelle ». Mais en 1919, elle devait encore batailler pour lever les malentendus. Elle répondait à Cohen, qui l'avait attaquée assez violemment dans sa communication et à Urban, qui ne comprenait pas quelle plus-value il y avait à parler de communauté « inter-individuelle » plutôt que « supra-individuelle ». Elle devait aussi avoir à l'esprit la recension par Laski dans *The New Republic* (1919: 61-62) qui l'avait assez injustement accusée de restaurer l'État comme « représentant suprême de la communauté » et semblait vouloir rabattre sa position sur celle de Rousseau. Enfin, elle dialoguait avec James H. Tufts, un proche de Mead et de Dewey à l'Université de Chicago, qui la rejoignait sur plusieurs points : comment assurer le *self-government* entre « faux individualisme » et « collectivisme de la foule ou du troupeau » (Tufts, 1919: 374) ? Comment fonder une vraie démocratie, le régime du pouvoir du peuple, opposé à ce que Harry Overstreet (1919b: 814) qualifiait de régime du pouvoir de la foule (*crowdocracy*) ? Comment passer d'un « travail extensif » d'élargissement quantitatif du suffrage à un « travail intensif » (NS 257) de production d'une « démocratie unifiée » ? Comment conjuguer raison publique et opinion publique, « un sujet qui est à présent aussi peu sous le contrôle de l'intelligence que l'éclair ne l'était avant l'expérience de Franklin » (Tufts, 1919 : 376) ?

Tufts (1919b : 589-597) déplaçait les termes du débat en affirmant par ailleurs que « le contrôle sur nos vies [...] est bien plus économique que politique ou religieux » : le pouvoir économique commande désormais au destin de la communauté et la revendication d'une politique de groupes, sans redistribution du pouvoir économique et sans contrôle des travailleurs dans l'agriculture ou l'industrie, serait vain. Ce point est tout à fait intéressant, de la part d'un proche de Dewey. Follett était encore sur cette ligne dans *The New State*, que l'on peut lire comme une apologie de la démocratie industrielle. Mais avec ses propres torsions. Elle y discutait un rapport du parti travailliste de 1917 (NS 120-121) et semblait approuver les mesures proposées, comme

l’instauration d’un salaire minimum national, le contrôle démocratique de l’industrie par nationalisation, la révolution de la finance nationale et l’utilisation de la plus-value pour le bien commun. Mais plus loin (NS 324-330), elle présentait sa conception du *self-government* de la communauté comme dépassement des conflits de classe : les programmes de mesures économiques qui sont retenus au terme d’une discussion ne sont ni au service des individus, ni au service d’une classe, écrivait-elle, mais du bien commun. Une volonté collective pourrait se former au-delà des clivages d’intérêt et de perspective en une nouvelle synthèse – en vertu de sa conception du « conflit créateur ». Tufts avait une vision moins irénique : il pensait que le gouvernement était de moins en moins politique et de plus en plus contrôlé par des « experts industriels » au service des grands trusts, que l’on retrouvait par exemple dans les commissions au Congrès. Selon lui, la communauté locale était de moins en moins maîtresse de son destin, dans sa dépendance aux grandes propriétés agricoles dans les campagnes ou aux entreprises de production, distribution, mine ou transport. « Objectifs économiques et pouvoirs économiques jouent un rôle toujours plus grand dans la vie de la communauté. » (Tufts, 1919b : 594). L’économie opérait directement dans la vie – travail, logement, consommation... – ou par des voies plus détournées, comme l’aménagement du territoire, la politique de redistribution fiscale ou la politique de loisir et d’éducation. Les intérêts des travailleurs et ceux des capitalistes n’étaient pas aisément conciliables. En outre, l’aspiration à un « État unifié » de Follett risquait de pâtir de la « souveraineté pratique » des groupes professionnels : « Les syndicats souffrent en interne d’un système représentatif ou gouvernement centralisé, aussi obsolète que ceux de l’État politique. » (Tufts, 1919 : 376). La solution de l’intégration fédérale dont rêve Follett ne pouvait que se heurter à de puissants intérêts constitués – ce dont rend compte sa critique, à plusieurs reprises, de la machine syndicale mise en place par Samuel Gompers... La lutte de classes n’était peut-être pas si facilement dépassable que le courant des « relations humaines » le croyait !

Tufts, que l'on ne pouvait soupçonner de manquer de sympathie pour le mouvement progressiste, indiquait son scepticisme sur un autre point : la possibilité de mettre en place des dispositifs de démocratie directe dans des communautés territoriales qui ne sont plus « petites et homogènes » – un « problème non-résolu » – et celle de développer une « conscience de groupe » sur la base du quartier, d'une part, en raison de la mobilité géographique des habitants, qui déménagent « tous les ans sinon tous les mois », d'autre part, en raison de leur distribution territoriale, qui réalise souvent une forme de ségrégation entre classes sociales. Si les communautés professionnelles constituent de trop puissants groupes d'intérêt, les communautés territoriales tendent, à l'inverse, à ne pas exister comme entités conscientes d'elles-mêmes. Tufts n'était pas le seul à adresser cette critique à Follett. Harvey W. Zorbaugh, dans *The Gold Coast and the Slum* (1929 : 221), l'un des livres classiques de la sociologie de Chicago des années 1920, se référait à la « conception mystique et idéalisée de la communauté » de Miss Follett dans *The New State* (1918), en l'associant à la conclusion du livre de Eduard C. Lindeman sur *The Community* (1921), « A Twentieth Confession of Faith ». Il en appelait au recours à l'écologie humaine et à la psychologie sociale pour mieux comprendre la nature de la communauté concrète et ses métamorphoses liées au processus d'urbanisation et d'industrialisation. Dans la ligne de R. E. Park, Zorbaugh proposait d'enquêter empiriquement sur « comment elle agit, met en place des standards, définit des buts et des fins, fait avancer les choses » ; et d'analyser « quel a été l'effet de la croissance de la ville sur la vie des zones locales, ce qui a changé dans la communauté avec l'advenue de la cité industrielle ». Le chapitre XI finissait par une description de la désarticulation de la « continuité physique » de la ville et de la recomposition du « corps commun d'expérience » (1929 : 250) autour de la division du travail plutôt que de la distribution dans l'espace. La communauté locale s'est décomposée en « éléments divergents d'expérience, standards et valeurs divergents, définitions divergentes des situations sociales ». Elle a transformé « les voisins en étrangers », dont une bonne part vit dans des meublés ou des hôtels. « Le résultat est la dissolution de la solidarité

sociale et de l'opinion publique. Les relations intimes, en face à face, dans les zones locales ont été remplacées par des contacts occasionnels, éphémères et désintéressés. » (*Ibid.* : 251). L'individuation et l'isolement font que « les groupes locaux n'agissent pas, ils ne peuvent pas agir ». Le diagnostic de la sociologie semble sans appel. Grace Coyle, qui était déjà une leader du travail social aux États-Unis, tenait des propos similaires sur « le caractère mécanique et impersonnel de beaucoup de nos activités quotidiennes », sur le déclin des relations de voisinage et l'émergence des organisations formelles. « Même les tentatives les plus vigoureuses de faire du quartier l'unité politique (NS 216-217) ne sont pas pleinement convaincantes. » (Coyle, 1930 : 10). La plupart du temps, écrivait-elle, ces groupes « tiennent ensemble par leur intérêt pour le baseball, la cuisine, la sociabilité, l'éducation parentale, mais l'espace, en termes de quartier, n'est pas pertinent pour eux ». « Il n'y a pas d'intérêts communs d'importance parmi les habitants d'un bloc urbain, analogues à ceux qui existent pour le même nombre de gens d'une petite ville. Tenter de les créer ou de les stimuler revient seulement à pratiquer la respiration artificielle sur une forme moribonde d'organisation sociale. » (*Ibid.* : 11). Reste que la question du recours aux « études de communauté » pour le travail des « agences sociales », une fois renoncé à l'idéal d'autogouvernement, continuera d'être posée (Burgess, 1930 ; Bowman, 1930) ; et qu'ultérieurement, le dépassement du travail communautaire par la fondation de l'Industrial Areas Foundation dans le quartier des Back of the Yards à Chicago, à l'initiative de Saul Alinsky (1941), ancien étudiant de Burgess et collaborateur du Chicago Area Project, remettra la question du *pouvoir communautaire* à l'ordre du jour.

Le 9 février 1910, le maire de Boston, John F. Fitzgerald (le grand-père maternel de John F. Kennedy) et ses conseillers visitaient East Boston et participaient à des réunions publiques avec plus de 400 personnes, certaines desquelles avaient appelé à l'ouverture des écoles publiques et à l'utilisation des bains scolaires par les habitants du quartier... Un centre social serait bientôt ouvert dans ce quartier au printemps 1911. Follett s'y réfère dans *The New State* (NS 207-208)

en relation au « *town-meeting* d'East Boston » et à la « République de Charlestown » (Charlestown Commonwealth), de l'autre côté de la rivière. Cette expérience avait été défendue par Ella L. Cabot, une amie proche de Follett qui s'était appuyée sur elle pour réfléchir à l'institution d'un « quartier intégré et responsable » : « J'appelle à la tenue de réunions *régulières* de petits groupes de voisins comme la nouvelle méthode en politique. » (NS 207). L'enjeu n'était pas de créer des organisations en vue de simplement obtenir des bains-douches ou des aires de jeu – on apprend ainsi que le Gymnase municipal offre 74 douches et qu'une seule aire de jeu se trouve dans la zone la plus congestionnée (Remer, 1926 : 99) –, mais de faire émerger un « esprit flexible et coopératif », une « conscience du quartier », une forme de conscience publique à l'échelle locale. Alice W. Remer – qui avait participé à un concours primé par une donation de Louis D. Brandeis à l'Association nationale des centres communautaires – décrivait en 1926 l'état du quartier. Son organisation n'est pas simple à la vue de la marqueterie sociale, ethnique et religieuse qui y prédomine, avec une population de natifs, à forte composante irlandaise, de seconde génération, et un tiers d'Italiens, pour beaucoup nés à l'étranger, vivant dans la partie industrielle et commerçante du quartier, sans compter des petites colonies juives, portugaises, et anglaises. Surtout, Remer rendait compte des activités multiples du centre – le cinéma et la danse qui rapportent de l'argent, le Club des femmes, la société musicale et l'orchestre, la classe de vannerie, le Club Beatrice de travail social pour les Italiens, le Junior City Council organisé par le YMCA, les groupes de Scouts et d'athlétisme. Mais ce dynamisme collectif, cet « esprit coopératif », accru par les activités des groupes d'américanisation et de l'association PTA parents-élèves, ne pouvaient dissimuler le fractionnement des habitants selon des lignes d'ancienneté dans le quartier, de conflit politique, d'origine nationale ou d'appartenance religieuse. On s'arrêtera sur ce constat : East Boston, en 1926, était loin de la communauté unifiée et active dont rêvait Follett en 1919. Pas plus que la petite collectivité de 3 000 habitants de Hopeville, dans le Massachusetts, décrite par John Daniels (1920 : 419), en quête d'une « organisation communautaire auto-mobile [*automotive*] », et

ce quelles que soient la vitalité du *town meeting* local et la puissance de l’union sacrée face à la guerre ! Et pas davantage que Harlem, NYC, déjà rongée par le consumérisme, et bientôt précipitée dans la Crise de 29 (Mattson, 1995), ou que Chicago, où John Landesco (1932) faisait le constat de l’échec des *community projects* et des institutions sociales, éducatives et religieuses dans les quartiers tenus par le crime organisé.

Tous ces débats sont une invitation à mieux comprendre le projet de démocratie progressiste – participative, coopérative et fédéraliste – qui animait Follett. Ils permettent au lecteur, à travers ce balisage des usages théoriques et empiriques du mot « communauté », de mieux situer le lieu et le moment spécifiques de sa thèse sur la « communauté comme processus ». Ils aident à résituer les interrogations philosophiques des pragmatistes en relation à l’activisme municipal ou associatif de leurs contemporains, en particulier à l’émergence des organisations communautaires. Ils donnent enfin accès à quelques-unes des expériences, enquêtes et expérimentations auxquelles Follett se référait et à celles, non moins nombreuses, qui venaient contrecarrer son désir d’autonomie politique.

## NOTES

**1** On a une trace de la préparation de cette conférence dans la thèse d'Avrum Cohen (1971: 162-164). Follett écrit à Harry Overstreet (20 septembre 1919), qui deviendra un fervent ami, pour le remercier de l'avoir fait inviter et lui demander d'évaluer son article avant qu'elle ne l'envoie : « Si vous pensez qu'il n'est pas à la hauteur de l'occasion et que cela n'est pas réparable, je vous prie de le dire franchement, et je peux tomber malade ou perdre le papier ou commettre un suicide – ce qu'il faudra pour sauver votre réputation ! » Cette lettre est intéressante. Follett y affirme : « Je suis une hégélienne convaincue [*out and out Hegelian*], mais chaque jour, je vois plus clairement l'unité de l'idéalisme et du réalisme fondée sur la recherche biologique la plus récente. » Elle y écrit aussi qu'elle a renoncé à enseigner, où que ce soit, et veut se consacrer à « une série de recherches sur les groupes ». On y apprend enfin que l'article a fondu de 15 000 à 5 000 mots, ce qui expliquerait peut-être le caractère elliptique de certaines de ses propositions.

**2** Une expression que Follett n'utilise à vrai dire qu'une fois dans *The New State* (NS) (1918: 243)... Dans un article intéressant, « Pragmatism and the Group Theory of Politics », David G. Smith (1964) brassait large, en incluant Follett, Mayo et Homans, Bentley, Dewey et Truman, comme « usant d'un langage similaire, partageant nombre d'intérêts et

d'objectifs et s'entendant sur leur approche philosophique ». Suivant Morton White, il écrivait que « le pragmatisme était aussi une révolte contre le formalisme, une reformulation des abstractions de la forme et de la procédure dans les termes du processus » (Smith, 1964: 601). Certaines convergences sont frappantes sur le traitement de la formation des intérêts au sein des processus de « publicisation » (Dewey), de « gouvernement » (Bentley) ou de « groupe » (Follett). La dynamique d'association, de coopération et de communication est ce qui, chez ces trois auteurs, sous-tend la vie collective et l'émergence de la vie politique. Mais les différences entre eux sont bien plus nombreuses que ne semble le croire Smith, et plus encore, si l'on fait entrer en lice Mayo, Homans et Truman, dont le lien avec le pragmatisme est plus tenu et problématique encore !

**3** « Notre problème est d'encourager les humains à rechercher Dieu dans leur propre village et à repérer les problèmes sociaux dans leur propre voisinage. » (Park, 1925a: 72). Par ailleurs, en 1922, Park avait écrit une recension très positive du manuel de Howard C. Hill (1922), *Community Life and Civic Problems*, Boston, Ginn & Co.

**4** Le Conseil municipal (City Council) de Chicago compte cinquante *aldermen*, élus, qui représentent chacun sa circonscription (*ward*) : ce *Board of Aldermen* est la véritable

instance exécutive et législative de la ville.

**5** Pour se faire une idée du mode d'organisation des *town meetings*, des procédures d'élection ou de nomination des « officiers municipaux » et des différents domaines dans lesquels ils doivent intervenir, voir *The Town Meeting* par Austin DeWolf (1890). Voir aussi Coleman (1915).

**6** On pourra consulter les communications aux différents Congrès pour le « bon gouvernement » (*good government*) à partir des années 1890, le magazine *Municipal Journal and Engineer*, les différents pamphlets publiés par la Ligue municipale nationale (*National Municipal League*) (par exemple: Horace E. Deming (1901), *A Municipal Program* ou le livre de synthèse de D. F. Wilcox (1904), *The American City*).

**7** « Le quartier ne peut plus être ignoré, que ce soit par le politicien ou par le travailleur social. Ses potentialités sont considérables et les mouvements pour le bien-être humain [*human welfare*] doivent œuvrer depuis lui comme vers lui, par lui et pour lui. Le processus par où le quartier doit être construit est désigné par le terme “organisation communautaire” [*community organization*]. L'organisation des gens eux-mêmes est connue comme l’“association communautaire” [*community association*] ; le lieu des réunions et des multiples

activités le “centre communautaire” [*community center*], tandis que ses formes singulières d'expression sont qualifiées de “forum communautaire” [*community forum*] et de “conseil communautaire” [*community council*]. » (Rainwater, 1920 : 2).

**8** Daniel T. Rodgers, dans *Atlantic Crossings* (1998 : 52) souligne le peu de précision qu'il y a à parler de mouvement « progressiste » ou « réformateur » avant la Première Guerre mondiale, que ce soit en Europe ou aux États-Unis. Les étiquettes pour désigner les pionniers de la « politique sociale » étaient aussi variées que les sensibilités politiques. Les progressistes pouvaient se qualifier et être qualifiés de socialistes, libéraux ou radicaux aux États-Unis. En Allemagne, une myriade de partis et d'associations se réclamaient de la réforme sociale. En France, on croisait des anarcho-syndicalistes, des réformateurs sociaux, des interventionnistes en économie sociale, des solidaristes ou des radicaux. En Angleterre, des socialistes chrétiens, des Fabiens et des collectivistes, des nouveaux libéraux ou des nouveaux radicaux. Si l'on devait identifier un élément partagé par ces mouvements, très divers et concurrents les uns des autres, on pourrait citer la découverte de biens « sociaux », « communs » ou « publics », à l'encontre du laissez-faire économique et politique et la conviction que l'action humaine, bien informée et formée à la réflexion, pouvait infléchir le devenir des

situations sociales vers plus de justice, de liberté ou d'égalité.

**9** En passant, Woodrow Wilson impute cette capacité d'organisation au génie germanique des « races teutoniques », dont le tempérament et le gouvernement anglais ont hérité, et semble croire que les « races latines » en sont dépourvues, Français au Québec ou Espagnols en Californie...

**10** Pour se convaincre de la richesse de ces sources, il suffit de consulter la bibliographie de l'*Introduction to the Science of Sociology* de Robert E. Park et Ernest W. Burgess (1921).

**11** Et au-delà de cette époque, puisque la question des « droits des groupes » est au cœur de la réflexion sur le pluriculturalisme et le multiculturalisme. Pour une histoire de la reprise britannique des idées de personnalité des associations et de personnalité de l'État dans le pluralisme politique de Maitland, Figgis, Barker, Cole et Laski, voir Hirst (1989) et Runciman (1997) ; et Stears (2002), sur les enjeux politiques de cette réception pour les réformistes britanniques et américains. Aux États-Unis, le débat avait déjà émergé en droit, avant même la traduction de Gierke par Maitland, avec le livre *The Legal Nature of Corporations* d'Ernst Freund (1897), juif allemand qui avait étudié à Berlin et Heidelberg avant de rejoindre Chicago, où il allait travailler étroitement avec les réseaux réformistes et contribuer à la création de la Law School de l'Université de Chicago en 1902.

**12** Parmi les pragmatistes, outre Follett, on se contentera de faire référence à l'essai de Dewey sur « The Historic Background of Corporate Legal Personality » (1926) comme prélude à des questions posées par *Le public et ses problèmes* (1927) et à la nécessité de recadrer son concept de « public » par rapport à l'ensemble de ces débats, auxquels Dewey a participé très tôt, avec sa discussion du *Popular Government* de Sir Henry Maine (Dewey, 1888) ou sa critique de la théorie de la souveraineté d'Austin (Dewey, 1894). On pourrait aussi rappeler la critique de l'opinion publique comme « Super-Âme » (*Oversoul*) par Lippmann dans *Public Opinion* (1922 : 197 et 228-229).

**13** Pour une lecture critique par un contemporain de cette reprise de James par Laski, William Y. Elliott « Pragmatic Politics » (1924) ; mais surtout Pemberton (1998), sur James et le jeune Laski.

# LA COMMUNAUTÉ EST UN PROCESSUS

MARY P. FOLLETT

La traduction de ce texte difficile nous est parue intéressante à plusieurs égards. Tout d'abord, Mary P. Follett reste une auteure peu lue en France, dont le rapport au pragmatisme de Harvard est à la foi manifeste et tourmenté. Elle recherche une synthèse qui dépasse les thèses des réalistes proches d'Edwin B. Holt et des idéalistes proches de T. H. Green, des monistes proches de Josiah Royce et des pluralistes proches de William James. Cela la conduit à une conception radicale de l'autoconstitution de la communauté comme processus d'intégration des perspectives, sentiments, intérêts, désirs et intentions de ses membres – membres qui eux-mêmes se constituent et se transforment au cœur de cette dynamique collective. Il en découle une thèse forte sur l'émergence – processuelle et participative, coopérative et fédérative – de la personnalité collective et de la volonté collective des groupes sociaux, depuis les communautés de quartier jusqu'à la Société des nations. La poursuite du bien commun est rapportée aux activités collectives de communautés en train de se faire, en réponse à des problèmes qui se posent à leurs membres et qu'ils s'efforcent de résoudre.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; MARY P. FOLLETT; COMMUNAUTÉ; ÈRE PROGRESSISTE; PSYCHOLOGIE DE GROUPE; MONISME ET PLURALISME.

**L**a communauté est un processus<sup>1</sup>. Il est impossible de surestimer l'importance de ce principe fondamental de sociologie. La science physique, centrée sur l'étude de la fonction, est aujourd'hui une enquête sur des processus. La psychologie freudienne, engagée dans l'étude du désir, est, elle aussi, une enquête sur des processus ; elle pointe vers de nouvelles définitions de la personnalité, de l'intention, de la volonté, de la liberté. Si nous étudions la communauté comme un processus, nous pourrons à notre tour rejoindre ces nouvelles définitions.

Car la communauté est un processus *créatif*. Elle est un processus créatif parce qu'elle est un processus d'intégration. La psychologie freudienne, telle que Edwin Holt<sup>2</sup> l'a interprétée et développée, présente le processus d'intégration qui se joue dans l'individu. La personnalité est produite moyennant l'intégration des désirs, et donc des cours d'action que l'organisme se donne à réaliser. L'essence de la psychologie freudienne est que deux cours d'action ne s'excluent pas mutuellement : ils ne se « suppriment » pas l'un l'autre. Holt montre clairement que l'intégration ne signifie pas absorber, fondre, fusionner ou se réconcilier dans le sens que l'on dit hégélien. Le pouvoir créatif de l'individu n'apparaît pas quand un désir domine tous les autres, mais quand tous les désirs s'unissent en une totalité fonctionnelle (*working whole*).

Nous constatons le même processus en étudiant le groupe. Le groupe est le principal processus de vie. L'exemple le plus familier d'intégration dans le processus social est celui d'une rencontre de deux ou trois personnes, en vue de s'entendre sur un cours d'action : quand elles se quittent, elles repartent avec un objectif (*purpose*) et une volonté (*will*), dont aucune d'entre elles n'aurait pu se réclamer en arrivant à la réunion, mais qui résultent de l'entremêlement de leurs volontés et de leurs objectifs. Ce véritable processus social ne se fait ni par absorption ni par compromis. Beaucoup de pluralistes politiques croient que nous ne pouvons pas atteindre l'unité sans absorption. Comme ils éprouvent une aversion naturelle pour cette dernière, ils

abandonnent l'idée d'unité et sont renvoyés à l'idée d'équilibre et de compromis en tant que loi de l'association. Mais quiconque pense que l'équilibre et le compromis sont le secret de la coopération échoue à comprendre le processus social, dans la mesure où il échoue à cueillir les fruits de la recherche la plus récente en psychologie. Notre étude de la psychologie des individus comme des groupes nous montre un individu en évolution. Mais ceux qui plaident pour le compromis continuent de voir l'individu comme une *Ding-an-sich*<sup>3</sup>. Si le soi était un produit fini, alors la seule voie pour obtenir une volonté commune serait le compromis. Mais la vérité est que le soi est toujours en flux et qu'il se tisse à partir de ses relations.

Par ailleurs, la psychologie freudienne a décrit ce compromis comme une forme de répression<sup>4</sup>. Et de même que les freudiens nous montrent qu'une impulsion « réprimée » signera plus tard notre perte, de même constatons-nous à maintes reprises que ce qui a été « réprimé », dans les compromis de la politique ou dans les conflits du travail, refait surface, tôt ou tard, pour engendrer encore plus de résultats désastreux. Je voudrais appliquer la définition freudienne de la santé psychique des humains aux groupes sociaux. Après nous avoir montré que la dissociation du complexe neuronal signifie la dissociation de la personnalité, Freud définit la personne saine d'esprit comme celle dont la personnalité n'est pas divisée, du fait qu'elle n'entretenir pas en soi de désir contrarié ou refoulé. On pourrait de même concevoir que le groupe industriel sain n'a pas souffert de « répression » et que ni les ouvriers ni l'employeur n'ont eu à faire de compromis. La nation saine ne serait ainsi pas fondée sur les arrangements et les échanges de faveurs entre politiciens ; et dans une saine Ligue des Nations, aucune nation n'aurait à « sacrifier » sa souveraineté, mais toutes gagneraient à la souveraineté conjointe la plus complète. La répression, qui est le mal de la psychologie freudienne, est tout autant le mal de la constitution actuelle de notre société, d'un point de vue politique, industriel et international.

Quelle est donc la loi de la communauté ? Notre observation des groupes sociaux, ainsi que la biologie et la psychologie, nous enseignent que la communauté se fait dans ce brassage qui suscite le pouvoir créatif. Qu'est-ce qui est créé ? Personnalité, objectif, volonté, loyauté. Pour comprendre ce point, nous devons étudier les groupes réels. Par exemple, on discute beaucoup de la question de la personnalité de la communauté. Un livre d'éthique récent énumère des arguments pour et contre. Il n'y a qu'un seul moyen de le savoir. Mon idée de l'éthique est la suivante. On enferme trois personnes dans une pièce et on les observe par le trou de serrure. Si un groupe se forme et réussit à développer une volonté commune, alors ce groupe est une personne « réelle ». Cessons de parler de personnalité en éthique ou de souveraineté en science politique, et commençons à étudier le groupe. Là où se rencontre une authentique volonté commune, se rencontre une personne « réelle » ; et là où vous avez une volonté commune et une véritable personnalité, vous avez du pouvoir, de l'autorité et de la souveraineté.

Dès lors que la communauté comme processus a accouché d'une volonté et d'une personnalité, la liberté apparaît à son tour. Selon Holt, l'individu est libre pour autant qu'il intègre ses désirs et ses impulsions. Si ce n'est pas le cas, son activité sera à jamais frustrée par cette part de soi qui est restée « dissociée ». Un individu manque de liberté exactement dans la même proportion où il manque d'unité.

Le même processus prend place avec un groupe de deux, par exemple un couple de personnes qui vivent ensemble. Elles doivent se présenter au monde à travers leurs prises de décision conjointes. Le processus de formation de ces décisions par interpénétration de leurs pensées, de leurs désirs, de leurs sentiments, de leurs volontés, transfère le centre de la conscience du Je solitaire au Je du groupe (*group-I*). La décision qui en résulte est celle d'un soi à deux (*two-Self*). Il en va de même avec un soi à trois, un soi à plusieurs, peut-être même un soi-village. Notre conception de la liberté dépend du lieu où nous plaçons le centre de la conscience.

La liberté, cependant, est supposée être, pour beaucoup, le dernier bastion qui dans l'individu n'a pas cédé aux contacts, cette forteresse inexpugnable qui ne cédera jamais aux contacts. Ces gens encourent le grave danger de pénétrer un jour dans leur Saint des Saints et de n'y trouver que du vide. Je dois à chaque instant faire advenir ma liberté en produisant à nouveau une totalisation de la situation dont les préceptes, parce qu'ils relèvent des processus d'intégration auxquels je contribue, représentent mon individualité à ce moment-là. La loi de la psychologie moderne est, en un mot, l'accomplissement ou la réalisation. Nous réalisons notre âme, nous accomplissons notre liberté.

Lorsque nous concevons la communauté comme un processus, nous reconnaissions alors que la liberté et la loi doivent apparaître simultanément. Elles vont de pair. J'intègre les tendances opposées dans ma propre nature et en résultent le pouvoir, la liberté et la loi. Exprimer la personnalité et vivre sous l'autorité que je suis en train de créer, c'est être libre. De la biologie ou de la psychologie sociale, nous apprenons une leçon : les humains adviennent à la conscience de soi comme liberté dans la forme de la loi. La loi est l'entéléchie de la liberté. Les formes du gouvernement ou de l'industrie doivent exprimer cette vérité psychologique.

J'ai dit que la communauté crée. Elle crée de la personnalité, du pouvoir, de la liberté. Elle crée aussi, continûment, des intentions vers des objectifs. Il n'y a pas de conception plus funeste et désastreuse parmi celles qui nous dominent que la conception des fins statiques. La psychologie freudienne saisit l'objectif comme partie prenante du processus. Grâce à l'intégration des réflexes moteurs et des stimuli externes, nous obtenons une réponse ou un comportement spécifique, qui vise un objectif. L'objet de référence dans l'environnement n'est pas la fin visée par le comportement, mais l'un de ses constituants. De la même façon, nous voyons que lorsque, dans le groupe social, nous intégrons la pensée et l'action manifeste, l'objectif est un élément constitutif du processus. Si, dans la psychologie freudienne, l'objectif sur le point d'être réalisé est déjà incorporé dans l'attitude

motrice de l'appareil neuromusculaire, dans le processus social, l'objectif est partie prenante de l'activité d'intégration. L'objectif n'est pas quelque chose à l'extérieur, un objet de contemplation que nous nous serions figuré à l'avance et vers lequel nous serions en train de nous mouvoir. Rien ne va autant transformer l'économie et la politique, le droit et l'éthique, que cette nouvelle conception de l'objectif, qui implique une complète réévaluation de la notion de moyens et de fins. Beaucoup de ceux qui élaborent des plans de reconstruction pensent aux fins en termes statiques. Mais vous ne pouvez jamais attraper un objectif! Mettez du sel sur la queue d'un objectif européen, aujourd'hui, en 1919, si vous le pouvez! Les moyens et les fins se font, littéralement, les uns les autres. Un système construit autour d'un objectif est mort avant même d'être né<sup>5</sup>.

La conception de la communauté comme processus affecte matériellement notre idée de la loyauté et du choix. Ceux qui nous enjoignent de choisir l'objet de notre loyauté, l'idéaliste qui nous invite à embrasser la communauté universelle ou le réaliste politique<sup>6</sup> qui nous conseille plutôt de rejoindre le groupe le plus « proche », commettent la même erreur : l'individu est tenu en dehors du processus. Selon de nombreux pluralistes, l'individu se tient hors des groupes et les regarde de l'extérieur : cet individu, qui semble particulièrement sacré<sup>7</sup>, est un mythe. L'erreur du pluralisme n'est pas dans son pluralisme, mais dans le fait qu'il se fonde sur un individu qui n'existe pas. Mais Royce, qui n'était pas un pluraliste (!), nous aurait fait « choisir » une cause à laquelle être loyal. La vie est pourtant tricotée de façon plus serrée. C'est la complexité de la vie que les monistes et les pluralistes semblent ne pas reconnaître. Pour un homme, décider entre son syndicat et l'État est tout simplement impossible, parce qu'au moment où la décision doit être prise, il est déjà trop tard. Je fais partie de l'objectif du syndicat, le Je qui décide est en partie un Je-syndicat. Quand les pluralistes disent que l'individu doit choisir entre son groupe et son État, ils réduisent le processus social à une mécanique simpliste qui ne peut être trouvée nulle part dans la vie réelle. Je suis sûre, par exemple, que si je devais voter successivement

dans une réunion de mon syndicat aujourd’hui et demain à une élection de l’État, dans certains cas, ces deux votes pourraient être opposés l’un à l’autre. Quelle est la raison de cette contradiction, si vous êtes prêt à concéder que ce n’est pas une dépravation morale de ma part ? Les groupes ont-ils tort ? Ou est-ce la relation du groupe à l’État qu’il faut remettre en cause ? La relation au groupe et la relation à l’État ne sont-elles pas encore synthétisées ? Et s’il en va ainsi, quelles formes de gouvernement et quelles formes d’association tendraient à réaliser cette synthèse ? On ne peut répondre à ces questions sans une recherche plus approfondie sur le groupe.

Concluons sur cette question du choix. Ma loyauté ne se porte ni sur des « totalités » imaginaires, ni sur des « totalités » électives, mais elle est partie intégrante de cette activité de totalisation, qui me crée dans le même temps. De surcroît, recourir à l’idée de choix suppose qu’il y aurait une « bonne » voie ou une « mauvaise » voie à suivre. Freud, en nous enseignant le pouvoir d’intégration de nos désirs, nous a transportés au-delà de cette règle simpliste de morale, de cette éthique improductive.

La même erreur est commise par les pluralistes. Ils placent l’individu en dehors du processus quand ils avancent que « la plus grande contribution qu’un citoyen puisse faire à l’État est sans aucun doute de permettre à son esprit de s’exercer librement sur ses problèmes ». Mais il me semble que la plus grande contribution qu’un citoyen puisse faire à l’État, c’est d’apprendre à penser de façon créatrice, soit d’apprendre à joindre sa pensée à celle des autres citoyens afin de prendre en charge des problèmes de façon productive. Si la responsabilité de chacun d’entre nous se limitait à l’apport d’un petit fragment de verre de jolie couleur, cela n’engendrerait rien de plus qu’une communauté kaléidoscopique.

L’individualiste dit : « Sois fidèle à toi-même. » Les philosophes, plus profonds, ont toujours dit : « Connais-toi toi-même », ce qui porte le processus une étape plus loin en soulevant de nouvelles questions :

Qu'est-ce que le soi ? Quelles intégrations le Je a-t-il accomplies ? Je veux bien dire que l'individu *est* le juge final, mais qui est l'individu ? Mon individualité se trouve là où se trouve mon centre de conscience. C'est toujours depuis ce centre de conscience, où qu'il se situe, que nos jugements seront émis ; mais plus sa circonférence sera ample, plus nos jugements auront une chance d'être vrais. Cette proposition est aussi importante pour l'éthique que pour la science politique. Alors que la psychologie moderne de l'instinct nous parle du besoin d'expression de soi, le psychologue de *groupe* rétorque aussitôt : « Quel est le *soi* que je suis censé exprimer ? »

Un homme se développe à mesure que sa volonté se développe. L'individualité d'un homme s'arrête là où s'arrête son pouvoir de volonté collective. S'il ne peut étendre sa volonté au-delà de son syndicat, alors nous devrons écrire sur sa pierre tombale : « Ci-gît un syndicaliste. » Si sa volonté ne peut dépasser les bornes de son église, alors c'est qu'il est un homme d'église. L'âme du processus est toujours l'individu, mais l'individu s'évade des formes qu'il a adoptées. Le soi n'est pas pour autant un soi indocile et volage qui migre de groupe en groupe et s'affranchit de tous les liens pour faire cavalier seul et porter des jugements de l'extérieur. Mais le soi n'est pas davantage un magistrat méthodique porté au respect de l'ordre, de l'organisation ou de la hiérarchie, qui s'élèverait d'un groupe inférieur vers un groupe supérieur, et ainsi de suite, jusqu'à rejoindre le groupe « le plus élevé ». La vie n'est pas une pyramide. L'individu s'échappe toujours, et il s'échappe toujours parce qu'il se nourrit de relations et qu'il est toujours en quête de nouvelles relations, dans l'entrejeu incessant de l'Un et du Multiple par où ceux-ci se façonnent constamment l'un l'autre.

L'étude de la communauté en tant que processus élimine la hiérarchie, car elle nous amène à nous installer dans le qualitatif plutôt que dans le quantitatif. Une grande partie de l'objection pluraliste à l'État est due aux mots qui lui sont souvent appliqués par les monistes : l'État serait « supérieur » ou « suprême », l'État serait

«au-delà et au-dessus». Nous devons nous débarrasser de cette façon quantitative de penser et de parler.

L'activité d'unification transforme ses qualités à chaque instant. La *durée*<sup>8</sup> ne s'épuise pas en elle-même, mais s'enroule dans une nouvelle *durée*, encore et encore, de telle sorte que ces qualités s'interpénètrent et à chaque moment engendrent une nouvelle totalité. L'activité d'unification ne cesse de transformer qualitativement cette totalité en lui intégrant de nouvelles qualités. Nous devons inventer une langue qui nous permette de décrire ce changement *qualitatif* en continu. Ceux qui parlent de hiérarchie traitent du quantitatif plutôt que du qualitatif: ils sautent de la chose en train de se faire à la chose faite; et ils mesurent quantitativement les résultats du principe d'unification.

Mais que font par ailleurs les pluralistes de leurs groupes? Ces groupes sont les simples créatures du processus d'unification et, comme tels, ils sont impuissants face à l'État. Quand nous comprenons le principe d'unification que nous enseignent la psychologie la plus récente et la philosophie la plus ancienne, nous n'avons plus de raison de craindre l'État ou de déifier l'État. L'État, comme État, n'est pas «l'objet suprême de mon allégeance». Ma loyauté ne va jamais à la chose, à un «fait» (*a «made»*). C'est au Processus même d'unification et de totalisation que je fais allégeance et dédie chacune des activités de ma vie.

Nous retrouvons alors cette erreur de la hiérarchie dans l'éthique autant que dans la philosophie politique. Nous entendons beaucoup parler là aussi de loyautés en conflit, et tandis que le pluraliste se contente de les laisser se combattre ou s'équilibrer, d'autres nous disent, une idée également répugnante, que nous devons abandonner la loyauté la plus étroite pour une loyauté plus étendue, que nous devons sacrifier le devoir inférieur pour un devoir supérieur. Mais l'homme qui a quitté sa famille pour rejoindre la Grande Guerre n'a pas pour autant «renoncé» à son allégeance à sa famille: il s'est uni à elle dans la plénitude de la réponse qu'il a donnée à la nouvelle demande.

Quant aux partisans les plus ardents de la Société des Nations, ils n'ont pas l'intention d'abandonner leur nation si des divergences se déclarent entre nation et Société: ils aspirent à trouver la véritable intégration entre elles.

C'est en partie, je le sais, une question d'accent. Un noble passage dans un livre récent nous montre Martin Luther, debout sur la Scala Santa, se détournant de l'Église romaine. Je suis suffisamment bergsonienne pour comprendre comment Martin Luther a incorporé toute la richesse et la force de l'Église catholique romaine jusqu'à être capable d'avoir la foi dans le salut de soi. Il était impossible que cette *durée* se perde, elle se reprend, s'enroule encore et encore sur elle-même, dans un processus de création continuée. L'impossibilité absolue pour Martin Luther de se détourner de l'Église catholique romaine est pour moi l'une des splendides vérités de la vie.

Pour récapituler ce point sur la hiérarchie: il n'y a pas d'au-dessus et d'en-dessous. Nous ne pouvons pas schématiser les humains comme des objets dans l'espace. L'étude de la communauté comme processus ne nous conduira pas, je crois, à la découverte d'un esprit supra-individuel, mais d'un esprit inter-individuel, ce qui est entièrement différent.

Si l'étude de la communauté comme processus pouvait amener les monistes à abandonner la notion de hiérarchie, elle pourrait inspirer aux pluralistes une autre conception de l'unité. Les pluralistes parlent tout le temps de «réduction à l'unité». Pour beaucoup de pluralistes, cette unité qu'ils rejettent est synonyme d'identité, d'uniformité et d'immobilité. Ceci est vrai d'une unité statique, mais pas de l'unité dynamique que j'essaie de pointer. L'exigence d'unité n'a pas le sens d'une réduction ou d'une simplification. Elle renvoie au désir d'embrasser toujours plus. Elle est une quête, une aspiration. Pour ce pluralisme rassembleur, conçu spirituellement et non pas matériellement, ce n'est pas la réduction à l'unité qui est en jeu, mais l'expansion vers l'unité. Le processus d'expansion et le processus d'unification

sont une seule et même chose : le processus social. Les mêmes événements ont créé un État tchécoslovaque et la Société des Nations. Ce ne sont pas des [faits] concomitants, ils ne sont pas cause ou effet l'un de l'autre, ce sont des activités complètement liées l'une à l'autre, comme un processus, dans le mouvement de l'histoire du monde. Ceci a une signification capitale. Notre alternative ne se joue pas entre l'Absolu achevé de Royce et le monde effiloché de James. Nous créons l'au-delà que nous visons et cet au-delà et l'expérience en franges ne sont que des moments du processus d'unification.

Le pluraliste préfère la pomme quand elle pourrit. Il regarde alors les pépins éparpillés et s'exclame : « Ceci est la Vie, ceci est la Vérité ! » Mais beaucoup voient au-delà de la pomme pourrissante, la dispersion de ses graines, la croissance de pousses fraîches, les fertilisations croisées, jusqu'à la création d'un nouveau tout. Si, d'autre part, certains des monistes ont tenté de pétrifier le fruit « fini » (comme dans la conception de l'État absolu), la vie ne les a jamais laissés aller jusqu'au bout.

Remplacer l'unité par notre conception de l'unification pourrait aider à rapprocher les monistes et les pluralistes. L'unification spontanée est la réalité de l'humanité. Mais cette unification spontanée n'est-elle pas déjà ce à quoi les pluralistes exhorte par leur plaidoyer pour les groupes ? Et cette unification spontanée n'est-elle pas non plus au cœur du véritable monisme ? L'activité des entités des pluralistes, cette activité qui est leur seul être, devrait être leur ajustement harmonieux les unes aux autres – ce qui n'est autre que ce que fait le monisme.

L'importance pratique d'une compréhension de la nature de la communauté ne peut être ici que mentionnée, mais son influence sur notre attitude envers les problèmes politiques et industriels du présent est cruciale. Nous en venons à comprendre que l'essentiel ne réside pas dans les méthodes de représentation, comme l'espèrent naïvement les spécialistes du rapiéçage et du raccommodage, ni

même dans la division du pouvoir, comme beaucoup de pluralistes tendent à le penser, mais dans les *modes d'association*. Quand les pluralistes politiques proposent une forme de gouvernement plus décentralisée, ma sympathie est totale ! Mais ce qu'ils proposent est voué à un échec presque certain, à moins de considérer en même temps les modes d'association moyennant lesquels nous devons agir au sein de ces différentes pluralités. Les pluralistes politiques sont très préoccupés par le problème de l'unité ou de la multiplicité des sources d'autorité. Ma conviction est que notre tâche la plus urgente n'est pas de changer de siège du pouvoir, mais de nous emparer d'un réel pouvoir. Et quand on nous dit que le syndicat devrait être directement représenté au sein de l'État, nous avons peu de raisons de penser qu'une personne sera davantage capable de contribuer à la volonté du syndicat qu'elle ne l'aura été à la volonté civique ou nationale. Quiconque a observé ces dernières années la lutte des plus jeunes pour briser la machine Gompers<sup>9</sup> ne pensera pas que la politique des partis varie grandement dans les organisations syndicales et dans les organisations partisanes. C'est seulement à travers une compréhension de la nature de la communauté que nous verrons clairement les sophismes impliqués dans le « consentement des gouvernés » : un déni de *participation*, un objectif préexistant (insidieux aujourd'hui dans l'industrie et la politique) et une volonté collective (présumée partagée par des esprits similaires). On est parfois un peu frappé par le Rip van Winklisme<sup>10</sup> des pluralistes : les principes de consentement [au gouvernement] et d'équilibre [des pouvoirs], dans lesquels on croyait il y a un ou deux siècles, sont désormais dépassés.

Il est de la plus haute importance d'étudier les problèmes du travail à la lumière de notre conception de la communauté en tant que processus. On entend beaucoup parler à l'heure actuelle de l'application de la psychologie des instincts à l'industrie, mais cette démarche est pleine de pièges, à moins de lui adjoindre une psychologie des groupes. Encore une fois, si un chef d'industrie veut cueillir les fruits du management scientifique, il doit comprendre les rouages complexes du fonctionnement de groupe. S'il veut étayer sa décision de

former des comités d'entreprise, et de les composer seulement d'ouvriers ou d'ouvrières et de cadres, il doit étudier la psychologie de groupe. Il est impossible d'élaborer des schémas judicieux d'indemnisation ou d'assurance obligatoire si l'on ne comprend pas les relations de groupe et la responsabilité de groupe sur lesquelles elles se fondent. Et ainsi de suite. L'étude de la communauté en tant que processus est indispensable pour un développement sain de l'industrie, et elle est absolument nécessaire pour établir une démocratie industrielle. La démocratie n'est rien d'autre que cela, [le jeu de ces] inter-relations productives.

Il me semble que le droit a dépassé la science politique, l'économie ou l'éthique dans l'étude de la communauté. Il comprend mieux, par exemple, la notion de relation réciproque. Le fait que le maître a une relation avec le serviteur autant que le serviteur avec le maître a maintenant gagné une reconnaissance générale. De plus, les juristes philosophes voient que c'est le même processus qui produit personnalité collective (*corporate personality*) et individu social (*social individual*), lequel devient rapidement l'unité élémentaire du droit. Nos juges progressistes recherchent toujours la *loi de la situation*<sup>11</sup>, soit, dans le langage de cet article-ci, la découverte et la formulation de modes d'unification. Autour de cette question gravitent tous les progrès du droit<sup>12</sup>. Moins exposés à l'illusion de la foule que le reste d'entre nous, et donc davantage capables de comprendre la communauté comme processus, les juristes interprètent la loi comme une *auto-création sans fin*. J'espère qu'ils expliciteront bientôt certaines des erreurs commises par la jurisprudence téléologique. Il serait intéressant d'examiner les décisions des juges afin de savoir dans quels cas et avec quelle fréquence ils acceptent un objectif fossile renvoyant à un temps passé et dans quels cas ils voient l'objectif croître au cœur même de la situation<sup>13</sup>.

La critique du pragmatisme impliquée dans la conception de la communauté comme processus mérite peut-être d'être mentionnée. L'essence du pragmatisme, tel qu'il est compris d'ordinaire, est dans

l'épreuve d'un test (*testing*). Mais chaque fois que vous « testez », vous présumez une idée statique. Avec une idée vivante, par contre, la vérité peut être créée. Si vous recourez au test pragmatique et que vous prenez un « intérêt convergent », entre employeur et employé par exemple, pour fixer sa valeur marchande, vous trouverez qu'il en a très peu. Mais cet intérêt convergent peut être *créé* à travers le processus d'interrelation. L'employeur peut ainsi souvent découvrir, après que sa patience a été épuisée dans le comité mixte, que la formation continue du travailleur est de son propre intérêt autant que de l'intérêt du travailleur. Un réaliste nous dit que, selon le pragmatisme, la vérité est « une harmonie entre la pensée et les choses ». N'est-il pas plus « réaliste » de dire que pensées et choses s'interpénètrent et que ceci est une activité créatrice ? Les rationalistes « vérifient » dans le domaine de la raison. Les pragmatistes « testent » dans le monde concret. L'étape suivante sera d'apprendre à *créer*, d'un côté comme de l'autre<sup>14</sup>.

Pour conclure, je voudrais insister sur le travail d'association dans les groupes réels – la *pratique* de la communauté. Je ressens donc une forte sympathie pour les pluralistes parce que je crois comme eux dans le groupe « le plus proche ». Mais la plupart des pluralistes croient dans le groupe le plus proche parce qu'ils pensent que l'élément personnel s'amenuise au fur et à mesure que l'on s'en éloigne, alors que ma conviction est, à *l'opposé*, que ce chemin-là nous mène en direction d'une personnalité plus riche et plus pleine. Cette idée des pluralistes est, je crois, extrêmement préjudiciable à notre vie nationale. Pour se faire une idée des dommages pratiques qu'une telle conception risque d'engendrer, prenez les nombreuses conférences qui ont été données, l'hiver dernier<sup>15</sup>, sur la Société des Nations. L'une de ces conférences, donnée devant un public d'ouvriers, a bien montré le caractère erroné cette sociologie et cette éthique. L'orateur a appelé les membres de son auditoire à s'élever au-dessus de leurs intérêts personnels vers des considérations impersonnelles. Nous ne devrions pas, nous ne pouvons pas, nous ne le faisons pas. L'intérêt le plus élargi doit devenir personnel si l'on veut le rendre réel. Il aurait

fallu expliquer et montrer en détail aux membres de cet auditoire les changements que la création d'une Société des Nations aurait induits dans leurs propres vies.

Nous construisons l'État réel, l'État vital et moral, en renforçant le pouvoir effectif par du pouvoir effectif. Aucun État ne peut, pour toujours, *assumer* le pouvoir. L'État actuel a tenté de le faire et les pluralistes ont agi comme l'enfant qui s'exclame, de façon irrépressible : « Le roi est nu ! » Mais si les pluralistes ont vu le Roi, comme dans le conte d'Andersen, habillé par les tisserands qui s'activent sur des métiers à tisser vides, grelottant dans son costume de nudité tandis que tous acclament la splendeur des robes de l'État, nous sommes beaucoup à ne pas nous satisfaire de cette situation. Nous croyons dans la possibilité de tisser nous-mêmes, à partir de notre propre expérience quotidienne, les vêtements d'un véritable État.

L'idéalisme et le réalisme se rencontrent dans le réel. Certains d'entre nous ne se soucient que de l'atelier de la vie, le lieu où les choses sont *faites*. William James nous dit que la philosophie critique est stérile dans ses conséquences pratiques. Pour autant que cela soit vrai, cela est dû au fait que la philosophie critique reste [enfermée] dans les concepts qu'elle élabore, au lieu de comprendre les activités qui les ont engendrés et de les replacer dans des tâches concrètes. Nous devons saisir la vie et contrôler ses processus. Sa réalisation consciente s'offre à nous comme la possibilité de tous et de chacun. Nous sommes capables de créer une volonté collective et en même temps de développer une spontanéité et une liberté individuelles, encore difficiles à concevoir, égarés comme nous l'avons été par le rêve du troupeau<sup>16</sup>, par le mensonge de l'imitation, et par le plus fatal des sophismes – le sophisme des fins (*fallacy of ends*).

Telle est la réalité pour les humains : l'unification des différences (*differings*). Mais les pluralistes rechignent à l'unification. Ils refusent de transpirer et de souffrir pour faire un tout. Ils refusent l'effort suprême de la vie, et sa récompense suprême. Pourtant, les pluralistes

continuent de guider notre pensée, aujourd’hui, parce qu’ils ont pour point de départ le groupe le plus proche et le plus effectif. Si, en plus de cette vision, ils se décidaient à prendre en compte le fait que le travail de leurs groupes réels est d’accomplir l’activité par laquelle ils sont venus à l’existence, alors ils auraient reconnu la communauté comme processus.

## BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan Co.

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House*, New York, Macmillan.

ALEXANDER H. B. (1919), «Review of The New State», *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 16, p. 577-581.

ALINSKY Saul D. (1941), «Community Analysis and Organization», *American Journal of Sociology*, 46, 6, p. 797-808.

BAILEY Thomas P. (1919), «“Orange” Journalism», *The Sewanee Review*, avril, 27, 2, p. 227-238.

BALTZELL E. Digby (ed.) (1968), *The Search for Community in Modern America*, New York, Harper & Row.

BENDER Thomas (1978), *Community and Social Change in America*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press.

BENTLEY Arthur F. (1908), *The Process of Government : A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press.

BODENHAFER Walter B. (1920-21), «The Comparative Role of the Group Concept in Ward's Dynamic Sociology and Contemporary American Sociology», *American Journal of Sociology*, 26/3, 4, 5 et 6 (cité : 1920, 26, 3 : 273-314).

BOSANQUET Bernard (1899), *The Philosophical Theory of the State*, Londres/New York, Macmillan.

BOSANQUET Bernard (1919), «Review of *The New State*», *Mind*, p. 370-371.

BOWMAN LeRoy E. (1930), «Local Community Studies and Community Programs», *Social Forces*, 8, 4, p. 493-495.

BURGESS Ernest W. (1930), «The Value of Sociological Community Studies for the Work of Social Agencies», *Social Forces*, 8, 4, p. 481-491.

CEFAÏ Daniel (2018), «Pragmatisme, pluralisme et politique. Éthique sociale, pouvoir-avec et self-government selon Mary P. Follett», *Pragmata*, 1.

CEFAÏ Daniel (à paraître), «Discussion publique : l'expérimentation pionnière de *The Inquiry*», in *Public. Écologie, pragmatisme et politique*.

CLUTTON-BROCK Arthur (1919), «What is Democracy?», *Times Literary Supplement*, Londres, 3 juillet, p. 353-354.

COHEN Avrum I. (1971), *Mary Parker Follett : Spokesman for Democracy, Philosopher for Social Group Work, 1918-1933*, Ph.D. Tulane University.

COHEN Morris R. (1919), «Communal Ghosts and Other Perils in Social Philosophy», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 4 Décembre, 16, 25, p. 673-690.

COLE George Douglas Howard (1914-15), «Conflicting Social Obligations», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 15, p. 140-159.

COLE George Douglas Howard (1915-16), «The Nature of the State in View of its External Relations», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 16, p. 310-325.

COLEMAN George W. (ed.) (1915), *Democracy in the Making : Ford Hall and the Open Forum Movement*, Boston, Little, Brown & Co.

COLLIER John (1919), «Community Councils: What They Have Done and What is Their Future?», *Proceedings of the National Conference of Social Work, Annual meeting*, Atlantic City, New Jersey, 1-8 Juin, p. 476-479.

COOLEY Charles H. (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.

COOLEY Charles H. (1909), *Social Organization : A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons.

COOLEY Charles H. (1918), *Social Process*, New York, Charles Scribner's Sons.

COYLE Grace L. (1930), *Social Process in Organized Groups*, New York, Richard R. Smith.

CROLY Herbert (1909), *The Promise of American Life*, New York, Macmillan.

CUNNINGHAM G. Watts (1919), «Review of *The New State*», *Philosophical Review*, 28, p. 325-326.

DANIELS Johns (1920), *America Via the Neighborhood*, New York/Londres, Harper & Brothers.

DANTE ALIGHIERI (1311/2014), *La monarchie*, Paris, Belin (C. Lefort, ed.).

DEMING Horace E. (1901), *A Municipal Program*, New York, Macmillan.

DEWEY John (1894), «Austin's Theory of Sovereignty», *Political Science Quarterly*, vol. 9, n° 1, p. 31-52.

DEWEY John (1916), *Democracy and Education*, New York, Macmillan.

DEWEY John (1926), «The Historic Background of Corporate Legal Personality», *Yale Law Journal*, 35, 6, p. 655-673.

DEWEY John (1927/2010), *Le public et ses problèmes*, trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1940/1991), «Presenting Thomas Jefferson», *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 201-223.

DEWEY John & James H. TUFTS (1908/1932), *Ethics*, New York, H. Holt and Company.

DEWOLF Austin (1890), *The Town Meeting: A Manual of Massachusetts Law*, Boston, George B. Reed.

DOUGLASS Harlan P. (1919), *The Little Town Especially in its Rural Relationships*, New York, The Macmillan Company.

ELLIOTT William Y. (1924), «The Pragmatic Politics of Mr. H. J. Laski», *The American Political Science Review*, 18, p. 251-275.

ELLWOOD Charles A. (1919), «Review of *The New State*», *American Journal of Sociology*, 25, p. 97-99.

FOLLETT Mary P. (1913a), «Evening Recreation Centers», *The Playground*, p. 384-400.

FOLLETT Mary P. (1913b), «The Aims of Adult Education», *The Playground*, p. 261-268.

FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green and Co (NS) (nouvelle édition, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1998).

FOLLETT Mary P. (1919), «Community is a Process», *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 576-588.

FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green and Co (CE).

FOLLETT Mary P. (1926/1942), «Individualism in Planned Society», in H. C. Metcalf & L. Urwick (eds), *Dynamic Administration : The Collected Papers of Mary Parker Follett*, New York & Londres, Harper & Brothers, Ch. 14.

FORD Henry J. (1919), «Review of *The New State*», *American Political Science Review*, 13, p. 494-495.

FREUND Ernst (1897), *The Legal Nature of Corporations*, Chicago, The University of Chicago Press.

GIERKE Otto (1868 et 1873/1990), *Community in Historical Perspective : A Translation of Selections from Das deutsche Genossenschaft*, Cambridge, Cambridge University Press (Anthony Black ed.).

GIERKE Otto (1900), *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press (F W. Maitland ed.).

GIERKE Otto (1935), «The Nature of Human Associations» et «The Idea of Federalism», in John D. Lewis (ed.), *The Genossenschaft Theory of Otto von Gierke*, Madison, University of Wisconsin Press.

GOIST Park Dixon (1971), «City and “Community” : The Urban Theory of Robert Park», *American Quarterly*, 23, 1, p. 46-59.

GREEN T. H. (1895), *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, Longmans, Green, and Co.

GULICK Luther (1923), «Voluntary Organizations That Promote Better Government and Citizenship», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 105, p. 71-75.

HALDANE Viscount (1920), «Introduction», in M. P. Follett, *The New State*, New York, Longmans, Green and Co, p. v-xxv.

HARRISON Shelby M. (1916), «Community Action Through Surveys», *National Conference of Charities and Corrections*, p. 52-62.

HILFERDING Rudolf (1910), *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Vienne, Wiener Volksbuchhandlung, (Marx-Studien, vol. III).

HILL Howard C. (1922), *Community Life and Civic Problems*, Boston, Ginn & Co.

HIRST Paul Q. (ed.) (1989), *The Pluralist Theory of the State : Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis and H. J. Laski*, Londres & New York, Routledge.

HOBSON John A. (1902), *Imperialism. A Study*, Londres, James Nisbet & Co.

HOLT Edwin B. (1915), *The Freudian Wish*, New York, Henry Holt.

HSIAO Kung Chuan (1927), *Political Pluralism*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, 2 volumes, Londres, Macmillan and Co.

JAMES William (1899), «On a Certain Blindness in Human Beings», in *Talks to Teachers on Psychology: And To Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 229-264.

JAMES William (1909), *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green and Co.

JAMES William (1911), *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Londres, Longmans, Green, and Co.

JAMES William (1912), *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green and Co.

JEFFERSON Thomas (1814/2010), «Letter to Joseph C. Cabell, Monticello, 31 January 1814», in *The Papers of Thomas Jefferson*, Retirement Series, vol. 7, 28 November 1813 to 30 September 1814, J. Jefferson Looney (ed.), Princeton, Princeton University Press, p. 176-177.

LANDESCO John (1932), «Crime and the Failure of Institutions in Chicago's Immigrant Areas», *Journal of Criminal Law and Criminology*, 23, 2, p. 238-248.

LASKI Harold J. (1915), «The Personality of the State», *The Nation*, 22 juillet, p. 115-117.

LASKI Harold J. (1916a), «The Personality of Associations», *Harvard Law Review*, 29, 4, 404-426.

LASKI Harold J. (1916b), «The Sovereignty of the State», *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13, 4, p. 85-97.

LASKI Harold J. (1917), *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press.

LASKI Harold J. (1919), «Review of *The New State*», *The New Republic*, 8 février, p. 61-62.

LASKI Harold J. (1919b), «The Pluralist State», *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 562-575.

LASKI Harold J. (1922), «The State in the New Social Order», *Fabian Tract n° 200*, Westminster, The Fabian Society at the Fabian Bookshop.

LASKI Harold J. (1925), *A Grammar of Politics*, New Haven, Yale University Press.

LASSWELL Harold (1927), «The Theory of Political Propaganda», *American Political Science Review*, 21, p. 627-631.

LINDEMAN Eduard C. (1921), *The Community: An Introduction to the Study of Community Leadership and Organization*, New York, Association Press.

LINDEMAN Eduard C. (1923), «Aspects of Community Organization in Relation to Public Policy», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 105, p. 83-87.

LINDEMAN Eduard C. (1933), *Social Education. An Interpretation of the Principles and Methods Developed by The Inquiry During the Years 1923-1933*, New York, New Republic.

LIPPmann Walter (1913), *Preface to Politics*, New York, Cornell University Library.

LIPPmann Walter (1922), *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace, and Company.

LIPPmann Walter (1925/2008), *Le public fantôme*, Paris, Démopolis.

LUSTIG R. Jeffrey (1982), *Corporate Liberalism: The Origins of Modern American Political Theory 1890-1920*, Berkeley, University of California Press.

LYND Robert & Helen LYND (1929), *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, New York, Harcourt, Brace & Co.

MACIVER Robert M. (1917), *Community, A Sociological Study: Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*, Londres, Macmillan.

MACKAYE Percy (1917), *Community Drama: Its Motive and Method of Neighborliness*, Boston, Houghton Mifflin Company.

MAINE Henry J. S. (1861), *Ancient Law*, Londres, John Murray.

MAINE Henry J. S. (1871), *Village Communities in the East and West: Six Lectures Delivered at Oxford*, Londres, John Murray, Albemarle Street.

MAINE Henry J. S. (1885), *Popular Government*, Londres, John Murray, Albemarle Street.

MAITLAND Frederic W. (1898), *Township and Borough being the Ford Lectures delivered in the University of Oxford in the October term of 1897, together with an appendix of notes relating to the history of the Town of Cambridge*, Cambridge, The University Press.

MAITLAND Frederic W. (1905), «Moral Personality and Legal Personality», *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 6, 2, p. 192-200.

MARIENSTRAS Elise (1975), *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance 1763-1800*, Paris, Maspéro.

MATTSON Kevin (1995), «The Struggle for an Urban Democratic Public: Harlem in the 1920s», *New York History*, 76, 3, p. 291-318.

MATTSON Kevin (1998), *Creating a Democratic Public: The Struggle for Urban Participatory Democracy during the Progressive Era*, University Park, Pennsylvania State University.

MCBAIN Howard Lee (1919), «Review of *The New State*», *Political Science Quarterly*, 34, 1, p. 167-170.

MCKENZIE Roderick D. (1933), *The Metropolitan Community*, New York, Russell & Russell (President Hoover's Research Committee on Social Trends).

MEAD George H. (1934/2006), *L'esprit, le soi et la société*, trad. fr. D. Cefai, L. Quéré, Paris, Presses Universitaires de France.

NYLAND C. (1996), «Taylorism, John R. Commons, and the Hoxie Report», *Journal of Economic Issues*, 30, p. 985-1016.

OGBURN William Fielding (1922), *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, New York, B. W. Huebsch.

OVERSTREET H. A. (1919a), «Review of *The New State*», *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 16, p. 582-585.

OVERSTREET H. A. (1919b), «Review of *The Problem of Administrative Areas and The New State*», *The Survey*, 1 mars, vol. XLI, n° 22, p. 813-814.

PARK Robert E. (1904/2007), *La foule et le public*, trad. R. Guth, Lyon, Parangon.

PARK Robert E. (1915), «The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment», *The American Journal of Sociology*, 20, 5, p. 577-612.

PARK Robert E. (1922), «Reviewed Work: *Community Life and Civic Problems*, by Howard Copeland Hill», *American Journal of Sociology*, 28, 1, p. 97-99.

PARK Robert E. (1925a), «Community Organization and the Romantic Temper», *The Journal of Social Forces*, 3, 4, p. 673-677.

PARK Robert E. (1925b), «Community Organization and Juvenile Delinquency», in *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 99-112.

PARK Robert E. (1929), «Introduction» à H. W. Zorbaugh, *The Gold Coast and the Slum: A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, Chicago, The University of Chicago Press.

PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.

PEMBERTON Jo-Anne Claire (1998), «James and the Early Laski: The Ambiguous Legacy of Pragmatism», *History of Political Thought*, 19, 2, p. 264-292.

PERRY Clarence A. (1921), *Ten Years of the Community Center Movement*, New York, Russell Sage Foundation.

PERRY Clarence A. (1926), «The Rehabilitation of the Local Community», *Journal of Social Forces*, 4, p. 558-562.

PERRY Clarence A. (1929), «The Neighborhood Unit», *Monograph One*, vol. 7, *Regional Survey of New York and Its Environs, Neighborhood and Community Planning*, New York, New York Regional Plan.

POUND Roscoe (1914), «The End of Law as Developed in Legal Rules and Doctrines», *Harvard Law Review*, 27, 3, p. 195-234.

QUANDT Jean B. (1970), *From the Small Town to the Great Community: The Social Thought of Progressive Intellectuals*, New Brunswick, Rutgers University Press.

RAINWATER Clarence E. (1920), «Community Organization», *Studies in Sociology*, 4, 3, *Sociological Monograph* n° 15, Los Angeles, University of South California (24 p.).

REDFIELD Robert (1930), *Tepoztlán, A Mexican Village: A Study in Folk Life*, Chicago, The University of Chicago Press.

REDFIELD Robert (1941), *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, The University of Chicago Press.

REMER Alice W. (1926), «The East Boston School Center», *Social Forces*, 5, 1, p. 97-102.

RODGERS Daniel T. (1998), *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

ROYCE Josiah (1908), *The Philosophy of Loyalty*, New York, Macmillan.

ROYCE Josiah (1916), *The Hope of the Great Community*, New York, Macmillan.

RUNCIMAN David (1997), *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press.

SANDERSON Dwight (1919), « Democracy and Community Organization », *Publications of the American Sociological Society*, 14, p. 84-86.

SANDERSON Dwight (1920), « Locating the Rural Community », *The Cornell Reading Course for the Farm*, Country Life Series, Lesson 158, p. 415-436.

SANDERSON Dwight (1921/1932), *The Rural Community: The Natural History of a Sociological Group*, Boston, Ginn and Company.

SMALL Albion (1905), *General Sociology: An Exposition of the Main Development in Sociological Theory From Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, The University of Chicago Press.

SMALL Albion & George E. VINCENT (1894), *An Introduction to the Study of Society*, New York, American Book Company.

SMITH David G. (1964), « Pragmatism and the Group Theory of Politics », *The American Political Science Review*, 58, 3, p. 600-610.

SNEDDEN David (1923), « Communities, Associate and Federate », *American Journal of Sociology*, 28, 6, p. 681-693.

STEARS Marc (2002), *Progressives, Pluralists, and the Problems of the State: Ideologies of Reform in the United States and Britain 1909-1926*, Oxford, Oxford University Press.

STEFFENS Lincoln (1904), *The Shame of the Cities*, New York, McClure, Phillips & Co.

STEINER Jesse F. (1922), « Community Organization: A Study of Its Rise and Recent Tendencies », *The Journal of Social Forces*, 1, 1, p. 1-18.

STEINER Jesse F. (1923), « Community Organization and the Crowd Spirit », *The Journal of Social Forces*, 1, 3, p. 221-226.

TARDE Gabriel (1899), *L'opinion et la foule*, Paris, Félix Alcan.

TEAD Ordway (1921), « Self-Government in Industry », *The Freeman*, 9 février.

THOMAS William I. & Florian ZNANIECKI (1919/1998), *Le paysan polonais*, Paris, Nathan.

TONN Joan C. (2003), *Mary P. Follett: Creating Democracy, Transforming Management*, New Haven, CT, Yale University Press.

TÖNNIES Ferdinand (1887/2010), *Communauté et société*, trad. fr. N. Bond et S. Mesure, Paris, Presses Universitaires de France.

TROTTER Wilfred (1919), *Instincts of the Herd in Peace and War*, New York, Macmillan.

TUFTS James H. (1919), « Review of *The New State* », *International Journal of Ethics*, 29, 3, p. 374-377.

TUFTS James H. (1919b), « The Community and Economic Groups », *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 589-597.

URBAN Wilbur M. (1919), « The Nature of the Community: A Defense of Philosophic Orthodoxy », *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 547-561.

WALLAS Graham (1914), *The Great Society: A Psychological Analysis*, New York, Macmillan.

WARD Lester F. (1883), *Dynamic Sociology*, New York, D. Appleton and Company.

WARD E. J. (1913), *The Social Center*, New York, D. Appleton Co.

WIEBE Robert H. (1967), *The Search for Order 1877-1920*, New York, Hill and Wang.

WILCOX Delos F. (1904), *The American City: A Problem in Democracy*, New York et Londres, Macmillan.

WILSON R. Jackson (1968), *In Quest of Community: Social Philosophy in the United States 1860-1920*, New York, Oxford University Press.

WILSON Woodrow (1911), «The Need of Citizenship Organization: A Lucid Analysis of the Civic and Social Center Movement – How It Is Helping to Solve the Fundamental Problem of Modern Society», *The American City*, p. 265-268.

WILSON Woodrow (1913), *The New Freedom*, New York, Doubleday, Page & Company.

WIRTH Louis (1938), «Urbanism as a Way of Life», *The American Journal of Sociology*, 44, 1, p. 1-24.

WOODS Robert A. (1912), «The Recovery of the Parish: An Address Before the Faculty and Students of Andover Theological Seminary», in R. A. Woods (1923), *The Neighborhood in Nation-Building. The Running Comment of Thirty Years at South End House*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company.

WOODS Robert A. (1914), «The Neighborhood in Social Reconstruction», *American Journal of Sociology*, 19, 5, p. 577-591.

WOODS Robert A. (1923), *The Neighborhood in Nation-Building: The Running Comment of Thirty Years at the South End House*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company.

WOODS Robert A. & Albert J. KENNEDY (1962), *The Zone of Emergence: Observations of the Lower Middle and Upper Working Class Communities of Boston, 1904-1914*, S. Bass Warner Jr. (ed.), Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.

YARROS Victor S. (1921), «Reforming the Modern State: The Individual and the Group», *Open Court*, 35, p. 430-437.

ZORBAUGH Harvey W. (1929), *The Gold Coast and the Slum: A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, Chicago, The University of Chicago Press.

ZUEBLIN Charles (1902), *American Municipal Progress*, New York, Macmillan.

ZUEBLIN Charles (1905), *A Decade of Civic Development*, Chicago, The University of Chicago Press.

## NOTES

**1** [Mary P. Follett (1919), «Community is a Process», *The Philosophical Review*, 28, 6, p. 576-588. Traduction de l'anglais vers le français par Daniel Cefai. Les notes entre crochets ont été ajoutées par le traducteur.]

**2** Les références à la psychologie freudienne de cet article doivent beaucoup au précieux livre du Professeur Edwin B. Holt (1915), *The Freudian Wish*, New York, Henry Holt.

**3** [*Chose-en-soi: Ding-an-sich*, en allemand dans le texte.]

**4** [Au sens de la «*suppression*», traduction anglaise de l'«*Unterdrückung*». Le langage est ici flottant. Ce à quoi Follett se réfère est au retour du refoulé – *return of the repressed/Wiederkehr des Verdrängten*.]

**5** Tous les jours, nous constatons une correspondance entre [la vie psychique décrite par] le freudisme de Holt et l'activité des groupes sociaux. Holt synthétise idéalisme et réalisme. Il nous montre un et un seul processus évolutif, qu'à différentes étapes nous appelons la matière ou l'esprit. En montrant scientifiquement que le tout en train de s'intégrer est toujours plus que la somme de toutes ses parties, il indique clairement que l'émergence du neuf est un moment de l'évolution. Cela correspond exactement à ce que nous avons découvert dans notre étude des groupes. La volonté sociale

authentique, soit la communauté, est toujours un moment dans un processus d'intégration. La reconnaissance que l'action conjointe des arcs réflexes n'est pas une simple action réflexe, et que le comportement n'est pas une fonction du stimulus immédiat – bref, la reconnaissance de la loi de la réponse *organisée* – sont aussi importantes pour la sociologie que pour la biologie. Ce que Holt nomme «stimuli en récession» (*receding stimuli*) est un terme particulièrement heureux pour la psychologie de groupe. Holt s'auto-définit comme pluraliste, mais l'est-il vraiment? Holt s'auto-définit comme réaliste – il exprime la vérité de l'idéalisme dans des concepts dynamiques et un langage scientifique.

**6** Par «réaliste politique», j'entends le réaliste dans ses applications à la politique, à la différence du réaliste dans la recherche biologique la plus récente, qui ne commet pas la même erreur: il montre que la réaction *est* la sélection d'une partie de ce qui constitue la réaction. Cela rend le processus de sélection nettement plus compliqué que le réaliste politique ne semble le réaliser. Il oublie que le soi censé choisir les stimuli est lui-même le produit de la réaction à ces stimuli.

**7** On retrouve ici la même posture que celle du Dieu extérieur de l'Ancien Testament.

**8** [En français dans le texte.]

**9** [Les *Knights of Labor* connaissent le déclin à partir de l'épisode du premier mai 1886 à Haymarket, Chicago et l'American Federation of Labor, née en 1881, prend alors toujours plus d'importance sous la direction de Samuel Gompers, passant de 50 000 membres environ en 1886 à près de trois millions en 1924. Gompers, en dépit de son efficacité pour bâtir une énorme centrale syndicale, était critiqué pour avoir enrégimenté le mouvement ouvrier dans une énorme machine – CE 217 – rompant les ancrages des sections locales dans leurs communautés, réservant l'adhésion aux seuls salariés à l'exclusion des non-salariés, acceptant le laisser-faire dans le capitalisme industriel – CE 176-177 – et affirmant le caractère apolitique et non-partisan du syndicat, tout en faisant élire des proches au Congrès et en étant nommé par Woodrow Wilson au Conseil de défense nationale.]

**10** [Rip Van Winkle renvoie à une nouvelle de Washington Irving, publiée dans *The Sketch Book of Geoffrey Crayon*, 1819. Le héros, parti dans les montagnes, croise l'équipage fantôme de Henry Hudson avec qui il fait une partie de *nine-pins*, un jeu de quilles, et boit une liqueur qui le plonge dans un profond sommeil. Il se réveillera vingt ans plus tard, retrouvant son village et sa famille complètement transformés.]

**11** [La « loi de la situation » est un concept de M. P. Follett, absent de *The New State*, qui apparaît une fois dans *Creative Experience*

(1924 : 152), et qu'elle retravaillera par la suite dans ses conférences. Lorsque des personnes créent une situation de pouvoir – avec à travers leurs discussions, enquêtes et expérimentations, elles développent une intelligence collective de la situation qui leur donne accès à la « loi de la situation » (« Power », 1926/1941). Elles intègrent leurs désirs, intérêts, perspectives et attentes en réponse à la « loi de la situation ». Follett présume que le conflit créateur accouche d'une perspective commune et donne une prise commune sur la situation.]

**12** L'importance de ce point pour le développement d'une « loi des groupes » (*group-law*) est défendue par les représentants du syndicalisme administratif. Nous manquons ici de place, mais ces problèmes concernent conjointement les juristes et les politistes.

**13** De nombreuses réévaluations sont impliquées dans la conception de la communauté comme processus. La théorie fonctionnelle de la causalité doit être appliquée dans tous les domaines de la pensée. Les droits naturels y gagnent un nouveau sens. Et la distinction entre subjectif et objectif s'y perd, de même que dans les interprétations des résultats de la recherche biologique la plus récente par les réalistes : ils voient l'objectif, comme partie intégrante du processus d'intégration, l'objectif devenant subjectif, et réciproquement. Il faudra développer ultérieurement

l'importance de ce point pour le droit et pour la science politique.

**14** Cette proposition reste générale et n'oublie pas ceux qui, parmi les pragmatistes, ne s'en tiennent pas à cette idée un peu rudimentaire de «test» [sur la critique des notions d'«ajustement» et de «vérification», voir CE: chap. VI et VII].

**15** [La Société des Nations venait d'être créée par le Traité de Versailles, suite à la Conférence de paix de Paris. Elle avait été impulsée par les Quatorze points de Woodrow Wilson, document de 1918 qui dessinait la base politique de cette association internationale. Mais le Sénat américain avait refusé de ratifier l'adhésion des États-Unis. Et cette initiative politique qui avait agité les milieux intellectuels avait du mal à convaincre les simples citoyens (outre Follett, CE 98-99, 170-172 ou 212, on en trouve des traces dans les colonnes de *The New Republic*, chez Dewey dans une série d'articles dans *Dial* 65, 1918 ou chez Mead, jusque dans *Mind, Self and Society*, 1934: 287 et 303).]

**16** [Follett oppose la psychologie des groupes à la psychologie de la foule ou du troupeau – référence à Wilfred Trotter, 1919, alors en vogue. Les foules sont dans un état hypnotique, contrôlées par des stéréotypes, victimes d'une suggestion de masse. Les conduites d'imitation qui y prédominent engendrent conformisme et irrationalité.]

# « **WHAT I BELIEVE** » DE JOHN DEWEY

L'UNIQUE AUTORITÉ  
DE L'EXPÉRIENCE,  
OU LA FOI EN UNE  
MÉTHODE (SCIENTIFIQUE)  
ET EN UN IDÉAL  
(DÉMOCRATIQUE)

JOAN STAVO-DEBAUGE

« What I Believe » de John Dewey est replacé dans la série des interventions que le philosophe américain consacra aux religions historiques, interventions plus nombreuses qu'on ne le croit\*. Le traducteur rappelle en effet que Dewey est fréquemment intervenu sur les problèmes posés par les religions, tant d'un point de vue épistémique que politique et moral. « What I Believe » est un jalon important dans la production abondante des années 1920, en ce que cet essai anticipe *A Common Faith* (1934). On y voit se dessiner la distinction entre « la religion » et « le religieux » que Dewey stabilisera quelques années plus tard. En raison du retour massif des monothéismes dans la sphère publique, qui plus est sous des formes absolutistes, voire meurtrières, il nous apparaît important de traduire ce texte, où Dewey manifeste une défiance à l'endroit des religions et propose une foi d'une autre nature. Naturaliste, ajustée à l'expérimentalisme scientifique et à une modernité démocratique et séculière, les exigences et promesses de la foi de Dewey ne sont à l'évidence pas celles des religions historiques. Cet essai de Dewey est une pièce importante dans le dossier actuel des rapports entre pragmatisme et religion.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; RELIGION; FOI; DÉMOCRATIE; ATTITUDE SCIENTIFIQUE; SURNATURALISME ET NATURALISME.

\* Joan Stavo-Debauge est chercheur FNS Senior, membre du laboratoire THEMA, Université de Lausanne, Suisse [Joan.Stavo-Debauge@unil.ch].

**P**ourquoi traduire «What I Believe» de John Dewey<sup>1</sup>? Dans la série d'écrits de Dewey, qui court de «Religion and Our School» (1908/2015) à *A Common Faith* (1934/2011), «Ce que je crois» sort du lot et permet de mieux comprendre la position de Dewey par rapport à la question des religions et de la foi. On a là, en effet, une profession de foi, qui porte précisément sur une foi «reconstruite» selon les principaux axes de la philosophie de Dewey. En raison de son objet, cet article continue d'être d'une grande pertinence pour notre période, saturée par les échos et les appels religieux de toute sorte, qui nourrissent bien de violents conflits – des formes plus ou moins larvées ou ouvertes de guerres de religion, interconfessionnelles ou intra-confessionnelles.

Comme les lecteurs vont rapidement s'en rendre compte, la foi dont parle Dewey n'a que peu de choses à voir avec la foi des religions historiques, qui lui semblait «moralement dangereuse» (Misak, 2013: 112) et dont les croyances «spéciales» lui apparaissaient «épistémiquement injustifiées» (Slater, 2014: 120). En réalité, la foi dont Dewey fait la promotion s'oppose terme à terme à la foi cultivée par les religions historiques, dont «What I Believe» est donc une critique – tout comme *A Common Faith*, où il insistera sur le fait que «l'opposition entre les valeurs religieuses telles que je les conçois et les religions est irréconciliable» (Dewey, 1934/2011: 114) et appellera à «l'abandon de toute notion de vérité particulière qui serait par nature religieuse» (*ibid.* : 119).

Pour comprendre «What I Believe», il faut le replacer dans la série de plusieurs articles antérieurs et postérieurs, ce qui nous permettra de faire le point sur les articles de Dewey consacrés à la (critique de la) religion, beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit d'ordinaire. Bien que Dewey ait dit dans «From Absolutism to Experimentalism» (1930b) qu'il n'a «pas été en mesure d'accorder beaucoup d'importance à la religion en tant que problème philosophique, car l'effet de cet attachement semble être en fin de compte une subornation de la pensée philosophique honnête aux besoins présumés mais

factices d'un ensemble particulier de convictions» (*ibid.*), il a finalement beaucoup écrit sur la religion. Certes pas en tant que « problème philosophique », mais bien en tant que problème social et politique, tout spécialement après les années 1930, même s'il a aussi pu être prolixe dans les années 1920 (en réaction aux percées du fondamentalisme protestant). L'un dans l'autre, sans même compter ses ouvrages, la série des articles où Dewey traite des religions s'avère finalement relativement fournie.

Si on omet les textes écrits dans les années 1880 et 1890, on peut faire commencer cette série avec « Religion and Our School » (1908/2015) – qui a été récemment traduit, introduit et commenté (Stavo-Debauge, 2015a) dans le numéro 5 de *Philosophical Enquiries*, dans un dossier dédié à John Dewey et coordonné par Claude Gautier<sup>2</sup>. La série continue avec « Some Thoughts Concerning Religion » (1910), mais elle ne reprend ensuite que dans les années 1920, avec un ensemble de quatre textes publiés dans le journal d'opinion *The New Republic*: Dewey John, « The American Intellectual Frontier » (1922); « Fundamentals » (1924a); « Science, Belief, and the Public » (1924b); « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » (1926a). Consacrés au conflit entre les fondamentalistes et les modernistes, Dewey y analyse (et y condamne) en priorité l'émergence et les avancées du mouvement anti-évolutionniste et anti-naturaliste animé par les fondamentalistes protestants, ce qui n'a rien d'étonnant pour un auteur qui avait publié *The Influence of Darwin on Philosophy* (1915/2016) au début du siècle dernier. Pour autant, dans la série pour *The New Republic*, Dewey n'épargne pas le « camp libéral », auquel il reproche de ne pas récuser tous les éléments du surnaturalisme chrétien – « The American Intellectual Frontier », « Fundamentals » et « Science, Belief, and the Public » ont fait l'objet d'une traduction et d'une introduction (Stavo-Debauge, 2015b) dans *Quel âge post-séculier?* (Stavo-Debauge, Gonzalez, Frega, 2015), tandis que « Bishop Brown : A Fundamental Modernist », très rarement évoqué malgré son grand intérêt, sera traduit et commenté dans le prochain numéro de *Pragmata*.

À ces différents articles centrés sur les États-Unis, il faut aussi ajouter plusieurs textes où Dewey s'occupe d'autres contextes, en prenant pareillement parti pour les forces de la sécularisation : en Turquie, avec « Secularizing a Theocracy » (1924c), « The Turkish Tragedy » (1924d), ou encore « The Problem of Turkey » (1925a) ; mais aussi au Mexique, avec « Church and State in Mexico » (1926b) et « Mexico's Educational Renaissance » (1926c) ; ou même en Russie, avec « Religion in the Soviet Union » (1930b), qui paraît peu après « What I Believe » (1930a), mais qui a vraisemblablement été écrit avant. L'article sur L'Union Soviétique n'est d'ailleurs pas sans intérêt. Bien avant les controverses historiographiques sur les « religions séculières », Dewey tenait le communisme pour un genre de religion, avec les défauts de l'absolutisme et du dogmatisme afférent aux religions organisées<sup>3</sup>.

« What I Believe » ne finit pas la série des articles où Dewey met en question la religion, fait valoir les bénéfices du naturalisme et dessine les contours d'une foi démocratique. Ainsi, en préparation de *A Common Faith* (1934/2011), on peut compter « What Humanism Means to Me » (1930c), et « A God or The God? » (1933a), sans oublier sa signature du *Humanist Manifesto* (1933), avec un ensemble d'intellectuels humanistes, de rabbins séculiers et de pasteurs unitariens acquis au naturalisme<sup>4</sup>. Après *A Common Faith*, Dewey ne s'arrête pas là, il intervient encore à plusieurs reprises sur les problèmes posés par les religions, dont il souhaitait le remplacement<sup>5</sup>. Ne serait-ce qu'entre 1935 et 1936, il écrit « Intimations of Mortality » (1935b), « Mystical Naturalism and Religious Humanism » (1935c), « Bergson on Instinct » (1935d), « Nature and Humanity » (1935e), « Religion, Science, and Philosophy » (1936a), « One Current Religious Problem » (1936b), « Authority and Social Change » (1936c), « An Active, Flexible Personality » (1936d). Plus tard, d'autres articles reviennent sur les religions, les « valeurs ultimes » et pointent vers les exigences de la foi en l'idéal démocratique, on peut y compter : « The Determination of Ultimate Values or Aims through Antecedent or A Priori Speculation or through Pragmatic or Empirical Inquiry » (1938), « I Believe » (1939a), « Democratic Ends Need Democratic Methods for Their Realization »

(1939b), «Creative Democracy – The Task Before Us» (1939c), mais aussi «Presenting Thomas Jefferson» (1939d).

Dans les années 1940, Dewey est spécialement prolixe, avec une recension de *Human Enterprise* de Max Carl Otto (1940a), plusieurs interventions contre la censure (à fondement religieux) visant Bertrand Russell (avec «The Case for Bertrand Russell» [1940b], «Social Realities versus Court Fictions» [1941a], et l'introduction du volume *The Bertrand Russell Case*, publié en 1941b et édité avec Horace Kallen), mais aussi «The Basic Values and Loyalties of Democracy» (1941c), ou encore «Religion and Morality in a Free Society» (1942), où il commente un fameux discours de Franklin Delanoe Roosevelt sur les libertés. À partir de 1943, on peut d'ailleurs estimer que Dewey va sévèrement durcir ses attaques contre surnaturalisme et aiguiser sa critique de l'emprise des religions historiques (ou des religions séculières) sur la philosophie et sur les affaires publiques. Dans cette série, on peut relever le virulent «Anti-Naturalism *in Extremis*» (1943) – traduit dans *Quel âge post-séculier?* (Stavo-Debauge, Gonzalez & Frega, 2015) – qui est bien vite suivi par «The Democratic Faith and Education» (1944a), «The Penning-in of Natural Science» (1944b) et surtout «Challenge to Liberal Thought» (1944c) – lequel donne lieu à une controverse avec Mr. Meiklejohn, «Dewey vs. Meiklejohn» (1945a) et «Rejoinder to Meiklejohn» (1945b).

En 1945, en immédiat écho à «Anti-Naturalism *in extremis*», «The Penning-in of Natural Science» et «Challenge to Liberal Thought», Dewey écrit aussi «The Revolt against Science» (1945c) et co-signé avec Sidney Hook et Ernest Nagel «Are Naturalists Materialists?» (1945d). Cet article co-signé est une réplique assez salée à la recension par W. H. Sheldon (1945) de *Naturalism and Human Spirit* (Krikorian, 1944), un ouvrage auquel Dewey<sup>7</sup>, Hook et Nagel (Hook, 1944; Nagel, 1944) étaient des contributeurs. Dans «Are Naturalists Materialists?», dont une traduction est à paraître dans le numéro de *Théorème* sur le pragmatisme et la religion<sup>8</sup>, Dewey, Hook et Nagel défendent la perspective d'un naturalisme «non-réductif<sup>9</sup>». Si ce naturalisme ne tient

pas que toute expérience est « cognitive », il répudie néanmoins toute forme de surnaturalisme, Dewey, Hook et Nagel endosseront donc sans problème (et sans doute avec fierté) « *l'horror supernaturae* » que leur prête W. H. Sheldon :

Si les naturalistes sont en désaccord avec ceux qui affirment l'existence des dieux et des anges, ce n'est pas parce qu'ils écartent du tribunal le témoignage de tous les témoins, mais parce que le témoignage en question ne résiste pas à un examen critique. *L'horror supernaturae* dont M. Sheldon accuse, non sans raison, les naturalistes n'est donc pas, de leur part, un rejet capricieux de croyances bien établies; c'est une conséquence de leur refus d'accepter des propositions, comme la croyance aux fantômes, pour lesquelles la preuve disponible est massivement négative. (Dewey, Hook & Nagel, 1945d/2018 : 123)

Mais l'année 1945 ne marque pas la fin des interventions de Dewey sur les problèmes de la religion. Dans « *Liberating the Social Scientist* » (1947), par exemple, il évoque le rôle que joue l'héritage des croyances chrétiennes dans « le profond enracinement » de la « séparation figée entre le matériel et le spirituel et l'idéal », une séparation que « même la sécularisation progressive de la connaissance et des intérêts quotidiens dominants de la masse de l'humanité » n'a pas réussi à « sérieusement ébranler » : ce qu'il regrette car une telle « séparation » conduit à une « arriération des enquêtes sur les affaires humaines » (*ibid.* : 235). Deux ans plus tard, « *Has Philosophy a Future* » (1949a) laboure encore le même sillon du naturalisme, et Dewey cible à nouveau les intellectuels et théologiens déjà copieusement vilipendés dans « *Anti-Naturalism in Extremis* » et « *Challenge to Liberal Thought* ». Une fois encore, il récuse tout « appel à une autorité spirituelle surnaturelle » (*ibid.* : 362) et condamne « le mode ecclésiastique de recours à l'autoritarisme [qui] exige ouvertement le retour aux conditions institutionnelles ainsi qu'aux doctrines qui fleurissaient à l'époque médiévale » (*ibid.*).

La même année, « Philosophy's Future in Our Scientific Age » (1949b) double, voire triple la mise, puisque Dewey y déclare encore l'obsolescence des religions traditionnelles et fustige l'inadéquation des solutions surnaturelles aux problèmes du présent. D'une phrase assassine, bien conscient de la collusion du christianisme américain et du capitalisme, il signale que la « séparation de l'Industrie et de l'Église » devrait être adjointe à la « séparation de l'Église et de l'État » (*ibid.* : 370) et réclame ensuite une philosophie qui puisse « s'appliquer pleinement à un nouvel âge où les questions émanent des sciences naturelles, et non d'un monde supranaturel ou d'une philosophie qui prétend traiter de ce qui est surnaturel et surhumain » (*ibid.* : 381-382). L'année suivante, dans « Contribution to "Religion and the Intellectuals" » (1950), il s'inquiète à nouveau de la perte de foi des « intellectuels » en la science, visant une fois encore les mêmes personnes que dans « *Anti-Naturalism in Extremis* » : deux ans avant sa mort, Dewey manifestait toujours sa foi en « l'attitude scientifique » et en « l'idéal démocratique », et continuait donc à attaquer le surnaturalisme des religions historiques ou des philosophies néo-scolastiques. Durant cette même période, signalons aussi la nouvelle introduction que Dewey rédige, entre 1949 et 1951, pour la réédition d'*Experience and Nature*, où il s'en prend toujours avec la même vigueur à l'alliance des « moralistes absolutistes et supra-rationnels » et des « partisans du surnaturel » plus « traditionnel » :

Les moralistes absolutistes et supra-rationnels firent cause commune avec les partisans du surnaturel issus de diverses confessions, pour accuser le « sécularisme » d'être la source et l'origine principale, voire unique, des maux qui assaillaient l'humanité. La critique du « sécularisme » aurait pu être immensément valable si (c'est un grand « si ») son but et sa méthode avaient conduit à concentrer notre attention sur les incertitudes, les confusions, les profondes divisions, les tensions et les conflits bien réels et envahissants, qui sont les conséquences inévitables de l'échec pour développer un rapport moyen-fin pertinent et approprié aux problèmes créés par les transformations

profondes et persistantes du monde moderne. Les dualismes soutenus par la théorie philosophique ne sont que de pâles reflets de ces problèmes – l'ensemble des problèmes moraux difficiles à résoudre constituant le «sécularisme». Mais au lieu d'aider à clarifier nos problèmes moraux et à guider leur résolution, les moralistes adeptes du supra-rationnel, ainsi que ceux qui sont traditionnels et se posent en adeptes du supranaturel tout en étant institutionnellement soutenus, font exactement le contraire. Occupés à glorifier au mieux l'absolu, l'éternel et l'immuable, ils ne cessent de dénigrer, de dénoncer et de déplorer la vie mondaine et séculière ; ils la tiennent pour une vie par nature basse, ou triviale, celle d'une créature d'après la Chute. Avant que la connaissance scientifique ne se développe sous les formes pratiquées désormais, il était naturel (à tous les sens du terme) à l'homme de recourir à ce qu'il considérait comme fixe et constant, car rien d'autre ne pouvait lui inspirer confiance. Mais aujourd'hui, étant donné qu'il a été massivement démontré par les sciences que la démonstration des connaissances et les choses connues prouvées dépendent uniquement d'objets spatio-temporels, il n'y a réellement plus aucun besoin de rechercher le trésor et la route de la sagesse dans le royaume surnaturel des absous éternels et immuables. (Dewey, 1949-1951/2012: 427-428)

Après la disposition de «What I Believe» dans une telle série, singulièrement plus dense que ce qui est généralement dit, on peut maintenant revenir brièvement sur le contenu de cet article de 1930, qui entre en résonnance avec de nombreux textes qui lui sont à la fois antérieurs et postérieurs. Parmi les textes avec lesquels «What I Believe» consonne tout spécialement, outre *A Common Faith*, on peut relever «Religion and Our Schools» (1908/2015), «Authority and Social Change» (1936c), «Creative Democracy – The Task Before Us» (1939c/2006), ou encore «Anti-Naturalism in Extremis» (1943/2015) et «Challenge to Liberal Thought» (1944c), mais aussi la nouvelle

introduction à la réédition de *Experience and Nature*, tout juste mentionnée.

Si « What I Believe » n'est pas sans faire écho à *A Common Faith*, c'est que l'article de 1930 prépare le livre de 1934 – dans « What I Believe » la distinction que Dewey opère entre deux conceptions de la foi correspond à la distinction qu'il fera dans *A Common Faith* entre « la religion » comme substantif et le « religieux » comme adjectif. Dans l'un et l'autre, il s'agit pareillement de promouvoir une foi qui se distingue en tout point de la foi des religions historiques (abrahamiques) et n'en conserve aucun des éléments surnaturels. L'article s'ouvre précisément sur cet écart et Dewey y indique en quoi la conception traditionnelle de la foi fait obstacle à ce qu'il entend promouvoir et qu'il décrit comme une foi dans « le pouvoir de l'expérience ».

Pour lui, il ne s'agit donc pas seulement de distinguer deux conceptions de la foi et de signaler « la profonde altération » qui a eu lieu à l'occasion du « passage » de la première à la seconde conception. Dewey s'attache aussi à établir d'emblée en quoi la foi traditionnelle empêche l'application pleine et entière d'une « philosophie » qui ne s'en remettrait qu'aux seuls matériaux et possibilités de l'expérience pour réguler la vie et l'association humaine. Autrement dit, ces types de foi ne sont pas seulement différents, ils sont bien antagoniques, puisque la conception traditionnelle de la foi entrave le déploiement de la nouvelle conception de la foi, comme « tendance à l'action<sup>10</sup> ». En effet, à ses yeux, « l'adhésion à un quelconque corps de doctrines et de dogmes fondé sur une autorité spéciale signifie une méfiance dans le pouvoir de l'expérience d'engendrer, du cœur de son propre mouvement continu, les principes nécessaires de la croyance et de l'action ». Dès lors, la foi traditionnelle n'est pas seulement obsolète. En vérité, elle fait obstacle à la nouvelle foi, qui tient que « l'expérience elle-même est la seule et unique autorité ultime » (Dewey, 1930a/2018), la seule qui réclame notre allégeance.

Si « cette foi recèle en elle tous les éléments d'une philosophie » (*ibid.*), pour laquelle les « possibilités » de l'expérience « fournissent « toutes les fins et tous les idéaux qui doivent régir la conduite », Dewey ne cache pas qu'une telle philosophie s'affronte à de sévères contre-courants et doit surmonter une très lourde « tendance » : la négation, aussi bien religieuse que philosophique, de la « capacité » qu'ont « l'expérience » et « la vie » de parvenir à « s'autoréguler » et à « se donner leurs moyens propres de direction et d'aspiration ».

Tout comme il le fera dans « Anti-Naturalism *in Extremis* » (1943/2015) et dans plusieurs autres articles postérieurs, Dewey n'hésite pas à inscrire les religions traditionnelles et les philosophies « transcendantales » dans cette même « tendance globale », où « l'expérience a été systématiquement dénigrée par opposition à autre chose qui était tenue pour plus fondamentale et supérieure en valeur » (Dewey, 1930/2018). Et c'est à cette « tendance globale » qui trame tout aussi bien les religions traditionnelles que les philosophies « transcendantales » que Dewey oppose sa philosophie naturaliste, qui est une foi en la seule expérience. Et si les religions traditionnelles et les philosophies classiques lèvent son antipathie, c'est que les unes et les autres ont empêché « l'humanité » d'enquêter « sur ce qui arriverait si l'on explorait et exploitait sérieusement les possibilités de l'expérience » (*ibid.*). Aux yeux de Dewey, les religions font obstacle à cette enquête sur « la capacité de l'expérience à fournir des principes organisateurs et des fins directrices », car elles « ont été saturées par le surnaturel – et le surnaturel signifie précisément ce qui se trouve au-delà de l'expérience » (*ibid.*).

Néanmoins, Dewey estime que le temps est venu pour cette nouvelle philosophie de l'expérience, élaborée bien antérieurement à « What I Believe ». Quand il se demande ce qui a pu pousser les êtres humains à s'en remettre à ce qui se situe « au-delà de l'expérience », c'est à *La quête de certitude* (1929/2014) que « What I Believe » fait fortement écho. En effet, dans l'article de 1930, après s'être demandé ce qui a pu amener les humains à s'évertuer à chercher un « recours »

au près d'un quelconque absolu qui serait étranger à « l'expérience », Dewey estime qu'il est maintenant possible de s'en passer, « l'expérience » recelant aujourd'hui les « arts par lesquels sa course propre » peut être « dirigée » (1930a/2018). Si la « situation a changé » et que les humains n'ont plus à se méfier de la « capacité » de l'expérience « à les guider avec autorité », c'est qu'une « révolution » a eu lieu, ils se sont approprié les « méthodes scientifiques de découverte et de mise à l'épreuve » (*ibid.*). Ce faisant, « l'expérience » bénéficie maintenant de « l'aptitude à créer des techniques et des technologies », ce qui lui donne « un sens radicalement nouveau » et lui ouvre des « potentialités » qui étaient « indisponibles » auparavant (*ibid.*). Comme dans d'autres textes, plus encore que les réalisations techniques concrètes dont ces « méthodes scientifiques » ont accouché, c'est surtout sur la « méthode » elle-même que Dewey estime qu'il faut s'attarder, car elle est l'auteur d'une « révolution dans le contenu même des croyances » (*ibid.*). Ainsi, non contente d'être « le seul authentique mode de révélation », elle porte en son sein un « état d'esprit » spécifique. Tout en dénotant « une nouvelle idée de la nature et de l'expérience », elle va avec « un changement radical dans notre attitude intellectuelle et dans la morale qui l'accompagne ». Par-là, elle lève du même coup une nouvelle conception de la foi et réclame une autre forme d'allégeance, qui n'a que faire des dogmes et des textes « sacrés ».

Sur ce point et jusque dans son lexique, « What I Believe » résonne avec un texte qui lui est très antérieur : à savoir « Christianity and Democracy », prononcé en mars 1892 lors d'une réunion de la Student Christian Association de l'Université du Michigan. Dès « Christianity and Democracy », Dewey délogeait en effet la « révélation » de tout bouclage sur un canon fixe et immuable, utilisant plutôt le mot pour célébrer les découvertes séculières de toutes valeurs ou d'idées d'importance au sein même des processus de la vie : « La révélation doit se poursuivre aussi longtemps que la vie à de nouvelles significations à déployer et de nouvelles actions à proposer. » « La révélation signifie une découverte effective, la réelle identification ou vérification par l'homme de la vérité de sa vie et de la réalité de l'Univers. »

« La révélation n'est et ne peut être que dans l'intelligence. » (Dewey, 1893). Pour l'époque, alors qu'il se disait encore chrétien et était membre d'une Église, Dewey n'y manquait pas d'« audace » : ouvertement « dédaigneux de la religion institutionnelle », il s'y appliquait en effet à « *relocaliser la révélation continue de Dieu dans la science et la démocratie* » (Eldridge, 1998: 135). Effectivement, le texte était audacieux, le jeune Dewey n'y écrivait pas seulement que « la révélation a eu lieu dans ce que nous appelons la science » ; il y affirmait également que « la démocratie est libération de la vérité », par quoi « la démocratie » devient « le moyen par lequel la révélation de la vérité se poursuit » (Dewey, 1893).

Si « *What I Believe* » y fait puissamment écho, c'est que le texte de 1930 invite les Églises progressistes à renouer avec le « christianisme primitif » qui était déjà mis en valeur dans « *Christianity and Democracy* » : un christianisme sans dogme ni canon, sans miracle ni révélation « spéciale ». Toutefois, une importante différence intervient, car « *What I Believe* » récuse toute entité surnaturelle et toutes croyances supra-empiriques. En vérité, très peu de temps après la présentation de « *Christianity and Democracy* », peut-être moins d'un an, Dewey se débarrassait de sa théologie libérale, et, par la même occasion, se défaisait du Dieu du théisme (mais aussi, des entités du déisme et du panthéisme), dans quelque version que ce soit<sup>11</sup>. En un sens, on pourrait dire que dans « *What I Believe* », l'empreinte de « *Christianity and Democracy* » est mitigée et nuancée par l'empreinte de « *Religion and Our Schools* » (1908/2015). Car tout comme « *Religion and Our Schools* » subordonnait fermement les Églises à l'État, « *What I Believe* » subordonne très clairement les Églises progressistes à l'idéal démocratique, et pas seulement à l'idéal démocratique, mais aussi au naturalisme et à la méthode de l'enquête, « le seul moyen fiable pour divulguer les réalités de l'existence » : « Qu'en est-il de la religion ? La renonciation à l'extra-empirique contraint-elle aussi à un abandon de toute religion ? Elle exige certainement

qu'on renonce au surnaturalisme, au dogme fixe et à l'institutionnalisme rigide auxquels le christianisme a été historiquement associé.» (Dewey, 1930a/2018).

Ainsi, il ne faut pas se méprendre sur ce qu'implique la «reconstruction» que Dewey demande aux Églises progressistes d'accomplir. Il faut bien comprendre à quoi il conditionne «l'avenir de la religion», chose qui ne saute pas nécessairement aux yeux lorsqu'il écrit que cet «avenir» serait lié «à la possibilité de développer une foi envers les possibilités de l'expérience humaine et des relations humaines». Selon «What I Believe», les «possibilités» réelles de «l'expérience humaine et des relations humaines» ne surgiront pleinement qu'une fois le surnaturalisme remisé dans les poubelles de l'histoire. La «reconstruction» que Dewey attend des Églises progressistes, du clergé et des fidèles n'est pas anodine, car il s'agit de les amener à se débarrasser de ce qui s'intercale indûment entre les humains et entre eux et le monde, qui est un : il n'y a ni arrière-monde, ni outre-monde, pas d'au-delà et donc aucun besoin de médiateurs et de pouvoirs «spéciaux» pour rejoindre un autre plan d'existence ou s'assurer d'une immortalité dans quelque illusoire paradis<sup>12</sup>. Le seuil que Dewey leur demande de franchir est donc aussi imposant qu'escarpé, et John Shook n'hésite d'ailleurs pas à utiliser le lexique de l'abjuration pour le qualifier (l'italique est de mon fait) :

Les Églises progressistes doivent donc *abjurer* le surnaturalisme, car la notion d'un souverain divin, qui distingue mystérieusement entre ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas, nie en pratique l'égalité morale universelle. Afin d'être compatibles avec la démocratie libérale, les Églises progressistes doivent plutôt adopter la seule alternative, le naturalisme. (Shook, 2014: 155-156)

Et contrairement à ce que bien des lecteurs et commentateurs croient, signalons ici que Dewey n'a nullement amoindri les exigences de son naturalisme dans *A Common Faith*. Quatre ans après «What I

Believe», même si l'intention déclarée sera de rechercher «une voie philosophique pour réconcilier la morale, la religion et la politique» (*ibid.* : 157), Dewey ne reculera pas et restera ferme sur ses positions, «exigeant que Dieu soit abandonné avant et pour que la démocratie puisse commencer» (*ibid.*), comme le commente Shook<sup>13</sup>. Dewey réaffirmera d'ailleurs cette même posture dans «Creative Democracy – The Task Before Us», où il condense l'expression de sa «foi démocratique». En effet, Dewey y asserte que l'envers de la démocratie (et donc ce qui lui est antagonique) est constitué par toutes les «formes de foi» qui se soumettent à «quelque «autorité» censée exister en dehors des processus de l'expérience» – ce qui est ni plus ni moins que l'un des traits les plus saillants des religions «révélées» :

La démocratie est la croyance en la capacité de l'expérience humaine de générer les buts et méthodes qui permettront à l'expérience ultérieure d'être riche et ordonnée. Toutes les autres formes de foi morale et sociale [et religieuse, bien entendu] reposent sur l'idée que l'expérience doit, à un moment quelconque, être soumise à une forme de contrôle extérieur, à quelque «autorité» censée exister en dehors des processus de l'expérience. (Dewey, 1939c/2006: 255)

Comme les lecteurs vont pouvoir s'en rendre compte, nouée au naturalisme et à «l'attitude de l'enquête», cette même exigence démocratique est déjà à l'œuvre dans «What I Believe», un texte qui s'avère donc spécialement pertinent dans le contexte actuel – marqué par un inquiétant regain en vigueur et en violence absolutiste des fondamentalismes religieux, dans toutes les confessions.

## NOTES

**1** Cette traduction de « What I Believe » (1930a) de John Dewey par Joan Stavo-Debauge s'inscrit dans un travail de traduction d'une vingtaine de textes de John Dewey consacrés aux religions : l'ensemble des traductions de ces textes feront l'objet d'un recueil, dont la publication est prévue pour 2019. Pour cette traduction et introduction, j'ai bénéficié des ressources du projet FNS : 100017\_165652, « Embarras de la parole religieuse ».

**2** [philosophicalenquiries.com/numero5sommaire.html]. Le numéro 6 est aussi dédié à Dewey : [philosophicalenquiries.com/numero6sommaire.html].

**3** « [...] Le communisme est lui-même devenu une religion qui ne peut tolérer aucune rivale [...]. Quand je réfère [refer] au caractère religieux du communisme, je veux dire par là qu'il commande à ses adhérents la profondeur et l'intensité d'une ferveur émotionnelle que l'on associe habituellement à une religion qui est à son apogée [at its height]. De plus, intellectuellement, le communisme prétend [it claims] couvrir toute l'étendue de la vie. Dans la pensée comme dans la vie, il n'y a rien qui ne soit affecté par ses revendications ; on pourrait presque dire que le communisme possède un corps de dogmes aussi fixes et inflexibles que ceux de n'importe quelle Église, à quelque époque que ce soit. » (*Ibid.*).

**4** Voir *A Humanist Manifesto*, New Humanist, mai-juin, 1993. Dewey pouvait collaborer avec des hommes d'Églises théologiquement modernistes, et il nourrissait des amitiés et poursuivait des combats politiques communs avec des croyants libéraux, en atteste, dans ces mêmes années, l'appel suivant : « Church Leaders Ask Church Act on Unemployment » (1931), dont il était l'un des signataires.

**5** Ainsi, dans « Religions and the “Religious” », il répond à un contradicteur qu'« un tiers de mon petit ouvrage est expressément consacré aux implications sociales de ce que je voudrais mettre à la place des religions » (1935a : 293).

**6** Co-signé avec Boyd H. Bode et William H. Fitzpatrick.

**7** La contribution de Dewey consistait en une republication de « Anti-Naturalism in Extremis », initialement paru dans *Partisan Review*.

**8** Numéro coordonné par Yann Schmitt et Romain Mollard, dans lequel plusieurs articles seront consacrés à Dewey, notamment Quéré (2018) et Stavo-Debauge (2018).

**9** L'expression « non-réductionniste » n'étant, semble-t-il, pas encore en usage, ils emploient le qualificatif « non-réductif » (i.e. *non reductive*).

**10** Indiquons ici que le « penseur américain » à qui Dewey fait crédit d'avoir défini cette nouvelle conception est William James. Il n'est pas sans ironie que Dewey se réfère à James, car, sur la question de la religion et de la foi, la philosophie de Dewey se distingue sensiblement de celle de James. Cette différence apparaît pleinement dans *A Common Faith*, où Dewey se refuse à tenir les témoignages « mystiques » et les « expériences religieuses » pour des sources de connaissances ou des modes d'accès à des entités transcendentales, « position » à laquelle son idée « de phase religieuse de l'expérience » est « diamétralement opposée ». Ce qu'il entend par « religieux » est en effet « l'exact opposé d'un type d'expérience susceptible d'exister par elle-même » et dont de « nombreux esprits religieux » se prévalent « pour prouver l'existence de l'objet de la religion, et tout particulièrement de l'objet suprême : Dieu » (*ibid.* : 93-95). Sur les différences entre James et Dewey sur cette question, voir Madelrieux (2012), Quéré (2018) ou Stavo-Debauge (2018).

**11** Dans son imposant livre Steven Rockefeller (1991) offre une très belle chronique de l'évolution du rapport de Dewey au protestantisme libéral. Dans un article postérieur, et sous une forme plus concise, le même Rockefeller décrit fort bien l'état de la réflexion de Dewey dès le milieu des années 1890 : « Le Dieu du théisme, le super-être qui réside hors du monde, n'est plus. Ce Dieu est mort pour Dewey, et il embrasse

la sécularisation, la science et le naturalisme, avec son hypothèse d'un monde unique. Dans ce monde dépourvu du Dieu monarchique du théisme classique, le sens et la valeur surgissent au milieu de la vie quotidienne séculière des gens. » (Rockefeller, 1993 : 275).

**12** Voir « *Intimations of Mortality* » (1935b).

**13** Shook fait néanmoins bien des contorsions avant de conclure sur cette définitive inadéquation entre les religions « révélées » et l'idéal démocratique de Dewey, voir Stavo-Debauge (2018).



# CE QUE JE CROIS

JOHN DEWEY

Dans ce texte initialement paru en 1930, John Dewey présente sa propre conception de la foi. S'il laisse entendre qu'il s'inspire de William James, sans le citer nommément, la conception deweyenne de la foi opère une complète rupture avec la foi religieuse traditionnelle. En effet, dans « What I Believe », en allant plus loin que James dans le geste de sécularisation, Dewey articule et promeut une foi en la seule et unique autorité de l'expérience. Il prend ainsi en compte et prolonge les apports de l'expérialisme scientifique et de l'idéal de la démocratie – beaucoup plus qu'un régime politique, une forme de vie. De part en part naturalisée, la foi deweyenne s'oppose donc au surnaturalisme des religions historiques. Elle se développe en suivant une ligne et en traçant un sillon qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de l'expérience. Abjurant tout surnaturalisme, et récusant l'idée qu'il y aurait quelque chose comme un Bien unique, supérieur et englobant, Dewey, sur le fondement de la seule expérience et avec une attention à la richesse de chaque situation, propose un développement démocratique et scientifique des capacités de réalisation individuelle et d'organisation collective des êtres humains en société.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; RELIGION; FOI; DÉMOCRATIE; MÉTHODE SCIENTIFIQUE; SURNATURALISME; NATURALISME.

**J**adis, on croyait presque universellement qu'avoir la foi revenait à accepter un corps déterminé de propositions intellectuelles, cette acceptation étant fondée sur une autorité – de préférence celle d'une révélation venue d'en haut<sup>1</sup>. Cela signifiait adhérer à un crédo consistant en un ensemble d'articles de foi. On récite de tels crédos quotidiennement dans nos églises. Récemment, une autre conception de la foi s'est développée. Elle est évoquée ainsi par un penseur américain : « La foi est une tendance à l'action. » Selon une telle conception, la foi est la matrice des croyances exprimées et l'inspiratrice des entreprises humaines. Le passage d'une conception de la foi à l'autre est révélateur d'un profond changement. L'adhésion à un quelconque corps de doctrines et de dogmes fondé sur une autorité spéciale dénote une méfiance envers le pouvoir de l'expérience d'engendrer, dans son propre mouvement continu, les principes requis pour la croyance et l'action. La foi, dans son sens le plus récent, signifie que l'expérience elle-même est la seule et unique autorité ultime.

Une telle foi recèle en elle tous les éléments d'une philosophie. En effet, elle implique que le cours et le matériau de l'expérience donnent à la vie son support et son séjour ; et que les possibilités de l'expérience fournissent toutes les fins et tous les idéaux qui doivent régir la conduite. Quand on explicite ces implications, une philosophie bien définie émerge. Ici, je n'ai pas l'intention de développer une telle philosophie, fondée sur l'expérience comme autorité ultime en matière de connaissance et de conduite. Mais je voudrais plutôt indiquer, dans l'état actuel de la civilisation, ce qu'elle signifie et comment elle est amenée à réagir à ce que l'on pense et à ce que l'on fait. Car, pour l'instant, ce genre de foi n'est ni clairement articulé, ni largement partagé. Si c'était le cas, elle ne serait alors plus tant une philosophie qu'un élément du sens commun.

En fait, cette philosophie va à l'encontre de la tendance globale des traditions dans lesquelles l'humanité a été éduquée. Dans l'ensemble, on a nié à l'expérience et à la vie la capacité de s'autoréguler et de se donner leurs moyens propres de direction et d'aspiration. Si

l'on excepte telle ou telle protestation occasionnelle, les philosophies historiques ont été « transcendantales ». Et ce trait des philosophies reflète le fait que les codes moraux et les croyances religieuses qui ont prédominé en appelaient au soutien de quelque chose qui se trouve situé au-dessus et au-delà de l'expérience. L'expérience a été systématiquement dénigrée, par opposition à autre chose qui était tenue pour plus fondamentale et supérieure en valeur.

La vie telle qu'elle est effectivement vécue a été traitée comme une préparation à quelque chose qui lui serait extérieur et ultérieur. On l'a pensée sans loi, dépourvue de signification et de valeur, sauf lorsqu'elle était appréhendée comme le témoignage d'une réalité au-delà d'elle-même. Les croyances qui ont prévalu ont été fondées sur la prétendue nécessité d'échapper à la confusion et aux incertitudes de l'expérience. On a cru que la vie était vile et sans espoir, à moins de pouvoir montrer qu'elle portait en elle la promesse assurée d'accéder à une plus haute réalité. Ces philosophies de la fuite ont aussi été des philosophies de la compensation pour les maux et les souffrances du monde de l'expérience.

L'humanité a rarement enquêté sur ce qui arriverait si l'on explorait et exploitait sérieusement les possibilités de l'expérience. Il y a eu quantité d'explorations systématiques par les sciences et quantité d'exploitations frénétiques en politique, en affaires et dans le divertissement. Mais cette attention a été, pour ainsi dire, fortuite et elle contrevenait à un schème de croyance qui l'emportait ouvertement. Elle n'a pas été le produit d'une croyance en la capacité de l'expérience à fournir des principes organisateurs et des fins directrices. Les religions ont été saturées par le surnaturel – et le surnaturel signifie précisément ce qui se trouve au-delà de l'expérience. Les codes moraux ont été alliés à ce surnaturalisme religieux et y ont cherché leur fondement et leur sanction. Le contraste avec de telles idées, profondément enracinées dans toute la culture occidentale, donne à la philosophie de la foi en l'expérience un sens précis et profond.

## II

Pourquoi les humains ont-ils eu recours dans le passé à des philosophies qui se souciaient de ce qui se tient en dehors et au-delà de l'expérience ? Et pourquoi devrions-nous maintenant penser qu'il est possible de se passer d'un tel recours ? La réponse à la première question est sans aucun doute que l'expérience qu'avaient ces humains, aussi bien que celle qu'ils pouvaient raisonnablement anticiper, ne manifestait aucun signe de sa capacité à fournir les moyens de sa propre régulation. Elle offrait des promesses qu'elle refusait de satisfaire ; elle éveillait des désirs comme pour mieux les frustrer ; elle faisait naître des espoirs et les dynamitait ; elle suscitait des idéaux mais s'avérait indifférente et hostile à leur réalisation. Incapables de faire face aux troubles et aux maux de l'expérience, les humains se méfiaient naturellement de sa capacité à les guider avec autorité. Comme l'expérience ne contenait pas les arts par lesquels sa course propre pouvait être dirigée, les philosophies et les religions de la fuite et de la compensation consolatrice s'ensuivaient naturellement.

Quelles sont les raisons de supposer que la situation a changé et qu'il est maintenant possible de faire confiance aux possibilités de l'expérience en tant que telle ? La réponse à cette question fournit le contenu d'une philosophie de l'expérience. Il est des traits de l'expérience actuelle qui étaient inconnus et indisponibles quand les croyances dominantes du passé se sont développées. L'expérience s'est désormais approprié les méthodes scientifiques de découverte et de mise à l'épreuve ; elle se caractérise par l'aptitude à créer des techniques et des technologies – c'est-à-dire des arts qui organisent et utilisent toute sorte de conditions et d'énergies, physiques ou humaines. Ces nouvelles possessions donnent à l'expérience et à ses potentialités un sens radicalement nouveau. C'est un lieu commun de dire que depuis le dix-septième siècle, la science a révolutionné nos croyances sur la nature extérieure, et qu'elle commence à révolutionner nos croyances sur l'humanité.

Quand nos esprits se penchent sur cet extraordinaire changement, ils pensent vraisemblablement à la transformation qui a eu lieu dans des matières comme l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la psychologie, l'anthropologie, et ainsi de suite. Mais si grands qu'aient été ces changements, ils font pâle figure en comparaison de celui qui a eu lieu dans la méthode. Cette dernière a opéré une révolution dans le contenu même des croyances. Ces nouvelles méthodes ont introduit un changement radical dans notre attitude intellectuelle et dans la morale qui l'accompagne. Pour les modernes (et l'on n'est pas moderne seulement parce que l'on vit en 1930), la méthode que l'on nomme «scientifique» constitue le seul moyen fiable pour divulguer les réalités de l'existence. Elle est le seul authentique mode de révélation. Cette possession d'une nouvelle méthode, à l'usage de laquelle aucune limite ne peut être fixée, dénote une nouvelle idée de la nature et des possibilités de l'expérience. Elle importe avec elle un nouvel état d'esprit [*morale*] de confiance, de contrôle et de sécurité.

Le changement dans la connaissance a sa contrepartie pratique et manifeste dans ce que l'on nomme la Révolution industrielle, avec sa création d'arts permettant de contrôler et exploiter les énergies de la nature. La technologie inclut, bien sûr, les arts de l'ingénierie, qui ont produit le chemin de fer, le navire à vapeur, l'automobile, l'aéroplane, le télégraphe, le téléphone, la radio et la presse à imprimer. Mais elle comprend aussi de nouvelles procédures en médecine et en hygiène, la fonction des assurances dans toutes leurs branches, et potentiellement, si ce n'est dans les faits, des méthodes radicalement nouvelles pour l'éducation et pour les autres modes de relations humaines. La «technologie» renvoie à toutes les techniques intelligentes au moyen desquelles les énergies de la nature et de l'homme sont contrôlées et exploitées pour satisfaire les besoins humains. Elle ne peut se limiter à quelques formes extérieures et relativement mécaniques. Face à ses possibilités, la conception traditionnelle de l'expérience est obsolète.

Avec plus ou moins de succès, différentes théories ont exprimé telle ou telle phase des mouvements les plus récents. Mais elles n'ont

pas été intégrées aux habitudes courantes et aux perspectives majoritaires des hommes et des femmes. De cela, il y a deux grands signes et tests révélateurs. Dans les sciences et dans l'industrie, on accepte généralement le fait d'un changement constant. Mais les croyances morales, religieuses et philosophiques sont fondées sur l'idée de fixité. Dans l'histoire de l'espèce humaine, on a redouté le changement. On l'a considéré comme une source de décadence et de dégénérescence. On s'y est opposé car on y voyait une cause de désordre, de chaos et d'anarchie. L'une des principales raisons de l'appel à quelque chose au-delà de l'expérience, c'est que l'expérience ne cesse de s'écouler en un flux hors duquel les humains ont dû rechercher la stabilité et la paix. Jusqu'au dix-septième siècle, les sciences naturelles ont partagé la croyance en la supériorité de l'immuable sur le mobile et ont trouvé leur idéal dans la découverte du permanent et de l'invariant. Les philosophies dominantes, qu'elles soient matérialistes ou spiritualistes, acceptaient la même idée au titre de leur fondement.

Dans leur attachement au fixe et à l'immuable, la science et la philosophie reflétaient la conviction universelle de la religion et de la morale. L'impermanence était synonyme d'insécurité; le permanent était la seule source d'assurance et de soutien face aux vicissitudes de l'existence. Le christianisme a offert une révélation fixe d'un Être et d'une vérité absolu et éternels; et cette révélation a été élaborée en un système de règles et de fins déterminées pour la direction de la vie. C'est ainsi que la «morale» [*morals*] a été conçue comme un code de lois, les mêmes, en tout lieu et en tout temps. La vie bonne était une vie vécue dans une stricte conformité à des principes donnés une fois pour toutes.

### III

Contrairement à l'ensemble de ces croyances, le fait marquant dans toutes les branches de la science naturelle est qu'exister, c'est-à-dire pris dans un processus, dans une transformation. Cependant, alors que l'idée du mouvement et du changement s'est acclimatée dans les

sciences physiques, elle a en revanche eu peu d'influence sur l'esprit populaire, que celui-ci considère la religion, la morale, l'économie et la politique. Dans ces domaines, on considère encore que notre choix se situe entre la confusion, l'anarchie, d'une part, et quelque chose de fixe et d'immuable, d'autre part. On présume que le christianisme est la religion dernière, et Jésus l'incarnation totale et éternelle du divin et de l'humain. On suppose que notre système économique actuel, au moins sur le papier, exprime quelque chose de définitif, quelque chose qui perdure – avec, accessoirement, quelques améliorations de détail. En dépit de fluctuations évidentes dans la situation de fait, on suppose que les institutions du mariage et de la famille qui se sont développées dans l'Europe médiévale sont le fin mot de l'histoire.

Ces exemples indiquent à quel point les idéaux de fixité persistent dans un monde en mouvement. Une philosophie de l'expérience acceptera à sa juste valeur le fait que les existences sociales et morales sont, à l'instar des existences physiques, dans un état de changement continu, fût-il obscur. Cette philosophie n'essaiera pas de dissimuler le fait qu'il y a d'inévitables modifications et elle ne tentera pas de fixer par des limites l'ampleur des transformations susceptibles de se produire. Aux efforts futiles pour parvenir à la sécurité moyennant un ancrage dans quelque chose de fixe, elle substituera l'effort pour déterminer le caractère des changements en cours et leur donner, dans les affaires qui nous affectent le plus, une certaine mesure d'orientation intelligente. Cette philosophie ne cultive pas d'idées utopiques au sujet de l'imminence d'une telle direction intelligente des changements sociaux. Mais elle a foi en la possibilité de sa réalisation progressive, à mesure que les humains se rendent compte de la pleine portée de la révolution qui a déjà produit ses effets dans les régions physiques et techniques.

Partout où règne la pensée de la fixité règne également une pensée de la totalité englobante. La philosophie populaire de la vie est employée du désir d'atteindre une telle unité englobante et certaines philosophies formelles se sont dédiées à la satisfaction intellectuelle de ce

désir. Considérez la place occupée dans la pensée commune par la quête *du* sens de la vie et *du* dessein de l'univers. Les humains qui recherchent une signification unique et une finalité unique élaborent une conception conforme à leurs traditions et à leurs désirs privés ; ou ils s'abandonnent au désespoir et concluent qu'aucun des épisodes de leur vie n'a véritablement de sens et de valeur, faute d'être réductible à aucune unité simple de ce type.

Cette alternative n'épuise cependant pas la question. Il n'y a pas à décider entre une absence totale de signification et une seule et unique signification, totalement englobante. Dans les situations auxquelles nous sommes confrontés, il y a beaucoup de significations et de finalités – pour ainsi dire, une pour chaque situation. Chacune de ces situations lance un défi spécifique à la pensée et à l'effort, et présente sa propre valeur potentielle.

Il est impossible, je pense, de commencer à imaginer les changements qui interviendraient dans la vie – personnelle et collective – si l'idée d'une pluralité de significations et de finalités interconnectées remplaçait celle d'*une* signification unique et d'*une* finalité unique. La quête d'un seul et unique bien inclusif est vouée à l'échec. Le genre de bonheur dont nous sommes capables dans la vie provient de la pleine participation, avec l'ensemble de nos pouvoirs, à l'effort d'arracher sa propre et pleine signification à chaque modification de la situation de l'expérience. La foi en la variété des possibilités d'une expérience diversifiée s'accompagne de la joie procurée par une découverte et une croissance constantes. Une telle joie est possible même dans la défaite et l'adversité, chaque fois que les expériences de vie sont traitées comme occasion de révélations potentielles de significations et de valeurs qui doivent être utilisées comme des moyens menant à une expérience future plus complète et plus significative. La croyance en un unique but détourne la pensée et gaspille l'énergie, quand celles-ci, en s'ordonnant à des fins atteignables, pourraient aider à rendre le monde meilleur.

## IV

J'ai énoncé un principe général, parce que la philosophie, selon moi, est plus qu'une énumération d'articles de foi relativement à telle ou telle question. Mais le principe ne peut acquérir son caractère concret qu'à travers son application à des problèmes réels. Qu'en est-il de la religion ? La renonciation à l'extra-empirique constraint-elle aussi à un abandon de toute religion ? Elle exige certainement que l'on renonce au surnaturalisme, au dogme fixe et à l'institutionnalisme rigide auxquels le christianisme a été historiquement associé. Mais, selon ma lecture de la nature et de l'histoire humaines, le contenu intellectuel des religions a finalement toujours su s'adapter aux conditions scientifiques et sociales après qu'elles aient gagné en clarté. En un sens, par rapport à ces dernières, la religion a toujours été parasitaire.

Pour cette raison, je ne pense pas que ceux qui sont préoccupés par l'avenir de l'attitude religieuse devraient s'inquiéter du conflit entre la science et les doctrines traditionnelles – bien que je puisse comprendre la perplexité tant des fondamentalistes que des libéraux qui ont identifié la religion à un ensemble particulier de croyances. La préoccupation concernant l'avenir de la religion devrait prendre, selon moi, une direction différente. Il est difficile d'anticiper la manière dont la religion, lorsqu'elle se sera accommodée aux effets désintégrateurs des connaissances sur les dogmes de l'Église, pourra s'accommoder aux institutions sociales traditionnelles et garder sa vitalité.

Il me semble que le principal danger qui guette la religion tient au fait qu'elle est devenue trop respectable. Elle est essentiellement devenue une sanction de ce qui existe socialement – une sorte de vernis sur les institutions et les conventions. Les revendications du christianisme primitif étaient dévastatrices. C'était une religion de renonciation au « monde » et de dénonciation du « monde » ; elle exigeait une conversion du cœur qui impliquait un changement révolutionnaire dans les relations humaines. Puisque le monde occidental est maintenant censé être christianisé, un monde d'institutions dépassées est

accepté et consacré. Une religion qui a commencé en revendiquant un changement révolutionnaire et qui a fini par sanctionner les institutions établies, aussi bien économiques que politiques et internationales, devrait peut-être amener ses adeptes sincères à réfléchir aux paroles de celui qu'ils adorent et tiennent pour son fondateur : « Malheur à vous quand tous les hommes diront du bien de vous ! » et « Bénis soyez-vous si l'on vous insulte et si l'on vous persécute ! »

Par-là, je ne veux pas dire que l'avenir de la religion est lié à un retour à la vision apocalyptique d'une rapide venue du Royaume céleste. Je ne veux pas dire que je pense que le christianisme primitif possède en lui-même ne serait-ce que les germes d'un remède tout prêt contre les maux actuels et d'une solution toute prête aux problèmes contemporains. Je dirais plutôt que l'avenir de la religion est lié à la possibilité de développer une foi envers les possibilités de l'expérience humaine et des relations humaines, en créant un sens vital de la solidarité des intérêts humains et en inspirant des actions qui fassent que ce sens devienne une réalité. Si nos institutions nominalement religieuses apprennent à utiliser leurs symboles et leurs rites pour exprimer et mettre en valeur une telle foi, elles peuvent devenir d'utiles alliées d'une conception de la vie qui se trouve en harmonie avec les connaissances et les besoins sociaux.

Étant donné que la civilisation occidentale est en grande partie ce qu'elle est en raison des forces de l'industrie et du commerce, une attitude véritablement religieuse se préoccupera de tout ce qui affecte profondément le travail humain et les loisirs qui dépendent des conditions et résultats de ce travail. Autrement dit, elle reconnaîtra l'importance des facteurs économiques dans nos vies, au lieu d'éviter la question. Notre régime économique est le plus grand obstacle à l'appréhension et à l'actualisation des possibilités de l'expérience. Il n'est pas nécessaire d'accepter la doctrine de la détermination économique de l'histoire et des institutions pour prendre conscience que les opportunités de s'engager dans une expérience enrichissante du point de vue artistique et intellectuel, et gratifiante du point de vue

des rapports humains, dans la vie quotidienne, dépendent des conditions économiques. Aussi longtemps que l'effort suprême de ceux qui influencent la pensée et fixent les conditions de l'agir humain sera commandé par le maintien du système actuel de l'économie monétarisée et du profit privé, la foi dans les possibilités d'une expérience abondante et significative, à laquelle tous participeraient, restera simplement d'ordre philosophique. Si c'est un examen de la religion qui m'a conduit à soulever cette question, son importance va bien au-delà. Elle affecte tous les registres et tous les aspects de la vie.

De nombreuses personnes ont acquis une conscience aiguë des maux économiques, dans la mesure où ils pèsent sur la vie des salariés, qui constituent la grande masse de l'humanité. Il faut un peu plus d'imagination pour voir comment l'expérience de ceux qui sont, comme on dit, nantis et bien installés s'avère en vérité étroite et déformée. Ils semblent jouir des avantages de la situation présente. Mais ils souffrent aussi profondément de ses défauts. L'artiste et l'enquêteur scientifique sont poussés en dehors des principaux courants de la vie; ils deviennent des appendices à ses marges ou contribuent à ses injustices. Tous les intérêts esthétiques et intellectuels en pâtissent en conséquence. L'ostentation et le luxe inutiles, la futile tentative d'atteindre le bonheur par la possession de choses, la position sociale et le pouvoir économique sur autrui, sont autant de manifestations du rétrécissement de l'expérience de ceux qui profitent, en apparence, de l'ordre actuel. La peur mutuelle, la suspicion, et la jalousie en sont aussi les produits. Toutes ces choses détournent et appauvriscent l'expérience humaine, plus qu'on ne peut le mesurer.

Il fut peut-être un temps où il fallait endurer de telles choses car l'humanité ne disposait ni des connaissances ni des arts lui permettant de parvenir à une vie d'abondance, partagée par tous. Comme il devient de plus en plus évident que la science et la technologie nous offrent les ressources pour prendre effectivement en charge les rouages des forces économiques, la philosophie des possibilités de l'expérience prend un sens concret.

## V

Notre système international (puisque, malgré tous ses désordres, *c'est* un système) fournit un autre exemple, en bref, de la limitation de l'expérience engendrée par l'exclusivisme et l'isolement. Dans le domaine des arts et ses sciences techniques, il existe déjà des contacts et des échanges auxquels on n'osait pas même rêver, il y a encore un siècle. À l'exception de nos exécrables barrières douanières, la chose est également vraie du côté du commerce des marchandises physiques. Mais, dans le même temps, les préjugés de race et de couleur n'ont jamais eu autant qu'aujourd'hui l'opportunité d'empoisonner les esprits, tandis que le nationalisme est élevé au rang d'une religion que l'on appelle patriotisme. Les peuples et les nations se trouvent dans un état d'antagonisme latent, quand ils ne sont pas engagés dans des conflits ouverts. Cette situation rétrécit et appauvrit l'expérience de chaque individu d'innombrables manières. On en trouve un symbole dans le fait maintes fois cité que 80 % de nos dépenses nationales sont employées à payer les conséquences des guerres passées et à préparer les guerres futures. Pour l'individu, les conditions d'une expérience valable du point de vue de la vie sont à ce point liées à des relations sociales, collectives et complexes, que l'ancien individualisme a perdu son sens. Les individus seront toujours le centre et l'achèvement de l'expérience, mais ce dont un individu *est* réellement capable dans son expérience vécue dépend de la nature et du mouvement de la vie associée. Telle est la leçon que nous enseignent notre système économique et notre système international.

La morale n'est pas un thème en soi parce que ce n'est ni un épisode ni un département indépendant. Elle met en évidence toutes les forces convergentes de la vie. Les codes qui instauraient des objectifs et des règles fixes et immuables se sont nécessairement assouplis face à une science et une société en évolution. Ce n'est que d'une exploration des réalités de l'association humaine qu'un état d'esprit [*morale*] nouveau et effectif peut émerger. La psychologie et les disciplines des sciences sociales commencent à fournir les instruments

de cette enquête. En aucun domaine le mépris de l'expérience n'a eu des conséquences plus désastreuses, car en aucun autre domaine il n'y a eu un tel gaspillage. L'expérience du passé a en grande partie été mise au rebut. Il n'y a pas eu de processus délibéré, cumulatif, ni de transmission systématique de ce qui était appris dans les contacts et relations des individus les uns avec les autres. On a pensé qu'il était suffisant de transmettre des règles fixes et des fins fixes. Le progrès moral contrôlé ne peut commencer que là où il y a tamisage et communication des résultats de toutes les expériences pertinentes d'association humaine, comme cela existe, de toute évidence, dans les expériences de la science avec le monde naturel.

Dans le discours commun, les bonnes mœurs [*morals*] renvoient généralement à des questions de relations entre les sexes. Dans une période aiguë de transition, les phénomènes d'aujourd'hui fournissent une matière trop pauvre pour nourrir prédiction et prospective. Mais il est clair que les codes qui continuent théoriquement à prévaloir sont le résultat de conditions étroites et unilatérales. Les idées présentes sur l'amour, le mariage et la famille sont presque exclusivement des constructions masculines. Comme toutes les idéalisations d'intérêts humains qui expriment une expérience dont la dominante est unilatérale, elles sont romantiques en théorie et prosaïques en pratique. Ce qui d'un côté est une idéalisation sentimentale a son avers dans un système juridique pris au pied de la lettre. Les réalités des relations entre les hommes, les femmes et les enfants ont été submergées sous cette fusion de sentimentalisme et de légalisme. La liberté croissante des femmes ne peut avoir d'autre résultat que la production de mœurs plus réalistes et plus humaines. Ces mœurs seront caractérisées par une nouvelle liberté, mais aussi une nouvelle intensité. Car elles seront confortées par les réalités de la vie en commun, telles qu'elles se révèlent à une enquête minutieuse et systématique, et non par une combinaison entre un système légal à bout de souffle, un conformisme et un sentimentalisme.

## VI

La principale caractéristique intellectuelle de l'époque actuelle est qu'elle désespère de toute philosophie constructive – non seulement dans sa signification technique, mais aussi au sens d'une perspective et attitude intégrées. Les développements du siècle dernier sont allés suffisamment loin pour que nous soyons conscients du choc et du renversement des plus anciennes croyances. Mais la formation d'une vision nouvelle et cohérente de la nature et de l'homme, fondée sur des faits qui concordent avec la science et les conditions sociales, n'est pas encore advenue. Ce que l'on appelait l'ère victorienne semblait disposer d'une telle philosophie. C'était une philosophie d'espoir, de progrès, de tout ce que l'on nomme libéralisme. Le sentiment croissant des problèmes sociaux non résolus, accentué par la guerre, a ébranlé cette foi. Il est impossible d'en recouvrer la tonalité affective.

Le résultat est une désillusion à l'endroit de toute idée approfondie et positive. On imagine qu'avoir des idéaux constructifs revient à avouer que l'on vit dans un univers de fantaisie. Nous avons perdu confiance en la raison parce que l'on a appris que l'homme est avant tout une créature d'habitudes et d'émotions. L'idée que l'habitude et l'impulsion pourraient elles-mêmes être rendues intelligentes à une grande échelle sociale, cette idée est ressentie comme une autre illusion. Parce que les espoirs et les attentes du passé ont été discrédités, il y a un cynisme eu égard à tous les plans et à toutes les politiques d'envergure. Ce qui est ici négligé, c'est que la connaissance même qui nous permet de détecter le caractère illusoire des espoirs et aspirations du passé – une connaissance dont ne disposaient pas ceux qui les entretenaient – peut nous permettre de former des buts et des attentes mieux fondés.

En fait, le contraste avec l'optimisme de l'époque victorienne est significatif de la nécessité et de la possibilité d'un type de philosophie radicalement différent. Car cette époque ne mettait pas en doute la validité fondamentale des idées antérieures. Elle a reconnu que

la nouvelle science exigeait une certaine purification des croyances traditionnelles – comme, par exemple, l'élimination du surnaturel. Mais, dans l'ensemble, la pensée victorienne envisageait les nouvelles conditions comme si elles mettaient entre nos mains des instruments efficaces pour réaliser de vieux idéaux. Le choc et l'incertitude si caractéristiques de notre temps sont ceux de la découverte que les anciens idéaux eux-mêmes sont minés. Au lieu que la science et la technologie nous donnent de meilleurs moyens pour les amener à se réaliser, elles ébranlent notre confiance dans l'ensemble des croyances et des finalités.

Un tel phénomène n'est cependant que transitoire. L'impact des nouvelles forces est pour l'instant négatif. La foi en l'auteur divin et l'autorité divine auxquels la civilisation occidentale se confiait, en les idées héritées de l'âme et de sa destinée, la foi en une révélation fixe, en des institutions complètement stables, en un progrès automatique, tout cela a été rendu impossible pour un esprit cultivé du monde occidental. Il est psychologiquement naturel que le résultat soit un effondrement de la foi en toutes les idées organisatrices et directrices les plus fondamentales. Le scepticisme devient ainsi la marque et même la pose de l'esprit éduqué. Ce scepticisme est d'autant plus influent qu'il n'est plus dirigé contre tel ou tel article des anciennes croyances, mais devient plutôt un préjugé contre tout type d'idées ambitieuses, et un refus opposé à l'engagement systématique de telles idées dans la direction intelligente des événements.

C'est dans un tel contexte qu'une philosophie de l'expérience englobante et minutieuse, formulée à la lumière des sciences et techniques, prend son importance. Pour cette philosophie, l'effondrement des vieilles idées est une chance. La possibilité de produire le genre d'expérience dans laquelle la science et les arts opèrent à l'unisson pour peser sur l'industrie, la politique, la religion, la vie privée et les relations humaines en général est en soi quelque chose de nouveau. Nous n'y sommes pas accoutumés, même à titre d'idée. Mais avoir foi en cela n'est ni un rêve ni la preuve d'une défaillance. Il s'agit d'une foi.

La réalisation de cette foi, afin que nous puissions œuvrer davantage en vue des choses accomplies, est dans l'avenir. Mais la conception de cette foi comme possibilité, quand elle est élaborée en un corps cohérent d'idées, critique et constructif, forme une philosophie, une attitude qui organise perspective, interprétation et reconstruction. Une foi philosophique, en tant que tendance à l'action, ne peut être éprouvée et testée que dans l'action. Au jour d'aujourd'hui, je ne connais aucune alternative viable à cette foi philosophique.

## BIBLIOGRAPHIE

DEWEY John (1893), «Christianity and Democracy», in *The Early Works, Vol. 4: 1893-1894*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1908/2015), «La religion et nos écoles», *Philosophical Enquiries*, 5.

DEWEY John (1910), «Some Thoughts Concerning Religion», in *The Later Works, Vol. 17: 1885-1953*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1915/2016), *L'influence de Darwin sur la philosophie*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1922/2015), «La frontière intellectuelle américaine», in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24), p. 41-46.

DEWEY John (1924a/2015), «Les fondamentaux», in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24), p. 47-51.

DEWEY John (1924b/2015), «La science, la croyance et le public», in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24), p. 52-56.

DEWEY John (1924c), «Secularizing a Theocracy», in *The Middle Works, Vol. 15: 1923-1924*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1924d), «The Turkish Tragedy», in *The Middle Works, Vol. 15: 1923-1924*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1925a), «The Problem of Turkey», in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1925b/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1926a), «Bishop Brown: A Fundamental Modernist», in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1926b), «Church and State in Mexico», in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1926c), «Mexico's Educational Renaissance», in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1929/2014), *La quête de certitude*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1930a/2018), «What I Believe. Living Philosophies VII», *The Forum*, Mars, 83, p. 176-182 (repris in *Collected Works, The Later Works 1925-1953*, Vol. 5 1929-1930, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 267-278. Traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge, (2018) «Ce que je crois», *Pragmata*, 1).

DEWEY John (1930b), «Religion in the Soviet Union», in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1930c), «From Absolutism to Experimentalism», in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1930d), «What Humanism Means to Me», in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1931), «Church Leaders Ask Church Act on Unemployment», in *The Later Works, Vol. 6: 1931-1932*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1933a), «A God or The God?», in *The Later Works, Vol. 9: 1933-1934*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1934/2011), *Une foi commune*, Paris, La Découverte.

DEWEY John (1935a), «Religions and the “Religious”», in *The Later Works, Vol. 9: 1933-1934*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1935b), «Intimations of Mortality», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1935c), «Mystical Naturalism and Religious Humanism», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1935d), «Bergson on Instinct», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1935e), «Nature and Humanity», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1936a), «Religion, Science, and Philosophy», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1936b), «One Current Religious Problem», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1936c), «Authority and Social Change», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John, BODE Boyd & William FITZPATRICK (1936), «An Active, Flexible Personality», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1938), «The Determination of Ultimate Values or Aims through Antecedent or A Priori Speculation or through Pragmatic or Empirical Inquiry», in *The Later Works, Vol. 13: 1938-1939*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1939b), «Democratic Ends Need Democratic Methods for Their Realization», in *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1939c/2006), «La démocratie créatrice – la tâche qui nous attend», *Revue du Mauss*, 2, 28.

DEWEY John (1939d), « Presenting Thomas Jefferson », in *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1940a), « Review of Otto, Max Carl *The Human Enterprise: An Attempt to Relate Philosophy to Daily Life* », *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1940b), « The Case for Bertrand Russell », *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1941a), « Social Realities versus Court Fictions », *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John & Horace KALLEN (eds) (1941b), *The Bertrand Russell Case*, New York, The Viking Press.

DEWEY John (1941c), « The Basic Values and Loyalties of Democracy », *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1942), « Religion and Morality in a Free Society », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1943/2015), « Anti-Naturalisme *in Extremis* », in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24), p. 57-73.

DEWEY John (1944a), « The Democratic Faith and Education », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1944b), « The Penning-in of Natural Science », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1944c), « Challenge to Liberal Thought », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1945a&b), « Dewey vs. Meiklejohn » et « Rejoinder to Meiklejohn », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John, HOOK Sidney & Ernest NAGEL (1945d/2018), « Les naturalistes sont-ils matérialistes? », *Théorème* (à paraître).

DEWEY John (1947), « Liberating the Social Scientist », in *The Later Works, Vol. 15: 1942-1948*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1949a), « Has Philosophy a Future? », in *The Later Works, Vol. 16: 1949-1952*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1949b), «Philosophy's Future in Our Scientific Age», *The Later Works, Vol. 16: 1949-1952*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1950), «Contribution to "Religion and the Intellectuals"», *The Later Works, Vol. 16: 1949-1952*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

ELDRIDGE Michael (1998), *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville, Vanderbilt University Press.

HOOK Sidney (1944), «Naturalism and Democracy», in K. Yervant (ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.

KRIKORIAN Yervant (ed.) (1944), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.

MADELRIEUX Stéphane (2012), «La conversion sans la religion», *Théorème*, 3. En ligne : [journals.openedition.org/theoremes/376](http://journals.openedition.org/theoremes/376).

MISAK Cheryl (2013), *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.

NAGEL Ernest (1944), «Logic without Ontology», in K. Yervant (ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.

QUÉRÉ Louis (2018), «La religion comme expérience de la valeur», *Théorème* (à paraître).

ROCKEFELLER Steven (1991), *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.

ROCKEFELLER Steven (1993), «Pragmatism, Democracy, and God», *American Journal of Theology & Philosophy*, 14, 3, p. 263-278.

SHELDON Wilmon Henry (1945), «Critique of Naturalism», *The Journal of Philosophy*, 42, 10, p. 253-270.

SHOOK John (2014), *Dewey's Social Philosophy: Democracy as Education*, New York, Palgrave Macmillan.

SLATER Michael (2014), *Pragmatism and the Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

STAVO-DEBAUGE Joan (2015a), «"Religion and Our Schools", actualité d'un texte méconnu de John Dewey», *Philosophical Enquiries*, 5. En ligne : [philosophicalenquiries.com/numero5StavoDebauge.pdf](http://philosophicalenquiries.com/numero5StavoDebauge.pdf).

STAVO-DEBAUGE Joan (2015b), «Introduction aux interventions de John Dewey», in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24), p. 31-40.

STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (eds) (2015c), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24).

STAVO-DEBAUGE Joan (2018), «Naturalisme deweyen versus post-sécularisme contemporain : deux programmes irréconciliables», *Théorème* (à paraître).

## NOTE

1 [NdT.: John Dewey, 1930, «What I Believe. Living Philosophies VII», *The Forum*, Mars, 83, p. 176-182 (repris in *Collected Works, The Later Works 1925-1953*, Vol. 5 1929-1930, Urbana, The University of Illinois Press, p. 267-278). Traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge.]



# **ENTRETIENS**

# L'ÉDITION COMME EXPÉRIENCE: LA COLLECTION « TIRÉ À PART » DES ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

MICHEL VALENSI

ENTRETIEN  
AVEC OLIVIER GAUDIN ET  
THIBAUD TROCHU

Michel Valensi et Patricia Farazzi ont fondé les éditions de l’Éclat en 1985\*. Avec les quarante titres de la collection «Tiré à part» (1989-2009), dirigée par Jean-Pierre Cometti (disparu en 2016), cette maison a contribué à introduire de nouveaux auteurs nord-américains dans le paysage francophone. L’idée directrice de l’entretien est que l’activité éditoriale, qui passe souvent au second plan de l’histoire de la philosophie et des sciences humaines, en est une condition décisive. Michel Valensi a accepté de nous répondre en tant que promoteur et témoin de ces circulations transnationales de nouvelles idées. Quelles ont été les conditions de diffusion en français du pragmatisme classique et du néo-pragmatisme ? Comment ces textes ont-ils pu trouver leur public ? Grâce à quelles conditions de coopération et de financement ? Moyennant quels soutiens institutionnels ou privés ? Les réponses de Michel Valensi nous montrent combien le travail d’édition se nourrit de rencontres fécondes et de bonnes surprises, de hasards et d’imprévus, de coups de foudre, et parfois d’occasions manquées.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; NÉO-PRAGMATISME; HISTOIRE DES IDÉES; ÉDITION SCIENTIFIQUE; TRADUCTION; PHILOSOPHIE AMÉRICAINE; ÉDITIONS DE L’ÉCLAT.

\* Michel Valensi est traducteur et éditeur. Il est le fondateur des Éditions de l’Éclat.

**PRAGMATA. Michel Valensi, comment en êtes-vous venu  
à éditer des livres, et notamment des livres de philosophie ?**

Le choix d’éditer des ouvrages de philosophie s’est fait en fonction de deux critères. Des pans entiers de la philosophie, et plus largement de la pensée, étaient absents du paysage éditorial français, qui a fortement manqué de curiosité intellectuelle en matière de traduction jusque dans les années 1980. Nombre d’éditeurs n’ont pas considéré qu’il était nécessaire de mettre à la disposition du public francophone des ouvrages de philosophie, pourtant fondamentaux, ne serait-ce que dans le domaine de l’histoire de la philosophie.

Un exemple typique est le livre de Werner Jaeger sur *Aristote*, qui a suscité un important débat lors de sa première parution en 1923 et de sa réédition en langue anglaise, quand Jaeger s’est exilé aux États-Unis (où il eut comme élève un certain Donald Davidson), et qui ne fut pourtant publié en français à L’Éclat qu’en 1991 (Jaeger, 1991).

Mais c’est tout aussi flagrant dans le domaine du pragmatisme, puisque c’est le sujet qui vous intéresse. Que l’on songe au retard avec lequel on a disposé en français des œuvres de Dewey ou de Peirce ! William James avait été traduit en son temps, peut-être grâce à Renouvier, avec qui il était en relation, mais ses ouvrages ont assez vite disparu des catalogues d’éditeur.

En tout cas, il s’agissait alors, en insistant sur la philosophie, de combler ces lacunes à notre mesure et en suivant aussi ce qu’avaient pu être nos propres lectures d’« amateurs » de philosophie. Le second critère est d’une certaine manière la conséquence du premier. En mettant ainsi à disposition du public français ces auteurs italiens, espagnols, anglo-saxons, ou ceux issus des traditions spirituelles juives ou musulmanes (que j’inscris dans le panel large de la « philosophie » ou, pour reprendre une expression de Charles Mopsik (2004), du « souci philosophique »), j’ai pu constater non seulement un certain intérêt du public, mais aussi le fait que ce public se renouvelait au fil

de ces parutions. Et que l'aventure, même si elle était difficile et risquée, n'était pas totalement absurde d'un point de vue économique (si l'on acceptait de vivre « avec philosophie » une certaine idée de la pauvreté).

**PRAGMATA. Quels philosophes et/ou universitaires intéressés par la « philosophie américaine », et en premier lieu par le pragmatisme, avez-vous d'abord découverts, ou rencontrés ? Comment avez-vous commencé à travailler avec eux ? Quels liens avez-vous entretenus, en particulier, avec Jean-Pierre Cometti ?**

J'ai accepté de répondre à votre questionnaire pour pouvoir aussi rendre hommage dans une revue consacrée au pragmatisme au travail de Jean-Pierre Cometti, qui a fondé et dirigé la collection « Tiré à part » pendant vingt ans, et a permis de lire en français un pan entier de la philosophie anglo-saxonne, ainsi que certains auteurs de ce « renouveau pragmatiste » dont on parle ici et là, avec quelquefois des mots contradictoires. Ma connaissance de la philosophie était, je l'ai dit, une connaissance d'amateur. Je ne l'ai ni étudiée systématiquement, ni lue systématiquement. Je connaissais le mot « pragmatisme » et avais une idée de qui était, par exemple, William James, mais surtout comme « connaisseur » du psycho-physicien Gustav Fechner (dont j'ai publié deux textes : Fechner, 1987 et 1997), ainsi que pour les relations qu'il avait pu avoir avec Renouvier, qui lui-même ne m'intéressait qu'en tant que disciple de Jules Lequier par lequel s'est « ouvert » la première collection de philo de L'Éclat : « Philosophie imaginaire ». C'est dire à quel point j'étais ignorant de bien des choses de la philosophie américaine et du pragmatisme.

Jean-Pierre Cometti, qui avait traduit pour L'Éclat un livre d'Aldo Gargani, *L'étonnement et le hasard*, m'a proposé en 1988 de créer une collection qui serait consacrée à la philosophie analytique (au sens très large), dont la plupart des auteurs étaient quasiment inconnus du public français, si l'on excepte les publications pionnières des éditions

de Minuit, sans doute à l'instigation de Jacques Bouveresse et/ou de François Recanati. L'idée rejoignait ce que nous faisions déjà dans un autre domaine, et dans une moindre mesure, avec la collection « Philosophie imaginaire » et le projet est né de cette rencontre et de cette amitié. Il s'agissait dans un premier temps de publier des textes courts, de philosophes contemporains, et de veiller à s'en tenir aux travaux les plus « récents » qui paraissaient dans des revues spécialisées (en anglais). D'où le titre de « Tiré à part », puisque nous avons publié au début des textes à peine plus longs qu'un article de revue. Il ne s'agissait pas non plus de créer un « ghetto analytique » ou une citadelle anglo-américaine, mais de faire côtoyer ces auteurs avec d'autres auteurs français, italiens ou allemands sensibles à ce courant. Les premiers titres furent des livres d'Aldo Gargani, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Donald Davidson, puis Jacques Bouveresse, Stanley Cavell...

**PRAGMATA. L'originalité de cette approche multiple est frappante : il n'était pas si commun d'associer pragmatisme et philosophie analytique, ni dans le contexte français, ni dans le contexte américain de l'époque. C'est donc bien une réception originale qui s'est esquissée là, à travers votre travail éditorial. Dans quelle mesure en aviez-vous conscience – Jean-Pierre Cometti, vous-même, et/ou d'autres personnes associées à L'Éclat ?**

Je crois que l'intérêt de Jean-Pierre pour le pragmatisme a pris forme un petit peu après les premières publications de « Tiré à part » et que, « naturellement », il a pu considérer qu'il fallait associer ces travaux à ceux qui figuraient déjà dans « Tiré à part ». Probablement au contact de Claudine Tiercelin qui préparait un livre sur Peirce pour les Presses Universitaires de France ou de Christiane Chauviré, de qui il était assez proche à l'époque. Mais la collection se faisait « à l'ombre de Wittgenstein », ombre dont nous partagions, tous les deux, quoique différemment, la « fraîcheur intellectuelle » qui nous mettait à l'abri des « grosses chaleurs » du *Dasein* heideggérien... Nous suivions nos lectures et je pourrais même dire nos « plaisirs »

de lecture. Nous avions tous deux un goût (prononcé) pour les vieux livres et les bouquinistes et il m'avait demandé – ce devait être en 1991 ou 1992 – de lui trouver les vieilles éditions de James s'il m'arrivait de tomber dessus dans mes recherches. J'avais chez moi les deux livres parus chez Flammarion dans les années 1910, sur *Le pragmatisme* et *La philosophie de l'expérience* (où l'on trouve un essai sur Fechner) (James, 1910 et 1911) que je lui ai prêtés, puis j'ai trouvé une belle édition ancienne de *L'expérience religieuse* (James, 1906) chez mon ami libraire de Nîmes, «Les fleurs du mal», et il a été question à ce moment-là de faire un pas de côté dans «Tiré à part» et d'ouvrir la collection à des reprises de textes plus anciens. Mais il y avait déjà fort à faire et nous avons abandonné le projet. Il a d'ailleurs été repris par la suite, pour ce qui concerne les rééditions de James, par les Empêcheurs de penser en rond – ce que nous étions aussi probablement! Que ces deux «courants de pensée» aient, d'une certaine manière, partagé la même terre n'était pas pour lui déplaire et que des passages aient pu se faire d'une pensée à l'autre – comme chez Putnam – ne pouvait que l'encourager à fonder la collection «Tiré à part» en insistant sur ce contexte américain, en tout cas pour une partie du catalogue.

Il n'empêche que ce «petit pan» de la philosophie que Cometti a montré dans le cadre de «Tiré à part» aux éditions de l'Éclat est indéfectiblement lié à sa personnalité et à son intelligence. D'un commun accord, «Tiré à part» s'est arrêtée en 2009. Il faut savoir arrêter une collection! Peut-être parce que cette philosophie a gagné, d'une certaine manière, une position de dominance sur le plan institutionnel et que les grandes maisons d'édition ont pris, partiellement, le relais. Peut-être que notre tâche est de faire découvrir ce qui est caché, et que nous avons pu considérer qu'elle était, de ce point de vue-là, accomplie. Je maintiens toutefois le fonds qui trouve encore des lecteurs et réimprime la plupart du temps les ouvrages manquants, comme la récente réédition augmentée d'une longue préface du *Doute en question* de Claudine Tiercelin, (2005/2016). Et je réédite en poche certains ouvrages du fonds, comme les livres de Jacques Bouveresse,

(*Philosophie, mythologie et pseudoscience. Wittgenstein lecteur de Freud* 1991/2015, *La demande philosophique* 1996/2015) ou l'un des livres de Ruwen Ogiel, disparu cette année (*Un portrait logique et moral de la haine*, 1993/2017).

**PRAGMATA. Quels événements (succès, polémiques, etc.) ont marqué l'histoire des éditions de l'Éclat ? Et plus spécifiquement, en relation avec le pragmatisme ? Quels ont été les « succès de librairie », en termes de nombre d'exemplaires vendus, réimpressions, rééditions, appréciations de tirages, etc. ?**

L'histoire des éditions de l'Éclat n'a pas connu d'événement marquant. Elle s'est faite à un rythme relativement soutenu, mais contenu, et contenu aussi du fait que l'ensemble du travail éditorial, commercial, de fabrication (hors impression, bien sûr), de mise en page, de correction, etc., est assuré par deux personnes seulement, dans la plus totale autarcie. Je ne me souviens pas de polémiques marquantes, sinon celle liée à la publication du livre de Dominique Janicaud dans « Tiré à part », sur le *Tournant théologique de la phénoménologie française* (Janicaud, 1990<sup>2</sup>), dans lequel Janicaud s'en prenait à certains phénoménologues français dont Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien et – dans une moindre mesure – à Levinas à qui il reprochait une dérive théologique, étrangère, selon lui, à ce que devrait être la « rigueur philosophique » de la phénoménologie. La démarche de L'Éclat – et Jean-Pierre nous rejoignait dans cet esprit – consistait plutôt à faire découvrir des auteurs qu'à se lancer dans des critiques de tel ou tel courant philosophique.

L'Éclat s'est, par exemple, tenu tout à fait à l'écart des discussions autour de Heidegger. Le philosophe italien Giorgio Colli – éditeur de Nietzsche en allemand et en italien, et dont nous avons publié toute l'œuvre en français –, à qui on demandait pourquoi Heidegger était étrangement absent de ses ouvrages, avait répondu (avec un sourire) : « *Non mi sento attratto* ! Je ne me sens pas attiré... » Nous ne

nous sentions pas « attirés » par le vacarme philosophique, et l'avons évité soigneusement. Quand il s'est agi, par exemple, de publier les textes de Searle sur Derrida, le but était de mettre à disposition du public français des textes courts de Searle sur lesquels Derrida avait largement débattu, mais sans qu'on puisse vraiment les lire dans la langue de Derrida (Searle, 1991; voir aussi Searle, 1992<sup>3</sup>).

**PRAGMATA. Au début des années 1990, en lançant la collection « Tiré à part » avec Jean-Pierre Cometti, quel était votre projet ? Quel était le projet qui sous-tendait ce travail de traduction ?**

Je l'ai dit : faire découvrir un pan entier de la philosophie, quasiment absent du paysage éditorial francophone. En faire découvrir les aspects les plus récents : par exemple, au lieu de publier un livre ancien et classique de Rorty ou de Davidson, proposer au public français un échantillon de ce que Rorty ou Davidson publiaient au même moment en anglais. Ce qui supposait un dialogue avec les auteurs eux-mêmes, que Jean-Pierre assumait entièrement et qu'il me faisait découvrir en même temps que je les publiais. Sont nées ainsi des amitiés, je crois, avec Rorty, bien sûr, que Jean-Pierre et moi avions invité à « Trois philippiques » sur la philosophie américaine à Montpellier, organisées avec la librairie Sauramps et qui furent un succès sans précédent ! (ça devait être en 1992 ou 1993). Mais aussi Cavell, Levinson, Shusterman... Les « Trois philippiques sur la philosophie américaine » furent organisées dans le cadre d'une association que nous avions créée avec quelques amis, intitulée « les amis de la librairie Sauramps ». Il s'agissait de trois soirées dont le détail ne me revient pas entièrement et malheureusement on ne trouve pas d'informations sur ces rencontres très étonnantes, dans une librairie de province, sur un sujet difficile et qui connut un succès public sans précédent. Près de 300 personnes chaque soir pour écouter Richard Rorty, Jacques Bouveresse, Élise Marienstras, Arnold Davidson, James Conant, et j'en passe. La première soirée était consacrée aux « fondateurs » au sens de Cavell : Emerson, Thoreau et la question indienne – d'où l'intervention d'Élise Marienstras. La deuxième devait porter sur la grande période analytique – et c'est ce deuxième

soir que Jacques Bouveresse fit une longue et belle intervention sur ce que Cavell avait pu décrire comme « De Wittgenstein à Emerson ». La troisième soirée abordait déjà le post-analytique, et le retour à certaines formes de pragmatisme, avec les interventions de Rorty et, je crois aussi, de Claudine Tiercelin. Je regrette de ne pas avoir plus de mémoire concernant ce moment de philosophie, mais je garde le souvenir de belles discussions avec une intervention soutenue du public et d'un Richard Rorty, foncièrement sympathique, qui se réjouissait à la fois des débats et du fait qu'il avait pu à cette occasion se rendre à Nîmes dans la journée pour admirer la « vraie » Maison carrée, dont il existait une copie dans la ville de Charlottesville en Virginie.

Et les relations avec les auteurs se doublaient de celles avec les traducteurs ou traductrices, qui étaient partie prenante du projet, et dont le travail se poursuivait aussi d'une autre manière au sein du catalogue de L'Éclat. Roger Pouivet, par exemple, a traduit et présenté Goodman (Goodman & Elgin, 1990; Goodman, 1996), puis dirigé et publié par la suite un ouvrage collectif intitulé *Lire Goodman* à L'Éclat (Pouivet, 1993). Il y a eu aussi, dans le registre des traductions, celle de l'extraordinaire livre de Łukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote* (Łukasiewicz, 2000) ; et Ruwen Ogiem a traduit un livre de Thomas Nagel, *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?* (Nagel, 1993) avant de nous proposer son *Portrait logique et moral de la haine* (Ogiem, 1993).

**PRAGMATA. Comment qualifiez-vous la cohérence intellectuelle de la collection « Tiré à part » aujourd’hui ? Ce travail d'édition a sans doute trouvé des points d'appui extérieurs. À quelles conditions et pour quel projet précis avez-vous commencé à recevoir le soutien du CNL ? Certaines institutions de recherche ou d'enseignement se sont-elles montrées réceptives à cet effort éditorial ?**

L'aventure de « Tiré à part » a d'abord trouvé des points d'appui internes, avant de faire appel aux institutions. Sans la dévotion de Cometti, son enthousiasme, sa précision dans le travail, « Tiré à part »

n'aurait pas pu continuer. Sans la générosité des auteurs (qui acceptaient des à-valoir dérisoires et quelquefois pas d'à-valoir du tout), celles des traducteurs et traductrices (le plus souvent des universitaires eux-mêmes qui considéraient comme faisant partie de leur travail de chercheur ou d'enseignant le fait de permettre la circulation des textes) qui travaillaient à de tarifs amicaux, « Tiré à part » n'aurait pas pu tenir. Il faut relativiser le succès « économique » de la collection. Elle était viable économiquement, au prix de sacrifices de la part de tous et sa réputation « grandissante » était inversement proportionnelle à ses « recettes » en monnaies sonnantes et trébuchantes !

Quand le format des ouvrages a changé – nous sommes passés d'ouvrages en dessous des 120 pages à des volumes très conséquents, comme ceux de Lewis (2007), Livet (1994), Bouveresse (1993), Tiercelin (2005) –, j'ai déposé des dossiers au CNL et ai obtenu – toujours, je crois – une aide à la traduction (ce qui nous a permis aussi de passer d'un tarif « amical » à un tarif « classique » dans la rémunération des traducteurs). Je n'ai pas souvenir d'aide d'autres institutions et en tout cas pas du Collège international de Philosophie, avec lequel je ne crois pas que nous ayons eu le moindre rapport (sauf peut-être pour une présentation du livre de Janicaud).

### **PRAGMATA. Sur qui avez-vous pu, Jean-Pierre Cometti et vous, compter: traducteurs, passeurs institutionnels, journalistes ?**

Les relations que nous avons pu entretenir (Jean-Pierre ou moi-même) avec les différents auteurs ou traducteurs qui font partie du catalogue ont, dans presque tous les cas, été placées sous le signe de la confiance et (quelquefois) de l'amitié. Tout s'est mis en place avec des moyens réduits, dans des conditions souvent compliquées, et sans cette relation au plus près des auteurs et des traducteurs, le projet n'aurait pas pu tenir ni en arriver là où il en est aujourd'hui. Si l'on considère « Tiré à part », qui vous intéresse au premier plan, la confiance que nous ont accordée des auteurs « reconnus » comme Bouveresse ou Janicaud, en France, ou Rorty, Davidson, Cavell, Putnam, Apel ou

Gargani à l'étranger, dès les premiers livres de la collection, a été essentielle. Je ne crois pas que nous l'ayons trahie et Jacques Bouveresse, par exemple, a été d'une extraordinaire générosité dans certains moments difficiles de la maison d'édition ou quand il s'est agi de reprendre ses ouvrages au format de poche. Je parle d'une générosité morale et intellectuelle, bien entendu. De la même manière, nous avons pu, à notre tour, faire confiance à de jeunes auteurs ou à de jeunes traducteurs qui ont fait, d'une certaine manière, leurs premières armes dans «Tiré à part». La relation à la presse est plus distante, parce que nous n'avons presque jamais disposé d'un «service de presse», ni d'un ou d'une attachée de presse à demeure. Et puis parce que le mode de fonctionnement de la presse rend compliquée la «couverture» de catalogues comme celui de L'Éclat. Il ne fait pas de doute que Robert Maggiori (et à l'époque, également Jean-Baptiste Marongiu) à *Libération* ont été particulièrement attentifs à nos parutions, Roger-Pol Droit au *Monde* nous a suivis à partir de la publication de *La persuasion et la rhétorique* de Carlo Michelstaedter en 1989 qui a été pour eux (et nous) un choc (Michelstaedter, 1989<sup>4</sup>). Des autres organes de presse, je ne peux pas dire grand-chose. Quant aux institutions, le CNL, qui a un mode de fonctionnement assez transparent, a soutenu bien des projets, mais je ne vois pas d'autres institutions qui aient pu nous soutenir dans notre travail éditorial.

**PRAGMATA. Pouvez-vous évoquer la polémique à laquelle vous avez pris part lors de la publication des premiers livres de Stanley Cavell ? Y a-t-il eu d'autres controverses marquantes ?**

Ça remonte à des temps immémoriaux et je crois que Pascal Engel ne s'en souvient plus, d'autant que nous entretenons – de loin en loin – d'excellents rapports. Mais effectivement, elle a son intérêt au-delà de l'anecdote. La création de la collection «Tiré à part» a représenté pour le courant analytique français une «bouffée d'air pur», une «ouverture du paysage éditorial». On allait enfin pouvoir lire Davidson, Sellars, dans un cadre généraliste, indépendant de l'édition et des institutions universitaires. Une «aubaine», en quelque sorte et c'est ainsi

que Jean-Pierre voyait les choses. Mais il avait bien conscience aussi que le courant analytique avait également largement évolué outre-Atlantique, et que ceux qui avaient pu se consacrer à des travaux analytiques « classiques » ou « stricts » (je ne suis pas sûr du bien-fondé de ces termes), au moment où cette pensée a pris son essor, se trouvaient maintenant aux prises avec de nouvelles problématiques, qu'ils associaient à leur héritage analytique. On me comprendra mieux en pensant à Hilary Putnam, « héros » d'une philosophie analytique « logicienne », qui en vient au XXI<sup>e</sup> siècle à l'associer à la pensée juive, au Talmud, dans *La philosophie juive comme guide de vie* (Putnam, 2011)! En même temps, mon père, talmudiste, qui s'intéressait, en bon père juif, à ce que pouvait publier son rejeton de fils, et lisait donc les ouvrages de « Tiré à part », m'a dit un jour : « Mais c'est des talmudistes, tes types ! On dirait du *pilpoul*<sup>6</sup> ! »

En tout cas, la publication du premier livre de Stanley Cavell, *Une Amérique encore inapprochable* (Cavell, 1991<sup>6</sup>), figure s'il en est du « post-analytique », dans « Tiré à part », ne fut pas du goût de Pascal Engel qui dut se sentir trahi, au point qu'il publia un compte-rendu dans la *Revue philosophique* dans lequel il disait tout le mal qu'il pensait de cette initiative, et prétendait qu'avec Cavell, on assistait au « retour des sorcières » dans le champ de la philosophie (je cite de mémoire) (Engel, 1993). Dans la publication d'une communication à l'ENS sur Cavell (et la dimension juive de son œuvre) j'ai voulu réagir à cette critique en utilisant en note une métaphore où je disais que la vocation de la collection était de montrer la « chair vivante » de la philosophie anglo-saxonne quand d'aucuns auraient préféré qu'on leur serve la « viande morte » d'une philosophie déjà dépassée. J'ajoutais que nous n'avions pas vocation, contrairement à d'autres, à jouer les « bouchers philosophiques », comme l'aurait voulu Pascal Engel (Valensi, 1996). C'était mal tourné, à peine compréhensible, aussi, du fait d'un bourdon dans la publication du texte dans les *Archives de Philosophie*... et Engel a pris la mouche (du boucher) au point qu'il a demandé un droit de réponse qu'il a obtenu, mais dont je n'ai aucun souvenir (Engel 1998). Je maintiens toutefois : « Tiré à part » diffusait

de la chair vivante ! Loin de nous l'idée de nous contenter du *beefsteak* de la philosophie institutionnelle, fût-il tranché dans le filet d'une philosophie qui elle aussi avait évolué !

**PRAGMATA. Pourquoi et à quelles conditions rééditez-vous aujourd'hui le livre de Richard Shusterman, *L'Art à l'état vif*, une vingtaine d'années après sa première parution en français aux éditions de Minuit (Shusterman, 1991) ? Pourquoi n'a-t-il pas été réédité par « Le sens commun », alors qu'il est devenu un classique ? Quels peuvent être les publics visés ? Sont-ils nouveaux ?**

Cometti a publié Richard Shusterman tout de suite après la parution française de *L'art à l'état vif* (1991). *Sous l'interprétation* (Shusterman, 1994) était constitué des chapitres de *L'art à l'état vif* (en anglais) non retenus pour l'édition française chez Minuit. J'ai toujours entretenu d'excellents rapports avec Shusterman, et ai été vivement intéressé par les développements de son travail vers des pratiques du corps (Alexander, somaesthétique, etc.). Jean-Pierre a ensuite publié, toujours dans « Tiré à part », un deuxième livre de Shusterman, précisément sur ces questions de somaesthétique : *Conscience du corps*, et je crois qu'il avait une grande estime pour le travail de Shusterman (dont il a traduit et publié ailleurs d'autres ouvrages). Un ouvrage tel que *L'art à l'état vif* est un classique de l'esthétique pragmatiste et a véritablement marqué les esprits d'une génération qui y retrouvait à la fois les auteurs qu'elle pouvait lire, mais aussi la musique ou l'art qu'elle écoutait ou appréciait, sans penser que les deux choses pouvaient se rejoindre.

C'est ce genre de « collisions de choses rares » qu'il faut privilégier et encourager dans la philosophie, et je crois que « Tiré à part » a été exemplaire de ce point de vue. La largeur d'esprit de Jean-Pierre y a été pour beaucoup. Shusterman avait souhaité donner à cet ouvrage important pour lui une nouvelle diffusion il y a quelques années et j'avais entrepris, par amitié, des démarches auprès de collections de

poche pour qu'il puisse être repris, d'autant qu'à l'époque l'édition chez Minuit était en fin de tirage et qu'il y a dû avoir une période (courte) pendant laquelle il n'était plus disponible. Aucune n'en a voulu. J'ai créé la collection L'Éclat/poche en 2015, avec l'idée de faire passer un certain nombre de titres de L'Éclat à ce format (et donc à un prix économique) et de faire un retour sur l'histoire de la maison des trente dernières années. À peu près à la même époque, Shusterman a souhaité « reprendre ses droits » sur ce livre paru chez Minuit pour des raisons qu'il est inutile d'évoquer ici, et j'ai alors pensé à une reprise en poche. Elle permettait à la fois de le proposer à un nouveau public (plus jeune, plus pauvre, plus lecteur de « poche ») et de le « sortir » du cadre « Bourdieu » (Minuit avait jugé normal, intelligent ou malin de publier une critique de Bourdieu dans la collection de Bourdieu, avec son accord, bien entendu et de ce point de vue, ils avaient tout à fait raison). C'était aussi l'occasion de l'enrichir d'un *aggiornamento* sur les questions d'esthétique pragmatiste et de réviser la traduction sur des points de détail, en particulier en ce qui concerne les citations des auteurs de rap. Le projet s'est fait en toute transparence et amitié avec Irène Lindon des éditions de Minuit, qui nous a cédé les droits du titre pour une édition de poche, ce que Minuit fait assez rarement, et ce dont je lui suis extrêmement reconnaissant, tout comme à Shusterman de nous avoir renouvelé sa confiance, après la disparition de Jean-Pierre.



**PRAGMATA. Pourquoi avoir mis cette photographie sur le site internet de la collection ? Qui l'a choisie ? Que vous évoque-t-elle ? Qu'est-elle supposée évoquer au lecteur ?**

La photo figure dans un livre sous la direction de Céline Poisson, consacré à Wittgenstein architecte (Poisson, 2007). C'est moi qui l'ai choisie pour « illustrer » « Tiré à part », mais le nouveau site n'a été mis en place qu'après la fin de la collection, même si Jean-Pierre a approuvé mon choix. J'aimais bien cette « présence » de Wittgenstein qui semble toutefois sommeiller derrière un pot de fleurs. C'est sans doute la figure qui « sommeille » derrière tout le projet de Jean-Pierre, même si pour un titre ou pour un autre il s'en est éloigné. Le site est aussi un lieu où on s'amuse avec les images et les « représentations ». Il ne faut pas y voir une quelconque théorisation... juste une blague.

## BIBLIOGRAPHIE

BOUVERESSE Jacques (1991/2015), *Philosophie, mythologie et pseudoscience. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, L'Éclat.

BOUVERESSE Jacques (1993), *Robert Musil, L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris, L'Éclat.

BOUVERESSE Jacques (1996/2015), *La demande philosophique*, Paris, L'Éclat.

CAVELL Stanley (1991), *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, trad. de l'anglais par S. Laugier, Paris, L'Éclat.

CAVELL Stanley (1992), *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, trad. de l'anglais par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'Éclat.

CAVELL Stanley (1993), *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral emersonien*, trad. de l'anglais par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'Éclat.

CULLER Jonathan (1983/2014), *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Londres, Routledge.

ENGEL Pascal (1993), «Recension: *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*», par S. Cavell, trad. de l'anglais par S. Laugier; *Statuts d'Emerson*, par S. Cavell», *Revue philosophique*, t. 183/2, p. 461-463.

ENGEL Pascal (1998), «Courrier des lecteurs», *Archives de philosophie*, vol. 61/1, p. I-III.

FECHNER Gustav T. (1987), *Le petit livre de la vie après la mort*, Paris, L'Éclat.

FECHNER Gustav T. (1997), *L'anatomie comparée des anges*, trad. de l'allemand par M. Ouerd et A. Yaïche, Paris, L'Éclat.

GOODMAN Nelson (1996), *L'art en théorie et en action*, trad. de l'anglais et suivi de «L'effet Goodman», par J.-P. Cometti et R. Pouivet, Paris, L'Éclat.

GOODMAN Nelson & Catherine ELGIN (1990), *Esthétique et connaissance. Pour changer de sujet*, trad. de l'anglais et présenté par R. Pouivet, Paris, L'Éclat.

JAEGER Werner (1991), *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. et présenté par O. Sedeyn, Paris, L'Éclat.

JAMES William (1906), *L'expérience religieuse*, trad. de l'anglais par F. Abauzit, Paris et Genève, Alcan-Kundig.

JAMES William (1910), *La philosophie de l'expérience*, trad. de l'anglais par E. Le Brun, Paris, Flammarion.

JAMES William (1911), *Le pragmatisme*, trad. de l'anglais par E. Le Brun, Paris, Flammarion.

JANICAUD Dominique (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat.

JANICAUD Dominique (1998), *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat.

LEWIS David (2007), *De la pluralité des mondes*, trad. de l'anglais par M. Caveribère et J.-P. Cometti, Paris, L'Éclat.

LIVET Pierre (1994), *La communauté virtuelle. Action et communication*, Paris, L'Éclat.

ŁUKASIEWICZ Jan (2000), *Du principe de contradiction chez Aristote*, trad. du polonais par D. Sikora, Paris, L'Éclat.

MICHELSTAEDTER Carlo (1989), *La persuasion et la rhétorique*, texte établi et présenté par S. Campailla, trad. de l'italien par M. Raiol, Paris, L'Éclat.

MOPSIK Charles (2004), « Philosophie et souci philosophique », in *Chemins de la cabale*, Paris, L'Éclat.

NAGEL Thomas (1993), *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?*, trad. de l'anglais par R. Ogien, Paris, L'Éclat.

OGIEN Ruwen (1993), *Portrait logique et moral de la haine*, Paris, L'Éclat.

POISSON Céline (2007), *Penser, dessiner, construire : Wittgenstein & l'architecture*, Paris, L'Éclat.

POUVET Roger (1993), *Lire Goodman*, Paris, L'Éclat.

PUTNAM Hilary (2011), *La philosophie juive comme guide de vie*, trad. de l'anglais par A. Le Goff, Paris, Le Cerf.

SEARLE John R. (1991), *Pour réitérer les différences. Réponse à Jacques Derrida*, trad. de l'anglais et présenté par J. Proust, Paris, L'Éclat.

SEARLE John R. (1992), *La déconstruction*, trad. de l'anglais et postfacé par J.-P. Cometti, Paris, L'Éclat.

SHUSTERMAN Richard (1991), *L'art à l'état vif: la pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, trad. de l'anglais par C. Noille, Paris, Minuit.

SHUSTERMAN Richard (1994), *Sous l'interprétation*, trad. de l'anglais par J.-P. Cometti, Paris, L'Éclat.

SHUSTERMAN Richard (2007), *Conscience du corps : pour une soma-esthétique*, trad. de l'anglais par N. Vieillescazes, Paris, L'Éclat.

TIERCELIN Claudine (2005/2016), *Le doute en question*, Paris, L'Éclat.

VALENSI Michel (1996), « La voix de Stanley Cavell », *Archives de philosophie*, vol. 59, 1, p. 85-89.

## NOTES

**1** La collection en ligne: [lyber-eclat.net/collections/tire-a-part/].

**2** Cet ouvrage fut suivi de *La phénoménologie éclatée* (Janicaud, 1998).

**3** Consacré au livre de Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Culler, 1983/2014), ce texte de John Searle offre un prolongement au titre précédent.

**4** D'après l'éditeur, cet ouvrage est «un cas unique dans l'histoire de la philosophie. L'auteur l'écrivit à 23 ans et se donna la mort le lendemain même de l'achèvement de ce qui devait être sa maîtrise de philosophie».

**5** Le *pilpoul* est la discussion infinie à laquelle se livrent les rabbins quand il s'agit d'accorder des points de vue contradictoires et d'extrapoler de nouvelles lois depuis la Torah.

**6** Suivront deux autres traductions de cet auteur: Cavell (1992) et Cavell (1993).

# COMMENT DEVIENT-ON UN PRAGMATISTE ALLEMAND?

HANS JOAS

ENTRETIEN  
AVEC DANIEL CEFAÏ,  
OLIVIER GAUDIN ET  
THIBAUD TROCHU

Dans cet entretien, accordé en janvier 2018, l'accent est mis sur la réception du pragmatisme en Allemagne, et, dans ce contexte, sur le parcours intellectuel et universitaire de Hans Joas\*. L'entretien donne ainsi à comprendre ce que Joas appelle les « mécompréhensions » (*Missverständnis*) de la réception du pragmatisme, et les usages variés qui en ont été faits sur la scène allemande et internationale. Au-delà de son interprétation de l'œuvre de George Herbert Mead, Hans Joas a développé une perspective originale en « théorie sociale », à laquelle le public francophone a eu accès grâce à la traduction de *La créativité de l'agir* (1999), *George Herbert Mead* (2007) et, récemment, *Comment la personne est devenue sacrée* (2016). Il a également oeuvré à de nombreux programmes de recherche interdisciplinaires, au Max-Weber-Kolleg d'Erfurt. En renouvelant l'analyse de problèmes et de concepts classiques – les valeurs, la guerre, la personne, les droits de l'homme, la religion et le sacré –, il a mis en évidence la fécondité d'une démarche pragmatiste, distincte des approches critiques développées à Francfort comme des approches analytiques qui ont gagné les départements de philosophie<sup>1</sup>.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; HANS JOAS; GEORGE H. MEAD; THÉORIE SOCIALE; PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE; HISTOIRE DES IDÉES.

\* Hans Joas est Professeur Ernst Troeltsch de sociologie religieuse à l'Université Humboldt à Berlin et Professeur au département de sociologie et au Committee on Social Thought de l'Université de Chicago.

**PRAGMATA. Bonjour Hans, pourriez-vous dire à nos lecteurs quand vous avez entendu parler pour la première fois de philosophie pragmatiste ? Qui lisait Peirce, James, Mead ou Dewey en ce temps-là ? Et comment en êtes-vous venu à choisir la pensée de George Herbert Mead comme objet d'enquête pour votre thèse ?**

Je peux vous donner une réponse précise à cette question. La première fois que j'ai rencontré le pragmatisme, c'était du temps où j'étais étudiant, autour de 1970, à l'Université de Munich, et le premier auteur dont il a été question était George Herbert Mead, pas les autres. Si je reconstruis la séquence correctement, je dirais que le nom de Mead apparaissait dans trois contextes. Le premier était celui de la sociologie, en particulier dans les débats sur la théorie du rôle social et sur la réception de ce que l'on appelait la sociologie interprétative, en particulier l'école de l'interactionnisme symbolique qui avait érigé Mead en figure de référence. Quand j'étais étudiant, Herbert Blumer<sup>2</sup> était un nom qui revenait souvent en cours, et Blumer renvoyait à Mead. Le pragmatisme avait été crucial pour la sociologie de Chicago au début du XX<sup>e</sup> siècle et l'on pourrait dire que, d'une certaine façon, le groupe de chercheurs autour de William I. Thomas et Robert E. Park a transformé une philosophie en programme de recherche empirique (Joas, 1992: 23-65/2002). Le deuxième contexte avait à voir avec un domaine d'études qui était très en vogue alors que j'étais étudiant : la sociolinguistique. Nous étions très intéressés par le problème de la reproduction des inégalités sociales à travers différents styles de communication. Les auteurs de référence étaient pour nous Basil Bernstein<sup>3</sup> (1971) et Ulrich Oevermann<sup>4</sup> (1972). Le nom de Mead ne cessait d'apparaître, là aussi, quoiqu'assez superficiellement. Et le troisième contexte était bien sûr le travail du premier Habermas. Il se considérait marxiste à l'époque, mais dans sa perspective de renouvellement du marxisme, l'interaction sociale jouait un rôle important. Le nom de Mead, là aussi se faisait entendre, de temps à autre, mais l'auteur avec qui Habermas était le plus en dialogue sur la question de l'interaction sociale était Hannah Arendt (1977).

Tels étaient les termes de ma première rencontre avec le pragmatisme. Un autre auteur sur lequel j'allais beaucoup apprendre pendant mes années d'études était Charles S. Peirce, et cela en raison du fantastique travail d'édition et d'interprétation de Karl-Otto Apel<sup>5</sup>. Apel avait édité en allemand deux volumes des écrits de Peirce (1967 et 1970) et avait écrit une introduction d'une remarquable qualité, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (1975). Si je suis le fil des noms des auteurs pragmatistes, je dirais que John Dewey et William James étaient totalement absents des écrits de l'époque, par exemple d'Apel ou d'Habermas, et ils l'étaient de tous les cercles philosophiques et sociologiques dont j'avais connaissance. Apel, en particulier, portait des jugements plutôt négatifs sur James, et jusqu'à un certain point à propos de Dewey. Beaucoup faisaient ce que j'appellerais aujourd'hui une distinction artificielle entre les bons et les mauvais pragmatistes : Peirce et Mead étaient les bons, James et Dewey les mauvais.

Maintenant, vous m'avez demandé pourquoi Mead est devenu si important pour moi. Laissez-moi ajouter qu'en lisant *Mind, Self and Society*, tel qu'il a été édité par Charles W. Morris<sup>6</sup> (Mead, 1934), j'ai toujours eu le sentiment que ce livre était plein d'idées brillantes, mais que c'était, somme toute, un très mauvais livre, pour la simple raison qu'il était fondé sur des notes sténographiques prises en cours<sup>7</sup>. Étant moi-même un professeur, je me demande parfois ce qui arriverait si mes étudiants prenaient des notes, les compilaient et les publiaient ensuite sous mon nom. Je ne serais probablement pas entièrement satisfait du résultat ! Cela m'a conduit à penser que je ferais mieux de lire, en premier lieu, les textes que Mead avait lui-même publiés. C'est ainsi que j'ai commencé à lire ses articles et à rechercher des publications de son vivant qui n'avaient pas été répertoriées, parce que je me suis vite rendu compte que la bibliographie de Mead que tout le monde utilisait en ce temps-là était dramatiquement incomplète. Mais cela, je l'ai fait plus tard, quand j'ai décidé d'écrire ma thèse sur Mead, parce que je trouvais ses idées fascinantes, mais fort mal articulées dans les textes édités par d'autres.

De fait, ce n'était pas le projet d'origine de ma thèse. Le projet initial était une sorte d'histoire intellectuelle du marxisme, à travers une lecture des héritiers de Marx selon la ligne directrice d'une compréhension – déficiente selon moi – de l'intersubjectivité humaine. Je traversais l'histoire du marxisme en commençant par la réception par Marx de Feuerbach. Feuerbach est l'un des penseurs les plus importants de l'intersubjectivité, il utilisait le terme « altruisme » pour s'y référer. Mais quand vous lisez Marx sur Feuerbach, cette dimension a complètement disparu. Quand j'étais étudiant, tout le monde lisait les onze thèses de Marx sur Feuerbach et *L'idéologie allemande* (1845/1952), mais personne, ou presque, ne lisait Feuerbach ! Alors j'ai écrit quelque chose en défense de Feuerbach, contre Marx... et j'ai préparé un chapitre sur Lukács, critiquant son premier livre marxiste important, *Histoire et conscience de classe* (1922/1960), qui selon moi négligeait la dimension de l'intersubjectivité humaine et les idées à propos de la démocratie. Le marxisme hégélien de Lukács conduisait à une conception léniniste de l'organisation et de la révolution. L'un de mes points était de critiquer le léninisme politique.

Mais il est arrivé un moment, ce devait être en 1974, où je suis allé rencontrer mon directeur de thèse, Hans Peter Dreitzel<sup>8</sup>, et où je lui ai dit: « Vous savez, j'ai l'impression que ma thèse va être passablement ennuyeuse, parce que chaque chapitre s'achève sur la même conclusion, à savoir que tous ces auteurs ne posent pas correctement le problème de l'intersubjectivité et que, plus largement, ils ont une compréhension erronée de la démocratie. Et à chaque fois, à la fin du chapitre, je renvoie à G.H. Mead comme ayant un point de vue plus pertinent que celui de ces marxistes... Alors je me suis demandé si ce ne serait pas une meilleure idée d'écrire une thèse sur Mead. » Et là, il m'a répondu: « Mais bien sûr, vous êtes tout à fait libre de le faire ! » Cela pourra vous paraître étrange, mais je lui ai répondu: « Malheureusement, je ne serai pas en mesure d'écrire une thèse vraiment bonne parce qu'une bonne partie des sources se trouve aux États-Unis »... Et pour moi qui, en ce temps-là, en 1974 ou 1975, venais d'un milieu très défavorisé, aller aux États-Unis était à peu près du

même ordre qu'aujourd'hui, disons, aller sur la lune ! Mais la réaction de mon professeur, qui avait été professeur invité pendant quelques années à la New School for Social Research à New York, a été : « Où est le problème ? Vous obtenez une bourse et vous y allez ! » Alors j'ai obtenu une bourse qui a changé ma vie, grâce à Wolf Lepenies et à la Fondation Thyssen, et je suis parti en 1975.

**PRAGMATA. Accéder aux textes eux-mêmes était donc un problème pour vous en ce temps-là ? Pas seulement pour vous, sans doute ? Pouvons-nous dire que l'étiquette de pragmatisme était totalement absente, ou tout au moins marginalisée, en Allemagne ?**

Laissez-moi distinguer les deux questions, celle de l'accès aux sources et celle de la compréhension du pragmatisme. Premièrement, l'accès aux textes de Mead qui restaient alors non-publiés. À cette époque, un grand nombre de thèses de doctorat qui avaient été écrites sur Mead aux États-Unis n'avaient pas été publiées en tant que livres. J'avais tout d'abord étudié l'histoire et j'avais appris à enquêter dans les archives et à produire des bibliographies. J'ai alors commencé à appliquer ces méthodes dans mon travail de thèse, par exemple, pour trouver de nouvelles publications de Mead, ce qui n'était pas facile en ce temps où vous n'aviez pas toutes les plateformes de ressources électroniques dont nous disposons aujourd'hui... Il existait déjà une très bonne bibliographie des écrits de John Dewey, un livre de plusieurs centaines de pages, édité par Jo Ann Boydston, et comme je connaissais les relations personnelles entre Dewey et Mead, je me suis dit qu'il était tout à fait plausible que Mead ait publié dans les mêmes revues que Dewey. Il y a ainsi des revues, comme *The Transactions of the Illinois Society for Child Study*, qui n'ont existé que pour une dizaine d'années [en fait : 1894-1901] et l'accès à de telles collections n'était pas simple dans les années 1970. Mais j'ai vraiment découvert des textes oubliés de Mead dans cette revue !

Un autre exemple: j'ai voulu en savoir davantage sur les études de Mead en Allemagne, à Leipzig et à Berlin<sup>9</sup>. Mais Berlin, dans les années 1970, signifiait Berlin-Est! Je me suis donc présenté à Berlin-Est, j'ai demandé à consulter les archives de l'Université. Mais venant de l'Ouest, il ne m'a même pas été possible de pénétrer dans le bâtiment. J'ai alors demandé si quelqu'un pouvait descendre en bas des marches de l'escalier et j'ai expliqué mon problème. Les gens de Berlin-Est étaient serviables et ils ont cherché et trouvé pour moi les cours que Mead avait suivis. Ce n'était pas des informations sans importance! J'ai par exemple appris que Mead avait étudié avec Wilhelm Dilthey, et dans ma perspective, inscrite dans l'héritage des sciences humaines, il était capital de savoir qu'il existait une connexion directe entre la tradition herméneutique allemande et la pensée de Mead. Plus tard, à Chicago, j'ai également découvert dans ses lettres qu'il avait envisagé d'écrire sa thèse sous la direction de Dilthey, ce qui était totalement à l'opposé du portrait de Mead comme behavioriste social! Il est amusant de rappeler, entre parenthèses, que ma première tentative de publier un article sur Mead en anglais a été un échec. Un évaluateur anonyme a en effet écrit: « Cette personne semble présumer que Mead aurait quelque chose à voir avec l'idéalisme allemand, mais il n'a pas l'air d'être au courant que Mead est un behavioriste !!! » J'étais extrêmement déçu, bien entendu, parce que j'avais la preuve philologique que cette image de Mead était fausse, mais impossible d'aller contre à l'époque!

Leipzig était un terrain encore plus difficile, parce que je ne pouvais même pas y mettre les pieds. J'ai attendu le Congrès mondial de sociologie à Uppsala, en Suède, en 1978, où je savais que les Allemands de l'Est viendraient... Dans le bus, j'ai lu sur le badge au revers de la veste d'un collègue qu'il était professeur à l'Université de Leipzig. Je me suis alors approché de lui et je lui ai dit: « Vous êtes de Leipzig, vous pourriez peut-être me donner un coup de main? » Et il l'a fait! Je ne veux pas passer trop de temps là-dessus, mais la transmission de ce type d'information avait un prix. On vous disait: « vous devez payer cinq Deutschmarks », et, en ce temps-là, ce n'était pas simple de transférer de l'argent de Berlin-Ouest à l'Allemagne de l'Est... Ces

histoires aujourd’hui paraissent ridicules, mais c’est ainsi qu’allait la recherche à cette époque !

Voilà pour le premier point. Mais ce n’est pas tout. L’étude du pragmatisme est une chose bien plus compliquée. Il y a des courants de réception réellement différents les uns des autres. La réception du pragmatisme a été intense en Allemagne – comme en France, en Italie ou en Espagne – avant la Première Guerre mondiale, mais il y a eu aussi une forte réception du pragmatisme pendant l’ère nazie. C’est un phénomène extrêmement intéressant, parce que l’on tend à assumer que, le pragmatisme ayant une telle affinité avec l’esprit de la démocratie, il n’a pris en Allemagne qu’après la Seconde Guerre mondiale. C’est tout à fait vrai si l’on s’intéresse au type de motivation qui a animé Habermas ou moi-même, mais ce n’est clairement pas le cas, du point de vue de l’histoire empirique, du fait que quelques penseurs pronazis, dans les années 1930, avaient déjà eu un fort intérêt pour le pragmatisme. Cet épisode de réception reste encore peu connu (Joas, 1992a/1993a).

**PRAGMATA. Dans votre livre, *Pragmatism and Social Theory* (1992a/1993a), vous dédiez un chapitre entier à ce que vousappelez les « mésinterprétations » du pragmatisme en Allemagne. C'est une démarche peu commune. Pourriez-vous nous en dire davantage ?**

L’un de mes doctorants, Peter Vogt, a écrit par la suite un livre intitulé *Pragmatismus und Faschismus* (Vogt, 2002a), sur la réception du pragmatisme dans l’Allemagne nazie et l’Italie fasciste, et sur la réception américaine du fascisme dans les cercles pragmatistes. C’est un phénomène tout à fait intéressant qui n’a pas tant touché la première ou la seconde génération que des gens comme Herbert W. Schneider<sup>10</sup>, par exemple, qui avait un intérêt ambigu pour Mussolini. Peter Vogt a remporté le Fulbright Award pour le meilleur ouvrage sur les relations intellectuelles germano-américaines, et je crois qu’il a publié un chapitre de son livre en anglais dans les *Transactions of the Peirce*

*Society* (Vogt, 2002b). Mais comme il écrit en allemand, son travail n'est pas aussi connu qu'il le mériterait.

**PRAGMATA. Karl-Otto Apel a rappelé que ses premières conférences sur Peirce et le pragmatisme, alors qu'il était un jeune professeur assistant de l'Université de Kiel au début des années 1960, étaient considérées comme un « sujet scabreux » (Apel, 1973/2007: 11). Qu'est-ce que cela vous évoque ?**

Je dirais que le point principal à mes yeux était une espèce d'arrogance culturelle, en Allemagne et en Europe en général, vis-à-vis des Américains. Le préjugé dominant était que la culture des États-Unis ne pouvait engendrer des penseurs sérieux et profonds, et que donc leur philosophie ne pouvait être qu'une espèce de reprise de la pensée européenne. L'Amérique ne pouvait qu'être « philosophiquement insuffisante », à en croire Heidegger (Joas, 1992a/1993a: 106). Il y avait par exemple une forte inclination à interpréter le pragmatisme comme une sorte de nietzschéisme de seconde main. J'ai donné quelques citations de cette croyance, par exemple de Simmel affirmant que « le pragmatisme est ce que les Américains ont compris de Nietzsche » (Joas, 1992a/1993a et 2000), ou encore que la théorie de James n'était qu'une répétition de la subversion par Nietzsche de la valeur de vérité (1992a/1993a: 101). Et ainsi de suite. C'était ridicule, bien entendu, mais c'était une espèce d'attitude répandue... Le pragmatisme était donc un produit de second rang, résultat de l'incapacité des Américains à faire de la philosophie : pourquoi donc devrions-nous, nous, Européens, réimporter une version plus faible de ce dont nous disposons déjà ? Une autre idée commune, qui perdure dans le temps, est que l'Amérique est le pays du business à l'état pur et que le pragmatisme n'est rien d'autre que l'articulation de « l'esprit du commerce » ! Vous trouvez cela sous la plume de Durkheim, dans les conférences rassemblées sous le titre de *Pragmatisme et sociologie*, où il qualifie le pragmatisme d'« utilitarisme logique » (Durkheim, 1913-1914/1955: chap. 14). Il y a là une idée commune à l'Allemagne

et à la France. Je pense, et cela est important pour la réception de mon propre travail, que cette croyance a conduit à une forme d'ignorance eu égard à la potentielle supériorité des penseurs américains. Dans mes propres écrits, disons que c'est William James qui remplit la fonction que Nietzsche a pour beaucoup d'autres, et que Dewey remplit la fonction que Heidegger a pour beaucoup d'autres. Et je suis quelque peu désemparé quand je constate qu'en France, encore plus qu'en Allemagne, on se rapporte sans cesse à Nietzsche et Heidegger, plutôt qu'à James et Dewey !

Je ne plaisante pas en disant cela ; je pense réellement que s'il y avait deux penseurs contemporains qui étaient profondément conscients de la crise culturelle de l'Occident, c'étaient Nietzsche et James. Mais bien sûr, si vous avez une image de James comme un penseur *easy-going*, un incorrigible optimiste, vous passez à côté de cette question. Cette image est complètement fausse ! Il avait peut-être un style décontracté, mais c'était une personnalité foncièrement mélancolique et pas seulement du point de vue de son tempérament en tant qu'individu. Et bien sûr, les idées de Heidegger, comme Rorty l'a démontré, sont d'une part semblables à celles du pragmatisme – j'entends le Heidegger des années 1920 – et, d'autre part, ont probablement été influencées par le pragmatisme, à travers deux personnes : Eduard Baumgarten<sup>11</sup> et Emil Lask<sup>12</sup>. C'est ce que m'a confié Hans Georg Gadamer quand je lui ai demandé comment il expliquait la similarité entre Heidegger et Dewey<sup>13</sup>.

Mais, de mon point de vue, cela signifie que dans la tradition intellectuelle américaine, vous avez des figures qui sont distinctes de celles de la tradition allemande, au moins sous trois aspects. Tout d'abord, elles ont une relation positive avec la science, ce qui n'était le cas ni de Nietzsche ni de Heidegger. Ensuite, elles ont une relation positive avec la démocratie, ce qui n'était le cas ni de Nietzsche ni de Heidegger. Enfin, elles ont, chacune à sa façon, une relation positive avec le christianisme, et avec la religion, ce qui n'était le cas ni de Nietzsche ni de Heidegger. Si je précise « chacune à sa façon », c'est

parce que Peirce et James avaient une attitude plus positive vis-à-vis de la religion que Mead et Dewey, quoique Dewey, qui était un séculariste militante, était aussi capable de prélever et de sauvegarder des éléments du christianisme qui lui paraissaient importants.

**PRAGMATA. Qu'est-ce qui se passait alors en Allemagne à la fin des années 1970 ? Vous vous intéressiez au pragmatisme, Habermas s'y intéressait également, Apel, bien sûr, Honneth peut-être ? Quelle était la connexion entre vous tous ?**

Apel, oui, Habermas, en un certain sens, Honneth, pas encore. Je peux commencer par la relation entre Apel et Habermas. Ils étaient des amis intimes, depuis leurs années d'études... et je pense personnellement – mais il faudrait demander à Habermas lui-même – que le chemin de Habermas vers le pragmatisme passait par Apel. Apel était l'innovateur, pour ainsi dire, celui qui a sérieusement étudié le pragmatisme, à une époque où Habermas ne s'y intéressait pas encore. Maintenant, Axel Honneth et moi-même, nous nous sommes rencontrés au début de l'année 1974, si je me rappelle bien. Honneth n'était pas un étudiant de Habermas, il était venu à Berlin avec son directeur de thèse, quand celui-ci y avait été nommé. Son nom était Urs Jaeggi<sup>14</sup>, il était marxiste, en tout cas en ce temps-là. Honneth et moi avons été de proches amis pendant très longtemps. Nous ne sommes plus aussi proches aujourd'hui, mais nous nous connaissons depuis plus de quarante ans et nous pensons, l'un et l'autre, qu'il y avait un échange permanent entre nos pensées et que chacun de nous a été absolument constitutif du développement intellectuel de l'autre. Mais quand nous nous sommes rencontrés, Honneth n'était pas intéressé par le pragmatisme. Et même aujourd'hui, il est avant tout intéressé par John Dewey, et seulement par des aspects très spécifiques du travail de Dewey. Ni Peirce, ni James. Un peu de Mead, dans son livre sur la lutte pour la reconnaissance (Honneth 1992/2000). De Mead, il a retenu ce que j'ai appelé l'« intersubjectivité pratique », qui inclut la communication par gestes et la coopération incarnée, ainsi que la conception de la prise de rôle du soi pour développer une psychologie

sociale de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi. Malgré tout, ces emprunts de Mead restent plutôt fragmentaires.

Habermas m'a beaucoup aidé au début. Après que j'ai écrit ma thèse, je la lui ai envoyée et il a convaincu Suhrkamp, la maison d'édition la plus en vue dans le monde académique, de la publier. C'était mon premier livre, *Praktische Intersubjektivität* (1980/2007) (en fait le second, j'avais publié un livre sur la théorie des rôles (Joas, 1973) quand j'étais très jeune). J'ai alors demandé à Habermas ce qu'il pensait du projet de publier une sélection d'articles de Mead et il a aussi rendu ça possible, l'édition des deux volumes des *Gesammelte Aufsätze* de Mead en allemand (Mead, 1987). Cela a changé la réception de Mead en Allemagne, parce qu'auparavant, il n'y avait pour ainsi dire pas de corpus de textes fiables sur lequel s'appuyer.

**PRAGMATA. Y avait-il d'autres chercheurs de votre génération qui avaient un intérêt intellectuel pour Mead, Dewey, James et Peirce ?**

Personne, je dirais, ne s'intéressait à Dewey et James. Un bon nombre de philosophes se sont mis à lire et à interpréter Peirce, à la suite d'Apel. Il y avait un autre professeur à Hambourg, Klaus Oehler<sup>15</sup>, qui, lui aussi, étudiait Peirce. Il avait publié un essai intéressant sur la réception du pragmatisme en Allemagne pendant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (Oehler, 1981) et deux livres inspirés de la sémiotique de Peirce (1993, 1995). Mais je ne pense pas qu'il ait exercé une grande influence dans le paysage intellectuel en général. J'ai pour ma part organisé une conférence sur G. H. Mead en 1984 qui a été publiée sous le titre *The Problem of Intersubjectivity* (Joas, 1985). Les gens que j'avais invités étaient en partie des collègues plus âgés, comme Friedrich Tenbruck<sup>16</sup>, qui était extrêmement compétent, mais aussi le plus conservateur des sociologues allemands de la génération de Habermas. Il a contribué à ce volume avec un très bon article sur Mead.

L'une de ces figures – je n'ai pas donné les noms de tous les penseurs nazis – était Arnold Gehlen<sup>7</sup>. J'aurais pu le citer dès le début, quand j'ai parlé du contexte d'apparition du nom de Mead, parce que je pense que Gehlen a été le premier en Allemagne à mentionner Mead dans un cadre systématique. Gehlen était tout à fait nazi, et pas qu'un peu, et il l'est resté après 1945... Il n'a d'ailleurs pas traversé de crise à ce propos et ne s'en est pas distancié. Je suis devenu ami avec son dernier assistant dont le nom était Karl-Siegbert Rehberg, et par son entremise j'ai rencontré Gehlen à plusieurs reprises, avant qu'il ne meure en 1976. J'étais alors très jeune. Cet assistant ne partageait pas, à l'évidence, les convictions politiques de Gehlen, mais Gehlen était un très grand penseur et il a aussi contribué à la réception de Mead en ce temps-là.

Habermas avait aussi été invité, mais il a annulé sa participation la veille de la conférence, ce qui m'a beaucoup déçu ! Il avait, avant ça, écrit un chapitre sur Mead dans le second volume de *The Theory of Communicative Action* (1981/1987), qui était son premier développement d'importance sur la question. Il s'appuyait sur l'idée de Mead d'activité comme « action de communication », en parallèle de certaines idées de Durkheim. Habermas a dit qu'il recourait beaucoup à mon travail de thèse, mais sa présentation de Mead est extrêmement sélective et pas toujours fiable... Plus tard dans la décennie, nous avons édité avec Axel Honneth un volume de commentaires sur ce livre majeur de Habermas (Honneth & Joas, 1986/1991). Dans ma propre contribution, j'insiste sur la différence entre Mead et Durkheim (Joas, 1991: 103-104), d'une façon qui s'éloigne de Habermas. Il est vrai que Durkheim s'est déplacé vers une théorie de l'interaction émotionnelle et directe, avec sa conception de l'effervescence rituelle dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), mais il est resté retranché dans ses positions de défense d'une philosophie cartésienne de la conscience contre le pragmatisme dans ses cours sur « Pragmatisme et sociologie » (1913-1914/1955). Habermas, à mon avis, n'a pas vu que la théorie durkheimienne du rituel ne menait pas tant à une théorie de

l'agir communicationnel qu'à une révision beaucoup plus profonde de notre compréhension de l'action et de la rationalité.

**PRAGMATA. Cela nous conduit à une autre question. Sur la scène intellectuelle de l'Allemagne d'après-guerre, la réception de la philosophie pragmatiste avait-elle une dimension politique ? Étant donné vos collaborations et vos échanges avec des membres éminents de l'École de Francfort, comme Jürgen Habermas et Axel Honneth, aviez-vous des intérêts politiques en commun ? Comment combiniez-vous votre défense des valeurs démocratiques et les critiques marxistes de l'économie et de la société de marché ? Personnellement, comment pourriez-vous rendre compte de vos affinités politiques avec un certain pragmatisme ?**

Si je peux répondre pour moi-même, on m'a souvent demandé dans des entretiens : « Comment êtes-vous devenu un pragmatiste ? » Il n'y a pas de réponse triviale à cela, au sens où j'aurais eu un professeur d'université qui aurait été pragmatiste, ou bien au sens où j'aurais passé une année d'études dans une université américaine... rien de cela ! Rencontrer le pragmatisme a été pour moi une expérience, une découverte subjective, une espèce de révélation sur le chemin de Damas, pour ainsi dire ! Cette expérience a été un peu comme tomber amoureux, vous savez, quand vous rencontrez quelqu'un et que vous ne vous y attendiez pas... Quelque chose se produit, vous avez le sentiment, dans un sens holiste, que « c'est la bonne personne » ! Vous pouvez, bien sûr, vous demander rétrospectivement ce qui vous a affecté si fort dans cette situation particulière, parce que, bien entendu, même si la surprise était totale, et que vous ne pouviez pas anticiper ce qui est arrivé, cela a beaucoup à voir avec votre propre préhistoire.

De ce point de vue, ma propre reconstruction est la suivante. Je pense, en fait, que le pragmatisme est totalement imprégné de l'esprit de la démocratie, aux deux niveaux du façonnage des relations

interpersonnelles immédiates et des macrostructures sociales et macro-processus historiques. Quand j'ai été exposé au pragmatisme pour la première fois, comme étudiant, dans les années 1970, j'ai eu le sentiment d'être à un carrefour, au croisement de trois traditions intellectuelles qui m'attiraient fortement, sans que je fusse totalement convaincu par aucune d'entre elles. Ces trois traditions intellectuelles entraient en résonance avec ma biographie personnelle, mais je dirais qu'un premier élément, absolument capital de mon *background* intellectuel, était le catholicisme : le christianisme, mais plus spécifiquement, la foi religieuse, et la foi catholique. Un second élément, sans doute à cause du milieu social d'où je venais, était l'aspiration à l'égalité sociale, la démocratie sociale. Et le troisième élément était une affinité pour la tradition herméneutique et historiciste allemande, au sens où nous pouvons tout comprendre, même les situations ou les événements éloignés de nous, historiquement ou culturellement.

Et ces trois éléments continuent de tenir ensemble, pour moi, encore aujourd'hui. Je pense toujours que la tradition herméneutique et historiciste et la tradition catholique sont extrêmement importantes, et, en premier lieu, la foi elle-même, le phénomène de ma propre foi et la relation entre ma foi et mes convictions politiques ; et je crois qu'il faut se battre sur le thème de l'égalité sociale, du changement des conditions sociales, en vue de moins d'iniquité, de moins d'injustice, et ainsi de suite. Rétrospectivement, j'en suis venu à réaliser que ces traditions intellectuelles qui m'étaient disponibles avaient en commun une déficience eu égard au problème de la démocratie et de l'égalité à l'échelle des micro-interactions : le marxisme était extrêmement étatiste, de même que la tradition historiciste allemande ; et le catholicisme a lui aussi ses propres problèmes avec la démocratie. Mon inspiration de base a alors été que, par la voie du pragmatisme, il y avait moyen de reformuler et même de synthétiser ces trois traditions de façon originale. Et cela aura été mon projet pendant pratiquement un demi-siècle !

**PRAGMATA. Et donc, le pragmatisme a été associé, dès le début, pour vous, à une signification politique ? Vous avez mentionné tout à l'heure la réception du pragmatisme par les nazis. Est-ce que les gens étaient conscients de cela dans les milieux universitaires ? Est-ce qu'il était en quelque sorte facile pour vous d'adhérer au pragmatisme ?**

Non, ce n'était pas simple. Par exemple, la réception de Mead dans les cercles de l'interactionnisme symbolique n'avait rien à voir avec la figure de Mead comme activiste social ou politique, comme intellectuel public, et la même chose était vraie pour Dewey... Les gens ne savaient pas, mais pour moi c'était une espèce de confirmation de mes intuitions. Sans doute avaient-ils entendu parler d'excellents experts comme Richard Bernstein<sup>18</sup>, mais de façon plus générale, c'est seulement au cours de mon appropriation de cet héritage du pragmatisme que j'ai appris tout cela ! Cela n'était pas du tout dominant à l'époque, et assez peu connu, à vrai dire, jusqu'à aujourd'hui !

**PRAGMATA. Si l'on quitte les années 1970 et que l'on se déplace au début des années 1980, un protagoniste qui a alors gagné une place centrale est Richard Rorty. Quelle a été la réception de Rorty ? Comment son travail a-t-il été compris en Allemagne ? Et, question subsidiaire, à quel point les philosophes se sentaient-ils concernés par l'étiquette de « philosophie analytique » en Allemagne ?**

Richard Rorty, à l'évidence, a joué un rôle bien plus crucial dans la redécouverte du pragmatisme aux États-Unis qu'en Allemagne. Son livre de 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, a été traduit en allemand dès 1981, mais il faut comprendre qu'aux États-Unis ce qui a fait sensation a été de voir une des figures de proue de la philosophie analytique faire publiquement ses adieux, pour ainsi dire, à cette manière de penser. À l'époque, la philosophie analytique était plutôt marginale en Allemagne – elle est devenue beaucoup plus puissante entre-temps – et donc, une rupture avec quelque chose d'aussi marginal n'a

pas vraiment suscité de scandale... Je pense que la principale conséquence a été liée à l'affirmation de Rorty que les trois principaux philosophes du XX<sup>e</sup> siècle étaient Wittgenstein, Heidegger et Dewey. Et la réaction-type du professeur de philosophie a été : « Heidegger, bien sûr ! Wittgenstein, oui, oui, aussi, pourquoi pas ; mais qui est ce John Dewey ? » Rorty a contribué à faire de Dewey une figure acceptable et légitime parmi les philosophes.

J'ai cependant une relation très ambivalente à cette histoire parce que je pense que ce que Rorty a proclamé comme relevant du pragmatisme, la pensée de Dewey en particulier, est en réalité la pensée de Rorty. Du point de vue philologique, il se tient vraiment très loin des figures historiques que nous qualifions de pragmatistes. Aux États-Unis, à de multiples occasions, il y a eu des recensions ou des symposiums auxquels il est arrivé à Rorty de répondre et d'admettre simplement que son Dewey à lui n'était pas le vrai John Dewey ! La chose dommageable est qu'il a continué de présenter sa pensée au nom de Dewey, même après avoir reconnu ces distorsions... Ceci dit, j'appréciais beaucoup Rorty. Nous nous sommes connus personnellement, et il était un écrivain et un homme extrêmement brillant. Mais il n'en est pas moins problématique de compter parmi les plus grands pragmatistes contemporains quelqu'un qui n'a rien dit, ou presque, de Peirce et de Mead. Il a davantage commenté James et Dewey, mais pour les mettre sur un pied d'égalité ou pour les rapprocher des penseurs post-modernes – ce qu'à mon avis ils n'étaient pas. Le plus important, à mes yeux, serait de mettre en relief, de façon systématique, les points de différence entre ces auteurs.

Ne serait-ce que brièvement, je voudrais en mentionner deux. Je pense qu'il est fondamental pour les pragmatistes d'avoir un contact intense avec la réalité : vous agissez sur le fondement de certaines hypothèses à propos du monde, et le monde vous montre que ces hypothèses ne fonctionnent pas. Cela est très éloigné de l'échange décontracté de nos attitudes avec le monde décrit par Rorty. En second lieu, je dirais que Rorty était un séculariste militant. Ce qu'il

dit de la religion est certainement très éloigné de ce que Peirce, James et Dewey en ont dit. Je ne mentionne pas Mead ici parce qu'il ne dit pas grand-chose sur la question.

**PRAGMATA. Et beaucoup de gens autour ! On mentionne toujours les mêmes quatre noms, mais il y avait beaucoup de monde autour d'eux, impliqués dans différents mondes professionnels et religieux, des protestants de toutes sortes !**

Oui, absolument. Et dans la seconde ou troisième génération, je pense qu'une erreur commune à beaucoup de gens intéressés par le pragmatisme est de se focaliser exclusivement sur ces quatre figures originales. J'ai souvent essayé de trouver des étudiants en doctorat – mais souvent avec un succès limité – qui feraient leurs thèses sur ces autres auteurs. Par exemple, un philosophe de la religion très important dans la tradition pragmatiste est John E. Smith<sup>19</sup>, qui a enseigné à Yale pendant des décennies, mais jusqu'à aujourd'hui, je n'ai trouvé personne qui ait envie d'écrire une monographie sur le développement intellectuel de Smith. Alors je signale son travail dans mes cours, pour tenter de susciter des vocations... pas facile ! Une autre fois, j'ai trouvé un étudiant qui a commencé une recherche de thèse sur Horace Kallen, mais il n'a jamais fini<sup>20</sup>.

**PRAGMATA. Les conséquences de la réception du pragmatisme en Allemagne et de sa renaissance aux États-Unis, non seulement pour les philosophes, mais aussi pour les chercheurs en sciences sociales, sont très différentes là et en France. Nous avons des histoires intellectuelles très différentes. Pourriez-vous nous en dire plus sur ce qui se passe en Allemagne et aux États-Unis en termes de coopération entre disciplines ? Avez-vous eu des étudiants en doctorat qui ont croisé pragmatisme et sciences sociales – nous ne connaissons à vrai dire que Hans-Joachim Schubert sur Cooley et Daniel Huebner sur Mead ?**

Ce serait difficile de présenter le pragmatisme comme un courant puissant en Allemagne. La plupart de ces chercheurs se connaissent les uns les autres et ont collaboré d'une façon ou d'un autre. Bien sûr, je préférerais que ce soit différent... Mais je peux ajouter quelques noms de collègues qui auraient pu échapper à votre attention. Il y a un philosophe allemand, qui a environ 58 ans à présent, Matthias Jung, à l'Université de Coblenze, que je considère comme vraiment important. Sa thèse portait, je crois, sur Heidegger et son Habilitation (Jung, 1999) était une interprétation herméneutique et pragmatiste de l'expérience religieuse. Il a contribué à l'édition de l'un des volumes des *Gesamtausgabe*, les œuvres complètes de Heidegger (Jung, Regehly & Strube, 2011). Dans l'un de ses premiers livres, *Erfahrung und Religion* (Jung, 1999), il comparait la compréhension de l'expérience religieuse chez Wilhelm Dilthey et William James. Son opus magnum, *Der bewusste Ausdruck* (2009), soit *The Conscious Expression : An Anthropology of Articulation*, est à mes yeux le meilleur livre sur la question de l'articulation<sup>21</sup>, qui était le cinquième point de ma conférence hier<sup>22</sup> et pour laquelle on recourt d'ordinaire à Charles Taylor. C'est là un point crucial. Pour moi, « expérience » est l'un des principaux concepts de la pensée pragmatiste, mais non pas dans le sens d'une alternative à la symbolisation et au langage. « Articulation » est le concept dont nous avons besoin si nous sommes intéressés par l'interaction entre la dynamique de notre expérience préréflexive et les configurations langagières et culturelles disponibles. Ce point est aussi celui où Rorty, à mes yeux, s'éloigne du pragmatisme classique.

Matthias Jung est aussi un excellent connaisseur des études cognitives contemporaines (Jung & Madzia, 2016). Il reprend et soutient les arguments de Mead en les confrontant à des données et à des hypothèses de biologie et de psychologie d'aujourd'hui. Il fait partie des personnes les plus créatives dans son travail d'appropriation du pragmatisme. Nous avons travaillé tous les deux à l'édition de *The Varieties of Transcendence* (Deuser *et al.*, 2016) et il a développé une réflexion intéressante sur la liberté (Jung, 2007) et sur les valeurs (Jung, 2016b) dans une perspective pragmatiste.

Une autre figure importante est Hans-Peter Krüger de l’Université de Potsdam, qui venait à l’origine d’Allemagne de l’Est et qui a enquêté sur la tradition allemande d’anthropologie philosophique, comme cadre de recherche (Krüger, 2009a) et comme politique du monde de la vie (*life-politics*) (Krüger, 2010). Il semble que vous connaissiez le nom d’Arnold Gehlen, mais l’autre grand nom dans ce domaine, hormis Max Scheler<sup>23</sup>, est Helmuth Plessner<sup>24</sup>. Krüger est un expert de Plessner, mais il connaît également son Dewey en profondeur et a mis en œuvre la notion de public dans ses recherches (Krüger, 2005 ou 2009b).

Parmi les plus jeunes, j’ai déjà signalé le livre de Vogt sur le rapport entre pragmatisme et fascisme. Vous connaissez Hans-Joachim Schubert, qui a été mon étudiant et a écrit sa thèse sur Charles Horton Cooley, plus spécifiquement sur la question de l’expérience démocratique (Schubert, 1995). Schubert (1998) a été invité à rédiger l’introduction à une sélection de textes de Cooley pour la collection «Heritage of Sociology» aux Presses de l’Université de Chicago. Et il a enquêté en profondeur sur la relation, compliquée, de Mead à Cooley. Il y a encore Michael Festl, un jeune philosophe à St Gallen, en Suisse, qui a publié des ouvrages très importants sur une théorie pragmatiste de la justice et sur le pragmatisme en général (Festl 2015 ; 2018), Et je rajouterais encore le nom d’un jeune chercheur qui a préparé sa thèse à l’Université de Graz, en Autriche, mais qui était auparavant au Max Weber-Kolleg à Erfurt. Frithjof Nungesser est allemand et nous l’avons suivi avec Stephan Moebius. Dans sa thèse forte de 650 pages (Nungesser, 2017a), il essaie de mettre Mead et son milieu intellectuel en regard de l’état actuel de la recherche en biologie (Nungesser, 2017b). Ce que Mead écrit sur la socialité animale, par exemple, ou sur les dispositions physiologiques des enfants au jeu, est souvent dépassé. Pendant près de huit ans, il a révisé Mead dans un esprit meadien. Vous pouvez avoir un premier aperçu de sa réflexion dans le livre qui est issu du colloque sur Mead à Chicago en avril 2013, «George Herbert Mead at 150», et que nous avons coédité avec Dan Huebner : *The Timeliness of George Herbert Mead* (2016). Nous avons

tenté d'attester de la pertinence actuelle de l'héritage de Mead dans trois sections : « Histoire, Historiographie, Sociologie historique », « Nature, Environnement, Processus » et « Cognition, Conscience, Langage ». Le chapitre écrit par Nungesser, « Mead meets Tomasello » (Nungesser, 2016 : chap. 12), est extrêmement intéressant. Aux États-Unis et au Canada, il y a d'autres chercheurs qui ont un vif intérêt pour le pragmatisme, outre Dan Huebner, qui enseigne aujourd'hui à l'Université de Caroline du Nord, à Greensboro. Daniel Silver, par exemple, est professeur associé à l'Université de Toronto et développe des idées intéressantes sur la notion de « tonalité affective dans l'action » (*moodiness of action*) (Silver, 2011). Enfin, pour clore cette liste non exhaustive, Michael Thomas a écrit une très intéressante thèse sur Whitehead et la réception de cet auteur en théorie sociale (Thomas, 2015), dans laquelle on peut lire un chapitre dédié à Mead, à côté d'un chapitre portant sur Talcott Parsons.

**PRAGMATA. Quand avez-vous commencé à enseigner à l'Université de Chicago ? Avez-vous été lié dès le début avec The Committee on Social Thought ou avec le département de sociologie ? Qui est à l'origine de votre recrutement ? Et quel était alors le climat intellectuel autour du pragmatisme ? Quel est-il aujourd'hui ?**

J'ai enseigné pour la première fois à l'Université de Chicago comme professeur invité en 1985. Mais c'était seulement pour un semestre. À l'époque, celui qui m'a invité était Donald Levine<sup>25</sup>, que j'avais rencontré à Paris, lors d'un colloque, puis à Berlin et en Bulgarie. La raison de son invitation était mon livre sur Mead, sorti en 1980 en allemand et en 1985 en anglais, grâce à Anthony Giddens, qui avait fondé et qui dirigeait les éditions Polity Press. Giddens lit l'allemand et nous avions déjà été en contact. Cette traduction en anglais a été cruciale dans ma carrière ! Donald Levine l'a lu, et m'a invité à donner un cours à l'Université de Chicago sur Mead. Une chose intéressante : au dernier moment, le département a changé d'avis et m'a assigné un cours sur la théorie sociale contemporaine en Europe. Je n'avais jamais

enseigné un tel cours en Allemagne ! Cela m'a forcé à préparer ce cours et après vingt ans, grâce à mon coauteur Wolfgang Knöbl, le cours est devenu un gros livre intitulé *Social Theory* (2004/2009). Il a d'abord été publié en allemand, puis repris par Cambridge University Press, et il a désormais été traduit en russe, espagnol et portugais. Une version chinoise est en préparation. C'est, j'espère, l'une des vues d'ensemble les plus complètes de la théorie sociale après 1945 en Europe et aux États-Unis.

Tel était le moment initial, en 1985. Puis les choses ont changé et j'ai reçu d'autres propositions d'universités américaines, en particulier quand il s'est su que j'étais mécontent de ma position à la Freie Universität de Berlin, dans la seconde moitié des années 1990, des conditions d'enseignement, et ainsi de suite. Quand vous recevez ces offres qui doublent votre salaire pour une charge de cours bien moindre, vous vous demandez « à quoi bon continuer ici à Berlin ? » ! Berkeley m'a contacté – Robert N. Bellah<sup>26</sup> était impliqué dans cette invitation. J'ai également reçu une offre de l'Université du Wisconsin, à Madison, au début des années 1990. Les universités américaines les plus en vue, avant d'embaucher quelqu'un, demandent une série de lettres de recommandation ; de quinze à vingt. Berkeley a alors demandé à Donald Levine, à Chicago, l'une de ces lettres, et il m'a raconté, dix ans plus tard, qu'il était en train de taper cette lettre de recommandation dans les termes les plus élogieux quand, soudain, il est arrêté et s'est dit : « Mais pourquoi le recommander à Berkeley ! Nous devrions l'embaucher à Chicago ! » Alors il m'a contacté et m'a demandé : « Seriez-vous d'accord sur le principe de venir à Chicago ? Nous avons ici le Committee on Social Thought, etc., etc. ».

Tout cela n'a rien à voir avec mes cours en 1985. En ce temps-là, j'avais suivi les cours d'Edward Shils<sup>27</sup>, mais je n'étais pas du tout, moi-même, impliqué dans le Committee on Social Thought. C'est alors que son Chairman, Robert Pippin<sup>28</sup>, est entré en lice. Il a lu mes livres et m'a invité, sur la recommandation du département de sociologie. Et j'ai donné là une conférence en 1998, qui a été bien reçue, et deux ans

plus tard, en 2000, j'ai rejoint officiellement l'Université de Chicago. Les deux personnes importantes dans ce processus ont été Donald Levine et Robert Pippin. Et ces 17-18 dernières années, le Committee on Social Thought est devenu mon affiliation la plus importante. Il y a là un groupe de collègues avec qui j'ai le plus de relations, avec qui je me suis vraiment impliqué et dont la pensée m'influence véritablement. Mais aucun d'entre eux n'est pragmatiste, pour répondre à votre question. Mon appartenance au Committee on Social Thought a, du reste, quelque chose d'ironique : celui-ci a en effet été créé, à l'origine, par le Président Robert Hutchins<sup>29</sup>, qui était un ennemi acharné du pragmatisme et qui voulait faire couler la vieille garde pragmatiste de l'Université [*rires*].

Vous pouvez aussi constater que mon principal domaine d'enseignement n'a pas trait au pragmatisme. Bien sûr, j'ai enseigné des cours sur James, Dewey ou Mead, mais aussi sur d'autres auteurs, européens, comme Max Weber, Max Scheler ou Ernst Troeltsch<sup>30</sup>. J'ai eu assez de chance pour devoir donner des cours qui avaient un lien direct avec les livres que j'étais en train d'écrire de sorte que j'ai pu organiser des cours sur l'histoire des droits de l'Homme, sur l'Ère Axiale, sur la guerre dans l'histoire de la pensée sociale depuis Hobbes, sur le processus de sécularisation...

**PRAGMATA. Avez-vous des liens professionnels avec le département de philosophie à Chicago ?**

Non, pas beaucoup. Le département est très orienté vers la philosophie analytique. Je dirais que mes collègues philosophes – Robert Pippin ou Jonathan Lear – sont également membres du Committee on Social Thought, et je m'entends bien avec James F. Conant, qui a été fortement marqué par l'enseignement de Hilary Putnam (Conant & Zeglen, 2001), que l'on peut tenir pour un pragmatiste, dans sa dernière période.

## **PRAGMATA. Et à la Divinity School ?**

Tous mes cours qui ont un intérêt pour la religion, au sens large, sont également recensés par la Divinity School, et nombre de ses étudiants suivent mes cours. J'ai un lien étroit avec eux, mais je ne suis pas affilié officiellement.

**PRAGMATA. Est-ce qu'il y a encore des chercheurs sur la religion – théologiens, sociologues, philosophes – qui ont une connexion avec le pragmatisme, comme il y a un siècle ? Cette osmose était tellement forte pendant l'Ère progressiste – nous pensons à Edward S. Ames, Shirley Jackson Case, Douglas C. Macintosh, et d'autres encore !**

Non. Peut-être des gens comme William Schweiker<sup>31</sup>, qui sont engagés dans une réflexion sur l'éthique chrétienne et l'herméneutique théologique... Je veux dire par là qu'ils ne sont pas de fervents pragmatistes, mais que ce qu'ils font n'est pas très éloigné de l'esprit du pragmatisme. L'influence du pragmatisme en théologie a duré pendant longtemps à Chicago, des décennies après la mort de Mead.

**PRAGMATA. Vous avez déjà dit que William James était pratiquement absent des développements de la philosophie d'après-guerre en Allemagne, mais pas au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pouvez-vous nous en dire plus ? Qu'est-ce que son nom évoque pour les philosophes allemands ?**

Pour nombre d'entre eux, le nom était à proscrire, avec quelques raisons du fait de James même. Il a écrit un certain nombre de choses de façon négligente, peu soignée – je pense en particulier à son livre sur *Le pragmatisme* (1907). C'est vraiment regrettable, à mon avis. Et il est clair que vous ne pouvez simplement partager les termes de ce livre. Pour un temps, j'ai partagé cette attitude. Et puis j'ai réalisé que James avait des choses beaucoup plus intéressantes à dire, par exemple dans sa psychologie et dans certains de ses articles. Mais

pour moi, le véritable point de rupture dans ma compréhension de James a été la lecture de ses *Varieties of Religious Experience* (1902). J'ai lu ce livre au début des années 1980, après en avoir fini avec ma thèse sur Mead, et il n'y a donc rien en elle de James. Je considère que *L'expérience religieuse* est un chef-d'œuvre absolu, que ce soit en matière de qualité littéraire ou de contenu philosophique. Cette rencontre a été extrêmement importante pour moi, personnellement, parce que je pense que cela m'a montré le chemin et donné un solide argument pour justifier la foi religieuse dans le monde contemporain.

Je devrais encore rajouter quelque chose. J'ai étudié James dans les années 1980, mais de façon totalement étrangère à mon travail professionnel. Je l'ai fait à cause de mon intérêt pour la foi. J'ai ensuite donné quelques conférences où j'ai commencé à gagner un peu confiance dans la façon dont j'argumentais sur James car j'ai réalisé que cela suscitait de très fortes réactions dans l'auditoire. Ce n'est sans doute pas avant les années 1990 que je me suis mis à me référer explicitement à James, en particulier dans *The Genesis of Values* (2000), où le chapitre sur James joue un rôle crucial pour l'ensemble de l'argumentation.

**PRAGMATA. Pouvons-nous ajouter un commentaire ? Dans la première traduction allemande de *The Varieties of Religious Experience*, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, le traducteur a coupé le dernier chapitre qui comportait quelques-unes des idées les plus originales de James sur la religion, sur le polythéisme, par exemple. Comme en France, du reste...**

Oui, la première traduction allemande de James remonte à 1907. Elle a été faite par Georg Wobbermin, un philosophe et psychologue de la religion. Il a abrégé certains développements, introduit des passages erronés, et accompli tant d'autres manipulations de son cru. Cette traduction était simplement ridicule. Une seconde traduction a ensuite été faite, qui n'était pas très bonne non plus. La

traduction actuelle est une version révisée de cette seconde traduction. La seconde était meilleure que la première, et la troisième que la seconde. Mais elle est loin d'être idéale, parce qu'elle ne restitue pas la qualité littéraire du style de James en anglais. C'est pourquoi j'invite mes étudiants à lire ce livre dans la version originale.

Plus je découvre l'importance du livre de James sur la religion – et à quel point vous ne pouvez pas comprendre ses autres écrits sans passer par ses écrits sur la religion –, plus je suis intéressé par la réception de la pensée de James sur la religion. Je pense que quelqu'un devrait écrire quelque chose à ce propos, sur le fait que tous les penseurs importants de l'immédiat avant-guerre [de 1914-1918] ont été profondément influencés par le livre de James sur l'expérience religieuse, y compris Heidegger (1912) et Wittgenstein. Et il y a des études de qualité sur Wittgenstein et James, par exemple (Goodman, 2004). Mais rien sur la réception intense par Max Weber ou Max Scheler... pratiquement tous les auteurs de cette génération ! Je pense que ça vaudrait la peine de se lancer dans cette enquête.

J'ai connu une sorte de seconde rencontre comme celle de 1970 avec le pragmatisme, et c'est à nouveau avec un auteur que je connaissais un peu, sur lequel j'avais un peu lu, mais dont je n'avais pas saisi l'importance, jusqu'à un certain point. Il s'agit d'Ernst Troeltsch. À partir de 2001, je suis devenu un lecteur de plus en plus fervent de Troeltsch. Il y a une connexion directe, bien sûr, avec mes préoccupations antérieures. Troeltsch, lui aussi, avait lu James, et Max Weber et lui avaient voyagé ensemble au Congrès de Saint Louis, dont vous avez probablement entendu parler, en 1904... Tout le monde connaît la conférence que Weber y a donnée sur les sectes protestantes, mais Troeltsch a lui aussi pris la parole et sa conférence est publiée en allemand sous le titre – un mauvais titre, probablement : « La relation entre psychologie et épistémologie dans l'étude de la religion. » (Troeltsch, 1904). Mais qui lit encore ça aujourd'hui ?!

**PRAGMATA. Troeltsch avait donc un intérêt pour la psychologie de la religion ?**

Oui, tout à fait ! Il écrit que James est la figure la plus importante en matière de psychologie de la religion<sup>32</sup> et il exprime sa grande admiration. Le programme de Troeltsch a consisté en une synthèse de la psychologie de la religion de James avec la tradition allemande d'histoire de la religion au XIX<sup>e</sup> siècle. Quelques années après cette conférence, il en est venu à la conclusion qu'il avait besoin d'une sociologie pour réaliser son projet. Il a transformé la compréhension de la religion dans une voie analogue à celle de James, mais il a aussi recroisé cette psychologie et cette histoire de la religion avec une enquête sur les formes d'organisation sociale du christianisme. Dans mon dernier livre (Joas 2017), j'ai tenté de montrer la grande pertinence de la méthodologie implicite de Troeltsch dans son livre sur l'histoire du christianisme.

Un théologien américain, H. Richard Niebuhr, a écrit sa thèse sur Troeltsch à Yale. Il avait une relation compliquée avec le pragmatisme et a été le premier à importer la pensée de Mead sur l'intersubjectivité dans la théologie. Je voudrais écrire un article sur cette tentative de Niebuhr de tenir ensemble Troeltsch, Mead et Buber.

**PRAGMATA. Dans sa *Psychology*, James écrit à propos de la dimension de « vague » de l'expérience religieuse, plus que sur le dogme ou la liturgie. Ceci est frappant dans *The Varieties of Religious Experience* où James n'endosse aucune tradition et semble considérer la religion comme quelque chose relevant de l'expérience...**

Non, la religion n'est pas vague. Mais ce que James veut dire, je pense, c'est que vous pouvez vous ouvrir à la richesse des qualités pré-réflexives de votre expérience et que vous ne devriez pas annihiler celles-ci en leur surimposant des schématisations rationalistes. Mais vous pouvez entrer dans un processus d'articulation avec ce qui était

originairement vague, dans un sens conceptuel. Mais, bien entendu, la religion ne laisse pas ces expériences dans le vague. Quand vous parlez du « Saint-Esprit » ou de quelque chose comme ça, vous utilisez une notion qui est claire pour les croyants et qui donne du sens à la dynamique de leur expérience. Ce que James essaie de faire, c'est de défendre la pertinence de ces expériences contre des types de pensée qui ne vous autorisent pas à les prendre au sérieux...

**PRAGMATA. C'est peut-être l'une des raisons  
de votre intérêt pour Josiah Royce ?**

Oui, merci de le mentionner. Vous devez d'abord comprendre le problème fondamental, à savoir le problème de l'articulation des expériences de transcendance de soi (*self-transcendence*). J'ai formulé cette idée pour la première fois dans *The Genesis of Values* (2000), et c'est là la connexion entre mes livres précédents sur le pragmatisme et mes livres ultérieurs sur les droits humains, la violence et la guerre (Joas, 2003 et 2012). Dans *The Genesis of Values*, j'ai essayé de montrer la richesse des discours sur cette question de la fin des années 1880 aux années 1930, de Nietzsche à Dewey, pour ainsi dire. Dewey a parlé d'expérience religieuse dans les années 1930. Mais j'ai à l'évidence raté deux auteurs à l'époque, parce que je ne les connaissais pas suffisamment : l'un était Ernst Troeltsch, l'autre Josiah Royce. Josiah Royce est devenu extrêmement important pour moi, en particulier ses derniers livres. Il est celui qui a eu l'idée, après la mort de James en 1910, de lier la phénoménologie de l'expérience de James et la sémiotique de Peirce (Royce, 1911). Pour résoudre le problème de comment les gens articulent les qualités préréflexives de leur expérience individuelle et sociale, nous avons besoin de signes, ou, en tout cas, d'une sorte de signes. *The Sources of Religious Insight* (Royce, 1912) peut être lu comme une longue conversation avec James, et *The Problem of Christianity* (Royce, 1913) est, je pense, un chef-d'œuvre, totalement négligé en ce sens, en tout cas la seconde partie de l'ouvrage.

**PRAGMATA. Est-ce que vous incluriez ce livre dans la tradition pragmatiste ?**

Absolument ! D'après ma propre interprétation de cette tradition ! Nous avons édité avec des collègues un volume dédié aux *Varieties of Transcendence* (Deuser, Joas, Jung & Schlette, 2016) et, dans mon chapitre (2016b), je cite aussi Peirce disant que Royce était « le plus grand pragmatiste ». Alors, dans ce sens, oui. Tout ce qu'a fait Royce ne pourrait être qualifié de pragmatiste, mais le dernier Royce l'était, sans aucun doute !

**PRAGMATA. *The Genesis of Values* (2000) est certainement un livre-pivot dans votre trajectoire intellectuelle. Vous continuez d'y être aux prises avec le pragmatisme, puisque le chapitre 3 est consacré aux « *Varieties of Religious Experience* » de James et le chapitre 7 à « *Shattering Intersubjectivity* », dont nous avons déjà parlé. Un autre chapitre se penche également sur « *The Value-Feeling and its Object* » selon Max Scheler, qui avait un fort intérêt pour le pragmatisme, également (Joas, 1992a/1993a : 103-105). Comment pourrait-on alors rendre compte de l'importance du pragmatisme dans votre travail actuel ? Quelle est la connexion entre vos études pragmatistes d'il y a vingt ou trente ans et celles dans lesquelles vous vous êtes engagé après 2000 ?**

Ok. Laissez-moi commencer par une remarque que m'a faite le traducteur en français, Jean-Marc Tétaz, de *The Sacredness of the Person* (2013), pour Labor & Fides, et qui traduit également mon nouveau livre en français. Il m'a dit que le chaînon manquant dans la réception francophone est désormais *The Genesis of Values* (2000). Du fait qu'il n'est pas accessible en français, le public francophone ne peut pas comprendre comment *La créativité de l'agir* (1999) et *Comment la personne est devenue sacrée* (2016a) sont liés, alors même que ces livres paraissent profondément différents.

Dans *Créativité*, je distinguais trois grandes dimensions selon les-  
quelles la théorie conventionnelle de l'action devait être révisée. La  
troisième portait sur la compréhension de l'autonomie individuelle –  
en plus des dimensions de l'intentionnalité et de la corporéité. La pre-  
mière étape de cette révision a été franchie par Mead quand il a affirmé  
que les individus ne sont pas nés comme individus mais qu'ils déve-  
loppent un Soi. Ce point est aujourd'hui accepté par tout le monde,  
et il a constitué un progrès majeur en théorie sociale.

Maintenant, Mead lui-même et ceux qui l'ont suivi n'ont pas pour-  
suivi le questionnement : est-ce qu'il s'agit d'un développement en un  
seul temps, une fois pour toutes ? Au sens où, une fois que la person-  
nalité de l'enfant s'est constituée et que son soi s'est stabilisé, y a-t-il  
des expériences dans lesquelles les frontières du soi peuvent s'ou-  
vrir à nouveau ? Je pense, par exemple, à l'expérience sexuelle ou à  
l'expérience religieuse. Qu'est-ce qui se passe dans ces cas-là ? Dans  
*Créativité*, un lien avait été esquissé avec le dernier Durkheim. Mon  
sentiment est que Durkheim (1912), quand il écrit à propos de l'expé-  
rience de fusion collective dans la religion, aborde très exactement  
ce type d'expérience. Mais l'avancée de Durkheim reste cependant  
partielle. Le seul type d'expérience d'ouverture des frontières du soi  
dont il a conscience est celui de l'effervescence collective dans des  
situations rituelles. *The Genesis of Values* se donnait alors une double  
visée. En premier lieu, qui sont les contributeurs à un discours sur la  
genèse des valeurs après Nietzsche ? Et en second lieu, à quoi une phé-  
noménologie enrichie de telles expériences pourrait ressembler ? Du  
coup, le caractère unilatéral de la pensée de Durkheim est dépassé.  
Cela inclut par exemple la description par James de la prière comme  
communication ouverte avec le divin. Non pas une supplique à l'au-  
delà du type : « Mon Dieu, faites-moi cette faveur ! », ni une expres-  
sion purement rituelle au sens de la répétition d'une formule, mais  
une communication ouverte. Dans *The Genesis of Values*, j'ai recouru  
à différents auteurs et à leurs contributions théoriques sur les types  
concrets d'expérience de transcendance de soi. Ce concept de « trans-  
cendance de soi » est devenu central dans mon travail – je le développe

dans *Do We Need Religion?* (Joas, 2008). Il renvoie à des formes d'expérience dans lesquelles les frontières symboliques du soi se rouvrent et se transforment.

Le type d'expérience que Dewey me permet d'illustrer est celui de la communication. J'ai intitulé le chapitre le concernant « Shattering Intersubjectivity » (Joas, 2000 : chap. 7) parce que Dewey y dit de très belles choses sur la façon dont nous parlons les uns aux autres et dont nous nous ouvrons dans la conversation. C'est une expérience réellement importante dans ma propre vie, celle où vous sentez une espèce de norme de réciprocité s'établir, celle où vous pouvez livrer des informations confidentielles, qui vous tiennent à cœur, un moment de conversation qui vous lie l'un à l'autre – et parfois, pour toujours... Vous partagez quelque chose, une expérience intense qui vous transforme l'un et l'autre. Dewey est donc important en raison de sa contribution théorique à ce point dans son livre sur la religion, *A Common Faith* (Dewey, 1934/2011), et en raison de sa sensibilité à un type spécifique d'expérience de la transcendance de soi. Dewey est devenu le point de départ pour, disons, des enquêtes historiques sur les transformations collectives à travers une expérience de transcendance de soi.

**PRAGMATA. Est-ce que vous pourriez nous dire quelques mots sur votre rapport au marxisme et au post-marxisme en France, et en particulier sur votre relation avec Cornelius Castoriadis ? Quelle relation aviez-vous avec lui ? Quel sens ont eu pour vous ses écrits ?**

Une fois, en 1985, j'ai parlé à Chicago de Castoriadis dans ce cours de théorie sociale contemporaine en Europe. Et en ce temps-là, personne à l'Université de Chicago n'avait jamais entendu le nom de Castoriadis. Ils m'ont alors demandé d'en faire un portrait qui est paru dans l'*American Journal of Sociology* à la fin des années 1980 (Joas, 1989). Vous m'avez demandé quelle était ma relation avec le marxisme français. Je dois d'abord dire que j'ai eu la relation la plus négative possible avec le marxisme structuraliste d'Althusser. Pour moi, il serait,

en quelque sorte, l'archi-ennemi ! Mais on pourrait encore s'intéresser à des auteurs plus anciens, par exemple Lucien Goldmann, que j'ai lu quand j'étais encore au lycée, parce que j'avais de la curiosité pour Lukács, et que Goldmann avait été très influencé par Lukács. Et la relecture par Merleau-Ponty du marxisme, dans *Les aventures de la dialectique* (1955/1973), a elle aussi eu de l'importance pour moi. Sartre, pas tellement, Merleau-Ponty avait une bien meilleure compréhension de ces questions.

Mais la passerelle avec le travail de Castoriadis passe par son intérêt pour la créativité. Je pense vraiment que Castoriadis (1975/1987) est l'un des plus importants philosophes de la créativité. Cela n'implique pas que je partage ses orientations politiques. Je ne les partage pas. Mais nous nous sommes retrouvés à Paris, à Berlin, à Francfort et à New York, quand j'étais professeur à la New School pour un semestre. Nous avons eu beaucoup de discussions intéressantes. J'ai quelques lettres de lui, dont une dans laquelle il répondait, de façon détaillée, à mon article dans l'*American Journal of Sociology*. C'était une lettre de sept pages environ, très précise, très sérieuse. C'est quelque chose que j'ai apprécié, venant d'une personne aussi importante que lui. Ma vision personnelle de Castoriadis était positive, même si je n'étais pas d'accord avec lui sur beaucoup de points. Et il n'a jamais écrit sur le pragmatisme, bien sûr, encore qu'il serait possible d'établir une connexion intellectuelle... mais il ne l'a pas faite.

**PRAGMATA. Hans, voulez-vous ajouter quelque chose en conclusion ?**

Oui, deux choses, peut-être. L'une est pour dire que nous n'avons pas parlé de mes deux livres sur la sociologie de la guerre, *War and Modernity* et *War in Social Thought* (avec Wolfgang Knöbl). L'autre porte sur Habermas. Une chose qui me paraît importante, et que j'avais déjà dite dans l'introduction à ma thèse sur Mead, est que, dès le premier moment, j'ai eu le sentiment qu'il y avait une différence majeure entre Mead et Habermas, quoiqu'ils aient l'un et l'autre autant insisté

sur le problème de l'intersubjectivité et de la communication. Et un motif qui est resté important dans mes écrits, depuis cette époque, est que Habermas est totalement centré sur le langage : à ses yeux, l'intersubjectivité est une intersubjectivité langagiére. Cela n'est pas vrai pour Mead. Pour Mead, il y a une dimension corporelle de l'intersubjectivité. C'est ce que j'ai appelé l'intersubjectivité pratique – *Praktische Intersubjektivität* était le titre allemand de mon premier livre sur Mead (1980/2007). Le langage même était pour Mead une chose incarnée. C'est pour cela que la notion qu'il retravaille à partir de Wilhelm Wundt (1900/1973) de « geste vocal » (Mead, 1934 : § 7 sq.) (*Lautgebärde* en allemand) est si importante. Nous ne pouvons pas comprendre ce qu'est le langage indépendamment de notre besoin d'exprimer avec notre corps nos expériences et nos sentiments. Je n'avais pas de claire conscience de ce point à l'époque, mais je pense que c'était là le cœur de la théorie de la créativité que j'ai développée par la suite (Joas, 1995/1999). Elle est là, dans la tradition pragmatiste, mais elle a ensuite été négligée, en tout cas en Allemagne, à cause de l'accent exclusif mis sur le langage et sur l'intersubjectivité prise dans un sens linguistique. La question de l'incarnation des activités et des interactions discursives est cruciale. C'est, du reste, l'un des éléments que mes collègues français ont trouvé chez Mead, probablement parce que beaucoup d'entre eux venaient d'un horizon goffmanien, phénoménologique ou ethnométhodologique (je pense à Louis Quéré, Isaac Joseph, Daniel Cefaï...). Il fut un temps, quand je l'ai connu dans les années 1980, où je me suis senti très proche du travail de Louis Quéré. Je veux dire à quel point je suis heureux de voir que le pragmatisme est en train de décoller en France.

## BIBLIOGRAPHIE

APEL Karl-Otto (1967) (ed.), *Charles S. Peirce, Schriften* Bd. I, Francfort, Suhrkamp.

APEL Karl-Otto (1970) (ed.), *Charles S. Peirce, Schriften* Bd. II, Francfort, Suhrkamp.

APEL Karl-Otto (1973/2007), *Transformations de la philosophie*, tome 1, Paris, Le Cerf.

APEL Karl-Otto (1975), *Der Denkweg von Charles S. Peirce : Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Francfort, Suhrkamp.

APEL Karl-Otto (1979/2000), *La controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmático-transcendantale*, Paris, Le Cerf.

APEL Karl-Otto (1981), *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts.

BAUMGARTEN Eduard (1938), *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. Band II: *Der Pragmatismus : R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Francfort, Klostermann.

BELLAH Robert N. (1975), *The Broken Covenant : American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago, University of Chicago Press.

BELLAH Robert N. & Hans JOAS (eds) (2012), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Harvard University Press.

BELLAH Robert N., SULLIVAN William M., MADSEN Richard, SWIDLER Ann & Steven M. TIPTON (1985), *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press.

BERNSTEIN Basil (1971/1975), *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Paris, Éditions de Minuit.

BERNSTEIN Richard (1992), « The Resurgence of Pragmatism », *Social Research*, 59, 4, p. 813-840.

BERNSTEIN Richard (2010), *The Pragmatic Turn*, Oxford, Polity Press.

BLUMER Herbert (1969), *Symbolic Interactionism : Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press.

CAMIC Charles & Hans JOAS (eds) (2004), *The Dialogical Turn : New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age. Essays in Honor of Donald N. Levine*, Lanham Md, Rowman & Littlefield.

CASTORIADIS Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (trad. Cambridge, MIT Press, 1987).

CONANT James & Urszula M. ZEGLEN (eds) (2001), *Hilary Putnam : Pragmatism and Realism*, Londres, Routledge.

DEUSER Hermann, JOAS Hans, JUNG Matthias & Magnus SCHLETTÉ (eds) (2016), *The Varieties of Transcendence : Pragmatism and the Theory of Religion*, New York, Fordham University Press.

DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, New York, Modern Library.

DEWEY John (1934/2011), *A Common Faith*, New Haven, Yale University Press.

DEWEY John & Horace M. KALLEN (eds) (1940), *The Bertrand Russell Case*, New York, Viking Press.

DEWEY John, KALLEN Horace M. *et al.* (1917), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, H. Holt.

DIGGINS John P. (1966), « Flirtation With Fascism: American Pragmatic Liberals and Mussolini's Italy », *The American Historical Review*, 71, 2, p. 487-506.

DREYFUS Hubert L. (1990), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*, Cambridge, MIT Press.

DURKHEIM Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.

DURKHEIM Émile (1955), *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris, Vrin.

FESTL Michael G. (2015), *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatistischen Wende der Erkenntnistheorie*, Constance, Konstanz University Press.

FESTL Michael G. (ed.) (2018), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart, Metzler.

GEHLEN Arnold (1940), *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt.

GLATZ Uwe (2001), *Emil Lask, Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Wurzburg, Königshausen & Neumaan.

GOODMAN Russell B. (2004), *William James and Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press.

HABERMAS Jürgen (1977), « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », *Social Research*, 44, 1, p. 3-24.

HABERMAS Jürgen (1981/1987), *The Theory of Communicative Action: Life-World and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Boston, Beacon Press.

HEIDEGGER Martin (1912), « Religionpsychologie und Unterbewusstsein », *Der Akademiker*, mars, 4/5, p. 66-68.

HENNIS Wilhelm (1998), « The Spiritualist Foundation of Max Weber's "Interpretative Sociology" : Ernst Troeltsch, Max Weber and William James' *Varieties of Religious Experience* », *History of the Human Sciences*, 11, 2, p. 83-106.

HONNETH Axel (1992/2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf.

HONNETH Axel & Hans JOAS (eds) (1986/1991), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communication Action*, Oxford, Polity Press and Cambridge, MIT Press.

HONNETH Axel & Hans JOAS (1988), *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

HUEBNER Daniel (2014a), *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press,

HUEBNER Daniel (2014b), « La fabrique de *L'esprit, le soi et la société*: le processus social à l'arrière-plan de la psychologie sociale de G. H. Mead », in A. Cukier & E. Debray (eds), *La théorie sociale de G. H. Mead. Études critiques et traductions inédites*, Lormont, Le Bord de l'eau.

JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York et Londres, Longmans, Green & Co.

JAMES William (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green & Co.

JAMES William (1911), *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co.

JOAS Hans (1973), *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Francfort, Athenäum.

JOAS Hans (1980/2007), *George Herbert Mead. Une évaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica.

JOAS Hans (ed.) (1985), *Das Problem der Intersubjektivität, Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads Herausgegeben von Hans Joas*, Francfort, Suhrkamp.

JOAS Hans (1989), « Review Essay. Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis' Political Philosophy », *The American Journal of Sociology*, 94/5, p. 1184-1199.

JOAS Hans (1991), « The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism », in A. Honneth & H. Joas (eds), *Communicative Action*, Oxford, Polity Press and Cambridge, Mass., MIT Press, p. 97-118.

JOAS Hans (1992a/1993a), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.

JOAS Hans (1992b/1993b), « American Pragmatism and German Thought: A History of Misunderstanding », in *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 94-121.

JOAS Hans (1992/2002), « Pragmatisme et sciences sociales. L'héritage de l'École de Chicago », in D. Cefai & I. Joseph (eds), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 17-49.

JOAS Hans (1995/1999), *La créativité de l'agir*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Le Cerf.

JOAS Hans (2000), *The Genesis of Values*, Chicago, The University of Chicago Press.

JOAS Hans (2003), *War and Modernity*, Cambridge, Mass., Polity et Malden, MA, Blackwell.

JOAS Hans (2004/2008), *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*, Boulder, CO, Paradigm Publishers.

JOAS Hans (2013), *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington D.C., Georgetown University Press.

JOAS Hans (2014), *Faith as an Option : Possible Futures for Christianity*, Stanford, Stanford University Press.

JOAS Hans (2016a,) *Comment la personne est devenue sacrée. Une nouvelle généalogie des droits de l'homme*, trad. J. M. Téta, Genève, Labor et Fides.

JOAS Hans (2016b), « Religious Experience and Its Interpretation : Reflections on James and Royce », in H. Deuser, H. Joas, M. Jung & M. Schlette (eds), *The Varieties of Transcendence : Pragmatism and the Theory of Religion*, New York, Fordham University Press, p. 219-235.

JOAS Hans (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp (traduction française en préparation, Éditions du Seuil, 2019).

JOAS Hans & Daniel HUEBNER (eds) (2016), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, The University of Chicago Press.

JOAS Hans & Wolfgang KNÖBL (2004/2009), *Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

JOAS Hans & Wolfgang KNÖBL (2013), *War in Social Thought : Hobbes to the Present*, Princeton, Princeton University Press.

JUNG Matthias (1999), *Erfahrung und Religion : Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg, Alber.

JUNG Matthias (2007), « Verkörperte Freiheit : Der Beitrag des klassischen Pragmatismus », in G. von Volker, J. Nida-Rümelin & D. Ganten (eds), *Naturgeschichte der Freiheit*, Berlin, De Gruyter.

JUNG Matthias (2009), *Der Bewusste Ausdruck : Anthropologie der Artikulation*, Berlin, De Gruyter.

JUNG Matthias (2016), « Die Natur der Werte : Eine pragmatistische Perspektive », *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Band 64, Heft 3, p. 410-423.

JUNG Matthias & Roman MADZIA (eds) (2016), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, Berlin, De Gruyter (« Reihe Humanprojekt »).

JUNG Matthias, REGEHLY Thomas & Claudius STRUBE (eds) (2011), Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* II. Bd. 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Francfort, Klostermann.

KALLEN Horace M. (1925), *The Philosophy of William James. Selected from his Chief Works*, New York, The Modern Library.

KISIEL Theodore J. (1995), *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, CA, University of California Press.

KRÜGER Hans-Peter (ed.) (1996), *John Dewey : Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim, Philo.

KRÜGER Hans-Peter (2005), « Public Intercommunications. Dewey Reconstructs Errant Modernizations », in D. Troehler & J. Oelkers (eds), *Pragmatism and Education*, Rotterdam, Sense Publishers, p. 43-52.

KRÜGER Hans-Peter (2009a), *Gehirn, Verhalten und Zeit : Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*, Berlin, Akademie Verlag.

KRÜGER Hans-Peter (2009b), «The Public Nature of Human Beings. Parallels Between Classical Pragmatisms and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology», *Iris*, I, 1, Florence, Firenze University Press, p. 197-206.

KRÜGER Hans-Peter (2010), *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik: Deutsch-jüdische und pragmatistische Modernekritik*, Berlin, Akademie Verlag.

LUKÁCS György (1922/1960), *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste (1919-1922)*, Paris, Éditions de Minuit.

MEAD George Herbert (1934/2015), *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*, D. Huebner, H. Joas (eds), Charles W. Morris, Chicago, University of Chicago Press.

MEAD George Herbert (1987), *Gesammelte Aufsätze – Band I und II*, H. Joas (ed.), Francfort, Suhrkamp.

MERLEAU-PONTY Maurice (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard (trad. *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Northwestern University Press, 1973).

MORRIS Charles W. (1946), *Signs, Language and Behavior*, New York, George Braziller.

MULLIGAN Kevin (2017), «How to Marry Phenomenology and Pragmatism: Scheler's Proposal», in M. Baghramian & S. Marchetti (eds), *Pragmatism and the European Traditions: Encounters with Analytic Philosophy and Phenomenology Before the Great Divide*, New York, Routledge, chap. 2.

NUNGERESSER Frithjof (2016), «Mead Meets Tomasello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality», in H. Joas & D. Huebner (eds) *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 252-275.

NUNGERESSER Frithjof (2017a), *Die intrinsische Sozialität des Handelns: Zur Kontextualisierung, Rekonstruktion und Aktualisierung der pragmatistischen Handlungs- und Sozialtheorie*, Ph.D. University of Graz/ Erfurt University.

NUNGERESSER Frithjof (2017b), «The Evolution of Pragmatism: On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality», *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/ Europäisches Archiv für Soziologie*, 58, 2, p. 327-367.

OEHLER Klaus (ed.) (1977), William James, *Pragmatismus*, Leipzig, Meiner.

OEHLER Klaus (1981), «Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17/1, p. 25-35.

OEHLER Klaus (1993), *Charles Sanders Peirce*, Munich, C. H. Beck

OEHLER Klaus (1995), *Sachen und Zeichen: Zur Philosophie des Pragmatismus*, Francfort, Klostermann.

OEVERTMANN Ulrich (1972), *Sprache und soziale Herkunft: Ein Beitrag zur Analyse schichtenspezifischer Sozialisationsprozesse und ihrer Bedeutung für den Schulerfolg*, Francfort, Suhrkamp.

PLESSNER Helmuth (1928/1965), *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, De Gruyter.

PLESSNER Helmuth (1931), *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin, Junker und Dünnhaupt.

PRATT James B. (1908), «The Psychology of Religion», *The Harvard Theological Review*, 1, 4, octobre, p. 435-454.

RORTY Richard (1979/2017), *La philosophie et le miroir de la nature*, Paris, Seuil.

ROYCE Josiah (1911), *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, New York, Macmillan.

ROYCE Josiah (1912), *The Sources of Religious Insight*, New York, Charles Scribner's Sons.

ROYCE Josiah (1913/2001), *The Problem of Christianity*, Washington D.C., The Catholic University of America Press (preface by Frank Oppenheim, introduction by John E. Smith).

SCHELER Max (1926/1960), *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, Bd. 8, Maria Scheler (ed.), Berne et Munich, Francke, p. 191-382.

SCHNEIDER Herbert W. (1928), *Making the Fascist State*, New York, Oxford University Press.

SCHNEIDER Herbert W. & Shepard B. CLOUGH (1929), *Making Fascists*, Chicago, University of Chicago Press.

SCHUBERT Hans-Joachim (1995), *Demokratische Identität : Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley*, Francfort, Suhrkamp.

SCHUBERT Hans-Joachim (1998), «Introduction», in C. H. Cooley, *On Self and Social Organization*, Chicago, University of Chicago Press, p. 1-31.

SCHUBERT Hans-Joachim (2006), «The Foundation of Pragmatic Sociology: Charles Horton Cooley and George Herbert Mead», *Journal of Classical Sociology*, 6, p. 51-74.

SHILS Edward & Talcott PARSONS (eds) (1952), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, MA/Londres, Cambridge University Press.

SHILS Edward, PARSONS Talcott, NAEGELE Kaspar D. & Jesse R. PITTS (eds) (1961), *Theory of Society : Foundations of Modern Sociological Theory*, vol. II, New York, The Free Press of Glencoe.

SILVER Daniel (2011), «The Moodiness of Action», *Sociological Theory*, 29, 3, p. 199-222.

SMITH John E. (1950), *Royce's Social Infinite : The Community of Interpretation*, New York, Liberal Arts Press.

SMITH John E. (1978), *Purpose and Thought : The Meaning of Pragmatism*, New Haven, Yale University Press.

THOMAS Michael (2015), *Speculation and Civilization in the Social Philosophy of Alfred North Whitehead*, Ph.D. University of Chicago, John U. Nef Committee on Social Thought.

TOMASELLO Michael (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass., MIT Press.

TROELTSCH Ernst (1904), «Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft», Saint Louis, *International Congress of Arts and Sciences*.

VOGT Peter (2002a), *Pragmatismus und Faschismus: Kreativität und Kontingenz in der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Verlag.

VOGT Peter (2002b), «Herbert Schneider and the Ideal of an Intelligent Society», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38/3, p. 393-411.

WUNDT Wilhelm M. (1900/1973), *The Language of Gestures*, with additional essays by G. H. Mead and K. Bühler, Paris, Mouton (*Völkerpsychologie*, I, 2).

## NOTES

**1** Cet entretien nous a été accordé par Hans Joas à l'occasion de sa participation comme conférencier à la première *Young Scholars Pragmatist Conference*, les 18 et 19 janvier 2018 à l'ENS Paris. Nous lui avons posé un certain nombre de questions sur son expérience du pragmatisme. Il a ensuite accepté de retravailler la transcription en anglais de l'entretien, des notes et de la bibliographie et de répondre à quelques questions complémentaires, par écrit. Enfin, il nous a accordé une nouvelle entrevue à Berlin, le 23 février, qui a donné lieu à quelques ultimes révisions, avant que nous ne procédions à la traduction.

**2** Herbert Blumer (1900-1987), sociologue américain, étudiant de G. H. Mead et Ellsworth Faris pendant les années 1920, puis professeur de sociologie à l'Université de Chicago de 1927 à 1952, avant de prendre la direction du département de sociologie de l'Université de Californie à Berkeley. Blumer est connu pour avoir été un critique féroce des méthodes quantitatives et positivistes, un théoricien du comportement collectif à la suite de R. E. Park et, surtout, l'un des principaux promoteurs de la psychologie sociale de Mead et de son héritage sous l'étiquette d'« interactionnisme symbolique » (Blumer, 1969). [Les notes de bas de page et la bibliographie ont été rajoutées par les éditeurs.]

**3** Basil Bernstein (1924-2000), sociologue britannique qui a étudié comment le langage quotidien exprime et façonne les présupposés sociaux et culturels des groupes sociaux (Bernstein 1971/1975).

**4** Ulrich Oevermann (né en 1940), sociologue allemand, professeur à l'Université de Francfort, connu par la suite pour son projet d'herméneutique objective.

**5** Karl-Otto Apel (1922-2017) était un philosophe allemand. Sa thèse de doctorat (Université de Bonn, 1950) portait sur la pensée de Heidegger. Dans les années 1960, par ses enseignements et ses écrits, Apel s'est engagé à faire dialoguer la philosophie critique allemande et le pragmatisme américain (Apel, 1973/2007), en particulier celui de Charles S. Peirce (Apel, 1975 et 1981) en promouvant ce qu'il a appelé une « pragmatique transcendantale ». Il a aussi proposé une nouvelle version de la distinction *Verstehen/Erklären* (1979/2000) et il a largement contribué au développement d'une philosophie du discours éthique et de l'action communicative en dialogue avec Habermas.

**6** Charles W. Morris (1903-1979), philosophe, logicien et sémioticien américain. Il fut professeur associé, puis professeur de philosophie à l'Université de Chicago de 1931 à 1958. Éditeur de *L'esprit, le soi et la société*, il a développé une théorique

behavioriste des signes, en combinant la psychologie sociale de Mead et la sémiotique de Peirce (Morris, 1946). À partir du milieu des années 1930, il a été l'un des promoteurs d'une alliance entre les positivistes logiques d'Europe centrale (Carnap, Neurath, Schlick, etc.) contraints à l'exil et qu'il a contribué à recruter aux États-Unis. Il s'est ensuite engagé à leur côté dans le projet de l'« Encyclopédie Internationale de la science unifiée ».

**7** Concernant l'histoire éditoriale de *L'esprit, le soi et la société* et le rôle de C. W. Morris, voir Huebner (2014a) (chapitre 5 et annexe : « The Sources of Mind, Self, and Society », p. 391-506). L'édition finale de ce livre a été établie par Huebner et Joas (Mead, 2015). Voir aussi Huebner, « La fabrique de *L'esprit, le soi et la société* » (2014b).

**8** Hans Peter Dreitzel (né en 1935), sociologue allemand, professeur émérite à la *Freie Universität* de Berlin.

**9** Comme de nombreux jeunes chercheurs américains de l'époque, Mead a entrepris un « tour » des universités allemandes les plus importantes pendant ses études. Mead a assisté à des conférences de Wilhelm Wundt sur la métaphysique à Leipzig en 1888. Puis il a séjourné à l'Université Friedrich-Wilhelm l'année suivante où William James l'avait recommandé à Hermann Ebbinghaus et auprès duquel il a participé à des expérimentations de psychologie en laboratoire (Joas, 1985 : 18; Huebner, 2014a : 43-

44). À Berlin, Mead a étudié avec Dilthey, Paulsen et Schmoller (Joas, 1980/2007).

**10** Herbert Wallace Schneider (1892-1984) a publié *Making the Fascist State* (Schneider, 1928) et *Making Fascists* (avec S. B. Clough, 1929) grâce à une bourse SSRC octroyée par les soins de Charles Merriam. Proche de Dewey, il a enseigné à l'Université Columbia de 1918 à 1957. Le texte classique concernant le « flirt » des « pragmatistes libéraux » avec le fascisme, pour la plupart à la fin des années 1920, est celui de Diggins (1966), et ce jusqu'à la publication du livre de Vogt.

**11** Eduard Baumgarten (1899-1982), philosophe et sociologue allemand, neveu de Max Weber et assistant de Heidegger. Il a étudié à l'Université de Heidelberg et il a séjourné à plusieurs reprises aux États-Unis dans l'entre-deux-guerres où il a rencontré Dewey à Columbia en 1924. De retour en Allemagne, il a enseigné et beaucoup écrit sur l'histoire intellectuelle et politique des États-Unis pendant les années 1930 et 1940 à l'Université de Göttingen (*Der Pragmatismus*, 1938). D'abord considéré par les autorités nazies comme un socio-démocrate libéral et critiqué par Heidegger pour son « américanisation », il adhère au NSDAP en 1937. Joas (1992a/1993a : 108-111) a analysé sa lecture de la tradition pragmatiste d'un point de vue national-socialiste.

**12** Emil Lask (1875-1915), philosophe allemand, professeur-assistant, puis professeur à l'Université de Heidelberg de 1905 à 1914. Pendant les années 1910, lorsque Heidegger était étudiant, le sujet de l'«*Amerikanische Pragmatismus*» était très discuté à Heidelberg, aux côtés de la phénoménologie, en particulier par Lask (Kisiel, 1995: 25-28) qui était un enseignant influent à cette époque. La remarque de Gadamer à Joas est confirmée par Hubert Dreyfus dans son édition de *Being-in-the-World* (1990: 342) : « Heidegger était reconnaissant envers Lask pour sa vision du fait que nos catégories correspondent à des fonctions qui “émergent de l'usage d'expressions dans la vie de la pensée et de la connaissance” (*Gesamtausgabe*, vol. 1, 227). Il a mentionné le pragmatisme et soutenu sa relativisation des structures de la connaissance en relation à des modes de vie dans les conférences de 1921 (*Gesamtausgabe*, vol. 61, 135). »

**13** Pour en savoir davantage concernant l'hostilité déclarée de Heidegger au pragmatisme, voir Joas (1992a/1993a: 106).

**14** Urs Jaeggi (né en 1931), sociologue et écrivain suisse. *Visiting professor* à la New School for Social Research en 1970-1971, puis professeur à l'Institut de sociologie de la Freie Universität de Berlin de 1972 à 1992.

**15** Klaus Oehler (né en 1928). Professeur de philosophie émérite à l'Université d'Hambourg. En 1977, il a

dirigé et introduit la seconde édition allemande du livre *Le pragmatisme* de W. James (Oehler 1977). Il a co-fondé le *Zeitschrift für Semiotik* (1979) et ses étudiants lui ont offert un *Festschrift* en 2008 intitulé... *Pragmata*!

**16** Friedrich Tenbruck (1919-1994), sociologue allemand. Étudiant de Heidegger à l'Université de Fribourg, il a obtenu son doctorat de philosophie à l'Université de Marbourg en 1944. Il a enseigné pendant cinq ans (1957-1962) dans une université américaine dans l'État de New-York. À son retour en Allemagne, il est devenu professeur de sociologie à l'Université de Francfort (1963-1967), puis de Tübingen. Il est considéré comme l'un des principaux opposants aux développements marxistes en théorie sociale.

**17** Arnold Gehlen (1904-1976), philosophe allemand, l'un des fondateurs de l'« anthropologie philosophique ». Alors qu'il rejetait le pragmatisme en tant que philosophie de l'adaptation, il a changé d'avis au cours des années 1930, tenant Dewey en haute estime, en particulier pour *Human Nature and Conduct* (1922), et s'appuyant fortement sur le pragmatisme dans son ouvrage principal (*Der Mensch*, 1940). Il a rejoint le NSDAP en 1933 et il est demeuré une figure intellectuelle importante, bien que critiquée, après 1945 (Joas, 1992a/1993a: 107-109).

**18** Richard J. Bernstein (né en 1932). Ce philosophe américain, intellectuel public et activiste social,

est professeur à la New School for Social Research. Il est tenu pour l'un des principaux contributeurs du « renouveau du pragmatisme » (1992, et *The Pragmatic Turn*, 2010), en philosophie comme en théorie sociale. Il a développé un dialogue ininterrompu entre les approches américaines et européennes des problèmes contemporains, en échangeant avec Habermas, Rorty, Arendt, Gadamer, Derrida, Heller ou Taylor. Ses textes sur l'ethos démocratique, sur le faillibilisme et sur le pluralisme ont enrichi la perspective pragmatiste.

**19** John E. Smith (1921-2009), professeur de philosophie influent à l'Université de Yale de 1952 à 1991, a activement contribué à maintenir en vie la tradition pragmatiste (Smith, 1978) et développé une philosophie de la religion. Il a commencé sa carrière avec l'une des meilleures interprétations de Josiah Royce (Smith, 1950).

**20** Horace M. Kallen (1882-1974), philosophe américain né en Allemagne. À Harvard, où il reçut son Ph.D. en 1908, il fut l'étudiant de William James, l'assistant de George Santayana et le collègue de Charles Beard. Kallen a édité l'ouvrage posthume de James, *Some Problems in Philosophy* (1911), fut l'un des auteurs de John Dewey *et al.*, *Creative Intelligence* (1917) et l'auteur de *The Philosophy of William James* (1925). Il a enseigné toute sa carrière à la New School for Social Research, dont il fut l'un des fondateurs. En tant

qu'écrivain, enseignant et intellectuel public, il fut l'un des promoteurs les plus connus du pluralisme, aussi bien au sens philosophique que social et culturel. Il a coédité avec Dewey *The Bertrand Russell Case* (1940).

**21** À propos de l'articulation, voir le groupe de recherche de l'Université Humboldt *Symbolische Artikulation : Sprache und Bild zwischen Handlung und Schema* [symbolische-artikulation.hu-berlin.de/about-the-project/].

**22** Hans Joas fait référence à son exposé oral, « Pragmatism and the Formation of Ideals », en tant que *keynote speaker* de la première Young Scholars Pragmatism Conference, « From Interactions to Institutions : Pragmatism and Collective Experience », Paris, 19 janvier 2018.

**23** Max Scheler (1874-1928), philosophe allemand influencé par la phénoménologie de Husserl qu'il a développé en direction d'un « tournant anthropologique », et donc fondateur de la tradition de l'« anthropologie philosophique ». Dans *Erkenntnis und Arbeit* (Scheler, 1926/1960) et d'autres textes, il a confronté ses conceptions à celles du pragmatisme. Il s'accordait avec celui-ci sur certains points : la distinction entre le monde de la science et « le monde du sens commun » ; l'interdépendance entre les pulsions corporelles, l'action et la perception dans une « théorie pratico-motrice de la perception » ; la « relativité existentielle » des objets de

la connaissance et les « limites de la connaissance relatives à un type de connaissance défini et aux porteurs de la connaissance ». Il s'y opposait nettement sur d'autres points, comme le traitement des « idées formelles » de la logique, de la vérité et de la connaissance. Et, dès 1915, il rejettait la « théorie pragmatique de la signification » et sa conception de la « signification » en relation avec les « usages linguistiques » (Mulligan, 2017).

**24** Helmuth Plessner (1892-1985) était un philosophe et sociologue allemand, étudiant de Scheler, et « anthropologue philosophique ». Selon Krüger (2009b), il a rédigé ses premiers ouvrages (1928 et 1931) indépendamment de la philosophie pragmatiste, même s'il avait connaissance de la critique du dualisme cartésien par James. Mais Krüger a développé des parallélismes frappants avec la phénoménologie de James ou la sémiotique de Peirce : « La distinction de Plessner entre avoir un corps [*Körperhaben*] et être (ou faire l'expérience vivante d') un corps [*Leibsein*] court en parallèle à la distinction entre le "moi" (adopter la perspective d'autrui) et le "je" (les actions ou réactions spontanées d'un organisme en situation) chez Mead ». Krüger a enfin relevé différentes ressemblances entre les hypothèses de Plessner et celles de Dewey sur la communication (discursive, consciente, et préconsciente) et la plasticité de la conduite humaine.

**25** Donald Levine (1931-2015), sociologue et théoricien social américain, professeur à l'Université de Chicago à partir de 1962. Il a été le principal promoteur de l'œuvre de Georg Simmel en anglais et a défendu toute sa vie la thèse de l'influence majeure de Simmel sur la sociologie américaine. Hans Joas et Charles Camic ont co-édité un volume de mélanges offerts à Levine, *The Dialogic Turn* (Camic & Joas, 2004).

**26** Robert N. Bellah (1927-2013), sociologue américain, qui fut l'étudiant de Parsons à Harvard, devint professeur à Berkeley en 1967, où il resta jusqu'à la fin de sa carrière. Spécialiste de la religion au Japon, il dut sa renommée internationale à *Habits of the Heart* (1985), et à ses travaux sur la religion civile américaine (*The Broken Covenant*, 1975). Bellah et Joas ont édité ensemble *The Axial Age* (2012).

**27** Edward Shils (1910-1995), sociologue américain, co-auteur avec Parsons de *Toward A General Theory of Action* (1952) et de *Theories of Society* (1961). Professeur au département de sociologie de l'Université de Chicago, et membre titulaire du Committee on Social Thought.

**28** Robert B. Pippin (né en 1948), philosophe américain. Professeur auprès du Committee on Social Thought et du département de philosophie à l'Université de Chicago. Commentateur reconnu de Hegel, il a

aussi écrit sur Henry James, Howard Hawks et Alfred Hitchcock.

**29** Robert M. Hutchins (1899-1977), formé à la philosophie et au droit à l'Université Yale, il a été le président (1929-1945), puis le chancelier (1945-1951) de l'Université de Chicago. Il a été très influent sur les questions de politique de l'enseignement supérieur à un niveau local comme national et a contribué à remodeler le département de philosophie de l'Université de Chicago via ses politiques de recrutement. Il était férolement opposé au pragmatisme et convaincu que l'enseignement des «grands livres» de la tradition philosophique, et tout particulièrement la théologie thomiste, étaient les plus à même de répondre aux défis d'une éducation d'élite. De ce fait, il a contribué à la marginalisation de la «vieille garde», Mead et Tufts, et s'est vivement opposé à C. W. Morris.

**30** Ernst Troeltsch (1865-1923), philosophe, sociologue et théologien allemand qui a été professeur à l'Université de Heidelberg de 1895 à 1914, puis a fini sa carrière à l'Université Humboldt de Berlin. Troeltsch a proposé une explication de l'évolution historique et du déclin de la fonction de la religion dans la société. Il a développé une nouvelle approche de la genèse du protestantisme et une théologie comparée alternative à celle de Max Weber. Pour une étude du triangle entre James, Troeltsch et Weber, voir Hennis (1998).

**31** William Schweiker (né en 1953), professeur d'éthique théologique à l'Université de Chicago.

**32** Pour avoir une idée de la nouvelle discipline, la psychologie de la religion, on pourra consulter l'article d'un ancien étudiant de James, voir James B. Pratt (1908).



# RECENSIONS

# JOHN DEWEY *L'INFLUENCE DE DARWIN SUR LA PHILOSOPHIE ET AUTRES ESSAIS DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE*

TRADUIT PAR LUCIE  
CHATAIGNÉ POUTEYO,  
CLAUDE GAUTIER,  
STÉPHANE MADELRIEUX  
ET EMMANUEL RENAULT,  
PARIS, GALLIMARD, 2016

RECENSION PAR  
BARBARA STIEGLER

**P**oursuivant leur précieux travail de diffusion de la pensée de Dewey auprès du public français, les éditions Gallimard ont fait paraître en 2016 une nouvelle traduction du philosophe américain intitulée *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, co-éditée par Claude Gautier et Stéphane Madelrieux, également traducteurs du volume avec Lucie Chataigné Pouteyo et Emmanuel Renault\*. Le livre réunit une dizaine d'articles et de conférences rédigés entre 1897 et 1910. Comme l'expliquent très clairement les éditeurs de la traduction française, il témoigne d'une période cruciale de « transition » et de « reconstruction », durant laquelle Dewey s'éloigne de l'idéalisme d'inspiration hégelienne pour élaborer un « nouvel empirisme fonctionnel », qui cherche ses sources, dans le sillage de William James, du côté de la théorie darwinienne de l'évolution (p. 264). La « Postface » que Claude Gautier et Stéphane Madelrieux ont rédigée en fin d'ouvrage constitue d'ailleurs, il faut le signaler ici, une excellente introduction à l'œuvre de Dewey, permettant de mieux saisir comment un livre peut conjuguer dans le même geste philosophique une reconstruction de la philosophie morale et de la philosophie de la connaissance à partir de la révolution darwinienne. Pour Dewey, en effet, c'est cette révolution qui impose que s'effondre la séparation étanche, théorisée au moins depuis Kant, entre le champ de la science et celui de la moralité.

Si l'on prend au sérieux le titre du recueil d'articles que Dewey a publié en 1910, *The Influence of Darwin on Philosophy & Other Essays in Contemporary Thought*, la parution récente de sa traduction française présente donc un premier intérêt majeur, celui de mieux comprendre l'enracinement revendiqué jusqu'au bout par Dewey dans le naturalisme en général et dans la révolution darwinienne en particulier. En quel sens la philosophie de Dewey est-elle « darwinienne » ? L'est-elle dans le sens très général où, comme d'autres à la même période (Nietzsche ou Bergson) et comme tant d'autres avant Darwin lui-même (Hegel ou Spencer), elle serait partie, pour comprendre

---

\* Barbara Stiegler est professeure de philosophie à l'Université Bordeaux Montaigne [barbara.stiegler@u-bordeaux-montaigne.fr].

l'activité humaine de connaissance, du fait de l'évolution en général ? L'adjectif, en ce cas, serait beaucoup trop vague pour être légitime. Où l'est-elle dans le sens, cette fois strict et rigoureux, où elle aurait repris à son propre compte l'hypothèse darwinienne de la sélection naturelle, et, avec elle, tout ou partie de ses éléments explicatifs (descendance avec modification, gradualisme des petites variations, malthusianisme des ressources rares impliquant la compétition entre organismes etc.) ? Et s'il fallait retenir la seconde hypothèse, le darwinisme revendiqué par Dewey est-il uniquement méthodologique – au sens où il voudrait penser la connaissance en s'inspirant de la méthode intellectuelle précise que Darwin a réussi à imposer pour penser la vie ? Ou est-il au contraire résolument réaliste, au sens où, cette fois, comme Darwin et comme William James, Dewey ferait l'hypothèse que la connaissance humaine est non seulement l'un des produits historiques de l'évolution du vivant, mais bien un produit de l'évolution par sélection naturelle des variations les plus avantageuses ? La lecture de l'ouvrage permet de donner une réponse très claire à ces deux questions. Elle permet d'établir d'abord que Dewey n'est pas seulement évolutionniste mais bel et bien darwinien, en un sens bien plus rigoureux, on va le voir, qu'il n'y paraît au premier abord. Elle permet d'affirmer ensuite que son darwinisme n'est pas seulement méthodologique mais résolument réaliste et génétique (ou, si l'on préfère « substantiel », p. 286), au sens où l'hypothèse darwinienne lui apparaît comme rendant compte, mieux que toutes les autres à ce jour, du fonctionnement réel de la connaissance.

À la suite de William James et du tournant fonctionnaliste qu'il a su imposer à la psychologie, Dewey soutient en effet que pour comprendre la genèse de la connaissance, il faut la resituer dans le contexte de l'histoire de la vie comme l'une des fonctions élaborées par l'animal humain pour s'adapter à son environnement – tournant qui fait immanquablement s'effondrer, d'après lui, tous les principes fondateurs de la philosophie depuis deux mille ans. Tel est le sens complet du titre de l'ouvrage : *L'influence de Darwin ou du darwinisme sur la philosophie* consiste, d'abord, dans le déclenchement d'une crise sans

précédent de nos anciennes manières de penser, dont la philosophie contemporaine devrait courageusement affronter les conséquences au lieu de tenter vainement d'y résister. Ne pouvant plus se réclamer ni d'un arrière-monde permanent, ni de conditions *a priori* ou transcendantes qui précéderaient l'expérience, la connaissance doit être désormais repensée à la lumière de l'hypothèse de la sélection naturelle, avec toutes les conséquences en cascade qu'implique une telle révolution. Or on découvre, toujours dans le même ouvrage, que pour accomplir cette opération, le darwinisme de Dewey s'enrichit d'un autre élément explicatif qui ne cadre pas nécessairement avec ce que la théorie de l'évolution a retenu de l'hypothèse darwinienne : le rôle central du « désajustement » et du « conflit » dans l'apparition de la connaissance, en lieu et place d'une conception gradualiste de l'évolution, défendue à la fois par Darwin en son temps et par nombre de darwiniens aujourd'hui. Ce qui, dès lors, relance aussitôt la question : en quel sens, lâche ou précis, Dewey est-il darwinien ? Et, à la lumière de la contribution originale de Dewey à l'interprétation du darwinisme, quel est le sens philosophique profond que l'on doit retenir aujourd'hui de cette révolution ? Qu'est-ce qu'être authentiquement « darwinien » aujourd'hui ?

Le darwinisme de Dewey peut difficilement se comprendre indépendamment du « dépôt hégélien permanent » (p. 266) qui imprégnera jusqu'au bout sa philosophie, au point qu'on peut être tenté de les confondre. Avant Darwin en effet, Hegel déjà « érigeait l'idée de processus au-dessus de celle d'origine fixe et de fins fixes, et il présentait l'ordre social et moral, tout comme l'ordre intellectuel, comme une scène en devenir, localisant la raison quelque part au sein des combats pour la vie » (p. 71-72). L'hommage de Dewey à Darwin s'inscrit d'abord dans ce contexte plus général d'une pensée du devenir, de l'évolution et du processus, qui refuse de se donner un élément premier ou final pour penser le processus lui-même. Mais ce renversement historique qui, pour la première fois, place le flux du devenir au-dessus de la permanence et de la fixité, précisément parce qu'il se produit un demi-siècle avant la parution de *L'origine des espèces*, ne

nous fait pas avancer d'un pas pour saisir l'apport propre de Darwin à la philosophie de Dewey. Pour comprendre le darwinisme de Dewey, il faut se référer à d'autres passages du recueil, qui revendentiquent un ancrage beaucoup plus précis dans l'hypothèse darwinienne, non pas d'une évolution en général – en quoi Darwin lui-même n'aurait rien inventé –, mais bien d'une évolution par sélection des variations les plus avantageuses. Dewey résume ainsi « le principe darwinien de la sélection naturelle » : « Si toutes les adaptations des organismes ne sont dues qu'à une variation constante et à une élimination des variations qui sont nuisibles dans la lutte pour la vie impliquée par une reproduction excessive, il n'y a plus besoin d'en appeler à l'antériorité d'une force causale intelligente qui les planifierait et les ordonnerait à l'avance. » (p. 28). À travers cette récapitulation, Dewey paraît, à première vue, reprendre à son propre compte tous les ingrédients constitutifs de l'hypothèse darwinienne. Ainsi peut-on reconnaître, dans l'ordre de la citation, 1. la place centrale du concept d'adaptation, 2. la variabilité spontanée et permanente du vivant, 3. la sélection qui opère le partage entre le nuisible et l'utile, 4. la lutte pour la vie impliquée par la thèse malthusienne d'une rareté des ressources face aux capacités exponentielles de reproduction des vivants. Si les deux premiers éléments de la citation sont hérités, soit de l'histoire naturelle (ainsi de l'adaptation, déjà centrale dans la théologie naturelle de William Paley) soit des premières formes d'évolutionnisme (qui interprètent déjà l'évolution à partir de l'adaptation et de la variation), l'apport propre de Darwin consiste, comme on sait, dans l'articulation de ces deux notions déjà disponibles avec les trois derniers éléments de la citation, qui avance : 2. une variabilité constante du vivant, 3. le rôle moteur d'une sélection naturelle des variations les plus utiles par l'élimination des plus nuisibles, 4. qui elle-même ne prend sens que dans le contexte malthusien d'une rareté des ressources disponibles. Or, à lire tout le reste de l'ouvrage, il n'est pas certain que ces trois éléments, qui occupent pourtant une place centrale dans le darwinisme contemporain, soient véritablement constitutifs du darwinisme que revendique Dewey.

À ses yeux, le cœur du darwinisme consiste plutôt en une nouvelle manière d'enquêter sur les «fins», les «buts» et les «valeurs». Sous l'influence de Darwin en effet, «la philosophie renonce à toute enquête sur les origines absolues et les finalités absolues, afin d'explorer les valeurs spécifiques et les conditions spécifiques qui engendrent ces valeurs» (p. 28). Cette caractérisation du darwinisme comme source d'une nouvelle *enquête sur les valeurs* peut étonner, tant elle contredit l'idée courante selon laquelle Darwin aurait débarrassé la théorie de l'évolution de toute forme de finalisme ou de téléologie, illusions métaphysiques qui gouvernaient encore les conceptions de Lamarck ou de Spencer et les grandes philosophies de l'histoire inspirées de Hegel. Pour comprendre cette citation surprenante, il faut rappeler que la sélection darwinienne ne peut se comprendre indépendamment de la différence de valeur entre «l'utile» et le «nuisible», et plus généralement, entre le «bon» et le «mauvais», différence normative qui ne peut se penser sans le recours aux idées téléologiques de «fonction» et de «but»: «L'intérêt ne porte plus sur l'essence globale située derrière les changements particuliers mais concerne la manière dont les changements particuliers servent des buts concrets ou les font échouer.» (p. 30). Cette téléologie contextuelle disqualifie l'idée d'un bien absolu et d'une fin ultime, tout en redonnant tout leur sens, concret et vital, à la différence entre le bon et le mauvais. C'est autant à la lumière de Darwin que de William James, en effet, qu'il faut lire ce passage sur la multiplicité des biens et des maux: «Les biens sont. Ils sont une multitude. Mais hélas les maux sont aussi. Et les deux existent à tous les degrés possibles ou presque. Ce n'est pas le contraste et la relation entre l'expérience *in toto* et quelque chose qui se situe au-delà de l'expérience qui conduit les hommes à la religion puis à la philosophie; mais c'est plutôt le contraste au sein de l'expérience entre le meilleur et le pire.» (p. 41). Car c'est bien Darwin qui nous apprend que, loin d'obéir à des lois universelles et statiques, la vie consiste essentiellement à établir des différences de valeur ou à opérer un choix normatif entre ce qui, ici et maintenant, se révèle être le plus utile ou le moins nuisible. Ainsi qu'il l'explique lui-même dans un passage célèbre de *L'origine des espèces*, c'est cette activité

normative qui constitue le moteur même de l'évolution comme « amélioration » : « La sélection naturelle scrute à chaque instant et dans le monde entier les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont mauvaises [*bad*], elle conserve et accumule celles qui sont bonnes [*good*] ; elle travaille en silence, insensiblement, partout et toujours, dès que l'occasion s'en présente, à l'amélioration [*improvement*] de tous les êtres organiques relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques. » (Darwin, 1985 : 133). Parce qu'il montre que l'évaluation est immanente au mouvement de la vie elle-même, parce qu'il y voit l'activité par excellence de l'évolution par sélection naturelle, Darwin disqualifie du même coup toute forme de transcendance qui prétendrait garantir la permanence des valeurs, redonnant à la philosophie une toute nouvelle fonction : celle de reprendre l'enquête sur les valeurs en les enracinant dans la vie, et d'abord, dans la question de l'ajustement, toujours à repenser, entre les organismes et leur environnement.

Avec la différence de valeur entre l'utile et le nuisible, ce terme d'« ajustement » est le second point d'ancrage de la philosophie de Dewey dans le darwinisme. Comme pour Darwin, et comme pour la psychologie fonctionnelle qui s'en inspire avec William James, est jugé « bon » ou « utile » ce qui favorise l'ajustement entre l'organisme et son milieu, « mauvais » ou « nuisible » ce qui conduit à leur désajustement. Parce que ce terme d'ajustement est un strict synonyme de « l'adaptation », Dewey semble ainsi reprendre à son propre compte l'idée darwinienne selon laquelle la vie évolue, sous l'égide de la sélection naturelle, dans le sens d'une amélioration continue de l'adaptation des organismes à leurs conditions d'existence. Mais en réalité, la lecture de l'ouvrage nous apprend qu'il tire de ces deux éléments empruntés à Darwin une conclusion très différente, qui aboutit contre toute attente à placer *le conflit* au cœur de la nouvelle enquête darwinienne sur les valeurs. Sous l'influence du darwinisme, nous dit Dewey, « la philosophie doit avec le temps devenir une méthode de localisation et d'interprétation des conflits les plus sérieux qui se produisent dans la vie » (p. 32). Rien n'est pourtant plus éloigné

de l'adaptationnisme darwinien et de son gradualisme des petites variations, auquel Darwin a redit son attachement tout au long de son œuvre. Pour Darwin, en effet, l'activité normative de la sélection naturelle ne se fait jamais sur la base d'une situation conflictuelle ou de crise, dans laquelle les vivants s'éprouveraient comme inadaptés à leur environnement. Elle fonctionne plutôt comme la capitalisation tranquille et graduelle d'un *optimum*, évacuant toute forme de négatif ou de conflit. S'il y a « lutte » entre les organismes, ce n'est nullement sur la question de l'évaluation de l'utile et du nuisible, automatiquement discriminés par la pression de sélection du milieu, mais uniquement au sens d'une compétition pour l'accès aux ressources rares, qui justement rend les choix de la sélection naturelle en quelque sorte automatiques. Or, si Dewey semble prêt à concéder à Darwin tous ces éléments (gradualisme, adaptationnisme, automaticité de la sélection) tant qu'il s'agit des vivants non humains, il impose à l'hypothèse darwinienne une série de transformations tout à fait surprenantes dès qu'il s'agit de penser l'évolution de l'animal humain. Faut-il dès lors considérer que le darwinisme revendiqué par Dewey repose sur un contresens fondamental ?

Le fait que le darwinisme contemporain soit aujourd'hui traversé par le conflit entre une option orthodoxe qui durcit l'adaptionnisme de Darwin, son gradualisme et avec eux l'automaticité de la sélection et, de l'autre, d'autres voies hétérodoxes (mais parfois victorieuses) qui entendent réviser le darwinisme en réhabilitant l'imprévisibilité de la rupture et du conflit et rejeter la thèse d'une optimisation automatique des vivants par la sélection, redonne en réalité toute son actualité à la question du darwinisme de Dewey. C'est là le second intérêt majeur de la parution du livre dans le contexte actuel, marqué depuis les années 1970 par le conflit entre darwiniens « orthodoxes » et partisans d'un darwinisme « révisé », intérêt qui dépasse cette fois le seul champ des études pragmatistes et dont il faudrait souhaiter qu'il occupe toute sa place dans le champ de la philosophie de la biologie. Comme Dewey, et quoique sur des bases théoriques différentes, certains darwiniens contemporains de premier ordre (Richard Lewontin,

Richard Levins, Stephen Jay Gould) refusent en effet de croire en l'automaticité de la sélection et dénoncent avec énergie, contre les néodarwiniens cette fois, l'extension d'une telle conception automatisée de la sélection dans le champ de la vie humaine. À la lumière de ce contexte, la contribution de Dewey à l'interprétation de la révolution darwinienne prend un intérêt renouvelé.

La première des transformations que Dewey impose à l'hypothèse darwinienne, c'est la thèse d'une évolution par inadaptation, elle-même à la source de la naissance de la « pensée », de « l'intelligence » et de la « connaissance », qui toutes trois prendraient, chez l'animal humain, le relais de l'automaticité de l'instinct. Comme expérience de connaissance, tout acte perceptif est déjà le signe d'un désajustement, ou d'un « échec de l'ajustement instinctif », que la perception vise justement à compenser : « La perception est, primairement, un acte d'ajustement de l'organisme et de l'environnement différant du pur réflexe ou de l'adaptation instinctive en ceci que pour compenser l'échec de l'ajustement instinctif, il requiert une présentation objective et discriminante des conditions de l'action. » (p. 190). Ainsi, par exemple, lors de la perception d'un bruit ressenti comme effrayant alors qu'il est inoffensif, « un store qui tape contre la fenêtre à cause du vent » (p. 202). Décrivant avec minutie le passage progressif de l'expérience immédiate à l'expérience réfléchie, Dewey montre que c'est précisément « l'inadaptation » (p. 205) entre le *stimulus* envoyé par l'environnement (le bruit soudain et intense) et la réaction de l'organisme (la frayeur) qui oblige l'intelligence à prendre le relais de la sensation pour passer de l'expérience immédiate (de ce bruit qui est réellement effrayant) à l'expérience réfléchie (du même bruit effrayant désormais *connu* comme inoffensif). Au fond, c'est le caractère « inutile » et même parfois « nuisible » (p. 205) de la somme des réflexes et des instincts disponibles, et finalement, *l'inadaptation* du legs historique transmis par l'évolution, qui oblige l'animal humain à penser et à connaître, c'est-à-dire à continuer d'assurer autrement l'ajustement de son organisme à l'environnement.

Cette insistance sur l'inadaptation de l'animal humain conduit tout naturellement Dewey à valoriser les situations négatives de « crise », de « trouble » et de « conflit ». Loin que la pensée suppose, comme l'a soutenu toute l'histoire de la métaphysique, une réalité harmonieuse, rationnelle et cohérente avec elle-même permettant l'adéquation entre l'intellect et les choses (*adaequatio intellectus et rei*), l'activité de penser commence toujours par « le conflit » (p. 128) : « La condition qui précède et provoque tout exercice particulier de connaissance réfléchie est toujours celle d'une discordance, d'une lutte, d'une "collision". [...] La discordance provoque et contrôle une activité de connaissance réfléchie seulement parce que le sort d'un agent est en jeu dans la crise. » (p. 137). Ou encore : « L'objectif de l'acte de penser n'est pas d'opérer une réconciliation totale et "Absolue" entre l'existence et la signification, mais de parvenir à un ajustement spécifique entre les choses et nos buts et entre nos buts et les choses au moment précis où la crise atteint son point crucial. » (p. 128). Nul doute que l'on retrouve ici, au fond du darwinisme de Dewey, un autre aspect du « dépôt hégélien permanent » : le rôle moteur du négatif et du conflit dans la compréhension des processus évolutifs, mais ici purgée de toute tentation d'une fin ultime qui orienterait par avance tout le processus vers une réconciliation finale. Débarrassé de l'illusion, propre à l'idéalisme hégélien, que « le réel est rationnel et le rationnel est réel » (p. 71), le darwinisme de Dewey retient de la dialectique hégélienne le rôle moteur du conflit, mais en la vidant contre Hegel de toute perspective finale de « relève » (*Aufhebung*). Or, il se trouve que c'est aussi le programme d'un courant important du darwinisme contemporain : celui de promouvoir une « biologie dialectique » (Levins & Lewontin, 1985) ou, dans une version légèrement différente, une « révision » du darwinisme (Gould, 2006 : 9 sq.), émancipée de toute tentation finaliste – programme qui recoupe, sur bien des points, l'interprétation deweyenne de la révolution darwinienne.

En insistant elles aussi sur le rôle moteur du conflit et de la tension dans les processus évolutifs, ces nouvelles versions du darwinisme contestent frontalement le gradualisme de Darwin lui-même,

en proposant d'y voir un aspect accidentel de la théorie, dont le darwinisme contemporain aurait tout intérêt à se défaire. À leurs yeux, les diverses versions du darwinisme orthodoxe, de la Synthèse moderne aux néo-darwiniens, ont pourtant fait le choix inverse de durcir le gradualisme des « petites variations ». Elles ont interprété l'évolution comme un processus d'optimisation continu niant la réalité de l'histoire, et avec elle le négatif de la tension et du conflit. À cette vision homogène et graduelle du temps évolutif, ces nouvelles formes de darwinisme critique opposent la réalité des discontinuités qui scandent le temps évolutif, non pas comme le croit Dewey à partir de la seule émergence de l'intelligence humaine, mais dès les premières formes de vie. C'est tout le sens de l'intérêt que Stephen Jay Gould accordera, sur le plan de l'ontogenèse, aux phénomènes d'« hétérochronie », qui révèlent que des modifications dans les rythmes de développement peuvent être le point de départ d'innovations évolutives, et sur le plan de la phylogénèse, à la théorie des « équilibres ponctués » qui décrit l'évolution, contre le gradualisme dominant, comme une alternance discontinue entre longue période de ralentissement et courte période d'accélération des changements. À la lumière de ce darwinisme révisé, la lecture deweyenne de Darwin qui insiste sur la crise et le conflit comme moteur de l'évolution de l'animal humain, mais aussi sur les décalages de rythme entre l'évolution des organismes et celle de leur environnement, autre forme d'hétérochronie pourvoyeuse d'une tendance permanente au « désajustement », retrouve toute sa légitimité. Loin de sortir du cadre darwinien, la thèse pragmatiste d'une émergence de l'intelligence humaine sur la base d'une inadaptation ou d'un désajustement entre l'organisme et son milieu, appelant un réajustement et un réaménagement de l'environnement lui-même par les capacités créatrices de l'intelligence, devrait retrouver, à la lumière de ce darwinisme révisé, toute sa place dans l'histoire et l'actualité du darwinisme. Si le fonctionnalisme du pragmatisme peut sembler tomber, à première vue, sous la critique de Gould qui, de son côté, entend redonner tout son poids au legs des structures et des contraintes internes, l'insistance de Dewey sur les désajustements qui scandent le rythme évolutif émancipe clairement

son fonctionnalisme, attentif aux décalages de rythmes et aux tensions conflictuelles qui font le tissu de l'histoire évolutive, de toute tentation adaptationniste.

C'est justement ce que confirme la notion deweyenne d'adaptation, qui continue certes de jouer un rôle central, mais au prix d'une révision fondamentale. Comme la biologie dialectique de Levins et Lewontin et comme le darwinisme révisé de Gould, Dewey critique en effet la conception courante de l'adaptation qui tend à faire de l'organisme une pâte molle, contrainte de s'adapter passivement et sans résistance aux exigences de l'environnement. À Spencer et à sa compréhension « automatique » de l'évolution par adaptation (p. 72), Dewey oppose un tout autre sens de l'adaptation darwinienne, fondamentalement interactif, et à la lumière duquel les initiatives de l'intelligence, en situation permanente d'incertitude, sont *naturellement* amenées à prendre toute leur place : « Le progrès de la biologie a accoutumé notre esprit à l'idée que l'intelligence [...] est une méthode d'ajustement des capacités et des conditions au sein de situations particulières. » (p. 73). Pour Levins et Lewontin, de même, le véritable sens de la révolution darwinienne consiste à montrer que toute l'évolution du vivant suppose cette interaction constante de l'organisme et de son environnement : « L'incorporation de l'organisme comme un sujet actif dans sa propre ontogénie et dans la construction de son propre environnement mène à une relation dialectique complexe entre les éléments de la triade gène, environnement, organisme. » (Levins & Lewontin, 1985 : 105). Comme chez Dewey, la relation est ici « dialectique » au sens où elle décrit une tension entre les conditions fixées par l'environnement et celles exigées par l'organisme lui-même, qui ne se contente pas de se laisser modifier par la pression du milieu, mais qui participe également activement à le modifier et à le construire. En lieu et place d'une adaptation qui se produirait automatiquement, il s'agit donc de décrire des processus d'interaction et de réajustements dont l'issue restera toujours imprévisible, puisqu'elle fait fond sur une situation conflictuelle de tension que « l'adaptationnisme », dans sa détestation du conflit, fait tout pour nier et évacuer. Au fond, c'est

l'automaticité d'une sélection naturelle toute-puissante, opérant sur le matériau passif et homogène des petites variations génétiques, qu'il s'agit de contester : « L'organisme fait [*makes*] son environnement et participe donc à nouveau à sa propre construction. Finalement, l'organisme, dans la mesure où il développe et construit un environnement [...] définit les conditions de la sélection naturelle. » (p. 105-106).

Dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'organisme ou du gène, c'est la conception atomiste qui sous-tend la thèse d'une automaticité de la sélection qu'il s'agit de déconstruire. Pour Levins, Lewontin et Gould, Darwin reste prisonnier de ce postulat atomiste, que la Synthèse moderne puis le néo-darwinisme durciront encore en les miniaturisant soit sous la forme du « trait » (caractéristique phénotypique ou comportementale considérée comme unité de base sur laquelle opère la sélection), soit sous celle du « gène égoïste ». Comme les individus darwiniens, « traits » et « gènes » sont majoritairement conçus comme des atomes indépendants, mécaniquement en compétition les uns avec les autres dans un contexte de ressources rares et du même coup convertibles en « données » (*data*), elles-mêmes calculables par la puissance de computation des algorithmes. Mais pour Dewey, comme pour la biologie dialectique et le darwinisme révisé, le sens véritable de la révolution darwinienne est tout autre. Loin de renforcer l'atomisme de l'individu organique et de sa décomposition en « données », elle disqualifie au contraire toute forme d'« existence enclose en elle-même » : « Avec le changement de point de vue, de l'existence enclose en elle-même au processus inclusif, de l'unité structurale de composition à l'unité de fonction de contrôle, de la forme sans changement au mouvement dans la croissance, c'est l'ensemble du schème des valeurs qui est modifié. » (p. 225). Au mécanisme de sélection censé réguler automatiquement les collisions entre unités atomiques, la révolution darwinienne bien comprise doit opposer une vision écologique de la pluralité des interactions, qui redonne la priorité au contexte local, situé ici et maintenant, tout en l'articulant à une compréhension multi-niveaux de l'histoire évolutive, refusant

de se donner une unité atomique élémentaire qui fournirait le matériau passif et isotrope de la sélection.

Avec cette lecture de la révolution darwinienne, Dewey donne – près d'un siècle avant Levins, Lewontin et Gould – des arguments philosophiques puissants contre la vision inverse que défendront les néo-darwiniens. Avec Richard Dawkins, Daniel Dennett résume en effet « le cœur de l'idée darwinienne » comme une mise hors-circuit de l'intelligence conquise par la victoire de l'atomisme dans les sciences de la vie, Darwin ayant révélé que ce que l'on voulait imputer à l'intelligence d'un dessein était en réalité « décomposée en parties si petites et si stupides qu'elles ne pouvaient absolument pas compter comme de l'intelligence, [mais devaient être] distribuées dans l'espace et le temps sous la forme d'un gigantesque réseau de processus algorithmiques » (Dennett, 2000 : 153). Tandis que la leçon de Darwin consiste, pour le néo-darwinisme, à révéler qu'« une petite parcelle impersonnelle, butée, automatique et aveugle de la machinerie moléculaire est la source ultime de tout l'agir, donc de la signification, et donc de la conscience, dans l'univers » (p. 232), Dewey retient de Darwin la leçon inverse : celle d'une dissolution de tout élément atomique premier, censé être la source de toute l'évolution ultérieure, au profit d'une compréhension des processus d'interaction orientés vers des fins situées, toujours locales et provisoires, et dont l'issue nécessairement imprévisible ne peut être prévue par aucune forme de calcul. Si Dewey conteste, comme les néo-darwiniens, toute partition dualiste entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, et à travers elle la grande partition kantienne entre le règne de la nature et celui de la liberté, c'est pour en tirer une conclusion rigoureusement inverse. Au lieu de mettre l'intelligence humaine hors-circuit et de dévoiler la puissance de calcul des algorithmes appliquée aux données du vivant, la révolution darwinienne, parce qu'elle place l'incertitude et le conflit sur les valeurs au cœur de l'histoire de la vie, redonne au contraire toute sa place et tout son sens à la logique expérimentale et créatrice de l'intelligence collective. À l'heure où les interactions entre les sciences de la vie et l'avenir des sociétés humaines deviennent des

enjeux politiques majeurs, la leçon de *L'influence de Darwin sur la philosophie* mérite en effet d'être méditée. Faut-il espérer, avec les néo-darwiniens et les partisans de l'intelligence artificielle, une automatisation généralisée des processus de décision, reposant sur la production exponentielle des *data* et sur les capacités de computation, elles aussi supposées exponentielles, des algorithmes chargés de les traiter ? Ou faut-il au contraire considérer, avec le pragmatisme américain, que l'intelligence humaine, dans la situation permanente de conflit et d'incertitude qui est la sienne, n'a pas d'autre choix que de se socialiser en intelligence collective, comprise comme « méthode de diagnostics et de pronostics moraux et politiques » (p. 32) ? Si, pour Dewey, la socialisation de l'intelligence, tournée vers la détermination commune des valeurs et des choix collectifs, a toute sa place dans la nature, c'est parce qu'elle ne fait que révéler, en les intensifiant, les capacités créatrices et inventives de la « logique génétique et expérimentale » (p. 33) qui anime, depuis ses débuts, le laboratoire de l'évolution du vivant. Comme la biologie dialectique et comme le darwinisme révisé, tout l'intérêt de la contribution de Dewey à ce débat aujourd'hui brûlant est que, loin de se draper dans le royaume moral d'une société plus « humaine », c'est sur la base d'une compréhension rigoureuse et darwinienne de la vie biologique et de son évolution qu'elle disqualifie la conception atomisante et automatisée des vivants et de leurs procédures de décision qu'un certain récit de l'histoire de la vie tente aujourd'hui, elle aussi au nom de Darwin, d'imposer aux sociétés humaines.

## BIBLIOGRAPHIE

DARWIN Charles (1859/1985), *The Origin of Species*, Londres, Penguin Classics.

DENNETT Daniel C. (1995/2000), *Darwin est-il dangereux?*, trad. P. Engel, Paris, Odile Jacob.

DEWEY John (1910), *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, New York, H. Holt.

DEWEY John (2016), *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. L. Chataigné Pouteyo, C. Gautier, S. Madelrieux et E. Renault, Paris, Gallimard.

GOULD Stephen Jay (2002/2006), *La structure de la théorie de l'évolution*, trad. M. Blanc, Paris, Gallimard.

LEVINS Richard & Richard LEWONTIN (1985), *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press.

STÉPHANE  
MADELRIEUX  
*LA PHILOSOPHIE  
DE JOHN DEWEY*

PARIS, VRIN, 2016

RECENSION PAR  
NICOLAS BERNIER

**P**aru en 2016, *La philosophie de John Dewey* de Stéphane Madelrieux représente une contribution importante à la littérature francophone sur le pragmatisme et la philosophie américaine. L'auteur n'en est pas à son premier ouvrage sur ce courant de pensée\*. Il s'est particulièrement distingué avec le livre issu de sa thèse, *William James. L'attitude empiriste* (2008) et l'édition de *Bergson et James : cent ans après* (2011), ainsi que sa participation à la traduction de l'ouvrage de John Dewey *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine* (2016). Pour un ouvrage qui, au premier abord, peut sembler constituer une simple présentation générale de la pensée de Dewey, on trouve dans *La philosophie de John Dewey* une stratégie plutôt audacieuse et originale. La ligne directrice de l'ouvrage est le problème central que le philosophe américain a présenté à plusieurs reprises comme étant à la source de l'ensemble de ses écrits. Ce problème est celui de la dichotomie dans la méthode de fixation des croyances, selon qu'elles portent sur les phénomènes de la nature, rendue possible par la méthode expérimentale, ou selon qu'elles concernent les valeurs faisant autorité dans l'orientation de la conduite humaine. Le propos du livre est d'autant plus intéressant qu'il affirme l'existence d'une continuité entre de grands pans de la pensée de Dewey, soit le naturalisme, l'instrumentalisme, sa théorie générale des valeurs, ses conceptions de l'éducation et de la démocratie. L'ouvrage offre un portrait grand angle de la pensée de Dewey. Sur des sujets difficiles d'accès pour le grand public, il est servi par une remarquable clarté d'écriture et d'analyse. Il n'en aborde pas moins certains aspects des plus complexes de l'œuvre de Dewey, comme sa métaphysique de la nature, son concept d'expérience et sa philosophie des sciences. Ce livre se distingue à bien des égards d'autres ouvrages sur Dewey, publiés au cours des dernières années. Il suffit de penser à l'ouvrage de Joëlle Zask, au titre assez proche, *Introduction à John Dewey* (2015), qui a choisi une autre ligne directrice, celle de la philosophie sociale et de la conception de

---

\* Nicolas Bernier est chargé de cours et doctorant au Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke, Québec (Canada) [Nicolas.Bernier@usherbrooke.ca].

la démocratie chez Dewey. Ici, nous allons nous en tenir à une présentation des principaux arguments de Madelrieux, en suivant l'organisation même des quatre chapitres du livre.

## **LE PROBLÈME ET LE PROGRAMME**

La pensée de Dewey est une pensée du passage à la modernité. Celle-ci recouvre la naissance des institutions démocratiques, civiles et étatiques, la dynamique des révolutions scientifiques, industrielles et technologiques et l'émergence du marché, libéré de la tutelle de la religion et de la féodalité. En dépit des progrès réalisés, plusieurs tendances prémodernes perdurent sous différentes formes : la reproduction des classes sociales et la domination des églises sur les esprits, l'intolérance aux points de vue différents, l'attachement à des valeurs dogmatiques et le recours à la force et à la guerre comme méthode de résolution de différends. Dans cet horizon, la méthode de formation des croyances est plutôt contingente. Sans doute, une petite part de celles-ci résulte de processus de discussion, d'enquête et d'expérimentation et répond à des standards démocratiques, mais une bonne part se fait à partir des habitudes et des coutumes, se diffuse en contre-coup de la propagande, ou exprime des intérêts de classe.

C'est à ce problème que Dewey s'attaque dans un grand nombre de textes, qu'il écrive sur la pédagogie ou sur la religion, sur la science ou sur la politique. Comment dépasser la divergence entre nos croyances cognitives sur la nature, qui proviennent de l'usage de la méthode expérimentale, et nos croyances sur les valeurs morales, par où Dewey désigne « tout ce qui est considéré comme possédant une autorité légitime pour diriger la conduite » (LW4: 204, cité p. 21) ? Alors que la méthode expérimentale a développé une démarche intelligente pour constituer nos jugements et nos croyances sur la nature, nos croyances morales demeurent largement conformées par des tendances prémodernes que nous reproduisons à travers nos habitudes et nos interactions avec notre environnement social.

Le constat de Dewey sur l'état de la philosophie est qu'elle est non seulement inapte à répondre aux problèmes de son époque, mais qu'elle en est partie prenante. La philosophie a besoin d'une réforme d'ampleur, d'une « reconstruction ». Alors que les sociétés humaines sont marquées par l'incertitude, le conflit social et le changement social, la philosophie s'est lancée dans une quête de certitude et a tenté d'ériger un ordre stable et intemporel. Dewey propose de réorienter la pratique de la philosophie en direction d'une « enquête culturelle ». Sa tâche est d'établir une « méthode de diagnostics et pronostics moraux et politiques » qui cherche à clarifier les troubles éprouvés dans des situations problématiques et qui devienne avec le temps « une méthode de localisation et d'interprétation des conflits les plus sérieux qui se produisent dans la vie » (MW4: 13, cité p. 16). Dans un monde incertain et inachevé, l'entreprise philosophique doit être orientée principalement vers la réflexion et la conduite humaine, de manière « cohérente et unifiée » (p. 20). Alors que la philosophie antique et la pensée des Lumières ont, de diverses manières, érigé des dualismes entre l'homme et la nature, Dewey propose une conception ontologique du monde dans laquelle il existe une continuité entre ce qui est *expérimenté* dans le milieu naturel et dans le milieu social. La méthode d'enquête sur des faits scientifiques n'est, de ce point de vue, pas différente de la méthode de formation des croyances morales. En affirmant cette continuité, Dewey espère que les opérations de discussion, d'enquête et d'expérimentation, déjà opérantes dans les sciences de la nature, seront également mises en œuvre dans les sciences humaines et sociales et permettront d'orienter nos conduites dans une communauté démocratique.

## **DE LA NATURE À L'EXPÉRIENCE**

Dewey soutient donc que l'évolution des mondes humain et naturel opère selon un principe de *continuité*. Parler de continuité revient à admettre qu'il existe une et une seule nature, qui se différencie progressivement par l'émergence de propriétés distinctes (p. 48). Dans cette perspective, les distinctions, classifications et évaluations sont

avant tout des outils intellectuels permettant de traiter de manière intelligente les problèmes rencontrés dans l'expérience. Ces outils ne reflètent en rien des réalités ontologiques, des réalités antécédentes de la nature ou des « principes *a priori* fixes et ultimes qui préside-raient de tout temps à l'organisation des choses » (p. 42).

La continuité se traduit par une conception pluraliste de l'évolution de l'esprit humain que l'auteur situe au niveau des théories de l'émergence. Pour Dewey, les propriétés humaines ont émergé à partir des propriétés physiques. Au-delà d'un certain seuil de complexité de la matière, se sont enclenchées des dynamiques de formation d'organismes vivants qui, à leur tour, ont conduit à l'apparition d'êtres pensants et intelligents. L'esprit et la matière, loin de s'opposer, sont deux épisodes « insérés dans la même histoire » (p. 49). La conscience humaine, psychique et sociale, se situe à la fois en continuité avec la nature tout en recélant des propriétés nouvelles que l'on ne saurait réduire aux niveaux inférieurs.

Dewey reprend le concept de potentialité développé initialement par Aristote, mais en lui retirant toute direction téléologique et en s'abstenant de tout principe déterministe, moyennant lesquels nous pourrions déduire le développement des phases supérieures des phases antérieures du processus d'évolution (p. 49). Sa thèse louvoie entre les deux écueils du « matérialisme mécaniste » et du « spiritualisme finaliste ». Le développement ou l'actualisation d'une potentialité dépend des systèmes de transactions au sein d'un environnement : « Les propriétés émergentes apparaissent précisément par et dans ces interactions, étant les propriétés du système organisé de ces interactions. » (p. 49). Le développement de potentialités n'est pas mélioratif en lui-même. Le caractère positif de l'évolution humaine ne se fait pas de manière linéaire. Le développement se distingue à cet effet de la croissance humaine (*growth*).

La réinsertion de l'homme dans le milieu et l'histoire de la nature passe nécessairement par une revalorisation du concept d'expérience.

Cette notion, héritée des empiristes britanniques, offre deux principaux avantages : elle remet en cause, par l'examen critique, toutes les autorités extérieures, en particulier celles dont les principes ont la prétention d'être supérieurs ou absous ; elle met en valeur « les ressources et les potentialités de l'expérience elle-même comme moyen de régler les problèmes rencontrés dans l'expérience » (p. 51). Toutefois, bien que Dewey s'inspire à ce niveau des empiristes, il conçoit l'expérience de manière fort différente. Tout d'abord, il la saisit dans une perspective holiste. En effet, aucun organisme ne peut exister sans environnement, ni aucun environnement prendre forme sans organisme. L'organisme et l'environnement sont « deux aspects complémentaires nécessairement co-impliqués dans cet ensemble d'activités interreliées ». Ensuite, l'expérience se fait avant tout dans un ajustement actif de l'organisme à son environnement : « L'organisme n'est pas un spectateur face à l'écran du monde qui le bombarderait de données brutes, il est un acteur qui prend part au monde. » (p. 69).

L'émergence du mental au sein du comportement vital a permis la mise en place de nouveaux modes d'interaction entre l'être vivant et son environnement et de nouveaux modes de coordination de ses activités. Si l'instinct et l'habitude sont des opérateurs importants de l'organisation de l'expérience, la conscience permet à l'individu de percevoir les qualités sensibles d'une situation problématique et de faire émerger de nouvelles significations en médiatisant la réaction au stimulus. L'expérience permet ainsi l'apprentissage et la croissance de l'individu, via la réaction à la signification possible du stimulus et la résolution active de l'indétermination d'une coordination avec l'environnement. Le schéma stimulus-réponse ne doit pas être vu comme un enchaînement de séquences mécaniques déterminées, mais bien comme un circuit organique continu de stimulations et de réponses au cœur duquel opère un processus de transformation mutuelle des termes de la transaction.

La croissance humaine (*growth*) consiste alors en un processus d'actualisation de capacités humaines à travers des milieux organisés

d'interactions sociales. L'individu est un acteur participatif et responsable, partie prenante de sa propre croissance. Il y a croissance chez un individu lorsque l'apprentissage des expériences passées modifie la qualité des expériences futures et permet l'extension et l'enrichissement des contextes de significations qu'il traverse. La croissance atteint son apogée lorsqu'elle arrive à percevoir les relations de cette expérience-ci « avec la totalité des autres expériences réelles et possibles ». Tout cela ne se passe pas uniquement « dans la tête » des individus, mais est bel et bien « distribué sur tous les aspects et phases de l'interaction ». « L'esprit est dans la nature. » (p. 75).

Bien qu'elle provienne des tendances naturelles biologiques, l'expérience humaine est avant tout sociale : elle est « saturée des résultats de l'échange social et de la communication sociale » (p. 86). Le Soi n'est pas celui d'un « individu isolé » dans un « environnement désocialisé ». Le social se définit chez Dewey à partir des trois concepts d'association, de participation et de communication (p. 76). L'association est une loi universelle de la nature qui se traduit par la ressaisie de l'action sociale comme étant fondamentalement une action conjointe. Dewey endosse la découverte du social au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'encontre de l'atomisme social. La participation, ensuite, consiste en une contribution personnelle aux fins d'une activité désormais partagée et commune. C'est toute la différence entre le dressage animal et l'éducation humaine. Dans une action partagée et commune, les participants se coordonnent autour des fins qu'ils poursuivent, découvrent les intérêts qui les tiennent ensemble et font l'expérience des conséquences pratiques de leur intervention. La communication, enfin, est un enjeu central de l'échange social. Elle émerge « lorsque les êtres engagés dans l'action conjointe en viennent à adopter et à considérer leurs propres réactions du point de vue des autres » (p. 81). Elle est ce qui fait que l'association humaine est une communauté. Le langage qui la médiatise est ainsi l'élément clé du passage du biologique au psychique et au social – Dewey est proche de Mead sur ce point. Le langage est « l'outil des outils » (LW1, p. 134). « Il est l'opérateur d'objectivation et d'institutionnalisation de la relation entre l'usage d'une

chose et ses conséquences possibles. » (p. 83). Il fait que les réactions à des stimuli sont des réactions à des signes et non pas à des sources immédiates d'empêchement ou de satisfaction. Il conduit à tisser de nouvelles relations avec l'environnement et à développer des habitudes culturelles, qui canalisent, réordonnent et coordonnent les impulsions naturelles afin de réaliser des fins communes. L'enjeu de toute culture consiste en la façon dont elle permet l'émergence d'habitudes intelligentes, c'est-à-dire la capacité des individus de s'émanciper de la rigidité des héritages et des conformismes et de reconstruire les « manières de penser et d'agir établies » (p. 94).

## **LA LOGIQUE DE L'ENQUÊTE EXPÉRIMENTALE**

La reconnaissance de la continuité de l'enquête portant sur les valeurs morales avec l'enquête empirique des phénomènes naturels est obscurée par deux principaux obstacles. Le premier se rapporte à une conception de la connaissance comme réalité antécédente à l'enquête, le second, au refus de reconnaître les valeurs morales comme des phénomènes empiriques, susceptibles d'être analysés et de faire l'objet de délibérations au moyen de méthodes d'investigation intelligente. Dewey ne vise pas un transfert pur et dur de la science à la philosophie – il n'y a aucun scientisme dans sa démarche –, mais il prône l'adoption de l'attitude et de l'esprit de la méthode expérimentale dans le domaine de la régulation de la conduite humaine.

Dewey s'efforce de démontrer que l'expérience scientifique s'inscrit en continuité avec l'expérience du sens commun. La science se présente comme la forme plus développée d'opérations logiques et cognitives qui sont déjà à l'œuvre dans l'expérience ordinaire. La résolution de problèmes en science et dans l'expérience ordinaire présente de ce fait le « même type de modification intentionnelle et de contrôle des changements » (p. 143). Dans les deux cas, les propriétés des objets sont relationnelles et dépendent des interactions avec les autres objets (p. 147). La connaissance du sens commun précède la connaissance scientifique. Bien avant le développement de la science,

les humains avaient observé que l'eau des ruisseaux est meilleure à boire que l'eau des étangs (p. 149). Mais la science étend de façon inouïe le « réseau d'interconnexions dans lequel elle place toute qualité » et autorise une connaissance rigoureuse des corrélations entre événements empiriques. Elle permet de « contrôler le cours de l'expérience et (de) s'assurer de l'usage et la jouissance des objets qui précèdent la science » (p. 149). Elle donne la possibilité d'analyser les composantes chimiques de l'eau et de la purifier de façon artificielle. La science devient en ce sens le meilleur moyen d'augmenter la sûreté de l'expérience ordinaire elle-même.

Le constat de Dewey est que les philosophies de la connaissance et en particulier celles qui défendent l'idée de connaissances immédiates ont ignoré « l'acte de connaître », soit le processus d'enquête par lequel la connaissance constitue tant la fin visée qu'une ressource future (p. 103). Dans cette perspective, la visée de la logique est de perfectionner la pensée humaine afin de développer des actions plus réfléchies (p. 112). L'évolution de la science ne saurait donc se réduire à l'acquisition et l'accumulation de nouvelles connaissances. Elle comprend l'invention de procédés d'enquête, au moyen desquels passer d'une situation indéterminée, déclenchée par un doute, à une situation unifiée, cohérente et satisfaisante pour l'esprit. Cette enquête est composée d'interactions entre différentes phases : l'identification du problème, la formulation d'hypothèses sur ses conditions, ses causes et ses conséquences, le développement logique du raisonnement ainsi que la mise à l'épreuve empirique des hypothèses.

Un aspect important de l'enquête est la réciprocité et la régulation mutuelle entre le mode perceptuel et le mode conceptuel. Les faits sont actuels et sont issus de l'observation alors que les idées appartiennent au possible et proviennent de l'imagination. L'ordre perceptuel (faits) et l'ordre conceptuel (idées) se constituent réciproquement et se régulent l'un et l'autre : « L'expérience devient dirigée rationnellement et la raison devient contrôlée empiriquement. » (p.125). Dewey ne vise pas la subordination de la pensée à l'action : la pensée vise à

libérer l'action. Elle permet de rendre l'intelligence plus pratique et l'action plus intelligente. La pensée est un moyen d'émancipation des habitudes et des valeurs déterminées socialement. L'esprit expérimental « consiste à agir délibérément sur le phénomène au lieu de le contempler et de l'accepter tel qu'il est » (p. 139).

L'esprit de la méthode expérimentale nous conduit par conséquent vers une nouvelle attitude intellectuelle et morale à l'égard de nos interactions naturelles et sociales. La seule connaissance théorique de l'enquête ne suffit pas. Elle ne peut se passer d'un réel désir de l'employer et requiert des vertus épistémiques et pratiques, « des qualités morales du caractère de l'enquêteur » (p. 153) : l'ouverture d'esprit aux suggestions nouvelles, la concentration et l'effort dans la réalisation de l'enquête et la responsabilité quant aux conséquences concrètes de l'enquête. L'enquête n'est pas une simple affaire de technique ou de logique. Elle est indissociable de la « volonté de maintenir l'intégrité intrinsèque de son processus » (p. 153). Bien que la science poursuive ses propres intérêts et ses propres questions, il importe que les scientifiques puissent bénéficier des expériences des autres formes d'associations humaines afin de cultiver une sensibilité sociale « des relations et des intérêts communs qui lient les individus entre eux » (p. 137). L'impartialité scientifique ne signifie en rien une coupure avec l'espace social. La science est la partenaire de la démocratie.

## **À LA RECHERCHE DE L'ENQUÊTE MORALE**

Le dernier chapitre boucle le circuit de la relation réciproque et complémentaire du naturalisme, de l'enquête expérimentale et de l'enquête morale chez Dewey. L'auteur mobilise particulièrement la théorie générale des valeurs et ses liens avec la démocratie et l'éducation afin de rendre compte de l'enquête morale. La philosophie morale nécessite une réforme importante. En effet, celle-ci a relégué à l'arrière-plan le caractère incertain, changeant et conflictuel des problèmes auxquels elle a affaire et des solutions qu'elle peut y apporter. Son but n'est pas la recherche d'un principe, d'une finalité, d'un

bien ou d'une loi ultime qui régissent les conduites humaines, mais bien « d'indiquer les méthodes permettant de faire face aux conflits moraux et de rendre les choix plus intelligents compte tenu de la particularité de chaque situation individuelle » (p. 159). Tout comme dans l'enquête expérimentale, le bien résultant de l'enquête morale n'est pas antérieur à l'enquête, il est une conséquence de cette dernière.

C'est à partir de sa théorie générale des valeurs que Dewey estime pouvoir rétablir la continuité entre l'enquête morale et l'enquête sur la nature. Dans cette perspective, la philosophie devient « la théorie et la pratique du jugement critique dans tous les domaines et aspects de l'expérience » (p. 161). Les valeurs émergent dans le processus de la vie, au cœur des transactions que les humains entretiennent avec leurs environnements. Mais pour que les pratiques du prendre soin ou du faire attention aux proches partenaires et aux jeunes enfants deviennent des comportements de « valuation », il faut qu'elles ne soient plus de simples résultats de l'évolution, actualisées sur le mode de l'instinct. Les valeurs s'inscrivent dans les systèmes de désirs et d'intérêts à l'œuvre dans les conduites humaines et se présentent comme orientées vers des fins-en-vue – soit des conséquences que l'on anticipe comme désirables. Une valeur est une fin-en-vue, soit une fin désirée et choisie par un individu ou un groupe et qui permet l'orientation et la coordination des activités permettant de la réaliser.

La théorie générale des valeurs de Dewey tente de s'affranchir du dualisme entre les moyens et les fins ainsi que de celui entre l'individu et la société. Ici encore, la distinction entre les moyens et les fins ne doit pas être tenue pour ontologique. Elle est fonctionnelle : « Moyens et fins sont deux noms désignant la même réalité. » (p. 177). Les moyens sont des constituants internes de réalisation des fins tandis que les fins permettent de sélectionner et d'organiser des moyens – matériaux, outils et opérations de leur réalisation. La délibération n'est donc pas un simple choix instrumental des meilleurs moyens pour atteindre une fin fixée d'avance de la façon la plus efficace et la plus économique, elle porte également sur la valeur comparée de

différentes fins qui se transforment en cours d'action. Et elle transforme parfois certaines fins naturelles en fins morales, tout en reconfigurant désirs et intérêts, habitudes et dispositions.

Le but de l'enquête morale n'est donc pas de découvrir des valeurs qui existeraient avant le déroulement de la délibération, mais de faire émerger des valeurs qui sont le fruit d'une réflexion critique et d'un effort de reconstruction. Tout comme la fonction du problème au sein de la théorie de l'enquête, le conflit de valeurs doit permettre de faire apparaître de nouvelles relations et de nouvelles conséquences entre les choses. Le seul impératif que l'on peut dégager de la morale de Dewey est d'agir de manière à « augmenter la signification de l'expérience présente » (p. 205). En fondant la délibération sur les moyens ainsi que sur les fins de nos désirs et de nos intérêts, la démarche de Dewey nous fait entrer dans un processus potentiellement transformatif : « L'objet d'une délibération est en réalité toujours de savoir quel type de personne on sera. » (p. 179-180).

La dernière partie de l'ouvrage aborde l'importance des conditions sociales pour que soit rendue possible une véritable enquête critique. En tant que valeur et idéal, la démocratie ne peut être réalisée que par des moyens eux-mêmes démocratiques. Elle ne peut « développer pleinement ses potentialités que par et dans un processus continu de coopération et d'expérimentation sociales qui puisse donner direction aux changements qu'elle subit » (p. 181). Le but de la discussion n'est pas le consensus, mais bien la transformation des intérêts, des désirs et des croyances en présence via la délibération sur des faits et l'expérimentation à partir d'hypothèses de réforme morale et sociale. L'idéal démocratique consiste en l'enrichissement mutuel et réciproque des sphères individuelles et collectives : il s'agit de favoriser la « variété des intérêts individuels » et de nourrir des dynamiques de conflit autour de perspectives tout en atteignant, par la voie de la résolution de situations problématiques, une « unité du bien commun ».

On touche là à des idées qui seront développées dans les textes politiques de Dewey, en premier lieu *Le public et ses problèmes* (1927/2010). L'émancipation des « tendances prémodernes » dans la fixation des croyances et la réalisation du projet de liberté, d'égalité et de justice requièrent l'invention de la démocratie. « Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement ; c'est avant tout un mode de vie associée, un mode d'expérience conjointe et communiquée. » (MW9, p. 93, cité p. 184). La méthode de la délibération, de l'enquête et de l'expérimentation concerne certes la transformation des institutions étatiques, mais elle a aussi une bien plus ample portée, puisqu'elle concerne aussi la vie civile, le fonctionnement des entreprises et du marché, des écoles ou des églises – ce qui explique la défense par Dewey d'une démocratie associative, sociale et industrielle. Il y a une grande cohérence entre les conceptions de la science et de la morale chez Dewey et sa conception de la société démocratique.

Dans ce cadre, sa philosophie se présente comme une véritable théorie de l'éducation, tandis que l'éducation apparaît comme la pratique concrète de la philosophie (p. 194). Madelrieux prend soin de souligner que la conception de l'éducation de Dewey, avec ses préoccupations civiques et politiques ainsi que son approche interdisciplinaire et holiste, ne peut être réduite, comme elle l'est souvent, au mot d'ordre d'apprendre en faisant (*learning by doing*). L'éducation vise le développement le plus large et le plus riche des capacités, des désirs et des intérêts à apprendre. Elle appelle un processus de croissance à travers l'expérience des individus qui dure toute la vie, bien au-delà des cycles de l'école. Le but de l'éducation est d'apprendre à apprendre, de développer des dispositions au jugement critique, de savoir articuler des processus complexes comme la combinaison entre le sens de l'observation et la capacité d'analyse, ou encore entre l'initiative individuelle et le service à la communauté.

Le petit livre de Stéphane Madelrieux, *La philosophie de John Dewey*, est l'une des meilleures introductions disponibles à cette œuvre abondante. La qualité et la profondeur de ses clarifications

conceptuelles permettent de mettre en valeur l'originalité de Dewey. Le lecteur se pose cependant quelques questions en le refermant. Par exemple, lors de la réédition d'*Experience and Nature* en 1951 (1925/2012), Dewey affirme qu'il substituerait la notion de « culture » à celle d' « expérience » en donnant comme justificatif les obstacles insurmontables du terme *expérience*. Le choix de ce terme central par nombre de commentateurs francophones, en dépit du fait que Dewey l'ait rejeté à la fin de sa vie, mériterait d'être explicité. Par ailleurs, la continuité entre l'usage de la méthode expérimentale, la morale et la politique reste encore programmatique. La démonstration de Madelrieux est rigoureuse, mais elle ne s'applique pas à beaucoup de cas concrets. La façon dont cette méthode expérimentale aurait été mise en œuvre, par exemple dans l'*Ethics* (Dewey & Tufts, 1932) ou dans la *Theory of Valuation* (1939/2011), pourrait être développée. On peut enfin regretter que Madelrieux, sans doute en raison de la taille imposée de son livre, n'ait pas inclus davantage de liens entre l'œuvre de Dewey et des questions, thèmes et idées traités dans la littérature plus récente en philosophie politique, épistémologie ou en éthique. Mais ce travail contribue à mettre en valeur la pertinence actuelle de la pensée de Dewey et suscite l'intérêt de poursuivre des recherches plus poussées sur les obstacles théoriques et pratiques de sa pensée.

## BIBLIOGRAPHIE

DEWEY John (1910), *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, New York, H. Holt.

DEWEY John (2016), *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. L. Chataigné Pouteyo, C. Gautier, S. Madelrieux et E. Renault, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1939/2011), *La formation des valeurs*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

DEWEY John (1925 et 1951/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1927/2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

DEWEY John & James Hayden TUFTS (1908/1932), *Ethics*, New York, H. Holt and Company.

MADELRIEUX Stéphane (2008), *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Presses Universitaires de France.

MADELRIEUX Stéphane (ed.) (2011), *Bergson et James : Cent ans après*, Paris, Presses Universitaires de France.

ZASK Joëlle (2015), *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte.



**DANIEL R.  
HUEBNER**

**BECOMING MEAD:  
THE SOCIAL  
PROCESS OF  
ACADEMIC  
KNOWLEDGE**

CHICAGO ET LONDRES,  
UNIVERSITY OF CHICAGO  
PRESS, 2014

RECENSION PAR  
MATTEO SANTARELLI

**D**aniel R. Huebner a préparé sa thèse à l'Université de Chicago, sous la direction d'Andrew Abbott, en étant suivi par un comité comprenant Hans Joas et Andreas Glaeser\*. L'ouvrage *Becoming Mead*, issu de ce travail de thèse, poursuit deux objectifs explicites : contribuer, d'une part, à une meilleure compréhension de la pensée de Mead ; proposer, d'autre part, une analyse de la production intellectuelle en l'envisageant d'abord comme un « processus social concret » (p. 12). L'auteur entend ainsi enrichir notre connaissance philosophique ou sociologique de Mead, en faisant un travail de bénédiction sur les textes, mais il le fait en nous offrant une étude de cas qui relève de l'histoire et de la sociologie de la connaissance. Il a ainsi mené une enquête extensive en archives, à commencer par les *George Herbert Mead Papers 1855-1968*, conservés au Special Collections Research Center de l'Université de Chicago, mais il a aussi constitué sa propre archive, en rassemblant des notes de cours inédites (Appendix B : 233-243). Les deux objectifs convergent dans l'objet principal du livre, à savoir : la reconstruction des processus sociaux qui ont défini, au cours du temps, la figure intellectuelle de George Herbert Mead<sup>1</sup>.

Ce double objectif contribue à l'originalité du travail de Huebner par rapport aux autres monographies consacrées à Mead – les travaux de Joas (1980/2007), Cook (1993), Carreira da Silva (2008), Côté (2015) et Baggio (2015). Sa focalisation sur les pratiques intellectuelles lui permet en outre de procéder à une analyse originale de la réception de la pensée meadienne. L'auteur n'entend pas analyser la réception, au XX<sup>e</sup> siècle, de la pensée meadienne au sein de la philosophie et des sciences sociales dans les termes d'une simple « *Geschichte der Wirkungen* » (« histoire des effets »). Si la pensée meadienne a été au cœur de batailles interprétatives, menées tant par ses héritiers que par ses adversaires, on ne peut pas, selon Huebner, considérer Mead comme un simple objet passif vis-à-vis de ces dernières. Au contraire, le penseur américain a, dans la perspective de Huebner, été lui-même

\* Matteo Santarelli est philosophe, docteur de l'Université du Molise, Italie [matteosantarelli1985@gmail.com].

partie prenante de la fabrique de sa figure intellectuelle. L'auteur s'attache, de ce point de vue, à rendre compte de ce processus de constitution, en menant non pas une histoire des idées, mais une histoire des multiples *pratiques* pédagogiques, militantes et scientifiques de Mead, resituées dans leur contexte et qui ont conduit ses contemporains et ses successeurs à camper un portrait du personnage et à évaluer sa production intellectuelle. C'est donc une attention aux processus concrets, dans les micro-milieux intellectuels, activistes et personnels de Mead<sup>2</sup> que privilégie l'ouvrage. Elle donne sa signification au titre du volume : *Becoming Mead*. Comme l'auteur l'indique, « “*Becoming*” a donc un double sens productif, qui insiste à la fois sur le développement intellectuel de Mead et sur la conversion de Mead en icône pour un ensemble de concepts influents en sciences sociales » (p. 12). De ce point de vue, afin de rendre compte à la fois de la formation intellectuelle de Mead et de son « iconisation » au sein de la philosophie et des sciences sociales, Huebner se concentre sur les contextes de production et de réception de ses textes et des histoires le concernant.

Dans la première partie du livre, intitulée « *Rethinking Mead* », l'auteur met en lumière les expériences qui ont façonné et guidé les productions intellectuelles de Mead. C'est d'abord l'importance des interventions orales de Mead qui est soulignée. Cette importance est attestée par le fait que « la plupart des textes publiés, attribués à Mead dans ses bibliographies, consistent en des réélaborations plus ou moins traçables de propos et de discours tenus en public » (p. 32). Nous n'aurions probablement pas accès à ces textes si Mead n'avait pas été poussé par ses proches à les publier. James H. Tufts, son collègue au département de philosophie (dont la fille était mariée avec le fils de Mead), aura ainsi supervisé la publication de dix-sept articles de Mead, dont certains majeurs, comme « *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* » (1909), « *Social Consciousness and the Consciousness of Meaning* » (1910) ou « *The Genesis of the Self and Social Control* » (1925) (p. 35). En accordant cette attention aux productions orales de Mead, Huebner entend souligner que son activité

intellectuelle a en bonne partie consisté en des prises de parole en public – les conférences de Mead devant l’« archipel de publics » de l’ère progressiste (Abbott, 2010) attiraient des centaines, sinon des milliers d’auditeurs –, et visait, de plus, à répondre à des questions d’intérêt public. « Pendant le plus clair de sa carrière, Mead a été connu avant tout comme un intellectuel public, intervenant dans des événements liés à la réforme sociale, plutôt que comme un écrivain professionnel. » (p. 5). Pour cette raison, selon Huebner, il est impossible de distinguer clairement, et donc de cloisonner, au sein de l’activité intellectuelle de Mead, d’une part, son travail de rédaction d’articles universitaires, d’autre part, les interventions qu’il a assurées en tant qu’« intellectuel public » (p. 38).

Huebner souligne en outre la participation directe de Mead à des pratiques scientifiques, dans le domaine des sciences psychobiologiques et dans celui des sciences sociales. En ce qui concerne les premières, son séjour d’études à Berlin – en particulier les recherches qu’il a menées dans le laboratoire d’Ebbinghaus – et le travail expérimental qu’il a accompli à l’époque où il résidait à Ann Arbor, ont été décisifs. C’est en effet sur la base de sa participation directe aux pratiques de la science expérimentale qu’ont émergé les théories fondamentales caractérisant sa pensée : son anti-introspectionnisme, sa conception fonctionnelle de l’intelligence, le dépassement qu’il propose de la dichotomie subjectif/objectif grâce au concept de co-constitution, l’importance qu’il accorde à l’activité mentale pré-réflexive ainsi qu’au concept d’émergence au sein de sa pensée (p. 57). Pour ce qui est de son implication dans des recherches de sciences sociales, Huebner attire l’attention du lecteur sur certaines pratiques auxquelles Mead s’est fréquemment prêté, comme la rédaction de rapports consacrés à l’analyse de problèmes sociaux spécifiques. L’auteur souligne le rôle qu’a joué, dans l’élaboration de sa propre pensée, son travail de coordination et de collecte de données dans le cadre d’enquêtes empiriques, par exemple sur le système scolaire de Chicago, sur le réseau de bibliothèques publiques ou encore sur les conditions de vie et de travail au sein du centre social (*settlement house*)

de l'Université de Chicago, dirigé par Mary McDowell, aux abords du quartier des Stock Yards. Dans le chapitre 3, Huebner insiste à nouveau sur le lien profond entre l'engagement concret de Mead dans divers mouvements d'éducation et de réforme sociale et sa production intellectuelle, qu'il illustre par l'analyse des nombreux séjours de Mead dans les îles hawaïennes (Côté, 2017). Ce rapport intime de Mead à Hawaii est une véritable découverte. L'on savait ses liens étroits avec la famille Castle, son amitié avec Henry et son mariage avec Helen, mais on ignorait à quel point Hawaii avait compté pour Mead dans la formation de son expérience sociologique et politique. À cet égard, Huebner se penche sur un article jusqu'à présent peu discuté dans la littérature secondaire, et qui s'avère pourtant très original et important : un long article sur les conditions de vie et de travail dans les îles hawaïennes, publié le 22 janvier 1898 dans le *Chicago Tribune*. Selon l'auteur, c'est dans cet article que Mead tente pour la première fois d'analyser la structure d'une société entière, et non plus, comme il le faisait auparavant, un problème ou une institution spécifique (p. 70). Hawaii est devenu un poste avancé du mouvement progressiste de Chicago, et c'est ainsi que les Mead y ont, au cours des années, amené des amis comme Jane Addams, John et Alice Dewey, ou Harriet Park Thomas.

La première partie du livre donne ainsi tout son sens à une idée défendue par Kilpinen (2013), selon laquelle Mead était un « philosophe empiriquement responsable ». Si l'on a pu qualifier de la sorte la pensée de Mead, c'est en raison de sa participation *directe* à la pratique scientifique, à la fois en sciences psychobiologiques et dans le domaine des sciences sociales. Huebner nous montre ainsi Mead discutant d'expériences de laboratoire en cours sur des rats ou des singes avec J. B. Watson, alors que ce dernier, qui avait suivi les cours de Mead et Dewey, préparait son doctorat (*Animal Education*, 1903) sous la direction de James R. Angell et H. H. Donaldson (p. 107). Il nous rappelle l'implication à la première personne de Mead dans la création de la Laboratory School, de la Chicago Physiological School et du Juvenile Psychopathic Institute (p. 41) qui auront tant d'importance

dans l'élaboration d'une pédagogie pragmatiste et d'une conception réparatrice et non plus répressive de la délinquance juvénile. Les réflexions éparpillées de Mead sur l'éducation sont ancrées dans les observations qu'il menait sur le développement des enfants et sur le fonctionnement de crèches et d'écoles. Mead ne réserve pas moins une place à part entière à la philosophie. Plus précisément, sa perspective intellectuelle lui permet d'envisager la relation entre science et philosophie à la manière d'une boucle de rétroaction. Les problèmes philosophiques peuvent émerger de l'expérience scientifique ; en retour, la discussion des problèmes philosophiques peut contribuer à redéfinir les problèmes scientifiques.

Dans la deuxième partie du livre, « Notes and Books », Huebner analyse la manière dont se sont articulées, d'une part, les relations sociales que Mead a tissées au cours de sa vie, et, d'autre part, sa production intellectuelle. C'est au sein de ses salles de cours, lieu physique et social dans lequel Mead a assuré son enseignement universitaire, que cette connexion s'est produite selon Huebner. L'importance qu'a jouée l'activité d'enseignement dans la production intellectuelle et la réception de Mead est attestée par au moins deux faits. Premièrement, les notes produites par les étudiants de Mead durant ses cours ont constitué le matériau essentiel d'œuvres cruciales telles que *Mind, Self, and Society* (1934), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936) et – dans une certaine mesure – *The Philosophy of the Act* (1938). Deuxièmement, c'est au sein de la salle de classe que Mead a pu échanger de manière approfondie avec certains étudiants qui ont joué par la suite d'une grande renommée dans leur domaine – en particulier William I. Thomas (1863-1947), Ellsworth Faris (1874-1953) ou encore John B. Watson (1878-1958). Et ces échanges ont été la source d'influences mutuelles. Ces interactions, personnelles et intellectuelles, notons-le, n'ont pas nécessairement été exemptes de conflits et de désaccords. Par exemple, le behaviorisme *su generis* de Mead s'est élaboré dans le cadre d'une discussion critique du behaviorisme classique de Watson. Dans cette partie, le lecteur a accès à davantage d'informations, encore, sur la structure démographique

des classes, la variété des usages de leurs notes par les étudiants, l'engagement parfois collectif des doctorants et doctorantes dans la discussion de ses idées.

L'importance des faits établis par Huebner sur la genèse des livres de Mead et sur les configurations de liens qu'il entretenait avec ses étudiants se donne à voir de la manière la plus remarquable dans l'analyse méticuleuse que propose Huebner du processus d'édition de *Mind, Self, and Society* (1934/2015), le texte le plus connu et le plus cité parmi les travaux sur Mead. On sait que le volume de 1934 est le résultat d'un travail de collecte, de systématisation et d'intégration de notes de cours mené par Charles W. Morris (1901-1979), qui à l'époque était *Assistant Professor* à l'Université de Chicago et assistait régulièrement aux cours de Mead – les notes ayant, elles, été rédigées par des étudiants du cours intitulé « Psychologie sociale ». Huebner montre en détail que, dans son travail d'édition, Morris (1934) ne s'est pas contenté de vérifier ni d'organiser ces notes manuscrites. Au contraire, ce travail a consisté en une véritable activité de reconstruction, qu'Huebner présente comme se surajoutant à la strate de la pensée de Mead (se déroulant *in vivo* pendant le cours) et à celle de la réception par ses étudiants (opérant un premier travail de sélection et de réorganisation à travers leurs notes manuscrites). Pour cette raison, Huebner propose d'envisager *Mind, Self, and Society* comme un travail de production intellectuelle à plusieurs niveaux : « En invitant les étudiants à réécrire leurs notes, il [Morris] leur demandait en fait d'élaborer une nouvelle couche d'interprétation », qui venait se surimposer à la première couche d'interprétation, inhérent au travail de réception de la parole de Mead et de transcription de cette parole en notes écrites. « Finalement, en annotant les ensembles de notes qui lui étaient transmis, Morris poursuivait l'interprétation de leur contenu : il résumait et paraphrasait ce matériau et déterminait ce qui était [selon lui] un point important à attribuer à Mead. » (p. 122). Ce chevauchement des niveaux de production intellectuelle n'a pas été sans effet sur la compréhension de l'ouvrage. Comme le note Huebner, il a suscité d'importants problèmes exégétiques. En ont résulté les

variations interprétatives sur les notions de « discours universel » ou de « behaviorisme social », tout comme les problèmes concernant le désintérêt de Mead pour la « structure sociale » (p. 136). Il faut ici indiquer que cette analyse développée par Huebner (2014b) est intimement articulée au travail de réédition critique de *Mind, Self, and Society*. La nouvelle édition rend compte des interventions auxquelles Morris a procédé dans son propre travail d'édition, ainsi que des problèmes d'interprétation posés par certaines de ces interventions. On comprend comment ce « classique » résulte de la convergence de différents éléments, dont certains matériellement contingents, comme la présence d'étudiants ayant des compétences sténographiques dans les salles de cours ou le calcul de coûts de fabrication et d'anticipations de vente par les Presses de l'Université, en une période de crise économique.

Dans la troisième partie du livre, intitulée « Influence and Interpretation », Huebner se concentre sur l'héritage scientifique et la « canonisation » de Mead. Ce processus de diffusion et d'interprétation de la pensée meadienne est fortement lié au travail de deux auteurs qui ont tous deux fréquenté les cours de Mead : le philosophe Charles W. Morris, déjà mentionné, et le sociologue Herbert Blumer (1900-1987), qui prit la succession de Mead au moment de son hospitalisation en 1931, devenant alors responsable du cours de « psychologie sociale avancée ». En ce qui concerne l'héritage de la pensée de Mead, Morris et Blumer ont agi, selon Huebner, en « entrepreneurs de réputation [reputational entrepreneurs] », c'est-à-dire en promoteurs et *gatekeepers* de la figure intellectuelle de Mead au sein du milieu académique. Ainsi, ils ont chacun tenté de faire valoir leurs projets comme meadiens, qu'ils ont présentés comme des contributions uniques et dont ils ont prétendu qu'ils offraient les meilleures interprétations de Mead contre ses critiques (p. 174). Ou encore : « Morris et Blumer ont eu chacun des relations particulièrement importantes avec Mead. Ils ont produit des interprétations du travail de Mead et se sont engagés avec lui dans des espèces d'entreprises que Mead, de son vivant, a commentées et auxquelles il a donné son approbation.

En ce sens, il n'y a pas tant eu “réception” que production active d'une connaissance à laquelle Mead a participé, en personne et en souvenir. » (p. 210).

De ce point de vue, les deux auteurs poursuivent des fins analogues, mais optent chacun, selon Huebner, pour des stratégies différentes. La stratégie mise en œuvre par Morris semble être synthétique, en ce qu'elle vise un rapprochement, sinon une fusion entre pragmatisme et positivisme logique. De cet engagement témoigne l'implication de Morris dans l'édition de l'*International Encyclopedia of Unified Sciences*, ainsi que le titre explicite du discours qu'il a prononcé à la conférence de Prague, organisée par Otto Neurath (Stadler, 2001) : « *A Thesis on the Complementary Character of American Pragmatism and Logical Positivism.* » (p. 149). La stratégie de Blumer (1966 et 2004) est, quant à elle, différente, de rupture. Blumer, héritier de la chaire de « psychologie sociale avancée » auparavant occupée par Mead, propose une reconstruction de l'histoire de la sociologie dans laquelle Mead accomplit une rupture radicale. Mead devient ainsi le pivot d'une nouvelle tradition philosophique, qui se présente comme une alternative à l'individualisme tout comme au sociologisme, et il donne une nouvelle fondation aux sciences sociales, en articulant une perspective originale et des concepts élémentaires (Soi dans sa relation avec Je et Moi, Autrui généralisé, conversation de gestes, attitude, expérience et institution, interaction sociale et action conjointe, etc.) (Blumer 1966/2014).

Les données recueillies par Huebner dans le dernier chapitre du livre semblent démontrer que la stratégie de rupture adoptée par Blumer aura été plus porteuse que la stratégie de synthèse de Morris. Grâce à un travail systématique de constitution d'une base de données permettant d'analyser la nature des références faites à la pensée de Mead dans les textes la mentionnant<sup>3</sup>, Huebner montre comment, depuis les années 1940 et jusqu'en 1955 – le dernier intervalle chronologique qui fait l'objet d'une analyse détaillée dans l'ouvrage –, la réception de Mead a connu une véritable percée, et ce dans au moins

deux directions. Tout d'abord, au cours de cette période, le nombre de références par des écrits dont les auteurs n'étaient pas directement liés à G. H. Mead est monté en flèche. Les auteurs qui citaient Mead n'appartenaient donc plus au cercle restreint de ses partisans et collègues, comme cela était le cas précédemment, si l'on compare par exemple cette période à l'époque où, du vivant de Mead jusque dans les années 1920, la diffusion de sa pensée était principalement le fait de Faris (1936 ou 1937) (p. 185). De plus, c'est au sein de la sociologie que la pensée de Mead a, progressivement, suscité le plus d'intérêt. Comme l'indique Huebner, Mead est mentionné à l'époque dans les articles qui se focalisent sur la communication et le langage, la socialisation et le développement de l'enfant, les interactions au sein de petits groupes ou encore le contrôle social (p. 198).

Dans le même temps, l'intérêt philosophique pour la pensée meadienne a décliné. Selon Huebner, de nombreuses raisons expliquent cette perte d'intérêt. D'une part, il est probable que les héritiers philosophiques de Mead – parmi eux, Morris, en premier lieu – n'ont pas réussi à convaincre leurs collègues de l'importance théorique de leur maître. D'autre part, ce déclin s'inscrit dans une crise plus large du pragmatisme, courant philosophique alors en perte de vitesse, y compris à l'Université de Chicago, et de plus en plus minoritaire face à l'hégémonie croissante de la philosophie analytique (p. 196). L'avènement de cette hégémonie confirme donc la défaite du pari de synthèse de Morris.

*Becoming Mead* est donc une contribution importante, qu'il est indispensable de lire si l'on souhaite approfondir sa connaissance de la trajectoire intellectuelle et politique de Mead. Mais ce livre nous fait aussi plonger dans l'histoire du pragmatisme aux États-Unis. Le texte de Huebner offre un compte-rendu détaillé et instructif de la genèse des textes les plus célèbres de Mead – l'exemple le plus emblématique étant le chapitre 5 de l'ouvrage, centré sur la « fabrication » de *L'esprit, le soi et la société* – et des épisodes moins connus du processus de production intellectuelle caractérisant la pensée meadienne – on pense

là en particulier au chapitre 3, consacré aux activités intellectuelles et scientifiques de Mead, articulées à son engagement politique dans les îles Hawaï. La liste des ouvrages publiés et des notes tirées des leçons de Mead – que l'on trouve dans les annexes A et B – constitue aussi un outil important que l'auteur met à la disposition du lecteur<sup>4</sup>.

Huebner réussit également à montrer comment la construction de la figure intellectuelle de Mead est le résultat d'un processus concret de production intellectuelle qui a opéré à différents niveaux: les interventions orales et écrites de Mead, la production de notes par ses élèves, l'édition de *Mind, Self, and Society*, la discussion critique menée par Mead avec Watson et le comportementalisme, et enfin les productions propres de ses disciples Faris, Morris et Blumer – en l'occurrence, des auteurs qui se sont réappropriés d'une manière originale les projets intellectuels de Mead et dont ils ont eux-mêmes été partie prenante. Huebner montre ainsi comment, d'une part, la philosophie de Mead a été pénétrée par ses échanges avec les étudiants qui suivaient ses cours, et, d'autre part, comment les projets intellectuels des étudiants de Mead se sont imprégnés de sa philosophie, tout en se déployant dans des directions à chaque fois originales (p. 141).

Au sein de cet ouvrage, Huebner emploie la notion de projet intellectuel (*intellectual project*) qu'il emprunte au phénoménologue Alfred Schutz (1932/1967) (et qu'il préfère aux notions de «concept de soi» (*Self-concept*) ou de «récit de soi» qui avaient été préférés par Neil Gross (2002) dans son enquête sur Richard Rorty (2008)). «Projet intellectuel» signifie dans ce contexte un «regard prospectif et réflexif» ou une «anticipation continue intrinsèque à l'action» et pour lesquels «le cœur de la réalité quotidienne était “intersubjectif”, expériencé et retenu en commun avec d'autres» (p. 111). Par l'emploi de ce concept, Huebner vise précisément à souligner la réciprocité des relations d'influence qui se sont nouées entre Mead et ses héritiers. Cette réciprocité découle du fait que les différents projets intellectuels de Mead et de ses héritiers n'ont pas été le fruit de parcours individuels purement autonomes et séparés, qui n'auraient

fait que se croiser ou s'entrecroiser, qui plus est ponctuellement. Au contraire, ces projets ont émergé d'une matrice intersubjective commune de relations et de pratiques de production du savoir. Enfin, Huebner montre bien que ces projets intellectuels ne sortent pas de nulle part. En effet, ils sont toujours partie prenante de différents ontextes d'expérience et d'activité, doivent être examinés du point de vue des problèmes qu'ils résolvent et qu'ils engendrent, et donnent lieu à une appréhension de « forces » et d'« intérêts » dont les acteurs ne sont pas nécessairement conscients: « Notre chance en tant que chercheurs réside dans la capacité de voir les événements de façon nouvelle en suivant les pistes que ces événements ont ouvertes, afin de comprendre “les changements, les forces et les intérêts” (en une seule formulation [Mead, 1934: 256]) qui transcendent ce que chacun des individus impliqués pourrait voir dans le cours de sa propre expérience. » (p. 219).

De ce point de vue, le texte de Huebner offre des outils méthodologiques importants et novateurs, utiles pour tous ceux qui souhaitent discuter de ces questions à l'avenir. On a là affaire à des outils proprement récursifs, dans la mesure où ils appliquent une méthodologie inspirée par l'approche pragmatiste à l'étude d'un auteur crucial du pragmatisme. « Si nous devons résumer ce qui précède, nous pourrions dire que la connaissance n'est pas auto-produite ou auto-distribuée: elle est accomplie par des gens qui poursuivent des objectifs au cœur de leur propre expérience sociale. Si nous sommes intéressés par la compréhension de la production de la connaissance sur Mead, nous devons suivre des séquences d'action sociale, et pas seulement un corpus donné de documents, de concepts ou d'individus. » (p. 215). Cet ouvrage ne s'adresse donc pas seulement aux connaisseurs ou spécialistes de la pensée de Mead: il nourrit, plus largement, une réflexion sur les outils méthodologiques qui peuvent être développés dans une perspective pragmatiste. Profondément pragmatiste, ce livre bouleverse la façon dont nous devons concevoir l'histoire de la philosophie, dont nous devrions lire des textes et, par conséquent, dont nous devrions les écrire et anticiper leurs conséquences.

Notons, pour conclure, que l'analyse menée par Huebner couvre surtout la période allant de 1894 à 1955 – même si l'on trouve également dans le volume des développements intéressants sur la période allant de 1956 à 2008<sup>5</sup>. Son ouvrage, en tout cas, attise la curiosité du lecteur : paraphrasant le titre du volume, on peut se demander ce que devient Mead entre 1955 et 2017. S'ouvre alors là un ensemble de questions qui ne trouvent pas de réponse dans *Becoming Mead*, dans la mesure où elles vont au-delà des intentions de l'auteur : en quoi le Mead d'il y a 65 ans diffère-t-il du Mead que nous connaissons aujourd'hui ? Au sein de quelles trajectoires Mead a-t-il joué un rôle important dans la philosophie des sciences psychologiques, cognitives, et de plus en plus écologiques, rôle pointé par Huebner lui-même (p. 199) et que confirme la sélection des contributions à *The Timeliness of George Herbert Mead* (2016), coédité par Hans Joas et Daniel Huebner à partir du colloque de Chicago, « Mead at 150 » ? Et puis, au-delà du livre stimulant de D. Huebner, qui sous bien des aspects bouleverse la perception que nous avions de Mead, l'on ne pourra qu'être rendu curieux du destin de Mead dans la sociologie nord-américaine, du devenir de l'interactionnisme symbolique (Blumer, 1969) qui a sans doute connu son apogée dans les années 1970, et des réceptions qui ont été faites de l'œuvre de Mead en Europe – Mead ne cesse donc d'être en devenir (*becoming*).

## BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT Andrew (2010), « Pragmatic Sociology and the Public Sphere: The Case of Charles Richmond Henderson », *Social Science History*, 34, 3, p. 337-371.

BAGGIO Guido (2015), *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*, Pise, ETS.

BLUMER Herbert (1966/2014), « Les implications sociologiques de la pensée de G. H. Mead », in A. Cukier & E. Debray (eds), *La théorie sociale de G. H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau, p. 131-148.

BLUMER Herbert (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

BLUMER Herbert (2004), *George Herbert Mead and Human Conduct*, Thomas J. Morrione (ed.), Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

CARREIRA DA SILVA Filipe (2008), *Mead and Modernity. Science, Selfhood and Democratic Politics*, Lanham, Lexington Books.

COOK Gary A. (1993), *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, Urbana, University of Illinois Press.

CÔTÉ Jean-François (2015), *George Herbert Mead's Concept of Society: A Critical Reconstruction*, Boulder, Co. Paradigm Publisher.

CÔTÉ Jean-François (2017), « George Herbert Mead on Hawaii: An Introduction », *The American Sociology*, 48 (1), p. 48-53.

CUKIER Alexis & Eva DEBRAY (eds) (2014), *La théorie sociale de G. H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau.

DEWEY John (1931), « George Herbert Mead », *Journal of Philosophy*, 28 (12), 309-314.

DEWEY John (1932), « Prefatory Remarks », in G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, edited and with an introduction by Arthur E. Murphy, Chicago, Open Court.

DEWEY John (1997), *The Correspondence of John Dewey*, 3 vols., Charlottesville, VA, InteLex Past Masters (electronic resource).

DEWEY John (2010), *The Class Lectures of John Dewey*, vol. 1. Charlottesville, VA, InteLex Past Masters (electronic resource).

FARIS Ellsworth (1936), « Review of *Mind, Self, and, Society* by George H. Mead, edited and with introduction by Charles W. Morris », *American Journal of Sociology*, 41 (6), 809-813.

FARIS Ellsworth (1937), « The Social Psychology of George Mead », *American Journal of Sociology* 43 (3), 391-403.

GROSS Neil (2002), « Becoming a Pragmatist Philosopher: Status, Self-Concept, and Intellectual Choice », *American Sociological Review*, 67 (1), 52-76.

GROSS Neil (2008), *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*, Chicago, University of Chicago Press.

HUEBNER Daniel (2014), *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.

HUEBNER Daniel (2014b), «La fabrique de *L'esprit, le soi et la société*: le processus social à l'arrière-plan de la psychologie sociale de G. H. Mead», in A. Cukier & E. Debray (eds), *La théorie sociale de G. H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau, p. 109-128.

HUEBNER Daniel (2014c), «Bibliographie des œuvres publiées de George Herbert Mead», «Appendix», in A. Cukier & E. Debray (eds), *La théorie sociale de G. H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau, p. 450-458.

HUEBNER Daniel (2015), «The Sources of *Mind, Self, and Society*», «Appendix» à George H. Mead, *Mind, Self, and Society. The Definitive Edition*, D. Huebner & H. Joas (eds), Chicago, University of Chicago Press, p. 391-493.

HUEBNER Daniel & Hans JOAS (eds) (2015), *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*. By George H. Mead. Original editor Charles W. Morris, Chicago, University of Chicago Press.

JOAS Hans (1980/2007), *G. H. Mead. Une réévaluation de sa pensée*, Paris, Economica.

JOAS Hans & Daniel HUEBNER (eds) (2016), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, University of Chicago Press.

KILPINEN Erkki (2013), «George H. Mead as an Empirically Responsible Philosopher: The “Philosophy of the Act” Reconsidered», in F. T. Burke & K. P. Skowronski (eds), *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*, Lanham, M. D., Lexington Press, p. 3-20.

MEAD George H. (1909), «Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology», *Psychological Bulletin*, 6, p. 401-408.

MEAD George H. (1910), «Social Consciousness and the Consciousness of Meaning», *Psychological Bulletin*, 7, p. 397-405.

MEAD George H. (1925), «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics*, 35, p. 251-277.

MEAD George H. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, Univsersity of Chicago Press.

MEAD George H. (1936), *Movements of Thought in the Nineteenth*, Chicago, University of Chicago Press.

MEAD George H. (1938), *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago.

MORRIS Charles W. (1934), «Preface» et «Introduction», in George H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, University of Chicago Press.

SCHUTZ Alfred (1932/1967), *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL, Northwestern University Press.

STADLER Friedrich (2001), *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, New York, Springer.

WATSON John Broadus (1903/1910), *Animal Education: An Experimental Study On The Psychical Development Of The White Rat, Correlated With The Growth Of Its Nervous System*, Kessinger Publishing, LLC.

## NOTES

**1** Dans l'espace de l'historiographie pragmatiste, on pourrait comparer cette étude à celle réalisée par Neil Gross sur Richard Rorty (2008).

**2** On sait par exemple aujourd'hui le compagnonnage entre Mead et Dewey, lequel a consacré plusieurs textes à son ami après sa disparition (Dewey, 1931; 1932), cette relation amicale et intellectuelle entre les deux hommes étant attestée par les historiens de leur pensée (p. 36) et plus récemment encore, par la correspondance de Dewey (1997) et par les notes de ses premières conférences (Dewey, 2010).

**3** Huebner explique qu'il a constitué neuf bases de données, qui courent de 1894 à 1955, en recensant 1 152 articles de revues dans les différentes disciplines existantes. Cela lui a permis de procéder à une analyse de contenu et de découvrir un grand nombre d'articles qui ne faisaient pas référence à Mead dans les notes de bas de page ou dans les bibliographies (p. 180). S'il a choisi 1955 comme date-butoir, c'est pour une raison très précise: «1956 est l'année où le *Social Sciences Citation Index* (SSCI) a commencé à enregistrer un nombre croissant de citations.» (p. 307). Le chapitre 7 livre cependant des précisions sur la réception de la pensée de Mead depuis 1955 jusqu'en 2008. Ces développements s'ancrent dans une recherche menée par l'auteur au cours des années 2010-2011 et prennent appui sur la base

de données de l'*ISI Web of Science* «*Cited Reference Search*». Toutefois, en raison de l'explosion des données disponibles à partir de la fin des années 1950, la période suivante ne fait pas l'objet d'une analyse systématique.

**4** Une version du chapitre 5, «L'analyse du processus de fabrication de *L'esprit, le soi et la société*», proposée par Huebner (2014b) a été traduite et publiée en français dans Cukier & Debray (2014). Le lecteur pourra également y consulter la liste des ouvrages de Mead que Dan Huebner (2014c) avait déjà mise à la disposition du public francophone.

**5** Au cours de cette période, qui est celle où fleurit l'interactionnisme symbolique en tant que courant identifiable de la sociologie états-unienne, Mead est plus fréquemment cité que Park, Comte, Thomas ou Cooley, mais moins souvent, malgré tout, que Marx, Durkheim ou encore Weber (p. 307).





# RÉSUMÉS/ ABSTRACTS/ RESUMENES

Louis Quéré

## **L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience. La théorie de l'émotion de John Dewey**

---

Cette étude porte sur la théorie des émotions de John Dewey, dont on redécouvre aujourd'hui la pertinence et la validité. Les textes que Dewey a consacrés aux émotions se situent à deux moments très différents de son parcours. Les premiers, publiés en 1894 et 1895, relèvent de l'élaboration de la psychologie fonctionnelle qui culmine avec son fameux article de 1896 sur l'arc réflexe. Ces textes évaluent et critiquent les apports de Charles Darwin et de William James à la théorie des émotions. Ils expliquent en quoi les émotions sont des modes de comportement, dans lesquels est en jeu une coordination d'activités ; l'objet et le sujet de l'émotion émergent d'une seule et même expérience d'ajustement à l'environnement. Ce n'est qu'avec la publication en 1934 de *L'art comme expérience* que Dewey parachèvera son entreprise, en reprenant la question de l'expression des émotions et en attribuant à l'émotion un véritable travail dans l'expérience. Ce travail est conçu en termes de découverte et de clarification, de sélection et d'unification, de valuation et de traitement préréflexif d'une situation.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; ACTIVITÉ ; COORDINATION ; EXPRESSION ;  
TÉLÉOLOGIE ; TRAVAIL ÉMOTIONNEL.

Louis Quéré

## **Emotion as a factor of wholeness and unity in experience. John Dewey's theory of emotion**

This study considers John Dewey's theory of the emotions, a theory whose relevance and validity are now being rediscovered. The texts in which Dewey focused on the emotions stand at two very different points in his career. The first two, published in 1894 and 1895, relate to the development of functional psychology, culminating with his famous 1896 article on the reflex arc. These texts assess and criticise the contributions of Charles Darwin and William James to the theory of the emotions. They explain how emotions are modes of behaviour, in which what is at stake is the coordination of activities; the object and the subject of the emotion emerge from a single experience of adjustment to the environment. It was only with the publication in 1934 of *Art as Experience* that Dewey would complete his undertaking, by returning to the question of the expression of emotions and crediting emotion with a real function in experience. This role is conceived in terms of discovery and clarification, of selection and unification, and of the pre-reflexive handling of a situation.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; ACTIVITIES; COORDINATION; EXPRESSION; TELEOLOGY; EMOTIONAL WORK.

Louis Quéré

## **La emoción como factor de completud y de unidad en la experiencia. La teoría de la emoción de John Dewey\*.**

Este estudio trata de la teoría de las emociones de John Dewey, cuya pertinencia y validez se redescubren hoy en día. Los textos de Dewey sobre las emociones se sitúan en dos momentos muy diferentes de su trayectoria. Los primeros, publicados en 1894 y 1895, refieren a la elaboración de la sicología funcional, culminando con su conocido artículo de 1896 sobre el arco reflejo. Éstos textos evalúan y critican los aportes de Charles Darwin y William James a la teoría de las emociones. Explican cómo las emociones son modos de comportamiento en los cuales está en juego una coordinación de actividades; el objeto y el sujeto de la emoción emergen de una sola y misma experiencia de ajuste al entorno. No es sino con la publicación de 1934, *El Arte como Experiencia*, que Dewey llevará a término su empresa, retomando la cuestión de la expresión de las emociones y atribuyendo a la emoción una verdadero trabajo en la experiencia. Este trabajo emocional es concebido en términos de descubrimiento y clarificación, de selección y de unificación, de *valuation* (valorización y evaluación) y de tratamiento pre-reflexivo de una situación.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; ACTIVIDAD; COORDINACIÓN; EXPRESIÓN; TELEOLOGÍA; TRABAJO EMOCIONAL.

## **Comment naît un symbole? Une comparaison entre Charles S. Peirce et George H. Mead**

---

Quelle comparaison peut-on esquisser entre les idées de Charles S. Peirce et George H. Mead sur le thème de la genèse du symbole ? Peirce et Mead dérivent d'un terrain pragmatiste commun certaines hypothèses fondamentales, telles que le raisonnement en termes de processus et l'importance accordée à la notion d'habitude. De plus, leurs théories sont similaires dans la mesure où elles peuvent toutes deux être considérées comme un terrain intermédiaire entre, d'une part, une position rationaliste qui considère le symbole comme le produit d'une convention entre agents rationnels, d'autre part, un empirisme radical qui voit dans le symbole le simple produit de processus de répétition. Les perspectives de ces deux auteurs présentent néanmoins des différences fondamentales, notamment en ce qui concerne la perspective méthodologique adoptée : éminemment sémiotique dans le cas de Peirce, orientée vers la construction d'une théorie sociale dans le cas de Mead. La comparaison entre les deux auteurs vaut donc aussi comme invitation à réfléchir sur les possibilités et les limites d'une théorie pragmatiste plus générale du symbole.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; CHARLES S. PEIRCE ; GEORGE H. MEAD ; SYMBOLE ; CONVENTION ; HABITUDE.

Tullio Viola

## **How does a symbol come about? A comparison between Charles S. Peirce and George H. Mead**

What comparison can be drawn between Charles S. Peirce and George H. Mead on the genesis of the symbol? Building on a shared pragmatist foundation, Peirce and Mead derive certain fundamental hypotheses, such as thinking in terms of processes and the importance attributed to the notion of habit. In addition, their theories are similar in so far as they can both be considered as a midpoint between, on the one hand, a rationalist position in which the symbol is perceived as the product of agreement between rational agents, and on the other hand a radical empiricism which sees the symbol simply as the outcome of processes of repetition. Nonetheless, there are fundamental differences between the perspectives of these two authors, in particular with regard to methodology: highly semiotic in the case of Peirce, oriented towards the construction of a social theory in the case of Mead. The comparison between the two authors is therefore also an invitation to think about the possibilities and limitations of a more general pragmatist theory of symbolic expression.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; CHARLESS. PEIRCE; GEORGE H. MEAD; SYMBO; CONVENTION; HABIT.

Tullio Viola,

## **¿Cómo nace un símbolo? Una comparación entre Charles S. Peirce y George H. Mead.**

Este artículo propone una comparación entre las teorías pragmatistas de Charles S. Peirce y George H. Mead, acerca del tema de la génesis del símbolo. Peirce y Mead derivan, de un terreno pragmatista común, ciertas hipótesis fundamentales tales como el razonamiento en términos de proceso y la importancia otorgada a la noción de hábito. Además, sus teorías son similares en la medida en que las dos pueden ser consideradas como un terreno intermedio entre, de una parte, una posición racionalista que considera el símbolo como el producto de una convención entre agentes racionales y, de otra parte, un empirismo radical que ve en el símbolo un simple producto de procesos de repetición. Las teorías de estos dos autores también representan diferencias fundamentales, especialmente en relación a la perspectiva metodológica adoptada: en el caso de Peirce ella es eminentemente semiótica. En el caso de Mead se orienta hacia la construcción de una teoría social. De esta manera, la comparación entre los dos autores será también una invitación a reflexionar sobre las posibilidades y los límites de una teoría pragmatista, más general, del símbolo.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; CHARLES S. PEIRCE; GEORGE H. MEAD; SÍMBOLO; CONVENCIÓN; HÁBITO.

Pierre Gégout

## **Dewey en Sciences de l'éducation. Le concept pragmatiste d'enquête, un concept d'analyse didactique ?**

---

Comment le pragmatisme de John Dewey a-t-il irrigué le champ de la recherche en Sciences de l'éducation ? En quoi sa démarche, déjà vieille d'un siècle, continue-t-elle d'inspirer les recherches en didactique – définie comme l'étude des expériences et des activités d'enseignement ? Après avoir synthétisé quelques propositions de la théorie de l'enquête de Dewey et décliné certaines de ses conséquences pour l'éducation, cet article opère une transposition du pragmatisme dans le domaine de la didactique. La reconstruction d'une didactique qui tire les leçons du pragmatisme deweyen s'articule autour de concepts liés à l'enquête et à l'expérimentation. Pour illustrer cette démarche, la dernière partie de l'article propose une étude de cas, à partir d'observations réalisées *in situ* d'exercices de géométrie, dans la salle de « classe des grands », à l'École Freinet de Vence. Dans le sillage d'Henri Louis Go, Gérard Sensevy ou Alain Mercier, l'analyse didactique de ce cas empirique se prête particulièrement bien à une interprétation pragmatiste.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; ÉCOLE FREINET ; SCIENCES DE L'ÉDUCATION ; DIDACTIQUE ; ENQUÊTE.

Pierre Gégout

## **Dewey and the Sciences of education. The pragmatist concept of inquiry, a concept for didactic analysis?**

How has John Dewey's pragmatism infiltrated the field of research on Sciences of Education? How does his approach, already a century old, continue to inspire research in didactics – defined as the study of the experiences and activities of teaching? After summarising a few propositions in Dewey's theory of inquiry and running through some of its consequences for education, this article seeks to transpose his pragmatism into the field of didactics. The reconstruction of a didactics that draws on Dewey's pragmatism is based around concepts linked with inquiry and experimentation. In order to illustrate this approach, the final section of the article provides a case study based on *in situ* observations of exercises in geometry carried out in the "senior class" at Freinet School at Vence – an experimental school in the South of France. Reminiscent of Henri Louis Go, Gérard Sensevy or Alain Mercier, the didactic analysis of this empirical case lends itself particularly well to a pragmatist interpretation.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; JOHN DEWEY; FREINET SCHOOL; SCIENCES OF EDUCATION; DIDACTICS; INQUIRY.

Pierre Gégout

## **Dewey en las Ciencias de la educación ¿El concepto pragmatista de investigación, un concepto de análisis didáctico?**

¿De qué manera el pragmatismo de John Dewey ha nutrido la investigación en Ciencias de la educación? ¿En qué aspectos su enfoque, que ya data de hace un siglo, continúa inspirando la investigación en didáctica, entendida como el estudio de experiencias y actividades de enseñanza? Luego de sintetizar algunas proposiciones de la teoría de la investigación de Dewey y mostrar varias de sus consecuencias para la educación, este artículo hace una transposición del pragmatismo al dominio de la didáctica. La reconstrucción de una didáctica, que aprende del pragmatismo de Dewey, se articula en torno a conceptos relacionados a la investigación y experimentación. Para ilustrar este enfoque, la última parte del artículo propone un estudio de caso a partir de observaciones, realizadas *in situ*, de ejercicios de geometría, en la sala del "curso de los grandes", en la Escuela Freinet de Vence – una escuela experimental en el sur de Francia. En la línea de Henri Louis Go, Gérard Sensevy o Alain Mercier, el análisis didáctico de este caso empírico se presta particularmente bien a una interpretación pragmatista.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; JOHN DEWEY; ESCUELA FREINET; CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN; DIDÁCTICA; INVESTIGACIÓN.

## **Caméra au poing : enquêter sur l'action politique par la vidéo. Une expérimentation pragmatiste à Moscou**

---

L'enquête filmique est une méthode expérimentale qui peut servir de base à une démarche inductive. Elle a consisté dans notre cas à mener une observation ethnographique, équipée d'une caméra, sur des activités militantes à Moscou à la fin des années 2000. En vue d'explorer le sens de ces expériences revendicatives dans toutes leurs dimensions, l'enquête a également inclus une ethnographie en ligne des récits et des images diffusés sur Internet par les militants. Réaliser nous-même des vidéos nous a permis de partager la réalité de l'activisme quotidien, de faire l'expérience du monde des images à l'intérieur de communautés de production et de réception et de découvrir leur sens du point de vue des acteurs. Cet article tente ainsi d'articuler une perspective pragmatiste sur l'enquête filmique, qui associe observation par la médiation de la caméra, analyse des images militantes et ré-enracinement de celles-ci dans des contextes d'action collective. Cette démarche a fourni de solides appuis à une méthode comparative continue, que nous tentons de recadrer par rapport aux débats disciplinaires sur l'usage de la caméra en sciences sociales.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; RUSSIE ; MÉTHODES VISUELLES ET SONORES ; ANALYSE DU WEB ; ACTION COLLECTIVE ; ETHNOGRAPHIE PRAGMATISTE.

Perrine Poupin

## **Camera in hand: investigating political action through video. A pragmatist experiment in Moscow**

Cinematic inquiry is an experimental method that can provide the basis for an inductive approach. In our case, it took the form of an ethnographic observation, conducted by camera, of activist activities in Moscow in the late 2000s. In order to explore the meaning of these experiments of protest in all their dimensions, the study also included an online ethnography of the narratives and images disseminated on the web by the activists. By making our own videos, we were able to share the reality of day-to-day activism, to experience the world of images within the communities of production and reception, and to discover their meaning from the perspective of the actors involved. This article therefore seeks to develop a pragmatist approach to cinematic inquiry, which combines observation mediated through the camera, the analysis of activist images, and the re-embedding of those images into contexts of collective action. This approach provided solid foundations for a continuous comparative method, which we seek to reframe in relation to the disciplinary discussions on the use of the camera in the social sciences.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; RUSSIA; VISUAL AND SOUND METHODS; WEB ANALYSIS; COLLECTIVE ACTION; PRAGMATIST ETHNOGRAPHY.

Perrine Poupin

## **Cámara en mano: investigar sobre la acción política a través del video. Una experimentación pragmatista en Moscú.**

La investigación filmica es un método experimental que puede servir de base a un enfoque inductivo. En nuestro caso consistió en hacer una observación etnográfica, equipada de una cámara, sobre las actividades militantes en Moscú a fines de los 2000. Con el fin de explorar el sentido de estas experiencias reivindicativas, en todas sus dimensiones, la investigación también incluyó una etnografía virtual de los relatos y las imágenes difundidas en Internet por los militantes. Realizar los videos nos permitió compartir la realidad del activismo cotidiano, experimentar el mundo de las imágenes al interior de comunidades de producción y de recepción y descubrir su sentido, desde el punto de vista de los actores. Así, este artículo articula una perspectiva pragmatista sobre la investigación filmica que asocia la observación mediada por la cámara, el análisis de imágenes militantes y la re-inscripción de éstas en contextos de acción colectiva. Este enfoque nos ha aportado sólidas bases para un método de continua comparación, que aquí situamos en relación a los debates disciplinarios sobre el uso de la cámara en ciencias sociales.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; RUSIA; MÉTODOS VISUALES Y SONOROS; ANÁLISIS DE LA WEB; ACCIÓN COLECTIVA; ETNOGRAFÍA PRAGMATISTA.

## **Pragmatisme, pluralisme et politique. Éthique sociale, pouvoir-avec et *self-government* selon Mary P. Follett**

---

Mary P. Follett occupe une place originale dans le paysage pragmatiste. Après avoir étudié à Harvard, elle devient pendant près de vingt ans une figure civique de Boston et une leader nationale du mouvement des centres communautaires. Elle publie ensuite deux livres, *The New State* (1918) et *Creative Experience* (1924), où elle développe une théorie originale des processus d'auto-création, d'auto-organisation et d'auto-développement de l'expérience individuelle et collective, en contrepoint d'une conception de la démocratie. Cet article examine les ancrages de cette vision de l'expérience dans une psychologie des groupes qui emprunte au pragmatisme de William James et Edwin B. Holt et à la *Gestalttheorie*. Follett en tire une conception originale de l'éthique sociale, ici mise en regard de celles de Jane Addams, Ella L. Cabot ou Charles H. Cooley. Au-delà, c'est une conception radicale de l'action politique qu'elle déploie, fondée sur la coopération et la communication du pouvoir-avec, à l'encontre de la coercition du pouvoir-sur. Follett défend une version forte de la démocratie participative. Celle-ci passe par une critique de l'expertise et de la représentation, par un projet d'autogouvernement des citadins et des travailleurs et par la reconstruction d'un État fédéral.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; MARY P. FOLLETT ; EXPÉRIENCE CRÉATRICE ; COMMUNAUTÉ POLITIQUE ; ÉTHIQUE SOCIALE ; DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE.

Daniel Cefai

## **Pragmatism, pluralism and politics. Social ethics, power-with and self-government according to Mary P. Follett**

Mary P. Follett occupies an original place in the landscape of pragmatism. After studying at Harvard, for almost twenty years she was a figure in the civic life of Boston and a national leader of the National Community Centre Association. She then published two books, *The New State* (1918) and *Creative Experience* (1924), in which she developed an original theory of the processes of self-creation, self-organisation and self-development of individual and collective experience, in counterpoint to a conception of democracy. This article examines how her view of experience is anchored in a group psychology that borrows from the pragmatism of William James and Edwin B. Holt and from Gestalt theory. From it, Follett derives an original conception of social ethics, compared here with those of Jane Addams, Ella L. Cabot or Charles H. Cooley. Beyond this, she develops a radical conception of political action, founded on the cooperation and the communication of “power-with”, as against the coercion of “power-over”. Follett advocates a strong version of participatory democracy. This entails a critique of expertise and representation, a project for urban citizens and industrial workers self-government, and the reconstruction of a federal state.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; MARY P. FOLLETT; CREATIVE EXPERIENCE; POLITICAL COMMUNITY; SOCIAL ETHICS; PARTICIPATORY DEMOCRACY.

Daniel Cefai

## **Pragmatismo, pluralismo y política. Ética social, poder-con y self-government según Mary P. Follett**

Mary P. Follett ocupa un lugar original en el paisaje pragmatista. Después de sus estudios en Harvard, se transforma, durante unos veinte años, en una figura cívica de Boston y líder nacional del movimiento de centros comunitarios. Luego publica dos libros, *The New State* (1918) y *Creative Experience* (1924), donde desarrolla una teoría original de los procesos de auto-creación y de auto-organización, en contraposición a una cierta concepción de la democracia. Este artículo examina los anclajes de esta visión de la experiencia en una psicología de los grupos que se nutre del pragmatismo de William James, Edwin B. Holt y de la *Gestalttheorie*. Follett deriva de ello una concepción original de la ética social, aquí cotejadas a las de Jane Addams, Ella F. Cabot o Charles H. Cooley. Más allá de esto, lo que Follett desarrolla es una concepción radical de la acción política fundada en la cooperación y en la comunicación del poder-con, en contra de la coerción del poder-sobre. Follett defiende una versión fuerte de la democracia participativa que pasa por una crítica de la experticia y de la representación, por un proyecto de autogobierno de los ciudadanos y de los trabajadores y por la reconstrucción de un Estado federal.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; MARY P. FOLLETT; EXPERIENCIA CREADORA; COMUNIDAD POLÍTICA; ÉTICA SOCIAL; DEMOCRACIA PARTICIPATIVA.

## **TRADUCTIONS/ TRANSLATIONS/ TRADUCCIONES**

Daniel Cefaï

### **« Reconstruire la communauté » à l'ère progressiste. Les multiples contextes de la politique des groupes de Mary P. Follett**

---

En préambule à la traduction du texte « *Community is a Process* » (1919) de Mary P. Follett, différents sens du mot « communauté», à l'ère progressiste, sont ici examinés : celui du diagnostic de la crise de la communauté ; celui de la tentative, par l'action directe de l'organisation communautaire, d'en retrouver l'intelligence et le contrôle ; celui de l'énigme philosophique, sociologique et juridique de la personnalité collective des communautés ; celui, enfin, des critiques adressées à *The New State* de Follett (1918), qui touchent au manque de réalisme de sa description de la vie des communautés locales et de son évaluation de leur capacité au *self-government*, en relation à l'État. L'ambition de ce texte est ainsi d'éclairer les multiples contextes d'expérience dans lesquels s'inscrit l'enquête pragmatiste sur « la communauté », des années 1890 à la fin des années 1920. Il invite à ne pas commettre d'anachronisme dans la compréhension du sens des articles publiés par *The New Republic*, des recherches en sociologie, travail social et organisation communautaire, et des écrits plus théoriques comme ceux de Jane Addams, Harold Laski, Robert E. Park ou John Dewey.

**MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; MARY P. FOLLETT ; ÈRE PROGRESSISTE ; COMMUNAUTÉ POLITIQUE ; SELF-GOVERNMENT ; POLITIQUE DES GROUPES.**

Daniel Cefai

### **“Reconstructing community” in the progressivist era. The multiple contexts of Mary P. Follett’s group politics**

In the foreword to the translation of the text “Community is a Process” (1919) by Mary P. Follett, Daniel Cefai examines several distinct meanings of the word “community”: the diagnosis of the crisis of community; the attempt, through direct action by community organisations, to reconstruct intelligence and control; the philosophical, sociological, and legal puzzle of the collective personality of communities; and finally, the critical comments addressed at Follett’s *The New State* (1918), concerning the lack of realism of her description of the life of local communities and of her assessment of their capacity for self-government. The aim of this text is therefore to elucidate the multiple contexts of experience in which the pragmatist inquiry into the notion of “community” was embedded, from the 1890s to the end of the 1920s. It warns against anachronism in our understanding of the meaning of the articles published by *The New Republic*, of research in sociology, social work and community organisation, and of more theoretical writings such as those of Jane Addams, Harold Laski, Robert Park or John Dewey.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; MARY P. FOLLETT; PROGRESSIVE ERA; POLITICAL COMMUNITY; SELF-GOVERNMENT; GROUP POLITICS.

Daniel Cefai

### **“Reconstruir la comunidad” en la era progresista. Los múltiples contextos de la política de los grupos de Mary P. Follett**

En preámbulo a la traducción del texto “Community is a Process” (1919) de Mary P. Follett, son examinados diferentes sentidos de la palabra “comunidad” en la era progresista: el de diagnóstico de la crisis de la comunidad; el de la tentativa por medio de la acción directa de la organización comunitaria, de recuperar la inteligencia y el control de la comunidad; el de enigma filosófico, sociológico y jurídico de la personalidad colectiva de las comunidades; finalmente el de las críticas a *The New State* de Follett (1918) referidas a la falta de realismo de su descripción de la vida de las comunidades locales y a su evaluación de la capacidad de *self-government* de éstas en relación al Estado. La ambición de este texto es elucidar los múltiples contextos de experiencia en los que se inscribe la investigación pragmatista de la “comunidad” de los años 1890 hasta fines de los años 1920. El texto nos invita a evitar anacronismos para poder comprender el sentido de los artículos publicados por *The New Republic*, las investigaciones en sociología, trabajo social y organización comunitaria, así como escritos más teóricos como los de Jane Addams, Harold Laski, Robert E. Park ou John Dewey.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; MARY P. FOLLETT; ERA PROGRESISTA; COMUNIDAD; CENTROS SOCIALES; SELF-GOVERNMENT.

Mary P. Follett

### **« La communauté est un processus » (1919)**

---

La traduction de ce texte difficile nous est parue intéressante à plusieurs égards. Tout d'abord, Mary P. Follett reste une auteure peu lue en France, dont le rapport au pragmatisme de Harvard est à la fois manifeste et tourmenté. Elle recherche une synthèse qui dépasse les thèses des réalistes proches d'Edwin B. Holt et des idéalistes proches de T. H. Green, des monistes proches de Josiah Royce et des pluralistes proches de William James. Cela la conduit à une conception radicale de l'autoconstitution de la communauté comme processus d'intégration des perspectives, sentiments, intérêts, désirs et intentions de ses membres – membres qui eux-mêmes se forment et se transforment au cœur de cette dynamique collective. Il en découle une thèse forte sur l'émergence – processuelle et participative, coopérative et fédérative – de la personnalité collective et de la volonté collective des groupes sociaux, depuis les communautés de quartier jusqu'à la Société des nations. La poursuite du bien commun est rapportée aux activités collectives de communautés en train de se faire, en réponse à des problèmes qui se posent à leurs membres et qu'ils s'efforcent de résoudre.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; MARY P. FOLLETT ; COMMUNAUTÉ ; ÈRE PROGRESSISTE ; PSYCHOLOGIE DE GROUPE ; MONISME ET PLURALISME.

Mary P. Follett

### «Community is a Process» (1919)

The translation of this text may be useful in several respects. First of all, Mary P. Follett is an author who is not so much read in France, and whose relationship with Harvard pragmatism was both evident and tormented. She was looking for a synthesis that would go beyond the theses of the realists affiliated with Edwin B. Holt and the idealists affiliated with T. H. Green, of the monists close to Josiah Royce and the pluralists close to William James. This led her to a radical conception of the self-constitution of a community as a process of integration of the attitudes, feelings, interests, desires and intentions of its members – themselves transformed within this collective dynamics. This prompted her to adopt a strong position on the emergence – processual and participatory, cooperative and federative – of the collective personality and collective will of social groups, from neighbourhood communities, right up to the Society of Nations. The pursuit of the common good is related to the collective activities of communities in the making, in response to problems that their members face and seek to resolve.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; MARY P. FOLLETT; COMMUNITY; PROGRESSIVE ERA; GROUP PSYCHOLOGY; MONISM AND PLURALISM.

Mary P. Follett

### “La comunidad es un proceso” (1919)

La traducción de este texto nos ha parecido interesante por varias razones. Primero, Mary P. Follett sigue siendo una autora poco leída en Francia, cuya relación con el pragmatismo de Harvard es manifiesta y atormentada a la vez. Follett busca una síntesis que supere las tesis realistas, como las de Edwin B. Holt, e idealistas como las de T.H. Green, las monistas, como las de Josiah Royce y las pluralistas como las de William James. Ello la lleva a una concepción radical de la auto-constitución de la comunidad en tanto proceso de integración de perspectivas, sentimientos, intereses, deseos e intenciones de sus miembros que se constituyen y se transforman, ellos mismos, en esta dinámica colectiva. De ello se desprende una tesis fuerte sobre la emergencia – procesual y participativa, cooperativa y federativa – de la personalidad y voluntad colectivas de los grupos sociales, desde las comunidades barriales hasta la Sociedad de naciones. La búsqueda del bien común es atribuida a las actividades colectivas de comunidades en constante proceso de formación, en respuesta a problemas que presentan a sus miembros y que éstos se esfuerzan por resolver.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; MARY P. FOLLETT; COMUNIDAD; ERA PROGRESISTA; PSICOLOGÍA DE GRUPOS; MONISMO Y PLURALISMO.

## **« What I Believe » de John Dewey : l'unique autorité de l'expérience, ou la foi en une méthode (scientifique) et en un idéal (démocratique)**

---

« What I Believe » de John Dewey est replacé dans la série des interventions que le philosophe américain consacra aux religions historiques, interventions plus nombreuses qu'on ne le croit. Le traducteur rappelle en effet que Dewey est fréquemment intervenu sur les problèmes posés par les religions, tant d'un point de vue épistémique que politique et moral. « What I Believe » est un jalon important dans la production abondante des années 1920, en ce que cet essai anticipe *A Common Faith* (1934). On y voit se dessiner la distinction entre « la religion » et « le religieux » que Dewey stabilisera quelques années plus tard. En raison du retour massif des monothéismes dans la sphère publique, qui plus est sous des formes absolutistes, voire meurtrières, il nous apparaît important de traduire ce texte, où Dewey manifeste une défiance à l'endroit des religions et propose une foi d'une autre nature. Naturaliste, ajustée à l'expérimentalisme scientifique et à une modernité démocratique et séculière, les exigences et promesses de la foi de Dewey ne sont à l'évidence pas celles des religions historiques. Cet essai de Dewey est une pièce importante dans le dossier actuel des rapports entre pragmatisme et religion.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; RELIGION ; FOI ; DÉMOCRATIE ; ATTITUDE SCIENTIFIQUE ; SURNATURALISME ET NATURALISME.

Joan Stavo-Debauge

**“What I Believe” by John Dewey: the unique authority of experience, or faith in a (scientific) method and a (democratic) ideal**

John Dewey’s “What I Believe” is re-situated within the series of papers that the American philosopher produced on historical religions, papers that are more numerous than commonly believed. The translator indeed reminds us that Dewey frequently wrote on the problems – whether epistemic, political or moral – raised by religions. The essay “What I Believe” is an important milestone in the substantial production of the 1920s, in that it anticipates *A Common Faith* (1934). In it, we see the emergence of the distinction between “religion” and “the religious” which Dewey would consolidate a few years later. Given the large-scale return of monotheisms to the public sphere, and moreover in absolutist – even murderous – forms, we felt it important to translate this text, in which Dewey expresses a distrust of religions and proposes a faith of another kind. Naturalistic, adjusted to scientific experimentalism and a democratic and secular modernity, the requirements and promises of Dewey’s faith are clearly not those of the historical religions. Dewey’s essay is an important piece in the current discussion over the relations between pragmatism and religion.

KEYWORDS: PRAGMATISM; RELIGION; FAITH; DEMOCRACY; SCIENTIFIC ATTITUDE; SURNATURALISM AND NATURALISM.

Joan Stavo-Debauge

**“What I Believe” de John Dewey : la única autoridad de la experiencia o la fe en un método (científico) y en un ideal (democrático)**

«What I Believe» de John Dewey es situado en la serie de intervenciones que el filósofo estadounidense consagra a las religiones históricas, intervenciones más numerosas de lo que se cree. En efecto, el traductor nos recuerda que Dewey se pronunció frecuentemente sobre los problemas planteados por la religión, tanto de un punto de vista epistemológico como político y moral. «What I Believe» es un hito importante en la abundante producción de los años 1920, dado que este ensayo anticipa *A Common Faith* (1934). Allí vemos emerger la distinción entre “la religión” y “lo religioso” que Dewey consolida algunos años más tarde. En razón del amplio retorno de los monoteísmos en la esfera pública y, lo que es más, bajo formas absolutistas y hasta mortíferas, nos parece importante traducir este texto donde Dewey manifiesta desconfianza hacia las religiones y propone una fe de otro tipo. Naturalista, adaptada al experimentalismo científico y a una modernidad democrática y secular, las exigencias y promesas de la fe de Dewey evidentemente no son las de las religiones históricas. Este ensayo es una pieza importante de la discusión actual sobre pragmatismo y religión.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; RELIGIÓN; FE; DEMOCRACIA; ACTITUD CIENTÍFICA; SOBRENATURALISMO Y NATURALISMO.

John Dewey

### **« Ce que je crois » (1930)**

---

Dans ce texte initialement paru en 1930, John Dewey présente sa propre conception de la foi. S'il laisse entendre qu'il s'inspire de William James, sans le citer nommément, la conception deweyenne de la foi opère une complète rupture avec la foi religieuse traditionnelle. En effet, dans « What I Believe », en allant plus loin que James dans le geste de sécularisation, Dewey articule et promeut une foi en la seule et unique autorité de l'expérience. Il prend ainsi en compte et prolonge les apports de l'expérialisme scientifique et de l'idéal de la démocratie – beaucoup plus qu'un régime politique, une forme de vie. De part en part naturalisée, la foi deweyenne s'oppose donc au surnaturalisme des religions historiques. Elle se développe en suivant une ligne et en traçant un sillon qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de l'expérience. Abjurant tout surnaturalisme, et récusant l'idée qu'il y aurait quelque chose comme un Bien unique, supérieur et englobant, Dewey, sur le fondement de la seule expérience et avec une attention à la richesse de chaque situation, propose un développement démocratique et scientifique des capacités de réalisation individuelle et d'organisation collective des êtres humains en société.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RELIGION ; FOI ; DÉMOCRATIE ; MÉTHODE SCIENTIFIQUE ; SURNATURALISME ; NATURALISME.

John Dewey

### **“What I Believe” (1930)**

In this text, initially published in 1930, John Dewey presents his own conception of faith. While he implies that he is inspired by William James, without mentioning him by name, Dewey's conception of faith marks a complete break with traditional religious faith. Indeed, in “What I Believe”, going further than James in the direction of secularisation, Dewey expresses and promotes a faith in the sole authority of experience. In so doing, he adopts and extends the contributions of scientific experimentalism and the ideal of democracy, much more than a political regime, a form of life. Entirely naturalised, Deweyan faith is thus opposed to the supernaturalism of historical religions. It develops along a line that recognises no authority other than experience. Abjuring supernaturalism, and rejecting the idea that there is anything like a single, superior and overarching Good, Dewey, on the basis of experience alone and with attention to the richness of every situation, proposes a democratic and scientific development of the possibilities for the individual fulfilment and collective organisation of human beings within society.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; RELIGION; FAITH; DEMOCRACY; SCIENTIFIC METHOD; SURNATURALISM AND NATURALISM.

John Dewey

### **“Lo que creo” (1930)**

En este texto, inicialmente publicado en 1930, John Dewey presenta su propia concepción de la fe. Si bien da a entender que se inspira de William James, sin citarlo por su nombre, la concepción deweyana de la fe opera una ruptura completa con la fe religiosa tradicional. En efecto, en “What I Believe”, yendo más lejos que James en el gesto de secularización, Dewey articula y promueve una fe en la autoridad única y exclusiva de la experiencia. Así, toma en consideración y prolonga las contribuciones del experimentalismo científico y del ideal de democracia – más que un régimen político, una forma de vida. Enteramente naturalizada, la fe deweyana se opone así al sobrenaturalismo de las religiones históricas. Se desarrolla siguiendo una línea y dibujando una traza que no reconoce otra autoridad que la experiencia. Abjurando de todo sobrenaturalismo y rechazando que exista algo así como un Bien único, superior y englobante, Dewey, basado únicamente en la experiencia y prestando atención a la riqueza de cada situación, propone un desarrollo democrático y científico de las capacidades de realización individual y de organización colectiva de los seres humanos en sociedad.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; RELIGIÓN; FE; DEMOCRACIA; MÉTODO CIENTÍFICO; SOBRENATURALISMO Y NATURALISMO.

## **ENTRETIENS/ INTERVIEWS/ ENTREVISTAS**

Michel Valensi

### **L'édition comme expérience : La collection « Tiré à part » des Éditions de l'Éclat. Entretien avec Olivier Gaudin et Thibaud Trochu**

---

Michel Valensi et Patricia Farazzi ont fondé les Éditions de l'Éclat en 1985. Avec la cinquantaine de titres de la collection « Tiré à part » (1989-2009), dirigée par Jean-Pierre Cometti (disparu en 2016), cette maison a contribué à introduire de nouveaux auteurs nord-américains dans le paysage francophone. L'idée directrice de l'entretien est que l'activité éditoriale, qui passe souvent au second plan de l'histoire de la philosophie et des sciences humaines, en est une condition décisive. Michel Valensi a accepté de nous répondre en tant que promoteur – et témoin direct – de ces circulations transnationales de nouvelles idées. Il nous fournit quelques clefs pour mieux comprendre les conditions de diffusion en français du pragmatisme classique et du néo-pragmatisme. Comment ces auteurs ont-ils pu trouver leur public ? Autour de quels textes ? Dans quelles circonstances ? Grâce à quelles conditions de coopération et de financement ? Moyennant quels soutiens institutionnels ou privés ? Les réponses de Michel Valensi nous montrent combien le travail d'édition se nourrit de rencontres fécondes et de bonnes surprises, de hasards et d'imprévus, de coups de foudre et, parfois, d'occasions manquées.

**MOTS-CLEFS :** PRAGMATISME ; NÉO-PRAGMATISME ; HISTOIRE DES IDÉES ; ÉDITION SCIENTIFIQUE ; TRADUCTION ; PHILOSOPHIE AMÉRICAINE ; ÉDITIONS DE L'ÉCLAT.

Michel Valensi

**Publishing as an experience: the publishing house Les Éditions de l'Éclat's collection "Tiré à part". An interview with Olivier Gaudin and Thibaud Trochu**

Michel Valensi and Patricia Farazzi founded Les Éditions de l'Éclat in 1985. With some 50 titles in the "Tiré à part" collection (1989-2009), edited by Jean-Pierre Cometti (who died in 2016), this publisher has helped to introduce new North American authors onto the French-speaking philosophical scene. The guiding thread of the interview is that the activity of publishing, which is often neglected in the history of philosophy and the social sciences, is a crucial condition of their development. Michel Valensi agreed to be interviewed as a promoter – and direct witness – of these transnational flows of new ideas. He gives us a few keys to understanding the conditions under which classical pragmatism and neo-pragmatism spread into French. How did these authors find a readership? Through which key texts? Under what circumstances? Under what conditions of cooperation and funding? With what sources of support? Michel Valensi's answers show us the extent to which the work of publishing is characterised by fruitful encounters and happy surprises, by the unexpected and the unforeseen, by instant attraction and, sometimes, by missed opportunities.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; NEOPRAGMATISM; HISTORY OF IDEAS; SCIENTIFIC EDITION; TRANSLATION; AMERICAN PHILOSOPHY; ÉDITIONS DE L'ÉCLAT.

Michel Valensi,

**La edición como experiencia: la colección «Tiré à part» de la editorial Éditions de l'Éclat. Entrevista con Olivier Gaudin y Thibaud Trochu**

Michel Valensi y Patricia Farazzi fundaron la editorial Éditions de l'Éclat en 1985. Con los cincuenta y tres «Tiré à part» (1989-2009), dirigida por Jean Pierre Cometti (fallecido en 2016), la editorial contribuyó a introducir nuevos autores estadounidenses en la escena francófona. La idea central de la entrevista es que la actividad editorial, que pasa con frecuencia a un segundo plano de la historia de la filosofía y de las ciencias humanas, es una condición decisiva de ellas. Michel Valensi aceptó responder a nuestras preguntas en tanto promotor y testigo de las circulaciones internacionales de nuevas ideas. ¿Cuáles han sido las condiciones de difusión, en francés, del pragmatismo clásico y del neo-pragmatismo? ¿Cómo estos textos han encontrado su público? ¿Gracias a qué condiciones de cooperación y financiamiento? ¿A través de qué apoyos institucionales públicos o privados? Las respuestas de Michel Valensi nos muestran en qué medida el trabajo de edición se nutre de encuentros fecundos y buenas sorpresas, de azares e imprevistos, de amores a primera vista y, a veces, de oportunidades desperdiciadas.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; NEO-PRAGMATISMO; EDICIÓN CIENTÍFICA; TRADUCCIÓN; FILOSOFÍA AMERICANA; ÉDITIONS DE L'ÉCLAT.

Hans Joas

## « Comment devient-on un pragmatiste allemand ? » Entretien avec Daniel Cefaï, Olivier Gaudin et Thibaud Trochu

---

Hans Joas est Professeur Ernst Troeltsch de sociologie religieuse à l'Université Humboldt à Berlin et Professeur au département de sociologie et au Committee on Social Thought de l'Université de Chicago. Dans cet entretien, accordé en janvier 2018, l'accent est mis sur la réception du pragmatisme en Allemagne, et dans ce contexte, sur le parcours intellectuel et universitaire de Hans Joas. L'entretien donne ainsi à comprendre ce que Joas appelle les « mécompréhensions » (*Missverständnis*) de la réception du pragmatisme, et les usages variés qui en ont été faits sur la scène allemande et internationale. Au-delà de son interprétation de l'œuvre de George Herbert Mead (2007), Hans Joas a développé une perspective originale en « théorie sociale », à laquelle le public francophone a eu accès grâce à la traduction de *La créativité de l'agir* (1999), et récemment, de *Comment la personne est devenue sacrée* (2016). Il a également œuvré à de nombreux programmes de recherche interdisciplinaires, au Max-Weber-Kolleg d'Erfurt. En renouvelant l'analyse de problèmes et de concepts classiques – les valeurs, la guerre, la personne, les droits de l'homme, la religion et le sacré... –, il a mis en évidence la fécondité d'une démarche pragmatiste, distincte des approches critiques développées à Francfort comme des approches analytiques qui ont gagné les départements de philosophie.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; HANS JOAS ; GEORGE H. MEAD ; THÉORIE SOCIALE ; PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE ; HISTOIRE DES IDÉES.

Hans Joas

### **“How does one become a German pragmatist?” An interview with Daniel Cefaï, Olivier Gaudin and Thibaud Trochu**

Hans Joas is Ernst Troeltsch Professor of sociology of religions at the Humboldt University at Berlin and Professor at the Department of Sociology and the Committee on Social Thought, University of Chicago. In this interview, conducted in January 2018, the emphasis lays on the reception of pragmatism in Germany and, against this background, on Hans Joas's intellectual and academic trajectory. The interview thus explains what Joas calls the “misunderstandings” (*Missverständnis*) in the reception of pragmatism, and the different uses to which it has been put on the German and international stage. In addition to his interpretation of the works of George Herbert Mead (2007), Joas has developed an original perspective in “social theory”, which the translation of *The Creativity of Action* (1996) and recently of *The Sacredness of the Person* (2013) made accessible to French-speaking readers. He has also worked on numerous interdisciplinary research programmes, at the Max-Weber-Kolleg in Erfurt. By renewing the analysis of classical problems and concepts – values, war, the person, human rights, religion and the sacred – he has demonstrated the fecundity of a pragmatist approach, distinct both from the critical approaches developed in Frankfurt and from the analytical approaches that have come to dominate philosophy departments.

**KEYWORDS:** PRAGMATISM; HANS JOAS; GEORGE H. MEAD; SOCIAL THEORY; PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY; HISTORY OF IDEAS.

Hans Joas

### **Cómo se deviene un pragmatista alemán ? Entrevista con Daniel Cefaï, Olivier Gaudin y Thibaud Trochu.**

Hans Joas es profesor Ernst Troeltsch de sociología religiosa en la Universidad Humboldt en Berlín y profesor en la Universidad de Chicago, Committee on Social Thought. En esta entrevista, realizada en Enero 2018, quisimos focalizarnos en la recepción del pragmatismo en Alemania, y en este contexto, en la trayectoria intelectual y académica de Hans Joas y sobre todo en lo que hace la unidad de su perspectiva , más allá de los cambios temáticos.

De tal suerte la entrevista permite comprender lo que Joas llama las “malentendidos” (*Missverständnis*) de la recepción del pragmatismo y sus variados usos, en filosofía y ciencias sociales, en la escena alemana e internacional. Mas allá de su trabajo de interpretación de la obra de George Herbert Mead (2007), Hans Joas ha desarrollado una perspectiva original en “teoría social” a la que el público francófono no ha tenido acceso gracias a la traducción de *La créativité de l'agir* (1999) y recientemente de *Comment la personne est devenue sacrée* (2016). Joas también ha impulsado numerosos programas de investigación interdisciplinaria en el Max-Weber-Kolleg de Erfurt. Ha renovado el análisis de problemas y conceptos clásicos- valores, guerra, persona, derechos humanos, religión, sacralidad...-, evidenciado la fecundidad de la perspectiva pragmatista, diferente tanto de las perspectivas críticas desarrolladas en Frankfurt como de las perspectivas analíticas que ganan los departamentos de filosofía.

**PALABRAS CLAVE:** PRAGMATISMO; HANS JOAS; GEORGE H. MEAD; TEORÍA SOCIAL; FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA; HISTORIA DE LAS IDEAS.

# LISTE DES AUTEURS

**NICOLAS BERNIER** est chargé de cours et doctorant au département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke au Québec. Il réalise actuellement sa thèse de doctorat sur la relation entre l'éthique et le pouvoir dans le pragmatisme classique. Il a soutenu en 2016 son mémoire de maîtrise, *John Dewey et la théorie de la valuation : quelle pertinence pour l'éthique appliquée aujourd'hui?* [savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/8797].

**DANIEL CEFAÏ** est directeur d'études à l'EHESS et membre du Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS), actuellement président de l'association Pragmata. Ses domaines de recherche portent sur l'histoire de la sociologie aux Etats-Unis et sur la sociologie des publics et des problèmes publics, dans une perspective pragmatiste. Il a coédité, avec Cédric Terzi, *L'expérience des problèmes publics* (Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, « Raisons pratiques », 22) et publié « Publics, problèmes publics, arènes publiques... Que nous apprend le pragmatisme ? » (*Questions de communication*, 2016).

**OLIVIER GAUDIN** est docteur en philosophie des sciences sociales (CEMS/EHESS). Il enseigne à l'École de la nature et du paysage de Blois (INSA-CVL). Ses recherches portent sur le pragmatisme de Mead et Dewey, l'écologie humaine en sciences sociales, et l'histoire culturelle de l'environnement. Dernières publications : « Sensorial Perception in Urban Studies : Pragmatist Views on Urban Experience » (*Pragmatism Today*, 2018) et « L'anthropologie historique d'un point de vue pragmatiste : les postulats naturalistes de l'« enquête historique » chez John Dewey », in J. Lamy & R. Roy (eds), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

**PIERRE GÉGOUT** est docteur en Sciences de l'éducation de l'Université de Lorraine. Affilié à l'équipe Normes & Valeurs du Laboratoire Interuniversitaire des Sciences de l'Éducation et de la Communication ainsi qu'au Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie – Archives Henri Poincaré, ses recherches portent sur la manière dont la philosophie de John Dewey et le pragmatisme en général peuvent contribuer à éclairer le phénomène éducatif. Il a publié de nombreux articles sur la façon dont l'enquête, au sens de Dewey, permet de reconstruire la forme scolaire et mis en parallèle l'approche pragmatiste et la pédagogie de l'École Freinet.

**HANS JOAS** est Professeur Ernst Troeltsch de sociologie religieuse à l'Université Humboldt à Berlin et Professeur au département de sociologie et au Committee on Social Thought de l'Université de Chicago. Il a publié de nombreux ouvrages sur le pragmatisme, dont *Pragmatism and Social Theory* (Chicago, The University of Chicago Press, 1993), l'édition définitive de *Mind, Self and Society* (2015, avec D. R. Huebner) et *The Timeliness of George Herbert Mead* (2016, co-édité avec D. R. Huebner, 2016). Parmi ses livres traduits en français, on compte *La créativité de l'agir* (Le Cerf, 1998/1999) et *George Herbert Mead, Une évaluation contemporaine de sa pensée* (Economica, 1980/2007) et *Comment la personne est devenue sacrée* (Labor et Fides, 2016 - Prix Paul Ricœur 2017). Dans ses derniers ouvrages, Hans Joas s'est orienté vers une interrogation sur la foi et l'expérience religieuse et une exploration de l'histoire de la pensée de la guerre et des droits de l'homme.

**PERRINE POUPIN** est chercheuse post-doctorante en sociologie au Centre de Recherches Interdisciplinaires à l'Université Paris-Descartes et membre de l'association Pragmata. Ses domaines de recherche portent sur l'action politique en Russie et en Ukraine ainsi que sur l'éducation populaire en France, dans la perspective d'une ethnographie pragmatiste. Elle est membre du bureau de l'association Pragmata et co-organisatrice du programme de recherche « Caméras politiques. Enquêtes savantes et artistiques sur le politique par la caméra ».

**LOUIS QUÉRÉ** est directeur de recherche émérite au CNRS, et membre du Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS). Il a coédité (avec D. Cefai) l'édition française de *L'esprit, le soi et la société* de Mead (Paris, Presses Universitaires de France, 2006), et publié de nombreux articles sur les œuvres de George H. Mead et John Dewey. Dans le sillage de la traduction et de l'édition de la *Theory of Valuation* (1939) et autres textes sur la valeur de Dewey (*La formation des valeurs*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011, avec A. Bidet et G. Truc), il mène l'enquête dans ses travaux récents sur les principales expériences de la valeur – la confiance, les émotions, le religieux - envisagées d'un point de vue pragmatiste.

**MATTEO SANTARELLI** est docteur en philosophie et sciences sociales à l'Université du Molise, Italie. Il enquête à la frontière de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie, en relisant les auteurs de référence du pragmatisme classique, en premier lieu George Herbert Mead et John Dewey. Ils ont codirigé, avec Roman Madzia, un numéro thématique de *Pragmatism Today* (8, 1, 2017), « Pragmatism, Cognitive Sciences and the Sociality of Human Conduct ». Il a publié récemment en français : « L'estime de soi : un cas particulier d'estime sociale ? », *Terrains Théories*, 4, 2016.

**JOAN STAVO-DEBAUGE** est chercheur FNS senior à l'Université de Lausanne, membre du laboratoire THEMA et associé au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS). Son travail porte sur les tensions de l'hospitalité et de l'appartenance et s'attache à éclairer les rapports entre les dimensions du propre, du commun et de l'étranger, selon une perspective mêlant tradition pragmatiste et sociologie pragmatique. Il a coédité, avec Philippe Gonzalez et Roberto Frega, *Quel âge post-séculier ?* (Paris, Éditions de l'EHESS, 2015, « Raisons pratiques », 24) et publié tout récemment, *Qu'est-ce que l'hospitalité ?* (Montréal, Éditions Liber, 2018).

**BARBARA STIEGLER** est professeur au Département de philosophie de l'Université Bordeaux Montaigne et membre de l'Institut Universitaire de France. Spécialisée en philosophie allemande, après des recherches portées sur la question du corps vivant et sur les philosophies de la vie (*Nietzsche et la biologie*, Puf, 2001 ; *Nietzsche et la critique de la chair*, Puf, [2005] 2011), elle prolonge aujourd'hui ses travaux vers le champ politique, en s'intéressant aux sources biologiques du néolibéralisme et en se demandant comment des catégories importées de la biologie (« évolution », « sélection », « adaptation », « compétition ») en sont venues à dominer l'ensemble du champ politique contemporain, en particulier dans le domaine du droit, de l'éducation et de la santé. Elle traite de ces questions dans un livre, à paraître en janvier 2019 aux Éditions Gallimard, qui prend comme fil conducteur le long débat entre Walter Lippmann et John Dewey sur l'avenir du libéralisme et de la démocratie.. .

**THIBAUD TROCHU** est docteur en philosophie de l'Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, post-doctorant au Centre Alexandre Koyré d'histoire des sciences et des techniques (Muséum National d'Histoire Naturelle-EHESS-CNRS). En 2018 paraît son premier livre, *William James. Psychologie des états seconds* (Paris, CNRS Éditions). Il a publié de nombreux articles sur la psychologie au tournant du siècle (Ralph B. Perry, Théodule Ribot, Pierre Janet) et l'introduction à la réédition de Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 1920/2018).

**MICHEL VALENSI** est éditeur et traducteur. Il a fondé les Éditions de l'Éclat en 1985 avec Patricia Farazzi. Le catalogue, riche de plus de 400 ouvrages, est composé en majeure partie de livres de philosophie et de sciences humaines, dont de nombreux titres consacrés à l'histoire de la pensée juive et à la théorie politique ; mais aussi d'ouvrages d'architecture, de littérature et de poésie. Parmi les parutions récentes : *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune 21<sup>e</sup> siècle*, par le collectif *Mauvaise troupe*, et *Communauté*, de Martin Buber.

**TULLIO VIOLA** est boursier postdoctoral au Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien de l’Université d’Erfurt. Il a obtenu son doctorat en 2015 à l’Université Humboldt de Berlin avec une thèse sur les usages de l’histoire dans la pensée de Charles S. Peirce. Ses intérêts de recherche portent sur la philosophie de la culture et la philosophie sociale, avec une attention particulière à la tradition pragmatiste. Il a coédité avec Roberto Gronda le numéro spécial « Pragmatism and the Writing of History » de l’*European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (décembre 2016).



# PRAGMATA

## N°1

Le pragmatisme a connu ces dernières décennies un véritable renouveau à l'échelle internationale. Au sein du monde francophone s'est constituée une communauté d'expérience et d'intérêt, rassemblée dans l'association *Pragmata*. Elle regroupe un réseau de philosophes, de sociologues, de pédagogues, de psychologues, de cinéastes, d'urbanistes, de travailleurs sociaux et de praticiens de différentes disciplines. La revue *Pragmata* en est l'émanation. Elle offre un espace d'échanges et de discussions sur le pragmatisme en langue française, tout en contribuant à l'étude de sa genèse, à la connaissance de sa diffusion, à l'examen de ses usages.

Ce sont autant les points de vue de l'épistémologie et de la politique, de l'esthétique et de l'éthique, de la logique et de la sociologie que la revue *Pragmata* entend explorer. Elle s'attache à rendre compte de l'histoire du pragmatisme, depuis les premiers travaux de Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Jane Addams, George H. Mead ou Mary P. Follett. Elle restitue la pluralité des controverses, transplantations disciplinaires et circulations internationales auxquelles le pragmatisme a donné lieu. Elle réserve, enfin, une place aux travaux en cours, expérimentations concrètes ou enquêtes empiriques qui trouvent leur source dans l'héritage du pragmatisme.