

PIERRE STEINER
DÉSATURER
L'ESPRIT. USAGES
DU PRAGMATISME

**PARIS, QUESTIONS
THÉORIQUES, 2019**

RECENSION PAR LOUIS
QUÉRÉ

Désaturer l'esprit, c'est le sortir de la tête et du cerveau, c'est le relocaliser dans des jeux de langage et des formes de vie, et c'est rendre compte de la dimension publique de la cognition. Pierre Steiner nous propose de se servir du pragmatisme pour effectuer cette désaturation, en clarifiant « nos manières de parler et d'agir à partir du concept d’«esprit» » (p. 10) ou encore en élucinant nos usages des concepts et des vocabulaires psychologiques. Bref, il entreprend d'utiliser le pragmatisme pour discuter un certain nombre de problèmes traités aujourd’hui en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives. Mais utiliser le pragmatisme comme outil suppose aussi de réfléchir à ce qu'est précisément un outil, et il est possible que les pragmatistes aient privilégié une conception plutôt utilitariste des instruments – ce qui, nous le verrons, pose problème.

Le livre de Pierre Steiner comporte cinq essais. Les trois premiers sont consacrés à Richard Rorty, Robert Brandom et Ludwig Wittgenstein, les deux derniers à John Dewey.

L'étude sur Rorty porte sur la manière dont le philosophe américain s'est efforcé de « dés-ontologiser » l'esprit dans ses premiers écrits, à savoir en se focalisant sur les usages du vocabulaire mental ou des concepts mentaux. Pour Rorty, « la présence de l'esprit n'est pas ou ne relève pas d'un fait ontologique [...], qui existerait indépendamment de nos pratiques, de nos formes de vie et de nos vocabulaires. Avoir ou être un esprit est un fait qui survient sur et dans l'usage d'un vocabulaire, le vocabulaire mental. Comme tout vocabulaire celui-ci est contingent et implémenté. » (p. 89). Steiner souligne la différence entre Rorty et d'autres pragmatistes contemporains tels que Hilary Putnam ou Robert Brandom : alors que, pour le premier, le vocabulaire mental n'a aucun privilège philosophique, pour les autres, le vocabulaire intentionnel, qui est central dans le vocabulaire mental, est un vocabulaire spécial (dédié à la description des comportements en référence à des pensées, des intentions ou des croyances d'agents capables et responsables d'actions). Ce vocabulaire intentionnel est irréductible au vocabulaire naturaliste. Steiner

défend une position plus nuancée que celle de Rorty, en lui conférant un tour plus déontologique, justifié par le fait que le vocabulaire intentionnel implique des normes d'usage et des dimensions normalisantes : « Pour que son comportement soit descriptible par le vocabulaire intentionnel, il est *important* qu'une créature soit capable de faire certains usages des vocabulaires : des usages *inférentiels*. L'usage n'est pas alors seulement ce qui se fait, mais ce qui *doit* être fait pour qu'il y ait vie de l'esprit. » (p. 13). Cette perspective déontologique se situe dans le sillage du « pragmatisme normatif [...] selon lequel les normes qui ont la forme de règles (explicites) ne sont intelligibles et efficaces qu'à partir d'un arrière-plan de normes implicites » (p. 99). Parmi celles-ci figurent des normes de la pensée, ou des normes d'interprétation et de rationalité.

La deuxième étude est précisément consacrée à une philosophie déontologique de l'esprit, celle de Robert Brandom. Cette philosophie met l'accent sur « la figure de l'homme comme créature normative ». Brandom a développé un « inférentialisme normatif », qui rappelle que des règles inférentielles doivent être respectées dans les épisodes de pensée : « Une inférence est quelque chose que nous faisons, à partir de règles. » (p. 114). Pour Brandom, la « maîtrise inférentielle de concepts prend place dans des pratiques sociales et linguistiques » (p. 121) : en effet c'est dans des pratiques sociales normées que « des personnes (et pas des parties ou des organes de ces personnes) reconnaissent, exercent et attribuent les engagements et les autorisations qui définissent le contenu de leurs assertions – mais aussi [...] de leurs pensées » (p. 117). Ces engagements (*commitments*) et ces autorisations (*entitlements*) ont des « *statuts normatifs* ou *déontiques* ». Les engagements sont pris et reconnus par les agents, ou attribués par les autres : « Prendre un engagement envers *p*, c'est nécessairement faire quelque chose d'approprié pour que les autres m'attribuent cet engagement envers *p*. Ce que je dois faire, c'est exercer ou être disposé à exercer des compétences inférentielles portant sur *p* et ses relations avec d'autres contenus, des circonstances perceptives et des conséquences pragmatiques. Ces compétences ou dispositions

inférentielles ne sont pas des états factuels des agents : elles font partie de pratiques normatives, à partir desquelles des agents qui s'engagent envers *p* (en reconnaissant cet engagement) sont *tenus* d'agir de certaines manières, en suivant les règles inférentielles qui définissent le contenu de leur engagement. » (p. 123).

Cet inférentialisme normatif a des conséquences importantes pour l'analyse des « épisodes mentaux conceptuels » (EMC) et notamment pour l'apprehension du rôle du cerveau dans la production de ces épisodes : « L'occurrence d'EMC implique l'existence d'entités sub-personnelles que l'on peut spécifier non intentionnellement, mais ces entités sont des conditions médiates de production des EMC : elles conditionnent la possession de compétences inférentielles (mais pas leur nature normative), mais elles ne réalisent pas ces EMC et leur occurrence. Les épisodes mentaux conceptuels ne sont pas véhiculés par des structures matérielles : ils sont propres à des personnes, membres de pratiques sociales. » (p. 128). Steiner oppose un externalisme normatif, qui fait écho à celui de Durkheim ou de Dewey à l'internalisme véhiculaire, qui rapporte les pensées à des événements et des véhicules intracrâniens. L'externalisme normatif consiste à relocaliser les EMC dans des pratiques sociales normatives : « Avoir des pensées n'est pas une affaire de faits ontologiques, mais de pratiques déontologiques. Les conditions constitutives de notre esprit relèvent d'institutions, et non pas de descriptions scientifiques qui valideraient ou non son existence. » (p. 132).

Le troisième essai mobilise la philosophie de la psychologie de Wittgenstein, qui se focalise sur nos usages des concepts psychologiques, pour élaborer une approche déontologique de la cognition. Steiner voit dans cette philosophie un outil pour « radicaliser certains aspects du pragmatisme » (p. 15). Wittgenstein est mis à contribution pour atteindre deux objectifs. D'abord, montrer que nombre d'approches contemporaines de la cognition, notamment différentes formes d'« énactivisme », qui se veulent des alternatives au cognitivisme classique (« computo-représentationnel » et internaliste),

partagent en fait nombre de présupposés de celui-ci, notamment celui selon lequel la cognition est une affaire de processus, d'activités ou d'opérations spatio-temporelles. Ensuite, tirer parti de l'analyse des concepts psychologiques par Wittgenstein, et de son expressivisme, pour esquisser une approche de la cognition qui ne cède pas au préjugé précédent, et qui fasse néanmoins une place aux neurosciences.

Pourquoi les alternatives au cognitivisme classique, tel l'« énactivisme », cèdent-elles au « mythe des processus mentaux » (Wittgenstein, 2008 : § 211) ? Parce qu'elles importent dans l'analyse des phénomènes psychologiques « l'image du processus, telle qu'elle est présente dans les sciences de la nature » (p. 151). Il ne s'agit pas de nier l'existence de tels processus, mais d'éviter de les généraliser : « S'il existe des processus mentaux, ce n'est pas pour cela que tous nos concepts psychologiques dénotent des processus, et cela même si ces derniers ne sont pas intérieurs. » (p. 153).

Pour Wittgenstein, le « mythe des processus mentaux » est en partie dû à la « confusion conceptuelle » qui règne en psychologie, et qui tient, pour une part, à la conviction que les concepts psychologiques désignent ou dénotent des entités, des objets, des états de l'esprit, des événements ou des processus relevant d'une sphère spécifique – la sphère psychique. À ses yeux les concepts psychologiques ne désignent pas des phénomènes spécifiques : ils ne désignent rien ! En fait les phénomènes psychologiques naissent de l'identification et de la qualification de dimensions expressives du comportement à l'aide précisément de concepts psychologiques : « Le psychologue observe les phénomènes *du* voir, croire, penser, ou sentir, en tant que *manifestations comportementales* » (p. 154-155), c'est-à-dire en tant qu'expressions se manifestant dans les nuances des manières situées d'agir. Il en va ainsi, par exemple, de la joie et de la douleur : ces concepts ne désignent rien, soutient Wittgenstein (« “Mais ‘joie’ désigne à coup sûr une chose interne”. Non ; ‘Joie’ ne désigne rien du tout. Ni une chose interne ni une chose externe. » Wittgenstein, 2008 : § 487). Joie et douleur ne sont pas des objets dénotés par des mots, ce

qui ne veut pas dire qu'elles sont des « riens ». Elles sont manifestées par des expressions dans des comportements situés, tout en n'étant pas réductibles à ces comportements. Ce qui compte ce n'est pas le vécu intérieur et ce n'est donc pas par l'introspection (regarder ce qui se passe en soi) que l'on clarifie la nature d'une émotion. Cela ne veut pas dire que, dans les émotions, il n'y ait pas d'émoi éprouvé ou de sensations corporelles (« Mais les sensations ne sont pas les émotions », selon Wittgenstein), mais que « la manière dont le comportement – gestes, mimiques, regards – se déploie, en relation avec un ensemble ouvert d'autres actions et dispositions à l'action » (p. 171). D'où l'importance d'une bonne compréhension de ce qu'est un comportement expressif, notamment pour éviter d'identifier les phénomènes psychologiques aux comportements observables des agents – ce que fait le behaviorisme.

Comment alors associer l'esprit à l'expressivité des comportements ? Pour Wittgenstein, la vie mentale relève d'une expressivité comportementale. L'expression n'est pas l'extériorisation d'un objet déjà constitué à l'intérieur ou la manifestation d'un état mental antérieur au comportement : « Ce qui est exprimé n'est pas dissocié du mouvement d'expression » (p. 162), le mouvement d'expression contribue au contraire à l'avènement de l'exprimé. L'expression n'est donc pas non plus une mise en forme de quelque chose d'informé : il n'y a pas « une matière à *former*, antérieure au mouvement de formation » (p. 163). L'expression n'est pas non plus le symptôme d'un état de l'esprit, identifiable indépendamment de l'expression : percevoir de la tristesse sur un visage ne consiste pas à associer ce sentiment, supposé interne, à la vue de ce visage : « Je ne suppose pas la peur en lui, je la vois. Les choses ne se passent pas pour moi comme si j'inférais, à partir d'un dehors, l'existence vraisemblable d'un dedans, mais plutôt comme si le visage humain était quasi transparent et que je le visse, non pas dans une lumière réfléchie, mais dans sa propre lumière. » (Wittgenstein, 1994 : § 170). Voici en quels termes Steiner commente cette remarque de Wittgenstein : « L'expressivité est ce mouvement premier [...] à partir duquel un intérieur et un extérieur peuvent être

ensuite distingués et, partant, un exprimant (le comportement) et un exprimé. » (p. 165).

Steiner souligne aussi le caractère situé de l'expressivité du comportement : celle-ci n'est saisissable qu'en relation avec des capacités (« Un homme doit *faire* et pouvoir *faire* beaucoup de choses pour que nous puissions dire de lui qu'il *pense* » – p. 170) et avec un environnement de pratiques instituées, diverses et variées. C'est parce qu'il est enchaîné dans les régularités de la vie humaine qu'un comportement est expressif, et non pas parce qu'il est produit par des mécanismes intérieurs (notamment neuronaux). C'est pourquoi la prise en compte du contexte est essentielle à l'interprétation d'un comportement expressif. Enfin cette expressivité est conditionnée par l'imprévisibilité du comportement (sur un arrière-plan de régularités partagées) : « L'expression *consiste* pour nous [dans] l'imprévisibilité. Si je savais exactement quelle grimace un tel portera sur le visage, quel mouvement il fera, alors il n'y aurait ni expression du visage, ni geste. » (Wittgenstein, 2002 : 145).

Steiner termine cet essai particulièrement stimulant et convaincant par la question : « Que peuvent étudier les sciences cognitives ? » La réponse qu'il lui donne est originale, et différente de celle proposée par d'autres wittgensteiniens (Peter Hacker, notamment – cf. Bennett & Hacker, 2003) : « Les concepts psychologiques ne sont pas à propos de processus, mais il existe des processus en vertu desquels nous pouvons produire un comportement qui sert de *critère* pour la justification de l'attribution de concepts psychologiques. Les praticiens des sciences cognitives peuvent soutenir qu'ils étudient ce que nos concepts psychologiques dénoteraient, mais on peut aussi affirmer – avec Wittgenstein – qu'ils étudient certains des processus et des capacités en vertu desquels nous sommes en mesure de produire des comportements qui peuvent être *contextuellement* qualifiés au moyen de concepts psychologiques. » (p. 176). Par exemple, en étudiant les mécanismes qui sous-tendent l'acte de se souvenir, on n'étudie pas le souvenir : « On étudie les conditions à partir desquelles des personnes

peuvent produire un comportement qui est pris – dans nos formes de vie – comme exprimant le souvenir. » (p. 178).

Steiner en vient logiquement à préconiser un « éliminativisme scientifique » dans l'étude de la cognition : il faut éliminer les concepts psychologiques de cette étude, car ces concepts ne sont pas des concepts théoriques, scientifiques ou « proto-scientifiques », et leur domaine d'application n'est pas la science, mais la vie ordinaire, où existent des critères d'usage établis, et où ils servent à « nous définir et à nous reconnaître mutuellement comme personnes ». « Ce dont parlent les neurosciences, et quelle que soit la manière dont elles en parlent (au moyen éventuellement d'innovations conceptuelles ne respectant pas les usages quotidiens des concepts psychologiques), ne correspond pas au domaine d'application de nos concepts psychologiques ordinaires. » (p. 179). Ce dont elles parlent ce sont des mécanismes et processus sur la base desquels les agents manifestent des comportements expressifs.

Un tel « éliminativisme scientifique » est une conclusion logique de la caractérisation des concepts psychologiques dans le sillage de Wittgenstein. Le problème est qu'il commence par dissoudre l'objet d'étude des sciences cognitives. En effet, à quoi celles-ci vont-elles s'intéresser si on leur enlève les concepts psychologiques ordinaires dont elles partent ? Pour étudier les processus et les capacités « en vertu desquels nous sommes en mesure de produire des comportements qui peuvent être *contextuellement* qualifiés au moyen de concepts psychologiques » – souvenir, mémoire, attention, perception, vision, compréhension, etc. –, il faut bien partir de ces concepts et les transformer en concepts scientifiques pertinents, très différents des premiers. L'éliminativisme proposé ne me semble pas prendre suffisamment en compte les problèmes posés par l'amalgame sémantique (mélange du vocabulaire intentionnel, et de celui dans lequel sont décrits et expliqués causalement les entités et processus physico-chimiques) dont sont coutumières les neurosciences. On peut plutôt exiger d'elles qu'elles problématisent davantage, et contrôlent

mieux conceptuellement, le passage des concepts psychologiques ordinaires aux concepts scientifiques.

Les deux derniers essais sont consacrés à John Dewey. Le premier reconstitue d'abord sa philosophie « adverbialiste » de l'esprit et de la cognition. Pour Dewey, « *mind* » est d'abord un verbe (faire attention à, se soucier de) ; c'est donc dans des manières situées d'agir, et d'interagir avec l'environnement, des manières qui répondent aux qualités signifiantes des situations, que se manifeste l'esprit. Les concepts psychologiques sont donc à considérer comme des adverbes, et non pas comme désignant des substances, des entités ou des processus ; les adverbes indiquent des modalités de transaction, ou des qualités de la conduite (consistant essentiellement à prévoir les conséquences des événements présents, c'est-à-dire, finalement, à enquêter).

Pour Dewey, ce qui spécifie l'environnement des êtres humains est qu'il est un environnement culturel. Avec la culture, l'environnement s'est non seulement élargi ; il s'est aussi « mentalisé ». Une manifestation importante de cette « mentalisation » est que l'être humain réagit aux significations (publiques et partagées) véhiculées par les signes et les symboles, et aux interprétations des choses et des événements de l'environnement, et plus seulement à leurs sollicitations immédiates. « “Signification” et “mental” sont des termes quasi-synonymes pour Dewey », écrit Steiner (p. 198). Signes et symboles représentent ainsi un nouveau *medium* de l'expérience. Ils permettent notamment de transformer les choses et les événements en objets de pensée et de discours « à l'intérieur du schème des activités humaines » (Dewey, 1925/2012) – ce qui leur confère de nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. Signes et symboles permettent aussi l'émergence d'un nouveau type d'action : un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul et le planning, d'autre part consiste à « intervenir dans la suite des événements pour en diriger le cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (Dewey, 1927/2010 : 248).

Cette philosophie, qui vise à remettre l'esprit dans l'action et l'action dans l'esprit, a une visée sociale et politique explicite : remodeler la culture autour d'une nouvelle forme d'intelligence, l'intelligence expérimentale. Pour Dewey il faudrait que nos sociétés accomplissent la mutation culturelle qu'ont effectuée, en matière de connaissance, les sciences de la nature à partir du XVII^e siècle, qui a consisté à développer la méthode expérimentale dans l'exploration des phénomènes naturels. Il s'agirait d'adopter, dans les domaines moral, social et politique, un expérimentalisme semblable à celui qui est pratiqué dans les sciences naturelles.

Le concept d'intelligence reconstruit par Dewey résulte de la dissolution qu'il entreprend de dualismes classiques : corps/esprit, théorie/pratique, intérieur/extérieur, organisme/environnement, fins/moyens, idéaux/réalité, etc. « L'intelligence n'est plus une faculté mentale [privée] de contemplation, de représentation, ou d'application de principes ou de vérités *a priori*. Elle consiste en un ensemble d'opérations faillibles et instrumentées, au rang desquelles l'on peut trouver l'observation, l'expérimentation, le raisonnement, l'invention et la réflexion. » (p. 216-217). Elle inclut aussi l'imagination. Toutes ces opérations reposent sur des méthodes, qui ont été mises au point par la science moderne.

Ce projet de Dewey d'étendre l'attitude scientifique et la méthode expérimentale à tous les domaines de la vie sociale, et de remodeler la culture autour d'elles, fait problème pour Steiner, car il lui paraît fondé sur « une surestimation ou une survalorisation de la spécificité expérimentale de la méthode scientifique » et sur « une certaine conception autonomiste des sciences et des techniques », qui ne résiste pas à ce qu'ont mis en évidence l'histoire et l'anthropologie contemporaines des sciences.

C'est surtout dans son second essai sur Dewey que Steiner explique pourquoi un tel projet n'est selon lui pas soutenable. Après avoir comparé la philosophie des sciences de Dewey à d'autres épistémologies,

l'auteur s'applique à mettre au jour ce qui lui paraît être des impensés problématiques dans l'expérimentalisme et l'instrumentalisme de Dewey, notamment « une forme de foi naïve à propos de la nature de la science et de ses relations avec la technique et le monde social » (p. 18), une propension à autonomiser la science et une focalisation excessive sur « les conséquences effectives et possibles de la méthode scientifique et de la rationalité technique pour notre culture » (p. 19). Il lui semble que Dewey n'a pas été suffisamment attentif aux « circonstances et processus sociaux, politiques et économiques particuliers par lesquels on a pu arriver à *parler* de la méthode scientifique, de ses applications technologiques et de son potentiel d'émancipation voire salvateur par rapport à une certaine crise de notre culture » (p. 19). D'autre part, pour ce qui est de la conception de la technique, il lui semble que Dewey est resté prisonnier des schèmes classiques de l'usage, et de l'image d'une neutralité sociale et politique des techniques, et que, de ce fait, il a échoué à « penser l'outil et l'instrument dans leurs dimensions constitutantes et constituées pour l'humain » (p. 20).

Considérons d'abord la « foi naïve à propos de la nature de la science ». Certes nombre de passages des écrits de Dewey peuvent donner cette impression. Que l'invention de « la méthode scientifique », notamment de l'attitude expérimentaliste, ait eu lieu historiquement dans certaines conditions économiques, sociales et politiques, qu'elle ait été liée à certains intérêts ou valeurs sociales, qu'elle ait été solidaire de certaines pratiques économiques et politiques, que la science ait pu dépendre d'un « climat de l'opinion » (du nationalisme par exemple), ou qu'elle ait eu des conséquences sociales et politiques problématiques, Dewey en était conscient malgré sa soi-disant « naïveté » (cf. par exemple l'avant-dernier chapitre de *Freedom and Culture*, évoqué par Steiner, p. 254-255). Qu'il ait aussi idéalisé la méthode scientifique, cela est incontestable. Mais on ne peut pas lui reprocher d'avoir cherché, comme Peirce d'ailleurs, à formaliser la méthode de l'enquête en se référant à la démarche scientifique, et d'y avoir vu la meilleure méthode pour fixer les croyances, former et

garantir les valeurs et traiter les problèmes sociaux, ou encore d'avoir attribué au savoir élaboré de façon contrôlée, plutôt qu'aux habitudes et à la contingence, une meilleure capacité de former désirs, fins et moyens.

Pour étayer sa critique, Steiner distingue la science comme méthode cognitive et la science comme « entreprise intellectuelle » qui s'est développée historiquement dans certaines conditions économiques, sociales et politiques. Il rappelle aussi que les succès qu'a pu avoir la science ne sont pas uniquement dus aux sciences par elles-mêmes, mais à « leur inclusion dans des formes d'organisation et de rationalité plus larges » (p. 265). Il lui semble que lorsque Dewey plaide pour une application de la méthode et de l'esprit scientifique aux domaines moral, social et politique, il fait référence indistinctement à ces deux sens, ce qui est problématique. Dewey lui paraît dés-historiciser la science, oublier son caractère situé, pour la sacraliser et lui conférer une autorité absolue dans le champ culturel : « Lorsque Dewey encourage la généralisation de l'attitude ou de la méthode scientifique dans les affaires humaines, c'est en faisant principalement référence aux effets et aux succès de cette méthode à l'œuvre dans la science comme entreprise intellectuelle. Or, le fait que "les sciences marchent" n'implique en rien que les sciences marchent d'elles-mêmes, ou marchent seulement "scientifiquement" [...], et donc que c'est bel et bien leur méthode putative qui serait à la source des nombreux "succès" (théoriques, industriels, énergétiques, médicaux...) que l'on mentionne lorsqu'il s'agit de justifier hâtivement l'importance même voire le privilège – épistémique, mais aussi institutionnel et politique – de la méthode ou de l'attitude scientifique. » (p. 265).

Steiner critique le paradigme d'un usage extrinsèque des sciences, qui consiste à accorder à la science (caractérisée par sa méthode) une autonomie indue par rapport aux usages qui en sont faits et aux pratiques dans lesquelles elle est inscrite : « Le problème n'est pas la science, mais les usages que nous avons et que nous n'avons pas pu en

faire. » (p. 270). La fameuse autonomie revendiquée par les sciences « est peut-être le *symptôme* d'une hétéronomie constitutive » (p. 280). L'auteur regrette finalement que Dewey n'ait pas dé-mythologisé la science comme il l'a fait pour l'art.

La conclusion à laquelle il aboutit est la suivante : « Si les effets de la science comme entreprise intellectuelle ne relèvent pas seulement de la science, cela peut suggérer que la science n'est pas en principe séparable de nos pratiques, et donc qu'il peut être vain d'attendre quelque chose venant spécifiquement d'elle et permettant d'orienter nos pratiques, comme une méthode ou une attitude. » (p. 266). Le problème est que, si l'on tient ce genre de raisonnement, il n'y a plus de raison de préférer la méthode de l'enquête, pour fixer les croyances et former les valeurs, aux méthodes « *a priori* », de l'autorité ou de la ténacité.

Il y a bien chez Dewey un discours récurrent sur la science en général, et sans doute sur son « indifférence aux usages externes que l'on peut en faire » (Dewey, cité p. 272), ou encore sur l'usage de ses méthodes et de ses résultats par des êtres humains animés d'intérêts, de désirs et d'objectifs divers et variés, pas toujours vertueux. Mais je ne crois vraiment pas que ce soit principalement la référence au succès des sciences qui soit au fondement de l'attachement de Dewey à l'attitude, à l'esprit et à la méthode scientifique. Si tel était le cas, la critique de Steiner serait recevable. Comment peut-on, se demande celui-ci, attendre des sciences un pouvoir d'émancipation ou un pouvoir de réforme de nos institutions et de nos manières d'agir et de penser s'il est avéré, comme le montre l'histoire des sciences, que les sciences ont été, dès le départ, étroitement solidaires des institutions, des habitudes et des pratiques mêmes qu'il s'agit de réformer ? En effet, rappelle Steiner, les scientifiques ont été alliés dès le départ aux puissances commerciales et aux autorités politiques et militaires, et au XIX^e siècle, la science a été avant tout « un appareil d'État ». Aujourd'hui encore la *Big Science* représente « l'alliance achevée de la science avec le capital et la technique » (p. 277) : « Qu'il

s’agisse du XIX^e ou du XX^e siècle, comment envisager que ces sciences puissent, à un moment donné, orienter différemment le domaine des principes, des fins et des intérêts politiques, moraux, militaires et commerciaux, étant donné qu’elles sont nées et qu’elles se sont transformées en contribuant à leur développement ? Comment la rationalité scientifique pourrait-elle être introduite dans et modifier des domaines de rationalité avec lesquels elle est en alliance depuis le début ? » (p. 278). Bref, ce qui ferait défaut au projet de Dewey c’est une « lucidité à propos des conditions et des origines sociales de la science » (p. 305) : « En prêtant attention aux nombreux gestes, artefacts, espaces et temporalités par lesquels le travail scientifique s’est fait et s’est transformé depuis le XVII^e siècle, on constate que cette méthode qui unifierait les pratiques scientifiques est un artefact. Ou du moins : ce qu’il y a de commun aux pratiques scientifiques (observation, raisonnement hypothético-déductif) ne leur semble pas être spécifique. » (p. 305).

La dernière partie du second essai sur Dewey est consacrée à sa philosophie de la technique. L’argument est à peu près le même que pour la science : Dewey aurait cru en la neutralité de la technique. Or croire en la neutralité de la technique c’est oublier que celle-ci « incarne toujours [...] des valeurs sociales et politiques », et ne pas voir que l’invocation d’une telle neutralité sert souvent à « légitimer ou naturaliser des relations de domination et de hiérarchisation » (p. 286). Ce qui manque à cette représentation est de voir que la technique est aussi contraignante et normalisante, qu’elle prescrit des postures, des gestes et des habitudes, ou encore que les objets techniques sont « des inscriptions de projets et de valeurs économiques, politiques et sociales » (p. 291).

Au centre de cette philosophie deweyenne de la technique, il y aurait « une ontologie des usages », ainsi que l’idée que la technique est « un système qui se plie à tous les usages possibles » (p. 292). Mais les objets techniques ne sont pas des objets d’usage : « Réduire la technique à l’usage, c’est ne pas voir combien la technique

(re)conditionne et (re)configure l'usage en habilitant et contraignant de nouveaux régimes d'action, et aussi combien l'usage possède des conditions d'accès qui ne s'identifient pas tautologiquement aux "désirs", "besoins" et "inventivité" de l'usager, tout simplement parce que ces conditions d'accès sont solidaires de compétences cognitives, socio-économiques, culturelles, mais aussi pragmatiques qui peuvent d'ailleurs être préfigurées, prescrites ou attendues en étant inscrites dans le dispositif technique lui-même (modes d'emploi, contraintes de compatibilité...) et ses régimes de *fonctionnement*. » (p. 289-290). On ne peut qu'être d'accord avec cette proposition, qui fait écho à ce qu'écrivait Gilbert Simondon à propos de l'objet technique : la catégorie pertinente pour penser la technique n'est pas l'usage, mais le « fonctionnement opératoire », l'objet technique étant « ce qui effectue une opération déterminée, ce qui accomplit un certain fonctionnement selon un schème déterminé » (Simondon, 1969 : 246).

Les passages consacrés par Steiner à la philosophie de la technique de Dewey se basent plutôt sur des interprétations qui en ont été données par des philosophes contemporains que sur une analyse des textes de Dewey lui-même. Or je ne suis pas sûr que, dans ceux-ci, le paradigme de l'usage soit aussi prégnant que le prétend Steiner. En effet, pour Dewey, les objets techniques se caractérisent principalement par « leurs capacités de travail telles qu'elles se révèlent dans les conséquences de leur utilisation » (Dewey, 1920/2014 : 201). La connaissance de ces capacités de travail suppose une connaissance de leur fonctionnement et de leur mode opératoire, cette connaissance étant notamment indispensable pour qu'ils puissent être utilisés dans des circonstances inhabituelles (Dewey, 1922 : 244). Par ailleurs, ces capacités de travail ne sont actualisées que quand les outils sont engagés non pas dans des usages, mais dans des « opérations actives ». Ainsi un outil n'est-il un moyen que dans un « faire réel », c'est-à-dire par son intégration dans une activité orientée – sinon il n'est qu'un « moyen potentiel ». Dans un faire réel, qui implique « une opération active », il entre en conjonction avec d'autres sources d'énergies et avec d'autres agents d'opérations. Ainsi un outil tel qu'un

marteau ou une scie n'est-il un moyen réel que quand il est « mis en conjonction avec l'œil, le bras et la main dans une opération spécifique. Et l'œil, le bras et la main ne sont, de manière correspondante, à proprement des moyens que quand ils sont en opération active. Et chaque fois qu'ils sont en action ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans le support de quelque chose qui se trouve au-delà d'eux-mêmes, le regard de l'œil est vide et la main se meut à tâtons. Ils ne sont des moyens que lorsqu'ils entrent dans une organisation avec des choses qui accomplissent des résultats précis de façon indépendante. » (*Ibid.* : 25-26). Bref, la catégorie d'usage chez Dewey est bien plus pragmatique que ne l'est le concept ordinaire utilisé par Steiner.

Ces deux derniers essais ne m'ont pas complètement convaincu. Il m'a semblé qu'ils attribuent à Dewey une visée qui n'est pas la sienne et qu'ils ne restituent pas vraiment l'intention centrale de son « projet expérimentaliste ». Voici pourquoi. D'abord investir l'attitude, l'esprit ou la morale scientifique de la capacité de transformer les institutions et les manières de penser et d'agir constitutives d'une culture n'est pas attribuer un pouvoir intrinsèque d'émancipation ou un pouvoir réformateur à la science en tant qu'institution et organisation modernes. C'est un fait que Dewey n'a sélectionné que certaines dimensions dans un phénomène social-historique complexe, et qu'il l'a, en un sens, idéalisé. Mais il a toujours assumé cette idéalisation, comme méthode. Pour Dewey, idéaliser, c'est projeter, par l'imagination, des possibilités réelles. Un idéal n'est pas quelque chose d'ajouté à la réalité. Il est « la tendance et le mouvement d'une chose existante menée jusqu'à sa limite finale, considérée comme rendue complète, parfaite » (Dewey, 1927/2010 : 243). Ces possibilités n'en sont pas moins réelles parce qu'elles sont déjà ancrées dans l'expérience. En effet, les idéaux procèdent d'une idéalisation de ce qui est « expérimenté » comme « biens » dans les activités, les interactions et les relations humaines. Les possibilités qu'ils figurent en sont extraites. C'est bien le cas pour la méthode expérimentale et l'attitude scientifiques telles qu'il en parle.

Ce n'est donc pas à la science que Dewey attribue un pouvoir d'émancipation, mais à cette méthode et à cette attitude. Ce n'est donc pas la science comme phénomène global qu'il entend ériger en « élément constitutif de la culture ». L'extension de l'attitude scientifique et de la méthode expérimentale est pour Dewey une question morale, car la science a créé de nouvelles valeurs et développé de nouvelles habitudes. L'attitude scientifique consiste en effet à adopter non seulement la méthode expérimentale comme méthode de production de connaissances (sur la base de preuves fournies par une enquête), mais aussi une certaine morale. Les scientifiques, explique Dewey, ont créé une « nouvelle morale », correspondant à la volonté d'employer certaines méthodes – observation, réflexion, vérification et probatation – plutôt que d'autres : « L'intérêt [porté à l'enquête scientifique] a conduit à développer une morale ayant ses propres traits distinctifs. Parmi ses éléments évidents, il y a la volonté de maintenir la croyance en suspens, la capacité de douter jusqu'à ce qu'une preuve soit obtenue ; la volonté de suivre la direction indiquée par une preuve au lieu de privilégier une conclusion préférée personnellement ; la capacité de porter les idées en solution [dans l'attente d'une confirmation – LQ] et de les utiliser comme hypothèses à tester plutôt que comme des dogmes à asséner ; et (peut-être le trait de tous le plus distinctif) le plaisir éprouvé à ouvrir de nouveaux champs d'enquête et à être confronté à de nouveaux problèmes. » (Dewey, 1939/1993 : 112). C'est ce type de dispositions (ouverture d'esprit, impartialité, intégrité intellectuelle, neutralisation des préférences personnelles, adoption du faillibilisme, responsabilité, communication ouverte et partage des découvertes, etc.) que la science a été capable de développer, qui lui confère « une potentialité morale intrinsèque ».

Steiner objecte, en s'appuyant sur *L'homme sans qualités* de Robert Musil, que ces vertus prêtées aux scientifiques pourraient n'être que les « vieux vices des chasseurs, soldats et marchands » métamorphosés et transposés dans le domaine intellectuel. Que des scientifiques manifestent « l'absence de tout scrupule et de toute inhibition », excluent toute considération morale, marchandent patiemment les

moindres bénéfices, manifestent la défiance la plus aiguë à l'égard de toute imprécision (pour reprendre les termes et expressions de Musil), est un fait avéré. Mais nul ne contestera qu'ils enfreignent alors la morale de la recherche scientifique.

Steiner considère que c'est finalement un « projet expérimentaliste », voire « scientiste », que Dewey propose pour notre culture. Mais en quoi consiste exactement cet expérialisme ? L'auteur se contente peut-être trop souvent des sens courants de ce terme – faire des expériences ; expérimenter des idées ou des solutions ; vérifier des hypothèses par des expérimentations, etc. – et ne lui confère pas la signification profonde qu'il avait pour Dewey. Pourquoi, en effet, la méthode expérimentale a-t-elle une telle valeur pour Dewey ? Parce qu'expérimenter, c'est effectuer des opérations pratiques, avec une composante matérielle, pour produire des connaissances ; c'est donc réintroduire l'action, la pratique et la matérialité dans la connaissance. Selon Dewey, la science est « un art de l'acceptation et du contrôle » (titre du chapitre 4 de *La quête de certitude*). « Si nous formulons notre conception de la connaissance en fonction du modèle expérimental, nous découvrons que c'est une manière d'agir sur et avec les choses de l'expérience ordinaire en les rapportant aux interactions qu'elles entretiennent entre elles, et que, par conséquent, le contrôle que l'on peut exercer sur elles, notre aptitude à les modifier et à orienter les changements en fonction de nos désirs, croît indéfiniment. Le connaître est en lui-même un mode d'action pratique et il correspond précisément à ce mode d'interaction à la faveur duquel il devient possible d'orienter d'autres interactions naturelles. [...] Telle est l'importance de la méthode expérimentale. » (Dewey, 1929/2014 : 123). Ce que la science met au jour par des opérations expérimentales ce sont des relations entre des changements. Provoquer de tels changements requiert de créer des interactions à travers des instruments : « Expérimenter consiste à agir délibérément sur le phénomène au lieu de le contempler et de l'accepter tel qu'il est. Il s'agit d'instituer un changement contrôlé dans le phénomène que l'on veut étudier pour observer quels autres changements sont provoqués en

conséquence, le but étant de voir s'il est possible de dégager une corrélation entre ces deux ordres de changements. » (Madelrieux, 2016 : 139). C'est donc à travers l'établissement de relations entre des changements que l'expérimentation peut tester des hypothèses et valider (provisoirement) des propositions.

Si Dewey accorde une telle valeur à la méthode expérimentale, ce n'est donc pas au vu des succès de la science. En mettant au jour, par des opérations contrôlées, des relations entre changements, cette méthode accroît les possibilités de contrôle des choses et des événements, et permet d'intervenir sur leur cours. Une autre raison est qu'il considère cette méthode comme fondamentalement antiautoritaire ; la seule chose qui fasse autorité dans la pratique scientifique c'est la méthode elle-même (et les valeurs qui en sont dérivées) ; par principe elle met tous les chercheurs à égalité. Après, qu'il y ait des phénomènes de pouvoir et d'asymétrie dans la science est un fait incontestable, mais cela tient au fait qu'elle est une institution ou une organisation sociale-historique d'un certain type. Cela n'entame pas son pouvoir émancipateur. Enfin, comme le rappelle Stéphane Madelrieux, « il n'est [...] pas question pour Dewey de transférer et d'appliquer purement et simplement la méthode scientifique à la résolution des problèmes sociaux, ce qui rendrait la méthode encore trop extérieure vis-à-vis de sa fin, mais de comprendre qu'une telle méthode est déjà une forme de réalisation de la fin elle-même, parce qu'elle est déjà, en réalité, le bien commun de l'humanité, sa plus précieuse découverte. Ce bien ce n'est rien d'autre que l'intelligence fondée sur la coopération et l'expérimentation [...]. Ce bien substantiel de la communauté [...] c'est une méthode commune et communicable, permettant de changer les traditions, les valeurs et les institutions. » (*Ibid.* :193-194).

Il y aurait bien d'autres points soulevés par le livre Steiner à discuter. Par exemple est-ce faire preuve de naïveté que d'attribuer une relative autonomie à la science ? L'autonomie reconnue par Dewey à la science ne semble pas différente de celle que l'on doit reconnaître à chaque activité humaine, dès lors qu'elle a sa propre fin, ses propres

standards et ses propres outils (définis par un mode de fonctionnement opératoire). Ce sont cette fin, ces standards et ces outils propres qui en font l'activité qu'elle est ; ils ne peuvent pas être importés de l'extérieur, sous peine de détruire l'identité et la normativité interne de cette activité. Cela vaut pour la science comme pour la plomberie, la menuiserie ou la mécanique. Mais toute activité est emboîtée dans d'autres dynamiques, avec lesquelles elle doit composer. Le menuisier doit se plier aux désirs de ses clients, à des contraintes économiques ou aux injonctions de l'architecte qui le fait travailler... mais il ne cessera pas pour autant d'exercer son métier comme il doit être exercé, avec les fins, les standards et les outils qui lui sont propres. Reconnaître une telle autonomie à l'activité du menuisier n'est pas faire preuve de naïveté ! Il n'en va pas différemment, selon moi, pour l'activité scientifique.

BIBLIOGRAPHIE

- BENNETT Maxwell R. & Peter HACKER (2003), *Philosophical Foundations of Neurosciences*, Oxford, Blackwell.
- BRANDOM Robert (2009), *L'articulation des raisons*, Paris, Éditions du Cerf.
- DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt and Company.
- DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1929/2014), *La quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1939/1955), *Liberté et culture*, Paris, Aubier.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- MADELRIEUX Stéphane (2016), *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- MUSIL Robert (1956/1984), *L'homme sans qualités*, Paris, Éditions du Seuil.
- PUTNAM Hilary (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- RORTY Richard (1997), *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin.
- SIMONDON Gilbert (1969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1994), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, II, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress.
- WITTGENSTEIN Ludwig (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion.
- WITTGENSTEIN Ludwig (2008), *Fiches*, Paris, Gallimard.