PRAGMATA

REVUE D'ÉTUDES PRAGMATISTES

2025–9

PRAGMATA

REVUE
D'ÉTUDES
PRAGMATISTES
2025–9

La revue Pragmata est éditée par :

Pragmata - Association d'études pragmatistes
54 Bd Raspail, Bureau 626
75006 Paris

Adresse électronique :

PragmataAEP@gmail.com

Site web :

https://pragmataaep.wordpress.com

ISSN : 2649-8588

Comité éditorial :

Alexandra Bidet (CMH-CNRS), Daniel Cefaï (CEMS-EHESS), Eva Debray (Sophiapol, Paris Nanterre et Paris 1 Panthéon Sorbonne), Paola Diaz (Centre for social conflict and cohesion studies. Fondap-CONICYT-Chili), Barbara Formis (Université Paris 1), Olivier Gaudin (École de la nature et du paysage de Blois, INSA-CVL), Carole Gayet-Viaud (CESDIP, CNRS), Pierre Gégout (Institut Libre d'Éducation Physique Supérieur), Mathias Girel (ENS Ulm, directeur de rédaction), Céline Henne (University of Cambridge), Antoine Hennion (Mines Paris/PSL Université/CNRS), Stéphane Madelrieux (Université Lyon 3), Alvin Panjeta (UPEC/IAE Gustave Eiffel/IRG), Christophe Point (LISEC, Université de Lorraine et IDEA, Université Laval à Québec), Cristina Popescu (Faculté des sciences de l'éducation, Université de Bielefeld), Perrine Poupin (AAU, CNRS), Louis Quéré (CEMS-EHESS), Emmanuel Renault (Sophiapol, Paris Nanterre), Joan Stavo-Debauge (LASUR École Polytechnique fédérale de Lausanne), Pierre Steiner (TSH-Costech Compiègne), Thibaud Trochu (Université de Lille, STL)

Secrétaire de rédaction :

Guillaume Braunstein (CEMS-EHESS)

Maquettiste :

Adrien Labbe [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 (CEMS-EHESS), Jussara Freire (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes), Claude Gautier (ENS Lyon), Philippe Gonzalez (Université de Lausanne), Daniel 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), Justo Serrano Zamora (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt), Iddo Tavory (New York University), Cédric Terzi (Université de Lille), Tullio Viola (Maastricht University), Joëlle Zask (Aix-Marseille Université), Bénédicte Zimmermann (EHESS et Wissenschaftskolleg zu Berlin)

TABLE DES MATIÈRES

Pragmata, 9

Coordonné par Mathias Girel

Préambule 8

DOSSIER THÉMATIQUE

Féminisme et pragmatisme

Sous la direction de Claude Gautier et Charlie Brousseau

CLAUDE GAUTIER & CHARLIE BROUSSEAU

Féminisme et pragmatisme

Introduction. 14

CAMILLE FEREY

Faut-il représenter les femmes en tant que femmes ?

Une approche féministe pragmatiste de la représentation démocratique 22

CHARLIE BROUSSEAU

De l'expérience individuelle du genre à l'organisation collective

Imaginer un « public féministe » à partir d'Iris Marion Young et de John Dewey 64

QUENTIN REVOL

Sexe, classe et logique

Jane Addams et l'enquête sur la prostitution de 1912 100

ADÈLE PAYET

Le consensus comme mode d'organisation féministe et pragmatiste 140

FABIENNE MALBOIS

Adverbialiser le *care*

Une relecture de Joan Tronto via la théorie de la valuation de John Dewey 176

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT

Les épistémologies des opprimé-es

Une approche féministe et pragmatiste de la classe, du genre et de la race. 222

SYMPOSIUM

De la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité

Sous la direction de Pierre-Henri Castel et de Pierre-François Mouraud

PIERRE-HENRI CASTEL & PIERRE-FRANÇOIS MOURAUD
Introduction 258

PIERRE-HENRI CASTEL & PIERRE-FRANÇOIS MOURAUD
Brandom : de la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité 268

OLIVIER TINLAND
La métaphysique de Robert Brandom 304

FERDINANT PEROT
Robert Brandom, de la socialité à l'historicité de la raison – et retour 326

SAMUEL VITEL
Les « secondes Lumières » de Brandom, entre pragmatisme et idéalisme 356

FRANCESCO CALLEGARO
Lumières de second degré. Pragmatisme, idéalisme, sociologie 386

YVONNE HUETTER-ALMERIGI
Remémoration ou redescription ? Brandom et Rorty sur l'héritage des Lumières 408

VARIA

ANTOINE HENNION
Attachements
Ce qu'un concept peut faire 432

JÉRÉMY SAUVINEAU
Habiter, attendre, travailler
Trois jalons de l'hospitalité à l'appartenance 482

PAUL WALTER
Une métaphysique de l'inséparation
Événement, nature et continuité dans la philosophie de John Dewey 514

TRADUCTIONS

EMMANUEL RENAULT & QUENTIN REVOL

Reconstruction de la métaphysique et ontologie sociale

Sur le « social comme catégorie » de John Dewey 542

JOHN DEWEY

Le social comme catégorie (1928) 576

LOUIS GUICHARD

L'individualité comme processus, enjeu métaphysique et culturel

Sur « Temps et individualité » de John Dewey 596

JOHN DEWEY

Temps et individualité (1940) 608

DANIEL CEFAÏ & CRISTINA POPESCU

Le handicap comme expérience

Sur un écrit pionnier de Randolph S. Bourne 632

RANDOLPH S. BOURNE

Philosophie du handicap (ou Le handicapé par l'un d'entre eux) (1911/1913) 692

RECENSIONS

BRIGIDA PROTO

Daniel Cefaï, 2023, *Jane Addams, W.E.B. Du Bois et le vote des femmes. Élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*

Paris, La Bibliothèque de Pragmata 718

LAURENT RIOU

Paul Benjamin Cherlin, 2023, *John Dewey's Metaphysical Theory*

Cham, Palgrave Macmillan 738

BENJAMIN TREMBLAY

Johann Michel, 2023, *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*

Paris, Presses universitaires de France. 766

FLORIANE ZASLAVSKY

Scott R. Stroud, 2023, *The Evolution of Pragmatism in India : Ambedkar, Dewey, and the Rhetoric of Reconstruction*

Chicago, The University of Chicago Press. 796

RÉSUMÉS ET LISTE DES AUTEURS

Résumés 816

Liste des auteurs 852

PRÉAMBULE

Voici le numéro 9 de *Pragmata*, tant attendu… c'est encore un volume imposant, qui sera très bientôt suivi du volume 10. Il est organisé autour de deux dossiers, tout aussi importants pour les recherches pragmatistes actuelles.

Le premier dossier, coordonné par Claude Gautier et Charlie Brousseau est articulé autour de « Féminisme et pragmatisme », et donne un large aperçu de cette thématique. Ces recherches, portées longtemps et très tôt par Charlene Haddock Seigfried, ont été l'occasion de belles rencontres en marge des congrès européens sur le pragmatisme, et font maintenant pleinement partie du corpus. Le dossier met en lumière les affinités théoriques et politiques entre la tradition pragmatiste américaine, en particulier autour de John Dewey, mais aussi, bien sûr, de figures telles que Jane Addams, et différentes traditions féministes contemporaines. L'ensemble du dossier explore l'idée que le pragmatisme fournit des outils particulièrement féconds pour penser les expériences situées, les rapports sociaux de domination, les formes ordinaires de l'enquête démocratique et la production collective des normes. Les contributions, dans leur diversité, montrent ainsi que le féminisme ne constitue assurément pas un simple « ajout » externe au pragmatisme, mais qu'il en révèle certaines virtualités centrales : critique des dualismes, attention aux pratiques concrètes, importance de l'expérience vécue, dimension relationnelle du social et conception expérimentale de la démocratie, réactivant par là des thématiques qui sont au cœur de la revue depuis sa création. Plusieurs articles insistent également sur la manière dont les épistémologies féministes du positionnement prolongent des intuitions pragmatistes concernant la connaissance comme activité située et orientée par des problèmes. En ce sens, le dossier accorde une place importante aux enjeux politiques contemporains : représentation descriptive des groupes dominés, démocratie participative, travail du *care*, division sociale du travail, ou encore prise en compte des expériences

PRAGMATA, 2025-9 : 8-11

marginalisées dans l'espace public. L'œuvre d'Iris Marion Young et ses usages dans plusieurs contributions jouent ici un rôle structurant, notamment autour de la représentation des groupes sociaux et des vertus épistémiques du pluralisme démocratique. Ce premier dossier propose moins une histoire doctrinale du « féminisme pragmatiste » (l'introduction par Claude Gautier et Charlie Brousseau en fournit les repères importants) qu'une cartographie de problèmes communs : comment articuler expérience et normativité, comment transformer les institutions à partir des situations d'injustice, et comment concevoir une démocratie capable d'intégrer les savoirs produits depuis les positions subalternes ?

Le symposium, qui fournit le second « dossier », a comme référents deux traductions récentes de Robert Brandom menées par Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud, ainsi que le texte qu'ils ont proposé à leur panel, « Brandom : de la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité ». La réception de Brandom dans ce pays est ancienne : il s'était prêté en 2002, à l'invitation du GEPPA et de Sandra Laugier, alors à l'IUF, à un atelier d'une journée autour du monumental *Making it Explicit*, après avoir participé à un colloque international sur Wilfrid Sellars, dont il était également un des interprètes les plus réputés. Il est depuis revenu plusieurs fois dans notre pays, notamment au Collège de France en 2009, mais ces passages ne s'étaient pas toujours assortis de publications. Le numéro de *Pragmata* que vous avez entre vos mains, ou plus probablement sur votre écran, répare en partie cette situation et ce symposium permet de donner dans nos colonnes une belle place au pragmatisme analytique, ou « néopragmatisme ». Le symposium, au-delà de son objet immédiat, explore les transformations contemporaines de l'héritage pragmatiste, principalement à travers les œuvres de Richard Rorty, Robert Brandom et, en arrière-plan, Wilfrid Sellars. Les contributions interrogent la manière dont le néopragmatisme reformule les questions classiques de la vérité, de la normativité, du langage et de la rationalité en abandonnant le modèle représentationnaliste de la connaissance. Plusieurs articles

reviennent ainsi sur le « tournant linguistique » du pragmatisme contemporain : le sens et la justification ne sont pas pensés à partir d'un rapport immédiat entre pensée et réalité, mais à partir des pratiques discursives, des usages sociaux du langage et des conditions inférentielles de l'engagement rationnel. Une des originalités de ce dossier est de montrer que ce déplacement est riche de tensions, à commencer par un éloignement possible par rapport aux dimensions expérientielles, politiques et démocratiques du pragmatisme classique de John Dewey. Un fil directeur du dossier consiste alors précisément à évaluer ce que le néopragmatisme conserve – ou transforme – de l'ambition originelle du pragmatisme. Il permet aussi de nuancer un débat souvent structuré entre, d'une part, des discussions autour de Brandom, au cœur de cet examen, nouées autour de la centralité des pratiques d'attribution de raisons, de reconnaissance mutuelle et de reconstruction normative, tandis que les débats autour de Rorty, d'autre part, semblent porter davantage sur l'antifondationnalisme, l'ironie libérale et la redescription des vocabulaires culturels. Dans l'ensemble, le dossier donne ainsi l'image d'un courant à la fois extrêmement influent dans la philosophie contemporaine et traversé par une interrogation interne constante sur son rapport à l'expérience, à la démocratie, à l'histoire et aux pratiques sociales concrètes.

Dans les autres rubriques, vous trouverez autant des contributions de jeunes chercheurs récompensés par le Prix Deledalle en 2024 (Jérémy Sauvineau et Paul Walter) qu'un regard synthétique, par Antoine Hennion, sur la notion d'attachement. *Pragmata* poursuit également son important travail de traduction en français, conformément à une de ses missions qui est d'animer le débat francophone sur le pragmatisme. Dans cette livraison, Emmanuel Renault et Quentin Revol, d'une part, Louis Guichard, d'autre part, rendent disponibles et présentent deux textes importants de Dewey, « Le social comme catégorie » (1928) et « Temps et individualité » (1940), respectivement. Enfin, Daniel Cefaï et Cristina Popescu nous font connaître la « Philosophie du handicap (ou : Le handicapé par

l'un d'entre eux) » (1911/1913) de Randolph Bourne. Et bien sûr, vous trouverez une série de recensions.

Le numéro paraît alors qu'une partie de l'association va se retrouver à Porquerolles dans quelques jours pour une nouvelle édition d'une école thématique, les précédentes versions sur le même site ayant eu lieu en 2019 et 2023. L'association décernera à cette occasion le nouveau Prix Gérard Deledalle, pour succéder à Camille Ferey qui en a été la lauréate en 2025.

Nous vous souhaitons une excellente lecture estivale de ce numéro 9 !

Mathias GIREL, pour le comité

DOSSIER THÉMATIQUE

PRAGMATISME ET FÉMINISME

INTRODUCTION

CLAUDE GAUTIER ET
CHARLIE BROUSSEAU

Le premier pragmatisme, incarné par William James, Charles Peirce ou John Dewey, entre autres, vise à revaloriser la philosophie comme processus actif de transformation et d'amélioration des conditions sociales de l'expérience et de l'action. Si certains de ces auteurs s'intéressent aux questions sociales et aux inégalités, les femmes restent globalement exclues du processus légitime, officiel, de production d'une telle philosophie. Ce n'est qu'au sein de la Hull House que Dewey travaille étroitement avec des femmes, comme Jane Addams, dont il utilise même les livres pour ses propres cours. Mais Addams n'est pas universitaire au même titre que Dewey. Pour trouver des femmes pragmatistes, il faut chercher hors du cercle académique et se tourner vers les réformatrices sociales. Celles-ci soutiennent que les « techniques philosophiques sont des moyens, et non des fins » et refusent que « le fait de philosopher » soit « un jeu intellectuel qui ne prend que l'analyse purement logique comme son objet propre » (Seigfried, 1996 : 37). Elles soulignent les proximités théoriques et axiologiques du féminisme et du pragmatisme dans deux domaines : la théorie politique et la question de la connaissance, deux aspects qui sont indissociables dans la pensée de Dewey. Parmi les quelques théorisations pragmatistes-féministes existantes, l'importance de Dewey est d'ailleurs notable. Celui-ci est le pragmatiste de prédilection de nombreuses philosophes féministes : en témoigne par exemple le fait que presque la moitié des articles du numéro d'*Hypatia* (1993, 8/2) consacré à l'intersection du pragmatisme et du féminisme s'appuie sur Dewey. Dans ce dossier également, Dewey est le philosophe de référence pour traiter des questions féministes.

Pour autant, la philosophie féministe s'appuie peu sur le pragmatisme classique, lui préférant d'autres cadres théoriques de référence comme le poststructuralisme, le matérialisme ou la phénoménologie. Malgré un regain d'intérêt récent pour le pragmatisme et l'importance croissante des études féministes, le féminisme pragmatiste, ou pragmatisme féministe, se remarque surtout par son absence. Les tentatives de rapprochement que l'on peut noter depuis la fin des années 1980 aux États-Unis sont peu nombreuses, comme le

constate Charlene H. Seigfried dans deux articles parus en 1991 et intitulés « Where Are All the Pragmatist Feminists ? » et « The Missing Perspective : Feminist Pragmatism ». Quand ils existent, ces rapprochements prennent trois formes différentes : 1°) réhabiliter les philosophes femmes de la première génération de pragmatistes – un point de vue plus historique et archéologique ; 2°) relire les canons de la philosophie pragmatiste à la lumière des théories féministes, avec des ouvrages comme *Feminist Interpretations of John Dewey* (Seigfried, 2001) et *Feminist Interpretations of William James* (Tarver & Sullivan, 2015) ; et 3°) utiliser le pragmatisme comme une ressource et un outil critique pour la philosophie féministe.

Cette dernière orientation est celle que propose de suivre ce dossier. Nous défendons ici, en suivant des féministes pragmatistes comme Jane Duran, la nécessité d'un projet collaboratif, à la fois du point de vue pratique et du point de vue théorique, du féminisme et du pragmatisme (Duran, 1993). Partir du pragmatisme dans une perspective féministe n'est pas une fin doctrinale, et ne relève pas d'une démarche d'histoire de la philosophie. Il s'agit plutôt d'en faire un usage proprement pragmatiste, c'est-à-dire, ici, de poser clairement les termes de problèmes propres au champ des études féministes en mobilisant des instruments empruntés au pragmatisme. En comprenant le pragmatisme comme une méthode, l'intention des contributions de ce dossier est de répondre à des questions immanentes au champ féministe, qui émergent des nombreux débats entre les féministes universitaires et les mouvements militants féministes. L'interaction entre le féminisme et le pragmatisme doit être réciproque, et elle peut être problématisée de la façon suivante : dans un sens, le pragmatisme contribue au féminisme car il explore la tension problématique entre conceptualisation, ou représentation, et expérience. Il permet également de penser l'articulation de la théorie et de la pratique, grâce à sa critique des dualismes. Dans l'autre sens, le féminisme est posé comme une critique et un prolongement du pragmatisme classique, l'invitant à utiliser ses outils théoriques à des fins pratiques. Ceci rejoint la proposition de Patricia Hill Collins, pour qui

le féminisme comme idéal et comme valeur permet de faire du pragmatisme classique un « pragmatisme visionnaire » (Hill Collins, 2011).

Rares sont les propositions d'articles qui nous sont parvenues en ce sens. Notre expérience, en coordonnant ce dossier, vient confirmer ce que constatait déjà C. H. Seigfried : les projets de recherche féministes qui utilisent le pragmatisme comme outil et comme ressource critique sont rares, que ce soit en philosophie, en sociologie ou en anthropologie. Parmi les propositions reçues, plusieurs s'engageaient dans une relecture féministe du pragmatisme classique, n'adoptant pas notre posture méthodologique. Ainsi, nous avons pu constater que le potentiel critique du pragmatisme comme méthode restait encore largement inexploité dans les études féministes contemporaines de langue française. À travers les articles sélectionnés, nous espérons ainsi montrer la valeur heuristique d'une telle méthodologie.

Les études formant ce dossier se structurent autour de trois axes d'analyse. Le premier axe suit la même démarche comparatiste entre le féminisme, celui de Young notamment, et le pragmatisme de Dewey pour interroger, respectivement, la question de la représentation démocratique et celle du sujet politique. Dans les deux contributions de ce premier axe, le pragmatisme est utilisé comme un outil pour radicaliser et approfondir des critiques féministes. Pour Camille Ferey, le pragmatisme deweyen apparaît comme un moyen de justifier une conception féministe de la représentation spéciale des femmes en politique et de renouveler les débats autour de cet enjeu fondamental. De la même manière, le recours à la philosophie politique de Dewey chez Charlie Brousseau permet d'enrichir les théorisations féministes de la constitution de groupes féministes à partir de la catégorie plus large des « femmes ».

Dans le second axe, les articles de Quentin Revol et d'Adèle Payet proposent une autre illustration de l'articulation entre pragmatisme et féminisme. Avec Quentin Revol, c'est le thème de l'enquête sociale

qui est mis en avant, à partir du texte paru en 1912 de Jane Addams, *A New Conscience and an Ancient Evil*. Il s'agit alors de confronter la méthodologie de l'enquête sociale, telle que cette autrice, contemporaine de Dewey l'a mise en œuvre à propos de son travail sur le « *white slave traffic* », avec les principes généraux qu'en propose J. Dewey au chapitre XXIV [« L'enquête sociale »] de sa *Logique. La théorie de l'enquête* (1938). Cette confrontation peut aussi se comprendre comme une mise à l'épreuve de la fécondité de certains instruments de la méthode pragmatiste appliqués à des problèmes politiques relevant également du champ des études féministes tels que la prostitution, etc. Adèle Payet, pour sa part, revient sur le concept de « décision par consensus ». À partir d'une lecture féministe et critique de ce concept, il s'agit d'en proposer une requalification au moyen d'une certaine méthode pragmatiste. Là encore, il s'agit de mesurer ce que peut apporter une certaine instrumentalisation du pragmatisme – de certains de ses outils – pour approfondir la portée critique de certaines lectures féministes. Dans tous ces cas, une fois encore, c'est *l'instrumentalisation* d'un certain pragmatisme au service de problématiques féministes qui importe.

Le dernier article de Fabienne Malbois propose, elle aussi, une interprétation critique de certains aspects des éthiques contemporaines du *care*. Le prisme de lecture y est celui de la théorie des valeurs et de la valuation chez John Dewey. L'article montre, sur le plan sociologique et à partir de certains exemples d'illustration, comment ces éthiques du particulier gagneraient à être « pragmatisées ».

Le dossier est complété par une traduction en français d'un article de Núria Sara Miras Boronat : « Epistemologies of the Oppressed : Pragmatist and Feminist Approaches to Class, Gender, and Race » (*Pragmatism Today*, 12 (1) : 41-53). Ce texte retrace les travaux des femmes pragmatistes de la première génération, dans le but de montrer comment ces philosophes et écrivaines ont su utiliser la pensée pragmatiste pour développer de véritables théories de l'oppression, que ce soit pour parler du genre, de la race ou de la classe sociale.

En ce sens, il nous a paru pertinent de l'intégrer au dossier car il témoigne du fait que le pragmatisme contient, *dès ses origines*, les outils nécessaires pour envisager tout d'abord la critique des systèmes d'oppression, puis pour élaborer des théories émancipatrices. Ce panorama historique indique que le pragmatisme ne doit pas être restreint à un champ de questionnement ou s'interdire le positionnement politique, et qu'il ne l'a historiquement pas fait.

Nous espérons ainsi que ce dossier lancera des pistes de recherche nouvelles sur la pertinence du rapprochement entre le pragmatisme et le féminisme, telle que nous l'avons défendue et illustrée.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1912/2002), *A New Conscience and an Ancient Evil*, Urbana, University of Illinois Press.

DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.

DURAN Jane (1993), « The Intersection of Pragmatism and Feminism », *Hypatia*, 8 (2), p. 159-171.

HILL COLLINS Patricia (2011), « Piecing Together a Genealogical Puzzle : Intersectionality and American Pragmatism », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III (2). En ligne : https://doi.org/10.4000/ejpap.823.

SEIGFRIED Charlene Haddock (1991a), « Where Are All the Pragmatist Feminists ? », *Hypatia*, 6 (2), p. 1-20.

SEIGFRIED Charlene Haddock (1991b), « The Missing Perspective : Feminist Pragmatism », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27 (4), p. 405-416.

SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.

SEIGFRIED Charlene Haddock (dir.) (2001), *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, Penn State University Press.

HYPATIA (1993), « Feminism and Pragmatism », *Hypatia*, 8 (2). En ligne : https://www.jstor.org/stable/i290863.

TARVER Erin C. & Shanon SULLIVAN (dir.) (2015), *Feminist Interpretations of William James*, University Park, Penn State University Press.

FAUT-IL REPRÉSENTER LES FEMMES EN TANT QUE FEMMES ?

UNE APPROCHE FÉMINISTE PRAGMATISTE DE LA REPRÉSENTATION DÉMOCRATIQUE

CAMILLE FEREY

La philosophie pragmatiste a été peu mobilisée dans les vastes débats théoriques sur la nature et la valeur de la représentation politique. Pourtant, la conception féministe de la représentation qui se dessine dans un ensemble de théories et de mouvements sociaux contemporains repose en partie sur une définition pragmatiste du groupe social, de la justice et de l'activité représentative. Cet article met ainsi en lumière les concepts deweyens susceptibles de soutenir différents arguments avancés par les théoriciennes et militantes féministes qui revendiquent des formes de représentation « spéciale » des femmes dans les institutions. J'y défends une conception féministe pragmatiste de la représentation politique qui apporte de nouvelles perspectives aux débats sur la parité d'une part, et met en lumière l'actualité et la radicalité d'un usage féministe du pragmatisme deweyen d'autre part.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE ; REPRÉSENTATION DESCRIPTIVE ; REPRÉSENTATION SPÉCIALE ; THÉORIE FÉMINISTE ; GROUPE SOCIAL.

* Camille Ferey est docteure et agrégée de philosophie. Elle est chercheuse associée au laboratoire Sophiapol à l'Université Paris-Nanterre et membre de l'association Pragmata [camille.ferey[at]gmail.com].

INTRODUCTION

« – Donc si j'ai bien compris, vous pensez qu'une assemblée représentative composée à 99 % de femmes ne serait pas un problème ?
– Oui. » [1]

Si cette question se veut provocatrice, et illustre une tendance à substituer les épouvantails à l'enquête dès lors qu'il s'agit de mettre en pratique l'égalité femmes-hommes, la réponse sans ambages de Bárbara Sepúlveda Hales, juriste et élue à l'Assemblée constituante chilienne de 2021, ne relève pas, en revanche, d'une provocation équivalente : elle exprime une certaine conception féministe de la représentation politique que je propose d'analyser. Le cas chilien met en effet en lumière l'existence de « prétentions à la représentation » (Saward, 2010) féministes qui interrogent l'objet, les fins, et les modalités de la représentation en démocratie[2]. Ces revendications infléchissent et radicalisent en particulier la conception descriptive de la représentation. Attribuée principalement aux anti-fédéralistes américains par les travaux généalogiques (Manin, 1995/2019 : 135-170), cette conception selon laquelle une certaine ressemblance entre représentant-es et représenté-es conditionne la valeur de la représentation peut en effet être interprétée de différentes manières, selon la nature de la ressemblance défendue. Le foisonnement lexical illustre d'ailleurs la diversité des conceptions : il est tantôt question de ressemblance (Mansbridge, 1999/2013), de miroir (Lafont, 2017), de similarité (Manin, 1995/2019), ou encore plus récemment de politique de la présence (Phillips, 1995), ou d'auto-représentation (Williams, 1998). Je prends ici pour point de départ une distinction entre trois modèles. Les deux premiers, identifiés par Mansbridge, partagent le présupposé selon lequel :

> La personnalité et la biographie des représentants expriment d'une façon ou d'une autre certaines caractéristiques typiques du groupe d'individus qu'ils représentent. Des parlementaires

> noirs représentent les électeurs noirs, des législatrices femmes représentent l'électorat féminin, et ainsi de suite. (Mansbridge, 1999/2013 : 54)

Partant, un modèle « microcosmique » consiste à reproduire proportionnellement dans le corps représentant un ensemble de catégories sociologiques de la population, comme cela a été fait en France au sein de la Convention citoyenne pour le climat (Gaborit, 2022) ; et un modèle « sélectif » consiste à représenter spécifiquement certains groupes uniquement (Mansbridge, 1999/2013 : 55-58). J'ajoute à cette typologie un troisième modèle, que j'appelle « aléatoire », défendu notamment par Hélène Landemore (2012) et qui entend l'épithète « descriptif » en un sens individualiste et abstrait : il s'agit alors de tirer au sort n'importe quel-le citoyen-ne plutôt que de représenter des groupes, attributs ou expériences en particulier. La conception défendue par Sepúlveda Hales relève du modèle sélectif. Deux éléments de contexte sont nécessaires pour l'analyser et commencer à entrevoir la possibilité d'un dialogue avec le pragmatisme.

Premièrement, elle s'inscrit dans le contexte d'un diagnostic de dysfonctionnement démocratique de la représentation qui met en particulier en lumière deux conséquences problématiques du mécanisme électoral, invitant à repenser les procédures de sélection des représentant-es. D'une part, la représentation électorale est ainsi critiquée pour ses effets d'exclusion, ou de désélection systématique de certains groupes sociaux, dont les femmes (Phillips, 1995). De la même manière, Dewey définissait en 1927 le « problème principal du public » comme son incapacité à avoir « du poids dans la sélection des représentants officiels » (1927/2010 : 163). D'autre part, la représentation tendrait à redoubler l'exclusion sociale par une domination politique en faisant des représentant-es un groupe à l'autorité illimitée, substituant sa volonté à celle du groupe représenté dans l'exercice effectif du pouvoir politique (Rancière, 2005). À nouveau, on retrouve la même critique chez Dewey qui identifie cette division « en deux classes » (1888/2018 : 49) des représentant-es et des représenté-es

à la forme problématique de représentation politique qui découle de la délégation par scrutin individuel. La sélection et le contrôle des représentant-es, définis par le philosophe pragmatiste comme les deux dimensions essentielles de la démocratie politique (Dewey, 1927/2010 : 168-169), semblent donc mis à mal par la forme moderne de la représentation électorale, dans un contexte inégalitaire.

Deuxièmement, cette position s'inscrit également dans un contexte plus particulier et inédit : alors que les féministes chiliennes, très actives dans le mouvement social de 2019 qui fut à l'origine de la convocation d'une Assemblée constituante, avaient obtenu que celle-ci soit strictement paritaire, cette règle a finalement obligé onze femmes élues à céder leurs sièges à des hommes (Genoux, 2021). Cet effet inattendu d'un mécanisme visant à promouvoir la participation politique des femmes conduit Sepúlveda Hales à défendre une conception spécifique de la représentation descriptive : la parité comme plancher, c'est-à-dire comme imposition d'un nombre minimal de femmes, plutôt que comme *plafond*, afin d'éviter que ce mécanisme ne revienne en fait à garantir des sièges aux hommes. Cette revendication juridique révèle donc une affinité méthodologique avec le pragmatisme : elle découle en effet de l'observation des effets d'un mécanisme procédural, plutôt que d'une théorie normative idéale (Frega, 2015 : 26).

Je montrerai dans cet article que la philosophie sociale, l'éthique et l'épistémologie pragmatistes de John Dewey permettent de soutenir une telle conception sélective de la représentation descriptive, que j'appellerai ici « représentation spéciale » (Garrau & Le Goff, 2009)[3]. Comprise en un sens pragmatiste, celle-ci permet effectivement, à mon sens, de répondre aux principales critiques adressées à la représentation descriptive en théorie politique. Il s'agira donc d'élaborer, ainsi que d'identifier dans la philosophie féministe existante, un ensemble d'arguments pragmatistes permettant de répondre à la question suivante : en quoi la conception féministe de la représentation spéciale est-elle susceptible d'affronter le problème

démocratique de la représentation dans un contexte d'inégalités de genre ?

En préambule à cette réflexion, deux choix théoriques méritent d'être éclairés.

D'abord, pourquoi, dans les conditions identifiées ci-dessus, maintenir la représentation institutionnelle comme horizon normatif ? Des travaux canoniques ont, de fait, montré que les formes d'exclusion et de domination décrites étaient consubstantielles à l'émergence même du gouvernement représentatif moderne, fondé sur un « principe de distinction » (Manin, 1995/2019)[4]. Trois raisons justifient cependant, selon moi, de s'intéresser à la transformation de la représentation politique. D'une part, comme le souligne Dewey (1927/2010 : 160-161), toute action collective est représentative au sens où elle est effectuée par des individus au nom d'un groupe. Ainsi, les dispositifs participatifs et délibératifs contemporains, mais aussi les mouvements sociaux, ont recours d'une manière ou d'une autre à des mécanismes de représentation. Il est donc crucial de penser les modalités d'une démocratisation de celle-ci. D'autre part, la revendication d'une meilleure représentation institutionnelle fonctionne comme force mobilisatrice pour de nombreux groupes sociaux subalternes (Young, 2001 : 121) : il convient donc, dans une perspective pragmatiste soucieuse de l'expérience sociale des acteur-ices comme source de normativité (Frega, 2015 : 15-18), de prendre au sérieux leurs attentes et de forger en partie sur elles la théorie normative de la démocratie. Enfin, une part au moins des tendances antidémocratiques qui travaillent les sociétés contemporaines, notamment la tendance épistocratique, consiste à nier la légitimité de la représentation démocratique (Lippmann, 1922/1998 : 288-289 ; Roussin, 2013), nous confiant la tâche de défendre et d'approfondir *ce qu'il y a* de démocratique dans la représentation.

Ensuite, pourquoi faire usage du pragmatisme, en particulier deweyen, dans ces débats ? Dewey ne s'attarde pas beaucoup sur

la démocratie politique au sens institutionnel, dont il rappelle que ce « n'est pas la plus édifiante des significations de la démocratie » (1927/2010 : 168).

Pourtant, la représentation politique est bien un moment essentiel de la subjectivation du public dans sa théorie, moment largement laissé de côté par le renouveau d'intérêt pour sa philosophie de la démocratie et dont l'analyse présente donc un intérêt du point de vue de l'exégèse deweyenne (Pedersen, 2020).

En outre, le pragmatisme élabore une définition originale du groupe social, comme entité sociale fondamentale, relationnelle et dynamique. Nous verrons que cette conception permet d'éviter certains écueils de la représentation spéciale, critiqués notamment par Judith Butler (1990/2006 : chapitre 1). On retrouve pour cette raison de nombreux concepts et arguments pragmatistes dans la théorie féministe contemporaine de la représentation spéciale prenant en considération les enjeux intersectionnels, si bien que l'on peut parler d'une conception féministe pragmatiste de la représentation. Je me concentrerai ici sur sa formulation par la philosophe Iris Marion Young[5] : si elle ne se réfère pas explicitement à Dewey, la tonalité éminemment pragmatiste de sa théorie de la représentation met en lumière l'actualité de ce courant de pensée, au-delà des textes canoniques et des héritages revendiqués (Gautier, 2022).

Enfin, la conception deweyenne des institutions politiques permet d'éviter l'écueil de l'essentialisation des procédures politiques à laquelle tend en partie la littérature sur la sélection des représentant-es (Courant & Sintomer, 2019). Ainsi, l'évaluation normative de la représentation spéciale ne saurait ériger celle-ci en principe absolu, que cela soit pour la défendre ou pour la critiquer, ni la réduire à une modalité pratique unique, abstraction faite de tout contexte social. Comme le rappelle Dewey (1927/2010 : 170) :

> Même les formes politiques les moins accidentelles et les plus minutieusement planifiées n'incarnent pas quelque bien absolu et incontestable. Elles représentent dans un complexe de forces rivales le choix de cette solution particulière qui semble promettre le plus grand bien et le mal corrélatif le moindre.

Dans un premier temps, je montrerai que la conception féministe de la représentation descriptive est fondée sur une conception pragmatiste des groupes sociaux. Puis je montrerai que la défense d'une représentation descriptive *sélective* peut prendre appui sur l'éthique deweyenne. Troisièmement, je montrerai que l'on peut défendre la représentation spéciale pour des raisons épistémiques, à partir des critères pragmatistes de validité de la connaissance. Enfin, dans un quatrième temps, j'analyserai comment la conception pragmatiste féministe de la représentation spéciale élaborée dans l'article permet de répondre aux critiques féministes adressées à la représentation descriptive.

REPRÉSENTER LES GROUPES SOCIAUX : THÉORIE SOCIALE PRAGMATISTE ET REPRÉSENTATION POLITIQUE

La conception féministe de la représentation spéciale analysée ici consiste tout d'abord en une redéfinition de l'*objet* de la représentation. Elle fait du groupe l'entité sociale pertinente et opère donc « une rupture dans l'idéal politique de l'individualisme abstrait en proposant de représenter politiquement les femmes *en tant que femmes* » (Lépinard, 2007 : 94-95 ; je souligne). Ce faisant, la théorie féministe de la représentation spéciale peut prendre appui sur la théorie sociale pragmatiste développée par Dewey en opposition au présupposé individualiste du modèle agrégatif de la représentation.

LE GROUPE COMME ENTITÉ SOCIALE FONDAMENTALE

La justification philosophique féministe de la représentation spéciale prend pour point de départ l'identification d'un concept manquant dans la théorie politique de la représentation. Cette dernière, écrit Young, « ne fait typiquement pas de place au concept spécifique de groupe social » (Young, 1990/2022 : 59). Le corps politique est ainsi pensé comme un agrégat d'individus, dont une volonté collective émanerait grâce à l'addition des préférences individuelles.

Or, cette conception s'avère, selon Young, problématique sur le plan descriptif. Elle rappelle en effet que « tous les systèmes et institutions *regroupent* les individus en fonction d'un certain type de principe, dont aucun n'est innocent ou neutre » (Young, 2001 : 143 ; je souligne). Par exemple, la représentation législative française repose sur une conception géographique des groupes représentés, où chaque citoyen-ne sélectionne et est représenté-e par un-e député-e *en tant que* membre d'une circonscription. Plus généralement, les citoyen-nes sont regroupé-es politiquement dans un État fondé sur une conception géographico-politique du groupe comme Nation[6]. En d'autres termes c'est toujours sur la base d'une certaine délimitation et sélection de groupes considérés comme pertinents qu'opère la représentation.

Le pragmatisme deweyen fournit à ce titre un cadre pertinent pour la théorie féministe de la représentation. En effet, Dewey affirme précisément que le groupe « peut être considéré comme le concept fondamental » (1923/1983 : 236 ; ma traduction) de la philosophie sociale[7]. Sa théorie sociale renvoie ainsi dos à dos l'individualisme libéral et le républicanisme holiste. Ces derniers ont en commun, selon lui, de ne pas prendre en compte le fait que « la société est constituée de nombreux groupes » (Dewey, 1919-1920/1973 : 65 ; ma traduction), c'est-à-dire, d'une part, qu'elle n'est pas « constituée de collections de personnes individuelles considérées comme des entités » (*ibid.* : 73)

et, d'autre part, que « l'unité de la société est purement conceptuelle » puisque « ce qui existe effectivement, c'est une vaste multitude de groupes sociaux » (Dewey, 1923/1983 : 232). Ainsi, les conflits sont des conflits entre groupes, les inégalités des inégalités entre groupes, les injustices des privilèges de groupes et des désavantages d'autres groupes (Dewey, 1919-1920/1973 : 65).

Dès lors, c'est *en tant que* femmes que certains individus sont systématiquement exclus des lieux de pouvoir, quand bien même certaines femmes y accèdent, et quand bien même certains hommes en sont également exclus. Autrement dit, dans la perspective pragmatiste, les inégalités entre groupes conditionnent, mais outrepassent les trajectoires des individus et elles organisent la société. Seule une compréhension du caractère déterminant de l'appartenance au groupe « femmes » peut expliquer l'exclusion durable de celles-ci dans les institutions représentatives en l'absence de barrières légales.

LE GROUPE COMME ENTITÉ RELATIONNELLE

Néanmoins, il ne s'agit pas de substituer à la conception agrégative individualiste une conception agrégative des groupes. Le geste pragmatiste consiste surtout à mettre l'accent sur les relations constitutives du social, compris dès lors comme un ensemble de processus d'interactions *entre groupes*. Ainsi, chez Dewey, les individus forment un groupe en tant qu'ils sont affectés collectivement par les conséquences des activités d'un autre groupe (Dewey, 1927/2010 : chap. 1). Autrement dit les groupes eux-mêmes n'existent que par la relation qu'ils entretiennent avec d'autres groupes. Or, c'est bien sur une telle définition des groupes, relationnelle plutôt que substantielle, que s'appuie la théorie féministe de la représentation spéciale. Young prend ainsi pour point de départ une telle conception pragmatiste du groupe :

> Les groupes sont l'expression de relations sociales ; un groupe existe en relation à au moins un autre groupe. L'identification de groupe émerge dès lors dans la rencontre et l'interaction entre des collectifs sociaux qui font l'expérience de certaines différences dans leur forme de vie et d'association, même s'ils se considèrent aussi comme faisant partie de la même société. (Young, 1990/2022 : 57)

Un groupe n'est donc pas défini par la possession d'attributs essentiels par l'ensemble de ses membres, mais par un positionnement dans un système d'interactions, qui différencie l'expérience des membres de différents groupes. Pour autant, ces différences entre groupes ne sont pas exclusives d'une appartenance commune à d'autres groupes et à la société. Ainsi, comme le souligne Jane Duran, une des affinités fondamentales entre féminisme et pragmatisme se dessine dans le geste théorique par lequel les « relations et connexions deviennent presque plus importantes que les particuliers eux-mêmes » (Duran, 1993 : 166 ; ma traduction).

En outre, ces relations entre groupes sont, pour Young comme pour Dewey, processuelles et historiques :

> Les processus sociaux différencient des groupes au sein d'une même société. La division sexuelle du travail, par exemple, a créé des groupes sociaux de femmes et d'hommes dans toutes les sociétés connues. Les membres de chaque genre ont une certaine affinité avec les autres membres de leur groupe, du fait de ce qu'ils font ou dont ils font l'expérience, et ils se différencient de l'autre genre, même lorsque les membres de chaque genre considèrent qu'ils ont beaucoup en commun avec les membres de l'autre genre, et considèrent qu'ils appartiennent à la même société. (Young, 1990/2022 : 58)

Les relations de groupe sont donc le résultat de processus sociaux et historiques, comme la division du travail (et non l'inverse). En

outre, c'est *ce que font* les membres des groupes qui en constitue l'unité expérientielle, et non un ensemble de caractéristiques qui pourraient être définies *a priori*.

Chez Dewey, cette dimension processuelle et relationnelle des groupes sociaux conduit précisément à affirmer la nécessité de la représentation politique, conçue dès lors comme représentation de groupes. L'organisation politique, en particulier le gouvernement représentatif, vient en effet du besoin « de veiller systématiquement » aux conséquences des activités de certains groupes sur d'autres (Dewey, 1927/2010 : 95). Le besoin de représentation politique est donc issu de la définition même du public comme groupe affecté par des actions indirectes, c'est-à-dire auxquelles il ne participe pas directement : « comme ceux qui sont affectés ne sont pas des participants directs à la transaction en question, il est nécessaire que certaines personnes soient distinguées pour les représenter [...] » *(ibid.)*.

De « concept fondamental » de la philosophie sociale, les groupes deviennent ainsi « unités centrales de l'organisation politique » dont Dewey affirme qu'ils doivent participer « directement, *comme groupes*, aux élections » (Dewey, 1919-1920/1973 : 124 ; je souligne).

REPRÉSENTER LES GROUPES SOCIAUX STRUCTURELLEMENT DOMINÉS : ÉTHIQUE PRAGMATISTE ET CONCEPTION SÉLECTIVE DE LA REPRÉSENTATION DESCRIPTIVE

La théorie sociale pragmatiste permet donc de défendre la représentation de groupe. Néanmoins, des éléments supplémentaires sont requis pour justifier la forme sélective de représentation qui nous intéresse ici. En effet, le modèle féministe de la représentation spéciale prône un traitement différencié *entre* les groupes sociaux comme l'illustre clairement sa formulation par Young (2001 : 82) :

> J'affirme que les revendications politiques formulées depuis les positions sociales spécifiques de groupe, qui défendent l'idée que la politique devrait s'occuper de ces différences, servent souvent de ressource plutôt que d'obstacle à la communication démocratique qui vise la justice.

Dans cette perspective, ce ne sont pas l'ensemble des groupes qui doivent être représentés *en tant que* groupes, mais spécifiquement les groupes structurellement désavantagés. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de substituer à la représentation des opinions individuelles celle des intérêts particuliers des groupes, mais bien de garantir la représentation des « groupes sociaux structurels moins privilégiés », « sinon marginalisés », c'est-à-dire « qui seraient autrement sous-représentés » (*ibid.* : 141-142), d'où la notion de représentation spéciale. Des pratiques de sélection spécifiques doivent, de ce point de vue, assurer la représentation des femmes. À nouveau, cette thèse prend appui sur une conception pragmatiste de la justice. Comment identifier ces groupes et en quoi est-il juste de leur attribuer une représentation spécifique ?

LES CAUSES HISTORIQUES ET SOCIALES DE LA SÉLECTION REPRÉSENTATIVE

Deux critères peuvent être mobilisés pour déterminer les groupes nécessitant une représentation spéciale.

D'une part, les théoriciennes de la représentation spéciale justifient cette pratique à partir du diagnostic d'exclusion systémique du groupe. Young affirme ainsi que « la représentation de groupe est justifiée pour combattre la discrimination systémique, tant dans le système politique que dans la société plus généralement » (*ibid.* : 145)[8]. Or, pour distinguer une exclusion systémique d'une exclusion accidentelle, les féministes s'appuient sur la définition pragmatiste des groupes sociaux comme résultat de processus historiques

de différenciation entre groupes. Jane Mansbridge propose ainsi le critère de l'exclusion politique légale passée :

> Du point de vue normatif, la revendication de la représentation descriptive en vertu de toutes ces considérations doit reposer sur des preuves historiques de l'affirmation selon laquelle la signification sociale de l'appartenance à un groupe donné incorpore un héritage de subordination et de citoyenneté de deuxième classe. L'exclusion du droit de vote peut constituer l'une de ces preuves. (Mansbridge, 1999/2013 : 71)[9]

Ainsi, ce n'est pas en tant qu'elles posséderaient certains attributs biologiques ou certaines qualités distinctives, mais en tant qu'elles ont en commun une histoire d'exclusion politique que les femmes doivent être représentées comme femmes. Ce critère de l'exclusion systémique permet de justifier la réponse de Sepúlveda Hales citée en introduction : en effet, dans le cadre d'une procédure de sélection fondée sur la parité-plancher, une assemblée composée à 99 % de femmes ne serait pas le résultat d'une exclusion systémique des hommes. L'absence de ces derniers, ne s'inscrivant pas dans un processus historique d'exclusion et de subordination, serait contingente et n'aurait donc pas de signification sociale. À ce titre, aucun mécanisme de représentation sélective n'est requis, dans le contexte social contemporain, pour assurer la représentation des hommes *en tant qu'hommes*. Cela ne signifie pas qu'il ne faut pas qu'il y ait d'hommes dans le corps des représentant-es, mais bien qu'aucun mécanisme de représentation spéciale des hommes n'est justifié du point de vue du modèle sélectif de la représentation descriptive et de sa conception pragmatiste des relations entre groupes sociaux. Or, la parité-plafond fonctionne de fait comme mécanisme de représentation spéciale des hommes autant que des femmes, comme l'a illustré le cas chilien.

Le deuxième critère permettant d'identifier les groupes sociaux structurels désavantagés devant faire l'objet d'une représentation spéciale est fourni par Dewey lorsqu'il définit le public comme un

groupe « tellement » affecté par les « conséquences durables, larges et graves » des activités d'un autre groupe, qu'il est « jugé nécessaire de veiller systématiquement à ces conséquences » (Dewey, 1927/2010 : 95). La permanence historique, la fréquence et la gravité des conséquences de certaines activités humaines, et en particulier d'actions effectuées par des hommes, sur l'expérience des femmes constitue donc un critère justifiant leur représentation en tant que femmes. Les violences sexuelles, les féminicides[10], ou encore les conséquences genrées systématiques de décisions politiques diverses du fait du caractère structurant de la différenciation sociale de genre (comme, pour prendre un exemple récent, les conséquences spécifiques sur les femmes d'une réforme du système de retraites, du fait de leur positionnement dans la division sociale du travail[11]) sont autant d'exemples de « conséquences durables, larges et graves » de la différenciation de groupes sur les femmes, qui justifient que l'on « veille systématiquement à ces conséquences » en assurant leur représentation dans les institutions politiques.

UNE CONCEPTION PRAGMATISTE DE LA JUSTICE

Enfin, le critère normatif permettant de justifier une représentation différente en fonction des groupes sociaux relève d'une conception pragmatiste de la justice. De ce point de vue, la représentation spéciale n'apparaît pas comme une pratique injuste, uniquement justifiée par la fin poursuivie, mais au contraire comme une pratique juste dans un contexte d'inégalités de genre. En effet, Dewey défend une conception contextualiste de la justice, suivant laquelle la valeur normative des pratiques est constituée par les problèmes particuliers desquels elles émergent et dépend de leurs effets correcteurs sur ces situations problématiques. Les situations problématiques, qui amorcent chez Dewey les processus d'enquête et de délibération politiques, déterminent qualitativement les solutions à expérimenter, lesquelles contribuent à leur tour à redéfinir les valeurs sociales. La finalité instrumentale attribuée aux pratiques politiques, c'est-à-dire leur capacité à résoudre les problèmes sociaux, revient à définir et

approfondir les valeurs démocratiques en fonction du contexte plutôt qu'à adopter une définition *a priori*, c'est-à-dire figée et décontextualisée, de celles-ci.

En ce qui concerne la valeur d'égalité, qui pourrait sembler mise à mal par la représentation spéciale, une telle approche contextualiste invite en fait, selon les théoriciennes féministes, à abandonner l'identification de l'égalité au principe de non-discrimination (Young, 1990/2022 : chapitre 7). Dans un contexte inégalitaire, un tel principe revient en effet à traiter de manière identique des groupes aux situations et besoins différents : « l'égalité, définie comme la participation et l'inclusion de tous les groupes aux institutions et aux postes, est parfois mieux effectuée par un traitement différent » (*ibid.* : 227).

La conception féministe traduit donc dans une théorie de la représentation la critique deweyenne de la conception libérale de l'égalité comme « question quantitative » d'« équivalence mathématique » (Dewey, 1919/2018 : 134). Elle invite enfin, suivant une méthode pragmatiste, à prêter attention aux effets des valeurs comme parties intégrantes de celles-ci. Un traitement identique de groupes sociaux aux situations et besoins inégaux a ainsi pour effet une reproduction de l'inégalité entre groupes, et ne peut donc être considéré comme égalitaire.

Enfin, représenter les hommes en tant qu'hommes (ce qui est un effet, nous l'avons vu, du modèle « microcosmique » de la parité-plafond) reviendrait, du point de vue de la conception relationnelle des groupes adoptée ici, à représenter délibérément la position du groupe dominant *en tant que* dominant, ce qui ne peut pas se justifier sur le plan éthique :

> L'approche suggérée ici traite, de manière contextuelle et pragmatique, les prétentions à la reconnaissance de la différence comme des réponses spécifiques à des torts subis. En posant le problème en termes de justice, il apparaît plus clairement

> que les besoins de reconnaissance des groupes subordonnés diffèrent sensiblement de ceux des groupes dominants [...]. (Fraser, 2004 : 163)

Dès lors, dans un contexte historique d'inégalités de genre et d'exclusion systématique des femmes des institutions, une représentation descriptive sélective s'avère, du point de vue d'une conception pragmatiste de la justice, plus juste qu'une représentation descriptive microcosmique.

REPENSER LE SUJET DE LA REPRÉSENTATION : LA VALEUR ÉPISTÉMIQUE DE LA REPRÉSENTATION SPÉCIALE

La représentation spéciale ne consiste pas seulement à représenter les groupes structurels désavantagés *en tant que groupes*, mais également à les représenter *par* des membres du groupe. Elle repose donc aussi sur une conception descriptive du sujet de la représentation (Young, 2001 : 147). Young rappelle qu'il ne s'agit pas pour autant de défendre « l'idée que les attributs physiques ou d'appartenance des personnes fondent *en tant que tels* une raison pour qu'elles représentent celles qui ont les mêmes attributs ». L'argument défend « plutôt que les femmes [...] ont des expériences similaires que seules les autres personnes du groupe peuvent *comprendre* avec la même immédiateté » (*ibid.* : 142-143 ; je souligne)[12]. Il s'agit, en d'autres termes, de mettre en lumière une certaine capacité des membres des groupes subalternes à comprendre les expériences et donc à connaître les besoins de leur groupe. Du point de vue de la fonction épistémique attribuée par Dewey à la démocratie, qui consiste à « dévoiler les besoins et troubles sociaux » mieux que tout autre régime (Dewey, 1927/2010 : 309), la représentation spéciale est donc bien justifiée si elle accroît effectivement la connaissance des expériences problématiques des groupes subalternes.

Pourtant les arguments épistémiques en faveur de la représentation descriptive ne conduisent pas nécessairement à défendre le modèle féministe envisagé ici, c'est-à-dire la représentation descriptive sous sa forme sélective. Hélène Landemore soutient en particulier que la qualité épistémique de la représentation descriptive dépend au contraire de son caractère aléatoire et défend donc la supériorité de la pratique du tirage au sort « pur » sur toute forme de catégorisation ou de sélection (2012 : 1221 ; ma traduction)[13]. À l'inverse, selon elle, « la sur-représentation systématique des minorités cognitives est à la fois irréalisable et généralement indésirable d'un point de vue normatif *pour des raisons épistémiques* » (*ibid.* ; je souligne).

Je montrerai dans cette partie que le cadre épistémologique deweyen permet au contraire de soutenir deux arguments épistémiques en faveur de la représentation spéciale : un argument *substantiel* et un argument *délibératif*. L'articulation de ces deux arguments doit en particulier permettre de répondre à une critique récurrente adressée à la représentation spéciale, qui consiste à la définir comme une « affirmation de l'identité de groupe » qui « divise la société en groupes aux intérêts égoïstes » (Young, 2001 : 83), et qui rendrait donc impossible la coopération discursive en vue de la recherche d'un bien commun. Ayant été sélectionnées en tant que représentantes d'un groupe social spécifique, les représentantes femmes ne pourraient pas, de ce point de vue, participer à une délibération orientée vers la recherche de l'intérêt général, c'est-à-dire ni représenter des hommes ni la société en général (Mansbridge, 1999/2013 : 62-63)[14].

L'ARGUMENT ÉPISTÉMIQUE SUBSTANTIEL

Le premier argument épistémique développé par Young en faveur de la représentation spéciale repose sur le lien entre expérience et connaissance, mis en lumière par les épistémologies féministes du positionnement (Hartsock, 1983 ; Harding, 1986 ; Haraway, 1988). Il s'agit donc de montrer que des femmes représentent mieux les femmes dans la mesure où elles sont plus susceptibles de connaître

leurs besoins, d'une part, et les conséquences des décisions politiques sur leur expérience d'autre part, en vertu de la dimension située de toute connaissance :

> Il est peut-être possible, bien qu'à mon sens peu probable, que des personnes sans les attributs descriptifs représentent une perspective donnée. Pour cela, néanmoins, la personne devrait se trouver dans des relations sociales qui lui fournissent des expériences et une connaissance sociale similaire à celles qui possèdent les attributs descriptifs. (Young, 2001 : 148)

L'élément déterminant de l'argument est donc bien celui du lien entre expérience et connaissance. Cet argument repose sur le présupposé socio-épistémologique selon lequel les « positions sociales structurelles produisent [...] une expérience particulière relative à la situation et une connaissance spécifique des processus et conséquences sociales » (*ibid.* : 136). La relativité de l'expérience située dans une certaine position sociale structurelle est donc présentée comme un instrument de connaissance, plutôt que comme une limitation de celle-ci, suivant la redéfinition féministe de l'« objectivité forte » (Harding, 1992/2021)[15]. La situation sociale des femmes permet, dans cette perspective, de développer une connaissance « spécifique », c'est-à-dire à la fois déterminée et irremplaçable.

Or, ce postulat épistémologique féministe fait écho à la conception pragmatiste de la source de la connaissance. Celle-ci est en effet identifiée chez Young à l'expérience problématique des conséquences des inégalités sociales par les groupes subalternes. De la même manière, toute l'épistémologie deweyenne consiste à critiquer l'idéal de neutralité de l'épistémologie traditionnelle et à mettre en lumière le rôle des problèmes pratiques dans l'émergence de la connaissance. Partant, on trouve chez Dewey la métaphore récurrente selon laquelle « celui qui porte la chaussure sait mieux si elle blesse et où elle blesse » (Dewey, 1927/2010 : 310)[16]. Dewey définit ainsi le problème pratique vécu ou « l'expérience du choc » comme « le stimulus nécessaire

à l'investigation et à la comparaison qui produit éventuellement de la connaissance » (Dewey, 1920/2014 : 147). Il ne s'agit donc pas d'affirmer que toute expérience constitue une connaissance, mais plutôt que l'expérience problématique, notamment celle des conséquences des inégalités sociales, est à l'origine du processus de réflexion :

> Les hommes ne pensent pas lorsqu'ils n'ont pas d'ennuis à affronter, de difficultés à surmonter. [...] Des êtres qui pensent sont des êtres qui se sentent à l'étroit et contraints dans leur vie au point de ne pouvoir conduire une action à son terme. (*Ibid.* : 195)[17]

Or, cette idée se trouve au cœur de l'argument épistémique de Young en faveur de la représentation spéciale, lorsqu'elle affirme que l'expérience commune des femmes, plus qu'à une opinion ou un intérêt commun, donne lieu à une certaine « perspective » définie comme une « sensibilité » qui pousse à prêter attention à certains sujets et problèmes (Young, 2001 : 137). La « perspective » constitue ainsi un « point de départ » *(ibid.)* plus qu'un contenu déterminé de connaissance sociale.

En représentant la perspective des femmes, la représentation féministe a donc une dimension substantielle dans la mesure où elle conduit à mettre certains problèmes à l'agenda politique, problèmes qui fonctionnent à ce titre comme occasions d'un processus cognitif collectif. Les théoriciennes féministes montrent, par exemple, que l'arrivée de femmes dans les institutions représentatives favorise systématiquement la mise à l'agenda du problème des violences sexuelles (Mansbridge, 1999/2013 : 69 ; Young, 2001 : 140-141). À ce titre, l'argument est bien substantiel puisqu'il démontre la supériorité de la représentation spéciale en termes de représentation de l'*intérêt* des femmes (à savoir, ici, la disparition des violences sexuelles dont elles sont les principales victimes comme je l'ai indiqué plus tôt)[18].

On comprend, à l'inverse, que les groupes dominants ne puissent pas représenter adéquatement les groupes dominés du point de vue de ce critère épistémique substantiel. En effet, aucune expérience propre ne fonde pour les membres du groupe dominant un choc occasionnant le besoin de connaître les problèmes sociaux en question. Dewey décrit ainsi la « limitation des dispositions intellectuelles » de certains groupes sociaux privilégiés : « bien qu'ils aient accès à l'éducation, leur connaissance tend à être unilatérale et limitée en étendue, parce que les sources de leur apprentissage sont limitées [...] » (Dewey, 1919-1920/1973 : 97).

Or, chez Young, la délibération démocratique telle qu'elle est permise par la représentation spéciale fournit précisément des outils épistémiques pour dépasser l'« aveuglement » (Young, 1990/2022 : 229) et l'unilatéralisme épistémique des groupes dominants et des institutions politiques[19]. À ce titre, comme nous allons à présent le voir, la représentation spéciale présente aussi des vertus épistémiques du point de vue de la qualité de la délibération.

L'ARGUMENT ÉPISTÉMIQUE DÉLIBÉRATIF

La conception féministe de la représentation spéciale articule la connaissance des besoins des groupes sociaux subalternes et la capacité d'un corps de représentant-es à déterminer l'intérêt public. Ainsi, comme le souligne Mansbridge (1999/2013 : 76) : « la représentation descriptive améliore la représentation substantielle des intérêts en améliorant la qualité de la délibération. » De même, chez Young, la représentation spéciale est justifiée dans la mesure où elle apporte une « *contribution* [...] à la délibération politique » (2001 : 144 ; je souligne). Ainsi :

> L'inclusion explicite de différents groupes sociaux dans la discussion et la prise de décision démocratiques n'augmente pas seulement la probabilité de promouvoir la justice parce que tous les intérêts sont pris en compte. Cela accroît également *le stock*

> *de connaissance sociale disponible* pour les participants. (*Ibid.* : 83 ; je souligne)

Cet argument épistémique délibératif repose notamment sur trois critères pragmatistes de validité de la connaissance : la généralisation inférentielle, le pluralisme et la réflexivité. À nouveau, ces critères font ressortir une importante proximité entre l'épistémologie féministe du positionnement et l'épistémologie pragmatiste (Rooney, 1993 ; Seigfried, 1996 ; Sullivan, 2001).

D'une part, la connaissance sociale nécessaire à la promotion de la justice repose sur une inférence du particulier au général, le particulier désignant les situations spécifiques des différents groupes sociaux. Ainsi : « un public démocratique parvient à un jugement politique objectif à partir de la discussion, non pas en mettant entre parenthèses les différences, mais en communiquant les expériences et perspectives conditionnées par celles-ci » (Young, 2001 : 83).

L'intérêt général, ou « jugement public objectif », ne correspond donc pas à une vérité transcendant les expériences particulières, mais au résultat d'un processus communicationnel qui prend pour point de départ les perspectives de groupes, en particulier subalternes. Or, cet ancrage de l'objectivité d'un jugement politique dans l'expérience particulière de l'inégalité sociale peut se fonder sur l'éthique deweyenne. L'ontologie sociale relationnelle conduit en effet Dewey à affirmer que « quand un groupe souffre d'un désavantage, tous sont affectés. Les groupes sociaux sont reliés si intimement que ce qui arrive à l'un d'entre eux finit par affecter le bien-être de tous » (Dewey, 1919-1920/1973 : 71). À ce titre, les revendications de justice émises depuis la perspective des groupes sociaux subalternes sont au fondement de la définition de l'intérêt général, qui s'élabore non par suspension, mais par généralisation du particulier à travers la délibération et l'interaction avec d'autres groupes. Dewey invite donc à dépasser la dichotomie entre intérêt particulier et intérêt général sur laquelle repose la critique de la représentation spéciale

comme génératrice de fragmentation sociale. Cette dichotomie est en fait une des manifestations épistémiques de la domination d'un groupe sur un autre : « le groupe dominant, qui est à ses propres yeux la société, ne peut pas voir que les demandes des groupes qui ne sont pas encore reconnus constituent, en fait, une forme d'intérêt social » (*ibid.* : 76).

Ce lien entre expériences des groupes subalternes et intérêt social explique qu'une députée femme issue de la représentation sélective puisse représenter l'ensemble de la société ; exactement de la même manière qu'un député du Lot représente, dans l'activité représentative, l'ensemble de la Nation, et vote sur des lois qui la concerne tout entière.

Le deuxième critère pragmatiste qui sous-tend l'idée d'une contribution épistémique de la représentation spéciale à la délibération politique est celui du pluralisme. En effet, ce sont notamment deux définitions distinctes du pluralisme qui fondent le désaccord entre Young et Landemore. La définition pragmatiste de ce critère chez Young conduit à défendre la représentation spéciale ; là où la définition non pragmatiste de Landemore la conduit à défendre la représentation aléatoire. Cette dernière s'appuie ainsi sur une conception individualiste de la connaissance et donc de la « diversité cognitive » :

> La diversité qui compte vraiment n'est pas la diversité des opinions, des valeurs ou des perspectives (comme fins-résultats plutôt que comme processus), ni même une diversité de bagage social ou économique (comme l'hétérogénéité sociale telle qu'elle est défendue par Sunstein). Ce qui compte c'est une diversité cognitive plus fondamentale, définie comme propriété interne, psychologique, qui détermine comment chaque individu voit le monde, interprète les problèmes, et fait des prévisions. (Landemore, 2012 : 1212)

De plus, Landemore prend pour critère épistémique une conception non pragmatiste de la « résolution des problèmes », consistant, selon elle, à « trouver la bonne réponse à un problème donné » (*ibid.* : 1226). D'une part, elle postule ainsi l'existence de problèmes donnés, là où Dewey met l'accent sur l'institution active et conflictuelle des problèmes dans l'enquête (1938/1993 : 172). D'autre part, Landemore postule également l'existence, pour chaque problème, d'une bonne solution unique et *a priori*. Ce faisant, elle se distingue de l'approche pragmatiste expérimentaliste de la résolution des problèmes et postule la « nature évidente en soi de certaines solutions » (Landemore, 2012 : 1213). Le pluralisme qu'elle défend, que je propose d'appeler « pluralisme de précaution », tient alors au fait que l'on ne peut pas savoir à l'avance qui détiendra la bonne réponse à des problèmes à venir toujours indéterminés. Il ne s'agit donc pas d'un pluralisme épistémique au sens fort, selon lequel il existerait plusieurs perspectives et solutions différentes valables concernant toute situation problématique :

> En politique, mieux vaut laisser tout le monde parler à l'assemblée, parce que contrairement à ce qui se passe dans des domaines plus techniques comme l'architecture ou la construction navale, on ne sait tout simplement pas à l'avance qui va apporter les réponses ou qui va apporter les perspectives et les arguments pertinents. (*Ibid.* : 1220)

Chez Young, au contraire, c'est parce que les solutions diverses aux problèmes sociaux ont des conséquences spécifiques sur les différents groupes sociaux structurels que l'on peut savoir à l'avance quelle perspective permettra d'améliorer la connaissance des conséquences ; sans que cela n'induise la connaissance d'une bonne solution par un groupe déterminé à l'avance. En d'autres termes, le pluralisme de Young s'inscrit dans une épistémologie conséquentialiste, au sens pragmatiste, c'est-à-dire où la connaissance des conséquences des décisions politiques fait partie intégrante de leur évaluation. Ainsi, il s'agit, en représentant les groupes sociaux subalternes, de

« nourrir l'attention aux possibles effets des politiques proposées sur différents groupes » (Young, 2001 : 140).

Ces remarques permettent enfin de distinguer la défense d'un pluralisme des opinions de la défense d'un pluralisme sociologique. Un argument souvent invoqué contre la représentation spéciale, selon lequel il faudrait, du coup, représenter tout un ensemble d'opinions problématiques, comme le négationnisme ou le climato-scepticisme, est en effet battu en brèche par une conception sociologique du pluralisme comme pluralisme des positions sociales. Cette conception, comme le rappelle Young, n'implique pas que les membres d'un groupe aient la même opinion sur les différents sujets politiques, ni de représenter aucune opinion en particulier (*ibid.* : 135-136). Elle implique uniquement que les membres d'un groupe ont des probabilités d'être affectés d'une manière spécifique par les décisions politiques, comme nous l'avons mentionné, concernant les femmes, avec l'exemple du système de retraites.

Enfin, le troisième critère épistémique pragmatiste justifiant la représentation spéciale est celui de la réflexivité. Young parle ainsi, dans l'argument délibératif cité plus haut, d'« inclusion *explicite* de différents groupes sociaux dans la discussion et la prise de décision » (*ibid.* : 83). Je souligne ici le terme « explicite » qui dénote une mise à distance du modèle de la représentation aléatoire : l'intérêt du pluralisme sélectif est précisément de représenter les groupes *en tant que* groupes, et donc d'expliciter dans le geste même de la représentation la dimension située de leur connaissance sociale. Ce faisant, la représentation descriptive féministe incite les représentant-es qui délibèrent à expliciter les différents positionnements, comme y invite Dewey lorsqu'il affirme que la connaissance « doit présenter son certificat de naissance, montrer dans quelles conditions exactes de l'expérience humaine [elle] a été engendrée » (Dewey, 1920/2014 : 105). En introduisant explicitement une pluralité de perspectives, la représentation spéciale doit ainsi permettre de faire apparaître les perspectives hégémoniques *comme* perspectives, plutôt que

comme intérêt universel. Dès lors : « la communication de l'expérience et de la connaissance dérivées de différentes positions sociales aide à corriger les biais qui découlent de la domination de perspectives partielles sur la définition des problèmes ou de leurs solutions possibles » (Young, 2001 : 83).

LES CRITIQUES FÉMINISTES DE LA REPRÉSENTATION SPÉCIALE : PISTES DE RÉPONSES PRAGMATISTES

Je souhaite, pour finir, revenir sur quatre débats récurrents au sein du féminisme au sujet de la pratique institutionnelle de la parité. La conception pragmatiste esquissée ici me semble en effet apporter des éléments originaux à la discussion. Les débats féministes éclairent en retour la théorie pragmatiste de la représentation, en lui adressant d'importants défis théoriques et pratiques.

LA CRITIQUE DE L'ESSENTIALISME

Une première critique féministe adressée aux pratiques de représentation spéciale a trait au risque d'essentialisation de la différence entre hommes et femmes que celles-ci feraient courir. Revendiquer des droits politiques à partir de l'affirmation d'une différence risquerait ainsi de mettre à mal le combat pour l'égalité de genre. Comme le formule Nancy Fraser, la question est au fond de savoir si la justice requiert « de placer la reconnaissance des caractères distinctifs des individus et des groupes au-dessus de la reconnaissance de leur commune humanité » (Fraser, 2004 : 162).

Or, si le groupe est conçu comme un produit historique, dynamique et relationnel et non exclusif de l'appartenance et du partage d'expériences avec d'autres groupes, la défense de la représentation spéciale ne repose pas sur l'identification d'une différence essentielle entre hommes et femmes, c'est-à-dire sur la démonstration de l'existence d'un point de vue intrinsèquement féminin.

Plus encore, la revendication d'une représentation spéciale des femmes peut compter sur la conception instrumentale de l'identification des groupes sociaux *en fonction* des problèmes envisagés, que Dewey défend lorsqu'il affirme que les groupes sociaux sont « relatifs, non pas dans le sens d'une relativité métaphysique, mais dans le sens où ils changent en fonction des problèmes et des buts poursuivis » (Dewey, 1920/2014 : 257). Le groupe n'a donc pas d'essence au sens métaphysique, mais une réalité concrète en fonction des expériences problématiques particulières qui l'affectent.

LA CRITIQUE DE LA PERFORMATIVITÉ DES CATÉGORIES POLITIQUES

La deuxième critique féministe de la représentation spéciale concerne la performativité des catégories politiques et juridiques. De ce point de vue, théorisé notamment par Judith Butler (1990/2006 : 59-67), représenter les femmes en tant que femmes risque de produire une unification artificielle du groupe, à la faveur des sous-groupes hégémoniques, en l'occurrence, des femmes blanches et bourgeoises[20]. Le problème est donc celui d'une potentielle négation de la différence intra-groupe :

> Le pouvoir juridique « produit » incontestablement ce qu'il prétend simplement représenter ; c'est pourquoi la politique doit s'occuper de cette double fonction du pouvoir : juridique et productive. En effet, la loi produit l'idée d'un « sujet avant la loi », puis fait disparaître cette formation discursive avant de la convoquer à titre de prémisse fondatrice naturalisée pour légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi. Dès lors, il ne suffit plus de se demander comment les femmes pourraient mieux se faire représenter dans le langage et en politique. Encore faut-il que les analyses féministes cherchent à comprendre comment la catégorie « femme » – le sujet du féminisme – est produite et contenue dans les structures du pouvoir, au moyen desquelles l'on s'efforce précisément de s'émanciper. (Butler, 1990/2006 : 61)

L'idée qu'il existerait un sujet « femmes » porteur d'intérêts ou d'attributs communs serait ainsi fausse sur le plan descriptif et problématique sur le plan normatif. La représentation, comme processus d'unification des représentées dans la personne de la représentante, produirait une identité artificielle entre représentées à l'origine de formes d'exclusion à l'intérieur du groupe de femmes. Une réponse théorique et une réponse pratique sont apportées à cette question par la conception pragmatiste féministe. En pratique tout d'abord, éviter l'uniformisation et l'exclusion de certaines perspectives internes implique précisément, selon Young, d'augmenter le nombre de représentantes du groupe, dans le but de représenter cette diversité. Pour paraphraser Jane Adams, elle défend donc l'idée qu'il faut plus de représentation spéciale pour soigner les maux de la représentation spéciale, c'est-à-dire plus de femmes pour représenter la diversité des expériences de ce groupe :

> La représentation de la perspective des femmes dans une commission ou un corps législatif serait mieux réalisée par le moyen de petites commissions de femmes que par une seule femme, par exemple. Un comité peut contenir certaines différences de perspectives qui traversent le groupe, ainsi que des différences d'expérience, de compétence, et de jugement individuel qui permettent au comité de mieux analyser les situations sociales depuis la perspective genrée des femmes, et d'exprimer cette perspective à un public plus large. (Young, 2001 : 148)

Sur le plan théorique, cette critique invite à préciser la définition de la représentation et des catégories juridiques sur lesquelles elle se fonde. Contrairement à la définition de Butler, Dewey rappelle ainsi la relativité de l'universalité des catégories juridiques, qui sont toujours le produit d'un objectif pratique :

> L'« universel » [...] constitue une indication sur une manière unifiée de traiter d'une pluralité de cas en vue de certains buts ou de certaines conséquences, en dépit de leur diversité. Sa

> signification et sa valeur se prêtent donc à une investigation et à d'éventuelles révisions par rapport à ce qui se produit et à ce que sont les conséquences, dès lors qu'il est utilisé comme une *méthode de traitement*. (Dewey, 1910/2016 : 180 ; je souligne)

Il en va de même, du point de vue de la représentation spéciale féministe, de la catégorie de femmes. Ainsi, Young montre que la critique de Butler repose au fond sur une « interprétation identitaire [de la représentation] où les nombreuses personnes représentées sont identiques les unes aux autres, au moins dans la mesure où elles donnent un mandat que le délégué peut transmettre à un corps représentatif » (Young, 2001 : 130).

Néanmoins, cette critique est à prendre au sérieux dans le cadre de la représentation-mandat libérale contemporaine, qui repose bien sur une telle pratique de la délégation. Ainsi, Butler permet de mettre en lumière le fait que la conception féministe de la représentation spéciale, si elle veut éviter l'écueil de l'uniformatisation excluante du groupe « femmes », ne saurait faire l'économie d'une transformation de l'activité représentative elle-même. Celle-ci ne peut être pensée sous la forme d'un mandat non impératif accordé par un groupe préconstitué, mais doit être pensée comme une « transaction » au sens pragmatiste d'une relation dynamique qui co-constitue ses membres. Cela nous conduit à la troisième critique féministe adressée à la représentation spéciale.

LA CRITIQUE DE L'USURPATION

La troisième critique féministe repose sur l'opposition entre représentation et participation. La représentation n'est-elle pas vouée à reconduire un principe de domination des représenté-es par les représentant-es, en vertu du « principe de distinction » identifié par Manin ? Young invite à dépasser ce dualisme. D'une part, elle souligne la nécessité de la représentation dans des sociétés de masse mondialisées, dans des termes très proches de la défense deweyenne

de la représentation des publics au sein de ce qu'il appelle « la Grande Société » (Dewey, 1927/2010 : 183-185) :

> La représentation est nécessaire parce que le réseau de la vie sociale moderne lie souvent l'action de certaines personnes et institutions à un endroit à des conséquences dans de nombreux autres endroits et institutions. Personne ne peut être présent à toutes les décisions et dans tous les corps décisionnaires qui affectent sa vie, parce qu'ils sont trop nombreux et trop dispersés. (Young, 2001 : 124)

Dans ce cadre, la représentation est pensée comme un instrument nécessaire de la participation aux décisions politiques. À ce titre, la participation doit être redéfinie à rebours d'une « métaphysique de la présence » (*ibid.* : 126), comme une activité pouvant être médiatisée. La médiatisation remplace ainsi la délégation, si bien que la représentation est définie comme « processus incluant une relation médiatisée entre les représentés et entre eux et leur représentant » *(ibid)*. Plutôt que de renoncer à la représentation, cette critique invite donc plutôt, selon Young, à redéfinir le critère normatif d'évaluation de celle-ci comme étant la participation des représenté-es qu'elle induit. Cette participation passe en particulier par le contrôle des représentant-es, notamment à travers l'activité de demande de comptes, qui est conçue comme une modalité de la subjectivation politique. Les demandes et critiques adressées aux représentant-es, qui sont précisément facilitées selon les féministes par le caractère descriptif de la représentation (Mansbridge, 1999/2013 : 65-66), continuent ainsi de transformer le groupe représenté tout au long de la représentation, à rebours du modèle délégatif.

LA CRITIQUE DU RÉDUCTIONNISME POLITIQUE

Enfin, la quatrième critique féministe de la représentation porte sur le risque de réductionnisme institutionnel, qui consisterait à transformer les procédures politiques au détriment des conditions

socio-économiques permettant, ou non, aux individus de s'en emparer. La prise en compte de ces conditions est en effet fondamentale, et c'est précisément au réductionnisme politique de la conception électorale que s'attaque la théorie pragmatiste de la démocratie. Néanmoins, la critique du réductionnisme n'implique pas l'abandon des instruments politiques pour lutter contre les inégalités, mais plutôt une définition de ceux-ci qui prenne en compte leurs conditions et conséquences socio-économiques. Au cœur de la conception féministe pragmatiste de la représentation spéciale se trouve ainsi la conviction que :

> L'inégalité politique produite par l'inégalité sociale et économique renforce ces inégalités. Même si la pleine égalité politique requiert des conditions de justice sociale, les inégalités politiques peuvent néanmoins être attaquées directement, et les institutions et acteurs peuvent être critiqués effectivement parce qu'ils excluent ou marginalisent certains membres de la communauté politique. (Young, 2001 : 36)

Or, une telle conception peut prendre appui sur la conception pragmatiste du rapport entre vie sociale et institutions politiques. Dewey met ainsi en avant la circularité entre la transformation des rapports sociaux et celle des institutions :

> On sait que les relations qui existent entre les personnes, en dehors des institutions politiques, les relations industrielles, communicationnelles, scientifiques, artistiques et religieuses, affectent les associations quotidiennes et ainsi affectent profondément les attitudes et habitudes exprimées dans le gouvernement et les règles légales. S'il est vrai que le politique et le législatif informent les autres choses en retour, il est encore plus vrai que les institutions politiques sont un effet et non une cause. (Dewey, 1939 : 13 ; ma traduction)

Cette conception explique la critique récurrente, chez Dewey, de la réduction de la démocratie à une forme de gouvernement (1916/2011 : 169). Cependant, cette critique n'est pas pour autant une invitation à abandonner la lutte pour la transformation des institutions et pour une représentation plus juste. En effet, si celle-ci est insuffisante, elle n'en est pas moins nécessaire :

> Un certain niveau de changement spécifique au niveau de la loi et de l'administration est *nécessaire* pour pouvoir réaliser les conditions grâce auxquelles d'autres changements qui ne dépendent pas, pour leur part, des moyens politiques peuvent se produire. En outre, l'effet psychologique de la loi et des discussions politiques est énorme. L'action politique apporte des modèles à grande échelle qui influencent la formation des idées et des idéaux dans le domaine des affaires sociales. (Dewey, 1930/2018 : 327 ; je souligne)

Les théoriciennes féministes de la représentation spéciale mettent ainsi en lumière l'importance de la représentation des femmes pour la transformation « des idées et des idéaux » sexistes et pour la reconnaissance de l'égalité fondamentale entre les genres.

CONCLUSION

Cet article a été l'occasion de mettre en lumière le soubassement pragmatiste de certains arguments féministes en faveur de la représentation spéciale des femmes, conçue comme une forme particulière de représentation descriptive des groupes sociaux. Celle-ci est ainsi apparue comme juste du point de vue de la théorie sociale et de l'éthique pragmatistes d'une part ; et comme efficace du point de vue de l'épistémologie pragmatiste d'autre part. En effet, elle permet à la fois de mieux prendre en considération les intérêts des femmes et de mieux identifier l'intérêt général.

Cependant, les quatre critiques féministes adressées à la représentation spéciale sont fondamentales dans la mesure où elles invitent à une prudence pratique au sujet des possibles effets d'exclusion, d'essentialisation, de domination et de conservatisme de cette pratique politique. La prise en compte de ces critiques conduit ainsi à préciser la conception féministe pragmatiste de la représentation. En effet, celle-ci ne semble pas soluble dans une pratique de la représentation-mandat impliquant l'existence d'un groupe unifié préconstitué, capable de transférer une fois pour toutes sa volonté à un-e délégué-e (Pitkin, 1967) ; ni dans une conception classique de la représentation-incarnation où le représenté serait produit par, et existerait tout entier dans le représentant (Hobbes, 1651/1971 : chap. 16)[21]. Elle implique au contraire une relation de contrôle active et transformatrice, bref une conception pragmatiste de la relation représentative comme médiation de la participation, et donc de la subjectivation politique des publics. À ce titre, elle s'inscrit à mon sens dans le tournant constructiviste de la théorie de la représentation attribué aux travaux de Michael Saward. Celui-ci définit en effet la représentation « comme proposition, où les prétentions à la représentation proposent au représenté des représentations de lui-même qu'il peut accepter, modifier ou contester » (Dutoya & Hayat, 2016 : 9). En se distinguant à la fois d'une conception essentialiste et d'une conception performative stricte, la représentation spéciale féministe pragmatiste consiste, de la même manière, à « dépeindre [...] un représenté *comme* ceci ou cela, *comme* ayant besoin de ceci ou de cela, *comme* ayant tel ou tel ensemble d'intérêt » (Saward, 2010 : 71 ; ma traduction, je souligne). Ainsi, les « prétentions à la représentation » féministes contribuent à l'inflexion démocratique du tournant constructiviste, notamment par le biais d'une théorie sociale deweyenne. Ce faisant, le féminisme met en lumière l'actualité stimulante du pragmatisme pour une politique de l'émancipation.

BIBLIOGRAPHIE

BERENSTAIN Nora (2016), « Epistemic Exploitation », *Ergo : An Open Access Journal of Philosophy*, 3 (22), p. 569-590. En ligne : https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.022.

BROWN Elizabeth, DEBAUCHE Alice, HAMEL Christelle & Magali MAZUY (dir.) (2020), *Violences et rapports de genre. Enquête sur les violences de genre en France*, Paris, Ined Éditions. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.ined.14719.

BUTLER Judith (1990/2006), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. fr. par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte.

COURANT Dimitri & Yves SINTOMER (2019), « Le tirage au sort au XXIe siècle. Actualité de l'expérimentation démocratique », *Participations*, 23 (1), p. 5-32.

DEWEY John (1910/2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie, et autres essais de philosophie contemporaine*, éd. dirigée par Claude Gautier et Stéphane Madelrieux, trad. fr. par Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux et Emmanuel Renault, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1916/2011), *Démocratie et éducation*. Suivi de *Expérience et éducation*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Armand Colin.

DEWEY John (1919-1920/1973), *Lectures in China. 1919-1920*, Honolulu, The University Press of Hawaii.

DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1923/1983), « Syllabus : Social Institutions and the Study of Morals », in *The Middle Works 1899-1924*, vol. 15, éd. par Jo Ann Boyston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 229-272.

DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.

DEWEY John (1939), *Freedom and Culture*, New York, G. P. Putnam's Sons.

DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, éd. et trad. par Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DURAN Jane (1993), « The Intersection of Pragmatism and Feminism », *Hypatia*, 8 (2), p. 159-171.

DUTOYA Virginie & Samuel HAYAT (2016), « Prétendre représenter : la construction sociale de la représentation politique », *Revue française de science politique*, 66 (1), p. 7-25.

FEREY Camille (2022), « "Celui qui porte la chaussure" est-il le meilleur cordonnier ? Une justification épistémique de la démocratie participative à partir de John Dewey », *Participations*, 33 (2), p. 59-91.

FRASER Nancy (2004), « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 23 (1), p. 152-164.
FREGA Roberto (2015), *Le Pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
GABORIT Maxime (2022), « La Convention citoyenne pour le climat dans son écosystème. Entre activisme délibératif et délibération contestatrice », *Participations*, 33 (2), p. 5-29.
GARRAU Marie & Alice LE GOFF (2009), « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young », *Cahiers du Genre*, 46 (1), p. 199-219.
GAUTIER Claude (2022), « La démocratisation effective de la société. Soutenir la comparaison entre Dewey et Young », *Archives de Philosophie*, 85 (3), p. 31-47.
GENOUX Flora (2021), « Au Chili, la parité a profité aux hommes lors de l'élection de l'Assemblée constituante », *Le Monde*, 20 mai. En ligne : https://www.lemonde.fr/international/article/2021/05/20/au-chili-la-parite-a-profite-aux-hommes-lors-de-l-election-de-l-assemblee-constituante_6080840_3210.html.
GIREL Mathias (2020), « L'*Éthique* de 1932 de John Dewey. Revendications, conflits et apathie morale », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 88-132. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2021/04/pragmata-2020-3-3-girel.pdf.
GLAUDE Eddie S. Jr. (2010), « The Problem of African American Public(s) : Dewey and African American Politics in the 21st Century », *Contemporary Pragmatism*, 7 (1), p. 9-29.
HARAWAY Donna (1988), « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, 14 (3), p. 575-599.
HARDING Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
HARDING Sandra (1992/2021), « Repenser l'épistémologie du positionnement : qu'est-ce que "l'objectivité forte" ? », *in* Manon Garcia (dir.), *Philosophie féministe. Patriarcat, savoirs, justice*, Paris, Vrin, trad. fr. par Charlie Brousseau, Thomas Crespo et Léa Védie, p. 129-187.
HARTSOCK Nancy C. M. (1983), « The Feminist Standpoint : Toward a Specifically Feminist Historical Materialism », *in* Sandra Harding & Merrill B. Hintikka (dir.), *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, New York, Londres, Kluwer Academic, p. 283-310.
HOBBES Thomas (1651/1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. fr. par François Tricaud Paris, Sirey.

LAFONT Cristina (2017), « Can Democracy be Deliberative & Participatory ? The Democratic Case for Political Uses of Mini-Publics », *Daedalus*, 146 (3), p. 85-105. En ligne : https://doi.org/10.1162/DAED_a_00449.
LANDEMORE Hélène (2012), « Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness : An Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives », *Synthese*, 190, p. 1209-1231.
LÉPINARD Éléonore (2007), *L'Égalité introuvable*, Paris, Presses de Sciences Po.
LIPPMANN Walter (1922/1998), *Public Opinion*, New Brunswick & Londres, Transaction Publishers.
MANIN Bernard (1995/2019), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion.
MANSBRIDGE Jane J. (1999/2013), « Les Noirs doivent-ils être représentés par des Noirs et les femmes par des femmes ? Un oui mesuré », *Raisons politiques*, 50 (2), trad. fr. par Marc Saint-Upéry, p. 53-77.
MEDINA José (2013), *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford, Oxford University Press.
MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR (2020), *Étude nationale sur les morts violentes au sein du couple en 2020*, Paris, Ministère de l'Intérieur-Police nationale. En ligne : https://www.interieur.gouv.fr/actualites/grands-dossiers/signaler-des-violences-sexuelles-ou-sexistes/etude-nationale-sur-morts.
PEDERSEN Kirstine Zinck (2020), « John Dewey on Public Office and Representative Democracy », *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 7 (1), p. 75-95.
PHILLIPS Anne (1995), *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford University Press.
PITKIN Hanna F. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.
RÄBER Michael I. (2019), « Political Representation from a Pragmatist Perspective : Aesthetic Democratic Representation », *Contemporary Pragmatism*, 16 (1), p. 84-103.
RANCIÈRE Jacques (2005), *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique.
ROONEY Phyllis (1993), « Feminist-Pragmatist Revisionings of Reason, Knowledge, and Philosophy », *Hypatia*, 8 (2), p. 15-37.
ROUSSIN Juliette (2013), « Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie ? L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés », *Philosophiques*, 40 (2), p. 369-397.
SAWARD Michael (2010), *The Representative Claim*, Oxford, Oxford University Press.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.
SEPÚLVEDA HALES Bárbara & Florencia PINTO TRONCOSO (2021), *La Constitución feminista*, Santiago, Lom.

SINTOMER Yves (2018), « La représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques », *Raisons politiques*, 72 (4), p. 21-52.
SULLIVAN Shannon (2001), « The Need for Truth : Toward a Pragmatist-Feminist Standpoint Theory », *in* Charlene Haddock Seigfried (dir.), *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, The Pennsylvania State University Press, p. 210-235.
WILLIAMS Melissa S. (1998), *Voice, Trust, and Memory : Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press.
YOUNG Iris Marion (1990/2022), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
YOUNG Iris Marion (2001), *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

NOTES

1 Cet échange a eu lieu le 20 janvier 2023 lors de la 10e édition du « Congrès du droit et du changement social » à laquelle j'ai assisté à l'Université australe du Chili, dans le cadre du projet de recherche franco-chilien Ecos-Sud intitulé « North-South Network of Critical Theory » (voir : https://diario.uach.cl/Eventos/congreso-de-derecho-y-cambio-social-10a-edicion/). La question, adressée par un professeur de droit à l'avocate spécialiste de droit constitutionnel Bárbara Sepúlveda Hales, faisait suite à son intervention intitulée « Parité », qui portait sur les modalités pratiques de la représentation des femmes dans l'assemblée constituante chilienne et dans les institutions représentatives en général. Notons que la réponse de l'avocate, outre la signification que je lui prête dans cet article à partir de sa présentation au Congrès et de son ouvrage sur la réforme constitutionnelle (Sepúlveda Hales & Pinto Troncoso, 2021), peut également être interprétée comme une stratégie épistémique féministe : elle consiste en effet à refuser l'« exploitation épistémique » qui impose aux groupes subalternes « un travail supplémentaire généré par le scepticisme par défaut des privilégiés » (Berenstain, 2016 : 569 ; ma traduction).

2 La notion de « *representative claim* » forgée par Michael Saward m'intéresse ici parce qu'elle invite à penser dans un cadre théorique commun les mouvements sociaux et le système représentatif électoral, au carrefour desquels se trouvent précisément les revendications des féministes chiliennes. En outre, du point de vue de la méthode, Saward montre l'importance d'une approche descriptive prenant pour point de départ les pratiques et prétentions effectives à la représentation. Enfin, j'y reviendrai en conclusion, sa conception processuelle, constructiviste, agonistique et pluraliste de la représentation présente de nombreuses affinités avec la conception féministe pragmatiste que je développerai ici. Sur les liens entre Saward et le pragmatisme de Dewey, voir Räber (2019). Sur les liens entre Saward et le féminisme, voir Hayat & Dutoya (2016).

3 La même conception, malgré des nuances internes, apparaît parfois chez Young sous le terme de « représentation spécifique » ou de « représentation de groupe » (2001 : chap. 4). Je reprends le terme de Garrau et Le Goff qui met en lumière la dimension à la fois contextuelle et sélective de cette forme de représentation.

4 Manin (1995/2019 : 191) précise néanmoins que le gouvernement représentatif moderne repose parallèlement sur un fondement radicalement démocratique : « mais autant l'élection comporte indubitablement des aspects inégalitaires et aristocratiques,

autant sa dimension égalitaire et démocratique est indéniable, pourvu que tous les citoyens aient le droit de suffrage et qu'aucune condition légale ne limite l'éligibilité. »

5 Quatre chapitres de son œuvre retiendront en particulier mon attention : les chapitres 2 et 7 de *Justice and the Politics of Difference* (1990/2022) ; et les chapitres 3 et 4 de *Inclusion and Democracy* (2001), dont je traduirai ici les citations. J'évoquerai aussi, notamment pour montrer le caractère transversal d'une théorie féministe pragmatiste de la représentation, au-delà de la théorie de Young, les articles de Jane Mansbridge (1999/2013) et de Nancy Fraser (2004). Il existe, en outre, d'autres conceptions de la parité, sur lesquelles je ne m'arrêterai pas ici. Pour un état des lieux complet des théories, des débats et des pratiques, voir Lépinard (2007).

6 Déjà, en 1946, dans une nouvelle introduction au *Public et ses problèmes*, Dewey (1927/2010) interrogeait la pertinence de cette échelle, au regard de l'échelle internationale des problèmes géopolitiques. Aujourd'hui les enjeux écologiques mettent également en lumière les limites d'une représentation strictement nationale pour traiter les problèmes.

7 On retrouve cette idée dans de nombreux textes des années 1920-1930. Pour une analyse détaillée des nuances et évolutions de sa théorie du groupe dans ces textes, voir Girel (2020). Sur l'importance de la théorie du groupe comme élément de rapprochement entre féminisme et pragmatisme, et en particulier entre Dewey et Young, voir Gautier (2022) et l'article de Charlie Brousseau dans ce numéro.

8 On retrouve ce critère chez Mansbridge (1999/2013 : 57) : « ces formes sélectives de la représentation descriptive ne s'avèrent éventuellement nécessaires que lorsque le niveau de représentation des groupes concernés est largement en deçà de celui qu'ils obtiendraient en vertu d'une sélection purement aléatoire, à savoir dans les cas où il est systématiquement minoré par une forme de sélection négative. »

9 On retrouve le même critère chez Young (2001 : 144) : « premièrement, lorsqu'il y a eu une histoire de l'exclusion ou de la marginalisation de certains groupes hors de l'influence politique, les membres de ces groupes sont susceptibles d'être désengagés du processus politique ; ils peuvent être apathiques ou refuser activement de s'engager avec d'autres dans la résolution des problèmes. Dans ces circonstances, la représentation spécifique des groupes désavantagés encourage la participation et l'engagement. »

10 Pour une mesure chiffrée des différences de genre sur les meurtres intra-couples, voir : Ministère de l'intérieur (2020) et Brown *et al.* (2020).

11 Voir : https://www.oxfamfrance.org/inegalites-et-justice-fiscale/reforme-retraites-injuste/.

12 On retrouve à nouveau un critère identique chez Mansbridge (1999/2013 : 54) : « l'épithète "descriptif" qualifiant la représentation ne signale pas seulement des caractéristiques visibles telles que la couleur de peau ou le genre, mais aussi l'existence d'expériences communes. »

13 Je reviens ci-dessous sur les arguments de cette critique de Landemore, qui s'adresse donc autant à la forme microcosmique qu'à la forme sélective de représentation descriptive. Les arguments en faveur de ce modèle aléatoire et leurs problèmes invitent à ce titre, à mon sens, à relativiser l'opposition entre les deux autres, et donc à rappeler que des formes microcosmiques peuvent être un progrès significatif du point de vue de la représentation féministe.

14 Sur ce point, les positions de Young et de Mansbridge divergent puisque Mansbridge (1999/2013 : 62-63) souscrit en partie à cette critique de ce qu'elle appelle un descriptivisme « radical », tandis que Young invite selon moi à refuser cette réciprocité de l'impossibilité à représenter un autre groupe. De ce point de vue, affirmer que les hommes ne peuvent pas représenter adéquatement les femmes n'implique pas que les femmes ne puissent pas représenter les hommes, dans un contexte d'inégalité de genre.

15 Sur le lien entre l'épistémologie deweyenne et la notion d'objectivité forte, voir Sullivan (2001).

16 Pour une analyse détaillée de cette métaphore et de ses présupposés épistémologiques, voir Ferey (2022).

17 On retrouve, au même moment, cette idée appliquée plus spécifiquement à la connaissance sociale dans les *Lectures in China*, où Dewey affirme que « l'activité de pensée survient seulement lorsque l'on rencontre une difficulté » (1919-1920/1973 : 47) et que « la théorie a son origine dans la tentative de l'humain pour faire face à des situation non résolues » (*ibid.* : 64).

18 Young distingue néanmoins, je l'ai évoqué, la représentation de la « perspective » de celle des « intérêts » (2001 : 133-141). Mais cette distinction repose chez elle sur une critique de la conception strictement « instrumentale » des intérêts comme moyens pour atteindre des fins préfixées par un agent « égoïste » (*ibid.* : 136). Sa défense de la représentation spéciale des perspectives s'accorde en revanche avec la conception deweyenne de l'intérêt comme « souci » reliant les agent-es et le monde et servant de point de départ à l'action (Dewey, 1916/2011 : chap. 10).

19 José Medina critique cette métaphore de la cécité (2013 : Avant-propos), notamment à partir de la critique deweyenne de l'épistémologie « du spectateur » qui définit à tort

la connaissance sur le modèle de la vision passive. Il propose de lui substituer une analyse de l'ignorance active des groupes dominants en termes de paresse épistémique, de fermeture d'esprit et d'arrogance épistémique.

20 Pour une critique équivalente portant sur la représentation des catégories raciales, formulée à partir d'arguments deweyens, voir Glaude (2010).

21 Sur le caractère structurant, en théorie de la représentation, de cette dichotomie entre représentation-mandat et représentation-incarnation, voir Sintomer (2018).

DE L'EXPÉRIENCE INDIVIDUELLE DU GENRE À L'ORGANISATION COLLECTIVE

IMAGINER UN « PUBLIC FÉMINISTE » À PARTIR D'IRIS MARION YOUNG ET DE JOHN DEWEY

CHARLIE BROUSSEAU

Comment penser la diversité des expériences des femmes sans renoncer à l'idée d'un sujet féministe ? Cet article propose une réponse alternative au concept de coalition, souvent présenté comme solution pratique et théorique à ce problème. Pour cela, il revient sur le concept de série développé par Iris Marion Young, en tant que catégorie permettant d'identifier l'ensemble non essentiel que recouvre la catégorie femme. Il analyse la façon dont l'articulation entre la série et le groupe politique laisse entrevoir une façon pour l'ensemble des femmes de s'organiser collectivement sans présupposé essentialiste ou homogénéisant. Pour compléter ce raisonnement, l'article propose de comparer le travail de Young à celui de Dewey. En effet, le concept de public apparaît comme une conceptualisation efficace du processus par lequel un ensemble indéterminé en vient à prendre conscience de ses conditions communes d'existence et à s'organiser pour les améliorer. Cet article a donc deux objectifs : d'abord, défendre l'idée que le pragmatisme comme outil théorique peut répondre à des questions extérieures à son champ traditionnel. Ensuite, illustrer cette méthode en montrant comment le concept de public permet de répondre à certaines apories du concept du genre comme série.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME ; SUJET ; PUBLIC ; ÉPISTÉMOLOGIE ; GENRE.

* Charlie Brousseau est doctorant en philosophie à l'École Normale Supérieure de Lyon, au sein du laboratoire Triangle [charlie.brousseau[at] ens-lyon.fr].

PRÉSENTATION DU CONTEXTE THÉORIQUE : LES THÉORIES FÉMINISTES ET LA QUESTION DU GROUPE

Dès les années 1970, une question ne cesse de revenir dans les discussions féministes : contre la tendance, propre à tout mouvement politique qui s'appuie sur l'idée d'un sujet, à homogénéiser l'expérience des « femmes », comment faire entendre la diversité des expériences, et notamment celles des personnes les plus marginalisées au sein même d'un groupe dominé[1] ? Cette tension apparaît dès le début de ce que l'on appelle la deuxième vague du féminisme[2]. En France, au sein même du Mouvement de Libération des Femmes, les conflits sont importants entre les tendances radicale et matérialiste et la tendance différentialiste. Aux États-Unis, les débats s'articulent entre le féminisme radical du Women's Lib, le féminisme culturaliste et la théorie queer naissante (proche du post-structuralisme) autour de la question de l'expérience des « femmes », son évidence et la possibilité de son identification. La question se pose sur le plan politique (qui porte la cause féministe, à qui s'adresse le féminisme), et sur le plan épistémologique (de qui parle le féminisme, qui est autorisé à produire des connaissances sur l'expérience féminine). Les critiques d'un féminisme hégémonique et homogénéisant affluent principalement depuis deux groupes : (1) des militantes proches de la tendance matérialiste-radicale, mais qui se revendiquent, aux États-Unis, d'un féminisme noir[3] ou hispanique[4], ainsi que de femmes lesbiennes ou bisexuelles[5], qui dénoncent le fait que les théories féministes ne décrivent pas adéquatement leurs expériences de femmes ; (2) de théoriciennes, à l'université, dans une mouvance post-structuraliste[6] ou queer[7], qui soutiennent que le genre, et donc la catégorie femme, est un concept historique dont l'extension dépend des usages et des institutions[8].

De telles critiques soulignent ainsi la reconduction de mécanismes de domination au sein du féminisme, et donc l'impossibilité de saisir les subtilités des oppressions qui touchent les femmes si on

les considère toutes sur un même plan, ainsi que la difficulté d'utiliser la catégorie « femme » pour définir le sujet du féminisme, dans la mesure où cette catégorie est le plus souvent porteuse de significations implicites (blanche, hétérosexuelle, financièrement aisée). Certaines, comme Haraway, vont jusqu'à adopter une position sceptique sur la possibilité même d'un sujet féministe :

> [...] se nommer féministe, sans rien ajouter à ce qualificatif, voire affirmer son féminisme en toutes circonstances, est devenu difficile. Nous avons une conscience aiguë de ce qu'en nommant, on exclut. Les identités semblent contradictoires, partielles et stratégiques. Après que les notions de classe, de race et de genre se soient, non sans mal, imposées comme constructions sociales et historiques, on ne peut plus les utiliser comme bases d'une croyance essentialiste. Il n'y a rien dans le fait d'être femme qui puisse créer un lien naturel entre les femmes. (Haraway, 1985/2007 : 38-39)

Dans son article « Malaise dans le concept », la sociologue Éléonore Lépinard (2005) expose ainsi le problème : la catégorie « femme » est ce « sujet impossible mais néanmoins nécessaire du féminisme ». En effet, le « nous » est une étape nécessaire pour penser toute action collective sur les conditions communes d'existence. C'est l'existence d'un sujet collectif qui permet d'énoncer des revendications, de porter des projets, etc. Mais ce « nous » est loin d'être une évidence. Le sujet « les femmes » désigne une catégorie vaste, qui englobe des réalités très différentes et parfois contradictoires dans leurs besoins et buts politiques (femmes blanches/racisées, hétérosexuelles/lesbiennes ou bisexuelles, valides/handicapées, cis/trans, riches/pauvres... ainsi que toutes les femmes situées aux intersections de ces catégories).

D'un côté, si l'on présuppose que les expériences des femmes ont un fond commun, on se donne une définition praticable de la catégorie qui se base sur ce dénominateur commun (par exemple, le fait d'être assignée au travail domestique). Cependant, on prend le risque

d'uniformiser ces expériences et d'exclure celles de certaines femmes qui subissent différentes oppressions. C'est la menace de l'essentialisme, que ce soit par un différentialisme biologique – il existe des traits biologiques qui distinguent les femmes des hommes, et sur la base desquels elles sont opprimées –, ou par un différentialisme culturel – il existe des traits culturellement acquis qui définissent la féminité et le fait d'être femme, qui sont systémiquement dévalorisés. De l'autre, si l'on accepte que la catégorie de « femme » ne repose pas sur une essence pré-sociale ou sur une expérience partagée, on valorise la diversité des expériences des femmes, donnant une voix aux expériences les plus marginalisées dans ce groupe. Toutefois, on ne peut plus penser que des formes inachevées et insatisfaisantes du groupe des femmes, où chaque sous-catégorie risque de devenir un groupe lui-même, autonome et séparé du groupe plus large. C'est le problème de la régression à l'infini de l'intersectionnalité. Si l'on soutient l'irréductibilité des expériences du sexisme en fonction de la race, comme le fait Kimberlé Crenshaw (1991/2005), on peut élargir cette idée aux intersections du genre avec d'autres paramètres, comme la classe, l'âge, la nationalité, etc. On peut toujours ajouter une caractéristique sociale spécifiant et affinant le groupe. Alors, comment former un groupe féministe sans le fonder sur une essence ou une expérience excluante, celle de la « femme », en tant que cette catégorie présuppose souvent comme attributs : blanche, bourgeoise, hétérosexuelle ? Autrement dit, comment penser une catégorie « femme » qui soit capable de subsumer des expériences qui ne sont ni identiques, ni totalement irréductibles l'une à l'autre[9] ?

À partir des années 1980, une des réponses récurrentes à ce problème est le concept de coalition : « [u]ne autre possibilité de réponse à ces crises s'est imposée : la coalition – l'affinité, plutôt que l'identité » (Haraway, 1985/2007 : 39). Ce concept décrit un processus par lequel des groupes distincts et indépendants les uns des autres en viennent à se mobiliser temporairement autour d'un problème et d'un objectif communs. Ce qui fait l'unité n'est plus le partage d'une identité ou d'une appartenance sociale, mais d'un ou plusieurs

intérêts communs[10]. Dans cet article, je voudrais m'attaquer à une partie du problème qui reste souvent aporétique : la question de la genèse. Comment se constitue une coalition féministe ? Et quelle est la fonction de la catégorie « femme » dans la constitution d'un sujet féministe ou sujet du féminisme ? Il faut en effet distinguer deux façons d'entendre le « sujet du féminisme » ou le « sujet féministe » : il peut s'agir d'un sujet comme destinataire (toutes les personnes concernées par le féminisme et que tentent de toucher les féministes : ce que j'appellerai le « sujet du féminisme »), ou d'un sujet mobilisé (les militantes, celles qui portent la cause féministe : ce que j'appellerai le « sujet féministe »). Cet article tentera de montrer comment les concepts de série et de public permettent de distinguer et de définir les deux.

La réponse se déploiera en deux temps : tout d'abord, il s'agira d'identifier l'ensemble non essentiel que recouvre la catégorie femme, et voir comment peut en émerger un groupe féministe. Ensuite, je montrerai comment on peut penser le groupe féministe sur le modèle d'un public, c'est-à-dire en le fondant sur l'identification d'un problème commun et l'organisation collective pour le résoudre. L'hypothèse de travail de cet article est la fécondité heuristique, mais aussi pratique, d'une comparaison entre le concept de série tel qu'il est développé par Iris Marion Young, et le concept de public tel que l'a pensé Dewey. Le but est ici de voir comment le concept de public peut combler les lacunes éventuelles du concept de série, dans la mesure où Young entend par ce dernier répondre à la question suivante : qui sont les femmes ? Et plus précisément, le sujet féministe/du féminisme est-il « les femmes » ?

Cela s'inscrit dans une hypothèse méthodologique plus large, à savoir utiliser le pragmatisme pour répondre à des questions qui émergent dans le champ des études féministes. Je suis ainsi Charlene H. Seigfried (1996), qui défend la nécessité d'un projet entre le féminisme et le pragmatisme. Le pragmatisme, en tant que philosophie du sens commun, est intimement lié à l'ambition d'une

transformation, et même d'une amélioration des conditions de la vie, et en cela résonne avec les préoccupations féministes. De plus, puisqu'il s'élabore d'abord comme une méthode, et non comme une doctrine, il se prête particulièrement bien au travail de l'application des concepts et de la comparaison.

1. LA SÉRIE, LE GROUPE POLITIQUE ET LE PUBLIC : QU'EST-CE QUE « LES FEMMES » EN TANT QUE CATÉGORIE DE LA PENSÉE ?

LA CRITIQUE PRAGMATISTE DES CONCEPTS MÉTAPHYSIQUES

L'enjeu est de trouver un critère de délimitation d'un ensemble – l'ensemble contenu sous la catégorie « les femmes » – qui soit à la fois assez défini pour être opératoire, et assez large pour ne pas restreindre l'appartenance à cet ensemble à des questions d'essence, de nature ou d'identité. C'est l'ambition d'Iris Marion Young dans son article « Gender as Seriality : Thinking about Women as a Social Collective » (1994, traduit en 2007). Young évoque une nécessité « pragmatique » à continuer de penser quelque chose comme un collectif des femmes, et à utiliser cette catégorie. Contrairement à une approche théorique, celle de Young « est plutôt animée par certains problèmes ayant une importance pratique ultime et n'est pas préoccupée de rendre compte de la totalité sociale » (1994/2007 : 12).

En effet, cette catégorie ne produit pas seulement des effets négatifs et excluants, mais aussi des effets positifs au sens où elle permet l'organisation des femmes comme sujet d'une lutte politique. Young liste plusieurs inconvénients à se passer simplement du mot « femme » : 1°) sans catégorie « femme », comment dire quelque chose de constructif sur la vie sociale et ce qu'elle devrait être ? ; 2°) le fait que nier « la réalité de ce groupe social appelé "femmes" renforce le privilège des personnes qui bénéficient de la division entre les femmes » (*ibid.* : 13) ; 3°) ne pas penser les femmes comme un collectif

contribue à une forme d'individualisme libéral, dans le cadre duquel on considère que la catégorisation ou l'assignation des individus est une violence normative. Or cette pensée individualiste, en ce qu'elle valorise l'individualisation au sens d'une émancipation par rapport à des normes aliénantes, empêche de penser l'oppression comme un processus structurel et institutionnel. Ainsi, le concept de série permet à Young de préserver une certaine forme de sujet, doté d'une unité, sans tomber dans l'écueil de la généralisation :

> J'estime que le fait d'appliquer le concept de structure sérielle au genre permet de dire théoriquement que les femmes forment une catégorie sociale plausible, expriment une certaine forme d'unité sociale. En même temps, le fait de conceptualiser le genre comme une collectivité sérielle permet d'éviter les problèmes qui émergent du fait de définir les femmes comme un groupe homogène. (Young, 1994/2007 : 24)

La proposition d'utiliser la catégorie femme de façon strictement pragmatique n'est pas propre à Young. On la retrouve par exemple chez l'écrivaine et féministe anglaise Denise Riley, qui développe davantage ce point :

> Mes propres hypothèses s'arrêtent ici, sur le territoire du pragmatisme. Je dirais que l'on peut soutenir en même temps que les « femmes » n'existent pas, tout en maintenant une politique de « faire comme si elles existaient » – puisque le monde se comporte comme si elles existaient indubitablement. (Riley, 1989 : 112 ; ma traduction)

Cette posture pragmatique est une solution contextuelle ; elle repose sur un art de la casuistique. Elle s'ancre dans des problèmes pratiques et politiques qui peuvent engager des réponses et des solutions diverses, voire contradictoires. Comme l'explique Riley,

> [...] parfois, nier qu'il n'*existe* aucune « femme », face à une description inadéquate de cette catégorie, peut être une tactique explosive et sensée. Mais dans d'autres circonstances, l'enracinement de la pensée sexuée est trop profond pour que cette stratégie soit comprise et efficace. Ainsi, le féminisme doit être assez habile pour dire : « À cet instant nous sommes des "femmes" – mais maintenant nous sommes des personnes, et non ces "femmes". » Et, dans la pratique, ce qui apparaît comme une opposition rigide – entre une rigueur philosophique sur l'indétermination du terme, et une acceptation stratégique de mettre notre main féministe sur notre bouche théorique et de faire avec les « femmes » quand c'est nécessaire – s'assouplira. Une catégorie peut être au moins conceptuellement secouée si elle est contestée et rénovée, au lieu d'être seulement renforcée de façon perverse par la répétition. (*Ibid.* : 113)

Pour suivre l'exemple de Riley, utiliser le syntagme « femmes ouvrières » en tant que catégorie peut avoir son utilité. Les féministes l'emploient pour réfuter l'idée que les « femmes ouvrières » seraient naturellement portées vers des métiers moins rémunérés. Un tel usage ne remet pas en question la catégorie « femmes ouvrières », ni la réalité du groupe qu'elle désigne, mais il contribue tout de même à déplacer légèrement son sens : en affirmant cela, les féministes rejettent l'existence d'une « nature » des femmes ouvrières qui expliquerait leurs trajectoires professionnelles. La catégorie, bien qu'elle soit réifiante en un sens, est en même temps dénaturalisée. Cet usage a une visée politique féministe car il permet de montrer que les besoins des femmes ouvrières, en tant qu'ils ne sont pas indexés à une nature, sont différents de ceux des hommes ouvriers dans certaines circonstances *uniquement*. Plus précisément, Riley affirme que ces besoins « ne peuvent être distingués de ceux de tous-tes les travailleur-ses qu'en fonction de certains *buts* seulement » (*ibid.* ; je souligne). La fonction du féminisme serait alors de déterminer ces buts, afin de décider à quelles conditions l'usage de la catégorie « femmes ouvrières » est justifié dans la pratique (et non théoriquement).

User de la catégorie « femme » est un acte à double tranchant. Sans pouvoir s'en passer, on ne peut jamais empêcher les récupérations politiques conservatrices et anti-féministes de la catégorie. Il faut donc avoir de la prudence et adopter une attitude particulière vis-à-vis du terme : une attitude critique, mais qui ne tombe pas dans le scepticisme.

> Bien sûr, cela signifie que le féminisme doit « parler femmes », tout en conservant impérativement une conscience aiguë des flottements du terme [...] [U]n scepticisme fort sur l'intégrité de la catégorie sacrée « femmes » ne doit pas se réduire à un simple doute philosophique, que l'on devrait étouffer au nom de l'action politique efficace dans la réalité. Au contraire, ce doit être une condition de cette dernière. *(Ibid.)*

Cette remarque de Riley amène à questionner la fonction du scepticisme, en philosophie mais aussi dans la pratique politique. Un doute purement « philosophique », c'est-à-dire ici spéculatif, fait immanquablement obstacle à l'action politique, car il prive celle-ci de tous fondements : comment agir lorsque l'on n'arrive pas à se mettre d'accord sur le sens des catégories utilisées pour énoncer des revendications, dénoncer des injustices ? Il faut donc distinguer de cette forme de scepticisme un doute pratique, que Riley présente comme la condition de possibilité de l'action.

La critique du scepticisme fait écho à celle qui est au départ du pragmatisme[11]. La fonction même de la maxime pragmatiste telle qu'énoncée par Peirce est d'évacuer les doutes inutiles et paralysants sur la signification des notions métaphysiques abstraites[12]. En un sens, la catégorie « femme » prend parfois l'allure d'une de ces catégories métaphysiques, quand on entend par « femme » l'idée d'une certaine essence, qui définirait absolument et de façon anhistorique ce qu'est une femme. De façon similaire, Dewey invite à rejeter le scepticisme en distinguant entre une incertitude de la pratique, à laquelle nous pouvons remédier par l'action, et une incertitude plus

radicale sur le sens des choses et des mots, dans laquelle nous risquons de nous noyer. Dans *La Quête de certitude*, Dewey explique que l'insécurité pratique que ressent l'humain face au monde l'a mené à tort vers une recherche de la certitude théorique, qui conduit à surdéterminer les objets, figeant ainsi leur sens. Une telle incertitude théorique, qui cherche l'absolu, ne découle pourtant pas nécessairement d'une incertitude pratique sur le dénouement et le sens de nos actions (Dewey, 1929/2014 : 26, 36-37).

Ce schéma semble décrire efficacement ce qu'il se passe lorsque l'on cherche à fixer le sens du mot « femme » dans la description d'une essence, d'une expérience ou d'une identité : cela fait émerger un dualisme entre la réalité telle qu'elle est perçue dans le monde des idées (une femme, c'est par exemple l'être humain femelle du point de vue de la reproduction ; ou alors c'est la classe de sexe qui est sexuellement exploitée et appropriée par les hommes, etc.) et la réalité telle qu'elle est impliquée dans le monde de la matière (où les différentes définitions de la catégorie « femme », même quand elles sont contradictoires, co-existent de fait et décrivent des individus parfois différents selon le cadre culturel et politique). Pour sortir du scepticisme induit par la quête de certitude, il faut remettre dans l'équation la question des valeurs. La théorie, selon les pragmatistes, ne doit pas seulement décrire ce qui est, mais ce que nous voulons faire advenir, ce à quoi nous tenons.

LA « SÉRIE » : DÉFINIR L'ENSEMBLE DES FEMMES SANS PRÉDÉTERMINER SON CONTENU

Si l'on applique ces réflexions sur l'objet « femmes », la question se pose de savoir ce que cherche à définir cette catégorie pour qu'elle ne soit plus un objet de scepticisme, mais un outil de la pensée en direction de l'action. La solution de Young tient dans la distinction entre la catégorie des « femmes » comme situation socio-phénoménologique et le fait d'appartenir à un groupe de femmes, de se reconnaître dans ce groupe. La catégorie « femmes » décrit, selon elle, un

certain type d'ensemble, à savoir une série. Reprenant le concept de *sérialité*[13] à Sartre, elle définit ce dernier comme une

> [...] façon de penser les femmes comme une collectivité sociale qui n'exige pas que toutes les femmes partagent des attributs communs ou une situation commune. De plus, le genre appréhendé comme une structure sérielle ne dépend pas de l'identité ou de l'auto-identification pour comprendre la production sociale des groupes et la signification de leur appartenance. (Young, 1994/2007 : 18)

Le genre, et donc le fait d'appartenir au genre masculin ou au genre féminin[14], prend la forme d'une série. Ce concept, qui vise à décrire la structure primaire de l'ensemble « femmes », s'applique à de nombreux ensembles :

> [...] la série est une collectivité sociale dont les membres sont unis passivement par les objets vers lesquels leurs actions sont orientées, ou par le résultat des effets matériels de leurs actions sur les autres. (*Ibid.* : 20)

Plusieurs éléments dans cette définition méritent d'être explicités. Tout d'abord, le fait que les membres soient « unis passivement » montre que la série est une réalité inerte : autrement dit, on ne choisit pas d'appartenir ou non à une série, même si certaines actions que l'on réalise au cours de notre vie peuvent changer notre appartenance. Si l'appartenance n'est pas volontaire, c'est parce qu'elle est déterminée « par les objets vers lesquels [les] actions [des membres de la série] sont orientées ». Cette partie explique pourquoi Young définit la série comme une réalité « pratico-inerte » : les individus appartiennent à une série en raison des actions qu'iels accomplissent (réalité pratique : la série est le résultat d'actions humaines), actions qui sont liées à des objets matériels et donc limitants (réalité inerte).

La précision finale de la définition fait apparaître l'importance, dans la pensée de Young, de l'interaction : ce ne sont pas seulement les objets matériels qui structurent les actions, mais aussi « le résultat des effets matériels de leurs actions sur les autres ». Cela signifie que le contexte qui structure la façon dont je conduis mes actions est un contexte structuré en partie par l'action des autres, et notamment les actions des individus dans le passé. Ces résultats des actions des autres sont les conditions de possibilité et les limitations de mes actions présentes. Par exemple, les lois, les réglementations, les institutions sont les résultats d'actions humaines, qui déterminent les actions qui me sont aujourd'hui possibles. Ces conditions, que Young appelle aussi « objets pratico-inertes », constituent un « milieu » : « le lot préexistant de choses matérielles et d'habitudes de groupe dans le contexte duquel toute action se produit » (Young 1994/2007 : 21). Ce milieu limite et conditionne nos actions. Pour atteindre tel but, j'ai besoin de réaliser telle et telle action.

Le concept de milieu s'inscrit dans une pensée interactionnelle, même si elle n'est pas nommée comme telle. On remarque des traits ontologiques communs entre Young et Dewey qui invitent à la comparaison de leurs pensées. Ils ont ainsi en partage l'idée que le monde, en tant que nous agissons en son sein, est en partie déterminé par nos actions (actuelles ou passées). L'expérience est le résultat conjoint de mon action sur mon environnement, et de l'action de mon environnement sur moi. Toute expérience prend la forme d'une interaction entre un organisme et son environnement bio-culturel. C'est pourquoi on peut tenter de préciser ce concept en passant par l'ontologie de Dewey, en reprenant sa distinction entre monde et environnement :

> Il y a, bien entendu, un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est *environnement* que s'il entre directement et indirectement dans des fonctions vitales. L'organisme fait lui-même partie du vaste monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que dans les connexions

> actives avec son environnement. (Dewey, 1938/1981 : 33-34, cité *in* Deledalle, 1966 : 394-395)

Ainsi, un milieu donné conditionne les actions à accomplir pour atteindre des buts déterminés. Une série d'individus, ce ne sont pas des individus qui poursuivent les mêmes buts, mais des individus qui poursuivent leur but personnel en lien avec les mêmes objets et dans un environnement matériel continu. Ce sont donc les moyens de l'action qui concordent, et non les envies, les valeurs ou les choix, en tant que ces moyens sont des habitudes, des pratiques routinières, des choses apprises et transmises. Par exemple, en France, dans le cadre de la sécurité sociale, j'ai besoin d'une ordonnance de mon/ma médecin pour accéder à un médecin spécialisé. Il existe un parcours de soins, déterminé par des lois et des réglementations, qui contraint les individus à accomplir certaines actions similaires pour atteindre leurs buts individuels. En ce sens, tous les bénéficiaires de la sécurité sociale font partie de la même série dans la mesure où ils et elles sont contraint-es de la même façon pour atteindre leurs objectifs, objectifs qui restent cependant personnels et spécifiques.

Le fait que la série soit indexée à une certaine action ou à un ensemble d'actions, et non à une finalité, est central, car c'est ce qui permet de dire que la série ne présuppose aucune identité commune. Elle présuppose uniquement une correspondance entre les actions individuelles en tant que ces actions dépendent, pour s'accomplir, d'objets extérieurs. Ainsi, il n'y a donc pas non plus de limite prédéterminée à une série, puisque tout individu placé dans les circonstances d'accomplir une même action peut intégrer, sans même le savoir ni le vouloir, une série. La série est le résultat passif de l'agrégation automatique qui se produit lorsque des personnes différentes accomplissent des actions similaires, comme des gens en train d'attendre un bus pour reprendre l'exemple de Young.

> L'appartenance à un ensemble sériel définit ce qu'est un individu – l'un « est » fermier, l'autre, un passager ou un auditeur,

> et ainsi de suite, chaque personne participant à une série où les autres occupent une position similaire. Cependant, la définition est anonyme, et l'unité des séries est amorphe, sans limites, attributs ou intentions déterminés. (Young, 1994/2007 : 22)

Young propose d'appliquer ce concept sartrien à la catégorie « femmes », pour définir les femmes de façon minimale comme des individus dont les actions sont similaires en raison de leur conditionnement par le même milieu, par la même réalité practico-inerte. Ainsi, « femme » est le nom de la relation structurelle de certains individus à certains objets matériels, en tant que ces objets sont le résultat de l'histoire : « "les femmes" sont les individus qui sont positionnés comme féminins par les activités entourant ces structures et ces objets » (*ibid.* : 24). La structure de ces pratiques comprend l'hétérosexualité obligatoire, la division sexuée du travail productif et reproductif, ou encore certaines expériences corporelles comme la grossesse ou les menstruations. Young propose ainsi une définition relationnelle du genre comme marqueur d'un type de relation de l'individu à son environnement. Sur le plan de l'analyse, la catégorie « femme » est le nom d'une série, et non d'un groupe. Poser une différence entre série et groupe permet donc de définir un premier ensemble de personnes concernées par les structures du genre comme ordre social et politique, sans fonder cet ensemble sur une identité, une expérience ou une nature, mais simplement sur des actions possibles, actions qui déterminent une position dans la structure sociale.

Si le concept de série m'intéresse, c'est parce qu'il redonne une place, une fonction dans l'analyse, au terme « femme », sans reconduire les risques évoqués au début. Il permet une délimitation opératoire de l'ensemble des « femmes » au sens où cela permet de déterminer un public cible. Cela rejoint l'utilisation stratégique prônée par Riley : certaines politiques nécessitent de nommer un ensemble des femmes, pour comprendre les besoins spécifiques d'une population donnée. Dans une certaine mesure, c'est ce qui se produit dans le domaine de la santé notamment. Si l'on observe

les parcours de soins en gynécologie-obstétrique et les pratiques d'information, de sensibilisation et de prévention qui les entourent, on constate rapidement que le public cible est désigné par la catégorie « femmes »[15], alors que toutes les personnes qui sont confrontées à cette réalité pratico-inerte ne sont pas forcément des femmes (les hommes trans et les personnes non-binaires). Évidemment l'utilisation du terme « femmes » pour désigner des personnes qui revendiquent une identité de genre autre pose problème à un autre niveau, et on voit ici comment la catégorie « femme » agit en réalité à la place d'une autre catégorie qui ne la recoupe pas entièrement (par exemple, les personnes possédant des organes génitaux internes). Cependant, cela nous permet déjà de dire que, du point de vue de la lutte féministe, certaines personnes qui ne sont pas des femmes au sens d'une identité sociale et/ou personnelle, sont des sujets légitimes des revendications féministes sur la santé sexuelle des femmes comme série.

Young constate à juste titre dès le début de son article que l'on parle du collectif des femmes tous les jours et que l'on n'a pas de mal à utiliser cette catégorie en dehors des débats théoriques. Dans la pratique, il n'y a pas de doute sur le fait qu'il existe un ensemble des femmes auquel on fait régulièrement référence, et cela de façon globalement intelligible pour nos interlocuteur-rices. En cela, Young adopte une posture pragmatiste, celle du renversement de la priorité entre la théorie et la pratique. Cette volonté de revenir à l'évidence des habitudes sociales et humaines est notable chez Dewey. On la retrouve sur la question de l'origine des associations humaines, dans la tradition du contrat social. Refusant de se prêter au jeu de la spéculation, Dewey affirme dans *Le Public et ses problèmes* qu'il n'y a

> [...] aucun mystère à propos du fait de l'association, ou de l'action interconnectée qui affecte l'activité d'éléments individuels. Il n'y a aucun sens à se demander comment les individus en viennent à être associés. Ils existent et fonctionnent en association. [...] le fait de la connexion comme fait [doit] être accepté. (Dewey, 1927/2010 : 103)

La question, pour Dewey, n'est pas de savoir quelle raison a poussé les individus à s'associer aux origines de l'humanité, mais comment ceux-ci peuvent être connectés d'une manière différente de celle dont les associations naturelles immédiates se forment.

> Prendre cette différence en considération nous permet d'arriver immédiatement au fait que les conséquences de l'action conjointe acquièrent une nouvelle valeur quand elles sont observées. Car remarquer les effets de l'action connectée pousse les hommes à réfléchir sur la connexion elle-même [...] si la connexion est connue, chacun agit en vue de la connexion. (*Ibid.* : 104)

De la même façon, l'enjeu pour la philosophie féministe, quand elle essaie de penser le sujet féministe, ne serait pas tant de se demander s'il existe quelque chose comme un groupe des femmes, mais plutôt de réfléchir à la façon dont ce groupe prend conscience de lui-même et ce que cela produit. Un tel déplacement de la question met l'accent sur l'élément réflexif indispensable à la notion de sujet politique : le sujet du féminisme, au sens du groupe porteur de la cause et de l'action féministes, n'est pas simplement les femmes (une série), mais le groupe des femmes qui reconnaissent entre elles une connexion particulière. En effet, la définition de la série reposait sur la notion de pratique routinière : ce sont les habitudes d'actions que j'ai développées dans un certain milieu qui me font appartenir à certaines séries et pas à d'autres. Or l'habitude est définie selon Dewey par une mise en retrait de la pensée : « l'habitude n'exclut pas l'usage de la pensée, mais elle détermine les canaux dans lesquels elle opère » (*ibid.* : 256). Quand nous agissons par habitude, nous sommes moins susceptibles de prendre conscience des implications de notre action. Le fait que nous agissions de manière habituelle dans une série montre bien que nous ne nous y inscrivons pas de façon intentionnelle et réfléchie, contrairement à ce que l'on attend d'une participation à un groupe politique.

La série des femmes nous donne un moyen de continuer à utiliser la catégorie « femmes » dans le féminisme, sans présupposer d'identité ou d'essence. Ce concept a donc toute son utilité pour désigner le sujet dont parle le féminisme, celui auquel il s'adresse. Cependant, apparaît en même temps l'impossibilité d'utiliser cette catégorie pour désigner le sujet féministe actif, mobilisé.

2. DE LA SÉRIE AU GROUPE : DIALECTIQUE ENTRE CONSCIENTISATION ET PRODUCTION D'UNE CONNAISSANCE SOCIALE

Puisqu'elle est un ensemble passivement constitué, la série ne peut pas être le sujet d'une action concertée ou d'une lutte politique. Young remarque que les femmes forment souvent des groupes, sans que ceux-ci soient forcément féministes – par exemple un groupe de parents d'élèves dans lequel il n'y aurait que des femmes ; et que ces groupes ne se réduisent pas à la série des femmes – par exemple si un de ces parents est un homme. Le groupe désigne alors les individus d'une série qui s'organisent non plus seulement autour de conditions pratico-inertes partagées, mais autour d'une action commune. La spécificité du groupe féministe résiderait dans la finalité de son action : politiser le genre. Dans la description du passage de la série au groupe, Young évoque l'importance de la conscientisation comme « identification » d'une femme à d'autres femmes. Cependant, elle ne répond pas à la question de savoir comment se fait cette identification, qui semble être la condition de possibilité de l'avènement du groupe. Dans le deuxième temps de cet article, j'essaierai donc de répondre à la question de la genèse.

LA SITUATION DYSFONCTIONNELLE ET LA PRISE DE CONSCIENCE

Dans le texte de Young, deux éléments semblent être la condition de possibilité du groupe : une situation dysfonctionnelle et la prise de conscience d'appartenir à une série. Young prend l'exemple d'une

série constituée par l'ensemble des personnes qui attendent un bus. Si le bus ne passe pas, les individus vont probablement commencer à discuter entre eux, à évoquer des solutions alternatives, certains vont peut-être partager les frais d'un taxi… Cet exemple montre que l'organisation d'une série en un groupe se fait lorsque les moyens ordinaires ne fonctionnent pas pour tous les individus. C'est donc une rupture dans le cours ordinaire de l'expérience qui constitue la première étape. En effet, elle mène à la prise de conscience par les individus concernés de l'existence d'un problème, et, souvent, du fait qu'il est collectif. La rupture du cours de l'expérience permet ainsi de comprendre que nous interagissons avec le même milieu, et que nos actions nous ont placés dans la même série. Comme le dit Young, le groupe est « un ensemble de personnes qui se reconnaissent comme membres entretenant des relations unifiées entre elles » (Young, 1994/2007 : 19).

Pourquoi la potentialité de la série n'apparaît-elle qu'en cas de dysfonctionnement ? On trouve une réponse plus fournie chez Dewey. Du point de vue de l'organisme, on peut distinguer deux formes principales de l'expérience : une expérience harmonieuse, continue, et une expérience interrompue, troublée. Le plus souvent, « l'expérience est à l'état de nature, pour ainsi dire, une transaction continue » (Deledalle, 1966 : 395). Lorsque l'expérience est stable, harmonieuse, la transaction opère de façon mécanique et habituelle. Lorsque l'expérience est rompue, la fonction de la transaction est de rétablir l'équilibre en changeant les modalités de notre échange avec notre environnement, en modifiant ce que nous sélectionnons dans le monde. Quand une expérience est troublée, problématique, c'est-à-dire quand nous n'observons pas dans l'expérience les conditions nécessaires à la bonne effectuation de nos habitudes et à la poursuite de nos fins, elle nécessite une enquête. C'est à travers une enquête que le groupe vient à exister en tant que tel. Le groupe est donc une série qui devient consciente d'elle-même à travers l'expérience collective de conditions troublées, ce qui donne aux individus l'objectif commun de produire une connaissance en vue de les modifier.

La notion de problème, élément central de l'analyse deweyienne, nous permet de comprendre pourquoi une rupture dans l'expérience peut mener à la création d'un groupe. Si l'expérience est flot continu de transactions entre l'individu et son milieu, alors la situation problématique fait émerger la distinction entre l'organisme et l'environnement. Une distinction qui n'était qu'analytique devient vécue, ressentie. Ce détachement devient ensuite la condition de possibilité d'une modification du milieu. Cela explique ce que dit Young quand elle affirme que « [d]es groupes conscients surgissent de l'existence sérialisée, comme une réaction par rapport à celle-ci et comme un renversement actif de son anonymat et de ses conditions d'isolement » (Young, 1994/2007 : 24).

LA PRODUCTION D'UNE CONNAISSANCE SOCIALE

La réaction des individus à une situation troublée est la volonté, plus ou moins consciente, de produire une connaissance sur nos conditions en tant que ces conditions diminuent notre capacité à agir. Or, ces conditions, ou, plus précisément, ce milieu pratico-inerte, Young affirme qu'il est le résultat des actions humaines passées et présentes. Par conséquent, l'enquête doit suivre une primauté méthodologique de l'analyse des conséquences. Il faut produire une forme spécifique de connaissance sociale, celle que Dewey identifie comme étant la perception des conséquences comme des conséquences : « nous devons commencer par les actes qui sont accomplis, non par les causes hypothétiques de ces actes, et considérer leurs conséquences » (Dewey, 1927/2010 : 91)[16]. Tant que l'on ne perçoit pas les conséquences comme des conséquences, il n'y a pas de groupe qui puisse émerger. Il s'agit d'arriver à reconstruire des chaînes de causalité, en comprenant les conditions dont nous faisons l'expérience comme des conséquences de conditions passées. En effet, il n'y a qu'ainsi que l'on peut ensuite modifier la chaîne de causalité pour faire advenir les conséquences que l'on espère.

> Nous prenons donc notre point de départ dans le fait objectif que les actes humains ont des conséquences sur d'autres hommes, que certaines de ces conséquences sont perçues, et que leur perception mène à un effort ultérieur pour contrôler l'action de sorte que certaines conséquences soient assurées, et d'autres évitées. (Dewey, 1927/2010 : 91)

DE LA SÉRIE AU GROUPE : MODIFICATION DE LA NATURE DE L'EXPÉRIENCE

Il me semble que l'on peut expliciter la frontière entre la série et le groupe en ayant recours au concept de public, notamment parce que Dewey conceptualise deux états de ce public : un état que l'on pourrait appeler subjectif, et un état que l'on pourrait appeler objectif. L'état subjectif se rapproche de la série, puisqu'il décrit l'état où les individus éprouvent subjectivement un type de conséquences, mais sans pouvoir, du fait de l'état de la société, les identifier comme telles.

> De nombreuses conséquences sont ressenties plutôt que perçues ; elles sont endurées, mais on ne peut pas dire qu'elles sont connues, car pour ceux qui en font l'expérience, elles ne sont pas référées à leur origine. (Dewey, 1927/2010 : 223)

L'explication que donne Dewey de ce phénomène n'est pas directement pertinente pour la question du féminisme, mais on peut tout de même en retenir la portée générale : la difficulté à identifier le public dont on fait partie est l'effet de l'éloignement entre les causes et les effets dans nos sociétés industrialisées complexes, ce qui renforce la difficulté à identifier nos conditions comme des conséquences d'autres actions.

> L'âge de la machine a si considérablement déployé, multiplié, intensifié et compliqué la portée des conséquences indirectes, il a provoqué des liens dans l'action si longs et si rigides (sur une base impersonnelle et non communautaire), que le public

> qui en résulte ne parvient pas à s'identifier et à se discerner lui-même. (*Ibid.* : 217)

Si l'industrialisation de la société n'est pas le seul facteur dans la reconnaissance ou non du public féministe, le critère de la distance entre les causes et les conséquences reste intéressant. Toutes les personnes positionnées dans la série femme ne sont pas forcément en capacité de prendre conscience des conditions qui les affectent comme étant (1) communes et (2) des conséquences d'actions passées. Le passage de l'état subjectif à l'état objectif ne serait possible que dans cette zone délicate, entre ce qui est trop proche, non objectivable (par exemple, des violences conjugales ou sexuelles subies actuellement, qu'il est difficile pour la victime d'analyser), et ce qui est trop éloigné et déconnecté (par exemple, le débat sur certains droits reproductifs comme la PMA pour tous-tes, qui ne concerne pas actuellement toutes les femmes, mais qui indique une volonté plus globale de contrôle du corps de toutes les femmes). Ici, le public renvoie au sujet du féminisme : de qui parlent les féministes et à qui elles s'adressent.

Dans l'état objectif, les individus du public prennent la forme d'un groupe, porté par une organisation qui structure, autour d'un intérêt commun, une action pour lutter contre des conséquences négatives. L'état objectif permet de faire une expérience cognitive de la situation, nous donnant une prise sur le monde. La notion d'objectivité vient ici qualifier la modalité de l'interaction entre l'individu et le milieu : le mode de la connaissance. L'enjeu est justement de retrouver un type de relation qui permet de donner conscience au public de lui-même, de passer de l'état affectif à l'état cognitif.

Le détour par cette distinction permet de comprendre qu'il existe une différence de nature, et non pas simplement de degré, entre la série et le groupe, entre le public dans son état subjectif, et le public dans son état objectif.

> L'activité en association ou en commun est une condition pour la création d'une communauté. Mais l'association elle-même est physique et organique, tandis que la vie communautaire est morale, c'est-à-dire soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment. (*Ibid.* : 246)

L'entrée dans ce type de communauté est décrite comme une « conversion », qui nous fait accéder à « ce que l'on peut appeler métaphoriquement une volonté générale et une conscience sociale » (*ibid.* : 248). Le sujet féministe, ce n'est donc pas simplement les femmes en tant qu'elles partagent une condition, mais des femmes qui s'organisent autour de valeurs, de projets politiques et d'une vision du monde tel qu'il devrait être. Un groupe, contrairement à une série, explicite et met en commun les modalités de l'être et du devoir-être social.

LA DYNAMIQUE ENTRE CONNAISSANCE SOCIALE ET GROUPE

La connaissance sociale est ce qui permet aux individus d'une série de se constituer en groupe en gagnant une forme de contrôle sur leur réalité pratico-inerte partagée. Cependant, il faut noter que le public est à la fois conditionné par *et* condition de possibilité de cette connaissance de l'expérience sociale chez Dewey. Faire partie d'un groupe, même de façon minimale, est le plus souvent nécessaire pour percevoir les conditions actuelles comme des conséquences. Dans le groupe, on assiste à une objectivation des conditions et des expériences que l'on pensait individuelles, ce qui permet de les réinscrire dans des chaînes de causalité.

C'est une méthode partagée par les groupes de parole au début du Mouvement de Libération des Femmes et du Women's Lib dans les années 1970, dont le but était de découvrir ce que les expériences des femmes avaient en partage. Ces groupes ont permis à des femmes de prendre conscience que leur mal-être, leur colère, leur frustration

n'étaient pas des données strictement personnelles, psychologiques, mais la manifestation d'une condition commune d'existence. C'est le sens du slogan « le personnel est politique ». On trouve un témoignage de ce processus dans le livre de Susan Brownmiller *In Our Time : Memoir of a Revolution* (1999). L'auteure y raconte une réunion de militantes féministes à l'Université de Cornell en 1975 où les participantes rapportent différentes expériences désagréables au travail. Par le récit, elles finissent par saisir ce que celles-ci ont en commun : ce sont toutes des expériences de harcèlement sexuel. Bien que le terme existe déjà à l'époque, aucune n'avait conscience, avant d'en parler aux autres, qu'il décrivait adéquatement leur expérience.

Qu'est-ce qui, dans la forme du groupe, rend possible une expérience cognitive, épistémologique, de la situation ? Il faut d'abord souligner avec Dewey l'importance des symboles, qui permettent de représenter les phases du processus par des signes et de créer un nouveau milieu, le milieu de l'expérience partagée. C'est dans la communauté que je suis capable d'identifier les conditions qui m'affectent comme étant des conséquences d'actions préalables. Les symboles partagés par la communauté permettent une compréhension partagée de l'expérience, dans la mesure où chaque expérience individuelle peut être rapportée à des symboles collectifs et donc acquérir une signification commune. C'est ce qui rend possible une reprise de l'expérience immédiate dans les termes des cadres sociaux et culturels partagés, condition préalable nécessaire à l'enquête collective.

> Quand les symboles sont reliés les uns aux autres, les relations entre divers événements qui importent sont enregistrées et préservées en tant que significations. Le souvenir et l'anticipation deviennent possibles ; le nouveau milieu facilite prévisions et projets, ainsi que des actions d'un nouveau type : celles qui permettent d'intervenir dans la suite d'événements afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré. (Dewey, 1927/2010 : 248)

Mais on se rend immédiatement compte d'une forme de circularité : il faut déjà être dans un groupe pour que ce type de connaissance soit possible. Autrement dit, la connaissance qui rend possible l'existence consciente du groupe présuppose déjà l'existence d'une forme au moins minimale du groupe. Le public est à la fois un moyen et une fin. Comment sortir de la circularité ? Pour Dewey, cela se fait naturellement, par la dynamique historique d'une conscience de plus en plus forte de notre existence dans des publics. On pourrait dire que la relation entre le public et la connaissance sociale n'est pas tant circulaire que spiralaire, au sens où elle ne revient jamais à son point de départ, mais continue de prendre de l'ampleur, permettant à la fois un accroissement de la connaissance et une solidification du public dans son état objectif.

Si l'analyse de Dewey permet de compléter et d'enrichir celle de Young, c'est parce qu'elle propose une définition fonctionnelle, et non ontologique, du groupe comme condition de possibilité de la connaissance. La dimension instrumentale du groupe féministe est présente chez Young, mais sans que la finalité en soit précisée. On comprend ici que l'intérêt commun qui fait l'unité du groupe est d'abord un intérêt de connaissance commune. C'est un enjeu central pour les épistémologies féministes : comment certaines expériences aliénantes, jusque-là invisibilisées et marginalisées, peuvent-elles être ressaisies sur le mode de la connaissance, en vue d'une transformation de l'expérience ? Les expériences de la domination masculine, par exemple les violences conjugales et intra-familiales, le travail domestique non rémunéré, les violences sexuelles, sont des expériences historiquement invisibilisées, invisibilisation qui renforce leur caractère aliénant.

Le passage par la notion de public permet d'éclairer la question de la genèse : la façon dont le groupe peut émerger d'une série. Le lien avec le pragmatisme deweyien permet de mieux comprendre la position non sceptique de Young, c'est-à-dire la nécessité de continuer à présupposer une réalité sociale derrière le sujet des femmes.

Le syntagme « les femmes » renvoie à deux ensembles distincts, bien qu'ils se recoupent : la série, ou le sujet du féminisme, et le groupe, ou le sujet féministe. Il reste maintenant à interroger la relation de l'individu au groupe. Si l'individu peut exister dans une série sans en avoir conscience, son rapport au groupe est plus étroit et suppose une forme d'identification. Cela fait-il revenir la question de l'identité dans la définition du « sujet féministe » ?

3. DE L'INDIVIDU AU GROUPE : PERSPECTIVE PERSONNELLE ET PERSPECTIVE SOCIALE

Le groupe prend ici deux significations pour et par rapport à l'individu. C'est d'abord (1) ce qui émerge d'une enquête collective sur les causes des effets négatifs que les personnes d'une série subissent ; ensuite (2) un *medium* par lequel la connaissance devient efficace, car il aide les individus à reconnaître leurs conditions d'existence comme des conséquences (et donc comme des choses modifiables). Le groupe n'est pas l'expression d'une certaine identité, mais la construction d'un certain type d'expérience épistémo-sociale. Cela ne signifie pas que les individus n'existent plus dans leur identité spécifique : une fois le groupe constitué, il y a des dynamiques individuelles d'indentification au groupe. Chaque individu peut adopter une position différente par rapport aux structures du genre et à la façon dont il existe dans une série : « [...] l'expérience sérialisée du genre est précisément l'inverse de la reconnaissance mutuelle et de l'identification formelle à un groupe » (Young, 1994/2007 : 27). Comme le dit encore Young,

> [...] le fait de dire qu'une personne est une femme peut donner un indice des contraintes et des attentes générales auxquelles elle devra faire face, mais cela ne permet pas de prévoir ce qu'elle sera ou ce qu'elle fera ou bien comment elle embrassera son positionnement social. (*Ibid.* : 30)

Même si le public est défini par le fait de souffrir de certaines conséquences en commun, cela ne détermine pas l'entièreté de l'expérience individuelle des personnes qui le composent. Se pose donc la question de la relation individu/collectif dans un public, et dans le public féministe notamment. Young affirme que la conscientisation passe par une délibération entre différents points de vue, délibération qui ne se fait pas sur le fond de la conscience d'une identité de classe, mais sur celui d'un fond commun et toujours différencié d'expériences (Young, 1996). Autrement dit, la différence doit être considérée comme une donnée de base à partir de laquelle le groupe se construit dans la délibération. La connaissance des formes d'inégalités doit devenir un élément de construction du groupe. La délibération aboutirait ainsi à la constitution d'une perspective sociale, c'est-à-dire un point de vue partagé, qui contient la possibilité d'opinions et d'intérêts convergents distincts.

Cela renvoie à des enjeux plus larges, à propos de la possibilité pour les individus de participer au processus démocratique même, à faire partie de ces groupes, de ces publics. Traditionnellement, en philosophie, cette question est celle de la démocratie délibérative, telle qu'elle a pu être discutée par Habermas. C'est l'idée qu'une décision politique, qu'une action collective, est légitime seulement quand elle est le résultat de la délibération publique de citoyen-nes égaux-ales. Dans un public, pour que celui-ci remplisse sa fonction épistémique, il faudrait que les individus soient capables de participer de façon égale à la discussion, au processus de l'enquête. Or, tous-tes les membres d'un public ne possèdent pas les mêmes ressources symboliques et culturelles, rendant leur accès à la délibération inégal. Young critique cette conception trop abstraite de la démocratie, expliquant que le modèle de la délibération exclut d'avance certains groupes sociaux et repose sur le présupposé d'un accord préalable sur certaines prémisses du raisonnement. Autrement dit, on ne peut pas délibérer, discuter au sens d'une discussion qui progresserait rationnellement, avec une personne dont les prémisses sont trop différentes des nôtres. Cela ne permet donc pas de penser un

public qui contient en lui-même des conceptions radicalement opposées ou conflictuelles de ce qu'est et de ce que devrait être le monde social. Ce concept de la démocratie délibérative peut être compris comme le modèle d'un public mal formé, qui ne fait que reproduire les intérêts des dominant-es. Young propose de passer à la démocratie « *communicative* » pour dépasser le modèle d'une délibération argumentative et mieux intégrer les différences d'appartenance et de compréhension. L'idée n'est pas tant de rallier les autres membres du public à notre perspective, *via* une argumentation, que d'intégrer l'apport des différentes perspectives. Comme l'explique Young,

> [...] il y a quelque chose à apprendre de la perspective de l'autre, quand cellui-ci partage sa perspective et la signification qu'iel donne aux choses, précisément parce que les perspectives sont irréductibles les unes aux autres ou à un bien commun. (Young, 1996 : 127 ; ma traduction)

Dans une démocratie communicative, on ne vise pas une identification mutuelle (à des valeurs, à une cause, à une conception), mais plutôt l'expression réussie de la différence et de la spécificité de notre position sociale. La démocratie communicative ne vise pas à découvrir la préférence commune dans la discussion (qui n'existe pas, qui ne peut être que la préférence du groupe dominant dans une société où les inégalités existent de fait), mais plutôt une transformation de nos préférences personnelles. La conscience que je suis dans une situation de résolution collective de problèmes me force à transformer mon intérêt personnel en intérêt général de justice. Ça ne veut pas dire qu'il faut viser des propositions universelles : cela peut être le fait que certaines personnes doivent agir spécifiquement pour prendre en compte les besoins de certains groupes. L'unité prend ici un sens différent : il ne s'agit plus de la découvrir entre les membres du public, comme quelque chose qui les précéderait, qui serait en germe dans la forme subjective du public. C'est au contraire une unité à construire intégralement dans le processus de l'enquête, de la discussion. Dans une conception délibérative, il n'y a pas besoin de

faire un effort d'auto-transcendance : il n'y a pas besoin de changer d'avis si l'unité nous précède. Dans une démocratie communicative, à l'inverse, les opinions politiques des individus changent au cours de la discussion. Pour être entendu-e, il faut exprimer son intérêt subjectif comme quelque chose d'objectivement juste ou bon, ce qui implique souvent un changement dans le contenu des propositions.

Pour Young, la démocratie communicative doit intégrer des outils épistémologiques différents de l'argumentation rationnelle, qui permettent une meilleure expression de la différence. C'est pourquoi elle accorde un rôle central à la narration, qui favorise la compréhension entre les interlocuteur-rices sans effacer l'asymétrie sociale et politique.

> Le récit met en lumière la connaissance située disponible au collectif depuis chaque perspective, et la combinaison de récits émergeant de différentes perspectives produit une sagesse sociale collective qui ne pourrait être atteinte par aucun de ces points de vue en particulier. (Young, 1996 : 132)

Le récit, le fait de raconter son histoire personnelle, met en lumière trois éléments souvent absents de l'argumentation rationnelle. Il révèle (1) la particularité et l'irréductibilité des positions sociales et des expériences qui y sont liées (on comprend que l'on ne peut pas partager la même expérience) et crée de la sympathie. Il permet ensuite d'expliciter (2) la source des valeurs et de la culture portées par les personnes, ce qui permet de justifier les valeurs autrement que par des arguments. Enfin, dans le récit, l'individu témoigne souvent (3) d'une connaissance non seulement de sa position, mais aussi de toutes les positions qui affectent son expérience. Les arguments utilisés pour défendre le choix de telle ou telle action publique font toujours appel aux notions de besoin ou de droit d'une certaine population. Le récit est un moyen particulièrement efficace, selon Young, de démontrer qu'il y a bel et bien un besoin ou un droit. Il permet aussi, en faisant exister des situations concrètes particulières, de montrer

comment les actions de certains groupes ont des effets particuliers sur d'autres groupes, des effets parfois inattendus et contradictoires avec leur intention.

On en trouve une illustration chez Kimberlé Crenshaw, qui explique comment le traitement des violences domestiques par les groupes féministes (principalement blancs) des années 1970-1980 n'était pas adapté à toutes les catégories de femme. En effet, la stratégie majoritaire était celle des refuges pour femmes, permettant une séparation immédiate des femmes victimes des auteurs de violences, et donc une protection physique et psychologique. Cependant, la séparation n'est pas la meilleure solution pour des femmes immigrées qui dépendent de leur conjoint pour obtenir un statut de résidente permanente : elle précarise même davantage ces femmes[17].

> La politique des refuges pour femmes battues, par exemple, s'inspire souvent d'une vision qui situe la subordination des femmes dans les effets psychologiques de la domination masculine, et néglige ce faisant les facteurs socioéconomiques en grande partie responsables de l'aliénation des femmes de couleur. (Crenshaw, 1991/2005 : 56)

Ainsi, le récit de ces femmes permet de mettre en lumière l'inadéquation entre le moyen de protection proposé par un certain ensemble de femmes quand il est adressé à d'autres femmes, qui ne sont pas touchées par les mêmes contraintes et les mêmes structures. La mise en place d'une démocratie communicative favoriserait l'émergence de tels récits, et mènerait peut-être à des décisions et des stratégies collectives plus efficaces, capables d'intégrer la spécificité des expériences de certains groupes tout en s'appuyant sur une enquête commune.

CONCLUSION : RETOUR SUR L'EFFICACITÉ HEURISTIQUE DE LA COMPARAISON

Ce travail contribue aux réponses apportées à une question primordiale des études féministes, celle du sujet politique. Il développe aussi la pertinence d'une méthodologie encore marginale dans ce champ, à savoir une approche pragmatiste du féminisme, qui se focalise sur les pratiques et sur l'utilité et l'efficacité des concepts en vue de l'action politique. Comment mobiliser un sujet féministe ? Quelles personnes devons-nous viser dans nos discours et nos revendications ? J'ai expliqué comment la catégorie « femmes » peut admettre un usage pragmatique, pour décrire certaines séries d'individus. Cela a permis de comprendre que la série pouvait désigner le sujet du féminisme : les personnes à qui il s'adresse, et dont il parle. Pour résoudre la question du sujet féministe, le sujet mobilisé et agissant, j'ai proposé une reconstruction du groupe à partir du modèle du public et grâce à la théorie de l'enquête et de la connaissance sociale. Le concept de public me paraît fournir une théorisation satisfaisante de l'émergence d'un sujet à partir d'une série passive, qui ne se reconnaît pas encore elle-même comme sujet. La méthode de l'enquête que défend Dewey explique comment des individus isolés peuvent reconnaître les conditions qui les affectent comme l'effet de structures communes, et en les comprenant comme des conditions, s'organiser pour modifier l'enchaînement causal et la forme de la structure. Enfin, la démocratie communicative que défend Young constitue une piste pour approfondir la question des interactions entre les membres du public et de la prise de décision au sein d'un sujet féministe pluriel. À cet égard, elle apparaît comme un horizon institutionnel possible de la démocratie comme expérimentation chez Dewey.

Par la comparaison entre ces deux auteur-es, je voulais montrer l'intérêt du pragmatisme pour défaire de fausses tensions qui ont pu émerger dans les discussions féministes. On peut les qualifier de fausses tensions notamment parce qu'elles s'appuient sur des

conceptions métaphysiques du sujet ou parce qu'elles refusent de prendre en compte la réalité des pratiques et des luttes, qui n'ont pas attendu les « bonnes étiquettes » ou la validation de leurs concepts par l'université, pour agir et travailler. De tels questionnements ont évidemment leur intérêt, notamment parce qu'ils permettent, quand leur passage vers la sphère militante est facilité, de poursuivre la complexification et l'enrichissement des luttes féministes, répondant à la diversité des mécanismes de domination pris en compte par la philosophie sociale et politique. Mais il semble que l'on peut repérer chez certaines féministes la volonté de revenir à une philosophie plus proche de la réalité du terrain. C'est, je pense, une lecture que l'on peut faire des derniers écrits de Judith Butler, qui, après avoir exposé dans les années 1990 l'impossibilité de faire des femmes le sujet du féminisme, tente à partir des années 2010 de retrouver un public féministe sous la forme des personnes « précaires », encore considérées par la société comme « *ungrievable* », ou « indignes d'être pleurables » (Butler, 2015/2016). On peut comprendre la précarité comme une série, au sens où c'est une condition socio-économique, un ensemble de contraintes pratico-inertes, qui rassemble des individus sans produire d'identité. Pour Butler, le terme « queer », en tant qu'il désigne des personnes structurellement précarisées en raison de leur sexualité ou genre, n'est pas une identité, mais une alliance rendue possible par la conscience aiguë de la transversalité de la précarité. Construire des groupes sur la base de séries, et non d'identités, permet donc de constituer des sujets féministes à la fois plus larges (qui ne se réduisent pas à une seule acceptation de la catégorie « femmes ») et plus contextuels (en fonction des luttes particulières qui sont menées).

BIBLIOGRAPHIE

ALCOFF Linda Martín (1996), *Real Knowing : New Versions of the Coherence Theory*, New York, Cornell University Press.

ALCOFF Linda Martín (2006), *Visible Identities : Race, Gender and the Self*, Oxford University Press.

BROWNMILLER Susan (1999), *In Our Time : Memoir of a Revolution*, New York, Dial Press.

BUTLER Judith (1990/2005), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.

BUTLER Judith (2015/2016), *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1977/2008), « Déclaration du Combahee River Collective », *in* Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, p. 59-75.

CRENSHAW Kimberlé (1991/2005), « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, 2 (39), trad. fr. par Oristelle Bonis, p. 51-82.

DELEDALLE Gérard (1966), *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, Presses universitaires de France.

DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, présent. et trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard, Folio.

DEWEY John (1938/1981), *Logic : The Theory of Inquiry,* in *The Later Works of John Dewey 1925-1953*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1929/2014), *La Quête de certitude*, trad. fr. par Patrick Savidan, Paris, Gallimard.

GILMORE Stephanie (dir.) (2008), *Feminist Coalitions : Historical Perspectives on Second-Wave Feminism in the US*, Urbana, University of Illinois Press.

HARAWAY Donna (1985/2007), *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils.

LEPINARD Éléonore (2005), « Malaise dans le concept », *Cahiers du genre*, 39 (2), p. 107-135. En ligne : https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-2-page-107.htm (consulté le 23 octobre 2023).

LUGONES Maria (2003), *Peregrinajes/Pilgrimages : Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, New York, Rowman & Littlefield Press.

MORAGA Cherríe & Gloria ANZALDÚA (1981), *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Mass., Persephone Press.

PEIRCE Charles Sanders (1878/1993), « Comment rendre nos idées claires », *in* C. S. Peirce, *À la recherche d'une méthode*, trad. et éd. par Gérard Deledalle, Michel Balat & Janice Deledalle-Rhodes, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan. En ligne : https://books.openedition.org/pupvd/1762 (consulté le 23 octobre 2023).

REAGON Bernice J. (1981), « Coalition Politics : Turning the Century », *Feministische Studien*, 33 (1), p. 115-123.
RILEY Denise (1989), *Am I that Name ? Feminism and the Category of « Women » in History*, Houndmills, Macmillan Press.
RIOT-SARCEY Michèle (2002), *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte.
SARTRE Jean-Paul (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris, NRF-Gallimard.
SCOTT Joan (1986/1988), « Le genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, 37 (1), p. 125-153.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.
SINGER Linda (1992), *Erotic Welfare : Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*, New York, Londres, Routledge.
YOUNG Iris Marion (1994/2007), « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social », *Recherches féministes*, 20 (2) (« Les féminismes »), p. 7-36.
YOUNG Iris Marion (1996), « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », *in* Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, p. 120-135.
YOUNG Iris Marion (2010), « Communication et altérité. Au-delà de la démocratie délibérative », *in* Charles Girard & Alice Le Goff (dir.), *La Démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, p. 297-326.

NOTES

1 Je m'appuie dans cet article sur le contexte et les discussions françaises et états-uniennes.

2 Voir Riot-Sarcey (2002) : la deuxième vague du féminisme, qui commence avec les années 1970, est caractérisée par le constat de l'insuffisance de l'égalité formelle entre les femmes et les hommes. Elle entend combattre la racine de l'oppression des femmes (l'exploitation domestique et sexuelle principalement).

3 Voir par exemple Combahee River Collective (1977/2008).

4 Cette catégorisation inclut le féminisme *latina* d'autrices telles que Linda Alcoff (1996, 2006) et María Lugones (2003), et le féminisme *chicana* d'autrices comme Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (1981).

5 Par exemple, en France, au sein du Front homosexuel d'action révolutionnaire (1971), ou ensuite des Gouines rouges (1971).

6 Voir par exemple Scott (1986/1988).

7 Voir par exemple Butler (1990/2005).

8 Cette caractérisation rapide n'a évidemment pas pour but d'être exhaustive ou de rendre compte de la complexité des positionnements collectifs et individuels au cours de cette période, mais simplement de présenter l'état global des discussions telles qu'elles sont reçues et reprises à l'université, notamment par des autrices comme Iris Marion Young sur laquelle s'appuie la majorité de ce travail.

9 Une excellente synthèse philosophique de ces enjeux se trouve d'ailleurs dans la première partie de l'article de Young (1994/2007).

10 La notion de coalition émerge au tournant des années 1980, notamment dans la « Déclaration » du Combahee River Collective (1977/2008), même si le mot n'apparaît pas comme tel, puis dans « Coalition Politics : Turning the Century » (1981) de Bernice Reagon. On en retrouve une expression dans la notion de « pont », popularisée en 1984 par Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa dans leur anthologie intitulée *This Bridge Called my Back* (1981), puis développée plus extensivement par Anzaldúa. Des exemples de coalitions sont présentés et analysés dans Gilmore (2008).

11 Ce travail postule une continuité entre une posture pragmatique, comme celle que prônent Young ou Riley, et une posture pragmatiste. La première, dans le langage courant, consiste à donner de la valeur à certaines actions ou certains énoncés, plutôt qu'à d'autres, en fonction du but visé. Elle est donc fondamentalement liée à l'action. La seconde, proprement philosophique, intègre cette dimension, mais comprend également une théorie

de la connaissance qui s'intéresse aux croyances, aux concepts et aux significations. Je propose donc d'étendre l'attitude pragmatique et de la compléter par une analyse épistémologique du « sujet » politique et de ses conditions d'existence.

12 Voir Peirce (1878/1993, § 21) : « Il semble donc que la règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante : considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de ces effets est la conception complète de l'objet. »

13 Young emprunte le concept de série à la *Critique de la raison dialectique* (1960) de Sartre. Elle s'inscrit dans la lignée de Linda Singer qui, dans *Erotic Welfare* (1992), propose une théorisation de la philosophe féministe comme une « *bandita* », volant des concepts à l'histoire androcentrée de la philosophie pour les appliquer à ses propres questions sans pour autant s'inscrire dans la pensée de l'auteur en question.

14 Dans le texte de Young, la binarité de genre est la seule structure envisagée, mais rien n'empêche de penser d'autres catégories de genre, dont la structure prendrait aussi la forme d'une série.

15 On peut ajouter que cette catégorie contient en outre un présupposé, puisqu'elle permet rarement de penser les réalités des femmes transgenres et/ou intersexes. Pourtant, si l'on s'en tient à la définition de la série, il est intéressant de noter que toutes les femmes n'ont pas besoin d'être concernées par toutes les réalités pratico-inertes qui positionnent les individus comme des femmes (les femmes trans, les femmes sans enfant…).

16 Cette méthode est transversale à la pensée de Dewey. On la retrouve notamment dans *La Quête de certitude* : « Il n'y a pas de connaissance sans perception ; les objets perçus ne sont toutefois connus que lorsqu'ils sont déterminés en tant que conséquences d'opérations de connexion » (Dewey, 1929/2014 : 283). Dans *Le Public et ses problèmes*, Dewey en fait le mode de connaissance de tout fait social.

17 Les associations de lutte contre les violences conjugales et les récits des femmes victimes de violences ont confirmé cette idée, comme en témoignent notamment deux analyses du *Collectif contre les violences familiales et l'exclusion* : « Violence conjugale et intersectionnalité » (décembre 2010), et « Précarité dans la relation conjugale » (août 2016).

SEXE, CLASSE ET LOGIQUE

JANE ADDAMS ET L'ENQUÊTE SUR LA PROSTITUTION DE 1912

QUENTIN REVOL

L'article s'intéresse au livre de Jane Addams intitulé *A New Conscience and an Ancient Evil* qui est, de l'aveu des spécialistes, un livre problématique. L'article restitue la méthodologie novatrice de l'enquête qu'Addams met au point dans son œuvre en la situant dans la perspective de la réflexion contemporaine sur les injustices épistémiques. Il cherche ensuite à formuler des hypothèses sur les raisons qui expliquent son échec à l'appliquer à la prostitution en mettant en avant le positionnement d'Addams en tant que femme issue de la bourgeoisie. L'article confronte enfin le livre de 1912 à la logique de l'enquête sociale que John Dewey élabore dans un chapitre de la *Logique* de 1938. Ainsi conçue, l'enquête d'Addams apparaît critiquable en ce qu'elle cède à des préjugés normatifs négatifs concernant la prostitution au lieu de mettre en œuvre un véritable travail d'évaluation analytique du phénomène, tout en défendant coûte que coûte une position abolitionniste discutable concernant ses effets.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ENQUÊTE SOCIALE ; ÉPISTÉMOLOGIE DU POINT DE VUE ; INJUSTICE ÉPISTÉMIQUE ; TRAVAIL DU SEXE ; ADDAMS ; DEWEY.

* Quentin Revol est agrégé de philosophie, doctorant à l'Université Paris Nanterre et rattaché au laboratoire Sophiapol [qrevol[at]parisnanterre.fr].

INTRODUCTION

Jane Addams fait paraître en 1912 *A New Conscience and an Ancient Evil*, un livre consacré à ce qu'il convient d'appeler selon les termes de l'époque le « *white slave traffic* »[1]. Cette expression renvoie à la diffusion d'un véritable genre littéraire à prétention documentaire qui voit le jour aux États-Unis avant le début de la Première Guerre mondiale et qui répond à un schéma narratif relativement standardisé, où de jeunes femmes innocentes, fraîchement arrivées sur le sol américain, sont happées dans les filets de réseaux mafieux qui les forcent à se prostituer. Les historiens s'accordent aujourd'hui pour voir dans la profusion de tels textes le symptôme d'une « panique morale » des classes moyennes américaines liée à l'irruption dans la ville industrielle de femmes issues de milieux populaires, lesquelles se trouvent relativement affranchies du contrôle qui pouvait peser sur leur sexualité dans les communautés rurales (Connelly, 1980 ; Weeks, 1981 ; Wood, 2005)[2]. Dans l'introduction qu'elle consacre à l'ouvrage, lorsqu'il paraît en 2002 dans l'édition de référence, Katherine Joslin critique explicitement Addams pour avoir ratifié les thèmes chers aux éditorialistes de l'époque. Preuves à l'appui, Joslin montre qu'Addams a cédé aux demandes de ses éditeurs qui la pressaient d'écrire sur un sujet vendeur après le succès de *Twenty Years at Hull-House*, paru deux ans auparavant (Joslin, 2002 : xvii-xx).

Addams se montrerait en outre incapable dans le livre de faire droit à l'*agency* des femmes issues des couches les plus pauvres de la société, lesquelles pouvaient voir alors dans le travail du sexe un moyen légitime de satisfaction de leurs besoins, à côté ou en plus du travail ouvrier surexploité caractéristique de l'ère industrielle dérégulée qui règne alors à Chicago (Peiss, 1986 ; Meyerowitz, 1988). L'incapacité à rendre compte de ces stratégies individuelles viendrait de l'intersection des positionnements de classe et de genre propres à Addams. Des commentatrices lui reprochent ainsi de ne pas parvenir à prendre ses distances vis-à-vis du puritanisme strict en matière de sexualité féminine, qui régit les codes sociaux de la

bourgeoisie victorienne de l'époque (Joslin, 2002 ; Brown, 2010). En effet, si les amours homo-érotiques d'Addams sont désormais bien connus, il n'en reste pas moins qu'elle semble entretenir un rapport plus que distant à la sexualité (Knight, 2010). Addams estime par ailleurs, dans une perspective naturaliste, que si les produits culturels les plus raffinés de la civilisation doivent être considérés en continuité plutôt qu'en rupture vis-à-vis des instincts de l'espèce, l'éducation doit néanmoins se donner pour tâche de « canaliser » les instincts sexuels, en instruisant les enfants de manière à les aider à surmonter l'attrait que peut avoir pour eux une satisfaction sexuelle immédiate (Addams, 1912/2002b : 49). Ces croyances se traduisent par une position abolitionniste fortement teintée de « maternalisme ». Ainsi, dans le chapitre conclusif de son livre, Addams considère que l'accès des femmes au droit de vote devrait avoir pour effet de leur donner les moyens d'abolir la prostitution pour protéger de la déchéance morale les femmes issues des classes paupérisées (*ibid.* : 87). Victoria Brown soutient qu'une telle affirmation ressortit d'une perspective antiféministe car, s'il serait assez anachronique de reprocher à Addams de ne pas soutenir la légalisation du travail du sexe caractéristique du féminisme dit « pro-sexe » qui émerge au début des années 1980, force est de constater qu'elle ne défend pas l'abolition de la prostitution au nom de la lutte contre la réification sexiste du corps des femmes, mais plutôt comme un moyen de préserver leur pureté morale, ce qui rendrait, d'une certaine façon, son argumentation complice de l'oppression patriarcale (Brown, 2010 : 132). Le positionnement d'Addams sur la prostitution est ainsi souvent opposé à celui de l'anarchiste Emma Goldman qui voyait, en 1910, le recours au travail du sexe comme une conséquence de l'exploitation du travail et des salaires de misère qui lui sont associés, là où Addams relie la prostitution à des facteurs qui sont en dernière analyse, comme nous le verrons, plus moraux qu'économiques (Goldman, 1972).

Nous n'avons pas pour projet dans ce qui suit d'accabler davantage ce texte, en le confrontant par exemple à la critique nécessairement externe et anachronique de la théorie féministe contemporaine. Nous

ne chercherons pas non plus à « défendre » coûte que coûte le positionnement d'Addams sur la prostitution, qui n'est pas seulement problématique pour nous, mais qui pouvait déjà l'être à l'époque pour les femmes comme nous venons de le suggérer rapidement. Le présent article entend plutôt soumettre le texte à une double critique interne. Dans une première partie, nous restituons les caractéristiques principales de la méthodologie de l'enquête sociale de Jane Addams, dont l'une des principales originalités est de tenir compte par avance de ce qui est désigné dans la littérature actuelle sous le nom d'« injustices épistémiques » (Fricker, 2007). C'est en regard de ces exigences méthodologiques particulièrement innovantes pour l'époque que nous pourrons, dans une deuxième partie, affirmer que *A New Conscience and an Ancient Evil* est un texte « raté » eu égard aux standards qui sont ceux d'Addams elle-même. Enfin, une troisième et dernière partie développe, à partir de la théorie de l'enquête de Dewey, une seconde critique qui permettra d'éclairer par un autre biais les insuffisances méthodologiques de l'ouvrage, en indiquant comment Addams tend à rester prisonnière d'un cadre intellectuel et normatif préétabli qu'elle ne parvient pas à réviser dynamiquement au cours de l'expérience. Dewey déplore en effet que ses contemporains interprètent de façon purement morale les problèmes sociaux de leur temps, s'interdisant par-là d'opérer un diagnostic fiable des problèmes du présent, seul à même, selon lui, de déboucher sur des projets de remédiation efficaces. Remarquons cependant que, sur ce point, il serait possible de soutenir que Dewey imprime un développement substantiel aux idées de Jane Addams elle-même. Dès les premières pages de *Democracy and Social Ethics* paru en 1902, livre que Dewey tenait en haute estime[3], elle accusait en effet ses contemporains de se satisfaire d'une « moralité individuelle » alors qu'ils vivent à une ère industrielle qui réclame une « moralité sociale », que seules des réformes – et non de simples exhortations morales – seraient en mesure de faire advenir[4]. Là encore, c'est l'échec contextuel du livre qu'Addams consacre au « *white slave traffic* », qui ne parvient pas à satisfaire à ses propres exigences de méthode, qui nous intéressera.

Précisons encore davantage, pour clore cette introduction, le sens et la portée de ce que nous voulons dire quand nous disons que *A New Conscience and an Ancient Evil* doit être étudié comme un livre « raté ». Il l'est à nos yeux en au moins deux sens évidents. Premièrement, l'enquête se fonde sur des données fausses. Addams travestit en effet dans son livre nombre de faits pour défendre coûte que coûte ses convictions abolitionnistes, en exagérant par exemple systématiquement la jeunesse des femmes « victimes » du trafic, mais aussi en surestimant la proportion d'immigrés qui se livrerait à la prostitution par rapport aux Américaines natives, tout en exagérant également le taux de mortalité qui frapperait les travailleuses du sexe (Brown, 2010). Deuxièmement, la solution abolitionniste promue par Addams, qui s'est traduite par une loi interdisant explicitement « le quartier rouge » à Chicago à la fin de l'année 1912, s'est révélée inefficace et même contre-productive en contribuant à augmenter la prostitution clandestine, à la déplacer dans les quartiers dotés des conditions de vie les plus précaires et périphériques, où vivaient alors les populations afro-descendantes, tout en augmentant l'emprise des proxénètes sans mettre pour autant un coup d'arrêt à la corruption des fonctionnaires (Reckless, 1933). L'enquête est donc doublement fautive, qu'on l'envisage classiquement à partir du critère correspondantiste de la vérité ou qu'on l'aborde dans un esprit résolument pragmatiste, en termes d'évaluation de ses conséquences pratiques, dans la mesure où la solution préconisée par Addams échoue à mettre un terme à la tension caractéristique de la situation problématique qui donne lieu à l'enquête et qu'elle contribue, au contraire, par la solution qu'elle propose et qui se trouve retenue par les autorités, à exacerber les conflits sociaux plutôt qu'à les apaiser.

Aussi, plutôt que de traiter par le mépris le texte d'Addams, cet article voudrait au contraire mener une enquête réflexive sur les défauts méthodologiques et logiques que présente son enquête dans un esprit qui se veut fidèle au pragmatisme, que l'on peut notamment concevoir comme une attitude « faillibiliste » ou « mélioriste » envers la vérité, laquelle est « toujours à reprendre, à corriger, à préciser en

fonction des nouvelles expériences et des nouvelles hypothèses à son sujet » (Madelrieux, 2023 : 75). Addams elle-même ne revendiquait-elle pas la « défiance envers soi-même *(self-distrust)* » comme une attitude éthique générale devant commander au travail de délibération éthique (Fischer, 2019 : 54-66) ? En outre, l'expérimentalisme défendu par Addams comme par Dewey confère une importance décisive à l'analyse réflexive des échecs des enquêtes passées. La logique ne constitue pas pour Dewey un ensemble de règles formelles qui auraient vocation à guider le cours de l'enquête de façon extérieure ; elle se développe au contraire, selon lui, à partir du « processus auto-correcteur de l'enquête » en se fondant sur « une critique immanente des méthodes précédemment essayées » (LW.12 : 13). C'est bien l'usage qui constitue le critère ultime d'évaluation d'un critère en logique et il n'y a pas, de ce point de vue, de différence essentielle entre le développement de la logique et l'amélioration des autres procédés de la technique humaine (LW.12 : 14). De façon concordante, Addams estime, pour sa part, que le « *social settlement* » entretient un rapport au savoir différent de celui qui est en vigueur à l'université dans la mesure où il défend la nécessité de son *application* à la vie en général, ce qui implique la possibilité de l'enrichir réflexivement, l'application ayant ici valeur de « test » (Addams, 1899/2021 : 523). Si la théorie morale veut être autre chose qu'un simple « commentaire intellectuel », comme le souhaite Addams, alors nous devons accepter avec elle l'idée que « la sphère de la morale est la sphère de l'action » (Addams, 1905/2002a : 119). Cela signifie notamment que l'on ne saurait progresser moralement qu'en apprenant de nos erreurs passées. Autrement dit, nulle sagesse ne saurait se substituer à celle qui émerge, réflexivement, des petits et grands malheurs de la pratique et de l'élucidation progressive des angles morts de notre connaissance. Cet article, qui adopte une tonalité critique, doit donc en réalité être vu comme une forme d'hommage paradoxal envers l'esprit de la démarche de Jane Addams, qui place au cœur de sa pensée, tout comme Peirce, James et Dewey à leur manière (Girel, 2016), le caractère irréductible de l'incertitude pratique. Le rappel du caractère inéliminable de cette incertitude n'est toutefois pas là,

chez les pragmatistes, pour humilier l'intelligence humaine face au tragique de l'existence, ni pour inciter l'être humain à s'en remettre à des certitudes métaphysiques qui ne seraient pas entachées des aléas de ce monde, mais pour améliorer le contrôle que cette même intelligence est susceptible d'exercer sur un environnement changeant *via* une reprise réflexive de ses échecs.

ADDAMS ET LE FÉMINISME COMME MÉTHODE

Dans ce qui suit, nous voudrions donner à comprendre, à l'aide de quelques exemples tirés de son œuvre, en quoi Addams développe une méthode d'enquête sociale novatrice qui témoigne d'une attention rare aux problèmes soulevés par ce que nous appelons aujourd'hui les injustices épistémiques. Addams considère en effet que l'évaluation de la distance sociale qui sépare les expériences caractéristiques des différents groupes sociaux est absolument nécessaire pour parvenir à penser de manière correcte cette expérience (responsabilité épistémique). Ce travail présuppose par ailleurs de restaurer du crédit à la parole des personnes minorisées symboliquement et matériellement (justice testimoniale). L'analyse de ces témoignages peut permettre par la suite d'élaborer des outils sémantiques nouveaux qui soient de nature à faire progresser l'acuité sociale et politique avec laquelle les expériences des personnes soumises à un rapport de domination se trouvent conceptualisées (injustice herméneutique)[5].

Pour commencer, il nous apparaît judicieux de comparer le deuxième chapitre consacré à la « relation filiale » du livre de 1902, *Democracy and Social Ethics*, avec le livre sur la prostitution de 1912 (Addams, 1905/2002a : 35-47). Dans ce qui est certainement le chapitre du live qui résonne le plus intimement avec la propre vie d'Addams, l'auteure plaide pour l'émancipation des femmes de la tutelle familiale, qui est aussi une tutelle patriarcale. Elle y dénonce en effet le fait que les femmes issues de la bourgeoisie se voient

intimer l'obligation de restreindre leurs relations sociales à la vie familiale une fois qu'elles ont achevé leurs études. Addams se fait ainsi l'écho du déchirement qui survient entre deux prétentions également valables, celle du « *social claim* » et celle du « *family claim* », dont elle perçoit parfaitement le caractère genré :

> Ce chapitre s'intéresse à la question de la relation entre les parents et leurs filles adultes dans la mesure où celle-ci fournit une illustration claire de la perplexité et de l'inadaptation qui proviennent des différentes tentatives que les jeunes femmes entreprennent pour s'assurer une part plus active dans la vie de la communauté. Nous observons régulièrement le trouble qui est celui des parents quand leurs filles se mettent à occuper un travail qui se situe à l'écart des intérêts traditionnels et familiaux. Ces parents insistent alors sur le fait que leur fille est victime d'un enthousiasme insensé, qu'elle est encore à la recherche d'un métier, qu'elle est en proie à une agitation permanente et ne sait jamais ce qu'elle veut. Ils donneront toutes les raisons possibles plutôt que de reconnaître qu'il y a là une exigence digne et authentique *(a genuine and dignified claim)*. Tout cela est possiblement dû au fait que, pendant de très longues années, les femmes n'ont pu étendre leurs intérêts au-delà de la famille et n'ont pu jusque-là participer aux affaires qui sont très éloignées des exigences personnelles et familiales *(lying quite outside personal and family claims)*. Tout effort autrefois entrepris par la femme pour renoncer aux exigences familiales ou les subordonner à d'autres choses *(subordinate or renounce family claim)* était inévitablement interprété pour signifier qu'elle était en train de faire passer sa propre volonté avant celle de sa famille pour des motifs égoïstes. L'on concluait alors qu'elle ne saurait posséder un motif d'action plus étendu que le seul désir de servir sa famille, et la tentative de s'en départir devait nécessairement être délibérée et complaisante. (Addams, 1905/2002a : 36)

L'intérêt de la démarche d'Addams nous semble ici résider dans la tentative de combler ce que Fricker (2007 : 1) appelle une « injustice herméneutique ». L'injustice herméneutique est une espèce d'injustice épistémique et désigne le fait, pour les personnes qui font l'objet d'une oppression, quelle qu'elle soit, de manquer des ressources conceptuelles nécessaires à la qualification de l'oppression qu'ils ou elles subissent[6]. En cherchant à mettre des mots nouveaux et valorisants (« *social claim* ») sur le désir étouffé de participer à la vie sociale et politique qui frappe la classe des femmes diplômées de son époque, et qui s'est concrètement traduit dans sa vie par une longue période de dépression, Addams tente de conceptualiser une expérience particulière à partir de significations alternatives aux significations hégémoniques qui ont cours dans le contexte historique qui est le sien et qui considère toute implication des femmes dans la cité comme illégitime dès lors qu'elles outrepassent le rôle reproductif qui leur est assigné. Il peut en outre être utile de garder en mémoire qu'Addams conçoit, dans l'extrait ci-dessus, son travail intellectuel comme un travail de « réajustement » des concepts par rapport aux expériences.

Le travail herméneutique d'Addams vise ainsi non seulement à transformer l'auto-interprétation que les groupes sociaux dominés se font d'eux-mêmes, mais aussi à démocratiser les rapports sociaux en les rendant plus égalitaires. Cette démocratisation possède une forte dimension épistémique puisqu'il s'agit notamment de réévaluer le crédit que les membres des groupes sociaux dominants accordent à la parole des membres des groupes sociaux minorisés. La lutte contre l'injustice herméneutique, en permettant de faire entendre la voix des personnes opprimées, permettrait donc en même temps de lutter contre les « injustices de témoignage » prises au sens d'un « déficit de crédibilité préjudiciable *(prejudiciable credibility deficit)* » à l'endroit de certains groupes sociaux victimes de discrimination (Fricker, 2007 : 27). Ainsi, dans l'extrait suivant, Addams loue les efforts effectués par les parents qui cherchent à partager les intérêts sociaux de leur enfant et qui contribuent par là à ouvrir la famille à des préoccupations sociales qui la dépassent.

> [...] la tendance croissante des parents à partager les intérêts et activités de leurs enfants se traduira sans doute finalement dans une meilleure compréhension de la nature de l'obligation sociale. La compréhension qui résulte d'une identité d'intérêts semblerait venir à l'appui de la conviction selon laquelle, dans la vie compliquée d'aujourd'hui, il n'existerait pas d'éducation plus admirable que celle provenant de la participation au cours continu des événements. Il ne fait pas de doute que la plupart des incompréhensions de la vie proviennent du caractère excessivement partial de l'intelligence, dans la mesure où nos expériences diffèrent au point que nous ne pouvons plus nous comprendre les uns les autres. Les anciennes difficultés liées au conflit des deux codes moraux opposés doivent disparaître à mesure que les expériences des différents membres de la famille gagnent en étendue et tendent à s'identifier. (Addams, 1912/2002b : 44)

Les parents devraient ainsi se laisser éduquer par leurs enfants de la même façon qu'ils les éduquent, car les intérêts sociaux des enfants, s'ils sont considérés avec intérêt par les parents, peuvent leur apprendre à percevoir d'une manière inédite le monde social par-delà les significations rigidifiées de certaines habitudes[7]. L'hétérogénéité des expériences n'est donc pas une fatalité pour Addams. Elle peut être comblée par un travail d'interprétation qui suppose de faire preuve de « vertu épistémique »[8]. L'objectif qui est le sien est de favoriser ainsi des relations sociales fondées sur davantage de réciprocité et donc sur davantage de crédibilité portée au témoignage des uns et des autres. Or, dans la perspective d'épistémologie sociale qui est la nôtre, selon laquelle le savoir ne se construirait pas seul face au monde, mais dans des interactions sociales variées, il existe un lien fort entre la lutte contre les injustices testimoniales et la qualité épistémique de l'enquête. Une position de surplomb par rapport aux personnes enquêtées, qui ne se donnerait pas les moyens de partager réellement leurs conditions de vie et donc d'embrasser leurs « intérêts », serait plus encline à commettre des erreurs qu'un

positionnement plus immersif. La fille d'une famille bourgeoise de l'Illinois de la fin du XIX^e siècle vit certaines expériences de réduction au silence et de réification qui sont relativement typiques du groupe social auquel elle appartient. Le fait d'avoir vécu ces expériences lui permet de mieux interpréter les conflits sociaux intra-familiaux caractéristiques des familles bourgeoises de cette époque, que ses frères, par exemple, dans la mesure où l'oppression patriarcale produit des effets socialement différenciés selon le genre. En faisant la démonstration que la « subjectivité compte » dans la collecte et l'interprétation des données, l'œuvre d'Addams peut être considérée comme apportant une contribution importante à l'élaboration du concept de « responsabilité épistémique » qui suppose de porter une attention particulière aux procédures par lesquelles nous récoltons des données lorsque nous enquêtons, et qui souligne le fait qu'il s'agit là d'un facteur décisif dans la validité d'une activité de connaissance (Code, 2017).

La position d'Addams ne signifie pas non plus qu'il serait impossible aux personnes qui n'auraient pas vécu certaines expériences de comprendre les expériences issues de groupes socialement éloignés. Ainsi, Addams qui est elle-même issue d'un milieu bourgeois, a pu mener des enquêtes qui ont réussi à éclairer de manière pertinente et non surplombante les conditions de vie des femmes issues de la pauvreté, de la domesticité ou encore celles des immigrés ou de la jeunesse issue du monde ouvrier (Addams, 1912/2002b : 11-34, 48-62 ; Addams, 1909/1972). Une de ses idées fortes est toutefois de mettre l'enquête sociale sous condition de ce que l'on pourrait appeler une « éthique de la proximité *(propinquity)* ». Selon elle, et c'est ce qui ferait la supériorité des enquêtes menées à partir du *settlement* par rapport au savoir universitaire de son époque[9], il faudrait vivre les expériences des groupes sociaux dominés pour réussir à sympathiser avec les « expériences de l'injustice[10] » caractéristiques de leur situation, pour mener ainsi des enquêtes utiles à leur réduction. On ne partage pas spontanément les intérêts des classes laborieuses et paupérisées, mais l'on peut travailler à s'identifier avec eux[11]. Voici

ce qu'Addams écrit dans « The Settlement as a Factor in the Labor Movement » en 1895 :

> Un *settlement* accepte l'éthique de ses contemporains selon laquelle le fait de partager la vie des pauvres est essentiel à la compréhension et à l'amélioration de la vie qui est la leur ; mais de par sa simple existence il adopte ce code moderne de façon quelque peu formelle. La blessure sociale *(social injury)* perpétrée même à l'encontre de l'homme le plus odieux ne devient pas seulement sa préoccupation, mais en raison de la position précise qu'il occupe, [le *settlement*] s'est lui-même mis en position de voir ce que personne d'autre qu'un voisin peut voir, le stress et les besoins de ceux qui portent le fardeau de la blessure sociale. Un *settlement* n'a pas seulement formulé un serment à l'égard de ceux qui ont été ainsi blessés, mais il s'est placé là où la force motrice *(motive power)* pour la réalisation d'un tel serment se voit constamment renouvelée. La proximité *(propinquity)* est un facteur qui entre durablement dans son existence. (Addams, 1895/2007 : 138)

Addams défend donc bien une éthique de l'enquête qui anticipe la réflexion plus contemporaine ayant trait à la responsabilité épistémique. Le fait de conceptualiser explicitement le positionnement géographique et social du *settlement* comme une ressource épistémique ne laisse pas de doute sur ce point. Addams ira même jusqu'à écrire que nous sommes en quelque sorte responsables des expériences que nous choisissons d'avoir ou pas. L'absence de proximité vis-à-vis des expériences caractéristiques des couches sociales les plus pauvres tend en effet à perpétuer une éthique de la responsabilité individuelle qu'Addams juge obsolète car inapte à percevoir la nécessité de réformer les institutions économiques et sociales qui concourent à reproduire des situations de pauvreté et d'exploitation.

> Il existe d'ores et déjà une conviction selon laquelle nous faisons face à une obligation morale dans le choix de nos expériences

> puisque le résultat de ces expériences doit déterminer intimement notre compréhension de la vie. Nous savons instinctivement que si nous devenons méprisants à l'égard de nos semblables *(fellows)* et limitons consciemment nos relations à quelques sortes de personnes seulement auxquelles nous accordons au préalable notre respect, nous ne faisons pas que circonscrire grandement la portée de notre vie, mais nous limitons l'étendue de notre éthique. (Addams, 1905/2002a : 8)

Addams formule ici un appel qui nous enjoint à faire attention à la diversité sociale des expériences de façon à mettre en garde les membres des classes sociales favorisées vis-à-vis de « l'insensibilité » qu'ils sont particulièrement susceptibles de développer à l'égard des expériences de celles et ceux qui se situent au-dessous d'eux (Medina, 2013 : XII). Il s'agit là, pour Addams, d'un préalable nécessaire à la conduite d'enquêtes qui puissent répondre aux problèmes réels de celles et ceux qui les vivent plutôt qu'à des problèmes qui soient de simples projections issues de l'imagination des membres des groupes sociaux dominants. Entre autres exemples, Addams est sensible à l'impossibilité dans laquelle se trouvent les classes populaires de recourir à une épargne de précaution du fait de la faiblesse de leurs revenus, qui leur impose de privilégier les dépenses liées au logement et à l'alimentation et constitue par ailleurs un facteur favorable au travail des enfants (Addams, 1905/2002a : 22). Il y a là une injustice dans la préparation face aux incertitudes de l'avenir qui peut trouver dans le concept de précarité une ressource intéressante à même de produire des revendications d'un type nouveau, là où les discours sur « l'imprévoyance » des pauvres qu'Addams tente de désamorcer tendent au contraire à invisibiliser ce type particulier d'injustice. Dans ces conditions, il apparaît également injuste de tenir les parents pour les seuls responsables de la mise au travail des enfants : la réforme sociale – interdiction du travail des enfants, augmentation des salaires ouvriers, etc. – doit se substituer à l'exhortation morale.

ADDAMS ET LA PROSTITUTION : COMPRENDRE UN ÉCHEC

Mais comment expliquer qu'Addams échoue à interpréter de façon juste la situation des travailleuses du sexe quand elle parvient parfaitement, pour prendre un exemple parmi d'autres, à comprendre les difficultés particulières que rencontrent les domestiques à son époque[12] ? Une raison importante me semble résider, pour commencer, dans le caractère essentiellement secondaire des sources qui sont celles d'Addams dans ce texte (Davis, 1973 : 182). Addams s'appuie en effet essentiellement sur les rapports de la « Juvenile Protective Association », qui sont prompts à reprendre les schémas standardisés de la littérature caractéristique du « *white slave traffic* » (Joslin, 2002 : xv). En ne se laissant pas elle-même imprégnée par les récits directs des travailleuses du sexe, il n'est pas étonnant qu'Addams en vienne plus facilement à véhiculer les stéréotypes dominants à leur égard. Addams échoue donc à faire preuve de responsabilité épistémique dans la mesure où elle ne met pas en œuvre les règles de méthode qui sont les mieux à même de garantir l'enquête contre l'immixtion incontrôlée de préjugés sexistes et classistes. Elle ne semble pas réellement mener d'entretiens qualitatifs avec les principales concernées, à la différence de ce qu'elle fait lors de son enquête sur la domesticité (Addams, 1896 : 537, n. 1). Elle ne vit pas non plus au côté des travailleuses du sexe de manière à sympathiser avec leurs intérêts. L'absence de proximité vis-à-vis de ses enquêtées empêche Addams de réunir les conditions qui lui auraient permis de surmonter la condescendance teintée de dégoût attachée à la prostitution, caractéristique du milieu bourgeois et puritain qui est le sien. Le chapitre consacré aux conditions économiques favorables à la prostitution donne de nombreuses illustrations de ce que l'on peut reprocher à Addams. Alors même qu'elle affirme, en se basant sur un rapport faisant état d'un entretien mené auprès de trente-quatre anciennes prostituées, que vingt-deux d'entre elles ont choisi cette activité par nécessité économique, Addams privilégie une interprétation moralisatrice de leur conduite qui va résolument à l'encontre de la parole recueillie.

> Bien que la nécessité économique comme raison pour entrer dans une vie illicite ait été invoquée dans un nombre surprenant de cas à titre de preuve à décharge, il ne fait pas de doute que c'est là quelque chose d'exagéré ; une fille préfère toujours penser que la nécessité économique est la raison de sa chute, même lorsque les causes immédiates furent son attrait pour le plaisir, son désir d'acquérir des parures ou l'influence de compagnons néfastes. C'est une chose facile pour elle, comme cela l'est pour nous tous, de s'illusionner sur la nature de ses motivations véritables. En plus de cela, la misérable fille qui a entamé une vie illicite trouve que l'expérience est si terrible qu'elle cherche, jour après jour, à s'auto-justifier en prétextant que l'argent qu'elle gagne serait nécessaire au soutien d'une personne qui dépendrait d'elle, et qu'elle ne ferait, en cela, que suivre les habitudes établies par des générations de femmes vertueuses prenant soin des personnes fragiles *(who cared for feeble folk)*. (Addams, 1905/2002a : 28)

Dans cet extrait, Addams imagine ainsi que les travailleuses du sexe se mentent à elles-mêmes sur la nature de leurs motivations véritables. Un tel passage tombe selon nous sous la critique qu'Iris Marion Young a fait du fondement empathique de la compréhension, ou de « la pensée élargie » inspirée de Arendt (Young, 1997)[13]. Si le sens qu'il convient de donner à la « connaissance par sympathie *(sympathetic knowledge)* » (Addams, 1912/2002b : 7) consiste à « se mettre en imagination à la place de X », alors il y a fort à parier que les jugements ainsi produits tomberont dans le piège de la « fausse symétrie » que dénonce Young. La réversibilité des points de vue est en effet une illusion qui fait fi du caractère non-substituable des sujets, en raison notamment de leur positionnement dans un espace social inégalitaire. En faisant comme s'il était possible de « se mettre à la place de X » en imagination, la méthode de la pensée élargie prétend annuler par un acte spontané et solitaire de l'esprit la distance sociale qui fait que les expériences sont hétérogènes les unes aux autres, selon des variables telles que le sexe, la classe ou la

race. Ici, Addams semble se laisser aller à une telle facilité en donnant libre cours à la révulsion que lui inspire le fait de vendre des services sexuels contre de l'argent ou des avantages en nature, alors qu'elle jouit d'une position à l'intérieur de la société qui lui permet de vivre une vie de femme autonome qui n'est pas soumise à la contrainte salariale. Tout se passe comme si la demande *(claim)* d'autonomie, qu'elle jugeait légitime pour les femmes issues de la bourgeoisie dans le chapitre « Filial relations » du livre de 1902, ne l'était pas pour les femmes issues de milieux plus populaires à partir du moment où il y a mise en jeu de la sexualité, celle-ci étant assimilée à un danger mortel et à une déchéance morale. Addams semble ici victime de ses propres préjugés de classe afférents à la sexualité. Dans le texte, la sexualité est en effet réduite à un instinct devant être surmonté vers des gratifications culturelles jugées plus dignes de l'être humain car « seul le pouvoir de l'esprit peut surmonter la convoitise de la chair » (Addams, 1912/2002b : 47). Addams ne se départit pas du préjugé propre à la société patriarcale selon lequel la prostituée est perdue pour l'humanité – à moins qu'elle ne soit sauvée de la dépravation par la bienveillance de quelques femmes résolues à la « replacer dans le courant bienveillant de la camaraderie humaine et dans une vie impliquant des relations humaines normales » (*ibid.* : 81). Cela se traduit par de nombreux passages problématiques où Addams semble condamner la présence des femmes dans l'espace public de manière à prévenir toute « tentation ». Addams réprouve ainsi la danse, qui facilite selon elle la transgression des « convenances *(proprieties)* », s'alarme des risques encourus par les « *country girls* » qui arrivent en ville en en ignorant les codes, réprouve les divertissements tels que le théâtre ou le shopping comme autant d'occasions de se faire débaucher par un proxénète dissimulé sous les airs d'un jeune homme séduisant, met en garde vendeuses et employées de bureau des dangers liés à leur profession du fait de la promiscuité avec les hommes qu'elle implique (*ibid.* : 30, 49, 67, 70, 97). Le dernier chapitre du livre semble conclure, dans une perspective hygiéniste, sur la nécessité d'institutionnaliser un chaperonnage à l'échelle de la ville entière, qui serait dirigé par les femmes désireuses d'apporter leur soutien à celles de

leurs sœurs dont la vertu serait plus encline à se corrompre du fait de la précarité de leurs conditions d'existence[14]. Le texte est si peu favorable à l'autonomie des femmes qu'il en vient à réhabiliter la philanthropie (Addams, 1912/2002b : 65), là où le premier chapitre de *Democracy and Social Ethics* semblait prononcer contre elle une condamnation sans appel. La Jane Addams de *A New Conscience and an Ancient Evil* ne semble pas faire de la lutte contre les injustices épistémiques un axe méthodologique structurant de son enquête, le maternalisme philanthropique que le livre promeut interdisant toute forme de sympathie non-condescendante avec l'altérité sociale. Que la prostitution puisse être consentie par les principales intéressées ne serait ainsi, selon elle, que l'indice de la fragilité d'une volonté peccamineuse, altérée par l'alcool et prompte à succomber à l'appât du gain (*ibid.* : 85). Loin de chercher à interpréter le sens que revêt aux yeux des prostituées elles-mêmes leur expérience, Addams condamne leur parole à n'être que de l'ordre de la fausse conscience, tant il est clair pour elle que l'on ne saurait choisir une telle activité pour elle-même (*ibid.* : 65).

Avec le recul historique dont nous disposons, il est donc possible de critiquer la solution abolitionniste que propose Addams. En interprétant de manière surplombante l'expérience des travailleuses du sexe, Addams ne parvient pas à faire droit de manière autonome à leur point de vue. Son enquête demeure en effet tributaire d'une condamnation morale des femmes qui recourent au travail du sexe qui tend à privilégier, *in fine*, la réforme morale à la réforme sociale, celle-ci devant être mise au service de celle-là. L'abolition qui sera effectivement prononcée en 1912 ne produira aucune conséquence émancipatrice substantielle pour les femmes, ne faisant que contribuer à rendre plus précaire les conditions dans lesquelles les travailleuses du sexe exercent tout en exacerbant les clivages raciaux (Reckless, 1933). L'enquête de 1912, que l'on peut donc qualifier de « ratée », nous donne ainsi à voir les implications néfastes des politiques publiques lorsqu'elles s'étayent sur des savoirs qui ne sont pas démocratiquement constitués et tendent de ce fait à reproduire

les discriminations liées au savoir plutôt qu'à les combattre (Jomini *et al.*, 2023).

Nous espérons ainsi avoir fait la démonstration qu'Addams ne respectait pas les exigences de méthode qu'elle a elle-même formulé dans son œuvre. Les raisons sont multiples. Addams écrit sans doute trop rapidement ce livre sous la pression de ses éditeurs. Cela l'amène à négliger les sources de première main qui sont pourtant cruciales pour sa propre conception de l'enquête. On peut toutefois imaginer que cette négligence est elle-même le produit des préjugés qui se trouvent à l'intersection du sexe et de la classe sociale dont Addams ne parvient pas à se départir et qui l'empêchent de faire preuve de la même écoute compréhensive (ou « vertu épistémique ») à l'égard des prostituées que celle dont elle a pu faire preuve à l'endroit d'autres groupes sociaux minorisés[15]. Il n'est pas non plus tout à fait exclu que la répression de sa propre sexualité – qui ne lui est pas propre, mais commune au groupe social auquel elle appartient – puisse en partie expliquer la sévérité persistante avec laquelle elle regarde les prostituées (Knight, 2010). Le « féminisme culturel » d'Addams la pousse en effet à justifier le droit des femmes à l'émancipation sociale et politique en référence à leurs qualités morales prétendument supérieures (Deegan, 1988 : 225-246). Ce dernier point semble impliquer, dans la perspective de l'éthique évolutionniste qui est celle d'Addams, de devoir contenir à un niveau minimal la sexualité pensée comme une manifestation primitive des instincts de l'espèce, réservoir d'énergie devant être canalisé, civilisé (Addams, 1912/2002b : 46-47).

DEWEY ET LA PHILOSOPHIE COMME « CRITIQUE DES CRITIQUES » : ÉTUDE DE CAS

La seconde partie de cet article voudrait mener une investigation logique complémentaire à celle de la première. Si, comme nous l'avons montré, Addams a échoué dans son enquête de 1912 à faire droit au caractère pluriel et socialement différencié des expériences

sociales des travailleuses du sexe, il apparaîtra dans cette partie que son enquête ne satisfait pas non plus aux conditions logiques que doit remplir le développement d'une enquête pour être qualifiée de réellement expérimentale. En particulier, Addams échoue, selon nous, à traiter des conceptions qui sont les siennes comme autant d'*hypothèses* susceptibles d'être modifiées au fur et à mesure que le matériel empirique qu'elles permettent de recueillir est analysé. Conséquence importante, l'enquête ne permet pas de conduire avec succès un processus d'évaluation des problèmes afférents à la prostitution dans la mesure où les préjugés normatifs négatifs d'Addams ne font jamais l'objet d'une interrogation critique. Aussi, la discussion de la question de l'abolition de la prostitution devrait nous fournir un cas pratique à même d'illustrer ce en quoi pourrait consister une « politique de la valuation » (Gautier, 2024). L'enquête d'Addams apparaîtra ainsi comme un bon exemple du retard qu'accuse l'enquête sociale par rapport à l'enquête physique ou biologique selon Dewey, d'autant qu'il accorde un caractère décisif à l'extension de la logique expérimentale aux sujets politiques et sociaux (MW.12 : 190 ; LW.11 : 51-52).

Par ailleurs, cette partie entend donner, à partir de l'examen de l'enquête d'Addams, une illustration possible de la fonction qu'attribue Dewey à la philosophie conçue comme « critique des critiques *(criticism of criticisms)* » (Dewey, 2012 : 360 ; LW.1 : 298)[16]. La spécificité de la critique philosophique par rapport à d'autres formes de critique, si l'on en croit Dewey, tiendrait au fait qu'elle se situe à un niveau d'abstraction plus élevé, en ce qu'elle s'intéresse aux déterminants de l'évaluation critique en général en fonction des différents domaines de l'expérience – esthétique, logique ou moral – où elle est spontanément mise en œuvre. Ainsi, il s'agit de discriminer les « opérations réflexives » qui sont impliquées dans les objets de croyance valides et qui font qu'une croyance est sûre, au sens notamment où l'on peut en contrôler les conséquences. La philosophie est l'enquête qui porte sur la constitution de ce savoir critique qui doit permettre en retour de distinguer les croyances « dogmatiques », qui se bornent à « être appréciées », qui sont simplement « posées », des croyances

dites « critiques », qui sont plus que des opinions irréfléchies car elles sont les « conclusions » d'un processus intellectuel dont les antécédents peuvent être appréhendés intellectuellement (*ibid.* : 366 ; LW.1 : 303). Le chapitre de la *Logique* de 1938 consacré à l'enquête sociale nous donne une bonne illustration de ce en quoi consiste la philosophie ainsi conçue comme relevant de la « réflexion critique », appliquée en l'occurrence au domaine particulier de l'enquête sociale[17].

Le vingt-quatrième chapitre de *Logic : Theory of Inquiry* (Dewey, 1938/1993 : 589-616 ; LW.12 : 481-505) s'ouvre sur le constat du retard que l'enquête sociale accuse par rapport à l'enquête physique ou biologique. Toutefois, plutôt que de trouver là une occasion de découragement, Dewey y voit au contraire une opportunité à même « d'éprouver *(test)* les conceptions logiques générales qui ont été atteintes » dans l'ouvrage (Dewey, 1938/1993 : 589 ; LW.12 : 481). Dewey commence par faire remarquer, en s'appuyant notamment sur les acquis du chapitre 3 (« La matrice culturelle »), que toute enquête s'appuie sur un double conditionnement culturel, à la fois matériel et intellectuel. Ce conditionnement peut être positif dans la mesure où les problèmes d'un passé récent, ainsi que les méthodes employées pour les résoudre, peuvent nous aider à résoudre des problèmes nouveaux qui engageraient des intérêts similaires. Il peut aussi être négatif, soit que les intérêts et méthodes propres à une époque nous rendent insensibles à certains problèmes dont la compréhension dépasserait les « moyens idéels » dont nous disposons, soit que nous soyons incapables de résoudre des problèmes que nous ne parvenons pas à formuler faute de méthodes adaptées (Dewey, 1938/1993 : 590 ; LW.12 : 482). À titre d'illustration de ce conditionnement culturel de l'enquête remarquons que, dans *A New Conscience and an Ancient Evil*, Addams commence d'emblée par proposer une « analogie » entre le « *white slave traffic* » et la réduction en esclavage des populations afro-descendantes, aboli quelques décennies plus tôt. Le plaidoyer abolitionniste d'Addams dans le livre doit ainsi être compris à la lumière de cette « analogie » qui ouvre le livre entre l'esclavage et

cette « institution quasi-légale » que représente la prostitution. Cette mise en perspective est à même de nous faire mieux comprendre la teneur de la mobilisation du camp progressiste contre la prostitution qui est alors regardée comme une forme d'oppression comparable à celle qu'ont subie les Noirs américains (Addams, 1912/2002b : 5). La mobilisation des significations associées à l'esclavage rend ainsi possible la formulation d'une indignation morale à propos de la prostitution – « *a new conscience* » – face à ce qui est alors vu comme une espèce d'oppression ; mais, dans le même temps, la puissance de la métaphore esclavagiste tend à occulter ce que la situation des prostituées a de singulier. L'analogie passe en effet sous silence le fait que la prostitution ne soit pas, hier comme aujourd'hui, entièrement réductible à la traite d'êtres humains, mais peut être consentie pour des raisons multiples.

Le deuxième enseignement que Dewey entend tirer de sa logique, et qu'il applique de manière critique à l'enquête sociale, concerne la nécessité d'établir une liaison réciproque entre l'accord sur les conséquences d'une part et l'accord sur les hypothèses de l'autre, sans quoi l'on briserait « le *continuum* expérientiel et la continuité de l'enquête » (Dewey, 1938/1993 : 592 ; LW.12 : 483). On retrouve là les enseignements liés au chapitre consacré au « schème de l'enquête ». Rappelons que l'enquête doit elle-même être considérée comme une expérience cognitive qui a pour origine les tensions pratiques de la situation. Ces dernières déclenchent un processus d'institution et de résolution de problème à partir d'une attention sélective portée aux traits de la situation douteuse qui vise l'identification des facteurs impliqués dans le problème, lesquels pourront ensuite devenir l'objet de transformations pratiques destinées à apaiser les tensions de la situation. Les solutions proposées pourront toutefois s'avérer elles-mêmes problématiques si elles occasionnent de nouveaux conflits. Dans le cas de l'enquête sociale, si l'application de la solution préconisée par l'enquête se traduit par une intensification des « conflits sociaux », alors il y a fort à parier, selon Dewey, que ses conclusions soient symptomatiques d'un vice de construction. C'est

pourquoi Dewey souligne instamment que « la force motrice du progrès scientifique » réside dans « la transformation d'une situation problématique (qui implique confusion et conflit) en une situation unifiée », les « difficultés pratiques » sur lesquelles bute l'enquête sociale devant constituer une puissante motivation à s'engager dans des projets de connaissance destinés à trouver une application ajustée aux problèmes sociaux qu'ils sont censés résoudre (Dewey, 1938/1993 : 593 ; LW.12 : 485). La condition de cette réussite repose sur la capacité à tirer parti de l'enseignement méthodologique le plus précieux que nous lèguent les réussites des sciences expérimentales, à savoir « l'institution des objets matériels factuel et conceptuel en correspondance conjuguée l'un avec l'autre » *(ibid.)*. Or, selon Dewey, c'est justement cette relation réciproque entre les hypothèses et la détermination des faits qui ferait défaut à l'enquête sociale au moment où il écrit. Sans l'instauration d'une articulation dynamique entre la formulation des hypothèses d'un côté et les opérations expérimentales destinées à éprouver la validité de ces conceptions de l'autre, il n'y aurait donc tout simplement pas d'enquête sociale au sens rigoureux où Dewey l'entend.

Revenons au livre d'Addams pour illustrer et mieux comprendre ce point. L'on sait maintenant que la solution abolitionniste qu'elle promeut s'est heurtée à des effets contre-productifs lorsqu'elle a été mise en œuvre en livrant les prostituées à davantage de précarité et en les déplaçant dans des quartiers périphériques déjà victimes de ségrégation raciale. Aurait-elle pu prévoir un tel échec à partir des matériaux dont elle disposait ? Je pense qu'il est possible de répondre par l'affirmative à cette question et conclure au caractère insuffisamment expérimental de la méthode qu'elle emploie dans ce livre. Ainsi, dans le deuxième chapitre du livre, Addams fait le constat du caractère insatisfaisant de la situation de la prostitution. La prostitution est alors officiellement illégale, mais tolérée, et fait même l'objet d'une régulation particulièrement étroite de la part de la police et des autorités, dont Addams dénonce la corruption. Les proxénètes recourent de manière systématique aux autorités de

manière à « protéger les affaires » (Addams, 1912/2002b : 18). Le jeu trouble entre proxénètes, policiers et politiciens a donc pour effet de priver la loi de toute effectivité et de renforcer la vulnérabilité des prostituées. Il est ici particulièrement étonnant qu'Addams, alors même qu'elle décrit le fonctionnement d'un système légal hypocrite qui s'appuie sur une prohibition de façade qui contribue à faire prospérer, main dans la main, réseaux mafieux et corruption des fonctionnaires, n'envisage pas que la solution abolitionniste qu'elle préconise aggraverait les problèmes plutôt qu'elle n'aiderait à les résoudre. Il s'agit là d'une bonne illustration du fait que le postulat abolitionniste d'Addams est davantage une pétition de principe qu'une hypothèse qui serait soumise au contrôle expérimental de ses conséquences et, de ce fait, ouverte à la révision. Qu'il nous soit permis ici de suggérer une modification possible des conceptions initiales de l'enquête par rapport aux faits qu'elle permet de découvrir, chemin faisant. Le « mal social *(social evil)* » dont parle Addams à longueur de pages ne se trouvait peut-être pas là où elle croyait le déceler. Il se pourrait qu'il désigne en réalité moins la prostitution en tant que telle que l'hétéronomie dans laquelle se trouve le travail du sexe par rapport aux hommes. Son absence de reconnaissance juridique peut apparaître alors comme la pierre angulaire de la stigmatisation et des dangers auxquels expose cette activité. Elle donne en effet un fondement légal à la vulnérabilité des prostituées en les privant des droits auxquels peuvent prétendre les autres travailleurs, tout en les mettant à la merci du mille-feuilles du pouvoir patriarcal qui peut, de son côté, s'abriter derrière un ordre politique et juridique qui lui est acquis.

Le troisième et dernier point que nous voudrions développer est crucial à nos yeux puisqu'il doit nous amener à clarifier ce que Dewey entend par « jugements d'évaluation ». Pour lui, la connaissance est toujours liée à un intérêt et orientée par des valeurs implicites ou explicites. L'enquête doit nous amener à porter un regard critique sur ce à quoi nous accordions initialement de la valeur en le rapportant aux moyens matériels qui le conditionne et à ses effets. On ne

porte, par exemple, pas le même regard sur le système carcéral avant et après avoir enquêté sur les conditions de détention des détenus ou sur le taux de récidive des anciens détenus. L'enquête sociale ne peut progresser qu'à condition de réviser dynamiquement les objectifs préconçus avec lesquels elle a débuté. Il est donc fondamental de distinguer entre, d'une part, une pseudo-enquête lancée sur la base d'objectifs qui se mueront aussitôt en préjugés dès lors qu'elle se refuse à les interroger et, de l'autre, le processus réflexif par lequel l'enquête véritable construit intelligemment des valeurs destinées à résoudre la « situation problématique » qui a suscité l'interrogation à travers l'analyse des conditions de la situation.

Ainsi, il est possible de montrer en quoi le « ratage » de l'enquête d'Addams tient, en l'occurrence, à l'incapacité dans laquelle elle se trouve d'établir les faits relatifs à la prostitution sans les qualifier immédiatement de façon péjorative. Les champs lexicaux de la déchéance, de la faute, de la perdition sont en effet disséminés dans quasiment chacune des pages du livre. Dès lors, et c'est là un signe décisif du retard de l'enquête sociale pour Dewey, le problème posé par la prostitution est déjà donné avant même que l'enquête n'ait lieu, ou plutôt, celle-ci se résume à une enquête sur les meilleurs moyens d'atteindre une fin qui est dogmatiquement posée, à savoir que la prostitution doit être éradiquée. Dewey estime au contraire qu'une enquête véritable doit être en mesure de re-problématiser le matériau qu'elle recueille au fur et à mesure de son avancée. Or, l'introduction de préjugés moraux interdit de telles opérations réflexives. L'assignation de l'enquête sociale à une simple question de moyens illustre bien les conséquences néfastes de « la séparation de la pratique et de la théorie » pour Dewey (Dewey, 1938/1993 : 596 ; LW.12 : 487). L'incapacité à remettre sur le métier les objectifs mêmes que doit poursuivre l'enquête se traduit ainsi inévitablement par un mépris problématique envers l'analyse des faits, faisant alors courir le risque aux mesures proposées de se révéler contre-productives.

Les motivations et conséquences (néfastes) de la prohibition de la prostitution à Chicago du temps d'Addams nous semblent relever d'une telle « dynamique de l'erreur » (Chauviré, Ogien & Quéré, 2009). Ainsi, comme nous l'avons examiné ci-dessus, la découverte de l'intrication entre exploitation du travail ouvrier et prostitution ne conduit pas Addams à suspendre la désapprobation morale qu'elle exprime à l'égard de la prostitution, car elle ne tient pas cette évaluation pour une conception hypothétique, mais comme une conviction indépassable. Son enquête se voit alors dramatiquement immunisée contre l'auto-correction. Or, l'un des éléments décisifs de l'enquête sociale selon Dewey tient au fait de considérer les fins morales et politiques comme des fins-en-vue flexibles par rapport aux moyens présents dans la situation, car celles-ci ne sont, en dernière analyse, que des « moyens procéduriels » destinés à résoudre une situation problématique (Dewey, 1938/1993 : 598-599 ; LW.12 : 490). Il faudrait donc, si l'on en croit Dewey, distinguer deux modalités du rapport entre faits et valeurs. La première modalité, que l'on peut qualifier de non-critique, a pour conséquence de bloquer l'enquête en biaisant le travail analytique de l'enquêteur, le rendant insensible aux faits qui ne cadreraient pas avec ses préconceptions. La deuxième modalité, que l'on peut qualifier de dialectique dans la mesure où elle implique la catégorie de l'action réciproque, articule étroitement faits et valeurs. Les faits sélectionnés le sont en effet par rapport aux difficultés pratiques qui donnent lieu à l'enquête. L'instauration du problème est ensuite elle-même relative à l'analyse des faits sélectionnés, et peut à son tour venir modifier la qualification immédiate que nous avons pu donner de la situation. Ainsi, là où, dans son enquête sur la crise de la domesticité parue en 1896, Addams est capable de passer d'un cadrage des problèmes de la domesticité en termes de « crise de recrutement » à un cadrage en termes de « manque de reconnaissance des domestiques », elle demeure incapable, dans l'enquête de 1912, de transformer le regard qu'elle porte sur la prostitution comme un « *ancient evil* » destiné à être éradiqué.

CONCLUSION

En conclusion, nous souhaiterions revenir sur quelques difficultés liées au concept de « *sympathetic knowledge* » ou « *sympathetic understanding* » évoqué au seuil de *A New Conscience and an Ancient Evil* (Addams, 1912/2002b : 7), et à propos duquel l'on a justement souligné qu'il constituait l'une des inventions les plus originales à mettre au crédit de Jane Addams (Hamington, 2009). Voici comment Addams introduit le concept dans l'ouvrage :

> Après tout, le progrès humain doit beaucoup à l'étude des imperfections, et les conseils du désespoir, s'ils n'expriment pas toujours une sagesse experte, sont au moins fertiles en suggestions et peuvent constituer une incitation désespérée à l'action *(a desperate spur to action)*. La connaissance par sympathie *(sympathetic knowledge)* est la seule façon d'appréhender un problème humain quel qu'il soit, et la ligne de moindre résistance *(the line of least resistance)* dans la jungle de la misère humaine *(human wretchedness)* relève de cette région qui est toujours mieux explorée par la compréhension sympathique *(sympathetic understanding)* que par l'information du statisticien. Nous accédons régulièrement à la première grâce à des auteurs tels que Sudermann et Elsa Gerusalem, qui ont permis à leurs lecteurs de comprendre celle dont on dit qu'elle est une « femme déchue » au moyen d'un art consommé du portrait qui dépeint la manière dont l'expérience réagit sur la personnalité. Leur réalisme les a sauvés de la sentimentalité qui pouvait entourer une impossible « Camille » de la même façon que leurs confrères réalistes ont remplacé les « Amélie » en pleurs de la période victorienne par des femmes raisonnables transcrites de la vie réelle. (Addams, 1912/2002b : 7)[18]

Pour comprendre la signification de la « connaissance par sympathie », il convient de la réinscrire dans le cadre d'une psychologie des instincts d'inspiration évolutionniste. Comme l'a montré Marylin

Fischer, Addams s'inspire ici notamment de Fowler qui considère, dans *Principles of Morals*, que la sympathie est un instinct de l'espèce humaine dont le déploiement comprend trois étapes (Fischer, 2019 : 47 ; Fowler & Wilson, 1886). La première correspond à « la représentation mentale des circonstances », qui conduit à la deuxième, le sentiment de sympathie proprement dit, lequel débouche sur un troisième et dernier stade, « la disposition à fournir de l'aide » aux autres (Fowler & Wilson, 1886 : 76, *in* Fischer, 2019 : 34). L'intérêt et l'actualité, du point de vue de la théorie féministe, d'une telle conception de l'action fondée sur la sympathie consistent dans le fait qu'elle articule étroitement raison, instincts et émotions : la rationalité est conçue de façon incorporée car elle se rapporte à une situation source de « perplexité » (Seigfried, 2002 : xxii-xxxi), tandis que le processus qui part de l'activation de l'instinct et qui mène à l'action est lui-même contrôlé par la représentation intellectuelle de la situation. La position d'Addams n'est en effet pas émotiviste : nous avons une responsabilité indirecte à l'égard de l'expression pratique de nos émotions telles que la sympathie dans la mesure où nous pouvons contrôler la qualité de la représentation de l'imagination qui l'évoque (Hamington, 2009 : 75). Or, c'est précisément sur ce point que le bât blesse, nous semble-t-il, dans *A New Conscience and an Ancient Evil*. En effet, si Addams estime que la connaissance de la prostitution dont elle est la contemporaine est meilleure que celle du XIX^e^ siècle, elle justifie ce point en se basant sur la qualité supposément supérieure de la production littéraire de son époque, qu'elle juge plus « réaliste » que la littérature plus sentimentaliste de l'époque précédente. Il ne semble ainsi pas question, pour elle, d'entamer une enquête ethnographique sur les conditions de la prostitution, mais plutôt d'en produire une image vraisemblable par rapport à l'état de l'opinion de l'époque, qui soit de nature à susciter l'émoi et une aide secourable de la part des élites sociales. Mais de telles représentations littéraires restent à distance de leur objet et entrent, de ce fait, en contradiction avec l'exigence de proximité. Or, c'est là, comme nous avons essayé de le montrer, ce qui fait l'originalité de la méthode de Jane Addams dans la mesure où la proximité lui permet de résister, dans ses enquêtes, à l'objectification

et à la silenciation dont sont ordinairement victimes les groupes sociaux minorisés. *A New Conscience* se présente certes comme une œuvre qui entend dépasser la forme littéraire en basant ses observations sur des rapports officiels – « l'affaire de la littérature » étant « la révélation et non la réforme » (Addams, 1912/2002b : 8) –, mais elle échoue, selon nous, à établir les moyens qui auraient été à même de produire une « compréhension sympathique » de son objet, en se refusant notamment à prendre au sérieux ce que les prostituées ont à dire sur leur travail.

Cela nous permet de souligner une dimension décisive de la « connaissance par sympathie », qui nous semble, là encore, absente du livre de 1912 : son caractère « disruptif » par rapport aux schémas de compréhension habituels des problèmes sociaux. Elle doit permettre, en effet, d'élaborer une « contre-connaissance *(counter-knowledge)* » (Addams, 1912/2002b : 1). L'un des buts de l'enquête sociale, telle qu'elle est conçue par les pragmatistes, est d'inclure dans le débat public les problèmes qui affectent les groupes sociaux dominés et que les groupes sociaux dominants ont tendance à dénigrer comme n'étant justement pas des problèmes qui intéresseraient toute la société (Dewey, 1919-1920/1973 : 74). Cette conception oppositionnelle de la connaissance assume un caractère critique du fait même d'être située, car elle est une connaissance *sur* le monde social qui émerge *à partir de* la compréhension des problèmes qui sont ceux de groupes sociaux dont les intérêts ne s'identifient pas immédiatement avec ceux des groupes sociaux dominants et qui prétendent à l'universalité. Pour ce faire, l'une des originalités de l'approche pragmatiste de l'enquête est de souligner qu'elle ne saurait produire de résultats probants si elle n'est pas en même temps menée de façon *démocratique*, au sens où elle doit passer par une coopération intelligente des divers membres de la société et la reconnaissance de la coexistence d'une pluralité de perspectives sur un même problème (Anderson, 2015). Si cette pluralité est en droit dépassable pour Addams comme pour Dewey, notamment *via* la constitution de coalitions d'intérêts entre groupes[19], la reconnaissance de cette pluralité doit néanmoins

constituer le point de départ obligé de l'enquête sociale. Ainsi, dans un discours prononcé en 1905, Addams reproche aux experts de l'immigration de passer à côté de leur sujet lorsqu'ils la réduisent à une affaire de statistiques, présentant ainsi l'immigration uniquement sous un jour quantitatif et, partant, potentiellement menaçant pour « les traits et caractéristiques que nous sommes heureux de qualifier "d'américains" » (Addams, 1905/2024 : 335), là où son expérience au côté des immigrés la conduit plutôt à envisager leurs formes de vie comme autant de ressources pour pallier les défauts de la culture américaine.

L'anomalie qui caractérise *A New Conscience and an Ancient Evil* par rapport aux autres œuvres d'Addams peut dès lors être précisée. Ce qui est en cause n'est pas l'objectif que se donne Addams de chercher à « augmenter le contrôle social » sur la prostitution, pour reprendre le titre du dernier chapitre du livre (« *Increased Social Control* »). « Contrôle social » n'a en effet pas le même sens qu'aujourd'hui (Fischer, 2024 : 124-125). Par « contrôle social » Addams pense à l'ensemble des facteurs normatifs qui influencent la conduite individuelle (lois, coutumes traditionnelles, idéaux, etc.) qu'elle entend faire évoluer intelligemment de telle sorte qu'ils soient ajustés aux besoins de la situation. Le principal défaut du livre est plutôt d'exclure le point de vue des travailleuses du sexe de la conception du « contrôle social », dont elles seraient sans doute les premières à vouloir l'accroissement – statut juridique, rémunération, considération symbolique, accès aux soins, etc. –, à condition de pouvoir y prendre part. Le problème n'est donc pas l'exigence de « contrôle social » en tant que tel, mais une certaine conception insuffisamment démocratique dudit contrôle qui conduit Addams, dans le livre, à faire en réalité autre chose qu'une enquête en n'accordant pas l'attention qu'elle mérite à la parole des principales concernées. Parce que ses préjugés la conduisent à poser la prostituée comme une « femme déchue », c'est-à-dire comme une autre radicale, Addams se trouve incapable de mettre en œuvre une compréhension sympathique qui soit en mesure de sortir du *pathos* et de l'objectification typiques du

regard surplombant propre à la littérature de l'époque sur le sujet. Aussi, au lieu de contribuer à déplacer le cadrage moralisateur, qui est le cadrage dominant à partir duquel est approchée la prostitution encore aujourd'hui, le livre de 1912 ne fait que le renforcer et ne permet pas d'œuvrer à l'émancipation des femmes qu'il évoque.

Il est vrai qu'Addams se conçoit volontiers comme une médiatrice lors des conflits sociaux, comme l'atteste, par exemple, sa tentative d'arbitrage lors de la grande grève Pullman de 1894. Adopter une clé d'interprétation rhétorique de *A New Conscience* ne permettrait-il pas de mieux comprendre les objectifs du texte ? En brossant un tableau misérabiliste de la condition des prostituées, Addams ne chercherait-elle pas, en réalité, à persuader le public auquel elle s'adresse ? Il nous semble qu'une telle interprétation n'est pas tenable tant l'analyse des objectifs et moyens rhétoriques employés par Addams dans le reste de son œuvre obéit à des logiques incompatibles avec celle du livre qui nous intéresse. Par exemple, dans *A Modern Lear*, écrit en 1895 dans le sillage de la grève Pullman, Addams plaide en faveur d'une « interprétation affectueuse » entre les parties en conflit (Addams, 1895/1912). La stratégie rhétorique qu'adopte Addams dans ce texte ne consiste toutefois pas à défendre une voie médiane qui ménagerait les uns et les autres, mais plutôt à désantagoniser la situation en cherchant à faire valoir, par-delà les émotions spontanées d'une grève qui portent à diaboliser l'adversaire, la tendance rationnelle de fond qui travaille la situation historique dont est porteur le mouvement ouvrier (McMillan, 2002). Pullman doit comprendre que le paternalisme qu'il exerce à l'endroit de ses ouvriers n'a rien de bienveillant, mais constitue au contraire une négation de l'aspiration légitime à la justice et à la coopération qui est, pour Addams, une tendance de fond de la modernité à laquelle la propriété privée des moyens de production fait obstacle (Fischer, 2019 : 89). Il s'agit donc de retisser les fils désaccordés du social en substituant aux « forces physiques » « des forces intellectuelles et morales » (Addams, 1894 : 48, *in* Fischer, 2019 : 89), que chacun pourra apprécier en montrant aux différents acteurs en conflit qu'ils ont plutôt intérêt à coopérer pour faire advenir les formes

de vie associatives qui seront adaptées à l'ère industrielle. À l'inverse, plutôt que de chercher à créer un sentiment de camaraderie autour de l'explicitation d'objectifs communs, la rhétorique de *A New Conscience* ne perd pas une occasion de souligner l'altérité radicale qui sépare les potentielles lectrices du livre des prostituées dont il est question. Sauf à confondre compréhension véritable et apitoiement pathétique, le livre ne saurait produire, par les moyens stylistiques qu'il emploie, de « connaissance par sympathie ». *A New Conscience and an Ancient Evil* constitue de ce point de vue une occasion manquée : Addams ne parvient pas à proposer une reconstruction de la situation problématique dans laquelle se trouvent les prostituées dans la mesure où la « nouvelle conscience » qu'elle appelle de ses vœux ne fait finalement que répéter le stigmate traditionnellement attaché à la prostitution en la réduisant à un « mal ancien », alors qu'une conscience réellement nouvelle du phénomène aurait pu déceler en lui, par exemple, un métier en manque d'organisation et de reconnaissance. Alors qu'Addams est la penseuse originale d'un « progrès latéral *(lateral progress)* » (Addams, 1895/1912 ; Hamington, 2009) qui entend faire progresser de concert et dans un esprit de réciprocité élites sociales et groupes sociaux dominés, le livre de 1912 qu'elle publie sur la prostitution donne prise, au contraire, aux critiques qui pointent dans la philosophie sociale pragmatiste un projet d'ingénierie sociale au service de la bourgeoisie et de ses valeurs, qui réussirait le tour de force de se parer d'intentions vertueuses (Shpak Lissak, 1989 ; Sullivan, 2006 : 167-185 ; Brown, 2010 : 145-151). Voilà pourquoi il nous a semblé d'autant plus important de comprendre en quoi *A New Conscience and an Ancient Evil* constituait, à nos yeux, une application ratée de la méthode démocratique de transformation sociale, par ailleurs particulièrement enthousiasmante, qu'invente Jane Addams.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1894), « Second Day, Morning Session », Civic Federation of Chicago, *Congress on Industrial Conciliation and Arbitration*, Chicago, W. C. Hollister & Bro., p. 48-49.

ADDAMS Jane (1895/1912), « A Modern Lear », The Survey, 29, 2 novembre, p. 131-137 (communication à la Conférence d'économie sociale de Chicago, le 3 septembre 1895). En ligne : https://digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/8932.

ADDAMS Jane (1895/2007), « The Settlement as a Factor in the Labor Movement », *in* The Residents of Hull-House (dir.), *Hull House Maps and Papers*, Urbana, University of Illinois Press, p. 138-149.

ADDAMS Jane (1896), « A Belated Industry », *American Journal of Sociology*, 1 (5), p. 536-550.

ADDAMS Jane (1899/2021), « Une fonction du *social settlement* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 520-553. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2021/10/8-pragmata-4-addams.pdf.

ADDAMS Jane (1905/2002a), *Democracy and Social Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (1905/2024), « L'immigration récente : un domaine négligé par les chercheurs », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 335-349. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/addams-pragmata-2024-7-8.pdf.

ADDAMS Jane (1909/1972), *The Spirit of Youth and the City Streets*, Urbana, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (1910/1990), *Twenty Years at Hull-House*, Urbana, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (1912/2002b), *A New Conscience and an Ancient Evil*, Urbana, University of Illinois Press.

ANDERSON Elizabeth (2015), « L'épistémologie de la démocratie », *in* Roberto Frega, *Le Pragmatisme comme philosophie sociale et politique, textes choisis par Roberto Frega*, trad. fr. de Jim Gabaret, Lormont, Le Bord de l'eau.

BARRY Kathleen (1995), *The Prostitution of Sexuality : The Global Exploitation of Women*, New York, New York University Press.

BROWN Victoria Bissell (2010), « Sex and the City : Jane Addams Confronts Prostitution », *in* Maurice Hamington (dir.), *Feminist Interpretations of Jane Addams*, University Park, The Pennsylvania State University Press, p. 125-157.

CHAUMONT Jean-Michel (2016), *Le Mythe de la traite des blanches. Enquête sur la fabrication d'un fléau*, Paris, La Découverte.

CHAUVIRÉ Christiane, OGIEN Albert & Louis QUÉRÉ (dir.), (2009), *Dynamiques de l'erreur*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 19). En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/12711.

CODE Lorraine (2017), « Epistemic Responsibility », *in* Ian James Kidd, José Medina & Gaile Pohlhaus Jr. (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londres, Routledge, p. 89-99.
CONNELLY Mark Thomas (1980), *The Response to Prostitution in the Progressive Era*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
DAVIS Allen Freeman (1973), *American Heroine : The Life and Legend of Jane Addams*, Oxford, Oxford University Press.
DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago school, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction books.
DEWEY John (1916/2008), *Democracy and Education*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 9, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW.9].
DEWEY John (1919-1920/1973), *Lectures in China, 1919-1920*, trad. et éd. par Robert W. Clopton & Tsuin-Chen Ou, Honolulu, The University Press of Hawaii.
DEWEY John (1920/2008), « Reconstruction in Philosophy », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 12, *Essays*, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 77-201 [MW.12].
DEWEY John (1925/2008), *Experience and Nature*, in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 1, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.1].
DEWEY John (1932/2008), « Ethics, Revised edition », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 7, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.7].
DEWEY John (1938/2008), *Logic : The Theory of Inquiry*, in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.12].
DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.
DEWEY John (1935-1937/2008), « Liberalism and Social Action », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 11, *Essays*, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-65 [LW.11].
DEWEY John (2008), *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
DEWEY John (2018), « Philosophie et démocratie », *in* John Dewey, *Écrits politiques (Political Writings : A selection)*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard, p. 121-135.
DEWEY John & James Hayden TUFTS (2021), *Éthique*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.
FISCHER Marilyn (2019), *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing « Democracy and social Ethics »*, Chicago, The University of Chicago Press.

FISCHER Marilyn (2024), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 108-141. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/fischer-1-pragmata-2024-7-8.pdf.
FOWLER Thomas & John Mathias WILSON (1886), *The Principles of Morals*, tome II, Oxford, Clarendon Press.
FRICKER Miranda (2007), *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
GAUTIER Claude (2024), « Conduites de valuation chez John Dewey. Du biologique au politique », *Archives de Philosophie*, 87 (2), p. 61-81.
GIREL Mathias (2016), « L'incertitude en pratique chez John Dewey », *Raison publique*, 20 (1), p. 13-35.
GOLDMAN Emma (1972), « The Traffic in Women », *in* Emma Goldman, *Red Emma Speaks. Selected Writings and Speeches*, éd. par Alix Kates Shulman New York, Random House.
HAMINGTON Maurice (2004), *Embodied Care : Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.
HAMINGTON Maurice (2009), *The Social Philosophy of Jane Addams*, Urbana, University of Illinois Press.
JOMINI François, JOUSSET David, POCHÉ Fred & Bruno TARDIEU (2023), P*our une nouvelle philosophie sociale. Transformer la société à partir des plus pauvres*, Lormont, Le Bord de l'eau.
JOSLIN Katherine (2002), « Introduction : Slum Angels », *in* Jane Addams, *A New Conscience and an Ancient Evil*, Urbana, University of Illinois Press, p. ix-xxxiv.
KNIGHT Louise W. (2010), « Love on Halsted Street : A Contemplation on Jane Addams », *in* Maurice Hamington (dir.), *Feminist Interpretations of Jane Addams*, University Park, The Pennsylvania State University Press, p. 181-197.
MADELRIEUX Stéphane (2023), *La Philosophie comme attitude*, Paris, Presses universitaires de France.
MCMILLAN Gloria (2002), « Keeping the Conversation Going : Jane Addams' Rhetorical Strategies in "A Modern Lear" », *Rhetoric Society Quarterly*, 32 (3), p. 61-75.
MEDINA José (2013), *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York, Oxford University Press.
MEYEROWITZ Joanne (1988), *Women Adrift Independent Wage Earners in Chicago, 1880-1930*, Chicago, The University of Chicago Press.
MILLS Charles W. (2017), « Ideology », *in* Ian James Kidd, José Medina & Gaile Polhaus Jr. (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londres, Routledge, p. 100-112.
PEISS Kathy Lee (1986), *Cheap Amusements : Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*, Philadelphie, Temple University Press.

RECKLESS Walter C. (1933), *Vice in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.
RENAULT Emmanuel (2013), *L'Expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.
SEIGFRIED Charlene Haddock (2002), « Introduction to the Illinois Edition », *in* Jane Addams, *Democracy and Social Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.
SHPAK LISSAK Rivka (1989), P*luralism Progressives : Hull House and the New Immigrants, 1890-1919*, Chicago, The University of Chicago Press.
SULLIVAN Shannon (2006), *Revealing Whiteness : The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington, Indiana University Press.
WEEKS Jeffrey (1981), *Sex Politics and Society : The Regulation of Sexuality since 1800*, Londres, Longman.
WOOD Sharon E. (2005), *The Freedom of the Streets : Work, Citizenship, and Sexuality in a Gilded Age City*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
YOUNG Iris Marion (1997), « Asymmetrical Reciprocity : On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought », *Constellations*, 3 (3), p. 340-363.

NOTES

1 Je tiens à remercier Adeline Moussion et Ellie Piot pour une conversation au sujet du présent article qui fût décisive. Je remercie également l'évaluateur-ice anonyme qui, par ses remarques précises et ses propositions de reformulations, m'aura aidé, espérons-le, à améliorer la version initiale du texte. Il va de soi que l'auteur est le seul responsable du contenu de l'article.

2 Pour une analyse de phénomènes similaires centrée sur le contexte européen des années 1920, voir Chaumont (2016).

3 Pour preuve, Dewey place la troisième partie de l'édition de l'*Éthique* de 1932 sous le patronage de Jane Addams, avec une assez longue citation issue de l'introduction de *Democracy and Social Ethics* (Dewey & Tufts, 2021 : 368 ; LW.7 : 315). L'ouvrage est co-écrit avec James H. Tufts, mais l'on sait que c'est Dewey qui rédige les deux premiers chapitres de la troisième partie.

4 « S'efforcer de cultiver une morale individuelle à une époque qui exige une morale sociale, c'est s'enorgueillir des fruits de ses efforts personnels alors que l'époque exige un ajustement social, c'est échouer complètement à appréhender la situation » (Addams, 1905/2002a : 6). Par « moralité sociale », il faut entendre ici une morale qui s'intéresse moins aux qualités et défauts des individus qu'aux qualités et défauts des arrangements sociaux dans lesquels sont pris ces mêmes individus.

5 La capacité d'écoute dont Addams fait preuve dans ses enquêtes a pu aussi être interprétée à partir de l'idée d'un « *care* incarné », qui accorde une place politiquement centrale à l'écoute de la parole située des plus pauvres, tant cette parole peut et doit nous amener à inquiéter les significations stigmatisantes attachées à certaines situations sociales qui font obstacle à la prise en compte de besoins sociaux qui peinent à être satisfaits (Hamington, 2004).

6 Cette inégalité par rapport au savoir relève bien de l'injustice. Elle peut en effet être considérée comme la conséquence d'un rapport social de domination dans la mesure où les groupes sociaux dominants imposent facilement, en raison même de la domination qu'ils exercent, les cadres interprétatifs qui conviennent à leur propre expérience aux groupes sociaux dominés qui vivent des expériences qui peuvent être radicalement différentes (Mills, 2017).

7 On trouve cette même idée d'une nécessaire réversibilité de la relation éducative chez Dewey en 1916 dans *Democracy and Education* lorsqu'il affirme que l'adulte, pas moins que l'enfant, mais de manière toutefois différente, est engagé dans un processus de croissance « enfantin

(childlikeness) » pour ce qui est de sa « curiosité sympathique *(sympathetic curiosity)* », de sa « réactivité dénuée de préjugés *(unibiased responsiveness)* », et de son « ouverture d'esprit *(openness of mind)* » (MW.9 : 55). L'idée est reprise dans l'*Éthique* de 1932 (LW.7 : 346).

8 Pour Miranda Fricker, la « vertu épistémique » fait référence à un « ensemble d'attitudes et de dispositions » propres à un individu qui « facilitent l'acquisition et la dissémination de la connaissance » (Fricker, 2007 : 29-30).

9 Sur les polémiques qui opposent Addams à l'Université de Chicago en cours de formation, cf. Deegan (1988 : 33-54). Addams refuse catégoriquement de voir le *settlement* rattaché à l'université, ce qui ferait de lui un « laboratoire social ». Or, Addams est particulièrement réticente devant une telle appellation dont elle estime qu'elle implique une tendance à l'objectification qui entrerait en contradiction avec les objectifs du *settlement*.

10 Pour une reconstruction de la théorie de la reconnaissance – qui est aussi une théorie de l'injustice – faisant fond notamment sur le concept deweyen d'expérience, cf. Renault (2013).

11 C'est tout l'enjeu des *Hull House Maps and Papers*, livre collectif co-écrit par plusieurs résidents du *settlement*, qui paraît en 1895, et qui comporte notamment les articles de Florence Kelley dénonçant le « *sweating system* », soit l'externalisation de pans entiers de l'industrie textile sous forme d'un travail domestique sur-exploité, qui est mis en place à Chicago à la fin du XIX^e^ siècle.

12 Addams montre, dans le chapitre « Household Adjustment » de *Democracy and Social Ethics*, en quoi la crise de recrutement des domestiques à Chicago provient d'une transformation des conditions du travail féminin, le travail ouvrier – qui donne droit à davantage de possibilités d'émancipation et de contacts sociaux que le travail domestique très solitaire de l'époque – étant alors jugé préférable. Voir Addams (1905/2002a : 48-62).

13 Je remercie Sarah Talini-Semblano de m'avoir orienté vers ce texte.

14 Pour être tout à fait juste avec Addams, il convient de souligner le fait qu'elle accorde une place, certes réduite, mais bien réelle, à la nécessité d'éduquer aussi les hommes à la sexualité (Addams, 1912/2002b : 46-47). Elle relève également le lien entre la prostitution et la construction archétypale de la masculinité lorsqu'elle pointe les affinités entre prostitution et militarisme (*ibid.* : 92).

15 La dimension raciale n'est pas absente de la littérature entourant, comme son nom l'indique, la question du « *white slave traffic* » dans la mesure où la focalisation sur le « trafic » des femmes blanches tend

à invisibiliser le trafic organisé des femmes asiatiques qui aurait, pour sa part, davantage de réalité si l'on en croit les historiens. Voir Joslin (2002 : xiv), Barry (1995 : 118).

16 La critique appartient pour Dewey à la vie humaine elle-même toutes les fois que nous nous demandons comment sécuriser les biens et les maux de l'expérience immédiate. Nous adoptons une attitude critique dès lors que la « jouissance *(enjoyment)* cesse d'être une donnée et devient un problème » (Dewey, 2012 : 360 ; LW.1 : 298). Dès lors, la philosophie « ne peut être rien d'autre que cette opération critique et cette fonction critique devenues conscientes d'elles-mêmes et de leurs implications, exercées délibérément et systématiquement » (Dewey, 2012 : 365 ; LW.1 : 302).

17 Ce domaine revêt néanmoins une place centrale pour Dewey dans la mesure où sa conception de la philosophie comme « théorie de la critique » va de pair avec la volonté de la transformer en un « outil de réforme sociale » dont l'objectif est de réunir les conditions qui pourront faire en sorte que l'expérience soit « la meilleure, la plus riche et la plus pleine possible » (Dewey, 2012 : 371-372 ; LW.1 : 307-308).

18 « Camille » fait référence au nom anglais souvent donné aux adaptations en anglais de la *Dame aux Camélias* d'Alexandre Dumas fils, tandis que la seconde antonomase de l'extrait, « Amelia » fait plutôt signe du côté du poème de Thomas Hardy, *The Ruined Maid*, publié en 1901 et qui évoque le destin d'une jeune femme rurale qui échappe à la pauvreté en devenant la maîtresse d'un homme riche. Je remercie Raphaelle Gemin pour sa précieuse aide sur ce point.

19 C'est l'enjeu principal de la critique de la lutte des classes considérée comme une stratégie délibérée qu'Addams et Dewey ont en commun (Addams, 1895/2007 ; LW.11 : 55-56).

LE CONSENSUS COMME MODE D'ORGANISATION FÉMINISTE ET PRAGMATISTE

ADÈLE PAYET

La décision par consensus est-elle féministe ? À travers une enquête sur les pratiques féministes des années 1970 aux États-Unis, l'article déconstruit et reconstruit son sens politique. Il explore la manière dont le pragmatisme peut accompagner cette reconstruction en articulant la décision par consensus aux réflexions féministes sur l'épistémologie, le groupe, et l'affinité. Les concepts de John Dewey outillent cette critique qui se déploie de manière interne aux problématiques féministes. Son but est d'enrichir une grille d'analyse féministe et d'en montrer les conséquences pratiques. En tant que mode d'organisation féministe et pragmatiste, la décision par consensus apparaît au terme de cette enquête comme une méthode démocratique radicale.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME ; DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE ; CONSENSUS ; ANARCHISME ; JOHN DEWEY.

* Adèle Payet est doctorante en philosophie à l'ENS de Lyon et à l'Université Laval [adele.payet[at]ens-lyon.fr].

INTRODUCTION

De plus en plus de travaux s'intéressent à la décision par consensus. Présentée comme une critique de la règle de majorité, elle remet en question les crédos de la démocratie parlementaire et, par là même, tout un système de pensée occidental (Mansbridge, 1983). Cette critique sociale émane de mouvements sociaux alternatifs, parfois explicitement anarchistes, qui essaient de réinventer l'organisation collective (Polletta, 2002 ; Polletta & Hoban, 2016). Mais certains étudient aussi la présence de la décision par consensus dans des sociétés non-occidentales, ce qui donne à cette critique une portée décoloniale inédite (Graeber, 2023).

Dans cette histoire critique de la démocratie, le féminisme est rarement pris en compte. Il est ou bien absent, ou bien évoqué d'une manière qui n'explique pas clairement ce qu'a été la pratique féministe du consensus, ni le rôle qu'elle a joué dans la réinvention des méthodes démocratiques. On sait qu'à partir de la fin des années 1970, aux États-Unis, la décision par consensus était décrite comme un « processus féministe » (Epstein, 1993 : 12). Mais très peu ont interrogé les raisons de cette dénomination. Cinquante ans après son émergence dans les mouvements féministes aux États-Unis, cet article propose de revenir à cette pratique sur le mode critique : la décision par consensus est-elle féministe ?

Il y a plusieurs manières d'entendre cette question. On peut l'aborder comme une question portant sur des faits : est-ce que les féministes ont fonctionné par consensus ? Si oui, selon quelles modalités ? Mais on peut aussi y voir une question appelant un jugement de valeur : est-ce un outil pour la lutte féministe ? A-t-il une place dans une théorie politique féministe ? Comment les féministes politisaient cet outil et est-ce encore une politisation pertinente ? M'insérant dans une démarche pragmatiste, je ne séparerai pas ces deux niveaux de questionnement. Dès lors que l'on manipule les faits, on manipule les valeurs qui les sous-tendent (LW.2 : 240). Par conséquent, l'article

se donne le double défi de comprendre ce qu'a été la décision par consensus chez les féministes, et ce qu'elle pourrait être si on change la grille d'analyse.

L'article explore en effet deux manières d'attacher un sens féministe à la décision par consensus. La première aborde celle-ci comme une méthode de résolution des conflits qui suppose des relations interpersonnelles non-hiérarchiques et des personnes pour en prendre soin. J'identifie ici une éthique du *care* implicite et je montre dans la première partie comment cette éthique irrigue la pratique du consensus chez les féministes radicales états-uniennes des années 1970.

Bien que cette éthique ait permis une critique intéressante des méthodes traditionnelles, elle présente des limites qui nécessitent de compléter et, *in fine*, de dépasser cette première interprétation. La deuxième partie propose ainsi une reconstruction de la pratique féministe du consensus sur des bases pragmatistes. À l'aide des concepts de John Dewey, elle explore différentes voies pour faire du consensus[1] un mode d'organisation fondamentalement radical sur les plans épistémologique, politique, et éthique. Le but n'est pas de supplanter le féminisme par le pragmatisme, mais d'utiliser ce dernier pour imaginer d'autres significations féministes possibles. Dans la continuité des recherches menées par Charlene H. Seigfried (1996), cet article entreprend ainsi de tisser des liens entre le féminisme et le pragmatisme de façon à enrichir leurs significations théoriques respectives et à préciser leurs formulations pratiques.

Il est important de garder en tête que le but n'est pas de théoriser la décision par consensus dans tous ses détails, ni d'en formuler une conception idéale, ou d'en tirer un modèle normatif pour les institutions, mais bien d'examiner le sens qu'elle a pris et qu'elle peut prendre dans une lutte féministe. Ce rétrécissement du questionnement nous met déjà face à un chantier considérable. Cette recherche se fonde sur une analyse fouillée du contexte des années 1970.

Pour l'établir, j'ai eu recours à une littérature scientifique, à des auto-ethnographies militantes et à un travail d'archives de première main sur le réseau anarcha-féministe. Malgré toutes ces données, certaines zones d'ombre demeurent. Mais si ce travail peut contribuer à faire exister la pratique féministe du consensus en tant qu'objet de recherche, il remplira ce qui est peut-être au fond sa fonction principale.

LE CONSENSUS DANS LES ANNÉES 1970 : VERS UNE ÉTHIQUE DU *CARE* ?

Pour examiner le sens féministe du consensus, il est nécessaire de revenir à la pratique des années 1970 aux États-Unis. Cela nous permettra de faire émerger une première signification possible, à savoir la présence d'une certaine éthique du *care*. Pour dégager cette interprétation, il y aura un premier moment de contextualisation qui présente la critique générale des modes d'organisation traditionnels. J'examinerai ensuite la manière dont elle se reporte sur la règle de majorité. Enfin, je reconstruirai les présupposés éthiques qui sous-tendent ce mode d'organisation féministe.

LES GROUPES DE CONSCIENTISATION ET L'IDÉAL D'ABSENCE DE STRUCTURE

La thématisation féministe du consensus émerge aux États-Unis à la fin des années 1960 chez celles qui utilisaient l'appellation « féministes radicales ». Le féminisme radical états-unien, quelque peu différent de celui qui existait en France à la même époque (Védie, 2020), ne s'est pas contenté de produire une nouvelle analyse des rapports homme/femme. Il s'agissait aussi d'une critique des moyens organisationnels en usage pour constituer une force sociale. Pour comprendre quelle a été la pratique féministe du consensus, il faut donc comprendre comment le féminisme radical en est venu à expérimenter des méthodes d'organisation alternatives.

Le féminisme radical naît à la fin des années 1960 avec les groupes de conscientisation *(consciousness-raising groups)*. Ceux-ci apparaissent de manière spontanée, d'abord dans les villes de la côte Est, sur l'année 1967-1968, puis se propagent sur tout le territoire (Echols, 1989). Leur but était de constituer, à travers le partage des expériences personnelles, une conscience féministe qui comporte à la fois une conscience de soi, du système dans lequel chacune se situe, et du groupe devenu sujet de la lutte féministe. Ces groupes de conscientisation deviennent ainsi des groupes d'action qui irriguent notamment le mouvement *self-help*[2].

À l'époque, ce que l'on appelait le « mouvement des femmes » était chapeauté par la National Organization for Women (NOW), une organisation nationale, structurée de manière hiérarchique avec une présidente (Betty Friedan), un bureau décisionnaire et un ensemble d'antennes locales. Les féministes radicales ne contestent pas seulement le discours légaliste porté par NOW, c'est-à-dire des revendications centrées sur l'égalité des droits, elles refusent également la forme organisationnelle qui absorbe le mouvement dans une structure centralisée et hiérarchique. Les groupes de conscientisation donnent ainsi lieu à un réseau décentralisé de petits groupes autonomes. Il en résulte un rejet de la notion d'« organisation », à laquelle certaines opposent la notion de « mouvement » pour garder la diversité et la « spontanéité »[3] des petits groupes : « Nous devons garder à l'esprit que nous sommes un MOUVEMENT, non une ORGANISATION » (It ain't me babe[4], 1970a).

Cette critique s'étend à la notion de « structure » à laquelle on associe des connotations négatives de hiérarchie et de leadership. Les petits groupes issus du processus de conscientisation sont constitués de relations interpersonnelles fortes qui cherchent à abolir, au sein du collectif, toute forme de hiérarchie. La formule « le personnel est politique » (Hanisch, 1970) renvoie autant à une analyse des relations homme/femme dans la sphère domestique, qu'au projet de rebâtir

une société égalitaire sur la base des amitiés sororales. Dans cet idéal, le groupe est « non-structuré » :

> Plutôt que d'appeler au remplacement des petits groupes par de plus grands groupes structurés, nous devons nous encourager mutuellement à nous ancrer dans des petits groupes non-structurés qui reconnaissent et exaltent la valeur de l'individu. Les amitiés, bien plus que n'importe quelle thérapie, soulage instantanément le sentiment d'être minable – la révolution devrait se construire sur le modèle de l'amitié. (Levine, 1974 : 55)

Cet idéal d'absence de structure, que beaucoup vont par la suite critiquer (Joreen, 1972 ; Bunch & Fisher, 1976 ; Ehrlich, 1977/1979), renvoyait donc à l'expérimentation de nouveaux modes d'organisation centrés sur l'amitié sororale. C'est dans cette quête d'horizontalité et cette pensée du petit groupe qu'émerge une pratique féministe du consensus.

QUELLE CRITIQUE FÉMINISTE DE LA RÈGLE DE MAJORITÉ ?

À l'intérieur d'une critique générale de l'organisation hiérarchique et bureaucratique, on voit donc apparaître une critique spécifique de la règle de majorité. Je tâcherai de la reconstituer en pointillé seulement, car les sources sont peu nombreuses et allusives. Mon but n'est toutefois pas de présenter cette critique dans toute sa complexité, mais de montrer les indices de sa présence.

Plusieurs sources indiquent en effet que les petits groupes non-structurés et sans leader fonctionnent sur la base du consensus, c'est-à-dire prennent des décisions collectives sans recourir à la règle de majorité (Carden, 1974 ; Cassell, 1977 ; Leeder, 1977). Dans ce contexte, la règle de majorité est associée à l'application d'une procédure définie par le manuel *Robert's Rules of Order* : dépôt d'une motion, approbation de la motion, débat autour de la motion,

amendement ou non de la motion, et vote par majorité. Le manuel a été écrit en 1876 par un ingénieur de l'armée, Henry Martyn Robert. Celui-ci souhaitait étendre les pratiques délibératives du Congrès à la société civile, considérant que la « loi parlementaire » relève de la coutume et se réfère aux « pratiques des assemblées délibératives en général » (Robert, 1951 : 15). Ce projet d'extension de la culture délibérative a plutôt bien marché puisque, dans les années 1960, la New Left[5] en faisait sa procédure de référence dans les prises de décision collective (Polletta, 2002).

Il est intéressant de noter que l'on ne trouve pas chez les féministes radicales une critique de la règle de majorité en tant que telle, que ce soit au niveau des institutions électorales, comme on la rencontre fréquemment, ou au niveau de l'organisation interne des collectifs. Ce que l'on a en revanche, c'est un ensemble de critères portant sur les modalités de la discussion à l'intérieur des petits groupes féministes.

Il y a d'abord une critique de l'expertise. Il n'est pas attendu des participantes qu'elles détiennent un savoir technique et rhétorique pour participer à la décision collective. On insiste au contraire sur « l'autorité de l'expérience personnelle » (Carden, 1974 : 91) pour contrer les relations de pouvoir qui structurent la participation ou la non-participation des membres d'une société. Le but est de favoriser un espace discursif ouvert à celles et ceux qui seraient dépourvu-es des outils rhétoriques propres aux habitudes dominantes. La décision par consensus, en tant que pratique féministe, valorise ainsi le recours à des registres émotionnels et à l'hésitation :

> Chaque individu est la seule personne capable d'apprécier véritablement sa propre situation ; elle doit s'en remettre à l'autorité de ses sentiments. Ainsi, lorsque l'on pose à une participante une question à laquelle elle n'avait pas réfléchi auparavant, elle répondra souvent : « Cette idée ne provoque pas de réaction immédiate en moi. Je n'ai pas encore déterminé ce que j'en pense. » *(Ibid.)*

Ces attentes vis-à-vis des prises de paroles s'accompagnent d'une culture de l'écoute et du silence. Dans une pratique féministe du consensus, le silence ne signifie pas nécessairement que la personne consent à la proposition[6]. Le groupe s'efforce de mettre en place les conditions pour désactiver les règles discursives qui structurent le système patriarcal. Il s'agit à la fois de vérifier les silences pour les transformer en accord ou désaccord explicite, et d'imposer le silence à celles plus à l'aise avec la parole pour équilibrer la participation. La décision par consensus a donc une fonction éducatrice en ceci qu'elle transforme les participantes, ce qui renvoie à ce que Francesca Polletta (2002 : 10) nomme les bénéfices « développementaux ». Plusieurs constatent en effet un lien entre ces expériences et un développement de la capacité à faire entendre sa voix (Carden, 1974 ; Lewis & Baideme, 1972) et à écouter celles des autres (Polletta & Hoban, 2016).

Cette culture de l'écoute débouche sur une culture de la lenteur. L'attention à toutes les voix donne lieu à des processus de décision très longs, à tel point que Joan Cassell (1977 : 137) renomme la décision par consensus « décision par exténuation »[7]. Pour Linda Lewis et Sally Baideme, cependant, cette lenteur du processus est le prix à payer pour avoir une réelle démocratie directe, laquelle implique de renoncer à la logique de l'« efficacité » :

> La participation directe n'est ni aussi fluide ni aussi « efficace » qu'un processus hiérarchique structuré, car elle exige de la souplesse et une volonté de s'engager dans l'effort qu'implique la compréhension des multiples positions touchant à des questions ou à des problèmes particuliers. Ce n'est qu'ainsi que la politique adoptée pourra être la plus juste et la plus inclusive possible. (Lewis & Baideme, 1972 : 93)

Enfin, les critères de l'expérience personnelle, de l'écoute et de la lenteur produisent une discussion collective qui emprunte à l'idéal de l'absence de structure. La procédure formelle du *Robert's Rules of Order* est remplacée par un flot de parole non structuré, qui mêle

l'émotionnel et l'intellectuel, dans un style exploratoire et hésitant qui autorise une variété de matériaux discursifs. Elaine Leeder parle ainsi d'un style « mosaïque » qui fait de la décision par consensus un processus « anarchiste » :

> Ce style recourt à de l'anecdotique, encourage l'insertion de commentaires dans la conversation, accepte les données émotionnelles comme une composante légitime des discussions intellectuelles, utilise des récits, des paraphrases, change continuellement de direction et fait avancer tous les membres du groupe vers une recherche commune de compréhension. Il s'agit d'un processus organique, non-hiérarchique et non-compétitif. On pourrait en fait le qualifier d'Anarchiste, puisque l'absence de leader, le rejet de la hiérarchie, de la compétition et la spontanéité sont des valeurs historiquement associées au terme d'anarchisme. Mais ce sont également des valeurs Féministes. (Leeder, 1977)

On relève la résonance de cette pratique féministe du consensus avec la critique féministe du modèle délibératif théorisée à partir des années 1980 (Landes, 1988 ; Fraser, 1990 ; Mansbridge, 1983 ; Young, 1997). Iris Marion Young (1997) propose à la place un idéal de communication démocratique qui ne se conçoit pas comme un échange d'arguments rationnels entre des sujets formellement égaux. Elle invite, au contraire, à redonner à la communication une dimension « érotique » qui suppose de prendre en compte le rôle des affects dans la construction d'un point de vue collectif (les blagues, les histoires, les interpellations affectives), et la situation sociale des participant-es. La pratique féministe du consensus a été, dès la fin des années 1960, une expérimentation de cet idéal. La critique de la règle de majorité n'était donc pas une critique de la domination numérique, mais une critique de la domination épistémique, et une recherche des conditions dans lesquelles la participation démocratique est possible.

UNE ÉTHIQUE DU *CARE* SOUS-JACENTE ?

Nous avons suffisamment d'éléments pour établir qu'il y a eu une pratique du consensus dans les groupes féministes. Mais cela ne suffit pas à en faire une pratique *féministe*. Il faut encore éclaircir la manière dont les actrices lui ont conféré ce sens. Je montrerai ainsi, dans un dernier temps, que l'on peut retrouver dans le consensus des présupposés proches de l'éthique du *care* formulée par Carol Gilligan. Mon but est de souligner l'intérêt de cette approche, mais aussi d'en cerner les limites et d'identifier les raisons pour lesquelles il nous faut dépasser ce modèle.

Dans les années 1970 et 1980, certaines militantes insistent sur la spécificité féminine du processus de décision. Elaine Leeder (1977) constate ainsi que la méthode s'exporte difficilement hors des groupes non-mixtes. Cela est dû, selon elle, à une plus grande aptitude des femmes à résoudre les conflits. Cette identification du consensus à une méthode de résolution des conflits est courante. Elle présuppose une extension du consensus aux relations interpersonnelles, l'introduisant d'emblée dans la sphère de l'éthique. Ainsi pour Peggy Kornegger (1975), l'une des théoriciennes de l'anarcha-féminisme[8], c'est parce que les femmes nouent des relations de sujet à sujet, et non de sujet à objet, qu'elles sont plus à même de réaliser un idéal anarchiste (conçu comme une absence de domination). Ce présupposé moral sous-tend la pratique féministe du consensus, comme le suggère un peu plus tard une militante, interrogée par Kathleen P. Ianello, qui dit l'importance de traiter les autres comme des « personnes » plutôt que de simples collègues de travail (Ianello, 1992 : 63). Autrement dit, le processus de décision est en continuité avec un régime relationnel au sein du collectif.

Ce n'est probablement pas un hasard si, au même moment, la théorie du *care* est en train de s'écrire[9]. À plus d'un titre, elle donne une assise théorique à ces expériences. Pour Gilligan, l'expérience des femmes nous fait entendre une « voix différente ». Cette voix

différente correspond à une manière de poser un problème moral et de raisonner à partir de lui. Chez les jeunes garçons, on tend déjà à les envisager comme des « problèmes mathématiques avec des êtres humains » (Gilligan, 2019 : 47). Ce sont des équations que l'on peut résoudre en appliquant un raisonnement logique. Pour les jeunes filles en revanche, les dilemmes moraux sont réfléchis à partir de la particularité de la situation et des conséquences qu'engagent telle ou telle réponse. Elles vivent dans un monde « constituée de relations humaines [...] et non d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles » (*ibid.* : 51). À partir de la collecte de ces voix différentes, Gilligan élabore alors une éthique du « *care* » reposant sur un précepte de non-violence (« il ne doit être fait de tort à personne »), qu'elle distingue d'une éthique de la justice où chacun-e doit être traité-e de la même manière (*ibid.* : 273).

Bien qu'il n'y ait aucune mention de Gilligan chez les féministes pratiquant le consensus (l'ouvrage n'est pas encore publié), il est possible de reconstruire l'interprétation qui en découlerait. Dans cette perspective, le consensus féministe suppose une attention aux personnes et aux relations qui composent le collectif. Il s'agit moins de viser une vérité qui existe dans le monde que de viser la qualité du processus en tant que tel et d'aborder la décision comme le produit d'une écoute mutuelle. Une attitude féminine permet ainsi de contourner le formalisme qui fait abstraction du contexte relationnel dans lequel la participation est possible. Les voix individuelles ne sont pas celles de sujets rationnels formellement égaux, mais de corps situés qui interagissent dans un processus de *communication*. L'idéal de communication que propose Young pourrait alors être relu à partir des analyses de Gilligan[10]. La communication renvoie en effet à une manière féminine[11] de traiter un problème d'action. L'attitude compétitive des hommes, résultant de la formalisation de la situation, laisse place à l'attitude coopérative des femmes qui facilite la construction collective de solutions et déplace le critère de légitimité. La question n'est plus de savoir si ces solutions sont justes en soi, mais si chacun et chacune y ont contribué. Cette lecture expliquerait

ainsi pourquoi le consensus est bien un idéal féministe. Elle étaye l'idée d'une militante pour qui les groupes féministes non-mixtes font sans difficulté ce que les groupes mixtes ont toujours cherché à faire (Iannello, 1992 : 62).

L'éthique du *care* permet en outre de rendre compte d'un point qui a été relevé par Jane Mansbridge, à savoir que le consensus (en tant que processus) est possible lorsqu'il y a de l'amitié entre les participant-es. Mansbridge rattache le consensus à ce qu'elle appelle la « démocratie unitaire », c'est-à-dire un collectif où les intérêts convergent et où les membres peuvent s'identifier les un-es aux autres (Mansbridge, 1983 : 3-4). Le consensus est donc, selon elle, l'extension de l'amitié au domaine politique, ce qui en fait la forme démocratique la plus ancienne de l'organisation humaine, bien qu'elle soit complètement laissée de côté dans l'histoire occidentale. Si nous adoptons la grille de Gilligan, la séquence féministe dans l'histoire du consensus fait sens. Les féministes ont tiré un modèle politique d'une éthique des relations. En politisant le personnel, elles ont fait de l'amitié le terrain d'une politique féministe.

Malgré tout l'intérêt que présente ce type de lecture, elle demeure insuffisante. Tout d'abord, d'un point de vue purement théorique, l'éthique du *care* ne permet pas à elle seule de conceptualiser la décision par consensus. Elle ne prend pas en charge tout un ensemble de questions telles que : qu'est-ce que l'amitié ? De quelle égalité s'agit-il ? Qu'est-ce qu'un intérêt commun ? De quelle nature est la décision collective ? Comment les individus actent d'un accord ? En quel sens est-ce démocratique ? etc. Elle peut indiquer les raisons pour lesquelles le consensus a pris un sens féministe, mais elle ne développe que très partiellement toutes ses implications épistémologiques et politiques. Elle manifeste donc une insuffisance épistémique qui rend nécessaire le recours à d'autres outils théoriques.

Cette insuffisance épistémique est accentuée par son effet de dépolitisation. La décision par consensus semble en effet se réduire

à une éthique de la communication non-violente. Elle risque alors de se confondre avec son homologue managérial, qui traite le consensus comme un outil de gouvernance partagée[12]. Ce basculement est possible parce que la violence n'est pas politisée et n'est pas articulée à la complexité des dynamiques d'oppression. De ce point de vue, il n'est pas anodin que la pratique féministe du consensus se soit développée parmi des femmes majoritairement blanches et issues de la classe moyenne (Cassell, 1977 ; Epstein, 1993 ; Ellis, 1996 ; Harvey, 2014). La critique de la compétitivité masculine se fait aux dépens d'autres grilles d'analyse, notamment celles de la race et la classe. Cette négligence peut alors donner lieu à des normes délibératives à nouveau excluantes. Bien qu'il existe aujourd'hui une reconstruction du concept de *care* qui pallie ces limites (Tronto, 1993), tout se passe comme si la lecture féministe du consensus n'avait, pour sa part, pas opéré cette reconstruction.

Enfin, ce manque de politisation porte préjudice à la lutte féministe elle-même. En plus du problème que pose le fait de cibler un sujet féministe blanc et bourgeois, la tendance à surinvestir la relationalité dans le collectif n'est pas toujours bénéfique pour la lutte. Elle encourage une forme d'aliénation dans un travail de *care* qui peine à s'interrompre à cause du poids de la culpabilité. Elle place les membres dans des relations d'interdépendance qui peuvent exercer des pressions sur les individus et diminuer leur liberté de quitter un collectif. Enfin, elle tend à réduire le consensus à une simple méthode de communication, perdant de vue la finalité pratique – la décision elle-même. C'est notamment le risque qu'encourt l'opposition mentionnée plus haut entre la décision par consensus et l'« efficacité ». Ce rejet de l'efficacité est une manière de donner au processus une priorité sur le résultat. Mais il peut tomber dans une forme de déontologisme, c'est-à-dire une absolutisation des moyens (Francks, 2003) et une fétichisation des méthodes, qui peine à trouver une articulation convaincante entre les fins et les moyens.

Pour ces différentes raisons, l'éthique du *care* ne peut pas fournir une grille d'analyse suffisante. Mais ceci ne doit pas nous conduire à abandonner toute lecture féministe du consensus. Je propose dans un deuxième temps de reconstruire cette lecture en recourant cette fois aux outils de la pensée pragmatiste.

LE CONSENSUS COMME MÉTHODE DÉMOCRATIQUE RADICALE : UNE RELECTURE PRAGMATISTE

Bien que la philosophie de John Dewey ne théorise pas les processus de décision, elle met à disposition un ensemble d'outils utiles à la conceptualisation du consensus. En recourant à ses concepts de vérité, de communauté, de public, et de foi démocratique, il s'agira dans cette deuxième partie de reconstruire un sens féministe qui révèle la radicalité de ce mode d'organisation.

L'ÉPISTÉMOLOGIE DU CONSENSUS

Je propose pour commencer d'explorer une nouvelle hypothèse de lecture : la pratique féministe du consensus découle moins d'une éthique de la relation, que d'une épistémologie qui critique la séparation entre le sujet et l'objet. En détaillant la critique de ce dualisme dans la pensée de Dewey, et en relisant le consensus à partir de cette épistémologie, je montrerai comment on peut réinterpréter le passage des groupes de conscientisation à la décision par consensus.

L'épistémologie pragmatiste fournit des perspectives intéressantes pour conceptualiser la décision par consensus, car elle remet l'action au cœur du processus de la connaissance. Dewey rejette en effet la séparation entre le sujet connaissant *(the knower)* et l'objet connu *(the known)* à laquelle correspond une conception représentationnelle de la vérité. Pour Dewey, la connaissance est une « réponse » à l'environnement qui consiste à réorganiser l'activité. Cette épistémologie a en toile de fond un naturalisme. Celui-ci ne consiste pas

à essentialiser les phénomènes humains, mais à les réinsérer dans une théorie de l'activité et de l'interaction avec l'environnement (Koenig, 2023). L'activité de connaissance est en *continuité* avec l'expérience. En tant que réponse, elle intervient sur la réalité, anticipe les futurs *stimuli* et, ce faisant, les reconstruit. La connaissance est donc un « mode de participation » :

> Si l'être vivant, l'être qui vit son expérience, participe intimement aux activités du monde auquel il appartient, alors la connaissance est un mode de participation valable dans la mesure où il est efficace. Ce ne peut pas être la conception futile d'un spectateur non concerné. (MW.9 : 347)

Étant donné cette interaction entre le sujet connaissant et l'objet connu, il en résulte (1) que la vérité n'est pas une représentation adéquate de la réalité, et (2) que la réalité elle-même n'est pas un état de choses existant indépendamment de la connaissance. La vérité est une action de ré-institution de la réalité, et la réalité est sans cesse reconstruite par l'activité de la connaissance.

À partir de là, il est possible d'éclaircir les présupposés épistémologiques de la décision par consensus. Celle-ci ne vise pas une représentation fixe et homogène du monde, mais un agir collectif. Comme le nom l'indique, le but est de « décider ». Philippe Urfalino souligne ainsi que le concept de décision nous place d'emblée dans le registre de l'action : « l'objet de la décision n'est jamais un état de la connaissance (on ne décide pas que tel énoncé est vrai ou faux au regard de ses référents), ce que l'on décide, c'est une action à entreprendre » (2007 : § 32). Son analyse laisse cependant entendre qu'il serait possible de séparer les discussions qui visent la connaissance des discussions qui visent l'action, où les critères de vrai et de faux ne sont pas opérants. Dans une épistémologie pragmatiste, une telle séparation est un dualisme, c'est-à-dire une dichotomie intellectuelle produite par une division sociale[13]. Il n'est pas nécessaire, en effet, de séparer l'agir et le connaître. Pour Dewey,

l'activité du charpentier est une activité de connaissance (MW.9 : 346 ; MW.12 : 145), non pas au sens où elle requiert une expertise, mais au sens où, en tant qu'activité, elle est une exploration et une transformation de l'environnement. Dewey redéfinit ainsi l'intelligence comme « l'observation des conséquences *en tant que* conséquence » (LW.2 : 243), c'est-à-dire en tant que conséquence de l'activité, et non comme des effets nécessaires qui se tiendraient dans une réalité indépendante de l'esprit.

Interpréter la décision par consensus en pragmatiste entraîne donc un geste critique radical qui redéfinit le paradigme épistémologique tout entier. Il ne s'agit pas de dire que les participant-es ne recherchent pas une vérité, mais que la vérité recherchée n'est pas une représentation homogène et exacte d'une réalité extérieure. La décision collective demande une intelligence collective, c'est-à-dire une visée commune des conséquences qui fonctionnent comme critères pour diriger collectivement l'action. Cette conception pragmatiste de la vérité permet de distinguer le consensus d'une unanimité comprise comme une identité des représentations de la réalité. Le consensus, comme résultat, est bien une idée collective, mais c'est une idée au sens deweyen du terme, c'est-à-dire la projection d'une action possible : « une idée est avant tout l'anticipation de quelque chose qui peut arriver ; elle dénote une possibilité » (LW.12 : 113). Par conséquent, la décision finale ne saurait correspondre à une représentation figée de la réalité. En tant que projet d'action, elle ne fait que marquer un moment dans le processus de l'intelligence collective. Envisagée de cette façon, le processus facilite la coordination. La référence à l'action déplace en effet le problème de la vérité objective, « qui a raison ? », au problème de l'action collective, « que voulons-nous faire ensemble ? ». Il est ainsi possible de concevoir un processus de décision non-hiérarchique où le but n'est pas un alignement parfait des subjectivités, mais une coordination des intérêts de chacun-e et une participation égale à la création d'un monde commun.

Cette relecture pragmatiste du consensus est en outre cohérente avec l'épistémologie féministe qui se met en place au travers des groupes de conscientisation. Dans l'analyse de cette pratique, MacKinnon souligne en effet le bouleversement épistémologique qu'elle a opéré. En faisant du partage de l'expérience personnelle la modalité d'un dévoilement et d'une reconstruction de la réalité sociale, les féministes ont ébranlé les postulats selon lesquels le sujet et l'objet seraient deux entités distinctes et l'objectivité requerrait un détachement de la réalité. La connaissance comme *conscience* affirme l'interpénétration de l'esprit et du monde. MacKinnon la définit comme « une réponse au fait de vivre dans le réel *(a response to living in it)* » :

> L'esprit et le monde, en tant que réalité sociale, sont considérés comme interpénétrés. La connaissance n'est pas une bonne ou une mauvaise copie du réel, ce n'est pas une représentation fidèle ou erronée comme le voudrait le modèle scientifique, c'est une réponse au fait de vivre dans le réel. (MacKinnon, 1991 : 98)

Plus encore, ce que la conscience acquiert comme connaissance de la réalité sociale, c'est une connaissance ontologique de sa contingence. La réalité apparaît comme une construction sociale qu'il est par conséquent possible de transformer : « la condition des femmes ne peut pas être véritablement connue pour ce qu'elle est, au sens féministe du terme, sans savoir qu'elle pourrait être autrement » (*ibid.* : 101).

Une relecture pragmatiste du consensus permet ainsi d'appréhender plus finement le rôle des groupes de conscientisation dans la naissance d'une pratique féministe du consensus. Jusqu'à présent, ils semblaient avoir donné un modèle relationnel non-hiérarchique faisant de l'amitié la base de l'organisation par consensus. L'éthique du *care* sous-tend ce premier niveau d'analyse. Mais avec les outils du pragmatisme, la pratique féministe du consensus apparaît comme le pendant d'un nouveau paradigme épistémologique qui abandonne le

dualisme sujet/objet. La valorisation épistémologique du personnel a donc eu un impact sur le mode d'organisation. Le pragmatisme prolonge encore ces réflexions en remettant le critère de l'action au cœur de la constitution du sujet collectif[14].

LE CONSENSUS ET L'AMITIÉ

Le pragmatisme donne une assise épistémologique au consensus, mais il permet aussi de repenser la nature de la relation au sein de ce mode d'organisation. Je tâcherai dans cette section de reconstruire le critère de l'amitié dans une perspective pragmatiste qui articule les niveaux micro (la communauté) et macro (le public).

Chez les féministes, l'articulation du consensus au petit groupe d'amies rejoint l'idée deweyenne selon laquelle la démocratie ne peut pas fonctionner sans « communauté immédiate » (LW.2 : 369). L'amitié est le « lien principal » de la communauté (LW.2 : 252). Toutefois, la manière dont Dewey définit la communauté empêche de concevoir l'amitié comme une simple ressemblance des caractères. En effet, la communauté n'est rien d'autre qu'une manière de diriger l'activité, ce qu'il appelle en 1916 une « direction sociale » (MW.9 : 31). La direction sociale consiste en la perception collective des conséquences de l'activité conjointe, mais aussi en une perception des connexions internes et réciproques entre les agents du groupe, c'est-à-dire des conséquences du comportement de chacun-e sur chacun-e. Pour reprendre l'exemple de 1916 (qui imite de façon détournée celui d'Adam Smith[15]), une chaîne de travailleurs qui se font passer de main en main une épingle ne constitue pas une activité socialement dirigée. Pour qu'il y ait de la direction sociale, et donc une communauté, il faut non seulement que chacun-e ait en vue le produit final, la fabrication de l'objet, mais aussi que cette visée commune soit le produit d'une perception et d'un ajustement réciproques de chacun-e à chacun-e. Autrement dit, la communauté est synonyme de participation et de coordination[16]. Or, si l'amitié est le lien de cette activité spécifique, alors il s'agit moins d'une base affective

pré-existante que d'une relation de coordination concomitante de la coordination en tant que telle.

Ceci étant dit, l'amitié féministe n'est pas une relation de coordination comme les autres. Elle résulte d'un processus de conscientisation, c'est-à-dire d'un partage de l'expérience d'une oppression. Le consensus est pratiqué dans des groupes non-mixtes. S'il est possible de concevoir un fonctionnement par consensus à l'intérieur d'un groupe d'ami-es, le cas de la sororité amène à réinterroger la base commune nécessaire à ce fonctionnement. La décision par consensus suppose-t-elle une expérience partagée ?

Dewey peut à nouveau être utile en nous amenant à traiter le sujet féministe, c'est-à-dire la conscience féministe acquise à un niveau individuel et collectif, comme un « public ». Cet usage peut paraître contre-intuitif puisque, dans la terminologie de Dewey, le public se constitue lorsque l'association quitte le domaine du « trop proche » : « certaines associations sont trop étroites et d'une portée trop limitée pour donner naissance à un public » (LW.2 : 260). C'est d'ailleurs ce qui le conduit à traiter les groupes d'ami-es comme des associations « non-politiques ». Mais, paradoxalement, le concept de public nous permet de saisir la spécificité des groupes fonctionnant par consensus. La politisation féministe des relations personnelles implique en effet de rattacher le petit groupe à un groupe social plus large. Or, c'est précisément la définition que donne Dewey du public. Dans un public, la direction sociale découle de la perception des conséquences *indirectes*, c'est-à-dire des conséquences qui « s'étendent au-delà de ceux qui sont directement engagés dans leur production » (LW.2 : 253). Ainsi, il se passe dans le petit groupe féministe quelque chose qui dépasse la communauté immédiate, la sororité étant constituée dans la conscience de ses conséquences sur la société patriarcale. Plus encore, les petits groupes féministes ne fonctionnent pas de manière isolée, mais dans un réseau décentralisé et mobile. Le petit groupe est donc bien un public, c'est-à-dire une méthode pour constituer, organiser, et faire agir la communauté féministe.

Si l'on peut appliquer le concept de public aux groupes fonctionnant par consensus, la question est alors la suivante : comment se constitue un public ? Nécessite-t-il une expérience partagée ? Nous touchons ici à un point crucial et épineux dans la conception deweyenne du public. Un public suppose qu'il y ait une action *associée* et des conséquences qui affectent plusieurs individus. Cependant, ces conséquences partagées ne font pas un intérêt partagé. Pour qu'il y ait un intérêt partagé, il faut une « perception » des conséquences, c'est-à-dire un acte d'intelligence collective qui coïncide avec l'émergence d'un agent collectif. L'intérêt partagé ne précède donc pas la constitution du public, mais se construit au fil d'un processus collectif de resignification de l'expérience. C'est ce qui rend la naissance du public difficile à penser. Le public est à la fois conditionné et auto-institué.

Nous retrouvons la difficulté qu'évoquait MacKinnon lorsqu'elle cherchait à comprendre le point de départ du processus de conscientisation. Des femmes se retrouvent dans des groupes pour politiser leurs situations personnelles. Mais qu'est-ce qui fait que ces femmes se retrouvent ? Pourquoi certaines conscientisent l'oppression, tandis que d'autres acceptent et continuent de souffrir du rôle qui leur est imposé ? Bien que la conscientisation suppose une situation partagée, cette situation partagée ne suffit pas à faire un intérêt partagé.

Ce mystère de l'auto-institution du public renvoie chez Dewey au passage de la « situation indéterminée » à la « situation problématique ». La situation indéterminée se caractérise par un sentiment de confusion, un malaise, qui n'est pas un contenu subjectif, mais un trait de la situation réelle : « C'est la *situation* qui a ces caractéristiques. *Nous* doutons parce que la situation est intrinsèquement douteuse » (LW.12 : 109). Pour reprendre les termes d'un texte de 1905, nous pourrions dire que la réalité est « ce qui est expériencé en tant qu'expériencé »[17] (MW.3 : 158). Ceci est, encore une fois, cohérent avec l'épistémologie de la conscientisation. Le malaise ressenti par une

femme dans la rue ou le métro n'est pas qu'une donnée subjective. La réalité *est* ce malaise.

Toutefois l'enquête ne démarre pas avec ce malaise, mais avec « l'institution » de ce malaise en « problème » : « la situation indéterminée devient problématique dans le processus même qui en fait un objet d'enquête » (LW.12 : 111). La problématisation consiste alors à déterminer la situation, à donner les éléments du problème pour orienter l'activité. Sans problème, on avance à l'aveugle (LW.12 : 112).

La naissance du public correspond précisément à l'institution collective d'un problème qui fixe un horizon à atteindre. Ainsi, s'il y a bien dans les groupes féministes ce que MacKinnon (1991 : 86) appelle un « consensus préarticulé », il ne s'agit pas d'une expérience partagée, mais d'un problème qui est le départ de l'enquête. Ce problème naît d'une situation actuelle, sans quoi il ne serait pas un problème réel. Mais cette situation n'est qu'un contexte qui conditionne le travail de l'intelligence collective.

Le concept de public nous permet ainsi de réinscrire le processus de décision collective dans une communauté socialement située qui se constitue à travers la détermination d'un problème commun. Ceci a des conséquences sur la façon de concevoir la pluralité au sein de cette communauté. La non-mixité ne fait pas du public un groupe homogène. Comme on le voit dans ce qu'il a été dit plus haut, elle caractérise des conditions épistémiques qui sous-tendent l'intelligence du sujet féministe. Mais il ne s'agit pas de garantir une homogénéité idéologique. Bien au contraire, la mise à distance des attitudes masculines permet de redonner la voix à des individus qui se retrouvent, sinon, en incapacité d'articuler une idée. Mettre à distance les positions épistémiques dominantes, c'est donc s'assurer d'une plus grande diversité de voix individuelles. Nous avons ici ce que l'on pourrait appeler un *pluralisme fort*, c'est-à-dire un pluralisme qui découle d'une analyse des rapports de pouvoir et des hégémonies épistémiques, par opposition à un pluralisme *faible* qui

requiert une multiplicité sociale non-organisée. En construisant des espaces alternatifs, le public féministe s'est donné les conditions pour faire apparaître la diversité qui le compose. De ce point de vue, la décision par consensus n'a pas émergé dans n'importe quel type de public, mais dans ce que Nancy Fraser (1990) appelle un « contre-public », c'est-à-dire un espace pour les subalternes qui se constitue en réponse aux publics dominants.

Une conception pragmatiste de l'amitié nous permet ainsi de redéfinir son statut dans la décision par consensus. Il ne s'agit pas d'une unité psychologique, sociale ou idéologique pré-existante. Il convient plutôt de l'envisager comme une relation de coordination construite par des conditions structurelles qui mettent les individus en capacité de forger un intérêt partagé. La décision par consensus présuppose moins un intérêt partagé que l'activité commune à l'intérieur de laquelle il se constitue.

UNE NOUVELLE FOI DÉMOCRATIQUE ?

Pour finir, j'aimerais avancer l'hypothèse selon laquelle le consensus féministe a permis de réinventer une foi démocratique en l'intelligence humaine. Pour appuyer cette hypothèse, je commencerai par rapprocher la pratique du consensus de la pensée deweyenne de la radicalité. Cette théorie de la radicalité me permettra alors de faire sens de l'articulation entre le consensus et l'organisation affinitaire. Ceci m'amènera enfin à repenser l'affinité comme le partage de méthodes démocratiques dans lesquelles s'incarne une foi dans l'intelligence collective.

Dans les années 1970, la décision par consensus participait d'une volonté d'unifier les méthodes et les fins politiques, ressaisie *a posteriori* sous le terme de « préfiguration » (Boggs, 1977 ; Breines, 1982)[18]. Cette idée apparaît par exemple chez Linda Lewis et Sally Baideme précédemment citées : « puisque le but ultime est une société complètement coopérative et égalitaire, notre organisation doit dès

maintenant en être le reflet » (Lewis & Baideme, 1972 : 93). Ce concept de préfiguration fait fortement écho au concept deweyen de radicalité qui repose précisément sur l'unité des fins et des moyens : « il n'y a, de plus, rien de plus radical que d'insister sur les méthodes démocratiques comme moyens par lesquels des changement sociaux radicaux s'accomplissent » (LW.11 : 299). À la fin de ce même texte, Dewey précise que la radicalité requiert une « foi vivante en la nature humaine ». Plus exactement, il s'agit d'une foi dans « les possibilités de la nature humaine », c'est-à-dire dans « la capacité des êtres humains à juger et à agir intelligemment » (LW.14 : 226). Cela appelle deux commentaires.

Premièrement, cette foi en l'intelligence humaine n'est pas un optimisme moral qui postulerait la bonté humaine. La foi deweyenne ne consiste pas en la conviction que l'humain est naturellement bon, mais que l'humain est indéterminé. Un être humain, quel qu'il soit, a toujours la capacité de reconstruire ses habitudes et de transformer les conditions qui l'entourent, *si les conditions le permettent*. Paradoxalement, avoir foi en l'intelligence suppose de regarder celle-ci comme un trait de l'action acquis et non inné. Si l'intelligence dépend des conditions sociales, alors elle est possible pour tout être humain, et il ne tient qu'à nous de construire les conditions de l'action intelligente.

Deuxièmement, la foi est une « conviction qu'une certaine fin devrait guider la pratique » (LW.9 : 15), mais cette conviction n'est pas simplement intellectuelle. La foi est une « attitude », c'est-à-dire un complexe d'habitudes qui déterminent un mode de réponse *continue* à l'environnement. En tant que système d'habitudes, la foi démocratique est donc un produit de l'expérience qui comprend des conditions culturelles. Au reproche d'utopisme qui lui est souvent adressé, Dewey répond qu'il n'a pas « inventé cette foi » : « quoi qu'il en soit, je n'ai pas inventé cette foi. Je l'ai acquise de mon entourage dans la mesure où cet entourage était animé par l'esprit démocratique » (LW.14 : 227). Mais affirmer le rôle de l'expérience et de la culture, c'est

de fait admettre que la foi démocratique puisse prendre des formes différentes selon les contextes socio-historiques. D'où mon hypothèse : la pratique féministe du consensus a été une réinvention de la foi démocratique dans les méthodes de l'intelligence collective.

Il faut noter que cette pensée du consensus comme méthode radicale débouche dans les années 1970 sur une nouvelle de théorie de l'action directe. Elle émerge notamment dans les réseaux anarcha-féministes. Ceux-ci naissent à l'intérieur du féminisme radical et recourent explicitement à des concepts anarchistes pour prolonger et reconstruire ses positions. Le concept d'action directe vient en effet du syndicalisme révolutionnaire qui critiquait le recours aux partis politiques pour faire valoir les intérêts de la classe ouvrière. Il s'agissait alors de penser des méthodes d'action qui réalisent immédiatement les finalités recherchées. La grève générale, pensée comme une réappropriation du lieu productif, était aussi l'occasion d'une organisation syndicale dans laquelle un modèle social se met en marche. L'action directe est donc un processus intrinsèquement émancipateur. Puisque la fin est mise en œuvre dans les moyens, l'action directe ne poursuit pas un objectif extérieur à elle-même : « quand la classe ouvrière, ayant grandi en force et en conscience, sera apte à l'œuvre de prise de possession et y procédera, ce sera encore de l'action directe ! » (Pouget, 2008 : 24).

Dans la pensée anarcha-féministe, l'action directe suppose non pas une organisation syndicale, mais une organisation « affinitaire ». Le concept est cette fois emprunté à l'anarchisme espagnol[19] (Dupuis-Déri, 2010). En Espagne, les groupes affinitaires désignaient des petits groupes d'amis (des hommes) qui fréquentaient des cafés et poursuivaient un objectif politique commun. L'anarcha-féminisme se réapproprie le concept d'affinité et l'articule à la sororité. La sororité, comme affinité, devient une relation affective acquise dans l'expérience du petit groupe. Le collectif It Ain't Me Babe insiste ainsi sur la dimension « réelle » de l'affect affinitaire, par différence avec des relations morales abstraites : « Nous avons trouvé que les idéaux chrétiens

et hippies prônant un amour égal pour tous étaient une arnaque, que les gens n'étaient pas attirés les uns vers les autres de façon égale et qu'ils fonctionneraient mieux sur la base d'attirances réellement ressenties » (It Ain't Me Babe, 1970b : 2). L'affinité féministe aspire à des relations interpersonnelles non-hiérarchiques et questionne les frontières de l'érotisme. À la fin des années 1970, le terme continue de circuler et vient structurer le mouvement écologiste contre l'industrie nucléaire. Les groupes affinitaires fonctionnent alors comme des regroupements mobiles et circonstanciels qui organisent un agent collectif. Noël Sturgeon caractérise le groupe affinitaire comme une « communauté construite » non-essentialisante :

> Les identités politisées d'un groupe affinitaire ne sont pas simplement collectives (c'est-à-dire fondées sur l'appartenance à un groupe large : être une femme noire, être gay), mais également localisées dans le groupe affinitaire et dans l'individu lui-même ; elles sont fluides et sans essence, puisque les personnes peuvent appartenir à de nombreux groupes affinitaires différents tout au long de leur participation au mouvement. (Sturgeon, 1995 : 40)

Ce qui fait la base commune d'un groupe affinitaire n'est donc pas une identité sociale préétablie. Mais alors comment comprendre l'affinité ? Et quel rôle joue la décision par consensus dans l'organisation affinitaire ? En effet, l'institution de l'affinité comme méthode d'organisation est concomitante de l'institution du consensus comme processus de décision (Midnight Notes, 1979/2006 ; Epstein, 1993). Est-ce une pure coïncidence ? Ou y a-t-il un lien plus substantiel entre les deux ?

La conception deweyenne de la radicalité nous permet d'explorer cette deuxième option en donnant à l'affinité un sens proprement pragmatiste. Cela nous invite à prolonger et à préciser les réflexions de la section précédente. Contrairement aux concepts d'amitié et de sororité, l'affinité porte autant sur l'objectif de l'action que sur le processus qui y conduit. Ainsi, le projet collectif ne suffit pas à faire

l'affinité, il faut des manières partagées de le mettre en œuvre. Cette manière de faire engage une attitude, une foi dans l'intelligence collective qui oriente l'expérimentation de ses conditions de possibilité. La présence de cette foi fait de la relation affinitaire une relation affective très puissante.

Les concepts d'attitudes et de foi ont pour but de redonner à la décision par consensus ce que Young (1997 : 71) appellerait « l'érotisme » de la communication, mais il ne s'agit en aucun cas de l'inscrire dans une morale individuelle. L'affinité est un produit de l'environnement social et n'est pas la rencontre entre deux individus isolés des structures de pouvoir. Cependant, une conception pragmatiste de l'affinité ne peut pas non plus la traiter comme une donnée sociale qui détermine l'expérience collective. De même que la sororité se construit avec la constitution du sujet féministe, l'affinité et les manières d'agir se construisent dans l'action collective.

Lorsque les féministes pratiquaient le consensus, ces manières d'agir ont été associées à des dispositions féminines. Mais il n'y a rien, dans une conception pragmatiste du consensus, qui fasse de l'attitude radicale (c'est-à-dire la foi dans l'intelligence collective) une attitude intrinsèquement féminine, bien que la nature du problème partagé puisse donner lieu à des processus de décision en nonmixité. La contribution du féminisme n'est pas tant d'avoir inventé une nouvelle attitude, que d'avoir inventé de nouvelles conditions dans lesquelles la foi démocratique est possible.

CONCLUSION

Le pragmatisme fonctionne comme un outil puissant pour insérer la décision par consensus dans une théorie féministe de la démocratie. D'un point de vue pragmatiste, le consensus n'est pas la recherche collective d'une vérité absolue, mais une réponse active à des situations problématiques. À plus d'un titre, la décision par consensus est une méthode démocratique radicale. Cette radicalité

ne débouche pas sur une fétichisation de la méthode puisque celle-ci est une attitude, une manière d'agir, et une foi démocratique, partagée dans la relation affinitaire. Plus qu'une procédure que l'on pourrait appliquer dans n'importe quel contexte, le consensus est un problème que les féministes ont réinventé.

Pour des raisons méthodologiques, il fut nécessaire de mettre entre parenthèses les réflexions non-féministes sur le consensus. Le but n'est pas de confisquer cet objet de pensée, mais de façonner de nouveaux outils critiques pour revenir, en féministe, sur des problèmes concernant la démocratie en général. Les théories de la délibération sont ainsi concernées par les résultats de cette recherche. Si certains voient dans le consensus un idéal délibératif (Urfalino, 2007), l'analyse de la séquence féministe suggère que l'histoire politique du consensus n'est peut-être pas celle de la délibération au sens où on l'entend classiquement. La question mérite en tout cas d'être rouverte.

Voir dans le consensus l'exercice d'une foi démocratique implique que, dans une certaine mesure, il faut y croire pour le faire exister. Mais puisque cette foi est acquise dans l'expérience, il semble que nous nous trouvions face à une aporie : le consensus suppose une foi, mais cette foi suppose l'expérience du consensus. Le problème est en partie résolu si l'on conçoit l'expérience comme une expérimentation où les convictions émergent d'abord à titre d'*hypothèses*. La foi dans le consensus ne demande qu'une hypothèse qui dirige la déconstruction et la reconstruction des habitudes. Néanmoins, cette hypothèse ne peut pas être purement théorique, elle suppose des expériences. La foi démocratique dans le consensus requiert donc quelque chose comme une propagande par les faits. Pour filer la métaphore de Dewey, elle ne s'acquiert pas avec le regard d'un lecteur, mais avec l'oreille d'une participante : « la vision est spectatrice ; l'ouïe est participante » (LW.2 : 371).

BIBLIOGRAPHIE

ANGAUT Jean-Christophe, COLSON Daniel, ENCKELL Marianne & Tomás IBAÑEZ (dir.) (2021), « Préfigurations : par ici l'utopie ? », *Réfractions*, 46. En ligne : https://www.revue-refractions.net/fr/n46.

BARKSDALE Alex (2023), « Anarchist-Feminist Perspectives on Autonomous Reproductive and Trans Health », *Coils of the Serpent : Journal for the Study of Contemporary Power*, 11, p. 120-147. En ligne : https://ul.qucosa.de/api/qucosa%3A85892/attachment/ATT-0/.

BOGGS Carl (1977), « Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control », *Radical America*, 11 (6), p. 99-122.

BREINES Wini (1982), *Community and Organization in the New Left, 1962-1968 : The Great Refusal*, New York, South Hadley, Praeger Publishers.

BUNCH Charlotte & Beverly FISHER (1976), « What Future for Leadership », *Quest : A Feminist Quarterly*, 2 (4), (« Independent Voices : Reveal Digital »), p. 2-13.

CARDEN Maren Lockwood (1974), *The New Feminist Movement*, New York, Russell Sage Foundation.

CASSELL Joan (1977), *A Group Called Women : Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement*, New York, McKay.

DEWEY John (1903-1906/1984), « The Postulate of Immediate Empiricism », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 3, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW.3].

DEWEY John (1916/1984), « Democracy and Education », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 9, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW.9].

DEWEY John (1920/1984), « Reconstruction in Philosophy », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW.12].

DEWEY John (1925-1927/1984), *The Public and Its Problems : An Essay in Political Inquiry*, in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 2, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.2].

DEWEY John (1933-1934/1984), « A Common Faith », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 9, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.9].

DEWEY John (1935-1937/1984), « Democracy is Radical », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.11].

DEWEY John (1938/1984), *Logic : The Theory of Inquiry*, in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.12].

DEWEY John (1939/1984), « Creative Democracy : The Task Before Us », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-230 [LW.14].
DOUILLIÉ Geoffroy, VANDEWATTYNE Jean & Agnès VAN DAELE (2015), « La sociocratie : des principes à la réalité de terrain dans un centre de recherche », *Management & Sciences Sociales*, 18 (1), p. 24-36.
DUPUIS-DÉRI Francis (2010), « Anarchism and the Politics of Affinity Groups », *Anarchist Studies*, 18 (1), p. 40-61.
ECHOLS Alice (1989), *Daring to be Bad : Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press (« American Culture », 3).
EHRLICH Carol (1977/1979), « Socialism, Anarchism and Feminism », *in* Howard J. Ehrlich, Carol Ehrlich, David de Leon & Glenda Morris (dir.), *Reinventing Anarchy : What are Anarchists Thinking these Days ?*, Londres, Boston, Henley, Routledge & K. Paul.
ELLIS Richard J. (1996), « Romancing the Oppressed : The New Left and the Left Out », *The Review of Politics*, 58 (1), p. 109-154.
EPSTEIN Barbara Leslie (1993), *Political Protest and Cultural Revolution : Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, Berkeley, University of California Press.
FRANKS Benjamin (2003), « Direct Action Ethic », *Anarchist Studies*, 11 (1), p. 13-41.
FRASER Nancy (1990), « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text*, 25/26, p. 56-80.
GILLIGAN Carol (1993), « Letter to Readers », *in* Carol Gilligan, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, p. ix-xxii.
GILLIGAN Carol (2019), *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, présent. et intro. par Sandra Laugier, Patricia Paperman, éd. par Fabienne Brugère, trad. par Annick Kwiatek, Paris, Flammarion (« Champs »).
GOSSE Van (2005), *Rethinking the New Left : An Interpretative History*, New York, Palgrave Macmillan.
GRAEBER David (2020), *Anarchy : In a Manner of Speaking. Conversations with Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky, and Assia Turquier-Zauberman*, Zürich, Paris, Berlin, Diaphanes (« Anarchies »).
GRAEBER David (2023), *Possibilités. Essais sur la hiérarchie, la rébellion et le désir*, intro. par Martin Rueff, trad. par Maxime Rovere et Martin Rueff, Paris, Éditions Payot & Rivages.
HANISCH Carol (1970), « The Personal is Political », *in* Shulamith Firestone & Anne Koedt (dir.), *Notes from the Second Year : Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*, New York, Radical Feminism.
HARVEY Kyle (2014), *American Anti-Nuclear Activism, 1975-1990 : The Challenge of Peace*, New York, Palgrave Macmillan.

IANNELLO Kathleen P. (1992), *Decisions without Hierarchy : Feminist Interventions in Organization Theory and Practice*, Londres, Routledge.
IT AIN'T ME BABE (1970a), « The Women's Movement », *It Ain't me Babe*, 1(4), 15 mars, p. 1.
IT AIN'T ME BABE (1970b), « A Struggle For Identity », *It Ain't me Babe*, 1(11).
JOREEN (Jo Freeman) (1972), « The Tyranny of Structurelessness », *The Second Wave*, 2 (1), The Second Wave, Inc., coll. « Independent Voices. Reveal Digital », p. 20-25.
KOENIG Heike (2023), « Repenser les rapports entre la nature et la culture. La révision du problème du corps-esprit chez John Dewey et ses implications pour l'idée de la philosophie », *in* Arto Charpentier, Matteo Pagan & Marco Dal Pozzolo (dir.), *Repenser la nature : Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure (« Actes de la recherche à l'ENS »), p. 21-35.
KORNEGGER Peggy (1975), « Anarchism : The Feminist Connection », *The Second Wave*, Printemps.
LANDES Joan B. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.
LEEDER Elaine J. (1977), « Feminism as an Anarchist Process : The Practice of Anarcha-Feminism », *Jim Campbell (Julie Thiers) Collection*, Vault, University of Victoria Library. En ligne : https://vault.library.uvic.ca/concern/generic_works/ff0b6d9a-3ea4-4492-9a1c-cf8721f3233f.
LEIGHTON Marian (1974), « Anarcho-Feminism and Louise Michel », *Black Rose. Journal of Contemporary anarchism*, 1, p. 8-36. En ligne : http://dwardmac.pitzer.edu/journals/blackrose/BlackRose.pdf.
LEVINE Cathy (1974), « The Tyranny of Tyranny », *Black Rose. Journal of Contemporary anarchism*, 1, p. 49-57.
LEWIS Linda & Sally BAIDEME (1972), « The Women's Liberation Movement », *in* Lyman Tower Sargent (dir.), *New Left Thought : An Introduction*, Homewood, Dorsey Press.
MACKINNON Catharine A. (1991), *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
MANSBRIDGE Jane J. (1983), *Beyond Adversary Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE (1979/2006), « Strange Victories », *Midnight Notes*, 1. En ligne : https://libcom.org/article/strange-victories-midnight-notes.
MURPHY Michelle (2004), « Immodest Witnessing : The Epistemology of Vaginal Self-Examination in the U.S. Feminist Self-Help Movement », *Feminist Studies*, 30 (1), p. 115-147.
ORDÓÑEZ Vicente (2018), « Direct Action », *in* Benjamin Franks, Nathan Jun & Leonard Williams (dir.), *Anarchism : A Conceptual Approach*, New York, Routledge, p. 74-85.

PEREIRA Irène (2024), *Le Féminisme libertaire. Des apports pour une société radicalement féministe*, Paris, Le Cavalier Bleu, Convergences.
POLLETTA Francesca (2002), *Freedom is an Endless Meeting : Democracy in American Social Movements*, Chicago, The University of Chicago Press.
POLLETTA Francesca & Katt HOBAN (2016), « Why Consensus ? Prefiguration in Three Activist Eras », *Journal of Social and Political Psychology*, 4 (1), p. 286-301. En ligne : https://doi.org/10.5964/jspp.v4i1.524.
POUGET Émile (2008), *L'Action directe* suivi de *Le Sabotage*, Marseille, le Flibustier.
ROBERT Henry Martyn (1951), *Robert's Rules of Order, Revised*, édition du 75e anniversaire, Toronto, Ryerson.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.
SMITH Adam (1888), *Richesse des nations*, Paris, Guillaumin et Cie (« Petite bibliothèque économique française et étrangère »).
STURGEON Noël (1995), « Theorizing Movements : Direct Action and Direct Theory », *in* Marcy Darnovsky, Barbara Leslie Epstein & Richard Flacks (dir.), *Cultural Politics and Social Movements*, Philadelphie, Temple University Press, p. 35-52.
TANENBAUM Julia (2016), « To Destroy Domination in All Forms : Anarcha-Feminist Theory, Organization and Action 1970-1978 », *Perspectives on Anarchist Theory*, 29, p. 13-32.
TRONTO Joan C. (1993), *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge.
URFALINO Philippe (2007), « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales*, XLV (136), p. 47-70. En ligne : https://doi.org/10.4000/ress.86.
VÉDIE Léa (2020), « Une lutte à soi. La politique en première personne des féministes des années 1970 », *Nouvelles Questions Féministes*, 39 (1), p. 16-32.
WILKOF Marcia V. (1989), « Organisational Culture and Decision Making : A Case of Consensus Management », *R&D Management*, 19 (2), p. 185-200.
YOUNG Iris Marion (1997), *Intersecting Voices : Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton, Princeton University Press.
YOUNG Iris Marion (2001), « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, 29 (5), p. 670-690.

NOTES

1 Sauf en cas d'indication contraire, le terme « consensus » renverra au processus et non au résultat.

2 Le mouvement que l'on appelle « *self-help* » renvoie, chez les féministes, au développement d'une santé communautaire pour les femmes dans les années 1970. Elle incluait le développement de savoirs et de compétences médicales qui allaient de l'auto-examen gynécologique (Murphy, 2004), à la pratique – alors illégale – de l'avortement (Barksdale, 2023).

3 On observe un usage fréquent de la notion de spontanéité dans les textes de l'époque. Comme l'explique Vicente Ordóñez, elle ne signifie pas une action incontrôlée et irréfléchie, mais un processus d'action dans lequel l'idée n'a pas besoin d'être validée par un agent extérieur pour être exécutée. Autrement dit, on a de l'« action directe » (Ordóñez, 2018).

4 *It ain't me babe* est un journal fondé à Berkeley en 1970 par un petit groupe constitué en octobre 1969.

5 La New Left désigne la gauche dite « radicale » des années 1960 qui regroupaient divers mouvements étudiants luttant contre le système capitaliste et impérialiste (Gosse, 2005). Il y avait déjà une pratique du consensus en son sein, mais elle ne faisait pas l'objet d'une revendication systématique comme chez les féministes.

6 Ce point permet de complexifier les définitions du consensus (le résultat) comme absence d'objections (Mansbridge, 1983 ; Urfalino, 2007). L'idée selon laquelle le consensus applique la formule « qui ne dit mot consent » (Urfalino, 2007) illustre le manque de perspectives féministes sur la question.

7 « Ainsi, la décision par exténuation était (ou était perçue comme) la décision par consensus » (Cassell, 1977 : 137).

8 L'anarcha-féminisme désigne un courant issu du féminisme radical qui revendique une position et des méthodes explicitement anarchistes. Le terme utilisé est d'abord « *anarchist-feminist* » en 1970, dans le numéro 11 de *It ain't Me Babe*. La terminologie ne cesse de varier tout au long des années 1970, parfois à l'intérieur d'un même journal, mais on retient aujourd'hui le syntagme « anarcha-féminisme » pour tenir ensemble toutes ces dénominations. L'anarcha-féminisme a ceci de particulier qu'il affirme qu'il y a un anarchisme « inconscient » dans le féminisme radical (Leighton, 1974 ; Kornegger, 1975). Il ne s'agit pas de réinventer des pratiques, mais de nommer et de consolider ce qui se fait déjà. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi de traiter la pratique du consensus chez les féministes radicales et les anarcha-féministes comme un tout. Pour une clarification du réseau anarcha-féministe, voir

l'article de Julia Tanenbaum (2016) et l'ouvrage de Irène Pereira (2024).

9 Publié en 1982, *In a Different Voice* a commencé à être écrit au début des années 1970 (cf. Gilligan, 1993, « Letter to Readers »).

10 Il s'agit bien ici de relire Young et non de lui faire dire quelque chose qu'elle n'a pas dit. L'idéal de communication n'a pas vocation à établir une nouvelle éthique de la discussion et correspond plutôt à l'attitude du militant (Young, 2001).

11 Gilligan insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'essentialiser cette voix : « la voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre, mais par son thème. Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique » (Gilligan, 2019 : 8).

12 Toute une littérature en études du management s'intéresse à la décision par consensus, au moins depuis les années 1980 (Wilkof, 1989). En Europe, on trouve déjà dans les années 1970 une variante appelée « la décision par consentement » et élaborée par l'entrepreneur Gerard Endenburg (Douillié, Vandewattyne & Van Daele, 2015).

13 Je forge ce concept de dualisme à partir des analyses du chapitre 25 de *Democracy and Education* où Dewey (1916) articule sa critique des dualismes à une critique des stratifications sociales.

14 Ces remarques appellent une réflexion importante sur la relation entre les groupes de conscientisation et les groupes fonctionnant par consensus. S'agit-il de deux moments distincts, ou faut-il considérer le processus de décision comme faisant partie de la constitution du sujet féministe ? MacKinnon donne une définition élargie de la conscientisation, mais il n'est pas certain que cela suffise à intégrer une théorie de la décision collective. Dans l'économie de ce propos, je ne chercherai pas à résoudre entièrement ce problème. Mes analyses montrent qu'il y a un lien généalogique entre les groupes de conscientisation et la pratique du consensus, mais je laisse ouvertes les possibilités d'interprétation de ce lien.

15 L'exemple de l'épingle introduit en effet le premier chapitre du premier livre de la *Richesse des nations* pour théoriser la division du travail (Smith, 1888).

16 Le terme *coordination* renvoie ici à la visée d'un but commun et à l'organisation des activités de chacun-es pour atteindre ce but commun. J'utilise le terme de coordination plutôt que de coopération pour ne pas suggérer l'idée que les participant-es pourraient avoir des objectifs séparés.

17 « Immediate empiricism postulates that things – anything, everything, in the ordinary or non-technical use of the term "thing" – are what they are experienced as. »

18 Pour une histoire de ce concept et une exploration de ses ambiguïtés, voir le dossier thématique de la revue *Réfractions* (Angaut *et al.*, 2021).

19 Peggy Kornegger y fait directement référence dans son texte de 1975. Il n'est pas certain que l'organisation affinitaire n'ait pas existé hors du contexte espagnol, mais le manque de recherche sur le sujet nous empêche d'aller trop loin dans les spéculations.

ADVERBIALISER LE *CARE*

UNE RELECTURE DE JOAN TRONTO *VIA* LA THÉORIE DE LA VALUATION DE JOHN DEWEY

FABIENNE MALBOIS

Démoraliser le genre des pratiques de *care* sans les dé-sentimentaliser. L'idée paraît contre-intuitive. En effet, l'effort entrepris par Joan Tronto pour matérialiser le *care* nous a appris à nous méfier des émotions. Or, *Un monde vulnérable* conduit à des impasses : le devoir de soin au principe de la réciprocité entre les participant-es est impossible à honorer ; la réification de la morale en un domaine situé hors de l'expérience empêche la reconnaissance publique du travail de *care* ; les activités de *care* peinent à se présenter comme des conduites intelligentes. Faisant dialoguer la théorie du *care* de Tronto et la théorie de la valuation de John Dewey, l'article vise à sortir d'un débat au sein duquel disposition et pratique sont mises en opposition. Il donne une consistance théorique à une approche adverbiale du *care*, puis la met à l'épreuve d'un terrain ethnographique réalisé dans un EMS (ou EHPAD) où vivent des personnes âgées atteintes de démences. Au détour de l'analyse de situations de *care*, il montre que les *caregivers*, dès lors qu'ils se saisissent des valuations affectivo-motrices des *care receivers* comme des moyens en vue du *care*, développent une éthique de l'enquête.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; JOAN TRONTO ; VALUATION ; CARE ; ÉTHIQUE DE L'ENQUÊTE.

* Fabienne Malbois est collaboratrice scientifique au Centred-Human Computing Group (HUCO) de la HES-SO Valais-Wallis Haute école spécialisée de Suisse occidentale et chercheuse associée au LaReSS (HETSL, HES-SO) et au THEMA (Unil) [fmalbois@gmail.com].

Issu des théories féministes, le concept de *care*[1] a, c'est devenu une évidence, profondément innervé la philosophie morale[2]. L'on sait moins que ce concept n'est pas étranger aux études pragmatistes, et que des figures pragmatistes ont à leur manière préfiguré les débats contemporains (Cefaï, 2023 ; Fischer, 2007). Ainsi, Maurice Hamington (2001, 2004) a mis en évidence les particularités de la politique incarnée *(embodied)* du *care* que Jane Addams a développée à Hull House dès la fin du XIX^e^ siècle[3]. Enrichi par Alice Le Goff (2013), qui s'est intéressée à la portée sociale et politique de l'éthique du *care* de la pragmatiste féministe, ce travail de redécouverte a lui-même été prolongé : réinscrivant la pensée de Jane Addams dans la conception radicale de la démocratie nourrie d'éthique sociale qui était la sienne, Daniel Cefaï (2023) a récemment ouvert de nouvelles perspectives sur la façon dont son œuvre travaille la question du *care* sur le plan tant social qu'intellectuel. Mais revenir aux sources du pragmatisme ne constitue pas l'unique voie possible pour conjuguer féminisme et pragmatisme. Ainsi, discutant l'ouvrage influent de Carol Gilligan (1982/2019), *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, et plus précisément la façon dont il est usuellement reçu, Charlene H. Seigfried (1996) a souligné que le *care* est une valeur importante des sociétés démocratiques contemporaines, et insisté sur la nécessité d'aborder l'éthique du *care* autrement que sous le prisme du genre des personnes qui prennent soin. La singularité de ce positionnement est à noter. Il s'énonce non pas depuis les théories féministes, qu'il contribue pourtant à renouveler, mais à partir de la perspective sur la morale développée par John Dewey, que la philosophe synthétise ainsi :

> Le pragmatisme considère que les valeurs sont relatives au contexte sans être relativiste, pense qu'elles sont susceptibles de concerner davantage de situations que celles dans lesquelles elles sont apparues initialement sans tomber dans un faux universalisme, et avance qu'elles sont objectivement identifiables malgré le fait qu'elles s'originent dans l'unicité de chaque sujet. (Seigfried, 1996 : 217 ; ma traduction)

Le présent article cherche à prolonger le geste de Seigfried. Il se propose de confronter la théorie du *care* de Joan Tronto (1993/2009, 1987/2011), très présente dans l'espace académique francophone, avec la théorie de la valuation de John Dewey (1925/2012 : 356-394 ; 2011 ; 1945/1989a ; 1949/1989b), et, dans une moindre mesure, avec son éthique (Dewey & Tufts, 1932/2021). Cette entreprise n'a rien d'arbitraire. Elle vise à conserver les acquis de la théorie du *care* de Tronto, et à questionner la place des valeurs en son sein, des valeurs que cette théorie tend à réifier en un « domaine » qui se tient en dehors « du monde des choses existantes » (Dewey, 1925/2012 : 356). C'est dire que cette mise en dialogue, qu'un important travail de traduction et de mise en perspective des travaux sur la valeur de Dewey a rendue possible (Bidet, 2008 ; Bidet, Quéré & Truc, 2011 ; Gautier, 2024 ; Quéré, 2015, 2017, 2019), est aussi un plaidoyer pour ne pas rabattre la théorie du *care* de Tronto sur la modélisation aujourd'hui très connue des quatre activités de *care* et de leurs qualités morales respectives : le « se soucier de *(caring about)* » et son éthique de l'attention, le « prendre en charge *(taking care of)* » et son éthique de responsabilité, le « prendre soin *(giving care)* » et son éthique de la compétence, le « recevoir le soin *(care receiving)* » et son éthique de la réceptivité soutenue par une éthique de l'attention. De fait, parce qu'il « met en actes des idéaux moraux » (Tronto, 1993/2009 : 204), le travail de *care* constitue, selon Tronto, une dimension essentielle de la vie morale moderne. C'est pourquoi, d'ailleurs, la reconnaissance de la valeur de ce travail, à laquelle la politologue n'a de cesse d'exhorter, est l'horizon normatif que sa théorie du *care* s'est donné.

Dans la conception pragmatiste défendue par Dewey, les valeurs apparaissent dans l'« expérience réelle » (Dewey, 1925/2012 : 358), c'est-à-dire dans les transactions concrètes des individus avec leur(s) environnement(s) (Girel, 2014). L'appréciation immédiate de ce dont nous faisons l'expérience peut se révéler négative (quelque chose nous déplaît et se manifeste à nous comme un mal), comme positive (quelque chose nous réjouit et se manifeste à nous comme un bien). Dans tous les cas, la valeur de ce dont nous faisons l'expérience

s'exprime naturellement dans les conduites et les attitudes : l'on aura tendance à consacrer du temps à une chose source de plaisir ou d'intérêt, à s'en occuper, à lui porter attention, à déployer de l'énergie pour la maintenir ou en prolonger l'existence. À cet égard, le champ des valeurs ne se réduit pas aux transactions où celles-ci prennent forme. Il est aussi le lieu où il est possible de revenir, de manière réflexive, sur « leurs conditions de production et [leurs] conséquences » (Dewey, 1925/2012 : 358), par exemple pour juger, par la méthode de l'enquête, ce qui vaut pour un bien dans une situation donnée, ou encore pour déterminer quelles sont les valeurs qui méritent d'être instituées et perpétuées.

La valeur que nous accordons à quelqu'un ou quelque chose s'exprime dans un ensemble de conduites de valuation auxquelles Dewey fait volontiers référence au moyen de la notion de *care*, le terme revenant « à chaque page de ses textes sur la valeur » (Bidet, Quéré & Truc, 2011 : 32). Dans l'usage qu'en fait le philosophe, le *care* ouvre sur la vaste gamme des conduites auxquelles renvoient des verbes tels que priser, tenir pour cher, chérir, estimer, approuver, éprouver de la sollicitude, avoir de l'affection pour, se soucier de, prendre soin, s'occuper de, faire attention à, porter de l'intérêt à, se dédier à, être concerné par, prendre en compte ou même agir avec précaution (Cefaï, 2019 ; Quéré, 2015, 2017, 2019). C'est dire que les conduites de *care* constituent pour Dewey une composante d'un vaste ensemble de conduites, et s'observent aussi bien dans celles de la mère qui s'occupe de son enfant, de l'ethnographe qui observe une scène dans un établissement médico-social (EMS ou EHPAD), du passant qui a trouvé de l'argent dans la rue ou encore de l'enfant qui a ramassé un galet sur la plage, *pour autant* que ces individus se rapportent à l'objet de leur intérêt respectif comme à des moyens en vue d'une fin et se mettent dès lors à en prendre soin. Néanmoins, les conduites de *care*, au sens étroit du terme « activités de *care* », tiennent une place centrale dans l'exposition, par le philosophe, de sa théorie de la valuation, et ce sont sur ces dernières que l'article va tout particulièrement se focaliser.

Il a été avancé que Dewey offre « des ressources pour étendre le domaine des théories du *care* et réfuter les critiques qui n'y voient qu'une "moralisation du genre" » (Bidet, Quéré & Truc, 2011 : 32-33). Pour bien saisir la portée de cette proposition, il faut se souvenir que Tronto a édifié sa théorie du *care* en réaction critique aux thèses de Gilligan (1982/2019)[4]. Selon Tronto, l'éthique du *care* de Gilligan entérine l'existence d'une morale différenciée selon le genre qui associe *care* et femme d'un côté et justice et homme de l'autre, une différenciation d'autant plus problématique qu'elle consacre l'idée d'une incompatibilité de nature entre ces deux principes moraux. Pour « dé-moraliser le genre » (Friedman, 2011) du travail de *care*, Tronto dé-sentimentalise les pratiques qu'il implique et insiste sur la dimension matérielle des activités réalisées en vue de répondre aux besoins de soin. Cette dé-sentimentalisation, comme on le verra plus bas, rend impossible la « réévaluation du *care* » (Tronto, 1993/2009 : 217) souhaitée. C'est dire que le problème épistémologique qui se pose aujourd'hui à toute théorie du *care* est le suivant : dé-moraliser le genre des pratiques de *care* sans les dé-sentimentaliser. Parce que chez Dewey les conduites de *care* comportent, à l'instar de toute conduite, une dimension affectivo-motrice, sa théorie de la valuation me paraît fournir des éléments essentiels pour effectuer cette opération. C'est du moins l'hypothèse défendue par l'article, dans un argument qui se développe en trois volets.

Faire reconnaître le travail de *care* comme une valeur centrale des démocraties modernes et promouvoir sa prise en charge solidaire et responsable sur le plan collectif constituent l'objectif politique majeur de la théorie du *care* de Tronto. Mettant cet objectif en regard avec le processus de formation des valeurs que Dewey loge au cœur des conduites, le premier volet donnera à voir que l'expérience n'est pas, chez Tronto, le siège de la valeur du travail de *care*, mais que ce dernier tire sa valeur de la combinaison particulière entre vulnérabilité et interdépendance qui, selon la politologue, fonde le lien social. Dans la mesure où c'est à la faveur du postulat d'une obligation pré-sociale à prendre soin des autres que la théorie du

care de Tronto parvient à dé-moraliser le genre du *care*, il devient pertinent de s'intéresser à la façon dont cette théorie retravaille le langage de la valeur. C'est à clarifier ce langage, à partir du vocabulaire conceptuel propre à l'approche adverbiale des valeurs de Dewey, que le deuxième volet va s'attacher. En particulier, il s'agira d'examiner la façon dont Tronto transforme l'éthique immanente du *care* de Gilligan, et de préciser la nature des quatre éthiques qu'elle propose en lieu et place. On verra que les valeurs morales associées à ces quatre éthiques (l'attention, la responsabilité, la compétence et la réceptivité) opèrent comme des normes de conduite destinées à évaluer les activités des *caregivers* et sont, dès lors, peu propices à l'émergence de pratiques de *care* intelligentes, dont l'avènement d'un *care* démocratique dépend pourtant. Relançant une dernière fois le dialogue, le troisième volet mettra les clarifications réalisées à l'épreuve de situations de *care* réelles. Maillant le quotidien d'un EMS où vivent des personnes âgées atteintes de démences sévères, ces situations ont été observées au cours d'une enquête ethnographique menée par l'auteure. Elles gagnent, comme on le verra, à être appréhendées comme des « expériences de valuation »[5], la dimension morale des transactions devant être pensée comme quelque chose qui se distribue sur l'ensemble des participant-es, *care receivers* y compris, ainsi que sur les divers éléments, notamment matériels, constitutifs de leur(s) environnement(s).

LE TRAVAIL DE *CARE* COMME VALEUR (JOAN TRONTO) ET LE *CARE* COMME VALUATION (JOHN DEWEY)

DE LA VALEUR DU TRAVAIL DANS LA THÉORIE DU *CARE* DE JOAN TRONTO

À l'instar de Gilligan, Tronto questionne la prétention universaliste et les principes formels et abstraits de l'éthique de justice. Toutefois, le geste auquel elle procède dans *Un monde vulnérable* est avant tout politique. Plus précisément, faire reconnaître la valeur du travail de

care est l'enjeu qui traverse l'ouvrage de bout en bout. La formalisation du *care* en quatre catégories d'activité distinctes, mais temporellement ordonnées entre elles (se soucier de, prendre en charge, prendre soin et recevoir le soin), vise à mettre en relief la « matérialité » (Garrau & Le Goff, 2010 : 90) des pratiques concernées et à ratifier l'étendue d'un travail qui, bien que ne se limitant pas à la sphère domestique, est *de facto* dévalué et disqualifié parce qu'il renvoie à des tâches indissociablement associées au genre féminin et aux émotions (Paperman, 2008 : 276-280). La thèse défendue est la suivante : constitué de gestes et d'efforts tangibles plutôt que de bons sentiments, invisible et réalisé par des groupes de personnes parmi « les moins favorisés de la société » (Tronto, 1993/2009 : 232), les femmes en particulier, mais aussi, plus largement, les pauvres, les immigré-es ainsi que les individus racisés, le *care* est essentiel au maintien de « la vie humaine » *(ibid.)*. De fait, le « souci des autres » que ce travail traduit (Molinier, Laugier & Paperman, 2009 ; Paperman & Laugier, 2011) se fonde sur la vulnérabilité indépassable qui caractérise les êtres humains (Tronto, 1993/2009 : 181-183 ; Garrau & Le Goff, 2010), et est nécessaire à la perpétuation de la vie.

Publié en 2013, dans un contexte marqué par le néolibéralisme, l'accroissement des inégalités, l'effondrement des institutions sociales du *care* et la crise des démocraties (Garrau, 2015), un second ouvrage reprend cette théorisation initiale et en quatre étapes du processus de *care* pour l'élargir au niveau macrosocial. Se situant à l'échelle des rapports de coopération qui devraient se nouer entre les individus vivant au sein d'une même collectivité, *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice* (Tronto, 2013) conceptualise une cinquième composante du travail de *care*, le « se soucier avec *(caring with)* », qui englobe les quatre activités préalablement dégagées. Le « se soucier avec » concerne la « répartition des responsabilités de *care* » (*ibid.* : 62) au sein d'une communauté politique, et donc le *care* en tant que bien public. L'enjeu de cette nouvelle formalisation est double : d'un côté, assurer que la prise en charge des besoins et l'attribution des tâches de soin au sein d'une société soient organisées de

façon démocratique et solidaire, par une prise en charge collective du *care* explicitement assumée ; de l'autre, « solidifier et renforcer la nature démocratique de la société » (*ibid.* : 13 ; ma traduction). Mais faire sa part ou se montrer solidaire ne signifie pas « partager de façon égale les charges en matière de soin qui pèsent sur une société » (*ibid.* : 141) – entre autres, un tel partage conduirait à aggraver la dimension genrée de la prise en charge des besoins de *care* dans l'espace privé, et donc à de nouvelles inégalités. C'est par contre partager le devoir qui incombe à chaque citoyen-ne de s'engager à réfléchir publiquement aux meilleurs moyens de répartir, sur la base des principes de justice, d'égalité et de liberté, les responsabilités en matière de soin auxquelles fait face la société dont elle ou il est membre.

En hissant le *care* au rang de « valeur publique » (*ibid.* : 18) et en appelant à inscrire la question du *care* dans le débat public, Tronto finit par appréhender le *care* à la manière d'une valeur-idéal. Toutefois, si le « *care* démocratique » (*ibid.* : 23) permet de « concevoir un monde différent en faveur duquel on peut agir » (Quéré, 2019 : § 22), il ne renvoie pas à un « nom abstrait » (Dewey, 1949/1989b : 346) qui désignerait une qualité sans lien avec le monde de la réalité quotidienne. En effet, ce qui fait valeur, ici, ce sont les activités de *care* elles-mêmes. Dans la mesure où les valeurs, y compris quand elles sont idéalisées, n'ont pas pour Dewey d'existence en dehors de l'expérience ordinaire, et donc de « l'environnement culturel » dans et par lequel les êtres humains vivent en interagissant (Dewey, 2011 : 164 ; Dewey *in* Dewey & Bentley, 1949/1989 : 242-244), on pourrait alors penser que la théorie du *care* de Tronto converge avec la théorie de la valuation de Dewey. C'est d'autant plus le cas quand l'on se souvient que Dewey récuse les théories morales qui situent les motifs des actes altruistes dans les sentiments (Dewey & Tufts, 1932/2021), leur critique occupant d'ailleurs une place centrale dans sa théorisation de la valeur (Dewey, 2011). Mais si le philosophe pragmatiste manifeste son scepticisme devant l'idée qu'agir par compassion ou par pitié est susceptible de faire le bien d'autrui (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 350-351), il ne serait pas pour autant favorable au « monde

sans pitié » (Paperman, 2008) que dessine Tronto et dans lequel le « *care* comme processus n'est pas centralement une histoire de sentiments » (*ibid.* : 279).

LA THÉORIE DE LA VALUATION DE JOHN DEWEY AU PRISME DES CONDUITES DE *CARE*

Pour mieux situer le rôle que Dewey accorde aux sentiments dans la formation des valeurs et avant de présenter sa conception transactionnaliste, commençons par préciser la façon dont il se positionne par rapport aux thèses qui avancent que la valeur morale d'un acte se tient dans le sentiment altruiste qui l'aurait motivé.

Dans son éthique, Dewey souligne que ce n'est pas un sentiment ou un état émotionnel qui pousse un individu à agir de manière altruiste, mais « un ensemble de dispositions » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 205), le motif de tout acte, y compris de nature morale, devant être compris comme « une attitude et [une] disposition orientées vers des finalités qui prennent forme *dans* une action » (*ibid.* : 206 ; je souligne). Les émotions en font bien sûr partie, mais ce n'est pas en tant qu'elles sont des ressentis psychiques conscients ou de « simple[s] "sentiment[s]" » (*ibid.* : 205) qu'elles nous meuvent. En effet, de même que « la colère n'est pas tant un état où le sentiment est conscient qu'une tendance à agir de façon destructrice envers tout ce qui la suscite » (*ibid.* : 205-206), la compassion ou la pitié sont à comprendre comme des tendances à agir avec sollicitude ou bienveillance à l'égard de quelque chose ou de quelqu'un. C'est dire que la signification de ces dispositions ou attitudes ne peut être déterminée qu'à la condition d'embrasser « ce *vers* quoi elle[s sont] tournée[s] » (Dewey, 2011 : 223). En outre, de telles manières d'agir sont capables de donner lieu à une « moralité réflexive » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 350), pour autant que l'émotion immédiatement éprouvée soit « élargie » et convertie en intérêt et en désir durables pour l'action altruiste entreprise, ce qui « requiert que nous anticipions des conséquences et des interactions indirectes et subtiles » par la pensée *(ibid.)*.

Cet élargissement porte à conséquence. Modifiant l'engagement qui préside à l'agir, il se traduit dans l'attention avec laquelle l'on poursuit l'activité, en s'intéressant « au travail lui-même » (*ibid.* : 349), sans forcément avoir consciemment à l'esprit qu'il « va bénéficier [...] à quelqu'un d'autre » *(ibid.)*, de même qu'en contrôlant et en guidant, par la méthode de l'enquête, l'impulsion affective initiale. De la sorte, seront prises en compte les réactions de la personne que l'on gratifie de notre bienveillance, ainsi que les conditions constitutives de la situation expérimentée.

Qu'elles se manifestent dans les conduites altruistes ou tout autre type de conduites (de *care*), les émotions, positives ou négatives, sont une composante des « valuations » (Dewey, 2011). Quand ces valuations sont de nature strictement affectivo-motrice, elles colorent nos modes de conduites et se manifestent directement dans ce que l'on fait et subit (Quéré, 2017, 2019). Elles n'en sont pas moins, comme toutes les « qualifications-en-valeur *(value-qualification)* », y compris les plus ancrées dans le fonctionnement biologique des organismes, publiquement observables. Pour un nouveau-né, pleurer relève de ce genre de « proto-valuations »[6] (Quéré, 2019), c'est-à-dire de processus qui le mènent, à l'instar de tout être vivant, à sélectionner ce qui dans son environnement pourrait le maintenir en vie, et à rejeter ce qui est susceptible de menacer ce maintien (Dewey, 1989b : 344)[7]. Parce qu'ils relèvent de réactions instinctives, les premiers pleurs du bébé, similaires en cela aux « *carings-for* » de la poule pondeuse (Dewey, 1949/1989b : 347), n'incorporent pas de valeur à proprement parler. Toutefois, si le bébé, à l'instar de la poule eu égard à la couvaison des œufs pondus, anticipait et prévoyait les conséquences de ses pleurs et les émettait en vue de recevoir les soins lui permettant de se maintenir en vie (ou si la poule couvait ses œufs en vue de se reproduire), alors ses pleurs « entreraient dans le champ de la valeur proprement dit » (*ibid.* ; ma traduction).

Exerçant son « intelligence dans le traitement de [la] situation » (Bidet, Quéré & Truc, 2011 : 9), la mère, la puéricultrice ou tout autre

caregiver qui chercherait activement ce qui fait obstacle au bien-être du bébé, voire menace sa vie, manifesterait, par son comportement attentif, concerné ou même inquiet, la valeur qu'elle ou il lui confère. Visant à « produire et maintenir [les] conditions » (Dewey, 2011 : 89) nécessaires à la vie du bébé, les valuations du *caregiver*, et ceci quelle que soit son identité sociale, épousent les « situations existentielles spécifiques » *(ibid.)* dans lesquelles elles prennent forme. C'est en effet en examinant les pleurs du bébé pour y déceler le problème dont ils sont le signe que le *caregiver* pourra déterminer quel est le bien qui lui fait défaut. Ce bien sera un biberon s'il s'avère que le bébé est affamé, des conditions climatiques rafraîchissantes susceptibles de maintenir son corps à une température favorable si c'est la chaleur caniculaire qui le fait souffrir. Incorporant, outre la dimension affectivo-motrice, une composante cognitive, de telles valuations sont plus ou moins réfléchies. En effet, les êtres humains en général, du moins une fois adultes et en pleine santé, anticipent les conséquences de leurs actions et se rapportent à ces fins prévues – des fins en vue qui se transforment par cette opération en moyens –, comme à ce qui motive leurs conduites (Dewey, 2011, 1945/1989a, 1949/1989b). C'est dire qu'une valuation comporte toujours, sous une forme ou une autre, un élément d'enquête. Plus précisément, une valuation a lieu « quand quelque chose fait question : quand il y a des difficultés à écarter, un besoin, un manque, ou une privation à combler [...] » (Dewey, 2011 : 120).

Il peut arriver que le *caregiver* prenne directement pour objet de réflexion ses propres valuations des conditions qui affectent le bien-être du bébé. Par exemple, si le bébé, ses besoins pourtant dûment satisfaits, continuait à pleurer, il pourrait questionner et mettre en doute, en vue de les évaluer, la qualité de ses habitudes de soin, d'ordinaire opérantes, mais dont il est en mesure de constater en toute objectivité qu'elles sont, dans ce cas, manifestement inefficaces. Ce faisant, il procéderait à des « jugements de valeur *(valuation judgment)* ». La valuation en tant que jugement prend en effet pour objet de réflexion quelqu'un ou quelque chose qui a d'ores et

déjà été « apprécié *(prized)* » (Dewey, 1945/1989a : 311) : « Mon ami est-il digne de l'affection que je lui ai prodiguée ? L'objet auquel je consacre mes recherches mérite-t-il le temps et l'énergie que je lui accorde ? » (*ibid.* ; ma traduction). C'est pourquoi le jugement de valeur est susceptible d'entraîner la disparition d'un bien. De fait, « les bonnes choses changent et disparaissent non seulement parce que l'environnement change, mais aussi parce que nous changeons » (Dewey, 1925/2012 : 360). Mais si les jugements de valeur sont de part en part réfléchis, et reposent, en tant qu'ils sont un type particulier d'acte, sur des opérations cognitives de délibération, d'évaluation et de mise en rapport, ce sont « avant tout des jugements de pratique » (Quéré, 2017 : 199). Ils servent en effet à organiser les conduites, à évaluer, en regard de leurs conséquences prévisibles, tant les fins envisagées que les moyens mobilisés pour les atteindre, et à définir de nouvelles fins et de nouveaux moyens. En d'autres termes, les jugements de valeur « déterminent la conduite en lui permettant de poursuivre des biens plus sûrs », et en faisant le partage entre « le désiré de fait et le désirable » (Quéré, 2019 : § 59).

LE DEVOIR DE SOIN AU FONDEMENT DE LA VALEUR DU TRAVAIL DE *CARE*

À l'instar de Tronto, les valeurs chez Dewey sont donc aussi des choses qui ont une existence objective dans le monde et vis-à-vis desquelles il est possible de se référer pour agir moralement. Cette objectivité, néanmoins, ne transcende pas l'expérience. Adossée à des hypothèses toujours révisables, elle est au contraire « une affaire d'enquête et d'expérimentation » (Bidet, Quéré & Truc, 2011 : 9), y compris quand les valeurs ont la solidité de principes. Loin d'être des absolus, les principes sont des « outils permettant d'examiner concrètement des situations problématiques, et rien de plus » (*ibid.* : 9-10). Ainsi, prises dans un *continuum* allant de proto-valuations à des jugements réfléchis, les valeurs prennent forment et se transforment, éprouvent et sont éprouvées, dans l'organisation même des conduites de la vie quotidienne. Nos interactions nous amènent

en effet forcément, de façon continue, à être « engagés dans des affections, des admirations, des aversions, des préférences », mais aussi à nous engager dans « "des jugements" à leur sujet » (Dewey, 1945/1989a : 314 ; ma traduction). C'est pourquoi Dewey invite à cesser de considérer les valeurs comme des noms de choses dont l'existence serait indépendante de nos actions – ce nominalisme conduit inévitablement à substantialiser ce qui procède pourtant de processus comportementaux. Il recommande au contraire d'adopter une approche adverbiale pour appréhender les valeurs, c'est-à-dire de les aborder comme des « manières d'agir » (Quéré, 2017, 2019).

Le continuisme des valeurs est central dans la théorie de la valuation de Dewey (Gautier, 2024). Quand bien même semblent manquer à son approche la prise en compte de la dimension instituante des pratiques sociales dans la formation des valeurs, ainsi que la saisie de la dynamique collective qui préside à leur institution sociale comme idéaux transcendant les conduites et faisant autorité pour tous (Quéré, 2019), un tel continuisme permet à Dewey de « penser le passage du biologique au social puis au politique » (Gautier, 2024 : 80). Or, dans la théorie du *care* de Tronto, le travail de *care* possède une valeur intrinsèque. Formée en dehors de tout jugement, cette valeur est la face positive du « devoir "de protection des vulnérables" » (Brugère, 2011/2021 : 52) qui résulte de la combinaison entre les deux thèses majeures d'*Un monde vulnérable* (Tronto, 1993/2009 : 181-183 et 212-215) : (i) la vulnérabilité est une dimension constitutive de la condition humaine ; (ii) « la dépendance [est] une forme de l'interdépendance » (Garrau & Le Goff, 2010 : 113). Pour le dire autrement, dans le modèle théorique de Tronto, le lien social se fonde dans et par « l'obéissance à une injonction du juste » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 252 ; trad. mod.). Une telle injonction repose sur une asymétrie, qui tient à

> [...] la vulnérabilité de l'un [le *care receiver*] et aux actions de l'autre [le *caregiver*], le second occupant une position qui lui permet de rencontrer les besoins du premier. L'engagement est

> moral chaque fois qu'un individu est en situation de répondre aux besoins des autres. (Brugère, 2011/2021 : 51-52)[8]

Ainsi, c'est notre vulnérabilité foncière qui, dans *Un monde vulnérable*, nous tient ensemble et scelle, que nous le désirions ou non, notre interdépendance. C'est pourquoi le lien social, dans ce monde, est d'emblée moral : il entraîne une obligation à prendre soin[9]. La dimension morale de ce lien social outrepasse les frontières étroites des interactions sociales. En effet, dans *Caring Democracy*, le « se soucier avec *(caring with)* », avec lequel Tronto entend lier *care*, citoyenneté et démocratie, est régulé par une méta-éthique de responsabilité (Tronto, 2013 : 46-64). Cette méta-éthique, dont les qualités morales spécifiques sont la pluralité, la communication, la confiance et le respect, se présente comme un principe de solidarité qui repose, ici encore, sur une obligation ou un devoir de soin. Plus précisément, le principe de réciprocité auquel s'adosse cette solidarité tient dans le fait que nous sommes tous, en raison de notre vulnérabilité constitutive, des bénéficiaires de soin. Autrement dit, notre vulnérabilité nous oblige : parce que nous sommes les bénéficiaires d'un travail de *care* au moins une fois dans notre vie, nous devrions nous engager à prendre part à ce travail.

Si prendre un tel engagement moral est bel et bien une façon de démocratiser le *care*, un tel principe de réciprocité entre *caregivers* et *care receivers* est toutefois proprement impossible à honorer pour les personnes à jamais dépendantes d'autrui, en raison d'un handicap congénital par exemple (Kittay, 1999). On peut dès lors douter que l'obligation au travail de *care* soit propice à revitaliser la démocratie et à entretenir un mode de vie profondément démocratique (Dewey, 1927/2010). Rappelons d'ailleurs que si, pour Dewey, l'idée du Juste ou le concept général de Devoir émerge de « l'interaction entre demandes et obligations » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 362), fonder le travail altruiste dans la morale a un caractère morbide (*ibid.* : 349). En revanche, en regard de son éthique, ce qui est doté d'une valeur morale est ce que l'on peut approuver : « Le Bien moral

ne se présente ni simplement comme celui qui satisfait un désir, ni comme celui qui se soumet à une obligation, mais comme celui que l'on peut *approuver* » (*ibid.* : 362).

En d'autres termes, pour Dewey ce qui est moralement bon est ce qui suscite une valuation positive *dans* l'expérience. Or, sur ce plan, l'obligation pré-sociale au travail de *care* sur laquelle s'édifie la théorie féministe du *care* de Tronto est un « mythe », lequel présuppose que « les individus naissent dans un état d'isolement, coupés des autres, pour ne s'agréger à la société que par un moyen artificiel » (*ibid.* : 266). Et de fait, la sociologie, notamment celle d'inspiration interactionniste qui s'est développée dans le sillage de l'École de Chicago (Park & Burgess, 1921 ; Cefaï, 2001), a fait sienne le naturalisme empirique de Dewey (1925/2012). Elle admet en effet, cette hypothèse étant au fondement de la discipline, que « [l]es liens sociaux sont aussi naturels et inévitables que les liens physiques » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 266). Sur le plan féministe, le postulat d'un devoir de soin primordial est en revanche décisif. C'est en effet par l'institution théorique d'un lien social noué par la morale que Tronto peut procéder à la dé-moralisation du genre du *care*. Le réaménagement de l'éthique du *care* qui en résulte est donc consubstantiel à ce geste initial. Aussi, c'est la façon singulière dont cette théorie du *care* décline le langage de la valeur que je vais à présent éclairer, en m'appuyant sur l'approche transactionnialiste de la formation des valeurs de Dewey. Dans la mesure où Tronto cherche à dépasser en la déplaçant l'éthique du *care* de Gilligan, ce dévoilement implique de revenir en amont aux thèses développées dans *Une voix différente*.

LE LANGAGE DE LA VALEUR DANS LA THÉORIE DU *CARE* DE JOAN TRONTO[10]

L'ÉTHIQUE DU *CARE* DE CAROL GILLIGAN COMME CONTREFORT ET REPOUSSOIR

Le *care*, dans *Une voix différente* (Gilligan, 1982/2019), est une éthique au sens où l'éthique aborde « la conduite en tant que l'on peut dire de celle-ci qu'elle est bonne ou mauvaise, et qu'elle engage un jugement en termes de bien ou de mal » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 17). Plus précisément, l'éthique du *care* chez Gilligan renvoie à un jugement de valeur dans le régime moral qui met en jeu un sujet, dans son rapport à lui-même ainsi qu'à autrui, et qui prend forme dès lors qu'il s'agit de trouver une solution à un problème moral. Sa théorisation a été suscitée par la contre-lecture d'une étude en psychologie du développement menée par Lawrence Kohlberg, qui avait confronté en entretien des enfants, dont Jack et Amy, âgés de onze ans, au dilemme moral suivant : « un homme, Heinz, se demande s'il doit ou s'il ne doit pas voler, pour sauver la vie de sa femme, un médicament qu'il n'a pas les moyens d'acheter » (Gilligan, 1982/2019 : 45-46). Les enfants, après avoir été informés de la position délicate de Heinz (sa femme est gravement malade, le pharmacien refuse de vendre son médicament à un meilleur prix), avaient été invités à déterminer si oui ou non Heinz devrait voler le médicament, et donc à arbitrer un « conflit entre deux valeurs » (*ibid.* : 46) : la valeur de la propriété *versus* la valeur de la vie. Jack fait prévaloir la valeur de la vie sur celle de la propriété et répond sans hésitation que Heinz doit voler le médicament. Abstrait, le raisonnement qu'il élabore fait appel au principe de justice et à une conception formelle de l'équité, et tient compte de l'agencement de règles légales et de droits incompatibles ; il postule qu'il existe un consensus sur les valeurs morales et la façon de les hiérarchiser dans ce genre de situations. À cet égard, « le dilemme moral est pour lui “une sorte de problème mathématique avec des êtres humains” » (*ibid.* : 47).

Le positionnement d'Amy est singulièrement différent. Au lieu de raisonner dans le cadre du programme d'action configuré par le dilemme (voler ou non le médicament pour Heinz, refuser de baisser son prix pour le pharmacien), elle développe en lieu et place une narration au sein de laquelle tous les agents concernés sont interconnectés d'une façon irrémédiable dans la trame des relations sociales où s'insèrent leurs actions. De tonalité normative, son récit s'emploie à figurer comment Heinz et le pharmacien *devraient agir* de sorte à répondre aux besoins de l'épouse malade et assurer son bien-être, et étend la situation à évaluer bien au-delà de la prise du médicament. De fait, Amy

> [...] ne prend pas en considération le fait de savoir *si oui ou non* Heinz devrait agir dans cette situation (« Heinz *devrait-il* voler le médicament ? »). Elle envisage plutôt *comment* Heinz devrait agir pour répondre aux besoins de sa femme (« Heinz devrait-il *voler* le médicament ? »). (*Ibid.* : 54)

Loin de relever d'une forme d'immaturité morale, un tel raisonnement constitue pour Gilligan la manifestation d'une morale différente, une éthique du *care* qui peine à faire entendre sa voix dans l'optique kantienne soutenue par Kohlberg. De fait, Amy construit un problème moral différent. Pour la fillette, ce qui est à l'origine du problème n'est pas un conflit résultant de droits incompatibles, mais le refus du pharmacien de répondre aux besoins d'autrui. Selon Amy, ce dernier devrait donner le médicament à Heinz et lui permettre de payer son dû ultérieurement, une fois l'argent réuni. La fillette prolonge même l'histoire un peu plus loin : projetant qu'un emprisonnement pourrait résulter du vol du médicament, elle s'inquiète d'une dégradation subséquente de l'état de santé de la femme de Heinz, qui serait laissée sans époux pour s'occuper d'elle si un tel scénario se produisait. Aussi, dans le point de vue soutenu par Amy, un jugement moral ne se forme qu'en tenant compte des circonstances concrètes des relations sociales. Ce qui prime alors est la difficile cohabitation entre des responsabilités divergentes, parfois antagoniques, dont les

effets, en fonction des choix opérés par les agents, de leurs actions et interactions, se prolongent dans le temps, avec leur lot de conséquences possiblement néfastes et qu'Amy anticipe en les mettant en récit. Prédomine aussi la nécessité de faire converger ces responsabilités quand le bien le plus précieux d'une personne est en jeu (sa vie), notamment par un travail de communication susceptible de faire entendre raison, et de préserver, au risque de l'isolement et de la détérioration de la qualité de vie, la continuité des relations.

L'éthique du *care* de Gilligan a souvent été lue comme une morale particulariste et contextuelle, resserrée sur le cercle des autrui proches ou familiers, en contraste avec l'éthique de justice qui serait pour sa part universelle. Si Susan Moller Okin (1990, 2011) a montré que les préoccupations que la morale de la voix différente exprime sont parfaitement universalisables, c'est pourtant sur l'argument de la différence, et plus précisément de la différence de genre – des enfants et de leur éthique respective – que le débat s'est focalisé. Dans les cercles féministes a ainsi été entérinée l'idée, pourtant non tranchée par Gilligan (1982/1993, 2009)[11], que son éthique du *care* restitue un point de vue féminin et fait l'hypothèse d'une moralité propre aux femmes. Cette interprétation a aussi été celle de Tronto (1987 : 645 ; 1993/2009 : 114 et 96-138), qui estime que la connexion ici établie entre genre et morale est « stratégiquement dangereuse » (Tronto, 1987 : 646). Plus précisément, selon Tronto, toute moralisation du genre rend délicate, sinon ruine l'édification d'une position féministe sur le *care*, dans la mesure où cela revient à confiner le travail de *care* – et les femmes à qui il a été historiquement assigné – dans la famille et les relations de proximité (Laugier & Paperman, 2019 : xiii), mais aussi à définir le *care* comme un problème non redevable d'une attention publique, et, enfin, à considérer l'éthique du *care* comme « une forme secondaire de pensée morale » (Tronto, 1993/2009 : 131).

RÉIFICATION DU JUGEMENT MORAL ET DÉ-VALUATION DU *CARE*

Que l'éthique du *care* de Gilligan procède à une moralisation du genre est une hypothèse indécidable (Okin, 1990 : 156). Elle est pourtant au soubassement de la refondation théorique proposée par Tronto, à la faveur de deux opérations qui déplacent et réaménagent profondément la question de la valeur, du jugement, et de la morale.

La première opération consiste à négliger le fait qu'une « théorie morale n'est qu'une extension de ce qu'il se passe dans le cadre d'une moralité réfléchie » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 194), et à « absolutiser *(absolutize)* » un jugement éthique dans la perspective d'édifier une théorie du « bien » (Pappas, 2021 : 7). Tronto, en effet, réifie la voix différente de Gilligan qu'elle appréhende moins comme une éthique que comme une théorie morale générale fournissant des principes de conduite, et qu'il va s'agir de reconstruire pour en éliminer les scories. Or, l'éthique du *care* de Gilligan est une éthique immanente, qui « ne se détermine pas de l'extérieur, mais en situation » (Hennion & Vidal-Naquet, 2015 : 65). Elle n'a de sens que relativement aux conduites auxquelles elle est indexée et qu'elle permet d'orienter et de réfléchir ; elle renvoie à un jugement moral en situation, qui procède d'une « compréhension [plus ou moins aiguisée] de la dynamique des interactions sociales » (Gilligan, 1982/1993 : 119 ; ma traduction). Car c'est bien d'une capacité à juger dont Amy dote les trois personnages de son récit, Heinz, son épouse et le pharmacien. La fillette les appréhende en effet comme des agents qui font l'expérience d'un problème moral et doivent prendre une décision « alors même que des possibilités d'action tout aussi justifiées du point de vue de la morale s'avèrent incompatibles entre elles » (Dewey & Tutfs, 1932/2021 : 193), et dont les identités se définissent et se redéfinissent de façon relationnelle, en fonction des transactions dans lesquelles ils s'engagent ou sont engagés (Dewey & Bentley, 1949/1989 : 96-109 et 242-243).

À cet égard, l'éthique du *care* de Gilligan est susceptible de caractériser autant l'attitude d'Amy vis-à-vis du dilemme de Kohlberg que la façon dont les protagonistes de ce dilemme font l'expérience d'une situation qui se déploie dans le « champ de la valeur » (Dewey, 1949/1989b). Aussi, en se refusant de traiter la vie et la propriété comme des valeurs absolues et en s'intéressant avant tout aux manières d'agir de Heinz, son épouse et le pharmacien, Amy pragmatise le dilemme de Kohlberg (Quéré, 2017) : narrant et scénarisant la façon dont, selon elle, ils devraient agir pour bien agir, elle met en situation leurs conduites et leurs conséquences réciproques. Dans la mise en rapport entre éthique de justice et éthique de *care* proposée par Gilligan, ce qui devient alors pertinent n'est dès lors pas tant le genre des sujets moraux, que la différence entre un jugement moral non situé, élaboré de l'extérieur d'une situation (Jack), et un jugement moral formé en adoptant un point de vue situé, interne à la situation (Amy).

La seconde opération concerne le sens même du mot de *care*. Gilligan recourt à cette notion d'une façon lâche et plurielle, et l'usage qu'elle en fait englobe un large spectre d'activités, l'activité de « prendre soin de » bien sûr, mais également des conduites comprenant une dimension plus directement affectivo-motrice telles que « se dévouer à », « se préoccuper du bien-être d'autrui », « faire attention à », « se soucier de » ou encore « porter de l'intérêt à ». Ainsi, à propos de Claire, qui a travaillé durant ses études de médecine comme conseillère dans une clinique d'interruption de grossesse, Gilligan écrit :

> [...] la vision qui la guidait était celle d'une femme médecin qui, lorsqu'elle voit la solitude d'une vieille femme à l'hôpital, « prend le temps d'aller lui acheter une limonade et de s'asseoir à côté d'elle uniquement pour que la vieille dame sente que quelqu'un s'intéresse à elle ». (Gilligan, 1982/2019 : 100-101)

Les conduites rapportées dans cette citation, comme tant d'autres qui parsèment *Une voix différente*, ont pour particularité d'incorporer des « qualifications-en-valeur » (Quéré, 2017 : 198) et d'exprimer, à même les expériences que l'éthique de *care* configure, la valeur positive que l'on attache à quelqu'un (Bidet, Quéré & Truc, 2011). Or, parce qu'elle a transformé l'éthique du *care* de Gilligan en une théorie morale générale, et qu'elle estime que cette dernière est dévaluée en raison de son association au genre féminin, Tronto avance tout de go que « cette morale se traduit le mieux non pas sous la forme d'un ensemble de principes, mais sous celle d'une activité, ["l'activité de *care*"] » (Tronto, 1993 : 79 ; ma traduction). Épurée des expériences de valuation auxquelles elle donne lieu, l'activité de *care* s'appréhende alors comme une « activité générique » (Tronto, 1993/2009 : 143), et plus précisément comme un travail. Actif et sérieux, ce travail est laborieux. L'on s'y adonne avec la conscience d'assumer un « fardeau *(burden)* », l'exercice de ce genre de travail impliquant même « l'acquiescement à une forme de prise en charge » *(ibid.)*.

Toute prise en charge d'autrui consentie ne relève évidemment pas d'une pratique de *care*, et c'est à partir des finalités poursuivies que Tronto distingue les activités de *care* d'autres formes de prise en charge. C'est cependant une conception bien particulière des fins, aux antipodes de la continuité entre moyens et fins envisagée par Dewey, qui est théorisée. Insensible aux circonstances particulières dans lesquelles l'action se déroule, de même qu'à sa propre temporalité, la finalité morale de l'activité de *care* se formule en effet de « façon indépendante, extérieure à l'action » (Hennion & Vidal-Naquet, 2015 : 82). Définie en toute généralité, la finalité du travail de *care* consiste à « maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible », et à relier les êtres et les choses « en un réseau complexe, en soutien à la vie » (Tronto, 1993/2009 : 143 ; Fisher & Tronto, 1990). De façon plus spécifique, cette finalité consiste à répondre aux besoins de soin de personnes qu'une vulnérabilité caractéristique (due à l'âge, à des

capacités cognitives amoindries, à des conditions économiques défavorables, à une santé défaillante, etc.) rend dépendantes d'autrui.

MATÉRALISATION DU *CARE*

Le travail de *care* ne serait qu'un travail comme un autre si la composante morale de la finalité qu'elle vise ne l'orientait pas *effectivement* tout au long de sa réalisation. Dès lors que tout principe moral (ou valeur) susceptible de réguler l'agir de l'intérieur a été expurgé, par quoi, dans la théorie du *care* de Tronto, l'actualisation de cette orientation est-elle garantie ? Qu'est-ce qui vient assurer que la pratique de soin prodiguée est bel et bien du *care*, et non pas un travail « ordinaire » (Tronto, 1993/2009 : 147) ? Qu'est-ce qui fait d'une pratique de soin un ensemble d'efforts et de gestes reconnaissables comme étant du *care* ?

La disposition dans laquelle le *caregiver* travaille est ici cruciale. En effet, répondre aux besoins de soin d'autrui relève d'un travail de *care* si et seulement si cette réponse est réalisée par un individu qui manifeste une « disposition au soin » (*ibid.* : 146). En d'autres termes, il n'y a *care* « que lorsque l'activité et la disposition sont toutes les deux présentes » (*ibid.* : 147). La disposition au *care*, ou sollicitude, est ici pensée comme quelque chose de propre à un individu. Investissement affectif ou attitude émotionnelle envers autrui (*ibid.* : 162-164), elle correspond au souci conscient que l'on porte à quelqu'un dont on prend soin, et donc au « simple sentiment » épinglé par Dewey. Si ce souci de l'autre est une composante essentielle du *care*, Tronto lui accorde toutefois un rôle de second plan et se détourne d'un certain nombre d'auteur-es qui rabattent le *care* sur la disposition comprise comme un sentiment. En particulier, elle prend ses distances avec Jeffrey Blustein (1991), qui creuse encore l'écart entre le *care* comme disposition *versus* pratique. Ce dernier avance en effet qu'il existe, au-delà du souci qui nous pousse à prendre soin des personnes ou des choses, ou à se dévouer à quelque chose ou à quelqu'un, un « souci de second ordre *(a second order caring)* », qui

consiste à se soucier de sa propre capacité à s'investir pleinement dans ce type d'actions (*ibid.* : 61). De facto, concevoir le *se soucier de* comme un état mental interne conduit à devoir aussi théoriser le fait qu'un tel état est susceptible d'en générer un autre, le souci de l'absence du sentiment de *se soucier de*. C'est précisément pour éviter ce sophisme que Tronto, dans le sillage de Sara Ruddick (1989/1995), donne la préséance à la pratique. Elle se positionne toutefois dans un débat, dont elle reste tributaire, au sein duquel disposition et pratique figurent comme deux choses opposées (Tronto, 1993/2009 : 162), et dans les termes duquel penser la sollicitude comme tendance à agir ou manière de se conduire (Dewey, 2011) reste inenvisageable.

Aussi, la théorie du *care* de Tronto offre moins « une alternative aux conceptions du care comme principe ou émotion » (Tronto, 1993/2009 : 150) qu'elle ne propose une nouvelle articulation entre pratique (activité) et disposition (émotion). Dans cette nouvelle économie du lien entre les composantes matérielles et affectives du *care*, la disposition au *care* a pour fonction de qualifier de l'extérieur une pratique sans valeurs intrinsèques, à laquelle elle se superpose tout en demeurant à sa marge. C'est pourquoi cette théorie féministe du *care* se développe à partir d'un matérialisme encore teinté de (senti)mentalisme. De fait, cette inflexion vers la pratique passe par un matérialisme qui réduit le travail de *care* à un ensemble de gestes et de conduites d'ordre purement moteur, sans dimension affective, et qui abstrait les activités des situations concrètes où elles ont lieu pour les formaliser à la manière d'une activité générique si peu ancrée dans l'expérience que l'on ne saurait la rapporter à une quelconque conduite « qualifiée-en-valeur » (Quéré, 2017). Un tel matérialisme a cependant pour avantage de souligner que le *care* relève d'un travail et nécessite un effort. Il permet également à Tronto de décomposer le travail de *care* et d'identifier quatre catégories standards d'activités : le *se soucier de* visant à identifier les besoins de soin, le *prendre en charge* à les satisfaire à moyen ou long terme, le *prendre soin* à y répondre directement, et le *recevoir le soin* à s'assurer de l'adéquation de la réponse apportée. Bien que constituant les quatre phases

d'un processus intégré, ces activités de *care* sont susceptibles d'être marquées par la discontinuité. De fait, la continuité dans le travail de *care* est pour Tronto l'exception. En raison des hiérarchies propres à la division sociale du travail dans les sociétés modernes contemporaines (entre les genres, les classes et les races, mais aussi entre les professions et les différentes sphères de la société), elles sont rarement réalisées par une même personne ou un même groupe de personnes.

Matérialiser le *care* est pour Tronto le moyen le plus sûr pour contrer « la romantisation et [la] sentimentalisation du *care* » (Tronto, 1993/2009 : 63). Dans la mesure où les pratiques de *care* dépendent, pour recevoir la qualification de *care*, d'un sujet qui agit avec « une "tournure d'esprit" portant à la sollicitude » (*ibid.* : 173), il faut bien constater que l'ambition qui est la sienne de ne pas « faire de la sollicitude un objet sentimental » (*ibid.* : 163) est vouée à l'échec. De fait, la sentimentalisation de la sollicitude, soit la tentation de réduire la sollicitude à une attitude émotionnelle dotée « d'une réalité *sui generis* et logé[e] dans un lieu transcendant l'expérience » (Quéré, 2019 : § 41), est inhérente à sa pensée. Plus précisément, cette pensée reste aveugle au fait que la disposition dans laquelle le *caregiver* travaille peut s'appréhender comme une manière d'agir directement observable dans sa conduite (Dewey, 2011). C'est pourquoi *Un monde vulnérable* reste, bien que Tronto s'en défende, profondément dualiste. Mais en quittant les rivages de la différence de genre et de la binarité morale (*care versus* justice), Tronto reconduit ce dualisme dans des termes qui lui sont propres, et ouvre par là même la voie à une autre dissociation, celle entre travail de *care* et éthique de *care*.

DES VALEURS AUX NORMES : DES PRATIQUES DE *CARE* SANS INTELLIGENCE ?

Dès lors que la sensibilité est « hypostasiée comme un registre spécifique, celui des sentiments » (Paperman, 2009 : 92), se rejoue selon Tronto un ensemble de frontières difficiles à dépasser : non

seulement celles entre féminin et masculin, *care* et justice, mais aussi entre sphère privée et sphère publique, émotion et raison, dépendance et autonomie. Indissociablement sociales et morales *(moral boundaries)*, ces frontières perpétuent les inégalités et les exclusions des structures du pouvoir. Pour Tronto, déranger ces frontières, et par conséquent les dégenrer, passe par la déstabilisation de l'hégémonie de l'éthique de justice dans notre système moral, et l'aménagement d'une place pour y loger l'éthique du *care*, conforme à la centralité que celle-ci joue dans la régulation des affaires humaines. La revalorisation du *care* que cette transformation implique ne consiste pas à révoquer purement et simplement « les valeurs [traditionnelles] du *care* » (Tronto, 1993/2009 : 28), la sollicitude, la prévenance, la compassion, la responsabilité et l'attention aux besoins des autres notamment. Au contraire, il s'agit pour Tronto de les ressaisir dans une théorie morale qui se serait affranchie de l'idée même de la « moralité des femmes *(women's morality)* ».

Mais comment refonder cette moralité et faire droit à une morale du *care* ? Comment préserver les valeurs associées à la « moralité des femmes » sans moraliser le genre ? Comment accorder toute la considération nécessaire au contextuel, au relationnel, à l'affectuel et au singulier, sans pour autant les enraciner dans la sphère privée, et plus largement dans le féminin ? Si la refondation de cette moralité devait s'énoncer depuis « un point de vue moral » sur la morale, soit depuis la perspective d'acteurs impartiaux et désengagés, alors le monde de la raison prendrait le pas sur le « monde des émotions et des sentiments » (*ibid.* : 37). Par voie de conséquence, les valeurs empêtrées dans la concrétude des expériences quotidiennes du soin, dès lors qu'elles sont faites d'attention et de souci envers autrui, s'en trouveraient déclassées et reléguées à « un ordre secondaire » *(ibid.)*. C'est pour neutraliser cette relégation toujours possible que l'éthique du *care* de Tronto s'annonce comme une théorie morale qui renonce à la fiction d'un sujet moral « séparé *(detached)* et autonome » *(ibid.)*. Se révèle ici la position singulière de Tronto vis-à-vis du genre : les valeurs du *care* (l'attention, la responsabilité, la

compétence, la réceptivité), qu'elle théorise en les ancrant dans la réalité contextuelle, locale, concrète et relationnelle des activités de *care*, se veulent neutres du point de vue du genre à un double titre : elles ne sont associables ni au féminin, ni à l'universel, entendu au sens de principes abstraits et généraux.

Si l'éthique du *care* ainsi recomposée échappe à la naturalisation de la différence de genre et à l'opposition entre éthique du *care* et éthique de justice, elles n'évitent pas l'essentialisme de la valeur. Plus précisément, si Tronto insiste sur l'idée que « l'éthique du *care* est une pratique, plutôt qu'un ensemble de règles ou de principes » (*ibid.* : 173), et précise que cette pratique éthique incorpore des jugements (*ibid.* : 183), ces jugements ne sont ni des jugements de pratique ni des jugements de valeur. En effet, ces jugements sont essentiellement des évaluations de besoins de *care* (*ibid.* : 183-188). En ce sens, ce qu'énoncent les quatre éthiques du *care* déployées par Tronto, ce sont moins des valeurs que des normes. Les normes sont morales dans le sens où elles servent à « juger de la valeur » (Dewey, 2011 : 99) d'une activité. Elles fournissent également des critères ou des « règles qui indiquent la meilleure façon d'atteindre les fins-en-vue *(ends-in-view)* de cette activité » *(ibid.)*. S'agissant du travail de *care*, ces règles consistent (i) à être attentif aux besoins, (ii) à assumer la responsabilité de leur prise en charge, (iii) à réaliser avec compétence la mise en œuvre de leur satisfaction, et, enfin, (iv) à vérifier l'adéquation du *care* fourni eu égard aux besoins réels. Mais le rapport que les normes entretiennent avec les activités qu'elles régulent est particulier. En effet, ce qu'elles définissent, ce sont les formes « auxquelles une action future devra se conformer » *(ibid.)*.

Parce qu'elle se plie à une normativité d'ores et déjà instituée, la conduite qui se conforme est aux antipodes de la conduite intelligente. À ce titre, on ne voit guère comment l'éthique du *care* proposée par Tronto pourrait briser le « cercle vicieux » (Tronto, 1993/2009 : 157) qu'elle dénonce (le travail de *care* est dévalué en même temps que les *caregivers* qui l'effectuent), et encore moins comment il pourrait

« transformer [les] institutions sociales et politiques » (*ibid.* : 232) de sorte à faire advenir la démocratie du *care* qu'elle appelle de ses vœux (Tronto, 2013). Pour cela, il faudrait en effet que la dimension morale du *care* puisse enclencher un processus de valuation, lequel engage « un jeu continué entre conditions [d'une activité], situations et agents en interaction » (Gautier, 2024 : 73). Mais si la dimension morale des transactions doit être pensée comme quelque chose qui se distribue sur l'ensemble des participant-es, *care receivers* y compris, ainsi que sur les divers éléments, notamment matériels, constitutifs de leur(s) environnement(s), que devient l'éthique du *care* ? En d'autres termes, à quoi se reconnaît la dimension éthique des activités que mènent les *caregivers* ? Pour répondre à ces questions, tournons-nous à présent vers des situations de *care* que j'ai observées au cours d'une enquête ethnographique menée dans un EMS où vivent des personnes âgées atteintes de démences sévères.

LE *CARE* COMME ÉTHIQUE DE L'ENQUÊTE

LE *CARE RECEIVER* COMME SUJET MORAL

Le terrain de l'EMS *Les Bois charmants*[12], dans lequel je me suis immergée de mai à décembre 2022[13], est un milieu de vie et de travail particulièrement heuristique pour aborder le *care*, au sens étroit et théorisé par Tronto d'activités destinées à répondre à des besoins de soin, à partir d'une approche adverbiale des valeurs. En raison des troubles neurocognitifs, souvent sévères, dont souffrent les résident-es, s'y jouent des conduites de valuation qui opèrent de très bas (Quéré, 2019), dont des proto-valuations moins instinctives que compulsives. Ce sont par exemple des dérèglements de la sensation de satiété, susceptibles d'être mortels : boire de l'eau de façon excessive, jusqu'à développer une potomanie, attraper pour les manger des rouleaux de papier de toilette et des pastilles de machine à laver, etc. Par ailleurs, le travail des professionnel-les est guidé par des idéaux tels que l'autonomie, la dignité, la justice, mais aussi le bien-être des résident-es. Aussi, le prendre soin qui s'y exerce, du moins à l'horizon

d'une potentialité destinée à s'actualiser dans des manières d'agir, donne à voir comment s'opère « le passage du biologique au social puis au politique » (Gautier, 2024 : 80) thématisé par Dewey.

Les interactions qui trament le quotidien de l'établissement sont multiples. Il y a, d'un côté, les interactions entre les résident-es et leurs différents environnements (d'autres résident-es, leurs proches en visite, les professionnel-les, mais aussi les infrastructures ou les objets matériels tels qu'une pièce de vie commune, un jardin, un couloir, une salle de restaurant, mais aussi des tasses et des verres, des chaises, des tables, des verticalisateurs ou encore des ascenseurs). De l'autre, il y a les interactions qui réunissent les professionnel-les, que ce soit en présence des résident-es (dans les chambres, les différents espaces semi-publics de l'établissement) ou en leur absence (pendant les colloques destinés résoudre les problèmes que pose la prise en charge de certains résident-es). Que les interactions se déploient en face-à-face ou à distance, entre des membres des deux « groupes de référence » ou à l'intérieur de chacun d'entre eux, la large gamme des transactions qui se déploient dans un tel « milieu d'expériences » (Cefaï, 2015) est marquée par la grande vulnérabilité des résident-es. Elles et ils dépendent en effet fortement, sinon totalement de l'aide des professionnel-les non seulement pour ne pas mourir (certain-es résident-es n'arrivant plus à manger par elles et eux-mêmes), mais aussi pour entrer en transaction avec leurs environnements et réagir de façon adéquate aux réponses qu'ils renvoient (Malbois, Tremblay & Lambelet, 2024).

Aussi, prendre soin peut consister, au-delà de l'effectuation d'activités bien balisées (aider à faire sa toilette, à s'habiller, à manger, à marcher ou encore à se distraire), à préparer l'environnement en amont du travail de soin (prévoir de longs couloirs étroits pour canaliser les déplacements et éviter la désorientation spatiale par exemple), voir à le modifier au cours d'un geste de soin (cacher les petits pains du petit-déjeuner ou dresser la table avec un nombre limité de couverts pour réduire les *stimuli*). Cela peut aussi conduire

un-e professionnel-le à adopter le point de vue particulier qu'un-e résident-e porte sur son environnement immédiat, légitimer sa colère irraisonnée pour éviter qu'elle ne déborde et ne produise des « ravages interactionnels » (Goffman, 1969) par exemple. Ou encore, à s'astreindre à jongler entre la « réalité primordiale » de la vie quotidienne et les « mondes privés » des résident-es, avec leurs « provinces de signification » singulières (Schütz, 1987/2008), et ainsi acquérir, *via* un effort herméneutique souvent laborieux, « les routines de la coopération » (Joseph, 1996 : 22) avec des personnes atteintes de démences.

Cela étant, l'asymétrie à la fois capacitaire et organisationnelle qui organise les relations entre *caregivers* et *care receivers*, bien qu'elle soit profonde, n'est pas irréversible. C'est dire que la réciprocité interactionnelle reste possible, et est même encouragée. Ainsi, dans des moments privilégiés, quand des membres des deux groupes prennent leur repas ensemble, par exemple, y compris au sein de l'EMS, il peut arriver qu'un-e résident-e propose à un-e professionnel-le de lui servir un verre de la bouteille de vin non alcoolisé déposé sur la table, rejouant ainsi la scène de deux convives qui mangent ensemble au restaurant. Moi-même, durant mon immersion, et même si les termes de cette relation sont en partie restés opaques, j'ai développé une amitié sincère avec Selma, une résidente âgée de plus de 80 ans. La maladie d'Alzheimer avait altéré sa capacité à communiquer sans toutefois la rendre aphasique. J'avais appris à la suivre dans ses déplacements quand manifestement elle le voulait, ou à attendre patiemment auprès d'elle, gageant que, bien que déconcertée, je pourrai bientôt répondre à une question que bon nombre de nos interactions me posait : « Que diantre veut-elle me dire ? » Au fil de nos rencontres et du lien qui se créait, Selma s'est rapportée à moi comme le témoin de choses qui la dérangeaient voire la fâchaient dans sa vie à l'EMS : « Ça va pas », me disait-elle en désignant du doigt une aide-soignante qui, à proximité de nous, parlait d'une voix à la fois rauque et sonore. Ou encore, après avoir m'avoir

conduit dans sa chambre, elle me montrait l'armoire fermée à clé qui contenait ses vêtements en émettant un long et distinct « Grrrrrr ».

Mais Selma m'a aussi conviée à partager des choses qui lui faisaient plaisir : « Tu vois, tu vois ? », me disait-elle pour m'inviter à regarder avec elle l'album des photos de sa famille, le portrait de l'un de ses arrière-petits-enfants l'intriguant tout particulièrement. Elle m'a aussi rendue complice de choses qui la mettaient en joie ou l'amusaient. Ainsi, un matin qu'elle se promenait dans l'établissement habillée dans un style élégant, mais bien elle (elle avait probablement décidé de différer le moment de sa toilette et elle portait, sur sa chemise de nuit, un long blazer en tweed assorti d'un foulard de soie verte), elle m'a déclaré en riant aux éclats qu'elle ne portait pas de culotte. Ou encore, elle pouffait comme une adolescente (« Pffff, ah ah ah ») quand je lui déclarais d'un ton empressé et solennel, au moment de la quitter à la fin d'une journée d'immersion, que je devais partir parce que j'avais un rendez-vous.

La façon dont Selma s'orientait envers moi et, réciproquement, dont je m'orientais envers elle, donne à voir la façon particulière avec laquelle les résident-es atteints de démences font l'expérience de leur milieu de vie. En l'occurrence, dans le contexte de l'EMS *Les Bois charmants*, les valuations constituent l'essentiel des expériences que les membres de ce groupe font de leur(s) environnement(s). Ce type d'expériences est lui-même rendu possible par la perspective générale et commune à partir de laquelle les *caregivers* envisagent les récipiendaires – de même que leurs conduites, y compris les plus erratiques ou insensées à première vue – de leurs activités de *care*. Pour ces professionnel-les, la dépendance, à l'instar de l'indépendance, est « quelque chose qui se manifeste dans le cadre de notre relation aux autres » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 266). C'est dire que leurs pratiques de soin ne se fondent pas tant sur le constat – empirique et incontournable – de la vulnérabilité des résident-es, que sur l'idée selon laquelle « l'être humain est un individu en tant qu'il entre en relation avec autrui » (*ibid.* : 267), y compris quand il est diminué

sur le plan cognitif, souffre de troubles de la mémoire, et présente des troubles du comportement. Immanente à leurs pratiques, cette conception radicalement pragmatiste de l'interdépendance conduit ces *caregivers* à faire « le pari du sens » (Rigaux, 1998). Plus précisément, ils se rapportent aux personnes atteintes de maladies neurologiques dont ils prennent soin comme à des sujets capables de valuation, et donc de transactions signifiantes avec leur(s) environnement(s), mettant en évidence ce faisant que le *care receiver* est, lui aussi, un sujet moral[14].

LE JEU DES VALUATIONS

Le jeu des valuations dans lesquelles sont pris, à l'EMS *Les Bois charmants*, *caregivers* et *care receivers*, se donne à voir dans la façon dont le cas de Murielle, sur lequel nous allons à présent nous arrêter, est traité par les professionnel-les. En quinze jours, c'est la deuxième fois que le cas de Murielle est abordé en colloque interprofessionnel, et que les *caregivers* (aides-soignantes, infirmières, membres de l'équipe socio-culturelle, du service administratif, etc.) mettent leurs observations à l'épreuve de la discussion commune, dans l'objectif de trouver et de mettre en place des solutions satisfaisantes. De fait, depuis quelques semaines, la conduite de cette résidente âgée d'une soixantaine d'années pose une myriade de problèmes qu'il est devenu difficile de gérer. En premier lieu, Murielle refuse, c'était déjà arrivé par le passé, de faire sa toilette. Les négociations avec les aides-soignantes sont devenues interminables, durant près de « quarante-cinq minutes », et font perdre un temps considérable. Mais il y a plus ennuyant. Touchant à peine à ses repas, Murielle s'alimente essentiellement de gâteaux, de biscuits et de sucreries, qu'elle va souvent chaparder dans la cuisine de l'établissement, profitant du champ laissé libre par le personnel de cuisine parti en pause cigarette. Il lui arrive fréquemment d'ouvrir les frigos dans les unités et de puiser généreusement dans les collations de l'après-midi. Quand on lui fait remarquer ce que ce n'est pas possible, elle se braque et se fâche. Conjugué à une vie peu active, ce régime alimentaire commence

à lui faire prendre beaucoup de poids. Mais Murielle n'aime pas aller la piscine, comme le confirme l'animatrice socio-culturelle, et ne participe à aucune balade, que ce soit dans le jardin de l'établissement ou dans le parc à proximité. Elle passe le plus clair de son temps assise dans un fauteuil à scroller sur son téléphone ou à attendre la visite de sa fille, avec laquelle elle va régulièrement, parfois accompagnée de ses sœurs, manger des pâtisseries dans un salon de thé de la ville qu'elle aime bien. Rien d'autre ne semble l'intéresser. La responsable des ressources humaines et une aide-soignante précisent même que Murielle est « attirée » par les friandises, et qu'il s'agit peut-être pour elle moins de combler une faim que d'accumuler quelque chose, d'en prendre possession.

Les professionnel-les désespèrent de trouver une activité qui pourrait rompre l'isolement dans lequel la résidente s'enferme. Et la faire « bouger », aussi. Devenus trop petits, ses vêtements serrent à la taille et il faudra en racheter. Mais la prise de poids est encore le moindre des problèmes : pour l'instant, la glycémie du Murielle reste stable. Ce qui préoccupe surtout les professionnel-les, à présent, est le fait qu'elle s'est mise à toucher et « palper » les fesses des personnes qu'elle rencontre, les femmes et les hommes, mais surtout les hommes, et notamment le chef cuisiner, qu'un tel comportement gêne. Il le trouve en effet « un peu déplacé ». Une infirmière explique que la maladie a beaucoup désinhibé Murielle, et que le psychiatre a augmenté la dose, légère, de l'antipsychotique usuellement prescrit pour atténuer ce type d'effets. Les professionnel-les cherchent à cerner plus précisément à quoi tient cette désinhibition : cela correspond-il à un « besoin sexuel », ou cela a-t-il trait à la personnalité, décrite comme étant très tactile, de la résidente ? La question ne sera pas vraiment tranchée. Une participante suggère toutefois de louer les services d'un assistant sexuel. La piste sera rapidement écartée par l'infirmière-cheffe : cela coûte cher, la résidente pourrait y prendre goût et n'en a pas les moyens. Elle-même estime que « poser des limites » à Murielle, « la cadrer » serait « l'aider » et pourrait suffire. Une infirmière est du même avis. Toutes deux sont unanimes : la

médication actuelle, qui la fait dormir, ne convient pas. En gros, soulignent-elles, la vie de Murielle commence à se résumer à manger et dormir, enclenchant un cercle vicieux. Par ailleurs, l'effet dormitif des médicaments revient à « restreindre son autonomie ». Il faut, selon elles, stopper tous les médicaments, le temps de faire un bilan. Mais l'arrêt des médicaments repose la question des activités à proposer à Murielle : il faudra la distraire et l'occuper, qu'elle ait des choses à faire. Mais que lui proposer ?

À la fin du colloque interprofessionnel, l'infirmière-cheffe et quatre infirmières de l'établissement se rencontrent pour affiner les décisions prises et formaliser la réorientation de la prise en charge de Murielle. Je suis présente également. Voici un extrait nos échanges :

Infir-cheffe	Le traitement [médicamenteux] de Murielle, ça va pas du tout et ::
Infirmière P	Moi je la vois sombrer de plus en plus
Infir-cheffe	Je pense, niveau activité, qu'elle refuse tout parce que ça l'intéresse pas plus que ça. Par contre, un truc qu'il faudrait peut-être organiser (.) son frère donnent des guinguettes à Curgis, il est chanteur (.). Si on organise une soirée aux guinguettes quand son frère joue, ça on peut lui donner un immense plaisir
Infirmière P	Ah ça c'est sûr.
Infir-cheffe	Ça c'est un truc vraiment en lien avec sa famille tu vois, parce que c'est tellement important.
Infirmière P	Oui on pourra en parler à son frère.

L'infirmière-cheffe note quelque chose dans son calepin.

J'interviens pour rappeler le projet évoqué par Betty il y a quinze jours, lors du précédent colloque : emmener Murielle au Restaurant du Lagon, comme si c'était une sortie entre copines. Comme il fallait faire bouger un peu Murielle et que la résidente aime bien manger à l'extérieur, elle avait pensé à ce restaurant pour différents motifs : « c'est sympa, c'est un truc jeune, c'est un peu alternatif. C'est pas un resto où elle va commencer à draguer tout le monde ; enfin, si elle drague au Restaurant du Lagon, c'est pas grave parce que c'est fait pour. Et tu arrives avec le bus ou le tram, et puis après tu as quand même un quart d'heure de marche. » Betty avait aussi insisté pour que la sortie au restaurant se fasse sans aucun autre résident, et surtout pas un « vieux ». Elle avait remarqué que Murielle allait toujours manger dehors avec des personnes bien particulières, sa fille, ses sœurs ou son frère. C'est pour cette raison qu'il fallait faire, selon elle, comme si c'était « deux copines qui sortent ».

L'infirmière-cheffe approuve, fait une note dans son calepin et précise : « Le Restaurant du Lagon, c'est bien parce que c'est de l'autre côté des Zones-Franches ; elle, elle a habité toute sa vie aux Zones-Franches, c'est hyper important les Zones-Franches pour elle. » Puis, mettant un terme aux délibérations au sujet du cas Murielle, elle fait la synthèse des décisions prises :

Infir-cheffe	Super, donc ça fait quatre choses (.) Je dois passer à la cuisine pour dire aux cuisiniers qu'on doit intervenir dès que Murielle dépasse les limites, dire « Non Murielle, ça on ne peut pas accepter, on peut bien rigoler, mais ça, non » (.) Un entretien de famille avec la fille, et peut-être appeler le frère pour dire « Voilà, le prochain concert que vous donnez aux guinguettes, quand est-ce ? Parce qu'on aimerait bien venir avec Murielle » (.), et le resto du Lagon. Donc ça dans le projet d'accompagnement, c'est quatre choses pour elle, c'est déjà pas mal. Et descendre les médicaments.

(EMS Les Bois charmants, transcription et note d'observation, colloque professionnel, 25.10.2022)

On le voit, les valuations de Murielle sont au centre des valuations que mènent les professionnel-les en vue de modifier sa prise en charge. Plus précisément, les valuations positives de la résidente sont ressaisies par les professionnel-es comme des moyens en vue du *care*. Il s'agit, pour ce faire, d'en tester la portée et la solidité. Toutes les valuations de Murielle ne sont en effet pas bonnes à devenir des méthodes du soin. C'est pourquoi les *caregivers* s'affairent à rapporter leurs multiples observations, mais aussi décrire, cerner, objectiver, et évaluer les valuations de la résidente. Par exemple, l'un des enjeux des discussions qu'elles mènent consiste à déterminer ensemble en quoi ou à quel titre l'intérêt manifeste de Murielle pour les gâteaux et les sucreries relève d'une proto-valuation dont les « fins-en-vue » sont « irréfléchies » (Quéré, 2019) ou, à l'inverse, d'une valuation affectivo-motrice (cf. la sortie au salon de thé) sur laquelle prendre appui. Si les valuations affectivo-motrices sont importantes pour les *caregivers*, ce n'est pas seulement parce qu'elles préfigurent le succès du *care*, là où l'échec, les profesionnel-les le savent bien, est toujours possible. En tenir compte permet surtout de préserver la subjectivité des résident-es, de proposer un *care* adapté aux besoins qui leur sont propres. C'est pourquoi les *caregivers* leur accordent autant de valeur.

Mais dans la mesure où l'objectif visé est l'amélioration d'un prendre soin, il s'agit aussi pour les professionnel-les de tenir compte des conséquences néfastes du goût immodéré de Murielle pour les choses sucrées : une prise de poids, un isolement social, une glycémie qui pourrait partir en flèche, des relations sociales minées au sein de l'EMS, etc. Proposer à Murielle d'aller manger avec une professionnelle au Restaurant du Lagon, comme si c'était une sortie entre copines, rassemble tous les éléments de la solution à apporter au problème. Elle fait même entrevoir la possibilité de la modification progressive de sa conduite alimentaire, du moins si le plaisir pris à copiner et à manger dans un lieu public « jeune » et « sympa » parvient à atténuer son intérêt pour les gâteaux, voire à le faire disparaître. La solution projetée a, on le voit, une visée transformative. Toutefois, elle continue de s'inscrire dans le champ des valeurs singulier de la résidente. En effet, telle qu'elle a été imaginée, l'activité préserve les dispositions à agir de Murielle, que les professionnel-les ont été attentives à identifier. Ici, le genre du *caregiver* qui accompagnera la résidente au Restaurant du Lagon compte. Il permet en effet d'élaborer les circonstances au sein desquelles Murielle pourra retrouver les fins qu'elle vise quand elle se rend au salon de thé avec sa fille ou ses sœurs : passer un bon moment avec des proches et jouir du plaisir d'une complicité féminine. À cet égard, sortir de son rôle de *caregiver* pour endosser celui de « copine » fait aussi partie des compétences requises du *caregiver*, celles-là consistant à être capable de tenir son rôle à distance et à savoir fabriquer la scène sociale de son intervention.

L'infirmière cheffe approuve la solution, qu'elle juge bonne. Mais son jugement de valeur ne fait pas que clore l'enquête qui a été menée en amont. Si pour elle la solution est bonne, c'est aussi parce qu'elle ne suscitera pas de valuation négative : le restaurant se situe dans un quartier de la ville à l'opposé de celui des Zones-Franches, où Murielle a toujours vécu et auquel elle est restée attachée ; y passer du temps ne risque donc pas d'aviver chez elle le sentiment douloureux qu'elle ne vit plus chez elle. C'est dire que l'infirmière cheffe

fait entrevoir que la solution trouvée parvient à embrasser tout un ensemble de transactions (avec leurs environnements spécifiques) qui avaient été laissées à l'arrière-plan des discussions. À cet égard, ce qu'elle met à l'épreuve et value positivement, c'est la validité même de l'enquête qui a été conduite.

CONCLUSION

Le « *caring for* », dans la version que Nel Noddings (2013) en a donné, prend pour exemple paradigmatique du prendre soin la relation en face-à-face et désintéressée qui lie une mère à son enfant. Si ce « *caring for* » est, pour Tronto, une théorie du *care* à écarter, c'est notamment parce qu'elle enferme les femmes dans le privé (Tronto, 1993/2009 : 209), et conduit à la naturalisation aussi bien du genre que de la morale. Or, comme le terrain de l'EMS *Les Bois charmants* l'a montré, les « *carings-for* » thématisés par Dewey (1949/1989b : 347), dans la mesure où ils ouvrent au déploiement d'un *continuum* de valuations affectivo-motrices et cognitives des plus instinctives aux plus réfléchies, permettent d'échapper à cette critique. De fait, opposer *care* et intérêt, et donc définir le travail de *care* soit par la proximité physique et affective entre *caregivers* et *care receivers*, soit par un devoir primordial de soin envers les plus vulnérables, mène inévitablement à des apories. Au contraire, retrouver l'étymologie du mot « intérêt » permet de sortir de l'impasse. Ce mot, comme le rappelle Dewey, « désigne une chose à laquelle participent conjointement une personne et les conditions environnantes, dans une connexion intime. [Il] nomme ce qui se passe entre elles, à savoir une transaction » (Dewey, 2011 : 93).

Dans ce sens, ce qui *fait* le travail de *care*, c'est la manière dont, dans les transactions qui se déploient entre *caregivers* et *care receivers*, en présence ou à distance, le *continuum* des valuations est maintenu, réfléchi et relancé, y compris quand se soucier des *care receivers* consiste à entreprendre des transactions à visée transformative. Parce qu'il épouse les logiques de l'enquête (Dewey, 1938/1993),

le processus dans lequel est pris ce jeu de valuations confère une qualité aux opérations réalisées par les *caregivers*. En effet, dès lors que ce travail d'enquête répond aux fins de *care* qu'il poursuit, il est aussi, consubstantiellement, une éthique. Un tel processus fraie également une voie réaliste à la reconnaissance du travail de *care*. À tout le moins, en révélant que les compétences de *care* procèdent d'une véritable intelligence des situations, l'éthique de l'enquête les dispose à passer avec succès l'épreuve du jugement public.

Comme l'a formulé Seigfried (1996 : 217 ; ma traduction), « le pragmatisme considère que les valeurs sont relatives au contexte sans être relativiste ». Ce relativisme a été mal compris par Tronto, dont la théorie féministe du *care* endosse une conception essentialiste de la valeur. C'est sans doute en raison de cette tendance à réifier les valeurs que Tronto (1993/2009, 2013), toute à sa préoccupation constante de ne pas réitérer l'essentialisme du genre de l'éthique du *care* de Gilligan, s'est focalisée sur un groupe de personnes, celui des *caregivers*, et a exclu les *care receivers* du domaine de la morale et des valeurs. Dans les pratiques de *care* que la politologue féministe a théorisées, le *care receiver* figure en effet toujours comme un sujet de besoins, jamais comme un sujet moral. Or, le *care* comme valuation relève de l'expérience tant du *caregiver* que du *care receiver*. En outre, pour Dewey (1925/2012), l'expérience englobe l'objet dont on fait l'expérience et la manière dont l'expérience se déploie. C'est dire que les valeurs, pour le philosophe pragmatiste, se logent *dans les situations* dans lesquelles les individus interagissent. C'est pourquoi l'approche adverbiale des valeurs parvient à neutraliser purement et simplement la pertinence des identités de genre pour qualifier-en-valeur le travail de *care*. À l'inverse, elle est aussi capable de rendre compte du fait que, dans certains cas et à toutes fins pratiques, les *caregivers* élaborent des situations de *care* à partir du genre des personnes[15].

BIBLIOGRAPHIE

BIDET Alexandra (2008), « La genèse des valeurs : une affaire d'enquête », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 15, p. 217-228. En ligne : doi.org/10.4000/traces.813.

BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis & Gérôme TRUC (2011), « Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation de valeurs », *in* John Dewey, *La Formation des valeurs*, trad. fr. par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gérôme Truc, Paris, La Découverte, p. 5-64.

BLUSTEIN Jeffrey (1991), *Care and Commitment : Taking the Personal Point of View*, Oxford, Oxford University Press.

BRUGÈRE Fabienne (2011/2021), *L'Éthique du « care »*, Paris, Presses universitaires de France.

CEFAÏ Daniel (2001), « La naturalisme dans la sociologie américaine au tournant du siècle. La genèse de la perspective de l'École de Chicago », *Revue du MAUSS*, 17 (1), p. 261-274.

CEFAÏ Daniel (2015), « Mondes sociaux. Enquête sur un héritage de l'écologie humaine à Chicago », *SociologieS* (« Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations »). En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.4921.

CEFAÏ Daniel (2019), « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics : une enquête pragmatiste », *Sociologie et sociétés*, 51 (1-2), p. 33-91. En ligne : https://doi.org/10.7202/1074730ar.

CEFAÏ Daniel (2023), *Jane Addams, W.E.B. Du Bois et le vote des femmes. Élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.files.wordpress.com/2023/09/bp1-addams-du-bois-daniel-cefai.pdf.

CHANIAL Philippe (2022), *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Arles, Actes Sud.

DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.

DEWEY John (1945/1989a), « Values, Valuations, and Social Facts », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 16, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 310-317.

DEWEY John (1949/1989b), « The Field of "Value" », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 16, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 343-357.

DEWEY John (2011), *La Formation des valeurs*, trad. fr. et présent. par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gérôme Truc, Paris, La Découverte.

DEWEY John & Arthur F. BENTLEY (1949/1989), « Knowing and the Known », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 16, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-294.
DEWEY John & James Hayden TUFTS (1932/2021), *Éthique*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.
FISCHER Marilyn (2007), « Caring Globally : Jane Addams, World War One, and International Hunger », *Philosophy Faculty Publications*, 140. En ligne : http://ecommons.udayton.edu/phl_fac_pub/140.
FISHER Berenice & Joan C. TRONTO, (1990), « Toward a Feminist Theory of Caring », *in* Emily K. Abel & Margaret K. Nelson (dir.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, Albany, State University of New York Press, p. 35-62.
FRIEDMAN Marilyn (2011), « Au-delà du *care* : dé-moraliser le genre », *in* Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16), trad. fr. par Bruno Ambroise, p. 79-101. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11641.
GARRAU Marie (2015), « Compte rendu de : Joan C. Tronto, *Caring Democracy : Markets, Equality and Justice*, New York, New York University Press, 2013, 228 p. », *Terrains/Théories*, 3. En ligne : https://doi.org/10.4000/teth.539.
GARRAU Marie & Alice LE GOFF (2010), *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, Presses universitaires de France.
GAUTIER Claude (2024), « Conduites de valuation chez John Dewey. Du biologique au politique », *Archives de Philosophie*, 87 (2), p. 61-81. En ligne : https://doi.org/10.3917/aphi.872.0059.
GILLIGAN Carol (1982/1993), *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
GILLIGAN Carol (1982/2019), *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, trad. fr. par Annick Kwiatek, Paris, Champs Flammarion.
GILLIGAN Carol (2009), « Le *care*, éthique féminine ou éthique féministe ? », *Multitudes*, 37-38 (2), p. 76-78. En ligne : https://doi.org/10.3917/mult.037.0076.
GILLIGAN Carol (2011), « Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé », *in* Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16), trad. fr. par Patricia Paperman, p. 37-50. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11626.
GIREL Mathias (2014), « L'expérience comme verbe ? Réflexions pragmatistes sur "expériencer" », *Éducation Permanente*, 1 (198), p. 23-34. En ligne : https://mathiasgirel.com/2015/10/16/lexperience-comme-verbe-reflexions-pragmatistes-sur-experiencer/.
GOFFMAN Erving (1969), « The Insanity of Place », *Psychiatry : Interpersonal and Biological Processes*, 32 (4), p. 357-388. En ligne : https://doi.org/10.1080/00332747.1969.11023600.

HAMINGTON Maurice (2001), « Jane Addams and a Politics of Embodied Care », *The Journal of Speculative Philosophy*, 15 (2), p. 105-121. En ligne : https://doi.org/10.1353/jsp.2001.0017.
HAMINGTON Maurice (2004), *Embodied Care : Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.
HENNION Antoine & Pierre A. VIDAL-NAQUET (2015), « "Enfermer Maman !" Épreuves et arrangements : le *care* comme éthique de situation », *Sciences sociales et santé*, 33 (3), p. 65-90. En ligne : https://doi.org/10.1684/sss.2015.00304.
JAWORSKA Agnieszka (1999), « Respecting the Margins of Agency : Alzheimer's Patients and the Capacity to Value », *Philosophy and Public Affairs*, 28 (2), p. 105-138. En ligne : https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1999.00105.x.
JAWORSKA Agnieszka (2017), « Ethical Dilemmas in Neurodegenerative Disease : Respecting Patient at the Twilight of Agency », *in* Judy Illes (dir.), *Neuroethics : Anticipating the Future*, Oxford, Oxford University Press, p. 274-293.
JOSEPH Isaac (1996), « Intermittence et réciprocité », *in* Isaac Joseph & Joëlle Proust (dir.), *La Folie dans la place. Pathologies de l'interaction*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 7), p. 17-36. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.10248.
KITTAY Eva Feder (1999), *Love's Labor : Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York, Routledge.
LAUGIER Sandra & Patricia PAPERMAN (2019), « Présentation. La différence et les éthiques du *care* », *in* Carol Gilligan, *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Paris, Flammarion, p. iv-lii.
LE GOFF Alice (2013), *Care et démocratie radicale*, Paris, Presses universitaires de France.
MALBOIS Fabienne (2011), « Les catégories de sexe en action. Une sociologie praxéologique du genre », *Sociologie*, 2 (1), p. 73-90.
MALBOIS Fabienne, TREMBLAY Benjamin & Alexandre LAMBELET (2024), « Behaving as a Person : Professional's Arts of Doing when Dealing with Dementia in Nursing Homes », *European Social Work Research*, 2 (2), p. 123-135. En ligne : https://doi.org/10.1332/27551768Y2024D000000013.
MALBOIS Fabienne & Benjamin TREMBLAY (2026), « Du sujet sentant au sujet cognitif : la double grammaire de la description ethnographique du sensible », *in* Johanne Samè (dir.), *Éclats d'ethnographie : communication, éthique et corps sensible*, Paris, Le Lys Bleu, p. 41-60.
MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra & Patricia PAPERMAN (dir.) (2009), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
NODDINGS Nel (2013), *Caring : A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, University of California Press.

OKIN Susan Moller (1990), « Thinking Like a Woman », *in* Deborah L. Rhode (dir.), *Theoretical Perspective on Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press, p. 145-159.
OKIN Susan Moller (2011), « Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice », *in* Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16), trad. fr. par Bruno Ambroise, p. 131-156. En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/11665.
PAPERMAN Patricia (2008), « Pour un monde sans pitié », *Revue du MAUSS*, 2 (32), p. 267-283. En ligne : https://doi.org/10.3917/rdm.032.0267.
PAPERMAN Patricia (2009), « D'une voix discordante : désentimentaliser le *care*, démoraliser l'éthique », *in* Pascale Molinier, Sandra Laugier & Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, p. 89-110.
PAPERMAN Patricia & Sandra LAUGIER (dir.) (2011), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16), nouvelle édition augmentée de la première publication (2006). En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/11599.
PAPPAS Gregory Fernando (2021), « Contextualizing Dewey's 1932 *Ethics* », *in* Roberto Frega & Steven Levine (dir.), *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, p. 3-17.
PARK Robert Ezra & Ernest Watson BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press. En ligne : https://ia601402.us.archive.org/33/items/in.ernet.dli.2015.107514/2015.107514.Introduction-To-The-Science-Of-Sociology_text.pdf.
QUÉRÉ Louis (2015), « Value as a Social Fact : An Adverbial Approach », *Human Studies*, 38 (1), p. 157-177. En ligne : https://doi.org/10.1007/s10746-014-9333-1.
QUÉRÉ Louis (2017), « Comment "pragmatiser" le champ de la valeur ? », *Questions de communication*, 32, p. 195-218. En ligne : https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11502.
QUÉRÉ Louis (2019), « Valeurs : "machins quasi-gazeux" ou choses "en dur" ? De Durkheim à Dewey… aller-retour ». *SociologieS*. En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.10574.
RIGAUX Natalie (1998), *Le Pari du sens. Une nouvelle éthique de la relation avec les patients âgés déments*, Paris, Institut Synthélabo.
RUDDICK Sara (1989/1995), *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press.
SCHÜTZ Alfred (1987/2008), *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. fr. par Anne Noschis-Gilliéron, postface et éd. par Kaj Noschis et Denys de Caprona, préface de Michel Maffesoli, Paris, Klincksieck.

SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), « Who Cares ? Pluralizing Gendered Experiences », *in* Charlene Haddock Seigfried, *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 202-223.

STRAUS Erwin (1935/2000), *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. par Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand, Grenoble, Millon.

TRONTO Joan C. (1987), « Beyond Gender Difference to a Theory of Care », *Signs*, 12 (4), p. 644-663.

TRONTO Joan C. (1987/2011), « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care* », *in* Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16), trad. fr. par Bruno Ambroise, p. 51-77. En ligne : https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11632.

TRONTO Joan C. (1993), *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge.

TRONTO Joan C. (1993/2009), *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte.

TRONTO Joan C. (2008), « Du *care* », *Revue du MAUSS*, 2 (32), p. 243-265. En ligne : https://doi.org/10.3917/rdm.032.0243.

TRONTO Joan C. (2013), *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice*, New York, New York University Press.

NOTES

1 Suivant une pratique devenue courante, je choisis de ne pas traduire le terme de *care* en français. Il m'arrivera également de reprendre les termes anglais de *caregivers* et *care receivers* pour éviter de donner prise au débat sur la nature du travail du *care*. Bien qu'importantes, les distinctions entre travail de *care* professionnel, domestique, gratuit ou encore bénévole, ne sont en effet pas pertinentes dans le cadre du propos développé ici.

2 Pour un panorama synthétique, voir Garrau & Le Goff (2010) et Brugère (2011/2021).

3 Sur la façon dont Jane Addams concevait son projet de *social settlement* et le mouvement social plus large auquel celui-ci participe, voir le dossier « *Social settlements* : le pragmatisme en action », numéro 4 de la revue *Pragmata* : https://revuepragmata.fr/les-numeros/4-2021/.

4 Intitulé « La morale a-t-elle un genre ? », le chapitre 3 d'*Un monde vulnérable* est entièrement consacré à la mise en exergue des limites de l'ouvrage de Gilligan et des impasses dans lesquelles il a jeté la pensée féministe sur le *care*.

5 Ce néologisme est formé à partir de Dewey (2011).

6 Proposée par Louis Quéré (2019) pour circonscrire l'amplitude de la gamme des différentes valuations prise en compte par Dewey, cette notion ne figure pas dans le vocabulaire conceptuel de la théorie de la valuation de Dewey.

7 L'exemple du bébé, et plus largement de l'enfant dont une mère prend soin, est traité par Dewey (2011 : 78-81 et 89-90). Je le reprends de manière un peu différente ici.

8 À l'inverse, ne pas répondre aux besoins d'un autrui vulnérable alors que l'on est en position de le faire équivaut à se soustraire injustement à ce qu'il serait requis de faire.

9 À rebours de cette conception, Philippe Chanial avance qu'il est possible de donner sa juste place au travail de *care* en fondant le lien social sur le seul « appât du *lien* », soit sur un « désir de sociabilité » (Chanial, 2022 : 25).

10 En raison des difficultés que pose la traduction du terme de *care* en français, il a parfois été nécessaire de retourner aux textes en anglais. C'est pourquoi il va parfois m'arriver, dans ce deuxième volet, de citer les publications originales.

11 Si les femmes, par le biais de leurs expériences, sont majoritaires dans l'ouvrage, l'éthique du care de Gilligan prend forme, ici ou là, dans des propos tenus par des hommes. Par ailleurs, parmi les expériences rapportées, figurent aussi celles

de femmes qui ont avorté ou qui songent à le faire. Cela n'est pas sans importance, dans la mesure où la question de l'avortement conduit de facto à inscrire l'éthique du care entre une attention à autrui et une attention à soi (Brugère, 2011/2021 ; Gilligan, 2011).

12 Cet EMS est situé en Suisse romande. Tous les noms cités sont des pseudonymes.

13 Cette immersion a été réalisée au cours d'un projet de recherche collectif intitulé *Enquêter sur le sens caché des conduites. Une ethnographie de la connaissance ordinaire de la démence dans les institutions de soin de longue durée* (FNS n°200537, 2022-2025, Alexandre Lambelet, Fabienne Malbois & Benjamin Tremblay). Les matériaux rapportés ici ont été récoltés au cours de la première ethnographie que j'ai menée dans ce cadre.

14 Dans le cadre d'une discussion menée en réaction aux thèses de Ronald Dworkin, Agnieszka Jaworska (1999) a montré que, dans le cas des personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer, la question de l'autonomie et de l'agentivité gagnait à être ressaisie à partir de la capacité à valuer *(the capacity to value)* qu'elles conservent, y compris à des stades sévères. Dans le post-scriptum de la republication de ce travail, Jaworska (2017) a ajouté, sur la base des avancées des neurosciences, que les dégénérescences des fonctions du cerveau que la maladie entraîne pouvaient accroître encore cette capacité à valuer chez les patient-es, en raison d'un accroissement de la sensibilité émotionnelle aux émotions des autres (appelée « contagion émotionnelle » dans la littérature). Le travail de Jaworska ne s'appuie pas sur la théorie de la valuation de Dewey. Pour notre part, à partir d'une approche ethnographique inspirée du pragmatisme, et en nous appuyant sur la phénoménologie du psychiatre allemand Erwin Straus (1935/2000), nous avons montré (Malbois & Tremblay, 2026) que les résident-es atteint-es de démence se rapportaient au monde d'abord et avant tout sous des modalités propres au « sujet sentant ».

15 L'approche adverbiale du genre ici esquissée a été développée dans Malbois (2011).

LES ÉPISTÉMOLOGIES DES OPPRIMÉ-ES

UNE APPROCHE FÉMINISTE ET PRAGMATISTE DE LA CLASSE, DU GENRE ET DE LA RACE

NÚRIA SARA
MIRAS BORONAT

À la suite de la suggestion formulée par Charlene Haddock Seigfreid dans *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric* (1996), selon laquelle le féminisme pragmatiste de l'ère progressiste manquait d'une théorie de l'oppression, cet article propose une analyse critique des auteurs marginaux de cette époque afin de démontrer qu'ils avaient bel et bien des réflexions originales sur l'oppression. Une épistémologie des opprimé-es est présentée sous trois aspects. Premièrement, elle examine l'expérimentation sociale de Jane Addams et des résidents de Hull-House comme une forme de production quasi simultanée de connaissances sociales et d'interventions sociales concrètes. Deuxièmement, elle prend « The Yellow Wallpaper » de Charlotte Perkins Gilman comme exemple de l'utilisation de l'imagination politique pour dénoncer les préjugés de genre de notre culture androcentrique, ce qui pourrait constituer un moyen efficace de prévenir les coûts humains découlant de la domination masculine. Troisièmement, il reprend la mise en évidence par Anna Julia Cooper de la négation ontologique qui affecte les groupes subissant de multiples formes d'oppression, comme les femmes noires du Sud, en tant que danger inhérent aux dynamiques implicites et inconscientes d'exclusion au sein du militantisme. En conclusion, l'article propose des pistes de recherche pour une approche féministe radicale et pragmatiste de la philosophie sociale fondée sur la perspective de l'épistémologie des opprimé-es.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME PRAGMATISTE ; OPPRESSION ; CLASSE ; GENRE ; RACE.

* Núria Sara Miras Boronat est professeure de philosophie à l'Université de Barcelone [nsmiras@ub.edu].

FÉMINISME ET PRAGMATISME : UNE ABSENCE D'ÉPISTÉMOLOGIES DES OPPRIMÉ-ES

Le pragmatisme, à l'image de nombreuses traditions philosophiques, fait l'expérience d'une révolution silencieuse, mais profonde[1]. Aujourd'hui, on prête davantage attention aux figures politiques et philosophiques qui étaient considérées comme « marginales » ou « secondaires » dans les récits historiques habituels sur les débuts du mouvement. Il est donc de plus en plus fréquent de trouver des articles, des chapitres et même des ouvrages qui soulignent le rôle tenu par Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, Anna Julia Cooper, W.E.B. Du Bois, Mary Parker Follett, entre autres, dans l'élaboration de la philosophie pragmatiste[2]. L'importance de ces théoriciennes a souvent été négligée ou diminuée dans la généalogie habituelle des pragmatistes classiques. Leur redécouverte se fait dans le même temps que les pragmatistes, en philosophie sociale ou politique, commencent à parler de la race, du genre et/ou de l'orientation sexuelle (Hill Collins & Blige, 2016 ; Fischer, 2020 ; Hamington, 2009 ; Seigfried, 1991, 1996 ; Sullivan, 2015, 2020 ; West, 1989 ; Whipps & Lake, 2016). En particulier, les pragmatistes féministes ont mis en lumière le fait que les femmes pragmatistes de l'ère progressiste ne contribuaient pas seulement à la fondation et à la consolidation du pragmatisme de la même manière que les hommes blancs autour de Chicago et de Boston : elles proposaient aussi leurs propres idées originales (Fischer, 2019 ; Fischer, 2020 ; Deegan, 1988 ; García Dauder & Pérez Sedeño, 2015 ; Seigfried, 1991, 1996). Ainsi, une généalogie inclusive et exhaustive du pragmatisme devrait les enclore, non comme de simples compléments aux universitaires masculins (à Chicago, Harvard, Columbia, etc.), mais plutôt comme partie intégrante d'un réseau complexe qui se construit sur des longues conversations, des affinités familières, et des influences réciproques.

L'élaboration d'un féminisme pragmatiste est due au travail de nombreuses femmes pragmatistes qui travaillaient à la fois sur le pragmatisme et le féminisme, et qui cherchaient un cadre théorique

qui leur permettrait de synthétiser la méthodologie et les idées pragmatistes avec les enjeux féministes. Dans ce contexte, le livre *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric* (1996) de Charlene Haddock Seigfried est considéré comme un travail de référence. Le livre soulève des questions centrales et intéressantes. Par exemple, je pense que ce qui suit est fondamental pour le pragmatisme à venir : pourquoi est-ce que les femmes de l'ère progressiste ont été ignorées non seulement par l'orthodoxie pragmatiste, mais aussi par les théories féministes dominantes[3] ? Les principaux récits du féminisme suivent une sorte d'ordre chronologique et/ou une systématisation en écoles ou courants féministes[4]. L'ordre chronologique suit une classification temporelle en « vagues ». Si on considère que la plupart des femmes de l'ère progressiste étaient des suffragettes et qu'elles écrivaient sur des sujets centraux pour les féministes du passé et du présent, il est surprenant de voir à quel point leurs contributions sont largement ignorées dans l'histoire du féminisme.

Une des causes de l'oubli de ces femmes est sûrement liée à la façon dont les pragmatistes ont construit le récit de leurs propres origines. Cependant, en ce qui concerne le féminisme, la question est plus complexe. Seigfried propose une hypothèse intéressante sur laquelle j'aimerais revenir, car je pense qu'elle n'a pas suffisamment été analysée dans les études pragmatistes et féministes. Seigfried (1996 : 105) écrit :

> Il semble que les femmes qui travaillaient de près avec les pragmatistes hommes étaient davantage intéressées par le fait de réfuter les idées sur l'infériorité des femmes et d'améliorer leurs conditions de vie, plutôt que par le fait de catégoriser cette situation comme celle d'une oppression, ou de produire des théories sur les causes des problèmes des femmes dans la culture et la misogynie. On ne peut pas reprocher aux hommes de ne pas avoir intégré une théorie de l'oppression des femmes dans leurs écrits, si les femmes elles-mêmes ne le faisaient pas.

Je ne suis pas entièrement d'accord avec son hypothèse, même si je pense qu'elle a raison sur un point. Nous savons qu'il a eu des échanges entre les femmes et les personnes racisées qui ont écrit sur l'oppression, le pouvoir, la domination et autres faits liés pendant les premières décennies du XX^e siècle, mais ces échanges ont à peine été documentés. Ces derniers ont tenté non seulement de dénoncer et de critiquer la soumission politique des femmes et d'autres groupes, mais ils ont aussi trouvé des manières de les empouvoirer. Mais fournissaient-ils pour autant une théorie de l'oppression qui peut expliquer ses causes et élaborer des stratégies pour y résister ?

En effet, il n'est pas certain que l'on puisse trouver une théorie systématique et unifiée de l'oppression dans le champ du pragmatisme. Si l'on suit Iris Marion Young, et sa façon de poser la question en 1990, l'oppression est un terme qui est entré dans notre vocabulaire politique dans les années 1960 et 1970, à travers les importants mouvements pour les droits civiques – les femmes, les personnes noires, les Chicanos, les Porto-Ricains et les autres groupes qui parlent espagnol aux États-Unis, les peuples des Premières Nations, les Juifs, les lesbiennes, les hommes homosexuels, les Arabes, les Asiatiques, les personnes âgées, les ouvriers et ouvrières, et les personnes handicapées mentalement ou physiquement. Tous ces mouvements partageaient l'idée que le langage politique du libéralisme ne permettait pas de rendre compte de la diversité de leurs souffrances sociales. Ainsi, ils ont laissé de côté le terme « injustice », et ils lui ont préféré celui d'« oppression » pour renvoyer aux discriminations structurelles qui expliquent les dysfonctionnements du système juridique, mais aussi les habitudes, les croyances et les comportements des groupes dominants, et même des opprimé-es elleux-mêmes (Young, 1990 : 39-41).

Un compte rendu complémentaire de l'histoire conceptuelle de l'oppression se trouve dans *Analyzing Oppression*, de Ann Cudd (2006). Cudd émet l'hypothèse que le terme actuel d'« oppression » est le résultat d'un croisement et d'additions entre différentes

généalogies politiques. Elle ne trouve qu'un seul usage important du terme dans le *Leviathan* de Thomas Hobbes, quand il décrit l'état de nature comme oppressif. La seule façon d'échapper à l'oppression serait de « chercher l'aide de la société, car il n'y a aucun autre moyen pour l'homme de protéger sa vie et sa liberté » (Hobbes, 1651/1998 : 67). Après Hobbes, chaque généalogie politique a utilisé le terme « oppression » pour désigner des phénomènes différents. Les Pères de la Révolution Américaine, comme Thomas Jefferson, ou des commentateurs célèbres, ont compris l'oppression comme le résultat de la tyrannie imposée par un gouvernement corrompu. Pour les féministes des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, l'oppression est synonyme de l'infériorité sociale des femmes, et s'explique par les habitudes et les conventions. Mary Wollstonecraft l'a employé en ce sens dans *Défense des droits de la femme*. Les socialistes et les communistes ont, pour leur part, relié oppression et exploitation économique (Cudd, 2006 : 5-6).

Dans l'analyse conceptuelle de l'oppression que fait Cudd, on ne trouve aucune mention des théoriciens du pragmatisme politique du passé ou du présent. Ce n'est pas une surprise : si la plupart de ces philosophes connaissent à peine les travaux de ceux qui auraient quelque chose à dire sur l'oppression dans leur propre tradition, il est logique que les penseurs de la philosophie politique qui ne s'intègrent pas dans ce cadre pragmatiste n'aient pas idée de la façon dont le pragmatisme pourrait contribuer à une théorie systématique de l'oppression. Dans cet article, je défendrai la viabilité des épistémologiques pragmatistes des opprimé-es en partant du principe que celleux qui ont été mis-es de côté par la généalogie classique du pragmatisme ont pourtant formulé des idées intéressantes et pertinentes sur l'oppression politique, depuis la perspective de leur propre expérience. L'expression « épistémologie des opprimé-es » sera analysée de trois manières. D'abord, je m'intéresserai à la forme de l'expérimentalisme social déployé par Jane Addams dans la Hull House comme méthodologie pour produire une connaissance sociale qui serait le point de départ d'interventions sociales concrètes. Ensuite,

j'examinerai les écrits de Charlotte Perkins Gilman et montrerai comment ils constituent une critique de notre culture androcentrique. Enfin, je reconstruirai la critique ontologique implicite du racisme présente dans les textes de Anna Julia Cooper. Même si ces trois exemples, pris ensemble, ne fondent pas encore une théorie féministe pragmatiste systématique de l'oppression, ils représentent, à mon sens, une étape importante dans cette direction.

JANE ADDAMS ET LES RÉSIDENT-ES DE LA HULL HOUSE : EXPÉRIMENTALISME SOCIAL ET PRODUCTION D'UNE CONNAISSANCE SOCIALE

Parmi les femmes de l'ère progressiste, Jane Addams (1860-1935) est certainement la plus connue, probablement parce qu'elle est la seule philosophe à avoir reçu le Prix Nobel de la Paix en 1931, et parce qu'elle était impliquée dans de nombreuses causes sociales : le droit de vote, l'inclusion des femmes et des immigré-es dans le gouvernement, l'abolition du travail des enfants, la lutte contre la criminalité juvénile, le soutien des syndicats, l'internationalisme, le pacifisme, etc. Elle mène tous ces combats en tant que fondatrice et résidente de la Hull House, un *social settlement*[5] qu'elle ouvre avec son amie d'université, Ellen Gates Starr, en 1890.

Trouver une seule définition de ce que cherche à être un *social settlement*, afin de pouvoir l'expliquer aux lecteur-ices contemporain-es, n'est pas aisé. Le mouvement du *social settlement* commence en Angleterre, et Addams trouve l'inspiration pour la Hull House lors de son second voyage en Europe. Elle visite Toynbee Hall, le *social settlement* ouvert en 1884 par Samuel et Henrietta Barnett dans l'East End de Londres. Les *social settlements* étaient des institutions de charité qui suivaient les principes de la charité chrétienne. Les Barnett sont, par exemple, membres de l'Église anglicane. Jane Addams et Ellen Gates Starr, cependant, prennent de la distance par rapport à ce cadre chrétien et se concentrent sur le côté démocratique

et coopératif du *settlement*. Dans leur correspondance du mois précédant l'ouverture, elles se mettent d'accord sur la mission éthique fondamentale du *settlement*. Elles envisagent de travailler principalement avec des immigré-es en suivant une éthique de la coopération et de la non-résistance pour établir des relations sociales égalitaires entre les classes sociales (Knight, 2005 : 183-184).

Addams et Starr déménagent en septembre 1889 dans la rue Hasted, dans le 19e secteur de Chicago. On peut difficilement imaginer ce que cela représente de s'« installer » dans cette aire métropolitaine particulièrement en crise. La ville connaît alors un taux de croissance vertigineux : elle passe de quatre mille habitant-es en 1837 à un million en 1890 (Fischer, 2019 : 24). Environ huit cent cinquante-cinq mille personnes sont nées à l'étranger, et on enregistre dix-huit nationalités dans le district (Mackevich, Ruoff & Vavra, 1989 : 7). Au même moment où le *social settlement* s'installe, le registre du district recense neuf églises et deux cent cinquante bars (Menand, 2001 : 308). Les deux jeunes femmes ne se laissent pas décourager pour autant et, peu de temps après, sont rejointes par d'autres pour des séjours plus ou moins longs. La Hull-House reçoit des visiteurs et visitrices éminent-es comme Emma Goldman, Charlotte Perkins Gilman, Peter Kropotkin, Beatrice et Sydney Webb, entre autres. Alice Hamilton, Florence Kelly, Julia Lathrop et Mary McDowell, par exemple, coordonnent des projets sociaux en tant que résident-es sur le long terme et deviennent indispensables pour de nombreuses réformes[6]. En 1925, au moins vingt résident-es parmi les soixante ont passé vingt ans ou plus dans la Hull-House (Mackevich, Ruoff & Vavra, 1989 : 12). La mission de la Hull-House est énoncée dans sa chartre : « Fournir un centre pour une vie sociale et civique plus élevée, lancer et maintenir des projets éducatifs et philanthropiques, et enquêter sur les conditions des quartiers industriels de Chicago pour les améliorer » (Addams, 1998 : 105). La Hull-House a suivi ces principes jusqu'en 2012, quand elle est devenue le Jane Addams Hull-House Museum[7].

Le *settlement*, en tant que projet social, a connu un grand succès et a dépassé les attentes de ses premier-es résident-es[8]. Celleux-ci avaient un terrain de jeu, des expositions d'art, une crèche, un jardin pour enfants et une école primaire. En plus de cela, la Hull-House accueillait des clubs, des cours d'art et de musique, ainsi que des groupes de lecture organisés par les résident-es, mais aussi par les voisin-es. La Hull-House était donc bien plus qu'une institution philanthropique. Maurice Hamington la décrit comme un « *think tank* pragmatiste féministe » (2009 : 25). Louis Menand l'appelle, pour sa part, un « laboratoire de sociologie » (2001 : 206). Pour Patricia Shields, la Hull-House était un « exemple vivant d'une communauté d'enquête menée par Jane Addams, sa *caring-leader*[9] » (2003 : 526). Je partage sa description de ce qui définit une communauté d'enquête pragmatiste :

> Le point commun de toutes les communautés d'enquête est le fait de partir d'une situation problématique. Celle-ci est le catalyseur qui aide ou pousse la communauté à élaborer une raison d'enquêter. La plupart des situations problématiques nécessitent d'examiner et d'agir (c'est l'enquête). Ensuite, vient l'attitude scientifique que les membres de la communauté d'enquête adoptent par rapport à la situation problématique. L'attitude scientifique ou expérimentale correspond à la volonté de s'emparer du problème par des hypothèses qui guident le recueil et l'interprétation des données ou des faits. La théorie comme la méthode sont des outils pour s'occuper de la situation problématique. De plus, la communauté est liée par la démocratie participative. Les paramètres de la situation problématique et les propositions de résolution sont informés par l'interaction de la communauté et des faits. La communauté démocratique tient également compte de valeurs et d'idéaux comme la liberté, l'égalité et l'efficacité quand elle examine ses objectifs et ses objets. Les trois éléments clés – la situation problématique, l'attitude scientifique, la démocratie participative – se renforcent mutuellement. (*Ibid.* : 511)

Dans les pages suivantes, je voudrais présenter l'un des projets les plus importants de la Hull-House : *The Hull-House Maps and Papers* (1895), coordonné par Jane Addams et Florence Kelley, et qui est le résultat des activités de la communauté d'enquête de la Hull-House. La situation problématique qui sert de catalyseur à sa création est « l'ensemble des problèmes résultant des conditions sociales » comme le titre complet du projet publié l'indique. Dans les commentaires généraux d'Agnes Sinclair Holbrook[10] sur ces cartes, on constate que les observations et les données collectées par les résident-es mettent en évidence que les habitant-es du quartier sont « visiblement frêles et en mauvaise santé, aussi bien pour l'observateur moyen que pour l'œil exercé du médecin » (Schultz, 2007 : 6). Les habitant-es commencent à collecter leurs données en s'inspirant du travail de Charles Booth (1840-1916) à Londres, intitulé « Inquiry into the Life and Labour of the People in London [Enquête sur la vie et le travail des habitants de Londres] » (1886-1903), dont le résultat le plus connu est « The Poverty Maps [Les cartes de la pauvreté] »[11]. Le sondage auprès de la population qui a conduit à la création du programme de la Hull-House s'intitule « A Special Investigation of the Slums of Great Cities [Une enquête spéciale sur les bidonvilles des grandes villes] » et s'est déroulé pendant le printemps 1893. Selon la géographe critique Núria Font-Casasseca (2016), ce sondage est l'une des expériences cartographiques les plus intéressantes de l'époque[12].

Les résident-es collectent des données relatives aux conditions de logement, aux nationalités et aux revenus. Les résultats quantitatifs de ces données sont représentés sur deux cartes qui montrent la distribution relative dans les immeubles : la carte des salaires et la carte des nationalités[13]. Le fait que les résident-es se concentrent sur l'intersection de ces deux facteurs – la nationalité et le revenu – est intéressant. Ils et elles devaient avoir une certaine intuition sur la façon dont ces facteurs influençaient l'adaptation des immigré-es dans l'aire métropolitaine de Chicago. Pour Holbrook, il est clair qu'ils et elles produisaient une véritable science sociale :

> On espère [...] que l'exposé de certaines des conditions montrées dans les cartes et les documents pourra être utile, non seulement aux habitant-es de Chicago qui souhaitent avoir des informations justes et précises concernant les quartiers populaires et étrangers de la ville, mais aussi au nombre sans cesse croissant d'étudiant-es en sociologie plus largement dispersé-es. (Schultz, 2007 : 11)

En examinant les faits produits par l'enquête, certaines hypothèses implicites sur la vie familiale sont remises en question, comme l'idée que « chaque homme soutient sa propre famille » (*ibid.* : 21). Ce n'est pas toujours le cas : les femmes et les enfants doivent aussi travailler. Ils et elles découvrent que, dans les immeubles, des familles de différentes nationalités sont obligées de partager la cuisine et de vivre entassées dans de minuscules appartements. Il y a également une importante « population flottante », c'est-à-dire des personnes qui doivent souvent déménager en raison de l'irrégularité de l'emploi. C'est pourquoi, dans la représentation visuelle, la carte des revenus et celle des nationalités ont des approches différentes : dans la carte des nationalités, l'individu est l'unité, alors que dans la carte des salaires, l'unité est formée par ceux qui partagent les coûts du ménage (*ibid.* : 20). Les résident-es identifient également les maisons closes et les « tailleurs douteux » par des rectangles blancs sur la carte des salaires. Le recoupement des deux cartes permet de tirer quelques conclusions : la plupart des filles qui vivent là viennent des États du centre-est ; très peu sont nées à Chicago. Fait intéressant pour cette époque, les résident-es hésitent à inclure la prostitution comme une occupation économique normale, mais sa présence dans la carte montre qu'ils et elles prennent en compte son impact économique, qui est encore sous-estimé à l'époque.

Les cartes et les documents aident les résident-es à comprendre les particularités du quartier. Les chapitres des *Maps and Papers* examinent les ateliers clandestins[14], le travail des enfants, les ghettos et les quartiers d'immigration, les œuvres caritatives, les arts et le

mouvement ouvrier. Mais les connaissances acquises dans le cadre des différentes études et campagnes menées au fil des ans lancent également des réformes pratiques. Par exemple, Alice Hamilton mène une étude bactériologique qui établit un lien entre le système de plomberie et les cas de typhoïde (Addams, 1998 : 248-249). Les résident-es protestent contre les dealers qui vendent de la cocaïne aux mineurs ; ils et elles sont également actifs et actives dans l'abolition du travail des enfants et encouragent l'organisation des travailleurs et travailleuses. Ainsi, l'une des initiatives les plus réussies de la Hull-House est l'organisation du Working-People's Social Club. Le club se réunit chaque semaine et accueille des orateurs et oratrices qui représentent « toutes les nuances possibles d'opinions sociales et économiques » (Schultz, 2007 : 216-218). John Dewey, J. H. Tufts, Charles Zeublin et d'autres professeurs de l'Université de Chicago s'y rendent régulièrement. Le club était le lien entre les habitant-es du quartier et l'université.

Núria Font (2016 : 15) a raison de lier la planification urbaine à la justice sociale. La façon dont Addams, Kelly et d'autres résident-es interagissent avec le quartier témoigne également des objectifs participatifs et démocratiques que Shield utilise comme critères d'une communauté d'enquête pragmatiste. La communauté d'enquête est inclusive dans le sens où les voisin-es, qui sont l'« objet d'étude » au départ, sont censé-es devenir des acteurs et actrices sociales pleinement autonomes à la fin du processus. Selon Carmen Verde (2013 : 26-27), la Hull-House propose un modèle d'hospitalité des immigrant-es en avance sur son temps. Elle offre des espaces de rassemblement, mais aussi des ressources pour les aider à s'organiser et à recréer leurs cultures dans leur nouveau pays. Le modèle de la Hull-House n'est cependant ni naïf ni paternaliste. Il est censé favoriser la citoyenneté en instaurant une forme de vie démocratique et participative.

Je pense que le type de recherche sociale décrit dans *The Maps and Papers* ne doit pas être considéré comme une relique du passé,

précisément parce qu'il fournit encore aujourd'hui des outils utiles pour l'action sociale. En effet, Holbrook, dont l'imagination spatiale a rendu possible la conception des cartes, est déjà consciente des limites de la représentation bidimensionnelle. Imaginez ce que nous pourrions faire grâce une technologie capable d'ajouter deux dimensions supplémentaires – le volume et le temps – et en ayant accès à des ensembles de données encore plus complexes et sophistiquées. Nous serions certainement en mesure d'obtenir des informations pertinentes sur le niveau de vulnérabilité des villes et d'y adapter les politiques publiques.

APPRENDRE À CONNAÎTRE CE QUI EST CACHÉ PAR L'ANDROCENTRISME : CHARLOTTE PERKINS GILMAN ET L'IMAGINATION POLITIQUE

La Hull-House a servi de modèle aux femmes (et aux hommes) désireux-ses de reconsidérer la relation entre les sexes et les rôles traditionnels associés à la masculinité et à la féminité. Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) fait partie des universitaires et des écrivain-es qui ont été influencé-es par les pensionnaires de la Hull-House. Gilman a passé quelque temps à la Hull-House après s'être liée d'amitié avec Addams (Gilman, 1991 : 174). De fait, on peut établir un lien entre la communauté utopique féministe imaginée par Gilman dans *Herland* (1915) et la communauté féministe et pragmatiste de la Hull-House (Deegan, 1997).

Dans cette section, je vais étudier l'œuvre littéraire de Gilman, en tant que ressource d'élaboration dans laquelle elle propose à la fois une critique du biais androcentrique de notre culture et un exercice pour notre imagination politique afin de concevoir des alternatives gynocentriques. L'utilisation du terme « gynocentrique » fait référence à la distinction inventée par le sociologue Lester Ward (1841-1913), qui combine la théorie de l'évolution avec les connaissances sociologiques de l'époque dans son ouvrage *Pure Sociology* (1903)[15].

Selon moi, la majeure partie de la production de Gilman entre 1892 et 1916 relève d'un seul et même projet philosophique, quel que soit le genre littéraire adopté (poésie, essai, nouvelle, roman, etc.)[16]. Gilman était une auteure prolifique, qui a dû surmonter de violentes attaques contre sa personne. Elle a été impliquée dans un énorme scandale après avoir divorcé de son premier mari, Charles Stetson. Le journal *Examiner* a ainsi publié un article sur la question « Should Literary Women Marry » (Gilman, 1991 : 142-143). Pour Gilman, il était clair qu'en écrivant en tant que femme, elle était perçue comme une personne qui défie « l'ordre naturel des choses ».

Son premier récit court, « The Yellow Wallpaper » (1892), était déjà très polémique. Cette nouvelle autobiographique parle de la dépression *post-partum* de Gilman après la naissance de son premier enfant, Katherine, en 1885. On lui avait alors diagnostiqué un « état dépressif » (Gilman, 1991 : 90). Plusieurs médecins l'ont examinée, mais aucune explication physiologique n'a été trouvée pour expliquer son état. Dès les premières lignes du récit, les lecteurs et lectrices peuvent trouver des traces de l'anxiété de Gilman, dont la capacité à prendre ses propres décisions a été rapidement usurpée par d'autres :

> Si un médecin réputé, et notre propre mari, assurent à nos amis et à notre famille qu'il n'y a rien d'autre dans notre cas qu'une dépression nerveuse passagère – une légère tendance hystérique – que faire ? Mon frère, qui est également médecin et qui jouit d'une grande notoriété, dit la même chose. Je prends donc des phosphates ou des phosphites – l'un ou l'autre, et des tonics, je fais des voyages, je prends de l'air, je fais de l'exercice, et il m'est absolument interdit de « travailler » jusqu'à ce que je sois rétablie. Personnellement, je ne suis pas d'accord avec leurs idées. Personnellement, je pense qu'un travail agréable, avec de l'excitation et du changement, me ferait du bien. (Gilman, 2019 : 179-180)

Gilman fut envoyée chez le docteur Silas Weir Mitchell, qui avait écrit en 1881 un livre très célèbre intitulé *Lectures on Diseases of the Nervous System, Especially in Women* [*Conférences sur les maladies du système nerveux, en particulier chez les femmes*]. En accueillant Gilman dans son hôpital, à Philadelphie, Mitchell lui a dit avec mépris qu'il avait déjà eu deux femmes « de son sang », probablement Catharine Beecher et Harriet Beecher Stowe. Le diagnostic de Gilman fut l'« hystérie » et le remède de Mitchell de « vivre une vie aussi domestique que possible » (Gilman, 1991 : 96). Les femmes Beecher n'ont pas été les seules à se voir prescrire la « cure de repos » : le médecin a administré le même traitement à d'autres patientes éminentes comme Edith Wharton, Alice James ou Jane Addams. Louise W. Knight (2005 : 120) décrit ainsi la cure d'Addams : « Le meilleur traitement [...] était de quatre à six semaines d'isolement, de repos, d'alimentation complète, de massage et de chocs électriques[17]. »

Addams a quitté l'hôpital au bout de trois semaines, car elle a refusé de poursuivre la thérapie en entier. Mais Gilman n'a pas eu cette chance : non seulement la cure ne l'a pas aidée à se rétablir, mais elle a même aggravé son état. « The Yellow Wallpaper » dépeint ce qui a probablement été une crise psychotique. La protagoniste du récit, qui est manifestement l'alter ego de Gilman, est enfermée dans sa chambre. Elle a une prescription programmée pour chaque heure de la journée. Dans la chambre, il n'y a rien qu'elle puisse utiliser pour écrire ou dessiner. Les visites d'ami-es sont interdites. Elle n'a pas le droit de s'occuper de son bébé. La seule chose qu'elle peut faire, c'est regarder par la fenêtre ou fixer le papier peint jaune. Les semaines passent à faire la même chose – rien – lorsqu'elle s'aperçoit que quelque chose ne va pas avec le papier. Il y a une silhouette effacée derrière le motif et la jeune protagoniste pense qu'il s'agit d'une femme qui a été faite prisonnière d'une manière ou d'une autre et qui vit *dans* le mur.

Curieusement, John, le mari, et Jennie, l'infirmière, sont convain-
 cu-es au bout d'un certain temps que la protagoniste va mieux. Mais,

en réalité, elle ne dort pas beaucoup et reste éveillée toute la nuit pour vérifier si la femme derrière le papier peint jaune bouge[18]. Elle est dans un état d'excitation permanente que son entourage prend à tort pour une amélioration. Elle est obsédée par le papier et passe ses journées à l'observer : « Il y a toujours de nouvelles pousses sur le champignon, et de nouvelles nuances de jaune partout. Je ne peux pas les compter, bien que j'aie essayé consciencieusement » (Gilman, 2019 : 191). Quelques jours plus tard, elle découvre que la femme qui se trouve derrière le papier « rampe rapidement, et son rampement secoue [le papier] dans tous les sens » et qu'« elle essaie tout le temps de grimper à travers » (*ibid.* : 192). La protagoniste aperçoit la femme rampant sur l'allée ombragée du jardin, sous les arbres, et s'absorbe de plus en plus dans l'observation silencieuse du papier peint jaune. Elle remarque également que l'attitude de John change. Elle n'aime pas le regarder dans les yeux et elle l'entend poser de nombreuses questions professionnelles à Jennie (*ibid.* : 193). Le récit se termine de manière dramatique – *spoiler alert* – lorsque la protagoniste décide de s'enfermer dans sa chambre et de décoller tout le papier pour libérer la femme qui vit selon elle derrière. John saisit une hache, mais il s'évanouit en voyant le papier déchiré et sa femme rampant sur le sol. La protagoniste est surprise de sa réaction : « Mais pourquoi cet homme se serait-il évanoui ? Mais il s'est évanoui, et en plein sur mon chemin, près du mur, de sorte que j'ai dû ramper sur lui à chaque fois ! »

L'écriture de « The Yellow Wallpaper » faisait probablement partie de la thérapie que Gilman s'était prescrite, ignorant celle imposée par Weir Mitchell. Le récit a fait forte impression et la croyance de Gilman en son propre talent d'auteur a été mise à rude épreuve. Elle a d'abord envoyé le texte à Horace Scudder, rédacteur en chef de *The Atlantic Monthly*. Il a refusé de le publier en répondant : « Je ne pourrais pas me pardonner si je rendais les autres aussi malheureux que je l'ai été moi-même » (Gilman, 1991 : 119). Elle a fini par être publiée deux ans plus tard dans le *New England Magazine*. Peu après la publication du récit, la réponse suivante a été envoyée en protestation au *Transcript* :

> L'histoire peut difficilement, semble-t-il, faire plaisir à un lecteur, et à beaucoup de ceux dont la vie a été bouleversée par cette terrible maladie, elle doit apporter la douleur la plus vive. Pour d'autres, dont la vie est devenue une lutte contre l'hérédité de la maladie mentale, une telle littérature contient un péril mortel. Faut-il laisser passer de telles histoires sans les censurer sévèrement ? (Gilman, 1991 : 120)

Pourtant, l'histoire était pertinente et est aujourd'hui considérée comme un chef-d'œuvre de la littérature gothique américaine. En 1920, William D. Howells l'a incluse dans son anthologie *The Great Modern American Stories*. La nouvelle a été adaptée pour la télévision, le théâtre, l'animation et est sans cesse redécouverte. *The Feminist Press* a déclaré que ce conte était son « livre le plus vendu de tous les temps[19] ». Le fait est que la « cure de repos » a été ensuite abandonnée par la communauté médicale. C'était l'objectif initial : atteindre Weir Mitchell pour qu'il prenne conscience des conséquences négatives de cette thérapie. Gilman n'a pas pu savoir avec certitude s'il avait lu la nouvelle. Des années plus tard, elle a fait la connaissance d'un de ses amis proches, selon lequel le médecin avait, depuis sa lecture du texte, changé de traitement pour la prostration nerveuse. Gilman a affirmé : « Si cela est vrai, je n'ai pas vécu en vain » (Gilman, 1991 : 121).

« The Yellow Wallpaper » n'est pas seulement l'un des premiers documents sur la dépression *post-partum*, mais c'est aussi une étape importante dans les études sur les conséquences dramatiques des préjugés sexistes sur la santé mentale. Pour Eulalia Pérez Sedeño et Dau García Dauder (2017 : 152-157), Gilman décrit un des nombreux cas où les comportements des femmes qui ne sont pas conformes aux normes victoriennes ont été classés comme « pathologiques ». Dans ce contexte, notons que Mitchell « s'opposait au suffrage féminin et avait de sérieux doutes sur les établissements universitaires pour femmes. Dans ses romans, il exposait des opinions tranchées sur les femmes à l'esprit indépendant en les présentant soit comme des personnages repoussants, soit comme des femmes qui devenaient

soumises à leur mari une fois mariées » (Lefkowitz Horowitz, 2010 : 128). Si l'on examine les noms des femmes éminentes à qui la cure a été prescrite, l'on voit que toutes étaient des écrivaines, des artistes et des suffragistes, certaines étaient lesbiennes et vivaient publiquement dans des « mariages de Boston »[20]. Dans son récit, Gilman identifie dès le début que cela pouvait être une partie du problème : « avec mon pouvoir d'imagination et mon habitude de raconter des histoires, une faiblesse nerveuse comme la mienne conduisait sûrement à toutes sortes de fantaisies excitées, et je devrais utiliser ma volonté et mon bon sens pour freiner cette tendance » (Gilman, 2019 : 183).

Ce que je défends ici, c'est que Gilman propose un modèle intéressant, en utilisant la fiction courte pour critiquer notre culture androcentrique : une culture qui adhère aux hypothèses des hommes sur le « comportement normal » des femmes et à l'idée que toute manifestation d'indépendance de la part des femmes est pathologique. Ce faisant, la culture androcentrique opprime les femmes en produisant de l'ignorance sur leurs aspirations et désirs intérieurs (Pérez Sedeño & García Dauder, 2017 : 11). Gilman a ainsi montré comment la science, qui se veut neutre et objective, peut être biaisée. Elle a non seulement sauvé beaucoup de vies par son récit, mais je crois aussi qu'elle a contribué à normaliser[21] les questions de santé mentale. Les personnes qui s'occupent de santé mentale doivent souvent lutter contre la stigmatisation, et Gilman a fait entendre la voix de millions de femmes qui ont souffert en silence de l'infantilisation ou de la négligence, valorisant ainsi leurs expériences et leurs points de vue et leur donnant la priorité.

ANNA JULIA COOPER ET *LA VOIX DU SUD* (1893)

Le cas d'Anna Julia Cooper (1858-1964) est similaire à ce que Gilman a rapporté à propos du genre, mais elle y ajoute un autre axe d'oppression : ce que W.E.B. Du Bois (1903/2017 : 3) a appelé « la ligne de couleur ». Ici, le problème des femmes de couleur ne peut pas être

simplement compris comme l'ajout d'un problème à un autre. En réalité, ici, « un plus un n'est pas égal à deux, mais à zéro ». Cooper est considérée, avec Sojourner Truth, comme l'une des mères conceptuelles du concept d'intersectionnalité (Hill Collins & Blige 2016 ; hooks 1981). L'une des caractéristiques des intersections est qu'elles sont des points, elles n'ont pas d'extension. Le paradoxe des intersections est le suivant : elles représentent le point de croisement de deux dimensions différentes, mais le point où elles se croisent n'a précisément pas d'extension spatiale[22]. J'espère que cette métaphore visuelle est suffisamment parlante pour caractériser le type de négation ontologique qui est exprimée dans certains paragraphes de l'œuvre principale de Cooper, *A Voice from the South* (1892).

Mme Cooper est probablement l'une des pragmatistes classiques les moins connues, et c'est pourquoi il faut peut-être donner quelques faits sur sa vie et sa carrière impressionnantes. Elle est née et a grandi en Caroline du Nord. Brillante élève, elle a fréquenté l'Oberlin College avant de s'installer à Washington, où elle a enseigné les langues modernes et anciennes, la littérature, les mathématiques et les sciences (Cooper, 1998 : 5). Elle était une oratrice renommée et s'est engagée pour de nombreuses causes. Devenue veuve du révérend Gorge Cooper à l'âge de 20 ans, elle a consacré sa vie à l'érudition et à l'éducation. Elle a obtenu un doctorat de la Sorbonne en 1925, à l'âge de 66 ans, avec une thèse sur l'esclavage. Mère célibataire, elle a élevé sept enfants placés, dont cinq petits-enfants de son frère, qu'elle a adoptés alors qu'elle avait déjà 57 ans.

Cooper a publié *A Voice from the South* (1892) à l'âge de 34 ans. Selon Mary Ellen Washington (1988 : xxxix), il est possible que des instabilités professionnelles et économiques l'aient empêchée d'écrire. Comme nous l'avons vu, Cooper devait faire face seule à ses responsabilités familiales. D'autres facteurs peuvent expliquer la réception mitigée de son œuvre : Cooper écrivait dans le contexte d'une vague de conservatisme au sein de la communauté noire. Par exemple, Frederick Douglass, à qui l'historien M. A. Majors avait demandé

d'inclure quelques écrivaines noires dans un livre qu'il préparait, a répondu qu'il ne connaissait aucun livre important écrit par une femme noire, malgré le fait que *A Voice from the South* avait été publié la même année. Un autre exemple, cité par Washington, est la fondation de l'American Negro Academy en 1897. Les fondateurs étaient W.E.B. Du Bois, Alexander Crummell et Francis Grimké. L'objectif de l'Académie était de « promouvoir la littérature, la science et l'art », mais ses membres étaient uniquement des « hommes d'ascendance africaine » (Washington, 1988 : xl).

A Voice from the South (1892) est composé de dix essais, dont le sujet principal est la situation des femmes noires au début de l'ère progressiste, avec un langage direct et un style d'écriture élégant. Un peu de contexte reste nécessaire pour comprendre leur pertinence philosophique et politique, celui des décennies précédentes, au cours desquelles les suffragistes et les abolitionnistes ont commencé à s'organiser et à travailler ensemble. Pour Angela Davis, la coopération entre ces deux causes était tout à fait « naturelle » pour des raisons conceptuelles et pratiques. Sur le plan conceptuel, les militant-es notent des ressemblances entre leurs situations :

> À partir de 1803, on entra dans des années turbulentes, de résistance intense. La révolte de Nat Turner, au début de la décennie, a clairement signalé que les Noir-es, hommes et femmes, étaient profondément insatisfait-es de leur sort d'esclaves et très déterminé-es, plus que jamais, à résister. […]
> À la même époque, des femmes blanches plus aisées ont commencé à se battre pour le droit à l'éducation et l'accès à des carrières en dehors de leur foyer. Les femmes blanches du Nord – la femme au foyer de la classe moyenne aussi bien que la jeune « ouvrière d'usine » – avaient souvent recours à la métaphore de l'esclavage pour exprimer leurs oppressions respectives. (Davis, 1983 : 37-38)

Les femmes blanches du Nord se sont intéressées au mouvement anti-esclavagiste grâce au roman de Harriet Beecher Stowe, *La Case de l'oncle Tom* (1852). Mais leur engagement ne s'est pas limité à la lecture de livres et à l'écriture de lettres ; elles ont assisté à des conventions anti-esclavagistes et ont tenté d'avoir une influence politique. C'est le cas de Lucretia Mott, des sœurs Grimké Sarah et Angelina, d'Elizabeth Cady Staton et de Susan B. Anthony, qui furent également les promotrices de la première convention sur les droits des femmes aux États-Unis, à Seneca Falls en 1852. Selon Davis (1983 : 43), ces femmes, qui n'avaient que très peu d'expérience politique, « ont rejoint le mouvement abolitionniste et ont littéralement reçu leur baptême du feu ». Cependant, ces activités ont rapidement révélé leurs propres dynamiques d'exclusion. Très peu de femmes étaient invitées aux conventions anti-esclavagistes et on attendait d'elles qu'elles participent en tant qu'auditrices et observatrices, plutôt qu'en tant qu'oratrices. Pas une seule femme noire n'a, par exemple, assisté à la réunion de Seneca Falls (*ibid.* : 62). Les femmes noires du Sud n'avaient pas leur place dans les mouvements suffragistes et abolitionnistes. Comme l'a fait remarquer bell hooks (2015 : 22), lorsque les féministes blanches utilisent l'analogie entre « les femmes » et « les Noir-es », elles veulent dire en réalité « les femmes blanches » et « les hommes noirs », sans jamais prendre en compte la perspective des femmes noires. Réciproquement, les organisations anti-esclavagistes et abolitionnistes dirigées principalement par des hommes noirs n'étaient pas exemptes de sexisme :

> Ce qui était né comme un mouvement visant à libérer toutes les personnes noires de l'oppression raciste est devenu un mouvement dont l'objectif principal était l'établissement d'un patriarcat noir. Il n'est pas surprenant qu'un mouvement soucieux de promouvoir les intérêts des hommes noirs ait échoué à mettre en lumière le double impact de l'oppression sexiste et raciste [...]. Le fait que la femme noire ait été victime de l'oppression sexiste et raciste était insignifiant, car la souffrance des femmes, aussi

> grande soit-elle, ne pouvait pas prendre le pas sur la douleur des hommes. (*Ibid.* : 19-20)

Après avoir examiné les processus historiques qui ont conduit les États-Unis à l'ère progressiste, l'essai de Cooper intitulé « The Status of Woman in America » explique précisément et de façon convaincante que la place des femmes de couleur est précisément un non-lieu.

> La femme de couleur d'aujourd'hui occupe, pourrait-on dire, une position unique dans ce pays. En cette période de transition et d'instabilité, son statut semble être l'un des moins déterminés et des moins définitifs de toutes les forces qui constituent notre civilisation. Elle est confrontée à la fois à la question de la femme et au problème de la race, et elle est encore un facteur inconnu ou non reconnu dans les deux cas. (Cooper, 1998 : 112)

Selon moi, ce court paragraphe contient les implications ontologiques de la dynamique d'exclusion implicite au sein de l'activisme. Il est frappant de constater que, même lorsque des groupes s'organisent et se coordonnent pour lutter contre l'oppression, ils peuvent eux-mêmes produire des angles morts. Cela montre deux choses importantes. Premièrement, l'oppression est un phénomène relationnel qui dépend d'un rapport de force donné et conjoncturel[23]. Deuxièmement, et cette idée s'inspire de *Sister Outsider* (1993) d'Audre Lorde, les groupes militants devraient incorporer une pratique d'auto-réflexion collective sur leur dynamique interne pour éviter de succomber à des formes horizontales et non réfléchies de conflits internes.

Les écrits d'Anna Julia Cooper témoignent de son adhésion aux principaux thèmes de l'agenda progressiste : l'éducation universelle, l'agentivité politique, la croissance économique, en particulier pour les femmes[24], etc. Dans « Womanhood : A Vital Element in the Regeneration of a Race » (1886), on trouve un mélange original

de motifs chrétiens et progressistes, car la notion de progrès de Cooper est inséparable de la régénération spirituelle de la nation. Pour Cooper, l'abolition de l'esclavage est un progrès, mais il reste à traiter la question de la « féminité de la race » (1998 : 62). Et cela suppose de reconnaître que les femmes noires doivent encore trouver leur place dans l'effort collectif de progrès social :

> Seule la FEMME NOIRE peut dire « quand et où j'entre, dans la dignité tranquille et incontestée de ma féminité, sans violence et sans procès ni patronage, alors là, toute la *race noire entre avec moi* ». Il n'est pas évident qu'en tant que travailleuses individuelles pour cette race, nous devions nous atteler avec un authentique zèle à cet aspect de notre mission. Le besoin s'en fait sentir et doit être reconnu par tous. (*Ibid.* : 63)

Ce fragment est considéré comme l'un des premiers documents écrits sur l'intersectionnalité. Le terme d'intersectionnalité, en tant que méthode d'analyse et de mise en forme des expériences de celles qui sont prises entre différents axes d'oppression, est clair. Les applications potentielles sont infinies et la recherche actuelle est encore dynamique et « en devenir ». Je voudrais revenir sur un élément que Cooper introduit juste avant ce paragraphe, à savoir l'idée que nous devrions considérer la position des femmes, et plus particulièrement des femmes noires, comme un indicateur de progrès. Cooper adopte et étend le critère suggéré par l'historien Thomas Babbington Macauly : il est possible de « juger du rang d'une nation dans l'échelle de la civilisation à partir de la façon dont elle traite les femmes » (Cooper, 1998 : 55). Si les femmes noires sont les personnes les plus vulnérables de la société, elles sont les véritables indicateurs du progrès social. Complexifions notre analyse : une réinterprétation contemporaine et pertinente de ce critère serait de dire que le niveau de civilisation d'une nation doit être mesuré par le niveau de bien-être des plus vulnérables, dont la vie peut être mise en danger en raison de l'oppression persistante fondée sur la race, le sexe, la classe sociale, les capacités, la sexualité ou l'appartenance ethnique.

Ce critère ressemble fortement au concept de « progrès latéral » qui, selon Maurice Hamington, est l'une des contributions d'Addams à la radicalisation du pragmatisme. Pour Hamington (2009 : 43), cette radicalisation est le résultat de « l'application d'une approche égalitaire forte aux questions sociales, une approche qui était très attentive à l'impact de la classe, de la race et du genre ». Le concept de progrès latéral apparaît dans l'essai d'Addams intitulé « A Modern Lear » (1912) :

> L'homme qui insiste sur le consentement, qui agit avec le peuple, est tenu de consulter le droit réalisable aussi bien que le droit absolu. Il est souvent obligé de viser ce « mieux possible » de M. Lincoln, et il a souvent le sentiment écœurant de faire des compromis avec ses convictions les plus fortes. Il avance avec ceux qu'il gouverne vers un but que ni lui ni eux ne voient très clairement avant d'y parvenir. Il doit découvrir ce que les gens veulent vraiment et ensuite « fournir les chemins par lesquels la force morale croissante de leur vie s'écoulera ». Ce qu'il atteint, cependant, n'est pas le résultat de ses efforts individuels, comme un alpiniste solitaire hors de la vue de la multitude de la vallée, car il est soutenu par les élans et les aspirations d'un grand nombre d'autres personnes. Le progrès va plus lentement, à contre-courant, mais il va incomparablement plus loin parce qu'il est latéral. (Addams, 1912, cité *in* Hamington, 2009 : 44)

Quatre points caractérisent la notion de progrès latéral chez Addams dans l'interprétation de Hamington (2009 : 44-45). Premièrement, le progrès social est préférable au progrès individuel. Deuxièmement, ce sont les circonstances qui tracent la ligne de démarcation entre les nantis et les démunis, et non un statut moral préalablement fixé. Troisièmement, la mise en relation de ce que les êtres humains ont en commun peut conduire à une meilleure compréhension. Quatrièmement, la coordination des différentes institutions est la condition de possibilité d'une amélioration généralisée. Selon moi, Hamington a raison de considérer le progrès latéral

comme un concept clé de la philosophie sociale pragmatiste radicale. J'aimerais ajouter « féministe » à l'expression. La philosophie sociale radicale féministe et pragmatiste, c'est-à-dire une philosophie sociale qui adopte le point de vue des opprimé-es et qui place la vulnérabilité sociale au centre, est, à mon avis, la façon la plus prometteuse de produire collectivement une véritable amélioration sociale.

REMARQUES FINALES : L'ÉPISTÉMOLOGIE DES OPPRIMÉ-ES COMME APPROCHE RADICALEMENT FÉMINISTE ET PRAGMATISTE DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE

Ces contributions à une approche féministe radicale et pragmatiste de la philosophie sociale ne constituent pas encore une forme complète de connaissance. Il y a beaucoup d'autres éléments dans la philosophie d'Addams, de Gilman et de Cooper qui devraient être ajoutés, développés et inclus, dans un compte rendu plus complet de ce que j'ai appelé ici « l'épistémologie des opprimé-es ». Par exemple, les travaux d'Addams sur le pacifisme et la mémoire des femmes ; la littérature utopique de Gilman, ses essais sur l'économie politique et la culture androcentrique ; les idées de Cooper sur la littérature, l'histoire et l'éducation des femmes. De même, j'inclurais également la reconceptualisation du pouvoir par Mary Parker (Follet), le traitement du problème racial par Du Bois et les avancées de nombreux autres pragmatistes d'hier et d'aujourd'hui qui ont pu être négligées par l'orthodoxie universitaire.

J'espère avoir montré à quel point cette approche de la philosophie sociale serait pertinente et passionnante, et pas seulement pour son intérêt historique intrinsèque. Suivre l'expérimentalisme d'Addams et des résident-es de la Hull-House aiderait à produire une connaissance sociale, en direction d'actions sociales concrètes. Dans ce processus, l'ensemble des acteurs et actrices sociales seraient également impliqué-es, ce qui permettrait aux bénéficiaires de l'action

sociale de retrouver leur pouvoir politique. Ensuite, l'utilisation que fait Gilman de l'imagination politique dans les formes littéraires nous montre deux choses. Premièrement, que des discriminations genrées apparaissent lorsque les préjugés androcentriques ne sont pas étudiés et rejetés. Nous serions bien naïfs et naïves de penser que plusieurs millénaires de domination patriarcale n'ont pas laissé de traces dans notre culture. De fait, l'absence de remise en question et d'explicitation de ces préjugés a causé beaucoup de souffrances. Deuxièmement, que le genre littéraire dans lequel la critique sociale est exprimée n'est pas aussi important que son effet pratique sur la prise de conscience. En conclusion, Cooper a trouvé les mots pour exprimer ce qui semblait impossible à exprimer : la négation ontologique qui résulte de la dynamique implicite de l'exclusion au sein des groupes émancipateurs. L'utilisation des critères d'Addams et de Cooper basés sur la vulnérabilité et le progrès latéral offrirait à une approche féministe radicale et pragmatiste de la philosophie sociale non seulement une méthode d'analyse descriptive, mais aussi une nécessaire dimension normative.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1912), « A Modern Lear », *Survey*, 29, 2 novembre, p. 131-137. En ligne : https://digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/8932.

ADDAMS Jane (1998), *Twenty Years at Hull House, with Autobiographical Notes*. En ligne : http://www.gutenberg.org/ebooks/1325.

ALCOFF Linda Martín & Eva Feder KITTAY (dir.) (2007), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Malden, Blackwell.

ALLEN Judith A. (2004), « "The Overthrow" of Gynaecocentric Culture : Charlotte Perkins Gilman and Lester Frank Ward », *in* Cynthia J. Davis & Denise D. Knight (dir.), *Charlotte Perkins Gilman and Her Contemporaries : Literary and Intellectual Contexts*, Alabama, The University of Alabama Press, p. 59-86.

COOPER Anna Julia (1892), *A Voice from the South*, Xenia, Aldine.

COOPER Anna Julia (1998), *The Voice of Anna Julia Cooper : Including A Voice from the South and Other Important Essays, Papers and Letters*, éd. par Charles C. Lemert & Esme Bhan, Oxford, Rowman & Littlefield.

CUDD Ann E. (2006), *Analyzing Oppression*, Oxford, Oxford University Press.

DAVIS Angela Yvonne (1983), *Women, Race and Class*, New York, Vintage Books.

DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men and the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction.

DEEGAN Mary Jo (1997), « Introduction : Gilman's Sociological Journey from Herland to Ourland », *in* Charlotte Perkins Gilman, *With Her in Ourland : Sequel to Herland*, éd. par Mary Jo Deegan & Michael R. Hill, Westport, Greenwood Press, p. 1-57.

DU BOIS William Edward Burghardt (1903/2017), *The Souls of Black Folk : Essays and Sketches*, New York, Penguin Books.

EAKLOR Vicki L. (2008), *Queer America : A GLBT History of the 20th Century*, Westport, Greenwood Press.

FISCHER Clara (2020), « Feminist-Pragmatism », *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : https://www.iep.utm.edu/fem-prag/.

FISCHER Marilyn (2019), *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing « Democracy and Social Ethics »*, Chicago, The University of Chicago Press.

FONT-CASASECA Núria (2016), « Mapas Contra La Injusticia Urbana : La Utopía Pragmática de La *Hull House* En Chicago a Finales Del Siglo XIX », in *XIV Coloquio Internacional de Geocrítica. Las Utopías y La Construcción de La Sociedad Del Futuro*, 2-7 mai, Barcelona, p. 1-19. En ligne : https://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/NuriaFont.pdf.

GARCÍA DAUDER Santiago & Eulalia PÉREZ SEDEÑO (2015), « Los Inicios de la sociología del trabajo : Jane Addams, la Hull House y las mujeres de la Escuela de Chicago », *Sociología Del Trabajo*, 83, p. 24-45.

GARCÍA DAUDER Silvia (2005), *Psicología y feminismo. Historia olvidada de mujeres pioneras en psicología*, Madrid, Narcea.

GILMAN Charlotte Perkins (1892), « The Yellow Wall-paper : A Story », *The New England Magazine*, 11 (5), p. 647-656.
GILMAN Charlotte Perkins (1911), *The Man-Made World : Or Our Androcentric Culture*, Londres, T. Fisher Unwin.
GILMAN Charlotte Perkins (1915), *Herland*, New York, Forerunner Pantheon Books.
GILMAN Charlotte Perkins (1991), *The Living of Charlotte Perkins Gilman : An Autobiography*. Madison, University of Wisconsin Press.
GILMAN Charlotte Perkins (2015), *The Complete Works of Charlotte Perkins Gilman*, East Sussex, Delphi Classics.
GILMAN Charlotte Perkins (2019), *The Yellow Wall-Paper, Herland, and Selected Writings*, New York, Penguin Books.
HAMINGTON Maurice (2009), *The Social Philosophy of Jane Addams*, Chicago, Urbana, University of Illinois Press.
HILL COLLINS Patricia (1990), *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman.
HILL COLLINS Patricia & Sirma BLIGE (2016), *Intersectionality*, Cambridge, Malden, Polity Press.
HOBBES Thomas (1651/1998), *Leviathan*, Oxford, New York, Oxford University Press.
HOOKS BELL (2015), *Ain't I A Woman : Black Women and Feminism*, New York, Routledge.
HOWELLS William D. (1920), *The Great Modern American Stories : An Anthology*, New York, Boni & Liveright.
KARR Carme (2020), *Carme Karr contra la incultura femenina*, éd. par Araceli Bruch & Susanna Tavera, Vic, Eumo.
KNIGHT Louise W. (2005), *Citizen : Jane Addams and the Struggle for Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
LEFKOWITZ HOROWITZ Helen (2010), *Wild Unrest : Charlotte Perkins Gilman and the Making of « The Yellow Wall-Paper »*, Oxford, Oxford University Press.
LORDE Audre (1993), *Zami, Sister Outsider, Undersong*, New York, Quality Paperback Book Club.
MACKEVICH Eileen, RUOFF Gene William & L. VAVRA (dir.) (1989), *Opening New Worlds : Jane Addams' Hull-House*, Chicago, Jane Addams' Hull-House Museum, The University of Illinois at Chicago.
MCKENNA Erin & Scott L. PRATT (2015), *American Philosophy : From Wounded Knee to the Present*, Londres & New York, Bloomsbury.
MENAND Louis (2001), *The Metaphysical Club : A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Straus & Giroux.
MIRAS BORONAT Núria Sara (2019), « Peace, Bread, and Ideas for a Cosmopolitan World : Addams' Unknown Pragmatist Legacy Today », *in* Krzysztof Piotr Skowrónski & Sami Philström (dir.), *Pragmatist Kant : Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-First Century*, Helsinki, Nordic Pragmatist Network, p. 307-326.

MIRAS BORONAT Núria Sara (2020a), « Addams and Gilman : The Foundations of Pragmatism, Feminism and Social Philosophy », *in* Michael G. Festl (dir.), *Pragmatism and Social Philosophy : Exploring a Stream of Ideas from America to Europe*, Londres, Routledge, p. 218-234.
MIRAS BORONAT Núria Sara (2020b), « "Viure és un verb, no un nom" : Charlotte Perkins Gilman sobre literatura, feminisme i emancipació », *Anuari de La Societat Catalana de Filosofia*, 30-31 (2), p. 313-324.
MIRAS BORONAT Núria Sara (2022), « Toward a Pragmatist and Feminist Theory of Oppression : Thoughts on Class, Gender, and Race », *in* Michela Bella & Núria Sara Miras Boronat (dir.), *Women in Pragmatism : Past, Present, and Future*, Springer, p. 27-39.
RESIDENTS OF HULL-HOUSE (dir.) (2013), *Hull-House Maps and Papers, A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together With Comments and Essays on Problems Growing out of the Social Conditions*, Miami, HardPress Publishing.
SCHULTZ Rima L. (2007), « Introduction », *in* Residents of Hull-House (dir.), *Hull-House Maps and Papers : A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together With Comments and Essays on Problems Growing out of the Social Conditions*, Chicago, University of Illinois Press.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1991), « Where Are All the Pragmatist Feminists ? », *Hypatia : A Journal of Feminist Philosophy*, 6 (2), p. 1-20.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.
SHIELDS Patricia M. (2003), « The Community of Inquiry : Classical Pragmatism and Public Administration », *Administration & Society*, 35 (5), p. 510-538.
SIMMONS Christina (2009), *Making Marriage Modern : Women's Sexuality from the Progressive Era to World War II*, Oxford, Oxford University Press.
STOWE Harriet Beecher (1852), *La Case de l'oncle Tom*, Boston, John P. Jewett & Co.
SULLIVAN Shannon (2015), *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*, Oxford, Oxford University Press.
SULLIVAN Shannon (2020), *White Privilege*, Cambridge & Medford, Polity Press.
TONG Rosemarie & Tina Fernandes BOTTS (2017), *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction*, Philadelphie, Westview Press.
TRAILKILL Jane F. (2002), « Doctoring "The Yellow WallPaper" », *English Literary History*, 69 (2), p. 525-566.
VARELA Núria (2019), *Feminismo Para Principiantes*, Barcelona, Penguin Random House.
VERDE Diego Carmen (2013), « Hull House : la ciencia al Servicio de la reforma social », *in* Jane Addams, *Hull-House : el valor de un centro social*, Madrid, Ediciones Paraninfo/Consejo General del Trabajo Social, p. 19-44.
WARD Lester F. (1903), *Pure Sociology : A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, New York, The MacMillan Company.

WARREN Karen J. (dir.) (2009), *An Unconventional History of Western Philosophy : Conversations Between Men and Women Philosophers*, Lanham, Rowman & Littlefield.
WASHINGTON Mary Helen (1988), « Introduction », *in* Anna Julia Cooper, *A Voice from the South*, Oxford, Oxford University Press, p. xxvii-liv.
WEST Cornel (1989), *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press.
WHIPPS Judy & Danielle LAKE (2016), « Pragmatist Feminism », *in* Edward N. Zalta & Uri Nodelman (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : https://plato.stanford.edu/entries/femapproach-pragmatism/.
YOUNG Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

NOTES

1 [NdE. : Traduction en français par Charlie Brousseau (ENS de Lyon, Triangle).]

2 Le volume *American Philosophy : From Wounded Knee to the Present* édité par Erin McKenna et Scott L. Pratt (2015) en est un bon exemple. Il comprend des chapitres sur la philosophie indienne, sur les philosophes féministes (Margaret Fuller, Anna Julia Cooper, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman) et aborde la question de la race à travers des philosophes et des activistes du passé et du présent (W.E.B. Du Bois, bell hooks, Angela Davis, Cornel West, Audre Lorde, entre autres).

3 J'ai appelé cela l'énigme « pragmatiste-féministe », et j'ai développé cette question à partir de la façon dont Seigfried la pose dans Miras Boronat (2020a).

4 *Feminismo para principiantes* (2019) de Núria Varela, qui est l'histoire du féminisme la plus populaire dans les pays hispanophones, présente une sérialisation par vagues typique dans la première moitié du livre. Le manuel *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction* de Rosemarie Tong, qui a été édité et réédité au moins cinq fois, est un bon exemple qui combine systématisation et chronologie. La cinquième édition publiée en 2017, dans laquelle Tina Fernandes Botts a été ajoutée en tant que co-éditrice, parle notamment du féminisme libéral, du féminisme radical, des féministes marxistes et socialistes, des femmes de couleur aux États-Unis, des femmes de couleur sur la scène mondiale, du féminisme psychanalytique, du féminisme axé sur les soins, de l'écoféminisme, des féminismes existentialistes, post-structuralistes et postmodernes, des féminismes de la troisième vague et queer. Il n'y a pas de sections spécifiques sur le féminisme pragmatiste. Le livre *Blackwell Guide to Feminist Philosophy* (2007), édité par Linda Martín Alcoff et Eva Feder Kittay, est l'un des rares exemples à contenir un chapitre intitulé « Pragmatism », écrit cette fois par Shannon Sullivan.

5 [NdT. : Il n'est pas évident de traduire ce mot en français, car il renvoie à des modalités de l'aide sociale qui ont historiquement, et principalement, existé en Angleterre et aux États-Unis, et qui n'ont pas d'équivalent en France. C'est pourquoi je fais le choix de conserver l'expression originale, qui renvoie aussi à un courant de pensée et à une posture militante spécifique. Une traduction proche serait celle de « maison sociale d'accueil ».]

6 La liste presque complète des résident-es et des visiteurs et visitrices se trouve en ligne dans *Jane Addams Papers Project* : https://janeaddams.ramapo.edu/about-jane-addams/hull- house-residents/.

7 Voir, en ligne, le Jane Addams Hull-House Museum : https://www.hullhousemuseum.org/about-the-museum.

8 Dès les premières années, la Hull-House accueille environ deux mille visiteurs et visitrices par semaine (Residents of Hull-House, 2013 : 229).

9 [NdT. : Étant donné la polysémie du terme « *care* », nous préférons conserver ici l'original. Cette expression fait apparaître la tension entre la position de Jane Addams, en tant que femme américaine, blanche, éduquée et disposant des moyens économiques pour soutenir le projet de la Hull-House, et sa volonté de créer un environnement horizontal.]

10 Trouver des informations précises sur Agnes Sinclair Holbrook (Iowa, 1867 - Californie, 1896) n'est pas une chose facile. Grâce au blog de l'experte en statistiques Sharon Lohr, j'ai découvert que Holbrook avait étudié au Wellesley College et suivi des cours de mathématiques, de chimie, de physique, de zoologie et de psychologie, ainsi que de littérature, de rhétorique, de religion et d'histoire. Elle a obtenu un diplôme en sciences en 1892 et a déménagé peu de temps après à la Hull-House. C'est elle qui conçoit et construit les cartes et qui prend toutes les décisions graphiques. Elle a vécu à Chicago presque jusqu'à sa mort, quelques jours avant d'avoir 29 ans. Voir : https://www.sharonlohr.com/blog/2020/6/11/hull-house-maps-agnes-holbrook.

11 Pour en savoir plus sur le projet de Booth et *The Poverty Maps*, voir la page web consacrée à Charles Booth à la *London School of Economics* : https://booth.lse.ac.uk/learn-more/what-were-the-poverty-maps.

12 Je remercie mon amie et collègue du département de géographie de l'université de Barcelone, Núria Font-Casasseca, d'avoir attiré mon attention sur les innovations conceptuelles qu'impliquent ces documents. Mes réflexions sont, dans une large mesure, basées sur nos conversations fructueuses sur Addams, Kelley et les résident-es de la Hull-House.

13 Les cartes sont disponibles ici : https://florencekelley.northwestern.edu/documents/fk_016432 85/.

14 [NdT. : nous traduisons ici l'expression « sweating system ».]

15 Ward introduit le terme dans le chapitre XIV de son traité sociologique. La théorie gynocentrique, l'inverse de la théorie androcentrique, est présentée comme « le point de vue selon lequel le sexe féminin est primaire et le sexe masculin secondaire dans le schéma biologique, qu'à l'origine et qu'habituellement tout est axé, pour ainsi dire, autour de la femelle, et que le mâle, bien qu'il ne soit pas nécessaire à la réalisation du schéma, est apparu par l'effet du principe d'utilité, pour assurer le progrès biologique par le croisement des souches. La théorie prétend en outre

que l'apparente supériorité masculine dans la race humaine et chez certains animaux supérieurs et oiseaux est le résultat d'une spécialisation dans des directions inhabituelles dues à des causes adventices qui n'ont rien à voir avec le schéma général, mais peuvent être expliquées par des principes biologiques et psychologiques ; qu'elle ne s'applique qu'à certains caractères, et à un nombre relativement restreint de genres et de familles » (Ward, 1903 : 296). Gilman a emprunté la distinction à Ward, mais elle en a déplacé l'usage vers la critique de la domination masculine dans les sphères culturelles, économiques et politiques de notre société, en particulier dans *The Man-Made World : Or Our Androcentric Culture* (1911). Sur l'amitié entre Gilman et Ward, voir Allen (2004) et Deegan (1997).

16 Gilman a édité et publié ses œuvres dans le journal *The Forerunner* entre 1909 et 1916 (Gilman, 1991 : 305). L'auto-édition aurait été une façon cruciale d'écrire sur les questions féministes tout en échappant à la censure. De fait, il existe de nombreux exemples d'autres publications périodiques éditées par des femmes et orientées vers les femmes ici en Catalogne, comme *Feminal*, dont la directrice était Carme Karr (2020). J'ai publié une version antérieure de cette section dans Miras Boronat (2020b). L'analyse de l'œuvre non fictionnelle de Gilman, qui n'est pas dans cet article, a été publiée sous forme de chapitre dans un volume intitulé *Women in Pragmatism : Past, Present, and Future* (Springer, 2022), édité par Michela Bella et moi-même.

17 Voir également Traikill (2002).

18 L'altération du sommeil pourrait être symptomatique d'un trouble bipolaire, mais je n'ai trouvé aucune indication pertinente en ce sens.

19 Voir : https://www.feministpress.org/books-n-z/the-yellow-wall-paper.

20 Un « mariage de Boston » est une expression inventée par Henry James pour désigner la cohabitation de femmes agissant comme si elles étaient mariées. Cette pratique semble avoir été assez courante et socialement acceptée. Certains de ces mariages étaient stratégiques, d'autres concernaient des femmes engagées dans une relation amoureuse (Eaklor, 2008 ; Simmons, 2009).

21 [NdT. : Dans le texte original, le verbe choisi est « to naturalize », mais il ne semble pas que ce soit un usage technique de ce terme. La signification de l'expression renvoie plutôt à l'idée de rendre normal, habituel.]

22 En utilisant cette métaphore, je ne prétends pas modifier le sens originel du terme « intersectionnalité », dont la fonction principale est décrite par Patricia Hill Collins comme suit : « L'intersectionnalité renvoie à des formes particulières d'oppressions croisées, par exemple le croisement de la race et du genre, ou de la

sexualité et de la nationalité. Les paradigmes intersectionnels nous rappellent que l'oppression ne peut être réduite à un seul type fondamental et que les oppressions se conjuguent pour produire de l'injustice » (Hill Collins, 1990 : 6). Cette métaphore vise à illustrer les effets ontologiques, pour les personnes souffrant d'oppressions multiples, des dynamiques implicites d'exclusion au sein des groupes militants. L'idée d'un renforcement symbolique des oppressions, tel qu'étudié par Davis (1983), hooks (2015) et Lorde (1993), ne pourrait pas être correctement représenté par la métaphore des intersections en tant que points sans extension.

23 Je trouve que ce point est abordé de manière très intéressante en ce qui concerne l'oppression raciale et les privilèges dans Sullivan (2020).

24 Voir l'essai « The Higher Education of Women » (1890-1891) *in* Cooper (1998).

SYMPOSIUM

DE LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE À L'EXPLICITATION DE LA MODERNITÉ

SYMPOSIUM AUTOUR DE LA PUBLICATION DE *LA RAISON EN PHILOSOPHIE* ET DE *PERSPECTIVES SUR LE PRAGMATISME*

DIRIGÉ PAR
PIERRE-HENRI CASTEL
ET PIERRE-FRANÇOIS
MOURAUD

INTRODUCTION

« De la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité », voilà comment nous avons voulu intituler ce symposium, à l'occasion de la parution de deux ouvrages de Robert Brandom en langue française, *La Raison en philosophie* sorti en 2021, puis *Perspectives sur le pragmatisme* en 2022[1]. Ces deux traductions étant elles-mêmes le fruit d'un travail collectif, nous sommes heureux d'avoir reçu, en dialogue avec notre texte d'introduction, toutes ces réponses de commentatrice et commentateurs de la philosophie de Brandom. Notre but, dans ce symposium, était de réfléchir au sens de la trajectoire philosophique de Brandom, de son premier grand livre, *Rendre explicite* (1994/2010-2011), à son second, non encore traduit en français, *A Spirit of Trust* (2019). À cette fin, évidemment, les deux ouvrages que nous avons traduits fournissent un éclairage précieux : l'auteur lui-même les présente comme des livres « compagnons » de *Rendre explicite* et d'*A Spirit of Trust*, et, de fait, ils attestent d'une série de déplacements majeurs qui offrent autant de jalons pour comprendre le passage du premier au second.

Le motif qui nous a semblé central – et qui constitue selon nous le centre de gravité de l'œuvre de Brandom – relève moins d'un argument isolable que d'un vaste projet d'enquête philosophique. Il tient en une affirmation simple : nous n'en avons pas fini avec l'autonomie !

En réélaborant la signification du passage de Kant à Hegel, autrement dit en passant d'un pragmatisme linguistique informé par une conception encore très kantienne des règles à un modèle plus social et historique de style hégélien, Brandom ne fait rien d'autre, en effet, que se confronter à la question de l'autonomie. Et pourtant, ce concept, à bien des égards, est tellement organisateur et structurant qu'il est difficile à saisir concrètement dans le filet « analytique » d'une question bien délimitée. Avec l'autonomie, c'est autant la philosophie de l'action qui est en jeu que la philosophie politique, mais aussi (ce qui n'est pas intuitif) le diptyque de la philosophie de l'esprit

PRAGMATA, 2025-9 : 258-267

et du langage, et même, par extension, de la logique. Comme nous le pensons, ces trois dimensions sont intrinsèquement solidaires, si on lit attentivement Brandom. Ce dernier a non seulement formulé le type d'engagement et d'autorité d'un agent dans son agir : l'autonomie configure ici une responsabilité à l'égard de l'action qui dérive de l'exercice d'une autorité *sur* celle-ci. Mais il a développé également le processus de *justification* en raison – lié à des *doings* logico-discursifs plus « intellectuels », tels qu'asserter ou inférer – pour expliciter cet engagement et cette autorité. Or, c'est parce qu'il a édifié sa philosophie du langage et de l'esprit sur le socle d'une théorie des normes sociales qu'il peut aussi, selon nous, être tenu pour un philosophe ouvrant des horizons politiques originaux – même si l'on peut regretter (avec Brandom lui-même) que ces derniers soient bien moins développés que sa célèbre philosophie du langage, de l'esprit ou de l'action.

C'est un certain geste qui confère un statut architectonique au problème de l'autonomie : celui qui noue ensemble « reconstruction de la philosophie » et relance de la question de la modernité. Rouvrir philosophiquement cette dernière exige de reconstruire la philosophie, voilà l'idée. Elle conduit Brandom non seulement à faire du pragmatisme la philosophie *réellement moderne* (et pas seulement une philosophie de la modernité), mais aussi à s'écarter de façon décisive des deux idées philosophiques de la modernité avec lesquelles il n'aura cessé de dialoguer, celle de Habermas (normative, mais justement pas « hégélienne »), et celle de Rorty (« ironiste » et profondément libérale).

L'écho deweyen de son entreprise « reconstructrice » est évident. Dans un texte de 1948, intitulé « La reconstruction, 25 ans après »[2], Dewey citait le juge Holmes, déclarant que « la théorie est la chose la plus pratique qui soit », et espérait lui aussi, dans son entreprise de reconstruction, livrer des « résultats pratiques positifs ». Brandom, dans le sillage de Dewey, ne se contente pas de juxtaposer les traditions théoriques qu'il mobilise : il les reconstruit en les mettant en

dialogue, en cherchant à dépasser leurs tensions et à en extraire une synthèse plus cohérente. Soulignons-le : la pragmatique normative que Brandom a développée dans *Rendre explicite* est certainement l'une des tentatives les plus abouties pour se porter à la hauteur d'une telle « reconstruction » dans le champ de la philosophie du langage et de l'esprit. En effet, parce qu'elle radicalise comme jamais une conception pragmatique du langage et de l'esprit fondée sur un certain « savoir-faire *(know-how)* », autant de la production que de la compréhension des engagements discursifs, Brandom a dépassé de façon tout à fait inédite l'ancienne opposition du pratique et du théorique. Et c'est justement à partir de ce sens élargi et enrichi des pratiques (reposant sur des *doings* et non *d'abord* sur des *actes*) – qui rattache la *pragmatique* de l'usage des expressions à un *pragmatisme* qualifié de « fondamental », opératoire chez des auteurs aussi apparemment éloignés que le premier Heidegger, le second Wittgenstein ou Dewey – que Brandom réouvre la question de la philosophie nécessaire à la modernité, puis de la façon dont cette modernité même et son projet d'autonomie rationnelle *se réfléchissent et s'explicitent* dans ce pragmatisme étendu et renouvelé. En conséquence, la redéfinition de l'autonomie qu'implique un tel « pragmatisme fondamental » dépasse de beaucoup la version que l'on a héritée de Kant et qui la comprend comme auto-législation. Plus qu'une auto-législation, l'autonomie engage une transformation de l'agentivité, transformation dans le sens d'une *création normative* potentiellement infinie, non seulement dans le registre politique et moral, mais aussi dans celui de la connaissance conceptuelle. Parer le danger du scepticisme relativiste-historiciste tout en faisant droit à l'historicité et à la socialité intrinsèques de cette créativité normative, ce serait alors là le vrai succès de Brandom. Telle était, du moins, l'hypothèse que nous avons voulu soumettre à la discussion.

Les réponses généreuses des contributrice et contributeurs sont des illustrations éloquentes du « jeu de donner et de rendre des raisons » cher à Brandom – sauf qu'ici, ce jeu se déploie en prenant son œuvre pour objet. Nous les remercions très chaleureusement. Nous

voulions simplement fournir quelques pistes pour les introduire en les resituant par rapport à notre argument.

Olivier Tinland, dans « La métaphysique de Robert Brandom », éclaire un point précis, mais néanmoins central : la possibilité de maintenir l'ambition constructive et normative qui est la pierre de touche de la philosophie de Brandom *malgré* les doutes exprimés par Wittgenstein. La philosophie n'est pas condamnée, dès lors qu'elle n'est pas une science empirique, au quiétisme ou à une simple ambition « thérapeutique » de dissolution de problèmes conceptuels locaux, voilà ce que dit Brandom et que Tinland met en relief. Son argument engage en fait la possibilité de proposer encore, après les doutes lancinants de Wittgenstein, des grandes entreprises philosophiques et, en premier lieu, des entreprises philosophiques de *reconstruction* et de *réforme conceptuelle*. Ainsi la métaphysique n'est-elle pas un repoussoir, elle est constitutive de la philosophie et exige simplement d'être correctement comprise.

Ferdinand Perot présente une lecture de Brandom certainement plus « continuiste » que la nôtre. Il s'empare du problème de la *socialité* que nous avons mis au cœur de notre texte dans sa réponse intitulée « De la socialité à l'historicité de la raison – et retour ». Perot souligne très justement en ce sens que « le concept de société [de Brandom], bien qu'abstrait et formel, est au contraire le terreau à partir duquel peut se déployer l'autonomie de la raison ». C'est ce qui habilite Perot à envisager une interprétation de Brandom qui se fonde *davantage* sur la socialité initiale du contenu conceptuel que sur le décalage de Kant à Hegel et l'introduction, par-là, de l'histoire comme ce qui traverse et détermine l'espace des raisons. Le recours de Brandom à l'histoire mériterait certainement d'être plus développé, Perot a raison de souligner ce dernier point. Tel que nous l'avons envisagé, si le jeu discursif de donner et de demander des raisons est certes *socialement articulé* dans *Rendre explicite* déjà, cette articulation sociale demeure fondée sur une différence de perspectives. Or, le risque d'une conception perspectivale de la socialité, c'est son

penchant intersubjectiviste irrépressible. C'est d'envisager la société comme n'étant pas grand-chose de plus qu'un vaste tour de parole. C'est à l'égard de cette conception *faible* de la socialité que l'introduction de l'histoire nous a semblé décisive. Elle permet de lui donner un poids et un ancrage dans une tradition, une profondeur qui dépasse, selon nous, la seule différence que chaque perspective entretient *potentiellement* avec toutes les autres. Castoriadis avait un mot pour cela : penser vraiment la socialité, c'est penser le « social-historique ».

Samuel Vitel, dans « Les secondes Lumières de Brandom entre pragmatisme et idéalisme », examine un autre point litigieux capital : peut-on vraiment arriver au résultat souhaité (à une conception robuste et originale de l'autonomie relançant la transition de Kant à Hegel) par les moyens que nous avons développés ? Pour le formuler simplement, le parcours que nous avons ébauché consistait à penser l'autonomie à partir d'une conception pleinement et intégralement normative du contenu conceptuel. Cette dernière passe donc inévitablement, selon Brandom, par la reconnaissance hégélienne : « *No cognition without recognition* ! » voilà le slogan (Brandom, 2019 : 581). Toutefois, la stratégie de Hegel n'en reste pas à ce premier pas. Vitel fait d'ailleurs ressortir ce dernier point en opposant la stratégie de Hegel à celle de Rorty. Ce premier pas n'est pour Hegel qu'une étape – le *terminus* consiste à atteindre non pas seulement une historicité des normes, mais la nécessité rationnelle qui traverse l'histoire de celles-ci. Le slogan qui correspond à ce deuxième pas est alors « *recognition as recollection* ». C'est là une différence que Vitel enregistre en rappelant la distinction entre *Historie* et *Geschichte*. Il est clair qu'en nous limitant à la première transition – « *cognition as recognition* » –, on s'exposait à une telle critique. C'est tout l'enjeu, en effet, de savoir dans quelle mesure la nécessitation rationnelle des normes nous contraint à des engagements plus substantiels que ce qu'un simple regard rétrospectif suppose. À la fois Brandom ne cesse d'insister sur ceci que la nécessitation est *seulement* rétrospective, instituée au creux de pratiques historiques, comme si l'on

tournait son regard vers le passé pour comprendre où l'on va ; mais il semble bien que cette nécessitation emporte avec elle des engagements prospectifs plus substantiels, touchant au futur, dès qu'il s'agit de comprendre comment ce que nous disons est « guidé » par ce dont nous parlons.

Les deux dernières réponses, quelque différents que soient les arguments, n'en soulèvent pas moins un même problème : la relation que la question de l'autonomie entretient à l'égard de l'héritage des Lumières. Nous remercions Yvonne Huetter-Almerigi et Francesco Callegaro d'avoir soulevé ce point. La réponse de Callegaro est intitulée « Lumières de second degré. Pragmatisme, idéalisme, sociologie » et celle de Huetter-Almerigi « Remémoration ou redescription ? : Brandom et Rorty sur l'héritage des Lumières ».

Francesco Callegaro à travers une reconstruction lumineuse du parcours de Brandom et du lien entre les trois héritages qu'il mobilise – philosophie analytique, idéalisme allemand et pragmatisme américain – propose une autre façon de reprendre l'ambition sociohistorique du philosophe. L'alternative qu'il propose consiste à suggérer une autre manière de se rapporter à l'héritage des Lumières que celle de Brandom. Prendre la mesure des critiques sémantiques que Brandom a adressées au programme des pragmatistes, c'est développer non pas *seulement* une naturalisation du social, mais encore une *socialisation* de la nature. C'est reconnaître le social comme un niveau de réalité spécifique disposant d'une régulation organique immanente : c'est la société *d'abord* (et, par extension, *ensuite*, la nature) qui repose sur une régulation organique. La richesse de cette proposition tient alors à un autre nouage entre ce qu'il nomme « l'assimilationnisme naturaliste » et « l'exceptionnalisme normativiste » – ces deux éléments étant un enjeu central de la philosophie de Brandom. En une sorte de bouclage expressif, cette alternative suppose de reprendre l'ambition scientifique des premiers pragmatistes – le type de *pratique* qu'il leur revient d'avoir exhumé – non pas à partir de Darwin, mais à partir de l'émergence historique des

sciences sociales et, paradigmatiquement, de la sociologie. Nous partageons cette proposition. Comme le soutient Callegaro, c'est *par ce biais* que l'on pourra relancer la question de l'autonomie, non pas à partir des Lumières, ni même des secondes Lumières, mais bien à partir de Lumières « de second degré ».

Huetter-Almerigi présente un argument en faveur de Rorty à travers une comparaison de ses thèses avec celles de Brandom : la question qu'elle pose interroge les rapports du problème de l'objectivité à celui de l'émancipation. Huetter-Almerigi reconstruit admirablement la position de Rorty : Rorty insiste moins sur le rejet de l'objectivité que sur la reprise de l'objectivité dans le contexte plus large de l'émancipation. « *Take care of freedom and truth will take care of itself* », voilà qui résume sa pensée. Prolonger le débat impliquerait de discuter plus avant la forme de l'émancipation que Brandom et Rorty envisagent respectivement, dans leur rapport distinct à l'héritage des Lumières. Huetter-Almerigi souligne que le concept « d'autorité » est conçu par Brandom, au contraire de Rorty, comme un concept fondamentalement positif. C'est certainement là où la tension entre Rorty et Brandom s'accentue le plus *au regard de l'autonomie*. Du fait même que Brandom évalue *positivement* l'autorité, il est amené à envisager l'hétéronomie non comme un simple résidu irrationnel de la tradition dans la modernité – ce que Rorty serait certainement prêt à endosser –, mais comme *un des nœuds de l'articulation de l'autonomie dans la modernité*. C'est d'ailleurs quelque chose sur quoi Brandom insiste dans *A Spirit of Trust*, quand il souligne qu'il faut prendre en compte la dépendance des statuts à l'égard des attitudes, mais tout autant l'inverse, c'est-à-dire la dépendance des attitudes à l'égard des statuts[3]. Comme elle le souligne encore, Rorty et Brandom incarnent et défendent deux rapports différents à l'héritage des Lumières. Mais peut-être ces deux rapports engagent-ils également *deux versions différentes de l'autonomie* : on connaît l'engagement libéral de Rorty. Brandom le partage-t-il également ? C'est douteux. En tout état de cause, ce point est tellement important qu'il mériterait d'être discuté plus avant.

BIBLIOGRAPHIE

BRANDOM Robert B. (1994), *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (1994/2010), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, première partie, trad. dir. par Isabelle Thomas-Fogiel Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (1994/2011), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif,* deuxième partie, trad. dir. par Isabelle Thomas-Fogiel Paris, Cerf

BRANDOM Robert B. (2009), *Reason in Philosophy : Animating Ideas*, Cambridge, Mass., The Belknap Press.

BRANDOM Robert B. (2009/2021), *La Raison en philosophie. Donner vie aux idées*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2011), *Perspectives on Pragmatism : Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2011/2022), *Perspectives sur le pragmatisme, d'hier et d'aujourd'hui*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2019), *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

DEWEY John (2014), *La Reconstruction en philosophie*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Folio-Gallimard.

NOTES

1 Les références des textes originaux sont les suivantes : *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009 et *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011. Les deux traductions ont été publiées chez Ithaque.

2 En préface dans l'édition française de *La Reconstruction en philosophie*, voir Dewey (2014).

3 Voir Brandom (2019 : 298).

BRANDOM : DE LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE À L'EXPLICITATION DE LA MODERNITÉ

PIERRE-HENRI CASTEL
ET PIERRE-FRANÇOIS
MOURAUD

Ce texte écrit à quatre mains propose une interprétation de la philosophie de Robert Brandom à partir de deux ouvrages centraux, *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*. L'argument central consiste à penser la rationalité comme un processus social et historique. Il importe à Brandom de montrer que les normes rationnelles ne préexistent pas aux pratiques sociales, mais qu'elles se déterminent progressivement à travers elles. Les individus ne sont donc pas seulement soumis à des règles ; ils participent collectivement à la production et à la transformation de leur contenu normatif. C'est justement dans le cadre d'une telle conception sociale de la raison que Brandom reformule le naturalisme pragmatiste. Contre le représentationnalisme classique comme contre le déflationnisme de Richard Rorty, Brandom soutient que le rapport au réel passe par des pratiques discursives et des inférences matérielles inscrites dans un monde causalement contraignant. Le sens des concepts dépend ainsi de leur usage au sein d'un réseau de conséquences et de conditions contrefactuelles. Enfin, nous soulignons la portée politique de cette philosophie. Brandom transforme l'idée kantienne d'autonomie en une autonomie réflexive et démocratique : les normes auxquelles les individus obéissent sont historiquement et collectivement négociées. La démocratie devient alors une forme de vie fondée sur l'explicitation mutuelle des raisons et la révision permanente des normes sociales.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RAISON ; AUTONOMIE ; NORMATIVITÉ ; NATURALISME ; DÉMOCRATIE.

* Pierre-Henri Castel est directeur de recherches au CNRS (Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas, LIER-FYT, EHESS) [pierre-henri.castel[at]ehess.fr].

* Pierre-François Mouraud est docteur en philosophie et chargé d'enseignement à Sciences Po Reims. Il est rattaché au laboratoire LIER-FYT à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) [pierre-francois.mouraud[at]ehess.fr].

Brandom est l'homme de trois traditions et de deux grands livres : *Making It Explicit* publié en 1994 et traduit en français en 2010 sous le titre de *Rendre explicite (RE)* et, plus récent, sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, œuvre de plus de huit cents pages intitulée *A Spirit of Trust (ASOT)*, publiée en 2019, encore non traduite. Dans ces deux œuvres majeures, il mobilise, en une sorte de syncrétisme inédit, le pragmatisme américain (de James à Rorty), la philosophie analytique (dans sa veine sellarsienne, elle aussi proprement américaine) et l'idéalisme allemand (entendu comme radicalisation du kantisme). Pour tout lecteur confiné au cadre clos d'une seule de ces trois traditions, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne communiquent guère, lire Brandom a un effet déstabilisant. Comment peut-il convoquer ensemble des traditions aussi diverses ? Et autour de quels enjeux ? Est-ce même légitime ? Quel sens enfin y a-t-il à proposer un commentaire de Hegel après *Rendre explicite*, un ouvrage en prises avec les technicités les plus subtiles de la philosophie analytique ? Ce grand écart entre *Rendre explicite* et *A Spirit of Trust*, qui, sous certains aspects, a l'audace de rejouer le « passage » de Kant à Hegel, présente le risque de ne satisfaire personne en brassant trop large. Les tenants les plus convaincus de la philosophie analytique, disons « orthodoxe », ne pourront voir dans ce grand écart qu'une trahison du projet initial de Russell (mais pas de Sellars !), qui était, rappelons-le, farouchement *anti*-hégélien. Si Brandom divise, en tout cas, il ne laisse pas indifférent. Lu par les plus grands – Dennett, Dummett, Habermas, McDowell –, Brandom a été critiqué à partir de toutes les traditions qu'il déploie : comme philosophe dévoué au projet classique de l'analyse (son holisme a en particulier hérissé Fodor !), mais tout autant sous ses autres casquettes, celle de philosophe pragmatiste et, bien sûr, en tant qu'acteur majeur de ce que l'on a appelé depuis Pippin, le *Hegel Revival* (Rorty & Pinkard, 2008).

La curiosité pour Brandom, en France, remonte au moins à la traduction du grand œuvre, *Rendre explicite*, sous la houlette d'Isabelle Thomas-Fogiel (Brandom, 2010, 2011) – projet réalisé en équipe,

et qui a fixé une terminologie que les traducteurs suivants ont, pour l'essentiel, reprise. C'est aussi en équipe, dans le cadre du séminaire « Philosophie et sciences sociales » animé par l'un d'entre nous[1], que les traductions de *La Raison en philosophie* (2021, *RP*), puis de *Perspectives sur le pragmatisme* (2022, *PP*) ont été entreprises. Cette curiosité n'a, hélas, guère dépassé le cercle des philosophes professionnels. Elle est loin d'avoir atteint la vaste communauté de chercheurs qui s'inspirent du pragmatisme au sens large (de la théorie des actes de langage au « tournant pragmatique » de la sociologie, notamment en France, et aux études politiques, voire au droit[2]). C'est d'ailleurs dans ces directions que nous aimerions faire quelques suggestions – en poursuivant l'effort syncrétique de Brandom lui-même.

Ces deux recueils d'essais, explicitement conçus comme des livres-compagnons, ont la vertu de problématiser le « grand écart » qu'accomplit Brandom. C'est pourquoi nous aimerions en partir pour lancer le débat, sans d'ailleurs trop nous illusionner sur les éclaircissements qu'on peut en espérer, en attendant qu'*A Spirit of Trust* ait reçu l'exégèse critique dont a largement bénéficié *Rendre explicite*. Car ils permettent, pris ensemble, de mesurer les déplacements de la pensée de Brandom, du modèle discursif de ce dernier ouvrage au modèle socio-historique de *ASOT*. La formule qui résume ces déplacements – et qui est, en même temps, une auto-réflexion de Brandom sur son propre parcours – figure en introduction de *Perspectives sur le pragmatisme* : aller « de l'idéalisme allemand au pragmatisme américain – et retour » (*PP* : 7). Brandom place ses pas dans ceux de Dewey (Shook & Good, 2010).

Dans cet aller-retour, comme Francesco Callegaro l'a d'abord suggéré (2011), l'enjeu est d'expliciter la notion d'*autonomie*, comme processus réflexif essentiellement social, par lequel nous rendons socialement intelligibles ce que nous faisons (au sens moral et politique, mais aussi épistémique et sémantique). Ainsi *Rendre explicite* portait plutôt sur la forme logico-discursive du « nous » que nous constituons socialement (nous, les humains « sapients » et pas juste « sentients »,

par contraste avec « eux », les ordinateurs et les animaux), en nous demandant et en nous donnant les uns aux autres les raisons de ce que nous faisons et pensons. Mais, en (re-)connectant – après Dewey – pragmatisme et néo-hégélianisme, ce « nous » n'est plus une simple forme logico-discursive. Dans *A Spirit of Trust*, il gagne aussi un contenu historique et il se meut désormais dans un monde, tant naturel que social. Ce que dessine en tout cas Brandom, c'est alors le chemin d'une reconstruction de très grande ampleur de « l'histoire de la raison pure » pour parler comme Kant. À ceci près que Brandom reprend cette histoire en post-hégélien. Autrement dit, cette histoire n'est pas étrangère à la forme d'auto-conscience que nous prenons de nous-mêmes, comme individus en société. Le coup de force réside en ceci que Brandom ne se contente pas de socialiser la raison, il rationalise aussi l'histoire des Modernes[3], c'est-à-dire qu'il reconstruit l'auto-conscience que nous avons de nous-mêmes comme individus à partir d'une histoire des théories philosophiques de la raison. On mesurera enfin l'ambition de Brandom à ce qu'il se donne les moyens d'incorporer à ce processus l'histoire de la logique après Frege et jusqu'à l'invention de la logique modale, tâche à laquelle Dewey (qui en avait senti la nécessité) était incapable de satisfaire[4].

Le mot-clé de cette reconstruction du procès moderne et contemporain de la raison (de l'idéalisme allemand au pragmatisme américain), c'est l'idée de « pragmatisme fondamental » (*PP* : 94). Brandom exploite une intuition particulièrement manifeste dans le pragmatisme classique (Peirce, James et Dewey) – celle des incidences pratiques de nos croyances –, et il l'enrichit à partir de cette branche spécifique du « tournant linguistique » en philosophie qui s'est intéressée non plus seulement au sens des expressions, mais à leur usage (voir par exemple Bernstein, 2010). On y compte le second Wittgenstein et Austin (même si Brandom suit surtout Searle pour ce qui est des actes de langage). Même Sellars, comme Brandom le lit, émarge à ce mouvement[5]. Mais Brandom brasse large, incluant le premier Heidegger dans cette histoire : celui de *Sein und Zeit*, de la *Zuhandenheit* et des choses pensées comme *pragmata*. C'est ce pragmatisme « dilaté » qui

habilite Brandom à reprendre à son compte certaines intuitions de l'idéalisme allemand : en un certain sens, il existerait une équivalence entre a) le primat du *know how* (le savoir-faire) sur le *know that* (le « savoir que », ou théorétique), b) l'idée que le sens d'un concept, c'est son usage (et son usage *social*), et c) la thèse « expressiviste » selon laquelle un concept, ou un principe, ne fait qu'expliciter en théorie les règles implicitement suivies en pratique. Plus précisément, les concepts, avance Brandom, sont des règles inférentielles : un concept mis en fonction dans une assertion ne fait qu'expliciter sous forme propositionnelle les transitions inférentielles matérielles suivies au quotidien, en pratique. C'est à cette aune que sont relues les idées de médiation et de totalisation concrètes chez Hegel[6], et sa radicalisation de la conception de la nécessité *(Notwendigkeit)* kantienne en un *réalisme modal*.

La Raison en philosophie, puis *Perspectives sur le pragmatisme* ne sont que des coups de sonde testant la consistance de ce « pragmatisme fondamental » sous ses multiples aspects. Il n'en reste pas moins que, dans ces deux ouvrages, Brandom indique, au moins en filigrane, à quelle hauteur il faut pouvoir le lire : poser à nouveau frais la question de la rationalité moderne, ou post-métaphysique, en dialogue, par ailleurs, avec Habermas[7], exemple paradigmatique du philosophe qui lie normes socio-politiques et normes linguistiques, et confie à une *pragmatique étendue* la fonction de refonder cette rationalité. Le geste de Brandom, néanmoins, n'est pas simplement récapitulatif et intégrateur ; il est aussi prospectif et transformateur. En reconstruisant et en explicitant la tradition dans laquelle il se place, en bon pragmatiste, il la transforme et la *modernise*. Se réglant sur le présent (celui de la science et de la démocratie modernes), il s'autorise à sélectionner dans le passé les thèses qui ont eu, elles aussi, une puissance modernisatrice propre – Brandom se faisant ainsi un modernisateur de la philosophie reprenant le geste entrepris par d'autres avant lui (Hegel au premier chef), et saisissant, par-là, de façon immanente le *processus* même de rationalisation de la modernité[8].

Mais, le mouvement d'auto-explicitation d'un tel « nous » (nous, les modernes d'après les Lumières, qui ne vivons que de nous demander mutuellement raison de nos pensées et de nos actes) inquiète celui-là même qui conduit un tel examen. En s'auto-explicitant, ce « nous » tremble jusqu'en ses assises les plus profondes. Un doute sceptique s'insinue en lui, qui porte sur ce qu'il pensait être constitutif de son être : être sujet à l'autorité d'une norme rationnelle. En réalité, c'est tout sauf un fait d'essence ou une réalité métaphysique. C'est un processus ouvert et contingent, où *nous nous constituons*, sur un mode dialogique (et aussi démocratique), sujets à des normes, tout autant que sujets *de* ces normes. Brandom, ainsi, renouvelle l'histoire intellectuelle de la modernité *en intégrant le développement d'une rationalité conçue à partir du suivi de règles* (d'inspiration pragmatico-wittgensteinienne) *au projet socio-historique de l'autonomie* (kantien et hégélien). Il vaut la peine de souligner que, ce faisant, Brandom prend le contrepied des lectures très négatives ou, disons, « destructrices », des « transformations de la philosophie » au XX^e^ siècle, comme aurait dit Apel ; pas de thérapie de l'esprit, ni de dégoût pour la métaphysique, ici, mais un solide optimisme rationaliste et une grande confiance dans les moyens techniques de l'analyse pour produire de nouvelles et audacieuses synthèses intellectuelles.

Voilà pour une vue d'ensemble des ambitions de Brandom, telles qu'en attestent ces œuvres de transition que sont nos deux livres-compagnons. Nous allons maintenant entrer plus en détail dans l'examen de trois points névralgiques de cette transition de *Rendre explicite* vers *A Spirit of Trust*.

UNE GENÈSE SOCIALE ET HISTORIQUE DE L'OBLIGATION RATIONNELLE

Brandom livre bien plus qu'une théorie sociale de l'intentionnalité. Ce qu'il vise, c'est, selon nous, une *théorie sociale de la rationalité*. Il va, en cela, au-delà de Wittgenstein, de Winch ou de Descombes. De quoi s'agit-il en fait ? Non pas d'affirmer la relativité de tout critère

rationnel en s'intéressant aux pratiques sociales des individus et à la manière par laquelle ils se corrigent mutuellement au cours de ces pratiques. Bien au contraire, ce qui importe pour Brandom, c'est de montrer qu'une notion objective de correction rationnelle peut être reconstruite à partir des évaluations normatives implicites dans nos pratiques discursives. Il ne suffit donc pas de montrer que le sens du sens est social, il faut pouvoir montrer comment le critère de rationalité qui rend raison de nos énoncés se reconstruit historiquement et rend compte ainsi de l'efficacité rationnelle toujours plus grande des théories scientifiques.

Or, *La Raison en philosophie* est un jalon essentiel de cette entreprise. Brandom y introduit, en effet, une dimension historique, lors des *Woodbridge Lectures* à Columbia en 2008, dont le texte forme la première partie de l'ouvrage (*RP*: 35-121)[9]. D'emblée, le modèle statique du « jeu de langage » central de *Rendre explicite*, celui qui consiste à demander et à donner des raisons, se trouve bousculé. Brandom y développait à partir de D. Lewis son « marquage au score déontique », autrement dit la formalisation en termes de score – points distribués au cours du jeu – de la conversation qui évolue en fonction de certaines présuppositions et des actions (des assertions) permises ou interdites, à un moment donné. Par-là, on capte la dynamique proprement pragmatique qui articule les circonstances et les conséquences de l'usage d'une expression : une thèse cardinale de *Rendre explicite* était qu'une spécification suffisante dudit score déontique détermine jusqu'à la sémantique du concept, matérialisant *comment* l'usage (usage social, dans un tel « jeu ») détermine le sens. Avec l'introduction de l'histoire, ce modèle se trouve bousculé : il ne s'agit plus seulement de « marquer au score » et de faire de ce marquage « l'espace discursif des raisons » où s'éprouve *ce que nous sommes comme êtres rationnels-discursifs* en fonction des perspectives en confrontation *synchronique* permanente des acteurs-locuteurs (jeu dont « eux », les machines, les animaux, sont exclus). Autrement dit, la règle du jeu de donner et de rendre des raisons n'est plus seulement une opération déontique mystérieuse sur la

matière de la communication, mais elle devient *elle-même* une règle *historiquement* synthétisée. Voilà le scandale, semble-t-il, auquel Brandom s'expose en historicisant la règle déontique du marquage au score. Mais, pour en saisir tout le sens, il faut remonter à ce que l'introduction de l'histoire permet d'expliciter par rapport à ce que *Rendre explicite* n'atteignait pas encore pleinement. Revenons donc brièvement à cet ouvrage.

L'originalité essentielle de *Rendre explicite* consistait à penser le jeu de donner et de rendre des raisons à partir d'une règle qui est dérivable de la pratique du jeu lui-même. Or, justement, cet engagement méthodologique rentrait en tension avec le but déclaré de *Rendre explicite*, à savoir dégager une notion objectivement rationnelle de correction. Autrement dit, la règle doit autant émerger *du* jeu qu'elle doit permettre de *régler le jeu*. Reprenons. Le sens fort de la notion de « pragmatique normative », c'est que les règles du jeu ne préexistent pas à la pratique du jeu. Les règles *se déterminent en pratique*, à *mesure que l'on joue*. Ce sont les actes de langage des participants (leurs assertions) qui font surgir les attentes normatives qui contribuent à la détermination de la règle, laquelle règle doit enfin obliger rationnellement (retrouvant là le caractère *déontique* de la règle). La règle émerge au cours de la pratique discursive. Et néanmoins, il doit s'agir d'une règle rationnelle. En somme, admettre la portée normative des actes de langage ne suffit pas. C'est là, bien entendu, une condition nécessaire, mais non suffisante : il faut encore montrer que « les pratiques sociales implicitement normatives [...] possèdent une articulation inférentielle de nature à conférer un contenu spécifiquement *propositionnel* aux expressions et performances » (*RE* : 286). Une fois que l'on conçoit les actes de langage dans un espace normatif d'attentes en tant qu'*actes* de langage, il faut encore montrer qu'une règle spécifiquement *propositionnelle* rend compte des modifications du score déontique, et que ces actes sont propositionnellement articulés.

Or, c'est là que le bât blesse : l'engagement méthodologique pragmatique de Brandom entre en tension avec l'objectif qu'il poursuit explicitement, à savoir dégager une notion rationnellement objective de correction – tension entre la sanction sociale-normative et l'obligation rationnelle. On avait admis la chose suivante : les évaluations normatives ont priorité sur le caractère déontique de la règle (*i.e.* sur le marquage au score). Il s'agit, en effet, dans une démarche pleinement pragmatiste, de comprendre les contenus propositionnels à partir des évaluations normatives implicites en pratique. Mais, avec le marquage au score déontique, une autre condition s'ajoute subrepticement : il faut montrer comment « la transformation du score d'une étape à l'autre de la conversation [...] dépend *systématiquement* du contenu *sémantique* de l'engagement contracté » (*RE* : 363 ; nous soulignons). On voit d'emblée le problème auquel cette condition répond. Dans le cadre de la sanction sociale-normative, ne pas faire ce qui est attendu de moi, c'est *transgresser ce que nous faisons*[10] dans les relations Je-Tu ordinaires. Or, dans le cadre déontique de l'obligation rationnelle, ne pas faire ce que je dois rationnellement faire, c'est autre chose, c'est *faire une erreur*. Brandom doit concilier deux conditions qui semblent difficilement tenables en même temps : la condition pragmatiste, c'est-à-dire que l'on conçoit les contenus propositionnels à la lumière de ce que l'on fait en s'engageant ; et la condition sémantique, c'est-à-dire que la portée normative doit dériver, au moins en partie, de la teneur sémantique du contenu sur lequel on s'engage. Or, en l'état, il y échoue. Pourquoi ? Parce que, sans cesse, un des termes écrase l'autre. On peut en effet se demander comment des attentes normatives sont instituées sans qu'elles soient *d'abord* fondées sur une règle déontique propositionnelle déterminée au préalable. S'il y a une norme, il y a correction *en fonction* de la norme. Il faut donc bien savoir quel est le contenu de la norme pour se corriger. D'autre part, comment le contenu sémantique peut-il nous engager davantage qu'à ce qu'implique la simple régularité des usages ? On risque en soutenant cette position symétrique inverse d'adopter une conception extrêmement déflationniste du contenu sémantique en le rabattant sur l'usage. Un déflationnisme

si extrême, en fait, que notre recours à la sémantique serait complètement trivial : la norme se réduirait à ses usages, statistiquement réguliers, et il nous manquerait du coup les moyens conceptuels de distinguer usage correct et incorrect. Sans cesse, les dangers jumeaux du régulisme (préexistence de la règle) et du régularisme (fait brut, statistique de nos habitudes régulières) refont surface.

Certes, Brandom vise explicitement à dépasser ces deux écueils en montrant comment les statuts propositionnels déontiques *découlent* des évaluations normatives en pratique. Mais si l'intention est louable, il n'empêche que *Rendre explicite* les maintient en tension. Il semble, en effet, que l'on ne puisse penser les évaluations normatives implicites en pratique comme la source de l'*obligation rationnelle* (à penser ceci et pas cela, ou ceci parce que cela) que si le *contenu rationnel* de l'obligation n'est pas *lui aussi* soumis à une évaluation implicite. Pour nous obliger véritablement, le contenu de l'obligation doit être rationnellement pré-déterminé. Il y va, en réalité, de la grammaire kantienne de l'autorité normative : « l'autorité que les règles ont sur nous découle de notre reconnaissance *(acknowledgement)* de ces règles comme contraignantes » (*RE* : 139)[11]. L'autorité des règles dépend de mon admission *(acknowledgement)* de celles-ci. Mais, dès lors que je les admets, j'admets aussi la manière dont elles évaluent mes pratiques, j'admets le contenu du critère de correction qu'elles instituent sur mes pratiques. Si le fait d'admettre la règle fonde l'autorité que la règle a sur moi – le contenu de la règle, lui, ne peut être également dépendant à l'égard de ce que j'admets, sans quoi ce contenu ne permettrait plus de *m'évaluer*. Que la force de la règle suppose que je l'admette, voilà qui semble clair. Mais que son contenu soit également dépendant de ce que j'admets, voilà ce qui est inadmissible à moins de compromettre l'objectivité de la règle, c'est-à-dire la différence entre ce qui est correct et ce qui est simplement *tenu* pour correct. En conséquence, dans *Rendre explicite*, Brandom a bien les moyens de penser l'émergence d'une règle objective de correction à partir des évaluations normatives en pratique – à cette condition, néanmoins, que ce à quoi on est engagé en

utilisant tel concept et ce à quoi on est engagé en utilisant tel autre soient déjà préalablement déterminés.

En quoi l'introduction de l'histoire permet-elle de résoudre cette tension ? Revenant à Kant et Hegel, Brandom propose une genèse intégralement sociale, *parce qu'elle est tout autant historique*, de l'obligation rationnelle. L'histoire souligne à quel point l'obligation propositionnelle déontique n'est pas une opération mystérieuse en vis-à-vis des évaluations normatives en pratique. Elle permet de comprendre que les participants à la conversation ne sont pas simplement joueurs et arbitres, ce sont encore les acteurs historiques qui déterminent le contenu de ce qu'ils se doivent. C'est dire que, dès lors que j'admets l'autorité de la règle, son contenu n'est pas simplement indépendant à l'égard de ma reconnaissance : *mon application de la règle contribue à en déterminer le contenu*. Les statuts déontiques propositionnels ne sont donc pas seulement ce à quoi nous sommes sujets passivement, au sens où le score déontique « affecte la convenance liée à la performance » de nos actes de langage. Nous ne sommes pas simplement *sujets à* des statuts déontiques, nous sommes aussi *sujets de* ces mêmes statuts déontiques – au sens où nos pratiques déterminent le contenu de ces statuts. Dire que la force d'autorité rationnelle de l'obligation relève ultimement des évaluations normatives en pratique par lesquelles « j'admets *(acknowledge)* » ces statuts, ne suffit pas. Il faut dire, encore, que son autorité rationnelle ne dérive pas seulement de ce que nous admettons, mais de ce que « nous reconnaissons *(recognize)* ».

Dès lors que Brandom introduit l'histoire, on voit que le type de conscience réflexive – du « nous » que nous formons – se transforme. Le « nous » n'est plus une simple forme logico-discursive qui nous oppose à eux, les animaux et les machines. Le « nous », c'est la conscience historique de nos interdépendances normatives. Si Brandom, déjà dans *Rendre explicite*, soulignait l'importance des pratiques sociales comme la clé de voûte de son édifice théorique, en introduisant l'histoire il déploie une pensée du social nettement

plus convaincante – non pas simplement adjectivale, mais bien substantielle, c'est-à-dire ayant trait à ce qu'est une société. Pourquoi ? L'argument, que l'on ne peut ici qu'ébaucher, tient en ce que le contenu de la règle rationnelle est intégré dans le champ même du jeu social où se distribuent autorité et responsabilité – de sorte que l'autorité du contenu rationnel de la règle ne se trouve plus en vis-à-vis de la responsabilité que nous contractons en nous engageant à la suivre. Ainsi, c'est en se rendant responsable devant la règle que l'on s'assure une autorité sur elle – et on ne s'assure cette autorité qu'en se rendant responsable devant elle. Brandom, pour éclaircir ce point, fournit l'exemple du joueur d'échecs : s'il lui est loisible de choisir quel joueur d'échecs il accepte de reconnaître comme un bon joueur d'échecs (*RP* : 81) – le type de joueur avec qui il veut rivaliser, par exemple –, en revanche, il ne lui est pas également loisible de s'instituer lui-même comme bon joueur d'échecs, c'est-à-dire comme joueur jouant aussi bien que celui qu'il a reconnu pour son modèle. Tout dépendra de la manière dont ses pairs l'évalueront – et évalueront non seulement s'il joue aussi bien que son modèle, *et* s'il a choisi un modèle qui est effectivement digne d'incarner le « bon joueur ». Dans cette dialectique entre *ce que je dois faire* pour être un bon joueur d'échecs et *ce que nous faisons* quand nous nous attribuons ce titre par évaluation réciproque, c'est le sens même de ce qu'est « un bon joueur d'échecs » qui se détermine. Et comme le *contenu* de l'obligation rationnelle est intégré au jeu de la distribution sociale de l'autorité et de la responsabilité, tout comme l'autorité n'existe ici que comme autorité *reconnue par nous*, alors c'est la société qui est synthétisée à mesure que notre usage des concepts en détermine le sens. Une société, en ce sens, n'est pas seulement un ensemble de pratiques d'interprétation mutuelle, c'est une totalité différenciée – selon la distribution de l'autorité et de la responsabilité – qui se rapporte à elle-même par la négociation pratique des attentes normatives réciproques. Le geste de Brandom est, en ce sens, inouï : il mobilise l'histoire non pas pour historiciser la raison et échapper à tout discours autoréflexif, comme Rorty, mais au contraire *pour*

autonomiser la raison, c'est-à-dire inscrire celle-ci dans le milieu social où elle émerge et où elle trouve à se justifier.

LA CRISE DU NATURALISME CONTEMPORAIN : QUELLE NATURE POUR L'ESPACE DES RAISONS ?

Nécessairement, si un tel rôle est accordé à l'histoire en tant que cette dernière contribue à l'autonomisation de la raison, qu'en est-il de la nature ? Comment encore penser l'engagement naturaliste du pragmatiste (si prononcé dans la tradition américaine) ? L'autonomisation de la raison ne rompt-elle pas avec l'engagement continuiste du naturalisme ? Cette question rassemble, en fait, une série de critiques adressées à Brandom, et que Wanderer a résumé dans la formule suivante : la philosophie de Brandom nous ferait « perdre le monde » (Wanderer, 2008 : 174). C'est la question de la contrainte que la nature devrait, semble-t-il, exercer sur nos énoncés qui se pose ici – contrainte qui permet de penser ce dont nos énoncés tirent leur validité –, ce qui, en un sens, réitère le problème de l'articulation du normatif et du déontique que nous évoquions précédemment, mais, cette fois, pris sous l'angle de la robustesse empirique d'une telle articulation. On peut également saisir ce problème en lien avec la philosophie de Rorty. Ce dernier a tâché de conserver l'engagement naturaliste des pragmatistes par déflation de l'extériorité normative de l'esprit à la nature. Brandom, en revanche, le réélabore à partir de ce que l'on pourrait appeler une praxéologie sociocentrique. C'est ici certainement que sa position est au plus loin de celle de son maître et *Doktorvater*, Rorty.

Le cadre que Brandom et Rorty partagent, néanmoins, insiste sur la dimension normative de l'usage de *tous* nos vocabulaires, et refuse l'idée d'une dimension supposément représentationnelle du vocabulaire empirique (cas paradigmatique de la « contrainte du monde » sur nos « représentations »). Autrement dit, *tous* les vocabulaires, y compris le vocabulaire empirique, n'ont un sens que parce qu'ils

sont impliqués dans des relations avec d'autres vocabulaires. Le vocabulaire empirique a du sens non parce qu'il *représenterait* une entité non-linguistique, mais parce que son usage suit des *règles*. Or, cette thèse semble particulièrement dure à avaler : comment un nom commun désignant un chat, par exemple, pourrait-il exprimer son concept sans simultanément représenter ce chat ? Un tel argument menace de faire du langage une sorte de mécanisme qui tourne à vide et qui ne parvient pas à capter les entités non-linguistiques. En réalité, ni Brandom ni Rorty ne méconnaissent la « contrainte » que le monde exerce sur nos pratiques. L'argument est le suivant : parler de « représentation » d'entités non-linguistiques est simplement une mauvaise manière de concevoir cette contrainte. La promotion de la dimension normative de l'usage de tous les vocabulaires *ne nie pas* « les relations causales entre nos mises en œuvre d'un vocabulaire et le monde dans lequel nous l'appliquons » (*PP* : 189). Au contraire, il s'agit de prendre la mesure de ceci que les relations extra-vocabulaires ne sont *que des relations causales* – et, de ce fait, une cause ne saurait servir de *justification*. En fait, la réalité n'est pas quelque chose qui se trouverait de « l'autre côté » d'un gouffre que la représentation permettrait de combler. Nous sommes toujours, déjà, en contact causal avec la réalité. Seulement, ce contact causal ne saurait *justifier* nos croyances, sans quoi il faudrait dire que l'innervation de mon épiderme justifie le concept « démangeaison », ce qui donnerait, en fait, un rôle indu à un simple éprouvé immédiat et non-conceptuel, le fait que ma peau est innervée.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre l'engagement naturaliste de Rorty. Ce dernier, déjà en formulant son matérialisme éliminativiste[12], puis en attaquant le paradigme de la représentation dans *La Philosophie et le miroir de la nature* (2017), avait pour but de poursuivre et d'approfondir son engagement pragmatiste (et darwinien) à partir d'une critique de l'esprit. La question directrice n'est pas celle de l'autonomie de l'esprit ou de la raison. La philosophie n'a d'autres buts que de montrer comment on « s'en sort » dans un monde avec lequel nous sommes causalement liés. En ce sens, les vocabulaires

ne sont que des « outils utiles pour poursuivre telles ou telles fins qui nous sont inhérentes » (*PP* : 192). Et, force est de constater que le vocabulaire contemporain de l'électrochimie est plus utile que le vocabulaire antique des quatre éléments : plus utile parce qu'il nous permet de mieux nous « en sortir » quand il s'agit d'allumer la lumière ou de comprendre les conditions d'apparition d'un éclair. Dès lors, un *fait* n'est nullement la référence à un état de choses qui est vrai. Il n'y a pas de faits en dehors de nos vocabulaires qui poursuivent toujours localement telle ou telle fin.

C'est une telle position qui l'a mené à attaquer le versant inévitablement essentialiste de l'idée d'esprit. L'argument était le suivant : si l'esprit, porteur de raisons, est une entité incorrigible, alors il est nécessairement autoréflexif et il rompt le principe ontologique du naturalisme, selon lequel il n'y a qu'*une* nature, dépourvue de composés fantomatiques. Si l'esprit est incorrigible, rien de ce qui lui arrive ne saurait modifier ses comptes rendus en première personne. On retrouve donc le schéma classique de l'opposition entre essence et accident : l'essence spirituelle ou rationaliste de l'esprit ne saurait être affectée par aucun accident. Le geste de Rorty consistait alors *non à identifier l'esprit et la nature* (geste qui lui aurait certainement paru toujours trop émaillé de résidus spiritualistes douteux), même si, de fait, c'est souvent ainsi que l'on a compris l'éliminativisme en philosophie de l'esprit. Il consistait à adopter une *attitude déflationniste à l'égard de l'extériorité de l'esprit à la nature*. Non pas tant renaturaliser activement l'esprit, mais affirmer le caractère optionnel de son extériorité normative à la nature. Certes, Rorty sauve bien l'engagement naturaliste pragmatiste : il maintient l'unité de la nature, et, ce faisant, affirme l'indépassable autorité de l'enquête scientifique contre toute théorisation *a priori*. Force est de constater, néanmoins, qu'il sauve le naturalisme par un procédé purement négatif : « dégonfler » l'esprit, résorber l'abcès spirituel. Brandom procède différemment. S'il partage avec Rorty le même héritage sellarsien, il est loin d'adopter une attitude déflationniste envers l'esprit ou la raison. Brandom vise plutôt à affirmer *l'identité de l'esprit et de la*

nature dans le cadre d'une « seconde nature » (*PP* : 268), ce qui est un argument essentiel parce qu'il engage la validité même de la reconstruction du chemin historique que Brandom prétend faire « de l'idéalisme allemand au pragmatisme américain – et retour ». Le cœur de cet effort tient à une compréhension de la notion « d'expérience [des pragmatistes] comme *Erfahrung* » (*PP* : 59), en jetant un pont vers le concept hégélien d'expérience, précisément celui de l'introduction légendaire de la *Phénoménologie de l'esprit*. En ce dernier sens, pragmatiste, l'expérience est un processus englobant-englobé d'apprentissage : à la manière d'un régulateur à boule, l'expérience suppose un flux d'inputs causaux, mais rétroagit sur ce flux à travers des procédures toujours plus fines de sélection et de recoupement des informations entrantes. Tout comme chez Hegel, nul « en soi », là-bas, dehors, ne saurait normer *a priori* la correction de mes représentations sans être, en même temps, un « en soi pour nous » qui ne les norme que dans la mesure, et dans la mesure seulement, où nous lui conférons l'autorité de l'objectivité (c'est un en soi, mais *pour nous*), et où nous nous obligeons à corriger lesdites représentations en fonction de cette objectivité (car, pour nous, c'est *l'en soi*). Comme on le voit, il s'agit toujours d'éviter que ce qui me semble vrai soit vrai – en permettant que ce qui est vrai fasse autorité sur ce qui me semble vrai. Aussi faut-il instaurer une asymétrie dans le processus de constitution de l'objet pour parer la menace, sans cesse renaissante, du pragmatisme-comme-relativisme. Or l'expérience ainsi reconceptualisée sert désormais une autre fin : renouveler la question du naturalisme, *non plus comme contrainte* que le non-linguistique exercerait sur le logico-discursif, *mais comme intégration* du non-linguistique dans le logico-discursif.

Rapprochement ou fusion conceptuelle baroque du pragmatisme et du néo-hégélianisme qui fera sourciller les lecteurs rompus au pragmatisme classique (encore que Dewey offre un précédent), mais qui s'avère étrangement congruent avec un certain nombre d'intuitions qui touchent au rôle et à la définition de la « pratique ». La place de cette dernière ne cesse en effet d'augmenter dans l'œuvre de

Brandom – à tel point que l'on pourrait parler de « praxéologie » pour qualifier *Perspectives sur le pragmatisme* et *La Raison en philosophie*.

Notons d'abord le déplacement opéré depuis *Rendre explicite*. Dans son premier grand livre, Brandom offrait une analyse de la pratique linguistique dont le but était d'atteindre des statuts déontiques, c'est-à-dire des statuts qui obligent les interlocuteurs selon des normes de raison. Pour rendre explicite de tels statuts déontiques, et contre Rorty, Brandom, lui, conservait un concept de représentation. Simplement, « représentation » (état intentionnel qui réfère à quelque chose) ne signifiait dans *Rendre explicite* que *la possibilité de dire ce qu'il en est du monde*, et donc de qualifier la correction d'un énoncé *non en vertu d'autres croyances*, mais également en vertu *de l'objet non-linguistique dont on parle* (c'est là ce que nous faisons dans nos assertions quand nous distinguons imputation *de re* par opposition à imputation *de dicto*). Toutefois, alors même qu'il réintroduisait sur ce mode bien précis le *vocabulaire* de la représentation – et, semble-t-il donc, une discontinuité entre l'esprit et ce qu'il représente –, Brandom gardait son engagement pragmatiste chevillé au corps : ce qui l'intéressait, ce n'était pas tellement la qualité intentionnelle de certains états et contenus mentaux qui représentent quelque chose. C'était *l'usage du vocabulaire représentationnel* : la dimension représentationnelle du discours s'ancre dans les différences sociales de perspective inférentielle, voilà l'idée centrale. Autrement dit, Brandom cherchait à spécifier l'usage perspectiviste-social du discours représentationnel pour maintenir l'objectivité des faits non-linguistiques, pour que l'on puisse encore dire *de ce dont on parle* (imputation *de re*) ce qu'il en est. Il y a donc bien représentation – au sens de la représentation d'un fait objectif –, mais sous cette condition (déflationniste ou, du moins, antimentaliste) de spécifier juste *ce dont* on parle. Représenter, c'est moins la fonction d'un ensemble d'états mentaux qu'un certain usage social du discours, usage qui nous permet de naviguer entre différentes perspectives sur un même objet = x.

Or, cette façon de rendre compte du vocabulaire représentationnel repose sur un concept de pratique qui est essentiellement et spécifiquement linguistique. La pratique en question est essentiellement une *pratique de la discursivité*. Mais, si c'est bien le cas, qu'est-ce qui concerne ici encore le monde, ses oppositions récalcitrantes à nos projets ou les rapports de conséquence qu'il trame entre nos entreprises, et qui les débordent ? Au fond, comment le monde rétroagit-il sur la manière dont on en parle et dont on l'investit ? Comme dirait Rorty, où sont les « frictions » ?

Brandom revient alors sur le rôle du vocabulaire empirique, dans des commentaires très détaillés consacrés à Sellars (*PP* : 118-150). Ce vocabulaire ne dépend pas seulement du cadre inférentiellement articulé qui permet de le justifier. Le raisonnement empirique exige une détermination supplémentaire : il est *essentiellement* non-monotone. Affirmation décisive pour penser comment Brandom réarticule l'engagement naturaliste des pragmatistes. D'une part, elle souligne que toute « transaction » avec le monde se trame à partir de l'ensemble des engagements discursifs collatéraux auxquels nous souscrivons. Et, d'autre part, elle souligne que le monde lui-même est fait d'un assemblage de relations matérielles de conséquence et d'incompatibilité qui rend notre raisonnement *essentiellement faillible* en raison de la présence contingente (c'est-à-dire toujours probable) d'une condition auxiliaire d'incompatibilité. Tout raisonnement empirique est, en fait, composé de l'ensemble des prémisses qu'il engage – le fer, selon une de ses déterminations empiriques de base, est conducteur d'électricité –, *mais également de l'ensemble des hypothèses auxiliaires qui peut contrarier l'inférence empirique* – la rouille réduit la conductibilité du fer. Nécessairement, toute précision du contenu d'un concept empirique devra donc à la fois inclure les prémisses justificatives, *mais également toutes les hypothèses matérielles auxiliaires susceptibles d'en modifier l'application*. D'où la lecture que Brandom donne de la fameuse thèse de Sellars selon laquelle tout concept inclut des relations d'implication : c'est vrai si nous admettons qu'il n'y a pas de propriétés modales isolées.

En fait, c'est l'ensemble des conditions contrefactuelles afférent à une situation donnée qui modalise tout énoncé et, par extension, le sens des concepts – essentiellement placés dans un espace d'implications. Mais, par là également, on voit que Brandom ne se contente pas d'offrir une pratique de la discursivité. Il offre plutôt une « praxéologie », si l'on ose le mot : il capte ici *comment* le monde rétroagit sur nos pratiques linguistiques.

En somme, Rorty et Brandom ont ici deux façons de se rapporter à l'héritage naturaliste du pragmatisme américain. Si Rorty achète son naturalisme par une déflation brutale de toute sémantique représentationnelle, Brandom, pour sa part, « pragmatise » cette dernière et, partant, il conçoit à nouveau frais à la fois comment les pratiques sociales-discursives se donnent des normes d'objectivité, *et* comment des formes de pensée hypothétiques (les conditionnels contrefactuels) prennent en charge et explicitent la robustesse de nos inférences matérielles. En fait, Brandom rétablit toute la profondeur de notre « transaction » avec le monde, tant au niveau de la pratique linguistique que de la façon dont le monde rétroagit sur elle[13].

L'HORIZON INTRINSÈQUEMENT DÉMOCRATIQUE DE LA PENSÉE DE BRANDOM

En parcourant ce chemin, on aperçoit vite que Brandom ne cherche pas seulement à offrir une version « rationaliste » du pragmatisme. Plus encore que la raison, c'est l'autonomie qu'il vise. Mais, de même qu'avec le problème de la représentation, Brandom « pragmatise » l'autonomie. Il n'est plus question, alors, de mobiliser une théorie (individuelle) des facultés pour rendre compte, ainsi, de la manière dont on peut être à la fois juge et partie de ses propres actions. L'autonomie est avant tout fonction d'une certaine forme d'interdépendance sociale, d'un « nous » au sein duquel les individus s'auto-explicitent mutuellement les idéaux normatifs qu'ils partagent et qu'ils déterminent. Précisons : « auto- » renvoie ici non à un Je individuel souverain, à un *cogito*, mais à un *cogitamus*, à un Nous

collectivement et dialogiquement réflexif. C'est enfin là que la philosophie de Brandom s'ouvre un horizon politique – que le virage hégélien confirme effectivement[14].

D'abord, Brandom s'attache à ressaisir le mouvement du pragmatisme américain dans son contexte effectif – et dans son lien étroit avec la démocratie américaine et sa crise la plus grave, la guerre de Sécession. Brandom est un lecteur de Menand (2001) : le Metaphysical Club de Harvard, à l'origine du pragmatisme, est né du constat que la démocratie américaine ne pouvait subsister comme telle – c'est-à-dire subsister contre la guerre et le déchirement de la nation –, quand elle ne trouvait à opposer aux esclavagistes du Sud que des principes transcendants condamnant l'esclavage comme le Mal. C'est Seward, invoquant une loi morale « au-dessus de la constitution », contre Lincoln. Et ainsi, le refus de toute vérité transcendante, la réhabilitation du probable et de la contingence, réhabilitation qui avait, certes, d'abord des motifs naturalistes, eurent des effets politiques insoupçonnés, en promouvant le modèle d'un processus de *stabilisation sociale* des attentes et idéaux normatifs, *via* la confrontation permanente des perspectives – processus que Brandom explicite d'un point de vue sémantico-épistémique. Les pragmatistes du Metaphysical Club, en somme, ont préféré travailler à sauver les principes socio-politiques de l'Union (dans l'esprit du Compromis du Missouri et du fédéralisme, par exemple), sans justement « abandonner » le Sud à l'erreur et à l'immoralité. Sans entrer davantage dans le débat (Menand souligne divers aspects des conflits idéologiques, dont Zinn (2002), par exemple, tient peu compte dans son explication plus socio-économique de la guerre de Sécession), on voit l'esprit de l'argument : c'est la crispation intellectualiste sur les grands principes qui aboutit à la violence extrême, c'est le goût dangereux des vérités qui s'imposent d'elles-mêmes et sans discussion.

Nécessairement, la démocratie visée ici n'est plus seulement fondée sur un arrangement institutionnel. Ce n'est pas un simple « régime ». Mais c'est aussi beaucoup plus qu'une simple atmosphère

de sociabilité égalitaire et permissive. En ce sens, si la démocratie – en chaussant des lunettes pragmatistes – n'est ni seulement l'un, ni seulement l'autre, c'est qu'elle est radicalement les deux[15] : c'est une forme de vie liée à un processus d'explicitation mutuelle des raisons, processus ouvert, historique, et socialement inclusif. En ce sens, la démocratie est moderne puisque l'on ne peut la comprendre qu'au sein du processus d'autonomisation des individus. On remarquera, néanmoins, que la démocratie dont il s'agit ici est la démocratie américaine, et qu'il s'agit d'une configuration de la question de l'autonomie bien distincte de celle née de l'héritage de la Révolution française pour la pensée libérale européenne. En ce sens, les motifs pragmatistes que l'on déploie ici ne devraient pas effacer cette sensibilité très spécifique (et peut-être même l'exceptionnalisme des États-Unis à l'arrière-plan).

Mais, derechef, Brandom ne jette pas seulement un regard rétrospectif sur le contexte dans lequel s'est développé le pragmatisme marqué par la crise de la démocratie américaine. Il adopte aussi un regard prospectif, transformateur, se plaçant ainsi dans la lignée des « intellectuels » américains, de Dewey à Rorty. Il reprend à Rorty l'idée de faire du mouvement pragmatiste des « Secondes Lumières » (*PP* : 54), qui ont poursuivi le mouvement que les Premières Lumières européennes avaient impulsé. Si la physique newtonienne avait structuré l'épistémologie des Premières Lumières, en mettant à l'honneur la modalité de la nécessité – Kant : tout doit obéir à une règle *nécessaire* –, les Secondes Lumières, autrement dit le pragmatisme américain, se sont développées dans le sillage d'une autre révolution scientifique. Loin de se réduire, comme l'on dit parfois polémiquement, à un vulgaire rejeton de l'utilitarisme anglais de Bentham et de Mill en Amérique du Nord, les Secondes Lumières ont puisé aux formes nouvelles de la rationalité : la statistique et la biologie refondée par Darwin. Dès lors, le type d'explication qui intéressait les pragmatistes relevait non plus de la seule nécessité, mais aussi de la *contingence* – ce qui s'est passé *aurait pu* se passer différemment, selon une règle *probabiliste*. Bien plus : à mesure que

nos processus de compréhension évoluent, les phénomènes compris changent également. La raison s'enrichit quand elle prend en charge les phénomènes qui tombent sous la modalité de la nécessité *et* ceux qui tombent sous celle de la contingence.

On voit alors comment Brandom, lorsqu'il examine le contenu de l'obligation rationnelle sous l'angle de l'application et de l'institution des normes conceptuelles, approfondit et donc transforme la conception (kantienne) de l'autonomie *dans le sens* (hégélien) *d'une socialisation accrue* – mieux, d'une *démocratisation*. Comment cela advient-il ? L'autonomie qu'il vise, n'est plus seulement une autonomie pratique, mais une autonomie à la fois *pratique et théorique* ou, dirons-nous, *réflexive*, en tant qu'elle porte sur le statut d'autorité délibérative qui fait de moi l'auteur de ce que *je fais* tout autant que sur le contenu de la règle qui détermine *la teneur de* ce que je fais. C'est là une innovation philosophique remarquable de Brandom, qui était encore implicite dans *Rendre explicite*, qui s'amorce dans les deux ouvrages que nous commentons et qui trouvera son développement ultime dans *A Spirit of Trust*. Or, pour parvenir à cette idée transformée de l'autonomie, deux étapes sont nécessaires. D'abord, l'introduction de l'histoire, comme nous y avons insisté, a permis à Brandom de soutenir que le contenu des statuts conceptuels n'est nullement ce qu'il faut présupposer pour pouvoir se lier à des règles, mais *ce qui se détermine à mesure qu'on les applique*. Toutefois, pour accéder à une véritable pensée de l'autonomie, il ne suffit pas de dire que l'on touche à l'objectivité par l'histoire. Il faut ajouter que *c'est la société* – et la société à *mesure qu'elle est plus démocratique* – qui tisse ce rapport historique à l'objectivité. De là, découle la seconde étape (en fait l'étape-clé) de l'argument de Brandom, qui admet Rorty comme interlocuteur privilégié.

Cette seconde étape permet de déployer une réflexion nettement plus profonde sur ce qui fait le caractère social des pratiques sociales. Disons-le : le social n'est plus seulement défini comme la forme perspectivale qui suscite l'interprétation mutuelle – les uns

et les autres, selon leur point de vue, corrigeant leurs évaluations de ce dont chacun parle. Ce que Brandom reprend à Rorty, c'est une idée de la société comme structure différenciée d'attribution et de reconnaissance (*i.e.* d'attitudes) d'autorité et de responsabilité (*i.e.* de statuts). L'argument de Rorty contre toute sémantique représentationnelle s'appuie sur la notion de consensus (voir, Madelrieux, 2022). Au fond, il n'y a pas d'autorité extérieure non-linguistique sur laquelle nos énoncés devraient se régler. Et une telle autorité n'existe pas, car il n'y a pas besoin d'une telle autorité. L'argument ramassé dans sa forme la plus simple est le suivant : il n'y a que *nous* qui puissions arriver à un consensus. Si Rorty a d'abord fait jouer cet argument contre le gouffre que, selon lui, creuse immanquablement entre le monde et nos énoncés toute sémantique représentationnelle – ce que Brandom nomme l'antireprésentationnalisme *global* (*PP* : 270) de Rorty –, il a également vu le rôle structurant que l'idée de société joue ici, comme source de toute autorité. C'est justement ce que Brandom reprend à Rorty – en y ajoutant une prémisse. Rorty défend un antireprésentationnalisme *global* qui vise à éliminer toute forme de conception représentationnelle de nos vocabulaires, à la fois épistémologiquement et sémantiquement. Or, ce que Brandom reproche à une telle position, c'est qu'elle risque de faire de ce qu'elle cherche à combattre un monstre plus cruel qu'il n'est en réalité. Que la conception représentationnelle de nos vocabulaires soit épistémologiquement critiquable en vertu de la distance qu'elle creuse entre le monde et nos énoncés, voilà ce que tout pragmatiste admet. Mais que cette conception soit *en outre* sémantiquement répréhensible, voilà ce qui est loin d'être tranché. Nous faisons tous un usage bénin de locutions représentationnelles *(de re)* lorsque nous nous attribuons des engagements doxastiques dans la vie quotidienne : quand, à la laverie, on se demande à qui donc sont les chaussettes dans le panier, il faut d'abord savoir *de quelles* chaussettes on parle.

Or, le simple ajout de cette prémisse suffit à changer radicalement l'idée de la société que Brandom reprend de Rorty. Ce dernier allait, en effet, de l'idée de la connaissance comme pratique sociale

à l'idée de la société comme institution de toute autorité. Ainsi, il promouvait essentiellement une sémantique du consensus : le consensus n'est possible *qu'entre nous* et il n'y a que par consensus que l'on puisse être tenu pour des locuteurs qui parlent de la même chose. Brandom, de son côté, se propose d'aller de l'idée de la connaissance comme pratique sociale à l'idée de la société comme institution de tout statut d'autorité, *y compris de tout statut d'autorité objective*. Autrement dit, nous ne formons pas simplement un consensus sur l'objet dont on parle, nous *instituons* ce dont on parle (*i.e.* l'objet référent) comme *l'autorité qui doit servir d'arbitre pour évaluer ce que l'on en dit* (*i.e.* si c'est objectivement vrai). La connexion que Rorty établit entre pragmatisme et démocratie passe par l'idée de consensus. Chez Brandom, elle passe par la remise sur le métier du concept d'autonomie (laquelle est pratique et théorique, c'est-à-dire réflexive) et par la formulation concomitante d'une théorie pragmatiste de la représentation et, ainsi, de la *norme* épistémique de la référence objective. Nous n'en avons pas fini avec l'autonomie, voilà en tout cas le point-clé de l'œuvre pragmatiste de Brandom qui l'habilite à revenir, par-delà Rorty, à Kant et à l'idéalisme allemand.

C'est là, en effet, ce que Brandom ressaisit à partir de sa lecture des pragmatistes américains comme représentants des « Secondes Lumières ». Et ainsi parachève-t-il le geste autonomisant que les Premières Lumières ont initié, *par transformation de l'autonomie pratique en autonomie réflexive* : elle ne peut plus être définie comme une faculté et elle n'est plus *seulement* pratique, mais, *tout autant*, théorique. D'habitude, on conçoit l'autonomie comme pratique. Elle permet de penser *le contrôle de soi*. Ce contrôle consiste essentiellement en a) la compréhension de la nature d'une conduite, et b) la formation d'un jugement rationnel qui rend compte de l'action en tant qu'elle peut m'être imputée, et que j'en suis l'auteur (ce qui détermine, simultanément, mon autorité sur elle). Mais, dès que le contenu de la règle (de ce jugement rationnel) n'est plus tenu pour extérieur à nos pratiques, mais institué et déterminé au fur et à mesure par elles, alors la notion d'autonomie se transforme. Elle devient réflexive, en

ce sens que la règle *apparemment indépendante* qui détermine le contenu de mon action – et qui permet de me poser non plus seulement comme un acteur parmi d'autres, *mais comme l'auteur de ladite action* – ne sort maintenant plus de la sphère de mon autonomie. Mais en quel sens ? Non pas au sens où toute action est insérée dans des structures sociales d'intelligibilité, lesquelles caractérisent la possibilité même de l'action – au sens des idéalisations contrefactuelles de Habermas (2006), par exemple. Mais, en ceci que le sens et les contours de l'action – sens radicalement non-psychologique et non-représentationnel – ne sont pas extérieurs à la distribution sociale des statuts d'autorité et de responsabilité qui déterminent ce qu'elle est.

L'autonomie réflexive implique donc l'action en tant que son sens et ses contours sont à déterminer socialement. Là où l'autonomie pratique vise à la maîtrise de soi, l'autonomie réflexive vise à la transformation de ce qui a eu lieu. Dès lors, il est insuffisant de dire qu'une action est une action dès lors qu'elle peut être décrite sous une spécification intentionnelle au moins[16] – « il n'y a pas eu qu'un simple mouvement de doigt, mais j'ai allumé la lumière ». Plus radicalement, les contours de l'action – qui en est l'auteur et en porte donc la responsabilité, qu'est-ce qui est effectivement réalisé par elle ? – se modifient à mesure que son sens est *plus démocratiquement* arbitré. Notons que l'on pourrait retracer l'origine de cette idée chez Hegel : dès lors que l'on dépouille l'individu abstrait de toute autorité ultime sur son intention, comme sa raison déterminante d'agir, et que l'on donne un contenu historique à ce qui a effectivement eu lieu, le sens de l'action s'altère – y compris pour l'agent. Ainsi, à la différence des Anciens pour qui les Dieux tissent les causes dernières des actions, *pour les Modernes*, qu'Œdipe ait désiré tuer son père et coucher avec sa mère ne signifie pas qu'il a commis seulement une erreur sur ses intentions (« Oups ! J'avais pas voulu ça ! »). Pour *nous*, les modernes, Œdipe n'a pas seulement à justifier son intention (il ne savait pas que le vieillard était son père, ni Jocaste sa mère). Il doit encore *se reconnaître* dans ses actes, de telle sorte que l'on puisse les lui imputer.

Le tragique spécifiquement moderne – un tragique sans dieux – se révèle dans cette assomption inconcevable aux Anciens par laquelle la responsabilité d'Œdipe s'approfondit au-delà de ce qu'il était même en mesure de vouloir. Et c'est de sa dignité d'individu qu'il en va. Or, à n'envisager l'action que sous son versant pratique comme action-geste, on méconnaît cet approfondissement. On méconnaît aussi une possibilité inouïe que la modernité nous ouvre : que l'on puisse *transformer ce qui a eu lieu en re-déterminant la règle qui préside au contenu de l'action*. C'est pourquoi l'autonomie réflexive ne vise pas seulement à la maîtrise de soi, c'est-à-dire à l'approfondissement de notre autonomie par la justification des règles auxquelles on se lie. L'autonomie réflexive vise à la transformation de ce qui a eu lieu, par la renégociation du contenu des règles qui distribuent les statuts d'autorité et de responsabilité à l'égard de ce qui a été fait. La figure qui vient à l'esprit, à cet égard, est moins celle d'Œdipe que celle de Djamila Bouhired et de son avocat, Jacques Vergès, en 1957, confrontés, eux aussi, à un impossible : non pas celui de justifier une action qui classait, de toute façon, Djamila Bouhired, parmi les délinquants de droit commun, mais de transformer le contenu de la règle qui présidait à la détermination de ses actes. Seulement sous cette condition, pouvait-elle être non plus qualifiée de délinquante de droit commun impliquée dans une association de malfaiteurs, mais de militante engagée dans une action politique de résistance, et, *eo ipso*, soumise au droit international. Certes, de l'un à l'autre, la dignité de la personne s'approfondit – mais elle s'approfondit parce que l'on peut mieux arbitrer démocratiquement le *contenu* (du droit commun au droit international) qui permet de déterminer l'action, *et ainsi transformer ce qui a eu lieu*.

Pourquoi les pragmatistes ont-ils lu (et devraient-ils continuer à lire) les idéalistes allemands ? Que signifie, autrement dit, l'aller-retour de l'idéalisme allemand au pragmatisme américain ? Comme nous l'avons suggéré, il ne sert qu'à intégrer le développement d'une rationalité conçue en termes de suivi de règle au projet socio-historique de l'autonomie moderne. C'est ainsi que Brandom, à partir

du « tournant linguistique », reprend, certes, mais aussi déplace et enrichit considérablement le vieux problème pragmatiste de la relation interne de la croyance et de l'action (ou de l'habitude). De même qu'une croyance ne dispose pas d'objectivité interne, mais est associée à une règle d'action, de même c'est bien l'usage des expressions qui détermine leur sens à travers les prémisses et les conséquences qu'elles nous obligent à poser et que nous déterminons au fur et à mesure de l'enquête. En conséquence, c'est le contenu de la règle d'action elle-même qui se précise et s'enrichit : elle s'articule autant de façon pratique dans ce qu'elle nous permet de faire que de façon théorique dans ce qu'elle nous permet de dire. Nous changeons nos croyances en fonction des frictions que le monde impose à nos projets, mais nous changeons également nos croyances sur nos croyances, et partant le sens et les contours de nos actions. Comme nous le pensons, on obtient là une nouvelle figure de l'autonomie qui n'est rien d'autre que l'achèvement du projet d'autonomisation des modernes quand on lui fournit l'articulation sémantique-pragmatique qui lui manquait. Une telle articulation possède une texture démocratique indéniable, non pas seulement parce qu'elle permettrait de montrer comment des demandes à caractère « démocratiques » émergent d'un cadre discursif-délibératif, mais parce qu'elle montre que ce cadre structure intimement jusqu'au processus d'autonomisation des individus. Ce qu'il y a de distinctement politique dans la démocratie moderne est alors conçu, à partir du « jeu de demander et de donner des raisons », dans le sens « de la création d'une expérience plus libre et plus humaine partagée par tous », comme le formulait Dewey (2018 : 431).

Brandom, ainsi, offre – c'est là son coup de force philosophique – une figure de l'autonomie qui est irréductible à la seule raison pratique. Certes, l'approfondissement de l'autonomie engage la justification de la règle d'action : il y va de la dignité de l'individu moderne qu'il puisse justifier l'action, non pas simplement comme l'action *qu'il a voulue*, mais aussi comme l'action q*u'il a faite et qui est donc la sienne*. Simplement, à expliquer l'autonomie à partir de son versant

pratique-moral uniquement, c'est-à-dire en référence à une conception impersonnelle des normes, on est conduit à tenir le contenu de ces normes pour acquis. *Or, le seuil auquel la modernité nous fait* vraiment *trembler, là où on aperçoit le vertige des Modernes*, c'est justement quand l'approfondissement de l'autonomie engage à la fois *la justification de l'action, et la transformation de l'action*. On dit souvent : l'individu ne peut pas croire ce qu'il veut. Certes. On ajoute alors : mais il est toujours libre de vouloir ou non ce qu'il croit. Très bien. Mais, pour caractériser ce que nous sommes, *nous modernes*, il faut aller jusqu'à dire : rien n'a vraiment été voulu ni effectué, tant que l'on n'a pas statué socialement sur ce qui doit être cru. Or, c'est là notre vertige – car cette figure de l'autonomie ne repose pas ultimement sur « la conscience la plus claire et la plus complète possible des raisons de notre conduite » (Durkheim, 2002 : 87), mais sur son caractère contingent et transformable.

Enfin, c'est justement parce que Brandom pense l'autonomie au-delà de son versant moral qu'il est habilité à développer une théorie *sociale* de la connaissance qui ne repose ni sur des règles impersonnelles préalablement déterminées, ni sur un concept de consensus[17]. Et c'est là qu'il touche au cadre large de l'histoire de la modernité, elle-même. Aussi, seulement sous cette condition, peut-on apercevoir que l'objectivité n'est pas l'antithèse des pratiques sociales (comme on le pense ordinairement, les normes sociales s'opposant aux normes rationnelles), mais l'accomplissement de ces mêmes pratiques. On voit ainsi le déplacement que Brandom pourrait ouvrir : la sociologie de la connaissance « classique » s'intéresse avant tout aux catégories, aux représentations collectives, valeurs, idéaux, etc., dont elle retrace l'origine et la genèse sociales. Elle était *de facto* toujours prise dans un balancement constant entre l'effort de se saisir de *contenus* scientifiques dans leur caractère scientifique et l'effort de les inscrire dans les transformations sociales de leur production. Certes, c'est une question ouverte que de savoir si la philosophie sociale de la connaissance de Brandom pourra ou non renouveler l'histoire longue de la modernité, si elle aura ou non une influence

dans ce champ, et, auquel cas, comment. En tout état de cause, si Brandom peut nous servir en ce sens, c'est justement parce qu'il défend une théorie *intégralement sociale* de la connaissance qui ne cède en rien sur l'exigence d'objectivité. Et ce, parce qu'il nous met en position de saisir que le processus d'autonomisation relève d'un processus d'individualisation morale *et* d'institutionnalisation sociale de l'objectivité. Tel que nous le pensons, on ne se porte au niveau du rôle que la sociologie de la connaissance devrait jouer dans une histoire de la modernité qu'à prendre en compte ce geste.

Si les savoirs *de* et *sur* la société – paradigmatiquement, les sciences sociales – participent d'un mouvement de réflexivité, c'est, peut-on conclure, non seulement parce qu'elles produisent un discours qui rend explicite les règles que nous suivons, mais plus encore, parce qu'elles contribuent à arbitrer démocratiquement l'institution sociale de l'objectivité.

BIBLIOGRAPHIE

BERNSTEIN Richard J. (2010), *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press.

BLITSTEIN Pablo Ariel & Cyril LEMIEUX (2019), « Comment rouvrir la question de la modernité ? Quelques propositions », *Politix*, 123 (3), p. 7-33.

BRANDOM Robert B. (1994), *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2002), *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2008), *Between Saying and Doing : Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford University Press.

BRANDOM Robert B. (2010), *Rendre explicite, I. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, trad. fr. sous la direction d'Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (2011), *Rendre explicite, II. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, trad. fr. sous la direction d'Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (2015), « Towards Reconciling Two Heroes : Habermas and Hegel », *Argumentata : The Journal of the Italian Society for Analytic Philosophy*, 1 (1), p. 29-42.

BRANDOM Robert B. (2019), *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2021), *La Raison en philosophie*, trad. fr. par le Groupe de travail Brandom, Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2022), *Perspectives sur le pragmatisme : d'hier et d'aujourd'hui*, trad. fr. par le Groupe de travail Brandom, Paris, Ithaque.

CALLEGARO Francesco (2011), « Robert B. Brandom : rendre l'autonomie humaine explicite », *in* Sandra Laugier & Sabine Plaud (dir.), *La Philosophie analytique*, Paris, Ellipses, p. 576-598.

DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DURKHEIM Émile (2002), *Éducation morale*, Classiques des sciences sociales.

FREGA Roberto (2022), « Symposium autour de Roberto Frega, *Le Projet démocratique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 334-390. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2022/07/8-symposium-roberto-frega-pragmata-2022-5.pdf.

HABERMAS Jürgen (2000), « From Kant to Hegel : On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language », *European Journal of Philosophy*, 8 (3), p. 322-355.

HABERMAS Jürgen (2006), *Idéalisation et communication. Agir communicationnel et usage de la raison*, trad. fr. par Christian Bouchindhomme, Paris, Fayard.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1806-1807/1991), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion.

Le Goff Alice (2019), *Pragmatisme et démocratie radicale*, Paris, CNRS éditions.
Levine Steven (2019), *Pragmatism, Objectivity, and Experience*, New York, Cambridge University Press.
Madelrieux Stéphane (2022), « Richard Rorty multipragmatiste », *La Vie des idées*, 29 novembre. En ligne : https://laviedesidees.fr/Richard-Rorty-multipragmatiste.
Menand Louis (2001), *The Metaphysical Club*, New York, Farrar, Straus, & Giroux.
Monod Jean-Claude (2010), « Un pragmatisme ambigu ? "L'en tant que" herméneutique au regard des *Recherches philosophiques* », *Les Études philosophiques*, 94 (3), p. 333-347.
Price Huw & Simon Blackburn (dir.) (2013), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rawls Anne Warfield (2020), « La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre », *in* Michel de Fornel & Cyril Lemieux (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?*, trad. fr. par Manuel Benguigui, Michel de Fornel et Cyril Lemieux, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 41-99. En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/20227.
Réveillère Vincent (2018), *Le Juge et le travail des concepts juridiques : le cas de la citoyenneté de l'Union européenne*, Collection des Thèses, n° 166, Bayonne, Institut Universitaire Varenne.
Rorty Richard (1970), « Incorrigibility as the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, 67 (12), p. 399-424.
Rorty Richard (2017), *La Philosophie et le miroir de la nature*, trad. fr. Thierry Marchaisse, Paris, Seuil.
Rorty Richard & Terry P. Pinkard (dir.) (2008), « Hegel pragmatiste ? », *Philosophie*, 99 (numéro spécial). En ligne : https://shs.cairn.info/revue-philosophie-2008-4?lang=fr.
Shook John R. & James A. Good (dir.) (2010), *John Dewey's Philosophy of Spirit*, with the 1897 *Lecture on Hegel*, New York, Fordham University Press.
Tinland Olivier (2012), « Le serpent contre la tortue. Portraits post-sellarsiens de Hegel en "grand adversaire de 'l'immédiateté'" », *Les Études philosophiques*, 103 (4), p. 533-554.
Wanderer Jeremy (2008), *Robert Brandom*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
Zinn Howard (2002), *Une histoire populaire des États-Unis d'Amérique : de 1492 à nos jours*, Marseille, Agone.

NOTES

1 Ce séminaire de quatre années (dont une consacrée à la *Phénoménologie de l'esprit*), tenu à l'EHESS, est accessible sur : https://philosophiesciencessociales.blogspot.com/. L'introduction la moins mauvaise à *Rendre explicite* est celle de l'année 2021-2022.

2 En sociologie, nous pensons à la mouvance qui s'est développée dans toutes sortes de directions avec les travaux de Boltanski et Thévenot, Latour et Callon, et quantité d'autres chercheurs, dont les travaux actuels du LIER-FYT en sociologie, notamment, se revendiquent. Dans le champ des études juridiques, un certain nombre de travaux ont exploité la pensée de Brandom, voir notamment Réveillère (2018) pour ses travaux sur la cour de justice de l'Union européenne.

3 La place manque ici pour le commenter, mais ce projet, dans sa dimension plus proprement herméneutique, se déploie dans l'ordre chronologique dans les *Tales of the Mighty Dead* (2002), de Leibniz et Spinoza jusqu'à Sellars, en passant bien sûr par Kant, Hegel et Heidegger.

4 C'est l'entreprise, elle aussi vertigineuse, car systématique, constructive et déductive, poursuivie dans *Between Saying and Doing* (2008). L'affinité de ce projet avec la *Science de la logique* hégélienne est d'ailleurs patente et, à ce titre, sans équivalent dans la philosophie contemporaine de la logique.

5 Des lecteurs attentifs de Mead avaient déjà pointé de telles similarités entre le pragmatisme classique, ces idées du premier Heidegger et celles du second Wittgenstein : voyez Monod (2010).

6 Voir sur ce point Tinland (2012).

7 Le débat entre Brandom et Habermas a commencé après la publication de *Making It Explicit*, à la suite de la recension très élogieuse d'Habermas, qui a donné lieu à une réponse de la part de Brandom. Simplement, il faut dire que le débat entre ces deux géants ne peut se limiter à ces seuls deux articles. Habermas cite et se réfère abondamment à Brandom parmi la galaxie d'auteurs pragmatistes qu'il mobilise ; et Brandom n'a cessé de dire sa dette à l'égard d'Habermas, un article de 2015 le laisse d'ailleurs bien entendre : Habermas (2000), Brandom (2015).

8 Nous pensons, sur cette question, à l'article de Blitstein & Lemieux (2019).

9 Partie intitulée « Sonate sémantique chez Kant et Hegel » dans la version anglaise.

10 Il faut d'emblée se méfier d'une erreur de lecture : la transgression de ce qu'il est d'usage de faire,

n'implique pas nécessairement une sanction négative visant à ostraciser l'individu transgresseur. Il y a évidemment des transgressions qui sont positivement sanctionnées. Certaines formes d'humour (prenez les boutades contre des supérieurs hiérarchiques) relèvent pleinement de transgressions d'usages sociaux.

11 Notons ici que la version française est un peu surtraduite. En anglais, on ne trouve pas *recognition*, que l'on pourrait alors traduire par « reconnaître ». On trouve *acknowledgement*, qu'il est plus exact de traduire par « adhésion » ou « admission ». La reconnaissance, ici, implique une lecture hégélienne (en termes d'*Anerkennung*) que Brandom, dans *RE*, ne peut encore se permettre du fait du caractère anhistorique du marquage déontique au score.

12 Voir l'article phare de Rorty (1970) auquel Brandom accorde une importance décisive pour comprendre la trajectoire philosophique de Rorty. Notons simplement que d'autres lectures ont été proposées de l'œuvre de Rorty, lectures qui ne situent pas le problème de l'objectivité en lien avec l'incorrigibilité de l'esprit. Voir sur ce point le passionnant livre de Levine (2019).

13 Nous laissons ici ce que Brandom défend dans la vieille polémique sur la « naturalisation » en philosophie, et sur le représentationnisme d'une certaine philosophie cognitive, polémique où il se rapproche des idées de Huw Price (Price & Blackburn, 2013). De même, nous ne dirons rien de ses critiques (à partir d'une conception pragmatiste du raisonnement pratique) des principes individualistes-méthodologiques de la théorie du choix rationnel, qui sont, en fait, des radicalisations des objections de Davidson à un certain réductionnisme naturalisant en philosophie de l'action. Nous tirons en effet explicitement notre présentation vers le problème de l'autonomie, et dans des directions plus socio-historiques et plus politiques.

14 Pourquoi Brandom n'a-t-il donc pas écrit de philosophie politique, mais, au mieux, quelques textes dispersés et généraux sur la question ? Bien que la réponse que nous pouvons suggérer soit clairement anecdotique, disons que Brandom, en plus d'une occasion, s'est plaint de ne pas avoir eu le temps de développer pleinement cet aspect de son œuvre (F. Callegaro, communication personnelle). Ajoutons à cela que s'aventurer sur le terrain politique l'aurait certainement mis davantage en porte-à-faux qu'à l'unisson avec un auteur pour lequel il a un respect considérable, Habermas. Sur ce dernier point, voir Brandom (2015).

15 Voir, sur ce point, parmi les travaux de Roberto Frega, le dossier autour du livre *Le Projet démocratique* (Frega, 2022), et également Le Goff (2019).

16 Voir le chapitre 11 de Brandom (2019). C'est là un des gestes les plus spectaculaires de Brandom : sa conception post-davidsonienne de l'action.

17 Voir Rawls (2020). C'est ici, selon nous, l'affinité de Brandom avec Durkheim. Car ce dernier, contrairement à ce qui a parfois été soutenu, ne défend pas une conception socio-constructiviste de la connaissance. Il s'opposait fermement à toute déflation de la vérité vers une simple théorie du consensus et n'y voyait, en fait, qu'une impasse reconduisant une approche individualiste et ultimement intenable de la connaissance.

LA MÉTAPHYSIQUE DE BRANDOM

OLIVIER TINLAND

Dans cet article, je me propose de rendre compte du sens et des enjeux de la métaphysique de Robert Brandom. Celle-ci peut être caractérisée par les traits suivants : 1) elle transpose la quête ontologique de connaissance universelle de l'être sur le plan sémantique des pratiques discursives, 2) elle établit une hiérarchie de ces pratiques au profit du niveau fondamental des pratiques mobilisant un contenu conceptuel articulé de manière inférentielle, 3) elle associe un versant intersubjectiviste (pratiques sociales d'engagement normatif) et un versant objectiviste (réalisme modal et conceptuel), considérés comme la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* d'un seul et même processus d'appréhension de l'objectivité du monde, 4) elle adopte à l'égard des autres discours une attitude critique et réformiste de clarification rationnelle, 5) elle assume une attitude faillibiliste et une exigence de perpétuelle autocorrection.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; MÉTAPHYSIQUE ; SÉMANTIQUE ; RÉALISME CONCEPTUEL ; HEGEL.

* Olivier Tinland est professeur de philosophie contemporaine à l'Université de Montpellier – Paul Valéry, Équipe CRISES [olivier.tinland[at]umpv.fr].

En présentant la démarche de Robert Brandom[1] comme consistant à « poser à nouveaux frais la question de la rationalité moderne, ou post-métaphysique », puis en déniant que l'autorité normative renvoie pour lui à une quelconque « réalité métaphysique », les auteurs de l'introduction à ce symposium ont pu (involontairement) laisser entendre – tout en rappelant judicieusement que l'auteur de *Rendre explicite* n'a nul « dégoût pour la métaphysique » – que celui-ci proposerait une sorte de *dépassement* de la métaphysique par la pragmatique du langage, à l'instar de ce que Jürgen Habermas a pu élaborer de son côté[2]. Outre qu'elle reconduirait la figure on ne peut plus problématique du « penseur postmétaphysique »[3], une telle perspective serait assurément trompeuse, tant le rapport de Brandom à la métaphysique s'avère complexe et nuancé. Les lignes qui suivent visent uniquement à clarifier ce point.

LA MÉTAPHYSIQUE COMME ÉLUCIDATION DE « CE QUE NOUS SOMMES »

Non seulement l'auteur d'*A Spirit of Trust* n'entend nullement céder à la tentation contemporaine d'une lecture « non-métaphysique[4] » de Hegel, mais ses propres travaux comportent des références fréquentes – et souvent positives – à la métaphysique, pas seulement celle des autres, mais aussi la sienne propre. Bien entendu, le geste métaphysique, après la critique kantienne, la critique pragmatiste et le tournant linguistique, n'est plus à situer dans une saisie intuitive des réalités les plus élevées *(ens summum)*, ou une description dogmatique des caractéristiques transversales de l'être *(ens commune)*, mais dans la prétention à construire un métavocabulaire expressif de portée *universelle*, qui soit à même d'expliciter le noyau rationnel de « tous les vocabulaires possibles », cette expression étant à entendre de manière non pas « constitutive », mais « régulatrice », à la manière d'un *work in progress* ou d'une tâche idéale qu'il faut renoncer à achever (*BSD* : 228). Entendue en ce sens, la quête métaphysique est donc une entreprise *sémantique* (portant sur le sens de nos concepts et de nos affirmations)[5] et *normative* (expliquant

l'autorité normative des individus qui mobilisent de tels concepts et produisent de telles affirmations) qui s'adosse à une démarche *pragmatique* (mettant l'accent sur les pratiques langagières et les conditions sociales, intersubjectives, de la reconnaissance d'une telle autorité) et *rationaliste* (explicitant la texture conceptuelle et inférentielle de ces pratiques langagières).

L'enjeu final est de proposer une conception métaphysique de « ce que nous sommes » découlant de cette mise au jour de la rationalité des pratiques linguistiques humaines, en comparant les « méta-vocabulaires métaphysiques » (*RP* : 169) qui se font concurrence pour rendre compte de ce qui constitue notre humanité en propre (dans une perspective qui met l'accent non sur l'« assimilation », mais sur la « démarcation » entre l'humain et le non-humain, *AR* : 10-11). Nous autres pratiquants de l'échange de raisons ne sommes pas de simples « êtres essentiellement sentients pour lesquels le bien est le plaisir » (même si nous *pouvons* assumer, non sans inconséquence, une telle description naturaliste de nous-mêmes), ni de simples « êtres sapients au sens instrumentaliste-humien, selon lequel le bien proviendrait de la satisfaction de nos désirs ou de la maximisation de l'utilité » (même si là encore nous *pouvons* nous efforcer de donner de l'autorité à une telle perspective), mais « des êtres essentiellement sapients au sens kantien, tel que Hegel l'a réélaboré, c'est-à-dire [...] des êtres expressifs dont le bien consiste à exercer leur capacité d'autoconstitution et d'autotransformation consciente d'elle-même » (*RP* : 160), donc des êtres capables « d'inventer des vocabulaires inédits, toujours plus intéressants, et qui deviendront des vocabulaires-candidats auxquels s'identifier » (*RP* : 169).

L'entreprise métaphysique ne débouche donc pas sur une clôture ontologique visant à capturer un « propre de l'homme » figé une fois pour toutes (à l'instar de l'essentialisme aristotélicien ou du mentalisme cartésien), donc sur la validation définitive et péremptoire d'un « méta-vocabulaire métaphysique » au détriment des autres, mais sur une thématisation ouverte et faillibiliste de l'humanité comme

capable de se réinventer historiquement à la faveur de son appropriation créatrice de la tradition et de l'élaboration incessante de nouvelles modalités d'autodescription. Sur ce point, Brandom est profondément rortyen, le point de divergence (fondamental) consistant à soutenir que c'est *en tant qu'être rationnel*, et non par écart « poétique » ou imaginatif avec toute pratique rationnelle, que l'être humain dispose d'une telle créativité langagière à l'égard de lui-même. Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'enfermer l'humanité dans le carcan d'une essence rationnelle immuable (ce qui supposerait de renouer avec la *metaphysica specialis* ancienne manière), ni, à l'inverse, de céder aux sirènes d'un existentialisme situant la liberté humaine hors de toute rationalité. En s'appuyant notamment sur une lecture sélective de Chomsky (*PP* : 115, 206), il s'agit de faire droit à l'indétermination féconde du langage humain, dont l'armature rationnelle ne serait pas à entendre comme un principe d'uniformité et de nécessité contraignante, mais comme une capacité générative ouverte[6], condition d'une « liberté positive linguistiquement expressive » (*AST* : 520) et d'une authentique *historicité* des formes de vie humaines structurées par des pratiques linguistiques.

L'ÉMERGENCE DU MOTIF MÉTAPHYSIQUE DANS L'ŒUVRE DE BRANDOM

Si le motif métaphysique est encore discret dans *Rendre explicite* (1994), on y décèle déjà des usages révélateurs du terme, compris ici au sens d'une analyse systématique des caractéristiques universelles et fondamentales d'une réalité donnée, par exemple quand notre auteur évoque, à la fin de son parcours, « la métaphysique sociale de la production d'affirmation [qui] établit ce que signifie, pour une affirmation, le fait d'être vraie en déterminant ce que l'on fait lorsqu'on la *tient* pour vraie » (*RE II* : 1058). Un tel motif devient plus proéminent à partir de la réinterprétation généalogique de la philosophie moderne et contemporaine accomplie dans *Tales of the Mighty Dead* (2002) : la reconstitution d'une « métaphysique de

l'intentionnalité » sous-jacente au rationalisme moderne (Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel) et à certains pans de la philosophie contemporaine (Frege, Heidegger, Sellars) repose sur une « métaphysique reconstructive » (*TMD* : 111) mobilisée comme une « méthode de sélection, de supplémentation et d'approximation » soumettant les textes de la tradition à une « grille » interprétative : « la métaphysique de l'intentionnalité proposée par les reconstructions de *Rendre explicite* » (*ibid.* : 115). L'enjeu est alors, en s'inspirant notamment de la démarche de David Lewis (*ibid.* : 225), d'opérer la « reconstruction » rationnelle (inférentielle) des concepts et des affirmations de cette tradition et de parvenir ainsi à une forme de « conscience de soi » (*ibid.* : 116) de l'interprète explicitant ses propres engagements théoriques à l'occasion du dialogue avec les *mighty dead*, ces grandes figures immortelles d'un passé qui demeure présent dans de tels engagements et féconde une posture herméneutique exhibant en retour le potentiel métaphysique de la tradition, selon un processus circulaire d'explicitation/auto-explicitation déjà mis en œuvre, à propos des pratiques langagières ordinaires, dans *Rendre explicite*[7].

Le projet métaphysique de Brandom peut alors se déployer pour lui-même, indépendamment de son rapport à l'histoire de la philosophie, dans *Between Saying and Doing* (2008a), sous la forme de l'élaboration d'un « vocabulaire de base » permettant de reconstruire la logique inférentielle et la teneur conceptuelle des « vocabulaires cibles » (*BSD* : 228) : le geste métaphysique tient ici à l'affirmation de la *supériorité hiérarchique* du vocabulaire fondamental, celui dans lequel se dévoile le potentiel expressif de la logique des pratiques langagières, sur les autres vocabulaires. À l'instar du vocabulaire ontologique de la métaphysique traditionnelle, le vocabulaire pragmatologique de la métaphysique brandomienne occupe la position d'un opérateur de clarification universelle du fonctionnement des vocabulaires ordinaires, jouissant à ce titre d'une position privilégiée à l'égard de ceux-ci. Contrairement à la métaphysique traditionnelle, ce privilège ne tient pas au postulat dogmatique d'une adéquation du vocabulaire métaphysique aux grandes « articulations naturelles » de

l'être, mais à son adéquation aux attitudes normatives et pratiques langagières par lesquelles s'édifie toute référence à l'objectivité du réel (et à ses « articulations naturelles ») : il s'agit donc d'une métaphysique *inférentielle* et non d'une métaphysique *référentielle*. On trouvera dans les deux ouvrages récemment traduits en français, *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*, des prolongements très éclairants d'une telle redéfinition linguistique, pragmatique et inférentialiste de la métaphysique[8].

LES TROIS SENS DE LA MÉTAPHYSIQUE

En prétendant isoler le « centre-ville » des pratiques langagières pour en « rendre explicite » l'armature rationnelle (*AR* : 22), Robert Brandom semble être au comble de la métaphysique et de son idéal d'universelle intelligibilité de ce qui, dans la diversité du monde, demeure invariant et essentiel. Pour autant, celui-ci se montre assez prudent quand il évoque son propre projet : l'idée d'une « métaphysique entendue comme la tentative d'élaborer un vocabulaire dans lequel tout puisse être dit » doit être conçue comme portant sur « tous les vocabulaires possibles, le "tout" étant compris de manière régulatrice, non de manière constitutive », donc comme une « entreprise parfaitement raisonnable », certes, mais aussi « dans une large mesure » comme une « quête chimérique *(quixotic)* » (*BSD* : 227-228), compte tenu de l'incessante transformation des vocabulaires humains, de leur grande hétérogénéité et de leur position plus ou moins périphérique à l'égard du « centre-ville » des pratiques langagières.

Il convient à cet égard de distinguer trois sens différents de la métaphysique, qui impliquent des « engagements croissants ».

1) Au sens « le plus faible », métaphysique signifie « *théorie* philosophique », c'est-à-dire une explication d'un phénomène qui ne s'en tient pas à la simple description des pratiques langagières (Wittgenstein) mais se donne – par distinction d'avec les théories

scientifiques – un « but *expressif* : rendre explicite ce qui est implicite dans notre usage des concepts » par le recours à des « termes théoriques » irréductibles à l'observation empirique. En ce sens minimal (qui cependant outrepasse déjà les réserves « quiétistes » de l'auteur des *Recherches philosophiques*), la métaphysique est une entreprise *légitime* qui « par elle-même n'implique aucun engagement naturaliste ou réductionniste » (Testa, 2003 : 560) mais simplement une clarification du soubassement conceptuel des pratiques linguistiques.

2) « En un sens plus exigeant », la métaphysique désigne une « théorie philosophique *englobante* » proposant « un idiome élaboré et contrôlé de manière technique et théorique dans lequel *tout* peut être dit », animée de l'« ambition *systématique* » d'expliciter les liens *inférentiels* existant entre les concepts qui sous-tendent les pratiques linguistiques, en vue d'atteindre « une sorte de conscience de soi discursive » *(ibid.)*. Le fait qu'un tel idéal soit « inatteignable » n'est pas une objection contre ce genre d'entreprise, dans la mesure où « chaque élaboration, assemblage et déploiement systématique de ressources expressives constitue un progrès dans la compréhension, tout autant là où il échoue que là où il réussit » *(ibid.)* : ressemblant davantage à un radeau neurathien qu'à une pyramide[9], c'est par la succession d'essais et d'erreurs que l'entreprise métaphysique progresse dans l'intelligibilité du monde des pratiques humaines et dans la mise en évidence de celles qui résistent à l'explicitation de leur noyau rationnel.

3) « Au sens le plus exigeant », qui sous-tend son acception « péjorative » contemporaine, la métaphysique prend la forme d'une « métaphysique systématique *impériale* », illustrée par des figures de l'idéalisme britannique telles que Bradley ou McTaggart, outrepassant non seulement l'interdit wittgensteinien de l'explication générale (que Brandom juge nul et non avenu), mais aussi le faillibilisme encore présent dans la deuxième acception du terme : cette métaphysique « prétend que ses ressources expressives

sont l'arbitre final de la *réalité* des choses » et adopte ainsi une position ontologique dogmatique tendant à faire s'équivaloir l'expressivité logique de son outillage (entendu comme un « vocabulaire final, au sens de non-révisable et d'irremplaçable ») et la définition objective du contenu de l'ameublement du monde. De ce point de vue (que l'on peut qualifier de dogmatique et réductionniste), « ce qui ne peut être dit dans son idiome favori n'est que pure apparence et n'a pas d'existence réelle » (Testa, 2003 : 560). Ainsi qu'on va le voir, la métaphysique brandomienne, tout en faisant crédit à l'hypothèse d'un réalisme conceptuel (permettant de justifier que certaines de nos pratiques linguistiques soient en prise avec les structures rationnelles du monde objectif), se tient à bonne distance de cette tentation impérialiste de définir une fois pour toutes la structure et les limites du langage.

UNE MÉTAPHYSIQUE MODESTE ET FAILLIBILISTE

Si les deux premiers niveaux de sens sont pleinement assumés par Brandom, en revanche le troisième est fermement rejeté : face aux dérives « impériales » de la métaphysique (dont Hegel lui-même n'est pas toujours exempt, ce qui requiert d'en proposer une lecture reconstructive[10]), il convient de faire valoir l'état d'esprit « expérimental » des pragmatistes, selon lequel « *rien* n'est immunisé contre la critique et, au besoin, la révision » (Testa, 2003 : 561). La « métaphysique systématique », dont la tâche principale est d'« élaborer un vocabulaire dans lequel tout puisse être dit », peut dès lors être « interprétée de deux manières : de manière modeste ou démentielle *(maniacally)* » (*PP* : 217-218). L'entente immodeste de cette tâche peut conduire à vouloir « définir les limites du dicible » et à rejeter ce qui ne peut être dit dans le « non-sens[11] » : il s'agira alors de « sculpter un vocabulaire adéquat à tout ce qui peut être dit dans tout vocabulaire possible » et de s'arroger « un type spécifique de privilège », « l'autorité de déterminer [...] ce qui est authentiquement dicible, donc pensable » (*PP* : 217-218). De ce point de vue, il convient

de tirer les leçons de l'historicisme rortyen et d'assumer l'impossibilité d'assigner un sens autre qu'heuristique à l'idée de « tous les vocabulaires possibles », dans la mesure où « il n'existe aucune manière de jeter notre filet sémantique sur [les éléments du mobilier du monde] *avant même* d'avoir développé les langages dans lesquels on peut les exprimer » (*PP* : 218). Si l'autorité normative ne vient pas des choses, mais des pratiques langagières intersubjectives d'un monde social en constante évolution historique (depuis lesquelles la référence à un monde objectif peut elle-même acquérir des contours sémantiques et une autorité normative contraignante), l'idée même d'une métaphysique figée, animée d'une « ambition impériale, voire totalitaire » doit laisser la place à une « interprétation modeste de la métaphysique » assumant de « capturer son temps dans la pensée », donc de ne rendre explicite qu'une « constellation contingente de vocabulaires », en vue de « construire des vocabulaires qui soient utiles pour les besoins de l'intellectuel contemporain » (*PP* : 219). Plutôt que de céder trop unilatéralement aux sirènes du modèle naturaliste, la métaphysique brandomienne se doit d'assumer la leçon historiciste du néopragmatisme rortyen, et au-delà de l'idéalisme hégélien : « chacun est de toute façon un *fils de son temps* ; ainsi, la philosophie est elle aussi *son temps appréhendé en pensées*. Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes » (Hegel, 2013 : 132).

C'est pourquoi l'entreprise métaphysique, une fois passée au crible des critiques pragmatistes, devra prendre une forme modeste, faillibiliste, pluraliste (*TMD* : 117) et structurellement vouée à l'inachèvement[12]. L'impossibilité de devancer la créativité langagière incessante du monde social n'interdit pas, quoi qu'en dise Rorty, de domestiquer la « constellation contingente » des vocabulaires existants dans un seul et même « méta-vocabulaire global » (*PP* : 217), à condition de renoncer à l'idée d'une *réduction* de ceux-ci à un même *idiome* (intertraductibilité intégrale) et à un même *objectif* que l'on puisse définir en se plaçant en position d'extériorité vis-à-vis d'eux

(*PP* : 216). À cet égard, il convient de distinguer soigneusement (ce que ne fait pas suffisamment Rorty et le condamne à une posture radicalement – et sommairement – anti-métaphysique) entre les « vocabulaires *fondamentaux* » et les « vocabulaires *parasitaires* » : tandis que les premiers, qui visent des intérêts communs (ceux de la sphère « publique » au sens où Rorty la définit), « doivent être au moins en grande partie intertraductibles », les « vocabulaires rebelles » (*PP* : 219), qui relèvent d'objectifs plus idiosyncrasiques (ceux de la poésie par exemple, et plus largement ceux de la sphère « privée »[13]) demeurent pour l'essentiel irréductibles aux autres vocabulaires et ne sauraient faire l'objet d'une intégration pleine et entière dans un « méta-vocabulaire » commun (*PP* : 216). Le métaphysicien des pratiques sociales doit renoncer à l'espoir déraisonnable d'atteindre à une forme quelconque de savoir absolu, au sens d'un savoir *a priori*, exhaustif et définitif, des principes fondamentaux de tous les jeux de langage (ou vocabulaires) susceptibles d'être élaborés par l'humanité : « en lieu et place d'une récompense cognitive globale *(wholesale)*, on devrait penser en termes d'accumulation de récompenses partielles *(retail)* » (*BSD* : 230). Le radeau métaphysique se reconstruit pièce par pièce, en pleine mer. À cet égard, la métaphysique brandomienne ressemble davantage à celle de Peirce ou de Sellars qu'à celle de Hegel (telle qu'elle est du moins interprétée dans ses versions les plus dures), par son souci faillibiliste d'autocorrection permanente à la lumière des nouvelles découvertes de la logique contemporaine et de l'évolution des pratiques langagières ordinaires.

UNE REFORMULATION PRAGMATIQUE DU RÉALISME CONCEPTUEL

La démarcation entre les vocabulaires fondamentaux et les vocabulaires parasitaires doit permettre à Brandom de conjurer le risque de sombrer dans un pur relativisme linguistique, culturel et historique de la connaissance, en organisant l'urbanisme foisonnant des pratiques sociales (Wittgenstein) autour d'un « centre-ville » rationnel et conceptuel (Hegel). Mais Brandom ne se contente

pas d'une telle métaphysique hiérarchisée des pratiques sociales : la reconstruction sociale des prétentions à l'objectivité des assertions rationnelles débouche sur la défense d'une nouvelle forme de *réalisme conceptuel* (*RP* : 110), reconstruite dans le cadre d'un « fonctionnalisme linguistique » (et non dans celui d'un représentationalisme classique reposant sur ce que Putnam aurait nommé un « réalisme externe »), dont la formulation de base serait la suivante :

> Il existe une sorte de *structure* commune, d'une part à ce que les métavocabulaires pragmatiques et normatifs permettent de dire au sujet des pratiques des sujets discursifs utilisant des phrases déclaratives pour manifester des attitudes pratiques et assumer des engagements, d'autre part à ce que les métavocabulaires sémantiques et représentationnels permettent de dire au sujet des relations modales entre des états de fait du monde que de telles phrases représentent quand elles sont utilisées. (*RL* : 8)

Le pari de la stratégie brandomienne est le suivant : il est possible, depuis l'immanence « socioperspectiviste » des pratiques d'interlocution (donc à partir d'une approche « phénoménaliste » des normes, cantonnée à l'analyse des pratiques linguistiques qui les mettent en jeu), de reformuler une prétention forte à l'objectivité des assertions aléthiques, en particulier des assertions scientifiques, moyennant l'alignement du registre normatif (les engagements pris par les *scorekeepers* : l'engagement X implique possiblement ou nécessairement l'engagement Y mais est incompatible avec l'engagement Z) et du registre aléthique (la référence des énoncés des *scorekeepers* à des états du monde : l'état de fait A implique possiblement ou nécessairement l'état de fait B mais est incompatible avec l'état de fait C). Une telle stratégie s'appuie sur la réinterprétation pragmatique de ce que Hegel nommait « l'idéalisme objectif » (*TMD*, ch. 6 ; *AST*, ch. 1), donc de l'idée d'une communauté de structure conceptuelle entre nos assertions rationnelles les plus élaborées et les relations modales inhérentes à la réalité empirique elle-même :

> La pensée qui s'ensuit, selon laquelle cette structure commune mérite d'être comprise comme une structure spécifiquement *conceptuelle* [...] amorce un développement de cette stratégie en direction d'un *réalisme conceptuel*. Elle fait appel à un sens de « conceptuel » qui ne restreint pas ce terme aux produits de la pensée. En effet, la version mondaine des relations qui articulent la structure de ce que nous nommons « conceptuel » consiste en des relations de nécessité et d'impossibilité dont l'existence ne doit rien aux activités de ceux qui s'adonnent à des pratiques discursives. (*RL* : 8-9)

Dans le cadre de ce que Brandom nomme (en usant d'une formulation scolastique dont il a le secret) un « réalisme conceptuel *bimodal hylémorphique* », les modalités « aléthiques » (portant sur des états du monde) et « déontiques » (concernant des pratiques discursives) constituent les versants objectifs et intersubjectifs de « formes rationnelles » qui sont considérées comme « communes aux pensées et aux choses » (*RL* : 9). Au sein d'un « espace des raisons » appréhendé de manière holistique, donc comme une totalité d'engagements normatifs structurée de manière inférentielle par des relations modales (nécessité, possibilité, impossibilité), il serait possible d'apercevoir un « isomorphisme entre les métavocabulaires de la pragmatique normative et de la sémantique représentationnelle aléthique » (*RL* : 11), à l'instar de celui qui existait chez Spinoza entre « l'ordre et la connexion des idées » et « l'ordre et la connexion des choses ». Une telle homologie structurale serait à trouver dans des « relations rationnelles » (d'implication ou d'incompatibilité matérielle) gouvernant à la fois l'analyse pragmatique des engagements discursifs et les états du monde énoncés dans le cadre d'une sémantique représentationnelle.

Une telle supposition métaphysique a clairement pour vocation de conjurer le risque d'une pure et simple dissolution de l'objectivité du vrai dans l'océan des perspectives sociales sur la validité normative des assertions, en étayant l'idée selon laquelle nos meilleures

pratiques discursives, dans la mesure où elles sont assujetties à la contrainte normative d'une structure modale holistique (prise en compte de la totalité des relations inférentielles entre les engagements des *scorekeepers*), ont une prise sur la réalité d'un monde considéré comme étant lui-même structuré modalement, indépendamment de tout engagement discursif à son propos. Mais elle semble conduire à quitter le terrain transcendantal d'une constitution intersubjective (« socioperspectiviste ») de l'objectivité d'un monde commun pour renouer avec une entente plus classiquement spéculative du projet ontologique, introduisant par ce biais sinon une contradiction, du moins une tension importante au sein du projet brandomien[14]. En dépit des déclarations de prudence de Brandom, de telles affirmations semblent bien nous ramener dans les parages de la « métaphysique impériale » en renouant avec certaines idées centrales de la métaphysique classique, notamment celle de « forme intelligible » (*RL* : 11) ou de « forme substantielle » (*RL* : 164), voire en revendiquant une filiation explicite avec une forme de « néo-aristotélisme » (*RL* : 9) tendant à faire se correspondre les structures du discours et du monde. Contrairement à ce que pouvait encore laisser penser Brandom dans *Rendre explicite*, le renoncement faillibiliste à un savoir métaphysique définitif n'implique pas un repli stratégique vers une forme prudente de philosophie linguistique transcendantale (visant à constituer un sens faible de l'objectivité du monde à partir des relations intersubjectives de reconnaissance des prétentions à la validité normative), mais plutôt l'adoption d'un réalisme conceptuel fondé sur un holisme des relations modales rendues explicites au sein même de l'échange de raisons (voir *EE* : 194-215). Là où d'autres (McDowell, Levine) font reposer la reconquête d'un sens fort de l'objectivité sur une théorie de la perception, il s'agit bien, pour Brandom, de repenser, sur le sol même de la pragmatique normative, l'équivalent d'un passage de Kant (idéalisme transcendantal intersubjectif des pratiques normatives) à Hegel (idéalisme objectif de l'explicitation des « relations rationnelles » qui gouvernent le monde depuis l'évolution historique d'un ensemble de pratiques d'engagements normatifs).

C'est à l'échelle de la totalité des engagements normatifs d'une communauté de « sapients » qu'apparaît une structure conceptuelle suffisamment robuste pour être considérée de manière plausible comme isomorphe à un monde lui-même envisagé de manière méréologique, comme un ensemble de relations modales entre des états de fait (selon un modèle hérité du *Tractatus* de Wittgenstein). La comparaison avec l'idéalisme hégélien (dont Brandom propose une reformulation socio-historique) est ici éclairante : de même que dans la « théorie du concept » de la *Science de la logique*, la subjectivité initiale des concepts se lestait peu à peu d'objectivité en s'insérant dans des jugements et des syllogismes de plus en plus modalement robustes, jusqu'à former le système logique de « l'idée absolue » (en lequel concept et effectivité partagent la même armature rationnelle), de même, dans la pragmatique brandomienne, les engagements normatifs, au gré de la « négociation » et de « l'administration » sociales de leur prétention à la validité (*TMD*, ch. 7), s'insèrent peu à peu dans le réseau global des « relations rationnelles » qui les déleste progressivement de leur dimension subjective (ou socio-perspectiviste) jusqu'à leur faire épouser les contours modaux de la réalité mondaine elle-même. On assiste ainsi à une désubjectivation (ou dépsychologisation) progressive des normes conceptuelles permettant de donner corps à l'idée d'une objectivité conceptuelle du monde considéré comme extérieur aux pratiques sociales : les structures modales du monde affleurent, pour ainsi dire, comme l'écume des processus sociaux de décantation du contenu conceptuel de nos engagements normatifs. Le réalisme modal et conceptuel est présenté non comme le reniement, mais comme la conséquence nécessaire d'une approche pragmatique et phénoménaliste des normes rationnelles.

En reformulant la distinction kantienne entre idéalisme transcendantal et réalisme empirique (*EE* : 215) comme une distinction entre un « expressivisme modal pragmatique » (explicitant de ce que l'on *fait* en appliquant le vocabulaire modal) et un « réalisme modal sémantique » (portant sur ce que l'on *dit* en appliquant le vocabulaire

modal), Brandom entend justifier, dans le sillage de Hegel, une forme de réalisme conceptuel acquérant sa consistance théorique au sein de l'immanence des pratiques sociales d'engagement normatif à l'égard du monde. On comprend ainsi – même si la justification de cette stratégie audacieuse exigerait de bien plus amples arguments[15] – que la défense brandomienne du réalisme conceptuel, loin de constituer une entorse inconséquente à son phénoménalisme des pratiques sociales, doit plutôt être considérée comme l'explicitation du potentiel métaphysique de celui-ci : pour paraphraser Francis Bacon, on pourrait dire qu'un peu de pragmatisme linguistique nous éloigne de l'objectivité du monde (Rorty), mais que beaucoup de pragmatisme linguistique nous en rapproche (Brandom). L'évolution de la métaphysique brandomienne des pratiques sociales peut donc être interprétée non comme une remise en cause de la démarche de *Rendre explicite*, mais plutôt comme un effort tardif pour tirer toutes les conséquences (rationalistes et réalistes) de la dynamique normative de ces pratiques. La pragmatique normative est pour ainsi dire la *ratio cognoscendi* du réalisme conceptuel, lequel constitue en retour la *ratio essendi* du noyau rationnel de celle-ci.

ASSUMER LES DIMENSIONS CONSTRUCTIVE ET NORMATIVE DE LA PHILOSOPHIE

Pour finir, il est opportun de caractériser en quelques mots la posture métaphilosophique qui sous-tend de telles conceptions métaphysiques. En dépit de l'admission lucide d'incomplétude de la connaissance métaphysique, la définition hégélienne de la philosophie comme *autoréflexion* de nos activités conceptuelles demeure conservée par Brandom, et avec elle l'idée d'une certaine *transparence* théorique des pratiques linguistiques au sein d'un « méta-vocabulaire *pragmatique* universel » (*BSD* : 230) qui rend possible, dans certains cas, la « relation LX », c'est-à-dire l'élaboration linguistique (L) d'outils logiques (par exemple les conditionnels) qui fournissent en retour des perspectives explicatives (X) sur les pratiques linguistiques dont ils proviennent[16]. À la place

du rôle thérapeutique et descriptif de la philosophie proposé par Wittgenstein (puis McDowell), et contrairement à l'orientation quiétiste que l'on impute à une telle démarche, Brandom promeut une conception « constructive » de l'activité philosophique comme étant à la fois explicative et critique, donc comme ayant – par contraste avec le « conservatisme » de l'analyse linguistique des significations – une portée *réformatrice* à l'égard des « concepts défectueux [qui] déforment notre pensée » : outre la formulation d'un nouveau type de réalisme modal et conceptuel, l'explication de nos pratiques conceptuelles rend possible « la critique rationnelle des concepts [...] en mettant au jour ces influences déformantes dans la pleine lumière de la conscience, en rendant manifeste que les engagements implicites dans nos concepts s'avèrent vulnérables au défi et au débat rationnels » (*RP* : 126).

La philosophie selon Brandom est donc une entreprise *normative*, au moins en deux sens : son *objet* (les normes conceptuelles qui sont implicites dans nos pratiques discursives) est normatif et son *attitude* à l'égard de son objet est aussi normative en un sens « révisionniste ». Non seulement la philosophie telle que la conçoit Brandom, s'estime capable, en tant que métaphysique, de dégager un ordre de priorité des jeux de langage, instaurant ainsi une hiérarchie entre les pratiques linguistiques « centrales » (rationnelles, conceptuelles) et les pratiques linguistiques « parasitaires », mais elle est aussi en mesure de proposer une perspective critique sur ces activités en rendant explicites les obstacles à la transparence et à la cohérence conceptuelles. Là encore, Brandom emprunte sa conception de la critique philosophique à Hegel, plus précisément à « l'idée hégélienne selon laquelle c'est en reconstruisant rationnellement et rétrospectivement la tradition dont nous héritons, de telle sorte que l'on distingue certains éléments comme des progrès, que nous nous mettons en position de transformer la tradition[17] ». Le modèle critique ici proposé consiste donc dans un *réformisme rationaliste* étayé par un diagnostic de la qualité conceptuelle des pratiques langagières de la tradition[18]. À cette réforme des traditions langagières, la

métaphysique, par-delà les déclarations hâtives de péremption de son projet, doit prendre, selon Brandom, toute sa part.

En conclusion, la métaphysique de Brandom peut être caractérisée par les traits suivants : 1) conformément au *linguistic turn*, elle transpose la quête ontologique de connaissance universelle de l'être sur le plan sémantique des pratiques discursives, 2) contrairement à la tradition wittgensteinienne et au pragmatisme rortyen, elle établit une hiérarchie de ces pratiques au profit d'un niveau fondamental, celui des pratiques mobilisant un contenu conceptuel articulé de manière inférentielle, 3) dans le prolongement de l'idéalisme hégélien, elle associe un versant intersubjectiviste (pratiques sociales d'engagement normatif) et un versant objectiviste (réalisme modal et conceptuel), considérés comme la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* d'un seul et même processus d'appréhension de l'objectivité du monde, 4) à rebours du quiétisme wittgensteinien, elle adopte à l'égard des autres discours une attitude critique et réformiste de clarification rationnelle, 5) dans le sillage du pragmatisme classique, elle assume à l'égard d'elle-même une attitude faillibiliste et une exigence de perpétuelle autocorrection.

BIBLIOGRAPHIE

BRANDOM Robert B. (2002), *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [TMD].

BRANDOM Robert B. (2008a), *Between Saying and Doing : Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press [BSD].

BRANDOM Robert B. (2008b), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel. Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », *Philosophie*, 99, trad. fr. par Olivier Tinland, p. 63-95.

BRANDOM Robert B. (2009), *L'Articulation des raisons*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, Cerf [AR].

BRANDOM Robert B. (2010), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif. Première partie*, trad. fr. sous la dir. de Isabelle Thomas Fogiel, Paris, Cerf [RE 1].

BRANDOM Robert B. (2011), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif. Seconde partie*, trad. fr. sous la dir. de Isabelle Thomas Fogiel, Paris, Cerf [RE 2].

BRANDOM Robert B. (2015), *From Empiricism to Expressivism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [EE].

BRANDOM Robert B. (2019), *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press [ASOT].

BRANDOM Robert B. (2021), *La Raison en philosophie. Donner vie aux idées*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque [RP].

BRANDOM Robert B. (2022), *Perspectives sur le pragmatisme, d'hier et d'aujourd'hui*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque [PP].

CHOMSKY Noam (1965/1971), *Aspects de la théorie de la syntaxe*, trad. fr. par Jean-Claude Milner, Paris, Le Seuil.

DESCOMBES Vincent (2000), « Latences de la métaphysique », *in* Karl-Otto Apel *et al.*, *Un siècle de philosophie (1900-2000)*, Paris, Gallimard, p. 11-52.

HABERMAS Jürgen (1993), *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. fr. par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin.

HABERMAS Jürgen (2001), *Vérité et justification*, trad. fr. par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2013), *Principes de la philosophie du droit*, préface, trad. fr. par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France.

HLOBIL Ulf & Robert B. BRANDOM (2024), *Reasons for Logic, Logic for Reasons : Pragmatics, Semantics, and Conceptual Roles*, New York/Londres, Routledge [RL].

LAFONT Cristina (2002), « Is Objectivity Perspectival ? Reflexions on Brandom's and Habermas' Pragmatist Conceptions of Objectivity », *in* Mitchell Aboulafia, Mira Bookman & Cathy Kemp (dir.), *Habermas and Pragmatism*, Londres, Routledge.

MOURAUD Pierre-François (2025), *Robert Brandom, une philosophie des normes sociales pour accomplir le projet d'autonomie des Modernes ?*, thèse de doctorat en philosophie, Paris, EHESS.

RORTY Richard (1961), « Recent Metaphilosophy », *The Review of Metaphysics*, 15 (2), p. 299-318.

RORTY Richard (1993), *Contingence, ironie et solidarité*, trad. fr. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin.

SOSA Ernest (2005), « Le radeau et la pyramide », *in* Julien Dutant & Pascal Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance et justification*, Paris, Vrin, p. 143-178.

TESTA Italo (2003), « Hegelian Pragmatism and Social Emancipation : An Interview with Robert Brandom », *Constellations*, 10 (4), p. 554-570.

NOTES

1 Nous recourons aux abréviations suivantes : Brandom, *Rendre explicite*, t. I 2010 [*RE 1*], t. II 2011 [*RE 2*] ; *L'Articulation des raisons*, 2009 [*AR*] ; *Tales of the Mighty Dead*, 2002 [*TMD*] ; *Between Saying and Doing*, 2008 [*BSD*] ; *From Empiricism to Expressivism*, 2015 [*EE*] ; *La Raison en philosophie*, 2021 [*RP*] ; *Perspectives sur le pragmatisme*, 2022 [*PP*] ; *A Spirit of Trust*, 2019 [*ASOT*] ; Hlobil & Brandom, *Reasons for Logic, Logic for Reasons*, 2024 [*RL*]. Nous modifions parfois les traductions existantes, sans le mentionner systématiquement. Sauf mention explicite, les italiques sont de l'auteur cité.

2 Voir notamment Habermas (1993 ; en particulier ch. III).

3 Sur les ambivalences et l'historicisme grossier d'une telle figure, consistant à prétendre que l'on peut désormais être « dispensé de métaphysique », voir Descombes (2000 ; en particulier p. 13 *sq.*).

4 Voir sa reconstitution originale de la « métaphysique expressive hégélienne de l'agentivité » dans *AST*, 2e partie, notamment ch. 11. Il parle aussi, à propos de Hegel, d'une « métaphysique de la normativité » (conclusion, *passim*).

5 Voir *BSD* : 230 : « Ma caractérisation de la métaphysique transpose ce qui est habituellement pensé en termes *ontologiques* sur un plan *sémantique*. »

6 Voir *AR* : 135 : « La capacité de produire et de comprendre un nombre indéfini de nouvelles phrases est une caractéristique frappante et essentielle de la pratique linguistique. Comme l'a souligné Chomsky, une telle créativité est la règle plutôt que l'exception. » Voir aussi *RP*, ch. II : 85. Brandom se réfère principalement au premier chapitre d'*Aspects de la théorie de la syntaxe* (Chomsky, 1965/1971). Chomsky renvoie lui-même à Humboldt pour la formulation initiale de cette idée (*ibid.* : 9). Sur sa reprise de cette thèse « traditionnelle » dans le cadre de la linguistique générative, voir Chomsky (*ibid.* : 16 *sq.*).

7 Voir les célèbres sentences finales de *RE II* : 1140 : « En dernière instance, cette explication expressive du langage, de l'esprit et de la logique est finalement une explication de qui *nous* sommes. Car c'est une explication de cette "sorte d'être" qui se constitue lui-même comme un être expressif – en tant que créature qui rend explicite, et qui se rend elle-même explicite. Nous sommes des êtres sapients : des êtres rationnels, expressifs – *i.e.* discursifs. Nous sommes aussi des êtres *logiques*, des êtres *auto-expressifs*. Nous ne faisons pas que rendre *cela* explicite, nous nous rendons *nous-mêmes* explicites *en tant que* nous rendons cela explicite. »

8 Voir en particulier *RP*, ch. IV-V et *PP*, ch. V.

9 Pour reprendre les métaphores célèbres d'Ernest Sosa (2005).

10 Voir *TMD*, ch. VI-VII et *ASOT*, *passim*.

11 Telle est ce que Rorty nommait la « métaphilosophie réductionniste » : il s'agit alors d'« utiliser les analyses métaphilosophiques pour réduire [ses] opposants à l'absurdité » en rejetant les idiomes divergents dans le « non-sens métaphysique » (premier Wittgenstein, Carnap), les « erreurs de catégories » (Ryle) ou les « confusions » entre le langage philosophique et le langage ordinaire (Austin). Voir Rorty (1961 : 317).

12 Un tel inachèvement tient notamment à l'invention constante de nouveaux outils logiques, ce qui interdit tout espoir (hégélien) d'achèvement de la « boîte à outils expressive » qu'est la logique mobilisée pour exprimer la rationalité des jeux de langage. Il faut donc soutenir, en sus de la thèse de « l'inexhaustibilité conceptuelle de l'empirique » (impossibilité de circonscrire un ensemble conceptuel complet au « niveau de base » des concepts empiriques), une « thèse d'inexhaustibilité *logique* de méta-niveau » interdisant la réécriture de la *Science de la logique* entendue comme « ensemble *complet* de dimensions sémantiquement pertinentes d'évaluation des inférences » (Brandom, 2008b : 94).

13 Sur le partage linguistique du public et du privé, voir Rorty (1993, ch. III et IV).

14 Sur cette tension entre phénoménalisme et réalisme, voir les remarques précoces de Habermas (2001 : 94 *sq*.) et de Lafont (2002).

15 On trouvera la défense la plus convaincante de cette stratégie au chapitre 3 de la thèse de Pierre-François Mouraud (2025).

16 Voir notamment *BSD* : 47. Un vocabulaire « LX » *(Elaborated-Explicating)* est élaboré (« L ») à partir de certaines pratiques linguistiques en vue d'expliquer (« X ») ce même ensemble de pratiques linguistiques, donc leur vocabulaire. Il s'agit par conséquent d'une « relation sémantique pragmatiquement médiatisée entre des vocabulaires » (*BSD* : 67).

17 Testa (2003 : 555).

18 Dans le prolongement de ces analyses, il conviendrait de s'interroger sur la portée politique d'un tel réformisme. À ce sujet, voir les contributions rassemblées dans le dossier « Robert Brandom and Political Theory », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XVII (2), 2025. En ligne : https://journals.openedition.org/ejpap/5254.

ROBERT BRANDOM, DE LA SOCIALITÉ À L'HISTORICITÉ DE LA RAISON – ET RETOUR

FERDINAND PEROT

Dans leur article, Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud considèrent que l'intégration par Brandom du thème de l'historicité au sein de sa pensée donnerait lieu à une transformation radicale de cette dernière. On assisterait ainsi à un tournant décisif entre *Making it Explicit* (1994), dans lequel Brandom théorisait le caractère social des normes de la rationalité, et *A Spirit of Trust* (2019), dans lequel Brandom aurait démontré leur historicité. Dans cet article, je critique cette lecture et défends une interprétation continuiste de la pensée de Brandom. Je montre que l'historicité n'est pas un élément déterminant de sa pensée, car elle n'est qu'une extension diachronique de la structure sociale de la rationalité telle que Brandom la concevait déjà en 1994. En réduisant la dimension historique à du social désynchronisé ou temporalisé, Brandom ne parvient pas selon moi à enrichir sa conception initiale de la socialité de la raison, qui fut beaucoup critiquée pour son formalisme et son abstraction. De la socialité à l'historicité de la raison, la révolution n'a donc pas eu lieu, car chez Brandom, l'épaisseur du temps historique n'apporte aucune contribution décisive à l'idée d'une socialité des normes conceptuelles.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; SOCIALITÉ ; HISTORICITÉ ; INTERSUBJECTIVITÉ ; NORMATIVITÉ CONCEPTUELLE.

* Ferdinand Perot, agrégé de philosophie, est ATER et doctorant à l'Université Bordeaux-Montaigne [ferdinand.perot[at]u-bordeaux-montaigne.fr].

À l'occasion de la publication des traductions françaises de *Reason in Philosophy* (2009) et de *Perspectives on Pragmatism* (2011) de Robert Brandom, auxquelles ils ont apporté une importante contribution, Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud se proposent de retracer dans cet article les grandes étapes du parcours philosophique qui mena Brandom de la publication de *Making it Explicit*, en 1994, à celle de *A Spirit of Trust* en 2019[1]. Une telle présentation synthétique du parcours d'un philosophe majeur de notre temps, quoique trop méconnu en France, est une entreprise non seulement bienvenue, mais même tout à fait nécessaire, compte tenu tant de son importance philosophique que de son originalité, pour ne pas dire de son étrangeté. Brandom est en effet une figure à part entière au sein du paysage philosophique contemporain. Dans son premier grand ouvrage, *Making It Explicit*[2], il s'agissait de proposer une conception à la fois pragmatiste, normativiste, et holiste de la rationalité humaine. Un tel projet marque effectivement un point de rupture au sein de la tradition analytique en philosophie du langage, de l'esprit et de la logique, parce que Brandom y développe une approche normative de l'intentionnalité qui situe celle-ci dans nos pratiques communicationnelles et publiques de justification, tout en la combinant à une sémantique inférentialiste holiste et à une compréhension expressiviste et pragmatiste de la logique – à l'opposé, donc, de tout atomisme logique et de tout logicisme, qui constituaient des engagements théoriques largement partagés par les fondateurs de la tradition analytique (Schwartz, 2012 : 8-75).

Mais Brandom se distingue aussi par la combinaison rare d'une ambition systématique et d'une ambition herméneutique proposant une relecture originale et novatrice de l'histoire de la philosophie qui transcende la prétendue opposition entre philosophie analytique et philosophie continentale. C'est ce dont témoigne son autre grand livre, *A Spirit of Trust* (*AST*, 2019), dans lequel Brandom propose une lecture pragmatiste et sémantique de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, donnant lieu à ce qui pourrait passer – et qui passe encore aux yeux du plus grand nombre – pour une créature hybride :

un néo-hégélianisme analytique, alliage monstrueux de deux traditions foncièrement hétérogènes, dont l'une s'était même définie à ses débuts par son rejet explicite de l'autre. L'œuvre de Brandom, quoique de facture plutôt analytique dans son style, semble donc brouiller toute piste qui pourrait permettre au lecteur de clairement *situer* son œuvre, et c'est pourquoi la restitution générale de ce parcours philosophique hors-norme qu'entreprennent ici Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud nous semble tout à fait nécessaire, en permettant de présenter au lecteur à la fois les orientations générales et l'évolution d'une pensée aussi puissante que difficile d'appropriation.

I. DE *MAKING IT EXPLICIT* À *A SPIRIT OF TRUST* : CONTINUITÉ OU DISCONTINUITÉ ?

À ce titre, les auteurs retracent ce passage de *Making it Explicit* à *A Spirit of Trust* à partir de trois points névralgiques : l'intégration par Brandom du thème de l'historicité au sein de sa pensée, le développement d'une réflexion renouvelée sur la place de la nature et donc l'intégration d'une réflexion sur le naturalisme, et l'accent porté sur les conséquences socio-politiques de son pragmatisme rationaliste, notamment sur l'horizon intrinsèquement démocratique qu'implique un tel pragmatisme. Ces trois points sont présentés comme des dimensions nouvelles, apparues progressivement au cours du développement de la pensée de Brandom à partir des années 2000 (globalement à partir de *Tales of the Mighty Dead – TMD*, 2002), faisant passer progressivement le projet brandomien « de la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité ».

Si l'attention portée par les auteurs à ces trois points névralgiques de l'évolution globale de la pensée de Brandom est tout à fait justifiée, il me semble toutefois discutable d'y voir de véritables éléments de transformation, et s'il semble bien que la pensée de Brandom a évolué de *Making it Explicit* à *A Spirit of Trust*, principalement en raison de l'intégration du thème de l'historicité dans sa sémantique

et dans sa pragmatique normative à partir de *TMD*[3], il est à mon sens exagéré d'y voir les vecteurs d'une transformation si radicale qu'elle donnerait lieu, comme l'affirment les auteurs à plusieurs reprises, à un « grand écart » (p. 270 et 271) entre les deux grands livres de Brandom. Autrement dit, et pour mettre directement les pieds dans le plat, les auteurs y voient des points de rupture au sein de la pensée brandomienne, favorisant une lecture discontinuiste de son œuvre, là où je me propose d'y voir de simples facteurs d'élargissement ou d'approfondissement de certaines dimensions qui étaient déjà présentes dès le départ, favorisant donc une lecture continuiste de sa pensée. C'est ce que je vais tenter de montrer en me concentrant, pour des raisons de place, sur le premier point uniquement, à savoir l'importance croissante qu'a pris dans son œuvre le thème de l'histoire.

Pour résumer mon désaccord avec les auteurs, il me semble que *c'est la socialité, et non l'historicité, qui permet de rendre compte chez Brandom de la constitution des normes conceptuelles*, que ce soit dans leur force d'obligation et dans leur contenu sémantique. Seulement, pour asseoir cette thèse, il me faut la démontrer aussi bien par la négative que par la positive, en montrant d'une part en quoi l'histoire n'est *pas* un élément déterminant du système théorique de Brandom, et en montrant d'autre part en quoi c'est en réalité la socialité qui demeure déterminante d'un bout à l'autre. Mon but sera donc ici de démontrer que loin d'approfondir substantiellement la socialité, l'historicité n'est chez Brandom *qu'une extension de la socialité*, qu'une socialité diachronique et étendue dans le temps : *ce n'est pas l'historicité qui permet de penser la socialité, mais la socialité qui permet de penser l'historicité*, et ce en lui donnant sa forme, à savoir la structure formelle de base que Brandom attribue à la socialité dans sa théorie du *Scorekeeping*. Une autre conséquence de mon approche sera donc de rabattre l'*Erinnerung* sur le *Scorekeeping*, c'est-à-dire d'en faire une *espèce* particulière de *Scorekeeping* : un *Scorekeeping* diachronique, incluant les générations passées et à venir. C'est ce que j'essaierai de montrer en exposant tout d'abord les grandes lignes

de la théorie brandomienne du caractère social des normes conceptuelles (II), pour ensuite évaluer, en confrontation avec ce qu'en disent les auteurs, l'apport spécifique de l'intégration d'une dimension d'historicité pour cette théorie chez Brandom (III).

II. LE PRAGMATISME SOCIAL DE BRANDOM EN MATIÈRE DE NORMES CONCEPTUELLES

La théorie pragmatique des normes conceptuelles montre que les inférences matérielles qui relient entre eux les concepts et les définissent sont elles-mêmes des normes linguistiques implicitement instituées dans nos pratiques communicationnelles concrètes : les individus ne se réfèrent pas à un concept de « rouge » ou de « coloré » qui serait préalable à leurs pratiques, pour ensuite l'appliquer dans la communication ; c'est au contraire la pratique sociale d'inférer de « rouge » à « coloré » qui définit les concepts de rouge et de couleur. Autrement dit, les *statuts* normatifs (ce à quoi je m'engage en appliquant le concept de « rouge ») sont institués par les *attitudes* normatives qu'adoptent les sujets qui communiquent et qui établissent, les uns pour les autres, le compte des engagements respectifs (c'est-à-dire des statuts normatifs de chacun), au sein du *Scorekeeping*. Une telle priorité des attitudes sur les statuts normatifs s'explique chez Brandom en référence à un trait structurel de la normativité conceptuelle, à savoir la dimension d'autonomie qu'elle implique nécessairement : toute normativité conceptuelle implique l'autonomie, car se soumettre à une norme c'est *reconnaître* au moins implicitement cette norme. Précisons par ailleurs que cette dimension d'autonomie n'est pas chez Brandom un trait inhérent à toute normativité, mais concerne spécifiquement les normes conceptuelles, dont la spécificité réside dans le fait qu'elles prétendent à une validité objective, et impliquent donc d'emblée de distinguer entre les attitudes normatives (ce à quoi l'on considère que l'on s'engage en appliquant un concept) et les statuts normatifs (ce à quoi l'on est engagé *de fait* en l'appliquant). Brandom admet en effet l'existence de normes non conceptuelles, stabilisées simplement par les attitudes pratiques, et

qui n'impliquent donc aucune référence à l'autonomie réflexive par laquelle le sujet s'engage envers une norme à partir de la reconnaissance de sa validité objective :

> [...] il est clair qu'il existe des normes de cette espèce qui sont socialement instituées. Tout ce que les Kwakiutl traitent comme un signe de bienvenue approprié à leur tribu, ou comme une hutte de cérémonie correctement construite, l'est pour cette raison même, et il n'y aurait aucun sens à supposer qu'ils pourraient collectivement avoir tort sur ce genre de chose. La question consiste à savoir si les normes *conceptuelles* devraient être comprises comme relevant de ce type. Il y a de bonnes raisons de penser que non. Que nos concepts incorporent des engagements *objectifs* est un élément fondamental dans notre manière de les comprendre. (*RE I* : 145)

L'autonomie réflexive est donc un trait structurel des normes discursives et conceptuelles qui régissent le jeu de l'offre et de la demande de raison, et qui fait toute la différence entre la « normativité » et la simple « normalité » ou la « régularité » d'un comportement : suivre une règle conceptuelle, ce n'est pas simplement agir de manière régulière, c'est agir *en vertu de la reconnaissance de la validité d'une règle*. La normativité discursive implique donc nécessairement l'autonomie : *pas de nomos sans autonomie*.

Seulement, si les normes conceptuelles ne tirent leur validité que de la reconnaissance de cette validité par le sujet qui s'y soumet, si les statuts normatifs dépendent des attitudes normatives des sujets qui les traitent de fait comme valides, qu'est-ce qui garantit que ces normes soient encore de véritables normes, c'est-à-dire des normes qui obligent ? Le risque est ici de se retrouver dans la situation du Souverain de Hobbes qui, du fait qu'il fait les lois, peut tout aussi bien les défaire et n'est donc en réalité soumis à aucune loi : « celui qui peut obliger peut affranchir et donc celui qui s'oblige soi-même n'est pas obligé », écrit Hobbes (1651/2000 : 408). Dans une

telle situation, l'indépendance d'un critère de correction qui définit le concept même de normativité nous vient à manquer : « ici, on aimerait dire : est correct ce qui me semblera toujours tel. Et cela veut seulement dire qu'ici, on ne peut rien dire du "correct" », dira Wittgenstein (1953/2004 : § 258). De sorte que l'on se retrouve ici face à un problème fondamental, qui n'est autre que celui des fondements de la normativité : comment concilier le fait que les normes soient le fruit de notre spontanéité d'être libres avec le fait qu'elles exercent une véritable autorité sur nous ? Comment concilier la dimension de liberté et la dimension de contrainte qu'implique à parts égales toute normativité discursive ?

La réponse, hégélienne, que développe Brandom dans *Making it Explicit*, consiste à fonder la normativité dans la reconnaissance réciproque : en un mot, le sujet s'engage librement à respecter une norme dont le contenu n'est pas à sa disposition, mais est administré par ses *alter ego* qui lui reconnaissent un engagement envers cette norme – *alter ego* qu'il reconnaît comme ayant l'autorité de lui attribuer un tel engagement. Par exemple, lorsque je dis « Caligula a fait assassiner son beau-père », je m'engage librement à souscrire à certaines inférences qui définissent le contenu de mon assertion (« Caligula était un assassin », « ce n'était pas vraiment le gendre idéal », etc.). En revanche, le contenu de ces inférences n'est pas librement produit par moi : j'applique librement le concept d'assassinat, mais je ne produis pas spontanément les normes inférentielles qui en déterminent le contenu. Il y a donc une division du travail normatif : je contracte librement un engagement (*attitude* normative : j'affirme que p) dont le contenu sémantique normatif (le *statut* normatif auquel je m'engage, les inférences qui définissent le sens de p) n'est pas à ma discrétion, mais est institué au sein de ce que Brandom appelle le *Scorekeeping*, à savoir l'ensemble des relations de reconnaissance intersubjectives par lesquelles les sujets instituent réciproquement le sens de leurs prises de position doxastiques et pratiques respectives. Ainsi, *Making it Explicit* socialise la raison en ce sens que, comme on vient de le voir, si la force pragmatique des normes

est fonction des attitudes normatives des acteurs qui s'engagent à reconnaître ces normes comme valides, le contenu sémantique de ces normes est déterminé, au sein du marquage au score, par les engagements que me reconnaissent mes pairs : l'autonomie des normes de la raison est ainsi garantie par le fait que je suis libre de m'engager à reconnaître des normes dont le contenu sémantique est indépendant de ma libre reconnaissance, du fait qu'il est administré par l'ensemble de mes partenaires sociaux. Les dimensions de contraintes et de liberté qu'implique toute normativité sont donc sauves. Voilà donc, exposée dans les grandes lignes, ce qu'il est convenu d'appeler le « socialisme brandomien »[5], l'idée centrale d'une socialité des normes – y compris d'une socialité des normes inférentielles qui définissent le sens et l'usage de nos concepts, et que Brandom identifie aux normes de la rationalité[6].

III. VERS UN PRAGMATISME HISTORICISTE ?

Comme y insistent les auteurs, Brandom va progressivement introduire dans sa conception de la normativité une dimension d'historicité : la socialité ne suffirait plus pour fonder la normativité, et Brandom serait progressivement passé de la socialité de la raison à l'historicité de la raison. Aux yeux des auteurs, cette introduction post-*Making it Explicit* du thème de l'historicité joue un rôle décisif : (1) l'historicité est ce qui permet de rendre compte de la formation progressive *du contenu sémantique* même de la norme, et est en ce sens ce qui permet de montrer que ce contenu est lui-même le fruit de la libre reconnaissance, une fois celle-ci dé-synchronisée et étendue dans la temporalité : « le contenu de la règle rationnelle est intégré dans le champ même du jeu social où se distribuent autorité et responsabilité – de sorte que l'autorité du contenu rationnel de la règle ne se trouve plus en vis-à-vis de la responsabilité que nous contractons en nous engageant à la suivre » (p. 280). C'est ainsi notamment que Brandom développerait une pensée du social « nettement plus convaincante – non pas simplement adjectivale, mais bien substantielle, c'est-à-dire ayant trait à ce qu'est une société »

(p. 280). (2) À partir de là, les auteurs considèrent que cette introduction de l'historicité permet de procéder à une reconstruction rationnelle de l'histoire de nos normes conceptuelles permettant en dernière instance de résoudre le problème de l'objectivité, et donc de la rationalité de ces normes : « il faut pouvoir montrer comment le critère de rationalité qui rend raison de nos énoncés se reconstruit historiquement et rend compte ainsi de l'efficacité rationnelle toujours plus grande des théories scientifiques » (p. 275). Je suivrai ces deux points de la constitution du contenu des normes et de la justification de leur objectivité dans ma discussion des thèses des auteurs.

(1) L'HISTORICITÉ COMME EXTENSION DE LA SOCIO-PERSPECTIVALITÉ DES NORMES CONCEPTUELLES

Tout d'abord, la manière dont P.-H. Castel et P.-F. Mouraud mettent en valeur l'apport de l'historicité pour la constitution du contenu sémantique des normes me semble reposer sur une appréciation erronée de la constitution du contenu des normes dans *Making it Explicit*, et de l'analyse qu'y propose Brandom du *Scorekeeping*. Ils affirment en effet que « dans *Rendre explicite*, Brandom a bien les moyens de penser l'émergence d'une règle objective de correction à partir des évaluations normatives en pratique – *à cette condition, néanmoins, que ce à quoi on est engagé en utilisant tel concept et ce à quoi on est engagé en utilisant tel autre soient déjà préalablement déterminés* » (p. 278-279 ; je souligne). Autrement dit, dans son premier ouvrage Brandom se donnerait les moyens de résoudre le problème des fondements de la normativité en opérant un partage entre force normative de la norme d'un côté (laquelle est dépendante de mon attitude normative de reconnaissance de la validité de cette norme), et entre contenu sémantique de la norme de l'autre (lequel est « déjà préalablement déterminé », selon les auteurs, par l'engagement que m'attribuent mes pairs) : si la force normative m'incombe et exprime la dimension d'autonomie impliquée par tout *nomos*, le contenu de la norme est pour sa part déterminé par ce que mes

pairs, ou le groupe, considèrent comme le contenu normatif auquel je m'engage.

Il me semble qu'une telle lecture de *Making it Explicit* est erronée, et ce pour la simple raison que jamais, dans l'ouvrage, le contenu sémantique de la norme n'est « déjà préalablement déterminé » : au contraire, c'est l'un des points fondamentaux de ce livre que de montrer que le contenu normatif, ce à quoi l'on s'engage en reconnaissant une norme ou en appliquant un concept, n'est justement jamais déterminé une fois pour toutes, mais fait l'objet d'une négociation constante. En effet, étant donné que les portées inférentielles qui définissent les concepts (ou les contenus intentionnels) dépendent holistiquement d'un ensemble d'engagements collatéraux, et que ces engagements varient d'une perspective individuelle à l'autre, cela signifie que les contenus conceptuels sont essentiellement *socio-perspectivaux*, en ceci que leur contenu inférentiel est *toujours* l'objet d'une négociation et n'est jamais définitivement fixé : « le fait que le sens implicitement normatif inférentiel d'un engagement puisse être différent, du point de vue de celui qui contracte l'engagement et du point de vue de celui qui l'attribue, signifie que l'articulation inférentielle des contenus conceptuels a une dimension fondamentalement sociale » (*RE I* : 283-284). L'une des thèses les plus importantes de Brandom est donc l'idée que les concepts ne sont pas des entités dont « *le* » sens serait nettement délimité et pourrait être parfaitement univoque. Le contenu conceptuel (et donc le contenu sémantique des normes) est par définition sous-déterminé, inexhaustif, non pas en raison d'une insuffisance ontologique ou épistémologique, mais en raison de sa nature socio-perspectivale, car il est toujours à faire, à spécifier dans une négociation qui lui est consubstantielle : le contenu conceptuel comprend une part de virtualité qui implique par définition son indétermination partielle. Dès lors, c'est dans la communication elle-même – que Brandom définit comme la capacité à naviguer entre plusieurs perspectives dans la détermination jamais définitive et multi-perspectivale d'un contenu conceptuel par définition inhexaustible (*RE II* : 865) – que

les contenus normatifs sont négociés, spécifiés, et donc déterminés, d'une détermination toujours provisoire et inexhaustive.

Il semble donc que ce qu'affirment les auteurs à propos du tournant historiciste de la pensée de Brandom, à savoir que « le contenu de la règle rationnelle est intégré dans le champ même du jeu social où se distribuent autorité et responsabilité » (p. 280), soit une formulation exacte de ce qu'il se passe chez Brandom dès le départ, c'est-à-dire, et cette fois en contradiction avec leur interprétation, dès *Making it Explicit*, avant l'introduction par Brandom du thème de l'historicité. De même, lorsque les auteurs disent que « comme le *contenu* de l'obligation rationnelle est intégré au jeu de la distribution sociale de l'autorité et de la responsabilité, tout comme l'autorité n'existe ici que comme autorité reconnue par nous, alors c'est la société qui est synthétisée à mesure que notre usage des concepts en détermine le sens » (p. 280), ils ont raison, mais cela était également vrai dès *Making it Explicit*. Pourquoi ? Tout simplement parce que, du fait que le contenu des normes étant articulé de manière socio-perspectivale, et donc toujours en demande de détermination au sein d'une négociation en principe indéfinie[7], il était impossible, dès cette époque, d'affirmer que la société ou la communauté fixait de manière univoque le sens des engagements normatifs que contractait l'individu.

Dès *Making it Explicit*, donc, Brandom refuse d'accorder une autorité normative ultime à la communauté[8], ou même à mon *alter ego* singulier, mais fait du *scorekeeping* le lieu de *formation processuelle* aussi bien des contenus normatifs que des subjectivités qui s'y soumettent : « l'individuation des contenus [normatifs] dont sont responsables les individus et celle des individus responsables de ces contenus doivent être comprises, l'une et l'autre, dans les termes de cette structure » (*RE I* : 395), à savoir la structure de reconnaissance réciproque du *Scorekeeping*, par laquelle les sujets définissent, en commun et les uns pour les autres, le sens de ce qui est dit et de ce qui est fait. Brandom déploie donc dès 1994 une conception originale

au sein de laquelle les normes (y compris les normes inférentielles que sont les concepts) sont conçues comme pragmatiquement instituées dans l'immanence de nos pratiques sociales, mais qui a pour conséquence décisive que ni les contenus normatifs, ni les subjectivités qui s'y soumettent, ni même les relations sociales par lesquelles s'établissent les attributions d'engagement et de responsabilités envers ces normes, ne sont « donnés » de manière définitive ou « déjà préalablement déterminés », comme le disent les auteurs (p. 278). Que les normes soient socio-perspectivales implique en définitive que *les subjectivités, tout comme les relations sociales de reconnaissance aux fils desquelles elles tissent leur intériorité, soient elles aussi socio-perspectivales*[9] : négocier les engagements inférentiels qui définissent nos engagements, c'est négocier les contenus mêmes des subjectivités qui s'engagent, et c'est donc négocier le contenu des relations sociales au sein desquelles s'établissent les contenus des engagements contractés.

La nature même de la relation sociale s'en trouve alors bouleversée, car toute interaction au sein du *Scorekeeping* met en jeu et problématise la définition de la situation d'interaction (et donc de la relation sociale mise en jeu) et les termes mêmes qui permettent de la définir. Autrement dit, le lien social lui-même est affecté par la manière dont les parties prenantes le conçoivent et le définissent elles-mêmes de manière commune (ou échouent à atteindre un consensus à son sujet), ce qui implique de concevoir la société comme un processus d'interaction reposant sur des processus d'entente et de reconnaissance réciproque toujours renégociés, plutôt que comme une structure ou un système auquel elles ne feraient que participer. Brandom pourrait ainsi reprendre à son compte certaines idées fondamentales qu'ont développées les fondateurs de l'interactionnisme symbolique, tradition elle-même fortement imprégnée du pragmatisme social de G. H. Mead (Joas & Knöbl, 2009 : 136 *sq.*) : l'idée même de « société » comme tout unifié disparaît au profit de la conception pluraliste d'un ensemble d'interactions toujours dépendantes des interprétations conjointes et négociées des acteurs. On peut d'ailleurs entrevoir les

conséquences anti-structuralistes de la pensée de Brandom en soulignant que les mêmes conséquences valent pour le langage lui-même : si chaque acte de langage s'ancre dans des pratiques inférentielles régulières qui assurent une stabilité globale aux usages linguistiques, il n'en reste pas moins que tout agir communicationnel implique la possibilité de problématiser partiellement les contenus qu'il met en jeu : toute assertion, tout engagement doxastique mobilise des contenus conceptuels qui sont toujours gros de leur propre modification virtuelle par la critique. Or, ceci implique que, comme y ont insisté avant lui Quine et Davidson[10], la signification ne peut pas être indépendante de son incarnation verbale dans ce qu'il serait égarant de considérer comme un « véhicule langagier »[11]. Autrement dit, contrairement aux approches qui découplent le langage de ses usages et accordent ainsi une trop grande autonomie aux structures symboliques des langues par rapport aux locuteurs, il faut admettre avec Brandom que, puisque toute spécification d'un contenu conceptuel socio-perspectival contient une interprétation perspectivale de ce contenu qui contribue en partie de sa *définition* même, alors le langage est pleinement immanent à son application communicationnelle et il n'y a donc « aucun langage au-delà du parler »[12], tout comme il n'y a pas de société au-delà des interactions conjointes dans lesquelles les acteurs construisent le sens de leurs propres relations sociales.

Langage et société ne sont donc pas des structures fixes qui nous enfermeraient dans une *Weltanschauung* particulière : langage et société sont tous deux le résultat d'une production collective indéfinie. Dès *Making it Explicit*, Brandom refuse donc de concevoir le langage ou le social de manière fixe et rigide : les concepts sont des résultats, pas des points de départ, et ce sont les résultats d'une activité rationnelle d'auto-explicitation des normes inférentielles (qui sont à la fois théoriques et pratiques) par laquelle une communauté de communication s'auto-réfléchit et s'auto-transforme de manière autonome. Les langages, comme les sociétés qui s'articulent à partir de ces langages, doivent donc être compris comme des réseaux de

pratiques vivantes et protéiformes par lesquelles les sujets que nous sommes redéfinissent progressivement les coordonnées de leurs rapports au monde et à eux-mêmes, opèrent des gradations réflexives sur ces redéfinitions, et acquièrent une « conscience de soi » et une autonomie sémantique les rendant aptes à transcender de l'intérieur les institutions du sens, solidifiées dans leurs routines pratiques, qui conditionnent pourtant leur pensée.

Contrairement à une critique répandue[13], donc, Brandom, en socialisant la raison, ne réduit pas la rationalité à un ensemble de normes sociales consensuelles données en un temps et en un lieu particulier : son concept de société, bien qu'abstrait et formel, est au contraire le terreau à partir duquel peut se déployer l'autonomie de la raison, de sorte que lorsque les auteurs disent :

> […] une société, en ce sens, n'est pas seulement un ensemble de pratiques d'interprétation mutuelle, c'est une totalité différenciée – selon la distribution de l'autorité et de la responsabilité – qui se rapporte à elle-même par la négociation pratique des attentes normatives réciproques. Le geste de Brandom est, en ce sens, inouï : il mobilise l'histoire non pas pour historiciser la raison et échapper à tout discours autoréflexif, comme Rorty, mais au contraire pour *autonomiser la raison, c'est-à-dire inscrire celle-ci dans le milieu social où elle émerge et où elle trouve à se justifier*. (p. 280)

je ne peux que souscrire à cette formulation, mais à ceci près que, d'une part, elle me semble vraie du Brandom des débuts, et que, d'autre part, l'autonomisation de la raison passe ici d'abord et avant tout par sa socialisation (synonyme du caractère socio-perspectival, et donc plastique, grosses de leur critique virtuelle, des normes de la rationalité une fois que l'on a inscrit celles-ci au cœur de nos pratiques de justification concrètes), et non par son historicisation.

(2) SOCIO-PERSPECTIVALITÉ, OBJECTIVITÉ, ET RÉALISME CONCEPTUEL

On peut s'en rendre compte de manière plus claire encore dans le traitement qu'opère Brandom du problème de l'objectivité, problème auquel l'historicité est sensée, pour les auteurs, apporter un éclairage que *Making it Explicit* n'avait pas les moyens de produire. À l'opposé, je considère que, dès le début, Brandom dérive la portée objective des contenus conceptuels de leur caractère socio-perspectival (et donc de leur caractère social), et qu'en ce sens l'historicité ne change absolument pas le dispositif théorique de Brandom : elle ne fait tout au plus que lui ajouter une dimension (temporelle) supplémentaire.

Comme le soulignent à juste titre les auteurs, Brandom vise à élaborer (et cela depuis *Making it Explicit*) « une *théorie sociale de la rationalité* » (p. 274), défendant ainsi « une version "rationaliste" du pragmatisme » (p. 287), ce qui signifie que les règles sémantiques inférentielles ne peuvent pas être simplement relativisées aux pratiques et aux conventions sociales du moment : elles prétendent implicitement à leur validité objective, et donc à leur correction rationnelle. Tout contenu conceptuel, aux yeux de Brandom, implique une dimension représentationnelle qui s'exprime dans la possibilité que « tous se trompent » à propos de la portée objective de nos concepts (*REI* : 145-146), et c'est pourquoi toute conception inférentialiste qui voudrait faire de l'inférence la pierre de touche de la détermination du contenu conceptuel au détriment de la référence se trouve immédiatement confrontée au problème de la portée objective des concepts : le statut de l'objectivité est, aux yeux de Brandom, « le défi conceptuel le plus difficile » auquel doit faire face l'inférentialisme (*REI* : 280). Car, et c'est bien là le problème, comment garantir la portée objective de nos normes conceptuelles, comment garantir que nos concepts disent bien quelque chose *du monde*, une fois que l'on a fait de l'inférence, et non de la référence, la pierre de touche du rapport entre l'esprit et le monde ? Comment ne pas « perdre le monde » lorsque l'on affirme que les concepts fondamentaux qui structurent

notre compréhension de la réalité sont socialement constitués, sont les produits de pratiques sociales de justification, elles-mêmes relatives à des contextes historiques et culturels contingents ?

La réponse de Brandom à ce problème consiste à mobiliser le caractère socio-perspectival des contenus conceptuels, autrement dit c'est à partir de la dimension sociale qui est consubstantielle au contenu conceptuel que va pouvoir se fonder sa prétention à l'objectivité, et donc la distinction du subjectif et de l'objectif. On se souvient que *Making it Explicit* montrait comment (grâce aux mécanismes de substitution, de réitération anaphorique, et d'imputation d'engagements pragmatiques *de re* et *de dicto*) le langage possède les ressources expressives qui nous permettent de spécifier un contenu conceptuel depuis les différentes perspectives sociales des participants, et nous permet donc d'opérer un retour réflexif sur nos propres opérations conceptuelles, d'expliciter nos dissensions[14]. Or, le tour de force de Brandom a été de montrer que c'est précisément à partir des divergences entre les diverses perspectives des locuteurs au sujet d'un même contenu conceptuel en développement que peut émerger la transcendance d'un référent objectif qui ne se réduit pas à ce que nous pouvons croire à son propos. La distinction entre le vrai et le faux, entre ce qui est en soi et ce qui n'est que pour moi, dérive donc du fait qu'au sein de la communication, mes *alter ego* peuvent, par leur désaccord, m'amener à me décentrer de ma propre perspective et me faire ainsi entrevoir la distinction entre ce qui relève du monde objectif et ce qui relève de ma subjectivité :

> L'objectivité est donc un aspect structurel de la *forme* socio-perspectivale des contenus conceptuels [...] car elle est l'exact reflet de la différence de perspective fournie par la différence de portée inférentielle des affirmations dans le contexte des prémisses auxiliaires fournies par les engagements reconnus (et donc contractés) par le marqueur et les engagements attribués aux autres par ce marqueur. (*RE II* : 1051)[15]

C'est dans le désaccord avec autrui que je fais l'expérience du caractère subjectif des concepts dans lesquels sont cristallisées mes croyances, et c'est depuis l'intersubjectivité que s'ouvre la distinction du sujet et de l'objet. Chez Brandom, donc, c'est depuis les brèches du désaccord intersubjectif que s'ouvre la transcendance d'un monde objectif[16]. On peut d'ailleurs s'en apercevoir si l'on examine de plus près la thèse du réalisme conceptuel, que Brandom défend dès *Making it Explicit*, selon laquelle « la conception des concepts comme inférentiellement articulés permet une image de la pensée et du monde pensé comme également, et dans les cas les plus favorisé comme *identiquement*, conceptuellement articulés » (*RE II* : 1094). À première vue, il semble qu'une telle thèse « réintroduise la métaphysique par la petite porte », comme l'a reproché Habermas (2001 : 108), en affirmant l'idée d'une articulation conceptuelle *intrinsèque* du monde et indépendante de toute pratique discursive de la communauté humaine. Mais il ne faut pas s'y tromper, et c'est dans *A Spirit of Trust* que Brandom délimitera de manière parfaitement claire la sphère de validité de son réalisme conceptuel (a), en l'enchâssant à un (b) idéalisme objectif et à (c) un « idéalisme conceptuel ».

(a) Le réalisme conceptuel s'appuie sur l'idée que les contenus conceptuels présentent une structure bi-modale ou amphibie : un seul et même contenu conceptuel peut prendre une forme objective (sa structure inférentielle délimite des relations modales objectives) et une forme subjective (sa structure inférentielle délimite des relations normatives concernant les inférences autorisées ou non pour le sujet). (b) Par ailleurs, l'idéalisme objectif établit que si les faits objectifs conceptuellement articulés sont indépendants en ce qui concerne leur existence des normes conceptuelles que nous instituons pour les penser, ils ne peuvent avoir de sens qu'à partir de ces normes : si *l'existence* des faits objectifs est indépendante de nos concepts, leur *sens* n'est accessible qu'à partir de nos normes conceptuelles[18]. (c) Or, l'idéalisme conceptuel établit que ces relations entre les aspects subjectifs (normatifs et déontiques) et objectifs (modales aléthiques) des contenus conceptuels, qu'établit l'idéalisme objectif,

sont elles-mêmes subjectives, au sens où elles sont établies depuis l'intérieur des pratiques normatives des sujets qui s'attribuent et se reconnaissent des engagements au sein du jeu de l'offre et de la demande de raisons[19]. Autrement dit, c'est depuis l'intérieur des pratiques communicationnelles sociales et historiques d'une communauté que s'établit le partage entre les sens et les référents, entre l'esprit et le monde :

> L'idéalisme conceptuel est l'idée [...] que les *relations* de dépendance-sémantique *(sense-dependance)* que l'idéalisme objectif affirme exister entre les concepts qui articulent notre conception des relations objectives d'incompatibilité matérielle, d'une part, et les processus subjectifs de reconnaissance d'engagements incompatibles, d'autre part, doivent être comprises à partir des processus qui instituent ces relations. (*AST* : 369)

Autrement dit, il en est de l'articulation conceptuelle de la réalité elle-même comme de la portée objective de nos normes conceptuelles : la part objective et réelle de nos normes conceptuelles ne s'établit que depuis l'immanence de nos pratiques discursives, et plus précisément depuis les désaccords intersubjectifs au sein de ces pratiques. C'est ce que soutenait déjà Brandom dans *Making it Explicit* lorsqu'il affirmait que « la distinction entre le vocabulaire normatif et le vocabulaire non normatif, entre les affirmations et les faits, est elle-même faite en termes normatifs » (*RE II* : 1100), et qu'en conséquence « il n'y a rien [a]en dehors[a] de la pratique discursive »[20] (*RE II* : 607).

(3) QUELLE PLACE POUR L'HISTORICITÉ CHEZ BRANDOM ?

Qu'apporte l'intégration d'une dimension historique à ce modèle théorique ? Il me semble qu'elle n'apporte pas grand-chose, mais qu'elle ne fait qu'étendre dans le temps long le désaccord intersubjectif qui permet logiquement la distinction du subjectif et de l'objectif, des

affirmations et des faits. Et si une telle extension *renforce* et *complète* assurément le dispositif théorique de Brandom, force est de constater qu'elle ne le modifie pas fondamentalement : il est donc exagéré de parler ici d'un « grand écart » entre le Brandom de la raison socialisée de 1994 et le Brandom de la raison historicisée de 2019.

L'idée nouvelle, que Brandom formule progressivement à partir des années 2000[21], consiste à introduire une dimension historique dans la constitution des contenus conceptuels : la seule manière de justifier la validité de nos normes conceptuelles présentes, c'est de reconstruire l'histoire progressive des essais et des erreurs qui nous ont conduits à les adopter. Il n'y a que par l'*Erinnerung*, par la généalogie rationnelle de nos propres pratiques sociales que nous pouvons justifier nos pratiques présentes. La distinction du vrai et du faux, de l'objectif et du subjectif, de la croyance et du savoir, est donc « interne à la conscience » comme le disait Hegel (1980 : 59), car elle s'élabore toujours depuis l'immanence d'une histoire nécessairement progressive, c'est-à-dire d'une histoire qui fait sens, qui explique pourquoi nous en sommes là, d'une histoire rationnelle. Brandom propose donc l'idée d'un « progrès transcendantal » de l'histoire – transcendantal, au sens où l'idée d'un progrès et d'une critique rétrospective des erreurs du passé rend possible la distinction du vrai et du faux, du sujet et de l'objet, et est donc la condition transcendantale de la visée représentationnelle du contenu conceptuel et de la rationalité elle-même. Or, cette *Erinnerung*, cette récollection rationnelle par laquelle on justifie l'usage présent d'un concept en en retraçant l'évolution historique (nécessairement progressive) qui nous y a amenés, implique l'idée décisive d'une certaine plasticité historique des contenus conceptuels eux-mêmes, l'idée d'une historicité de la pensée : l'historicité, et l'idée d'un progrès expressif historique, s'ajoute donc à la liste des caractéristiques définissant ce qu'est un contenu conceptuel.

Ce qui rend possible la pratique de l'*Erinnerung*, c'est donc une certaine plasticité du contenu conceptuel. Or, cette plasticité est

elle-même conditionnée par le fait que le contenu conceptuel est socio-perspectival, qualité des contenus qui, comme on l'a vu, repose sur les mécanismes linguistiques et expressifs dont la théorie pleinement élaborée se trouve dans les trois derniers chapitres de *Making it Explicit*. *M*ais plus encore, et plus important : l'historicité telle que la thématise Brandom n'apporte rien de nouveau à la théorie des fondements de l'objectivité qu'il élaborait en 1994, car si l'historicité permet de garantir l'objectivité des contenus conceptuels, ce n'est qu'en vertu de sa socio-perspectivalité :

> La distinction entre les spécifications *de dicto* du contenu conceptuel et les spécifications *de re* apparaît en premier lieu lorsque l'on évalue les engagements des autres. [...] *Mais cette différence de perspective fondamentalement sociale peut également être obtenue de manière diachronique, lorsqu'un sujet/agent revient sur ses engagements antérieurs*. (*AST* : 436-437 ; je souligne)

Ce n'est donc que parce que l'historicité implique un autre type d'articulation socio-perspectivale des contenus conceptuels, une autre forme de désaccord intersubjectif au sujet des contenus conceptuels, qu'elle peut garantir la rationalité des normes. Un désaccord s'étalant non plus seulement sur l'espace social et synchronique de l'agora qu'est la société présente, mais sur le temps long de l'agora inter-générationelle qu'est l'histoire. La conclusion que je pense pouvoir en tirer, c'est que la garantie d'un critère de rationalité s'appliquant aux normes conceptuelles n'est pas due à l'introduction par Brandom du thème de l'historicité, mais au caractère socio-perspectival, et donc *social*, de ces normes, caractère socio-perspectival qui implique par ailleurs une double dimension synchronique (que Brandom appelle la dimension « relationnelle » de la reconnaissance intersubjective) et diachronique (que Brandom appelle la dimension « processuelle » de la reconnaissance intersubjective) (*AST* : 731).

IV. CONCLUSION : L'HISTORICITÉ COMME SOCIALITÉ DIACHRONIQUE

Brandom ne pense la dimension historique que comme du social désynchronisé : ce n'est qu'au titre d'une forme temporalisée de l'intersubjectivité que l'histoire peut jouer un rôle dans le dispositif de Brandom, car à aucun moment l'épaisseur du temps historique n'apporte de contribution décisive à l'idée d'une socialité des normes conceptuelles. Bien plutôt, les dimensions du passé, du présent et du futur ne sont qu'une extension de la seule différence qui compte pour la conception brandomienne de l'objectivité des normes sémantiques : la différence de perspective intersubjective sur un seul et même contenu sémantique socio-perspectival. Brandom ne pense donc l'histoire que comme une forme de socialité, que comme un réseau de relations intersubjectives aux générations passées, présentes et futures, socialité dé-synchronisée, certes, mais qui reste tout aussi abstraite et formelle que la socialité telle qu'il la pense à partir du *Scorekeeping* dans *Making it Explicit* : là aussi, les *concepts users* sont conçus comme des juges parfaitement libres de redéfinir rétrospectivement les applications passées des concepts qu'ils jugent pertinentes, d'opérer une sélection au sein de la tradition leur permettant de justifier leur usage présent, et, en exerçant ainsi leur autorité sur la tradition, de se rendre responsables face aux générations futures. L'histoire brandomienne n'implique en réalité rien de plus que cela, à savoir l'idée d'un marquage au score des engagements conceptuels de nos ancêtres visant à justifier nos engagements présents face aux générations futures.

Si la socialité telle que la pense Brandom a déjà pu être critiquée pour son caractère formel et désincarné[22], il semble donc que l'histoire puisse faire l'objet de la même critique chez Brandom, celle-ci ayant pour seul contenu réel de n'être que le déploiement temporel des structures logiques de la normativité, selon une histoire tripartite : la pré-modernité (qui « fétichise » les normes, menaçant de perdre la dimension d'autonomie subjective impliquée par toute

normativité), la modernité (qui subjective intégralement les normes, au risque de perdre la dimension de contrainte objective également impliquée par la normativité), et la post-modernité (qui médiatise les dimensions d'objectivité et de subjectivité des normes au sein d'une théorie de la reconnaissance qui implique les deux dimensions, synchronique et diachronique, du social et de l'historique)[23].

Si le parcours intellectuel de Brandom l'a conduit, de *Making it Explicit* à *A Spirit of Trust*, à intégrer l'histoire dans son système, et à ainsi passer d'une socialité transcendantale à l'idée d'une historicité transcendantale des contenus conceptuels, il faut à mon sens se garder de surévaluer une telle évolution : prise pour ce qu'elle est, l'historicité brandomienne n'est qu'une structure transcendantale, elle-même anhistorique, du sens et du contenu conceptuel, et elle est intégralement modelée à partir de cette structure plus fondamentale qu'est la socio-perspectivalité des contenus conceptuels, à savoir leur articulation sociale, intersubjective. En ce sens, la formulation par Brandom d'une historicité intrinsèque de la normativité conceptuelle n'est que l'extension du tour de force de *Making it Explicit*, qui démontrait, dans un mouvement qui combinait l'argumentation serrée du style analytique à une hauteur de vue spéculative comparable à celles des grands systèmes philosophiques du passé, le caractère intrinsèquement social de la normativité humaine et de la pensée conceptuelle : « le phénomène de base est celui du caractère socio-perspectival des *normes* discursives » (*RE II* : 1044).

BIBLIOGRAPHIE

BERTRAM Georg W., LAUER David, LIPTOW Jasper & Martin SEEL (2008), *In der Welt der Sprache, Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfort, Suhrkamp Verlag.

BRANDOM Robert B. (1994), *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2002), *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2008), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel, Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », *Philosophie*, 99 (« Hegel pragmatiste ? »), p. 63-95.

BRANDOM Robert B. (2009), *Reason in Philosophy : Animating Ideas*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2009b), *L'Articulation des raisons. Introduction à l'inférentialisme*, trad. fr. par Claudine Tiercelin & Jean-Pierre Cometti, Paris, Le Cerf.

BRANDOM Robert B. (2010-2011), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 tomes, trad. fr. sous la dir. d'Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Le Cerf.

BRANDOM Robert B. (2011), *Perspectives on Pragmatism : Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2019), *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

DAVIDSON Donald (2005), *Truth, Language, and History : Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press.

HABERMAS Jürgen (2001), *Vérité et justification*, trad. fr. par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1806-1807/2006), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1980), *Gesammelte Werke 9*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

HOBBES Thomas (1651/2000), *Léviathan, Ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. fr. par Gérard Mairet, Paris, Gallimard.

JOAS Hans & Wolfgang KNÖBL (2009), *Social Theory : Twenty Introductory Lectures*, trad. en. par Alex Skinner, Cambridge, Cambridge University Press.

KELLER Pierre (2020), « Brandom's Hegel – Between Conceptual Realism, Pragmatism, and Idealism », *Existenz*, 15 (1), p. 61-74.

KRÄMER Sybille (2001), *Sprache, Sprechakt, Kommunikation : Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp.

MARCHETTONI Leonardo (2014), « Brandom's Theory of the Institution of Norms », *Philosophical Inquiries*, 2 (2), p. 37-58.

MARCHETTONI Leonardo (2018), « Brandom on Norms and Objectivity », *Critical Horizons : A Journal of Philosophy and Social Theory*, 19 (3), p. 215-232.
MEAD George Herbert (2006), *L'Esprit, le soi, et la société*, trad. fr. par Daniel Cefaï & Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
PEROT Ferdinand (2026), « L'autonomie de la raison chez Robert Brandom : un retour à l'idéalisme hégélien ? », *Archives de philosophie*, 89 (1), p. 91-108.
PIPPIN Robert B. (2005), « Brandom's Hegel », *European Journal of Philosophy*, 13 (3), p. 381-408.
QUINE Willard Van Orman (1977), *Le Mot et la chose*, trad. fr. Paul Gochet et Joseph Dopp, Paris, Gallimard.
ROSEN Gideon (1997), « Who Makes the Rules Around Here ? », *Philosophy and Phenomenological Research*, 57 (1), p. 163-171.
SCHWARTZ Stephen P. (2012), *A Brief History of Analytical Philosophy*, Oxford & Malden, Wiley-Blackwell.
TINLAND Olivier (2012), « Le serpent contre la tortue. Portraits post-sellarsiens de Hegel en "grand adversaire de 'l'immédiateté'" », *Les Études philosophiques*, 4 (103), p. 533-554.
WEST Cornel (1991), « La politique du Néo-pragmatisme américain », *in* John Rajchman & Cornel West (dir.), *La Pensée américaine contemporaine*, trad. fr. par Andrée Lyotard-May, Paris, Presses universitaires de France, p. 385-404.
WITTGENSTEIN Ludwig (1953/2004), *Recherches philosophiques*, trad. fr. sous la direction d'Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Je tiens à remercier le relecteur anonyme de cet article pour la qualité et la pertinence de ses remarques.

2 *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif* (2010-2011). Ce texte sera régulièrement cité sous l'abréviation *RE* dans le corps du texte.

3 Sur la signification de cette intégration de la perspective historique pour la sémantique brandomienne, voir Marchettoni (2018 : 219 *sq.*).

5 J'emprunte l'expression à Pippin (2005 : 390).

6 « Être rationnel – comprendre, "savoir comment" au sens d'être capable de jouer au jeu consistant à donner et demander des raisons –, c'est maîtriser en pratique l'évolution des scores. Parler et penser, c'est marquer le score dans ce type de jeu » (*RE I* : 357). « Être rationnel n'est rien d'autre que se situer dans l'espace des raisons données et demandées » (*RE I* : 475). On notera au passage que la notion brandomienne de rationalité présente une dualité, car Brandom affirme ailleurs que « le processus rationnel paradigmatique, que Sellars invoque sous le nom de "méthode socratique" dépend de la possibilité de rendre *explicites* des engagements *implicites* sous la forme d'affirmations » (*RE I* : 231). De sorte que Brandom articule une notion de rationalité à deux niveaux, impliquant un sens faible et un sens fort : « Au sens faible, tout être qui s'engage dans des pratiques linguistiques, et par là applique des concepts, est un être *rationnel* ; au sens fort, les êtres rationnels ne sont pas seulement des êtres linguistiques, mais ils sont aussi, au moins potentiellement, des êtres *logiques*. C'est la manière dont nous devrions nous comprendre nous-mêmes : comme des êtres qui satisfont cette condition expressive duale » (*RE I* : 49). Il faut par ailleurs noter que si le deuxième niveau de rationalité, la raison *expressive*, dépend du premier niveau, l'inverse n'est pas vrai, car Brandom souligne explicitement qu'« il n'y a aucune incohérence à penser un langage, ou une étape de l'évolution d'un langage dans lequel le seul vocabulaire en jeu est non-logique » (*RE II* : 692).

7 Brandom précise bien, en continuité avec la tradition pragmatiste, qu'il n'existe pas de point de vue privilégié à partir duquel il serait possible de mettre un terme à l'enquête (*RE II* : 920, 1055-1058) ; position qui sera reprise à la lettre dans *AST* : 61, 441-442, 618-620, 688. On notera par ailleurs que Brandom, en s'inspirant de Hegel, caractérise sa position comme un *pessimisme sémantique*, en opposition à un simple faillibilisme : c'est un pessimisme et non un faillibilisme parce qu'il affirme la nécessité de l'erreur, et non pas seulement de l'ignorance, de l'incertitude, ou de l'incomplétude. C'est un pessimisme *fort* car il

implique la *nécessité*, et non la simple possibilité, de l'erreur. Voir sur ce point Brandom (2008).

8 C'est là le sens de sa critique des théories qui cherchent à dériver la normativité de l'accord communautaire, faisant ainsi de la communauté la source ultime de toute autorité normative. Le critère normatif permettant de distinguer les applications de concept correctes des applications incorrectes ne peut être fourni par la communauté pour deux raisons : tout d'abord, « les théoriciens de l'évaluation communautaire ont tendance à personnifier la communauté » (*RE I* : 117), et donc à lui attribuer des performances qui ne peuvent être accomplies que par des individus, car « évaluer, approuver, etc., sont des choses que nous faisons en tant qu'individus » (*RE I* : 118). La communauté n'est pas un agent pouvant attribuer des engagements et les sanctionner « comme un seul homme », et c'est pourquoi toute approche communautariste de ce genre devra identifier le jugement de la communauté au jugement de ceux qui sont légitimes pour évaluer au sein de cette communauté, à savoir à des experts (*RE I* : 119). Seulement, l'expertise présuppose en réalité les standards normatifs qu'elle est censée définir (car pour être un expert, il faut avoir une autorité qui ne peut provenir de la communauté elle-même, s'il y a des désaccords en son sein), et cette option est donc circulaire. Il ne reste plus aux théoriciens de l'évaluation communautaire qu'à identifier la normativité à la régularité ou à la normalité au sein du comportement du groupe, et l'on retombe alors sur les impasses de ce que Brandom appelle le « régularisme », qui regroupe toutes les tentatives visant à réduire la normativité aux régularités naturelles. Ces approches, ou bien perdent de vue la distinction entre l'être et le devoir-être (*RE I* : 97-98), ou bien la présupposent toujours déjà implicitement, car les régularités comportementales sont insuffisantes pour déterminer précisément quelle est la norme dont elles sont l'application correcte : « il n'existe aucune chose qui serait *le* schéma ou *la* régularité exhibée par une séquence de comportements passés » (*RE I* : 99), et un seul et même *pattern* comportemental régulier peut donc toujours être interprété comme l'application correcte de plusieurs normes incompatibles entre elles. Si, à l'inverse, une telle approche entend identifier la correction au comportement régulier de la communauté, alors elle perd de vue la dimension fondamentalement objective des normes conceptuelles, qui implique qu'« il reste possible que nous nous trompions tous sur l'évaluation de cette affirmation, que nous considérions tous comme une application correcte des concepts impliqués quelque chose qui en serait, objectivement, une application incorrecte » (*RE I* : 145). Sur les difficultés qu'implique cette critique de l'évaluation communautaire, voir Marchettoni (2014 : 38 *sq.*), et Rosen (1997).

9 C'est une conséquence qu'avait entrevue G. H. Mead du fait de dériver la subjectivité de l'intersubjectivité : si le soi est socialement institué dans les interactions, alors le soi est aussi multiple que les relations sociales (Mead, 2006 : 213). On peut non seulement y voir une conséquence certaine de la pensée de Brandom, mais Brandom va bien plus loin, comme on le voit : le Soi n'est pas seulement multiple, mais socio-perspectival, autrement dit traversé d'une virtualité qui signe son indétermination partielle.

10 Voir Quine (1977 : 118-126), Davidson (« A Nice Derangement of Epitaphs », 2005 : 89-107) et Davidson (« The Social Aspect of Language », 2005 : 109-125, qui se conclut ainsi : « la signification requiert de manière générale que l'on suive sa propre pratique, une pratique qui peut être comprise par les autres. Mais il n'est pas fondamentalement nécessaire que les pratiques doivent être partagées », *ibid.* : 125).

11 C'est ce que Quine appelait « l'"illusion du thème" : l'illusion que nos phrases si facilement intertraduisibles [entre deux langues à peu près comparables comme l'anglais et le français, et qui donc ne nécessitent pas de traduction radicale (F. P.)] sont diverses incarnations linguistiques de quelque proposition ou signification interculturelle, alors que l'on ferait mieux de voir en elles les simples variantes d'un seul et même verbalisme interculturel. La discontinuité de la traduction radicale met nos significations à l'épreuve : elle les oppose à leur incarnation verbale, ou, plus typiquement, ne trouve rien à leur place » (Quine, 1977 : 122).

12 Krämer (2001 : 269), cité dans Bertram *et al.* (2008 : 265), à propos de la conception davidsonienne du langage, dont Brandom s'inspire partiellement.

13 Par exemple Pippin (2005 : 390 *sq.*), qui accuse Brandom de défendre un « positivisme inférentiel », sans tenir compte du caractère nécessairement socio-perspectival des normes, dont le contenu implique toujours sa propre problématisation virtuelle, y compris par l'acteur qui la reconnaît comme valide.

14 J'approfondis les réflexions qui suivent dans F. Perot, « L'autonomie de la raison chez Robert Brandom : un retour à l'idéalisme hégélien ? » (2026).

15 Voir aussi Brandom (2009b : 187-193).

16 Comme le note Habermas (2001 : 109), chez Brandom « l'objectivité du monde n'est pas attestée par les contingences dont nous faisons l'expérience à travers l'affection des sens et nos rapports pratiques avec lui, mais par la résistance discursive des objections tenaces ».

18 *AST* : 215 : « L'idéalisme objectif nous dit que nous ne pouvons comprendre la structure ontologique du monde objectif [...] autrement que dans des termes qui font référence, de

manière essentielle, à ce que les sujets ont à *faire* pour *considérer* le monde comme ayant cette structure – même si le monde pourrait avoir cette structure en l'absence de tout sujets et de leurs capacités épistémiques. »

19 Comme l'a justement souligné P. Keller, le réalisme conceptuel de Brandom est donc ambigu, et recouvre en vérité deux thèses distinctes. Brandom formule son réalisme conceptuel ou bien comme l'idée selon laquelle (1) le monde est en soi conceptuellement articulé *indépendamment de toute activité de pensée du sujet* (cf. *AST* : 3), ou bien comme l'idée selon laquelle (2) le monde est en soi conceptuellement articulé, tout comme nos engagements normatifs (cf. *AST* : 220-221). Or, comme le remarque à juste titre Keller, la thèse (1) implique un réalisme transcendantal aussi peu compatible avec l'engagement hégélien que revendique Brandom qu'avec son propre réalisme conceptuel, car ce dernier, combiné avec l'idéalisme conceptuel affirmant que ce qui est objectif n'est accessible qu'à partir de ce que nous faisons et pensons, ne peut que donner lieu à un scepticisme généralisé – violant dès lors la clause « GKC *(Guenuine Knowledge Condition)* » , selon laquelle une épistémologie digne de ce nom doit rendre compte de la possibilité de la connaissance au lieu de l'annuler (*AST* : 47 *sq*.). C'est donc le sens (2) qui doit être maintenu pour préserver la cohérence du réalisme conceptuel, et ce malgré les formulations parfois trop extrêmes qui laisseraient présumer que le réalisme conceptuel implique la thèse (1) (cf. Keller, 2020 : 71-74).

20 L'usage par Brandom des guillemets d'alarme est destiné à montrer qu'il ne s'engage pas à propos de la validité de la signification que l'on peut être tenté (sous l'influence de la tradition représentationaliste qui conçoit les concepts comme des représentations mentales faisant face au monde) d'attribuer à l'expression « en dehors » ici.

21 On la trouve élaborée dans sa forme définitive dès 2002, dans *TMD* : 12-15, et 230 *sq*.

22 Par exemple chez Tinland (2012 : 552), ou encore chez West (1991: 386-390), lequel s'attaque plus généralement au caractère formel et désincarné, vide de contenu, de la société *et de l'histoire* telle que Rorty la conçoit, objections qui à mon sens peuvent globalement être appliquées à Brandom.

23 On consultera par exemple *AST* : 581-582, même si les formulations de cette thèse sont extrêmement nombreuses chez Brandom.

LES « SECONDES LUMIÈRES » DE BRANDOM, ENTRE PRAGMATISME ET IDÉALISME

SAMUEL VITEL

Cette réponse à l'article de Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud reprend leur insistance sur le « problème de l'objectivité ». Une analyse de l'évolution de la pensée de Robert Brandom entre *Making It Explicit* et *A Spirit of Trust* montre qu'elle est organisée par une tentative de résoudre ce problème, tel qu'il est apparu au sein de la tradition pragmatiste. Brandom cherche à dépasser les limites du pragmatisme de Richard Rorty grâce à une réappropriation de Hegel. Alors que Rorty considère l'objectivité comme un résidu autoritaire au sein de notre culture, Brandom affirme qu'elle constitue une dimension irréductible de nos pratiques discursives. Cet article-ci insiste particulièrement sur la distinction que fait Brandom de deux sens de l'objectivité. En un sens minimal, l'objectivité signifie l'indépendance de ce dont nous parlons par rapport à nos croyances ou à nos usages linguistiques : il existe une différence entre ce que nous tenons pour vrai et ce qui est effectivement le cas. En un sens plus emphatique, l'objectivité désigne une autorité normative : ce dont nous parlons exerce une contrainte sur notre pensée, car nos jugements doivent répondre des choses elles-mêmes et non simplement des critères fixés par notre communauté. Selon l'auteur, Brandom mobilise Hegel afin d'articuler ce second sens de l'objectivité avec l'autonomie moderne. L'histoire devient alors décisive : l'*Erinnerung* hégélienne nous apprendrait qu'une tradition rationnelle est toujours contrainte de reconstruire rétrospectivement ses engagements comme répondant d'une norme qui la guidait implicitement.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; NORMATIVITÉ ; HEGEL ; RICHARD RORTY ; ROBERT BRANDOM ; OBJECTIVITÉ.

* Samuel Vitel est agrégé de philosophie, doctorant aux universités de Poitiers et d'Ottawa [samuel.vitel[at]univ-poitiers.fr].

Outre le bel hommage fait à Brandom, qui souligne très justement ce qui fait sa singularité et son intérêt dans le champ de la philosophie contemporaine, il faut saluer dans l'article de Castel et Mouraud l'ambition de se confronter à l'évolution de la pensée de Brandom, le trajet qui l'a conduit de *Making it Explicit* (1994) à *A Spirit of Trust* (2019). Cette évolution n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mérite parmi les lecteurs de Brandom. Le fait que certains font encore comme si elle n'avait pas eu lieu contribue à séparer les exégètes en deux camps que Brandom voulait pourtant réconcilier (Brandom, 2002 : 1-3 ; désormais *TMD*). Se dessine un paysage dans lequel ses lecteurs analytiques ne reconnaissent une légitimité entière qu'à *Making it explicit*[1] et ses lecteurs « continentaux » épris d'histoire de la philosophie se réjouissent qu'existe enfin une reconstruction systématique par Brandom de la philosophie hégélienne dans *A Spirit of Trust* et non plus simplement des textes programmatiques difficilement exploitables affirmant une continuité entre le projet hégélien et le sien[2].

Castel et Mouraud ont raison d'affirmer que l'évolution principale entre les deux œuvres renvoie à « l'introduction de l'histoire » (p. 275) en un double sens : d'abord, la source de la contrainte normative pesant sur l'activité discursive n'est plus simplement *synchronique* (le marquage au score avec un interlocuteur se produisant *hic et nunc*), mais également *diachronique* (l'héritage de la tradition dans laquelle chaque locuteur a été initié) ; ensuite, Brandom propose une justification de sa conception de la rationalité qui n'est plus seulement « *expressive* », rendant explicite les normes implicites de la communication linguistique[3], mais également « *progressivement* expressive »[4], au sens où cette conception se révèle être celle que notre ère intellectuelle (la modernité) exige et, plus largement, celle qui constitue la norme cachée de notre histoire, se révélant graduellement en celle-ci. Si nos auteurs soulignent, à juste titre, le rôle de Hegel dans ce tournant vers l'histoire, il faut aussi reconnaître à quel point Brandom est également redevable, dans ce contexte, de Rorty. En effet, c'est au contact de Rorty que la sensibilité de

Brandom à notre appartenance à des traditions historiques se développe[5], de même qu'il hérite de lui le goût pour le mode historique de la justification des théories[6]. Le titre même des *Spinoza Lectures* (2022) confirme à quel point la perspective actuelle de Brandom doit être comprise comme une tentative de concilier les apports de « l'idéalisme » de Hegel et ceux du « pragmatisme » de Rorty. Cela est parfaitement apparent dans l'emploi par Brandom de l'expression « *second Enlightenment* » que Rorty utilise pour désigner les lumières pragmatistes, mais qui permet tout autant de désigner, selon Brandom, le projet philosophique de Hegel.

En se confrontant à l'évolution de Brandom, Castel et Mouraud réussissent également à éviter l'écueil qui consisterait à exagérer la rupture dans l'œuvre au point où l'unité du projet brandomien serait abolie. Si évolution il y a, elle doit être appréhendée comme suivant un même fil, celui d'offrir une réponse satisfaisante à une question rectrice, tout comme la *Kehre* heideggérienne se comprend dans le cadre constitué par la *Seinsfrage*[7]. En effet, Brandom affronte, depuis *Making It Explicit*, comme le montrent nos auteurs, le « problème de l'objectivité » (p. 301, n. 12)[8]. Ce problème est inévitablement épineux pour toute perspective pragmatiste, car le cœur du pragmatisme, le « pragmatisme fondamental *(fundamental pragmatism)* », consiste à mettre l'accent sur ce que nous faisons quand nous disons ce que nous disons (le « savoir-faire pratique implicite ») plutôt que ce que nous visons explicitement en le disant (par exemple, dans une phrase déclarative, « ce qui est le cas ») (Brandom, 2011 : 65 – désormais *PP*)[9]. Comme l'avait souligné Rorty, on renonce ainsi à la centralité de l'idée de « représentation », qui implique de faire correspondre nos pratiques linguistiques avec quelque chose qui est entièrement indépendant de ces pratiques, au profit de la normativité immanente à ces pratiques : ce que l'on appelle « dire ce qui est le cas », c'est en fait suivre une règle apprise au sein de sa communauté linguistique qui autorise à jouer tel « coup » (prononcer telle phrase) après tel autre et dans telles circonstances[10]. Dans la perspective de Rorty, le « problème de l'objectivité » est un pseudo-problème qui s'évapore aussitôt

que l'on renonce à l'idée que l'on ait à « représenter » ou « refléter *(mirror)* » ce dont on parle quand on en dit quelque chose : on ne doit plus s'inquiéter de savoir comment il faut « apparier *(match up)* » nos discours avec le silence d'un monde radicalement indépendant car, pour ce qui concerne la correction de l'application d'une norme, nous ne pouvons répondre que de nos pairs – dit autrement, la seule source possible de l'autorité normative est celle d'un autre sujet et non l'objectivité elle-même. Pour Brandom, comme pour un ensemble de penseurs revendiquant le statut d'héritiers critiques du projet philosophique de Rorty, recoupant assez largement ceux que l'on appelle les « néo-pragmatistes », la reconstruction pragmatiste de la pratique linguistique n'exige pas d'abandonner la relation de représentation et la visée de l'objectivité, mais plutôt de les réformer pour les rendre intelligibles[11]. En effet, Brandom affirme, comme d'autres[12], que renoncer à l'objectivité constitue même une violation du principe pragmatiste qui consiste à revendiquer, pour l'élaboration philosophique, une immanence à nos pratiques, car l'idée d'objectivité fait partie, de manière inéliminable, de nos pratiques linguistiques. Celle-ci en constitue un « aspect structurel *(structural aspect)* » (*ME* : 597) et ce à deux titres : l'objectivité renvoie, à la fois, à *l'indépendance* de ce dont on parle par rapport au fait que l'on en parle[13] et à *l'autorité* de ce dont on parle sur ce que l'on en dit au sens où notre discours en répond pour sa correction[14].

Tout d'abord, nous faisons toujours très bien la différence entre ce que nous tenons comme étant le cas et ce qui l'est bel et bien, indépendamment du fait que nous nous y rapportions *(what is the case « anyway »)* (*ST* : 434). Cette distinction est au cœur de la communication avec autrui : la communication suppose, minimalement, que l'on puisse comprendre son interlocuteur et ce alors même que chacun exprime une perspective subjective irréductiblement singulière, déterminée par un ensemble unique de croyances et de désirs (*ME* : 510). Un tel défi est relevé par l'opération de substitution inférentielle par laquelle on ne relève pas simplement ce que dit l'interlocuteur avec lequel on n'est pas d'accord *(attribution de dicto)*, mais

on identifie ce à propos de quoi il dit ce qu'il dit *(attribution de re)* en substituant, par exemple, au terme singulier employé de manière erronée, à nos yeux, par l'interlocuteur le terme permettant, à nos yeux, d'identifier correctement la chose *(res)* dont il est question : confronté à une partisane contemporaine de la physique aristotélicienne, croisée dans un département de philosophie, qui dirait « les astres supralunaires sont composés d'éther », on reformulera en disant « elle dit *des* étoiles qu'elles sont composées d'éther ». C'est seulement à cette condition que l'on peut faire sens de ce qu'il dit comme étant une perspective alternative, en l'occurrence erronée, sur un même monde. La communication instaure la référence comme ce qui est susceptible d'être exprimé selon des significations multiples, ou de se donner suivant des perspectives variées. De plus, en raison de l'instauration d'une différence entre ce qui est « objectivement correct » et ce qui est tenu pour correct par un sujet dans la pratique de la communication, chaque locuteur développe un « sens de l'objectivité » et prend conscience que cette distinction s'applique à toutes les perspectives, et donc également à la sienne propre : chacun saisit « la possibilité d'une distinction entre la manière dont les choses sont vraiment et la manière dont elles sont appréhendées par un interlocuteur demeure un aspect structurant [...] *même dans le cas d'attributions* [d'engagements] *à soi-même* » (*ME* : 597 ; je souligne). Ainsi, je sais pertinemment que ce que je tiens pour « des étoiles visibles » pourrait se révéler être autre chose (et il est probable qu'un physicien vise par là tout à fait autre chose que moi).

Brandom ajoute que l'objectivité structure également nos pratiques linguistiques comme autorité. Il devient alors manifeste que la normativité propre à la relation représentationnelle ne saurait se réduire à la seule autorité de mes interlocuteurs, source exclusive de la normativité dans la perspective de Rorty. En effet, lorsque nous corrigeons ou que nous remplaçons des descriptions à propos de quelque chose, nous ne le faisons certainement pas, avant tout, pour jauger « ce que notre communauté laissera passer »[15] car nous

nous trouvons en procédant à de telles réélaborations langagières, bien souvent, en désaccord avec un ou plusieurs de ses membres (voire tous[16]). Nous soumettons plutôt nos descriptions d'une chose à la norme de ce qu'est la chose elle-même. L'objectivité que nous visons ne saurait être échangée contre l'obtention de l'approbation de mes pairs[17], car elle renvoie au fait, pour un discours, de répondre de ce qu'est son objet en tant que tel pour sa correction et, à ce titre, constitue la norme même de l'échange discursif.

Rorty peut alors être accusé de ne pas prendre nos pratiques suffisamment « au sérieux »[18] et de proposer une image de l'échange linguistique qui va à l'encontre de ce à quoi les locuteurs sont inévitablement engagés[19]. En bref, l'objectivité, aussi bien comme indépendance que comme autorité, présentée par Rorty comme superflue pour les pratiques linguistiques et qu'il propose, pour cette raison, d'éliminer, refait inévitablement surface dans l'esprit des locuteurs. Ainsi, la radicalité « pragmatiste » apparente de Rorty trahit une infidélité à la version de la « maxime pragmatiste » pourtant formulée par Rorty lui-même – « les pragmatistes pensent que si une chose ne fait aucune différence pour la pratique, elle ne devrait pas en faire une pour la philosophie[20] ». Renoncer à l'idée d'objectivité, comme indépendance visée et comme source d'autorité normative, transformerait nos pratiques linguistiques en quelque chose de parfaitement méconnaissable pour des locuteurs ordinaires.

Brandom pense trouver chez Hegel le moyen de rendre compatible la centralité philosophique de nos pratiques subjectives avec la sauvegarde de l'idée d'objectivité, qui structure inévitablement ces mêmes pratiques (lorsqu'elles sont linguistiques). Telles sont plus précisément les « secondes Lumières », davantage hégéliennes, en réalité, que celles pragmatistes de Rorty, dont Brandom se revendique. Nos auteurs négligent ici peut-être l'inflexion qu'a finie par donner Brandom à ce syntagme rortyen[21]. En effet, l'engagement des pragmatistes en faveur du primat des pratiques subjectives n'est pas suffisant car, s'il n'est pas enrichi par l'idéalisme hégélien, il risque

de contribuer à « l'aliénation », caractéristique plus largement de la « modernité » intellectuelle. Cette *Entfremdung*, diagnostiquée par Hegel lui-même (*SL* : 83), renvoie à l'impossibilité pour un sujet de reconnaître une objectivité et par là un caractère réellement contraignant *(binding force)* (*SL* : 83, 102) aux normes qu'il suit car il a acquis la conscience qu'il est la source de toute autorité normative, ou, pour reprendre un terme cardinal de l'article de Castel et Mouraud, qu'il est *autonome*. Tout l'intérêt du projet hégélien réside dans sa capacité à articuler autonomie et objectivité, de pouvoir affirmer l'un des termes sans devoir, en même temps, sacrifier l'autre. Ce qui est étonnant, et ce que retient surtout Brandom, c'est que Hegel parvient à réaliser une telle articulation en se tournant vers l'histoire.

Pour comprendre comment un tel défi philosophique est relevé, il faut aborder plus précisément ce que sont les « Secondes Lumières » hégéliennes et ce en quoi celles-ci contrastent avec le mouvement historique et intellectuel dont Rorty voulait être le porte-parole. Nous notons ici un écart par rapport au discours explicite que tient Brandom sur lui-même, sans doute excessivement relayé, à nos yeux, par Castel et Mouraud (p. 270), qui consiste à déclarer être l'héritier et le partisan de positions apparemment éloignées voire contradictoires (du pragmatisme *et* de l'idéalisme[22], ou, encore, du naturalisme *et* du non-naturalisme[23]). Nous donnerons les raisons pour lesquelles, entre Rorty et Hegel, c'est évident : « On ne peut pas avoir le beurre et l'argent du beurre *(you can't have it both ways)*[24] », il faut choisir !

LES « SECONDES LUMIÈRES » CHEZ RORTY : L'EXTENSION DU DOMAINE DE L'AUTONOMIE

Le programme des Lumières, tel que Rorty le comprend, est globalement celui qui a été fixé par Kant dans son essai *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784/1991). Kant y appelle ses contemporains à rompre avec toute forme d'hétéronomie, de « direction par un autre *(Leitung eines anderen)* », qui maintient l'humanité dans un état d'« immaturité ». Dans un tel état, la tâche spécifiquement humaine de la délibération,

par laquelle on a à décider ce que l'on pense et ce que l'on fait, est levée car on y suit aveuglément un « tuteur *(Vormünder)* » (dirigeants autoritaires, prêtres, orateurs charismatiques, etc.). Dans le contexte de Kant, de telles relations hiérarchiques entre individus sont fondées sur le postulat d'une relation entre les êtres humains et une instance non-humaine, à laquelle une obéissance inconditionnelle est due, à savoir Dieu – les « tuteurs » se présentent ainsi comme les administrateurs d'un ordre nécessaire car voulu par Dieu. Dans d'autres contextes, de même, des hiérarchies sociales et historiques entre humains ont été présentées comme résultant d'une nécessité suprahumaine : dans la Grèce antique, par exemple, l'instance à laquelle on prêtait une telle autorité était plutôt le « *Kosmos* » (l'ordre naturel) (*SL* : 33). L'appel de Kant est donc simultanément social et intellectuel : se libérer de ces formes institutionalisées de tutelle suppose de se libérer de la croyance dans le genre de nécessité non-humaine qui rendait possible un tel ordre social. L'objectif que Kant fixe pour un être doué de raison, la « maturité », implique avant tout, dans la perspective de Rorty, que l'être humain ne compte plus que sur lui-même *(self-reliance)* (Rorty, 2021 : ix), qu'il ne se réfère plus à quelque chose de transcendant[25], lorsqu'il affronte la tâche de la délibération. De même que Kant suggère que la subjectivité est la source de toute autorité, même quand elle se le masque à elle-même, le pragmatisme nous donne les outils pour comprendre que les invocations d'une instance non-humaine sont toujours en fait humaines de part en part. En effet, le pragmatisme « social », dont Rorty est un partisan, nous permet de tracer la manière dont une communauté historique donnée confère une autorité à un objet putatif (Dieu, la Nature). Les pratiques sociales stabilisées, au sein d'un « consensus communautaire », sont la vraie source de l'autorité normative (Rorty, 2021 : 2) : par exemple, dans la voix de Dieu, c'est notre voix collective qui trouve son expression, ou, encore, la Nature renvoie à ce que nous avons naturalisé. Cependant, ces pratiques conduisent à des formes de « fétichisme » (*SL* : 64) quand une telle source est masquée et que l'autorité est présentée comme une propriété inhérente aux objets, indépendamment de notre relation à eux. Rorty affiche

ainsi une grande proximité avec l'alternative kantienne aux pratiques fétichistes : l'usage public libre de la raison qui permet aux pratiques d'être formées et au consensus communautaire d'être établi par la seule conversation, le jeu ouvert de donner et de demander des raisons, sans que l'on ressente le poids d'une instance autoritaire à laquelle on ne peut demander des raisons comme Dieu ou la Nature – ce que Rorty appelle judicieusement un « tue-conversation *(conversation-stopper)* »[26]. À la suite de Kant, le processus de défétichisation a été entrepris, avant tout, dans le champ pratique. En effet, dans les sociétés libérales modernes, une suspicion largement partagée a vu le jour envers toute tentative de présenter les normes qui gouvernent nos actions comme un « donné » contraignant précédant la coopération et la délibération sociales : par exemple, la naturalisation des rôles genrés par un recours à la différence sexuelle, ou de l'inégalité sociale par un recours à des différences « raciales » ou de filiation sont largement considérées inacceptables[27]. C'est devenu un aspect important de notre culture que nous tendons à considérer les objets qui auraient des propriétés normatives intrinsèques comme des « entités étranges[28] » dont on ferait mieux de se débarrasser : la proposition d'un Être Divin nous prescrivant une conduite depuis les Cieux sonne étrangement à nos oreilles sécularisées, ou encore le fait brut de la différence sexuelle n'a pas à exiger tel ou tel comportement déterminé de la part d'un individu et certainement pas que nous suivions des normes sociales patriarcales, etc.

Cependant, Rorty soutient que cette première phase triomphante des Lumières, centrée sur l'émancipation pratique, n'a pas conduit à contester le fait que nous continuons à accorder une autorité au non-humain dans le domaine épistémique, sous la forme de l'indépendance radicale à l'égard du langage ou de l'esprit, que l'on appelle la « Réalité » ou « l'Objectivité », ayant « une nature intrinsèque » à découvrir (Rorty, 2021 : 1). Alors que pour décider ce que nous devons faire, nous sommes encouragés à manifester une entière autonomie dans la poursuite de la connaissance, à l'inverse, une obéissance est encore due à une entité étrangère inconditionnellement contraignante[29].

Ainsi, des « Secondes Lumières *(second Enlightenment)* » sont nécessaires si nous souhaitons bel et bien réaliser le programme kantien. L'autonomie est tout autant menacée par une forme d'« autoritarisme » lorsque quelqu'un se contente d'invoquer ou de montrer du doigt un fait normatif putatif pour dire aux gens ce qu'ils doivent faire[30] que lorsque quelqu'un prétend connaître la Réalité en soi. En effet, cela suppose de postuler qu'en plus des raisons que nous échangeons les uns avec les autres dans la conversation, il y aurait ce que ce dont nous parlons serait susceptible de nous dire par lui-même. On voit que se manifeste ici, à nouveau, le « désir d'une contrainte[31] » susceptible de mettre un terme définitif à la conversation, fixant, à notre place, ce que nous avons à penser. Rorty pointe, ici également, les effets autoritaires de la référence au Monde : quelqu'un qui prétend être en possession de la version absolue du monde voudra réduire toutes les autres versions à la sienne, ou encore voudra éliminer celles qui ne sont pas compatibles avec elle[32] – le métaphysicien scientiste congédie ainsi les entités de « l'image manifeste » comme les couleurs, les maux d'amour, les idéaux politiques, comme « subalternes *(second class)* »[33], ou, pire, comme de simples illusions[34]. De plus, une telle attitude bloquera l'émergence de nouveaux vocabulaires, de nouvelles manières de décrire le monde, car celle qui est présentement tenue pour vraie est considérée comme irrécusable. Enfin, une telle position, comme la théologique, s'accompagne d'engagements ontologiques que nous finirons par reconnaître, un jour, comme parfaitement absurdes. On peut prétendre avoir accédé à la structure intrinsèque de la réalité seulement si celle-ci est, à la fois, indépendante de nos manières actuelles d'en parler – elle ne serait pas, sinon, intrinsèque, mais relative à nous – et pourtant conforme à ces manières de parler – nous ne pourrions, sinon, y accéder par les moyens conceptuels ou linguistiques que nous employons dans la connaissance. Ainsi, pour Rorty, l'invocation de l'Objectivité comme norme de l'enquête, l'idée que nous pouvons savoir ce que sont les choses en elles-mêmes, suppose de postuler l'existence des « bouts de réels en formes de phrases *(sentence-shaped chunks)* », constitutivement adaptés à nos pratiques linguistiques, et donc de

donner au monde « une apparence phrastique *(sentence-like appearance)* »[35]. On est conduit à concevoir notre activité discursive comme recueillant un langage qui serait déjà dans le monde[36]. L'étrangeté des entités dont on doit alors admettre l'existence[37] tout comme la présupposition aux accents religieux d'une forme d'harmonie préétablie entre notre langage et le (langage du) monde devraient suffire à nous faire abandonner une telle position. En insistant sur ce qu'une conception emphatique de l'objectivité a d'autoritaire et de déraisonnable, Rorty veut montrer qu'accomplir le programme d'une émancipation rationnelle exige de renoncer à une telle idée[38].

LES « SECONDES LUMIÈRES » DE HEGEL : LE SAUVETAGE DE L'OBJECTIVITÉ

Comme Brandom l'a bien vu, il y a un diagnostic analogue chez Hegel. En effet, l'œuvre de ce dernier peut être comprise comme l'illustration paradigmatique du « modernisme philosophique », le projet théorique dont le but principal est d'offrir un cadre conceptuel pour la réalisation durable de l'autonomie (Pippin, 1997 : 6). Hegel affirme, en effet, son attachement à la rupture que représentent les temps modernes. Il salue notamment le fait que les sources traditionnelles d'autorité (État, religion, famille) sont mises en crise par la généralisation d'une exigence qui soumet toute instance normative à un examen critique et ne veut plus rien tenir pour acquis : « du fait de la pensée, le positif fut dépossédé de sa puissance » Hegel (1986 : § 19, Add. 3 – désormais *EL* suivi du paragraphe). Cela se manifeste dans la réforme luthérienne qui destitue la médiation cléricale au profit d'un rapport individuel et libre à Dieu[39] ; ou encore, la radicalité de la Révolution française qui opposa à la violence de la monarchie absolue, une affirmation violente des droits de la subjectivité[40] ; ou, plus prosaïquement, dans les transformations de la vie quotidienne de chaque individu – Hegel valorise l'émergence d'une liberté dans le choix du partenaire et du métier, ou encore salue le fait que l'on considère désormais l'enfant comme un être dont il faut cultiver l'autonomie[41]. C'est aussi une exigence qu'il identifie dans les œuvres

des figures décisives de la modernité philosophique : ainsi, avec Descartes (Hegel, 1985 : 1379-1380), nous savons que « la conscience de soi est un moment essentiel du vrai » ; avec Kant, nous avons appris que « [p]our [l']autorité [du penser] rien d'extérieur n'a d'autorité ; il ne peut y avoir d'autorité ayant validité que par le penser » (Hegel, 1991 : 1852), et que l'objectivité n'avait pas à être conçue comme une instance extérieure à laquelle il fallait se conformer car, à l'inverse, « l'objectivité doit se conformer aux exigences de la pensée (ce qui est universel et nécessaire) » (*EL* : § 44, Add.). Comme Rorty, Hegel appelait à une radicalisation de cette rupture et traquait les formes intellectuelles et culturelles persistantes de « positivité » ou d'« immédiateté » qui entravait l'auto-détermination – c'était le cas pour la moralité, où il dénonçait les tentatives de ses contemporains de justifier des affirmations morales à travers le recours au sentiment ou à l'intuition, comme si la délibération concernant ce que l'on *doit faire* pouvait être tranchée par *le fait que l'on se trouvait* dans un certain état émotionnel (Hegel, 2006 : § 400, Add.) ; c'était le cas en épistémologie, où il dénonçait le fait que les empiristes, par exemple, transformaient la connaissance en une forme de « non-liberté » en la réduisant à l'accueil passif d'un donné sensible, occultant par là l'activité du sujet (*EL* : § 38, Add.). Comme Rorty, il pensait que Kant n'avait pas su être à la hauteur de l'idéal d'auto-détermination qu'il avait articulé. Il dénonça l'incohérence d'accorder à la raison un pouvoir entier d'auto-détermination dans le domaine pratique tout en encombrant la connaissance théorique de contraintes gravées dans le marbre (comme la table des catégories (*EL* : § 42), les limites de l'expérience possible[42] ou le pouvoir causal supposé de la chose-en-soi (*EL* : §§ 43, 44)). Il y voit l'indice que Kant peine à s'extraire de l'attitude philosophique générale qui consiste à se soumettre à quelque chose de « donné » ou « trouvé », de nature intellectuelle ou sensible[43].

Cependant, comme Brandom à sa suite, il considérait que la critique du « donné » au nom de l'autonomie n'impliquait pas, en même temps, une liquidation de l'objectivité. Plus encore, l'autonomie ne survivrait pas à une telle disparition au sens où la « pensée libre » est

identique à la « pensée objective »[44]. C'est ainsi que Brandom nous invite à comprendre le diagnostic que fait Hegel de la *condition moderne* (*SL* : 83), c'est-à-dire de l'aliénation qui est le résultat initial d'une prise de conscience du primat des « attitudes subjectives » sur le contenu objectif, car l'idée même d'une autorité indépendante du sujet se trouve par là minée. Hegel fait de ses contemporains *Frühromantiker* le symptôme d'une telle condition. Ces derniers qui, ayant appris que la subjectivité est la source de toute autorité, donnent à la conscience le pouvoir d'épouser et de révoquer tout contenu comme bon lui semble. Cela conduit à une valorisation de « l'ironie », où l'individu peut jouer d'un tel pouvoir – terme que Rorty reprendra[45]. Une telle attitude provoque nécessairement de l'insatisfaction : Hegel évoque, par exemple, la « nostalgie de l'absolu » dans laquelle les ironistes sombraient inévitablement[46]. Ainsi, l'autonomie ne saurait se confondre avec l'anomie : « l'aspiration à l'objectivité » (Hegel, 1998 : 100) doit pouvoir être satisfaite.

À ce titre, toute conception viable de la rationalité doit pouvoir répondre à cette insatisfaction sans sacrifier l'apport moderne crucial, l'affirmation de l'autonomie : Brandom évoque ainsi une rationalité « postmoderne » (*SL* : 86) capable d'articuler le primat moderne de la subjectivité avec « le désir d'une contrainte » objective, que pouvait satisfaire la pensée prémoderne, précédant les Lumières, mais sur un mode « fétichiste » ou autoritaire. Cela rappelle le parcours de la *Phénoménologie*, dans lequel la raison doit opérer une réconciliation entre l'auto-détermination promise par « les Lumières » et le point de vue de la « Foi » qui promeut une obéissance à l'égard d'une instance objective[47]. Les « Secondes Lumières » hégéliennes radicalisent donc les « premières Lumières » autant qu'elles permettent de nous guérir de certaines de leurs conséquences négatives.

Comment peut-on opérer une telle réconciliation ? Pour Brandom, cela revient à accomplir deux opérations hégéliennes. Tout d'abord, l'objectivité à laquelle il faut renoncer est « l'hyperobjectivité » (*ST* : 299) dont on peine à faire sens car son indépendance à l'égard de la

subjectivité implique qu'elle soit entièrement autre que ce que la subjectivité peut en penser. On peut soupçonner Rorty de manifester un attachement persistant à une telle indépendance radicale quand il moque l'idée que les occupants réels du monde, comme « faits *(facts)* », puissent avoir en eux-mêmes une forme exprimable discursivement (« *sentence-shaped* ») (Rorty, 1989 : 5). Cependant, on est en droit de se demander : que peut être la « réalité » si elle doit demeurer une altérité rebelle à l'articulation discursive ? Comme l'avait souligné Hegel dans sa critique de Kant, une chose-en-soi radicalement indépendante, que l'on n'est pas en mesure de déterminer d'une quelconque manière, équivaut à un simple néant (*EL* : § 87 Rem)[48]. Ainsi, Brandom, suivant Hegel, ne rougit pas à l'idée de défendre une identité entre sujet et objet, au sens où il n'y a rien de plus dans *une manière dont est le monde* que dans *le fait de dire cette manière dont est le monde*, si ce que l'on dit est vrai. L'idée de l'objectivité comme instance étrangère à la pensée est bien abandonnée. La figure proposée ici de l'objectivité est « hygiénique[49] » ou « bégnine[50] », au sens où elle ne menace aucunement de réintroduire une contrainte aveugle et non-rationnelle sur l'activité de la pensée. En effet, si ce qui est objectif est bien indépendant du fait qu'on le pense, il ne s'agit pas de quelque chose d'extérieur au « pensable *(thinkable)* ». C'est à ce titre que l'objectivité nous fournit des « raisons » que l'on est susceptible de reconnaître comme telles plutôt que des commandements ou une simple pression causale[51]. Ensuite, pour Brandom, l'opération capitale de la philosophie hégélienne, qui signe son originalité, consiste à avoir fait de notre capacité à tracer une « histoire » une pièce centrale de toute entreprise de connaissance, et même de tout projet pratique, pour autant que celui-ci aspire à être rationnellement justifié. Cette capacité correspond à ce que Hegel a appelé « remémoration *(Erinnerung)* » : « la reconstruction rationnelle d'un processus historique de développement » (*SL* : 70). Nous nous séparons ici de Castel et Mouraud qui n'ont peut-être pas vu à quel point le tournant hégélien vers l'histoire pris par Brandom concernait moins les actions réelles du passé (ce que l'allemand rend par *Geschichte*) que l'opération par laquelle ces actions sont reconstruites discursivement

(Historie) comme étant guidées par une nécessité rationnelle et « normative »[52]. Dans l'élaboration d'une telle histoire, nous écartons la contingence de nos entreprises subjectives, à laquelle Rorty et les jeunes romantiques voulaient nous condamner, car nous rendons manifeste la sensibilité *(sensitivity)* que nos attitudes subjectives ont envers ce qui est objectivement le cas.

Dans le domaine épistémique, nous considérons que notre présentation présente d'un référent révèle ce qui était visé antérieurement, ce dont on parlait sans nécessairement s'en être rendu compte[53]. Ainsi, nous considérons que ce que le physicien aristotélicien appelait « astres supralunaires » peut être identifié à ce que nous appelons simplement les étoiles visibles dans le ciel, parce que les propriétés de ces dernières sont susceptibles d'expliquer la manière dont ils apparaissaient à nos ancêtres physiciens. La perfection de leur mouvement circulaire ainsi que la permanence ontologique (ni générable, ni corruptible) qu'on leur prêtait, associées à leur constitution éthérique, renvoient à la manière dont leur mouvement nous apparaissait alors dans le ciel, sans télescope : le mouvement apparent d'une étoile est uniforme par rapport à un observateur sur Terre, ce qu'Aristote a noté, mais chaque étoile connaît, bien entendu, une transformation matérielle incessante (transformation qui a été rendue visible par l'observation télescopique). La permanence d'une étoile dans son mouvement uniforme est en fait la manière dont sa métamorphose matérielle se manifeste à l'œil nu en raison de lois optiques qui régissent l'interaction entre l'étoile et la position depuis laquelle nous l'observons. Ainsi, l'étoile, au sens contemporain, est bien *ce dont* parlait la physique aristotélicienne, car elle peut expliquer l'apparence que cette théorie physique prenait pour la réalité. « Notre » étoile constitue ce dont les visées passées avaient été les visées, même quand elle était présentée par celles-ci de manière partielle ou gauchie. Elle renvoie à ce qui « guid[ait], gouvern[ait], contrôl[ait] » (*ST* : 435) le processus de connaissance des étoiles, alors même que ceux qui y étaient engagés n'en étaient pas conscients. Dans ce cas, nous pouvons nous garder d'en conclure,

comme Kuhn, que les physiciens aristotéliciens et nous habitons « des mondes différents » (Kuhn, 1962 : 149)[54]. Cela peut fonctionner, tout autant, dans le cas de référents putatifs qui semblent plus clairement avoir disparu du monde tel que nous le concevons désormais. Nous considérons, par exemple, aujourd'hui que le phlogiston comme substance invisible libérée dans les corps en combustion n'existe pas. C'est un exemple dont Rorty aime se servir pour illustrer la radicalité des révolutions conceptuelles où l'on n'abandonne pas seulement « une croyance ou un désir » à propos d'un objet, mais cet objet lui-même est « effacé » de notre monde (Rorty, 1990b : 93). Selon Brandom, « l'engagement réaliste » (*ST* : 440) qui est le nôtre nous pousse à estimer que le monde de nos ancêtres a survécu à ce genre de révolutions conceptuelles, aussi impressionnantes soient-elles. Nous considérons que nos ancêtres visaient bel et bien quelque chose de reconnaissable par nous dans le monde avec un tel concept. En effet, en décrivant la combustion comme la libération d'une substance invisible appelée phlogiston, ils voulaient notamment expliquer la perte apparente de matière dans la transformation des corps en combustion. Ce que Lavoisier découvrit sous le concept d'oxydation explique cette apparence : la combustion a pu apparaître comme une perte d'un principe matériel puisque se joue dans la combustion un processus d'échange avec un élément de l'environnement demeuré longtemps inaperçu, l'oxygène. En effet, on opérait dans un contexte instrumental (grossièrement, avant la « balance de Lavoisier ») dans lequel il n'était pas possible d'isoler et mesurer l'air et ses composants individuellement. Ainsi, ce qui apparaissait comme une perte matérielle du corps combustible était en fait l'expression de l'action de l'oxygène sur ce même corps. Dans le cas de l'étoile des aristotéliciens comme du phlogiston, nous sommes en capacité de montrer comment le monde, tel que nous le comprenons désormais, constitue la norme effective, mais auparavant ignorée, de toute notre entreprise de connaissance (passée et présente). En rendant cela explicite, nous nous assurons en même temps que cette entreprise n'a rien de hasardeux ou de futile, car elle piste, sans

toujours savoir précisément de quelle manière, le monde tel qu'il est en lui-même[55].

Dans le domaine pratique, pour justifier un engagement présent, nous faisons de cet engagement l'explicitation d'une norme qui orientait déjà un processus pratique dans lequel d'autres étaient engagés avec nous : c'est ce que fait la femme politique qui propose un programme de transformation sociale apparemment inédit et le justifie en montrant qu'il n'est que l'explicitation de la norme à laquelle la communauté était déjà engagée sans le savoir clairement, elle y était en fait sensible, mais implicitement, sourdement, seulement – par exemple, présenter le droit de votes des femmes comme déjà contenu dans la norme du « suffrage universel » d'une société démocratique ; les manières antérieures de faire sens de cette norme, qui excluaient les femmes du suffrage, apparaissant alors comme partielles et insatisfaisantes. Rien n'exclut évidemment que voient le jour des reconstructions alternatives qui nous apparaîtraient, à l'inverse, comme régressives au regard des progrès rendus possibles par les pratiques collectives. Ainsi, un « homme fort », tel que celui qu'imagine Rorty dans *Achieving Our Country*, pourrait entreprendre de reconstruire notre tradition politique comme exigeant au contraire l'exclusion systématique et l'oppression accrue des « faibles » – femmes, minorités raciales ou sexuelles (Rorty, 1997 : 90-91). La possibilité qu'un tel homme rencontre un succès suffisant pour prendre la gouverne de notre société n'exige pas de nous un effort d'imagination trop important. Il pourra, de plus, s'appuyer bel et bien sur des aspects réels de nos pratiques actuelles : notamment, un certain nombre d'inégalités réelles que masque une égalité formelle comme l'inégalité salariale, les difficultés d'accès à l'emploi ou celles pour exercer son droit de vote. Cependant, face à ceux avec qui nous coexistons qui se laissent séduire par ce genre de reconstructions « régressives », nous ne pouvons rien faire de plus que plaider une fidélité plus grande à notre tradition dont la reconstruction redessine précisément les contours. Comme le dit Brandom dans un autre contexte, nous ne pouvons nous situer ici « au-dessus de la mêlée *(above the fray)* » (*ME* : 601),

depuis une position normative qui serait coupée de cette tradition, et donc entièrement inaudible pour ceux qui l'habitent[56]. L'argument n'est, cependant, pas seulement utilitaire, comme c'est le cas chez Rorty pour qui seule l'efficacité compte en politique[57]. Il en va de la forme même de la rationalité pratique : comme nous l'avons vu, pour autant qu'elle est exercée de manière autonome, celle-ci ne peut pas faire appel à une instance normative qui serait entièrement indépendante de l'épaisseur historique de nos pratiques collectives au sein desquelles on vit et agit. Le fait que la reconstruction de ces pratiques représente la condition de justification de toute proposition normative en est la conséquence.

De nombreuses questions restent ouvertes concernant une telle proposition : est-elle vraiment hégélienne[58] ? Ou encore, médiatiser ainsi notre accès à l'objectivité par la reconstruction subjective d'une « histoire », est-ce compatible avec une sauvegarde satisfaisante de l'objectivité (Moyar, 2020) ? Brandom semble aggraver son cas quand il emploie des formules rortyennes pour caractériser le résultat auquel il est parvenu : l'objectivité n'est jamais « donnée » car elle est, par l'*Erinnerung*, « produite *(made)* » comme « trouvée *(found)* » (*ST* : 582) ; l'*Erinnerung*, elle-même, si elle donne une forme nécessaire à la contingence, se révèle être elle-même contingente car des générations ultérieures pourront l'intégrer à leur tour dans une reconstruction alternative (*SL* : 91). Sans trancher ici ces questions, nous savons désormais, au moins, que l'évolution de Brandom doit se comprendre à la lumière de son bras de fer prolongé engagé avec le « problème de l'objectivité ». Le tournant vers l'histoire *(Historie)* est la tentative de faire droit au genre d'objectivité compatible avec l'autonomie, sachant que cette objectivité est, en même temps, exigée par elle. Comme nous l'avons dit, cela implique de penser une *indépendance* à l'égard des attitudes qui ne se paie par un « glorieux isolement *(splendid isolation)* » (McDowell, 1996 : 92) tel que l'on ne pourrait s'y rapporter : ainsi, si ce qui est objectif est demeuré parfaitement indifférent à nos visées passées, une visée présente peut tout de même l'appréhender. Ensuite, au fil des années[59], le « problème de

l'objectivité » est devenu, de manière centrale, celui de l'autorité de l'objectivité, ainsi que celui de l'exercice de cette autorité. Comment s'assurer que l'on est « guidé » par *ce dont* on parle[60] quand on en dit quoi que ce soit (même quand ce que l'on en dit se révèle faux) ? La solution de Brandom est d'affirmer que l'objectivité ne peut que se donner que comme la norme effective, mais auparavant manquée, de la succession d'engagements dans laquelle notre engagement présent prend place – ce que nous sommes présentement en mesure de révéler comme le *guide secret* des traditions épistémique et pratique desquelles nous participons. Nous nous découvrons par là être tout autant les « création[s] des normes que [les] créateur[s] de celles-ci » (*ST* : 590 ; voir aussi *ST* : 12 et déjà *ME* : 642) responsable d'une « histoire » qui ambitionne de montrer comment ce que nous pensons (et avons pensé) est sensible à la manière dont les choses sont – ou, dans le cas de préoccupations pratiques, montrer comment ce que nous devrions faire est déjà implicite dans ce que nous faisons (et avons fait).

BIBLIOGRAPHIE

BRANDOM Robert B. (1994), *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2002), *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [TMD].

BRANDOM Robert B. (2011), *Perspectives on Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [PP].

BRANDOM Robert B. (2019), *A Spirit of Trust*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [ST].

BRANDOM Robert B. (2023), *Pragmatism and Idealism : Rorty and Hegel on Reason and Representation (Spinoza Lectures)*, Oxford, Oxford University Press,

BOUCHÉ Gilles (dir.) (2020), *Reading Brandom : On A Spirit of Trust*, Londres, Routledge.

CHURCHLAND Paul M. (1981), « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », *The Journal of Philosophy*, 78 (2), p. 67-90

ELIOT Thomas Stearns (1997), *The Sacred Wood and Major Early Essays*, Mineola, New York, Dover Publications.

FALKENROTH Jana Elisa, KARAKUS Attila & David P. SCHWEIKARD (2008), « Comparing Brandom's Critical Reading to Hegel's Systematic Enterprise », *in* Bernd Prien & David P. Schweikard (dir.), *Robert Brandom : Analytic Pragmatist*, Heusenstamm, Ontos Verlag, p. 101-114.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1972), *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, trad. fr. par Bernard Fauquet, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1985), *Leçons sur l'histoire de la philosophie VI*, trad. fr. par Pierre Garniron, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Encyclopédie des sciences philosophiques, Science de la Logique*, trad. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Leçons sur l'histoire de la philosophie VII*, trad. fr. par Pierre Garniron, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1998), *Introduction à l'esthétique. Le Beau*, trad. fr. par Samuel Jankélévitch, Paris, Flammarion.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2006), *Encyclopédie des sciences philosophiques, Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2009), *La Philosophie de l'histoire*, trad. fr. dir. par Myriam Bienenstock, Paris, Le livre de poche.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2013), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2016), *Science de la logique. Le concept*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (2016b), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin.

HLOBIL Ulf & Robert B. BRANDOM (2024), *Reasons for Logic, Logic for Reasons : Pragmatics, Semantics, and Conceptual Roles*, New York/Londres, Routledge.
JAMES William (1970), *Essays in Pragmatism*, New York, Free Press.
KANT Emmanuel (1784/1991), *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. Jean Mondot, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne.
KRIPKE Saul (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language : An Elementary Exposition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
KUHN Thomas L. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press.
KUHN Thomas L. (1990), « The Road since Structure », *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two : Symposia and Invited Papers*, p. 1-13.
LEVINE Steven (2019), *Pragmatism, Objectivity, and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
MACKIE John (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin Books.
MCDOWELL John (1996), *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
MCDOWELL John (2000), « Towards Rehabilitating Objectivity », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, p. 109-122.
MCDOWELL John (2001), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
MCDOWELL John (2020), « Brandom on the introduction to the *Phenomenology* », *in* Gilles Bouché (dir.), *Reading Brandom : On A Spirit of Trust*, Routledge, p. 41-55.
MOYAR Dean (2020), « Intentional Agency and Conceptual Idealism : Brandom on Hegelian Reason », *in* Gilles Bouché (dir.), *Reading Brandom : On A Spirit of Trust*, Londres/New York, Routledge, p. 87-104.
MURDOCK Iris (1971), *The Sovereignty of the Good*, Londres/New York, Routledge.
PEIRCE Charles Sanders (1955), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.
PINKARD Terry (2020), « A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology », *Mind*, 129 (515), p. 990-999.
PIPPIN Robert (1982), *Kant's Theory of Form : An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven, Connecticut.
PIPPIN Robert (1997), *Idealism as Modernism Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press.
PIPPIN Robert (2020), « Brandom on Hegel on Negation », *in* Gilles Bouché (dir.), *Reading Brandom : On A Spirit of Trust*, Routledge.
PUTNAM Hilary (1987), *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Open Court.
PUTNAM Hilary (1992), *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
RORTY Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

RORTY Richard (1984), « The Historiography of Philosophy : Four Genres », *in* Richard Rorty, Jerome B. Schneewind & Quentin Skinner (dir.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 49-76.
RORTY Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press
RORTY Richard (1990), « Solidarity or Objectivity », *in* Richard Rorty, *Objectivity Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 21-34.
RORTY Richard (1990b), « Inquiry as Recontextualization : An Anti-dualist Account of Interpretation », *in* Richard Rorty, *Objectivity Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 93-110.
RORTY Richard (1997), *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth Century America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
RORTY Richard (1998), « Is Truth a Goal of Inquiry ? Donald Davidson *versus* Crispin Wright », *in* Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 19-42.
RORTY Richard (1999), « Religion as Conversation-stopper », *in* Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin Books, p. 168-174.
RORTY Richard (1999b), « The Unpatriotic Academy », *in* Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin Books, p. 252-254.
RORTY Richard (1999c), « Ethics without Principles », *in* Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin Books, p. 72-90.
RORTY Richard (2000), « Response to Brandom », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, p. 183-190.
RORTY Richard (2000b), « Universality and Truth », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, p. 1-30.
RORTY Richard (2000c), « Response to McDowell », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, p. 123-128.
RORTY Richard (2020), *On Philosophy and Philosophers : Unpublished Papers, 1960-2000*, Cambridge, Cambridge University Press.
RORTY Richard (2021), *Pragmatism as Anti-authoritarianism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
STOUT Jeffrey (2007), « On Our Interest in Getting Things Right : Pragmatism without Narcissism », *in* Cheryl Misak (dir.), *New Pragmatists*, Oxford University Press, p. 7-31.
TINLAND Olivier (2024), *Le Grand principe de l'expérience. Hegel et la philosophie anglaise moderne*, Paris, Vrin.
VITEL Samuel (2026), « La réhabilitation de l'idéalisme à Pittsburgh », *Archives de philosophie*, 89 (1), p. 109-127.
WEISS Bernhard & Jeremy WANDERER (dir.) (2010), *Reading Brandom : On Making It Explicit*, Londres, Routledge.
WILLIAMS Michael (1996), *Unnatural Doubts : Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton, Princeton University Press.
WRIGHT Crispin (1980), *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

NOTES

1 Il suffit de noter la différence entre les contributeurs de *Reading Brandom : On Making It Explicit* (Weiss & Wanderer, 2010) et *Reading Brandom : On A Spirit of Trust* (Bouché, 2020). Les premiers seraient presque tous catégorisés comme « analytiques » alors que l'inverse est vrai pour les seconds.

2 On peut évoquer l'insatisfaction affichée auparavant par certains de ses lecteurs « hégéliens ». Voir, par exemple, Falkenroth, Karakus & Schweikard (2008 : 104-105).

3 « Mon objectif n'est pas réducteur *(reductive)* mais expressif : il s'agit de rendre explicite la structure implicite caractéristique de la pratique discursive comme telle » (Brandom, 1994 : 649 – désormais *ME*).

4 « Il apparaîtra immédiatement à quiconque ira jusqu'au bout du récit proposé dans ces conférences que celui-ci constitue lui-même une instance de [...] reconstruction rationnelle rétrospective et récollective d'une tradition comprise comme expressivement progressive [...] » (Brandom, 2023 : 119 – désormais *SL*).

5 Pensons à leur goût commun pour les réflexions de T. S. Eliot au sujet de la tradition, notamment dans « Tradition and the Individual Talent » (Eliot, 1997). Ce texte est régulièrement cité par Brandom (*TMD* : 93 ; 2019 : 449 – désormais *ST*).

6 Brandom évoque partager l'appétit de Rorty pour les « *Geistesgeschichte* ambitieuses et peintes à grands traits *(swooshy)* » (*SL* : 108). Il reprend également à son compte l'idée qu'une prétention épistémique à la vérité prend toujours une forme « whiggienne *(Whiggish)* », au sens où elle présente l'histoire antérieure comme étant celle de l'erreur ou de l'ignorance, ou encore comme étant en attente de la découverte contemporaine (voir Rorty, 1979 : 267-268, et 2019 : 102). Cependant, là où Rorty manifeste une ambiguïté concernant une telle pratique et appelle à une attitude critique ou réflexive plutôt qu'« éhontée *(blatant)* » concernant le « caractère whiggien » de nos récits (Rorty, 1979 : 321), Brandom assume d'en faire une dimension constitutive de la rationalité (*TMD* : 14). Rorty affirme ailleurs que l'attitude « *whig* », bien que nécessaire, doit être modérée par le souci d'une reconstruction historique exacte (voir Rorty, 1984).

7 « *Zur Seinsfrage* », *Gesamtausgabe* 9, p. 407-409.

8 Voir aussi ce que Brandom appelle « le problème de l'objectivité *(the issue of objectivity)* » (1994 : 137).

9 Bien qu'une définition aussi générale du pragmatisme pourrait être nuancée, elle s'applique, de manière plausible, à des aspects centraux de la pensée de ses fondateurs : le *faire* (implicite) dont

le dire est solidaire prime sur ce qui est *dit* (explicitement) dans le dire. Chez Peirce, on en trouve des échos dans la conception de la croyance, non comme attitude propositionnelle, mais, suivant Bain, comme « ce en fonction de quoi un homme est disposé à agir » (Peirce, 1955 : 270). Chez James, on pourrait la retrouver dans l'idée que notre manière de nommer les choses discursivement « n'est rien d'autre qu'une manière de [les] prendre en charge en vue d'un but déterminé » (James, 1970 : 14).

10 « Wittgenstein avait raison de répondre à la question "Comment savez-vous que ceci est rouge ?" par "Je parle anglais". Répondre : "Ma raison est le fait que ceci est rouge" serait ridicule » (Rorty, 2000 : 186).

11 Pour une présentation du néo-pragmatisme comme poursuite critique de la pensée de Rorty, voir Stout (2007).

12 Putnam, affirme que la norme de l'objectivité, est interne à nos pratiques discursives (Putnam, 1992 : 24) ou, de même, comme le dit McDowell, « interne à notre vue sur le monde *(internal to our world view)* » (2000 : 118).

13 « Ce qui est commun à toutes les perspectives discursives, c'est qu'il existe une différence entre ce qui est objectivement correct en ce qui concerne l'application des concepts et ce qui est simplement tenu pour tel *(what is merely taken to be so)* » (*ME* : 600) ; « "La manière dont les choses sont objectivement", ou "en elles-mêmes", désigne la manière dont elles sont "quoi qu'il en soit déjà toujours", au sens où ce qu'elles sont en elles-mêmes ne dépend pas *(swings free of)* de la manière dont elles sont pour le sujet. [Il s'agit là d'] une forme d'indépendance à l'égard des attitudes [...] » (*ST* : 434).

14 « La correction de l'application d'un concept répond des faits qui concernent l'objet auquel ce concept a été appliqué » (*ME* : xvii) ; « comprendre l'objectivité du contenu représentationnel exige de comprendre cette structure particulière d'autorité et de reconnaissance de l'autorité – ce que signifie, pour ceux qui évaluent la correction des représentations, le fait de céder l'autorité sur celles-ci à ce qui est représenté, autrement dit de considérer en pratique que leur correction est déterminée par les objets représentés *(representeds)* eux-mêmes » (*ME* : 78) ; « ce dont nous parlons (ou pensons) doit être capable de fournir des raisons pour ce que nous en disons (ou pensons) » (*ST* : 46).

15 « La vérité est ce que votre communauté vous laissera soutenir sans protester *(The truth is whatever your community will let you get away with)* » : une formule provocatrice, récurrente chez Rorty, citée par Brandom (*SL* : 44).

16 Il importe à Brandom d'insister sur le fait que le sens de l'objectivité qu'il veut préserver implique

que « toute la communauté » est susceptible de se tromper et donc qu'elle ne saurait représenter la source ultime de l'autorité normative (*ME* : 54 ; voir aussi *ME* : 592-607). Il souhaite ainsi distinguer de certaines lectures « communautariennes » de la normativité épistémique et pratique comme celles de Kripke (1982) ou Wright (1980) qui ne peuvent faire droit à l'idée d'une correction objective « supra-communautaire ». Malgré les efforts fournis parfois Rorty pour se distinguer de ces positions (notamment en proposant un usage « cautionnaire *(cautionary)* » du terme « vrai », susceptible d'inviter la communauté à envisager la possibilité qu'elle se trompe de bout en bout, voir Rorty, 2000b : 4), Brandom estime qu'il n'y parvient pas (*SL* : 44).

17 Ce que Rorty appelle expressément de ses vœux. Voir Rorty (1990).

18 Ce qu'affirme McDowell (2000 : 118).

19 Ce que Brandom appelle « l'engagement réaliste » de la pensée (*ST* : 440).

20 « Les pragmatistes pensent que, si quelque chose ne fait aucune différence dans la pratique, cela ne devrait faire aucune différence en philosophie » (Rorty, 1998 : 19).

21 On peut noter sur ce point une évolution, qui n'est pas soulignée par nos auteurs, entre l'usage de l'expression dans les *Perspectives on Pragmatism* (2011) et dans les *Spinoza Lectures* (2023).

22 Dans les *Spinoza Lectures* (2023).

23 Par exemple, « Vocabularies of Pragmatism : Synthesizing Historicism and Naturalism » (*PP* : 116-157).

24 Référence à une formule courante dans la bouche de Brandom : « I think I can have it both ways ». Sur ce point, il est possible qu'il s'inspire de son ancien collègue de Pittsburgh Nicholas Rescher qui affirmait être, en même temps, réaliste et idéaliste (mais aussi pragmatiste et idéaliste) (« I want to have it both ways », « Response to Helmut Pape », *in* Axel Wüstehube & Michael Quante (dir.), *Pragmatic Idealism : Critical Essays on Nicholas Rescher's System of Pragmatic Idealism*, Amsterdam, Rodopi, 1998).

25 Quelque chose de « sublime » (Rorty, 2021 : xxvii) ou d'« inscrutable » (*ibid.* : 3).

26 « Religion as Conversation-Stopper » (Rorty, 1999 : 168-174). De même, Kant (1991 : 75) notait que « [j]'entends maintenant crier de tous côtés : ne raisonnez pas ! [...] Le prêtre [dit] : ne raisonnez pas, mais croyez ! ».

27 Pensons à l'article 1 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen : « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». Rorty élargit cette idée en appelant à écarter du débat public

toute prémisse « autoritaire » (fondée sur une vérité « donnée » ou « révélée ») d'un argument qui met un terme à la conversation concernant de ce qui est utile à tous (voir Rorty, 1999).

28 Une telle tendance culmine, par exemple, dans l'idée, très répandue dans la philosophie anglo-saxonne du XX^e^ siècle, que les faits normatifs sont des « entités étranges *(queer entities)* » que l'on ne saurait accueillir dans une ontologie rigoureuse. Voir Mackie (1977).

29 On pourrait trouver chez Iris Murdoch un diagnostic similaire : l'existentialisme européen tout comme le positivisme logique anglo-saxon s'accordent sur le fait que, si l'éthique relève entièrement du domaine de la liberté subjective, les « faits scientifiques » conservent leur objectivité (Murdock, 1971 : 26). La voie préconisée par Murdoch ne consiste pas, cependant, en une extension de la liberté subjective du domaine pratique au domaine théorique.

30 Par exemple, nous l'avons déjà évoqué, la différence sexuelle déterminant des rôles sociaux ou des commandements divins fixant une conduite existentielle.

31 « Le désir d'une contrainte *(desire for constraint)* », (Rorty, 1979 : 315).

32 Rorty dépeint des philosophes « à l'esprit dur » entreprenant d'imposer de manière auoritaire le vocabulaire qui, à leurs yeux, décrit le « seul vrai » monde (qui serait physique, biologique, etc.) (Rorty, 2020 : 174).

33 C'est le cas de Quine selon Putnam (1987 : 90, n. 12).

34 Comme le fait le « matérialisme éliminativiste » de Paul Churchland (voir Churchland, 1981).

35 Voir, par exemple Rorty (1989 : 5), ou Rorty (2000c : 126).

36 Envisager que le Monde nous parle et qu'il est donc une espèce de partenaire conversationnel véhicule des motifs religieux – ce dont il accuse McDowell (Rorty, 2021 : 185).

37 Cela rappelle l'étrangeté *(queerness)*, déjà évoquée, des faits normatifs (soulignée par Mackie, 1977).

38 « Les premières Lumières, selon l'interprétation qu'en propose Rorty, visaient notre émancipation à l'égard de l'autorité non humaine dans le domaine pratique : les questions relatives à ce que nous devons faire et à la manière dont les choses doivent être. Les secondes Lumières projetées consistent à étendre cette leçon fondamentale au domaine théorique ou cognitif. L'autorité non humaine dont il s'agit alors n'est plus Dieu, mais la Réalité objective » (*SL* : 28).

39 Par exemple Hegel (2009 : 519).

40 Ce que Hegel pardonne, au moins en partie, « le penser est devenu violence là où il a trouvé face à soi

le positif comme violence absolue » (Hegel, 2009 : 537).

41 Ce que résume la formule célèbre : le « droit de la particularité » (Hegel, 2013 : § 124) : « Le droit de la particularité du sujet, de se trouver satisfaite, ou, ce qui revient au même, le droit de la liberté subjective constitue le point central et le point de clivage dans la différence entre l'Antiquité et l'époque moderne »). Pour le choix du partenaire, voir Hegel (*ibid.* : § 162) ; pour le choix du métier (*ibid.* : § 207) ; sur le cas de l'enfant (*ibid.* : § 175) (et la remarque correspondante pour le contraste avec l'éducation « romaine »). L'histoire de l'art le manifeste également : l'art « romantique » qui caractérise l'époque moderne repose sur l'expression libre de la subjectivité (Hegel, 1998).

42 « Les concepts [...] trouvent uniquement leur application dans l'expérience [...] le savoir doit attendre de la sensibilité qu'elle lui procure ses objets ; on en profite pour renoncer à la raison » (Hegel, 1972 : 91).

43 Ce que Hegel appelle la manière « empirique *(empirisch)* » de procéder (*EL* : introduction de 1817, § 1 Rem. ; *EL* : § 42 Rem. ; Hegel, 2016 : 58). Cela ne revient pas à une disqualification générale par Hegel des sciences empiriques ou de l'empirisme (sur ce point, voir Tinland, 2024).

44 Pour une telle identification, voir *EL* (§ 31 Add.).

45 Voir Rorty (1989). Brandom commente cette filiation (*SL* : 85).

46 « Nostalgie du réel et de l'absolu » (Hegel, 1998 : 101). Il est intéressant de noter que Putnam propose une critique analogue de Rorty, affirmant que sa radicalité masque une certaine nostalgie pour un « fondement » absolu ou pour « le point de vue divin » (Putnam, 1992 : 20, 25). De même, Michael Williams soutient que « l'ironie dépend essentiellement d'une sorte de *nostalgie de la vérité* [en français dans le texte] » (Williams, 1996 : 365, n. 51).

47 « L'obéissance et l'activité *(der Gehorsam und das Tun)* sont un moment nécessaire moyennant lequel se réalise la certitude de l'être dans l'essence absolue » (Hegel, 2016b : 471-472 ; trad. mod.).

48 Comme le dit McDowell, le monde devient alors un « tas ineffable, sans structure ni ordre *(ineffable lump, devoid of structure or order)* » mais, en réalité nous ne pouvons même pas « envisager une telle conception [car si] nous le faisions, nous perdrions l'idée que [c'est] un monde [...] (quelque chose qui se divise en choses qui sont le cas) » (McDowell, 2001 : 178). De manière plus succincte, nous ne pouvons donner un « sens intéressant » à l'idée de quelque chose qui se trouve en dehors du règne conceptuel (McDowell, 2001 : 105-106 ; repris par Brandom, *ST* : 51).

49 « Notion hygiénique d'objectivité *(hygienic notion of objectivity)* » (Levine, 2019 : 40).

50 « Transcendance bénigne *(innocuous transcendence)* » (McDowell, 2000 : 119). Contre Rorty, McDowell affirme que « la soif d'une friction extérieure *(the craving for external friction)* » est légitime car sans cette dernière on se condamne à « tourner en rond sans friction dans le vide *(frictionless spinning in a void)* » (McDowell, 1996 : 11).

51 Ce que Brandom appelle « la condition de la contrainte rationnelle *(rational constraint condition)* » : ce qui est représenté doit pouvoir offrir à celui qui représente des raisons de le représenter comme il le fait » (*ST* : 48-49).

52 « Donner à la contingence la forme (normative) de la nécessité » (*SL* : 91).

53 « Considérer ses engagements présents comme instituant un critère normatif *(normative standard)* qui gouverne désormais ses engagements antérieurs – et qui, implicitement, les gouvernait déjà depuis le début » (*ST* : 437).

54 Notons que Kuhn a, par la suite, quelque peu nuancé sa position à propos de ce genre de formules : voir Kuhn (1990).

55 Ce thème est présent dans *Logic for Reasons, Reasons for Logic Pragmatics* écrit avec Ulf Hlobil (2024). Bien que Hegel ne soit pas mentionné, le problème qui motive le recours à l'*Erinnerung* l'est : comment établir le « pistage covariant *(covariant tracking)* », qui nous assure que nous modifions nos engagements en fonction d'aspects réels du monde, et donc que nous avons, de manière générale, une prise sur lui ? La résolution de ce problème est repoussée à une « autre occasion » (Hlobil & Brandom : 163 ; voir aussi p. 209, n. 32). Ce choix peut étonner car *A Spirit of Trust* propose une solution « hégélienne » que Brandom ne semble pas vouloir reprendre dans le contexte de ce nouveau livre.

56 Ici, un point d'accord apparaît avec Rorty qui reproche aux progressistes de son temps de se situer trop souvent en position d'extériorité par rapport aux normes de la tradition politique nationale dans laquelle ils interviennent inévitablement (voir, le rapport au « patriotisme », Rorty, 1997 : 7-8 ; 1999b). Cet exil normatif conduit à parler un vocabulaire qui est incompréhensible pour la majorité des gens (Rorty, 1997 : 99).

57 Rorty s'oppose à ceux qui, comme Habermas, pensent qu'une théorie universelle de la rationalité offrira un rempart. Les véritables remparts sont ceux que l'on décide de construire politiquement ensemble dans un souci d'efficacité maximale (Rorty, 1999c).

58 Nombreux sont ceux qui ont exprimé un doute à ce sujet : Pippin (2020), McDowell (2020), Pinkard (2020).

59 Très certainement sous l'influence de McDowell (sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Vitel, 2026).

60 Ce que Pippin appelle très justement « le problème de l'orientation normative *(the guidedness problem)* » (1982 : 46).

LUMIÈRES DE SECOND DEGRÉ. PRAGMATISME, IDÉALISME, SOCIOLOGIE

FRANCESCO CALLEGARO

L'article entend clarifier le sens du « pragmatisme rationaliste » de Robert Brandom dans son rapport aux deux traditions philosophiques, l'idéalisme et le pragmatisme, reconstruites dans les deux ouvrages récemment publiés en français, *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*. Après avoir montré pour quelles raisons le pragmatisme rationaliste, loin d'être une synthèse de ces deux traditions, est le fruit d'une double négation, à la fois de l'idéalisme de Kant et du pragmatisme de Dewey, l'article cherche à démontrer la nécessité du retour de Brandom à Hegel, afin de dénaturaliser l'« expérience » en la repensant comme pratique sociale d'historisation, rendant compte de l'écart de l'esprit par rapport aux sensations et pulsions du vivant. Le pragmatisme rationaliste ne pouvant être inscrit dans le sillage des « secondes Lumières » inaugurées par le pragmatisme classique, l'article s'achève en proposant de l'envisager plutôt comme la répercussion philosophique des Lumières de second degré instaurées par la sociologie, du fait qu'elle a accompli, après la biologie, une nouvelle révolution épistémologique, consistant à introduire une vision sociale et historique de la raison humaine et par conséquent des sciences.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; EXPÉRIENCE ; HISTOIRE ; RAISON ; IDÉALISME ; SOCIOLOGIE.

* Francesco Callegaro est professeur à l'Universidad nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentine) [fra.callegaro[at]gmail.com].

Ce symposium vise à revenir sur les deux ouvrages de Robert B. Brandom, *Reason in Philosophy* (2009) et *Perspectives on Pragmatism* (2011), que le « Groupe de travail Brandom » dirigé par Pierre-Henri Castel s'est donné la peine de traduire en français, afin de faciliter la réception d'une œuvre majeure de la philosophie contemporaine, *Making It Explicit* (1994), qui n'a pas encore exercé, en France, tous les effets que l'on aurait pu escompter, faute d'avoir pu être déchiffrée en la situant dans le cadre de traditions de pensée plus familières. Le choix a été, à cet égard, judicieux. Ces ouvrages forment en effet les deux volets d'une seule opération par laquelle Brandom a essayé de mieux faire comprendre les fondements et les visées de son projet intellectuel, en l'inscrivant plus clairement au sein de l'« espace philosophique » déjà existant (Brandom, 2011/2022 : 52).

Cet espace est délimité par trois pôles : philosophie analytique, idéalisme allemand et pragmatisme américain. Si c'est au point d'intersection des trois qu'il faut placer l'ensemble de l'œuvre, chaque ouvrage occupe plutôt l'un d'entre eux. C'est après avoir érigé son édifice théorique dans *Rendre explicite* (1994/2011), en s'installant surtout au pôle analytique, que Brandom en a dégagé les soubassements, à travers la reconstruction rationnelle des deux traditions qui lui ont servi de points d'appui : l'idéalisme, dont il a clarifié les idées toujours vivantes et leur enchaînement progressif dans la première partie de *La Raison en philosophie* (2009/2021), extrait de la plus vaste récapitulation rétrospective du rationalisme développée dans *Tales of the Mighty Dead* (2002)[1] ; et le pragmatisme, dont il nous offre une appréciation d'ensemble dans l'introduction de *Perspectives sur le pragmatisme* (2011/2022), avant de s'attaquer aux apports et limites de son expression classique, ainsi qu'aux avancées et impasses de certaines de ses variantes contemporaines, sur fond d'une confrontation constante avec son maître et passeur Richard Rorty, parvenue récemment à son point final[2].

Le centre de cet espace a été caractérisé par Brandom à l'aide d'une formule, « pragmatisme rationaliste », qui est venue sceller après

coup le sens d'une œuvre élaborée au fil du temps en empruntant un chemin inverse à celui de l'histoire retracée en ouverture de *Perspectives sur le pragmatisme*. En effet, alors qu'il a inscrit le pragmatisme de Peirce et Dewey dans le sillage de l'idéalisme de Kant et Hegel, Brandom est parti, lui, de la thèse fondamentale du pragmatisme – le primat de la pratique sur la théorie, du *know-how* sur le *know-that* – telle qu'il l'a trouvée chez le dernier Wittgenstein et le premier Heidegger[3]. À cet égard, un abîme s'était ouvert d'entrée avec l'orientation des fondateurs américains, comme Brandom ne manque pas de le souligner : « Ce qui fait le plus défaut aux pragmatistes – en tout cas, ce qui les éloigne le plus de nous –, c'est qu'ils ne partagent pas la préoccupation philosophique caractéristique du XX^e^ siècle pour le *langage* et les *dis*continuités avec la nature que celui-ci à la fois établit et impose » (Brandom, 2011/2022 : 81 ; traduction légèrement modifiée).

Installé dans l'horizon contemporain du « pragmatisme *linguistique* », Brandom a été amené à accentuer encore plus la discontinuité entre humains et non-humains, en faisant sienne l'approche de son autre maître, Wilfrid Sellars – dont il a réuni les principaux essais et mieux fait connaître l'œuvre[4] –, afin de spécifier davantage le genre de pratiques linguistiques qui rendent possible l'écart de l'esprit, dans et par l'usage social des signes. Son pragmatisme linguistique est devenu ainsi rationaliste du fait même qu'il a proposé, en suivant Sellars, un « critère *rationaliste* » pour démarquer le langage (Brandom, 2011/2022 : 46). Selon ce critère, il n'y a de langage qu'à partir du moment où l'on peut observer l'attribution de la signification pragmatique d'assertions à des performances observables, traitées en pratique comme des raisons ayant besoin de raisons, soit comme des prémisses et des conclusions d'inférences matérielles, liées aux contenus maniés[5].

C'est en revenant aux sources dont Sellars s'est servi pour développer l'inférentialisme que Brandom a ouvert le chemin de retour depuis le pragmatisme vers l'idéalisme. Derrière la « thèse » de

Wittgenstein reprise par Sellars, voyant dans les concepts véhiculés par les mots que l'on emploie dans les actes de langage autant de normes que l'on suit comme les règles d'un jeu[6], Brandom a retrouvé l'idée séminale de Kant selon laquelle l'esprit consiste avant tout dans le « pouvoir des règles » : celles que nous imposons par nos jugements au fatras bigarré des sensations et des pulsions, pour mettre en ordre le monde et nous-mêmes, afin de penser et agir en son sein en autonomie. Il s'agit de l'ordre du sens fixé d'avance par la grille normative de nos catégories et concepts, sans lequel il ne saurait y avoir de perception d'un objet identifiable, encore moins découverte expérimentale d'un univers gouverné par la nécessité de lois causales, tel qu'il s'offre à nous depuis que l'on creuse les apparences à l'aide de la physique.

On voit déjà par où passe la tension entre rationalisme et pragmatisme que le pragmatisme rationaliste de Brandom vise à dépasser. Alors qu'il avait évidemment saisi les « extraordinaires différences qui séparent les activités et les réalisations des êtres humains de celles des autres formes biologiques » (Dewey, 1938/1993 : 103 ; cité par Brandom, 2011/2022 : 43), Dewey n'avait pu leur faire justice qu'en les inscrivant dans une perspective naturaliste réduisant l'exception de l'homme à une variation du vivant. C'est ce dont témoigne sa vision instrumentale du langage, pensé comme l'« outil des outils » (Dewey, 1925/2012 : 162 ; cité par Brandom, 2011/2022 : 36), selon la formule bien connue de Dewey que Brandom ne se prive pas de rappeler pour la critiquer, en reprenant à son compte une objection sans appel de Wittgenstein. La thèse du langage-outil, particulièrement répandue aujourd'hui dans le cadre des explications de psychologie évolutionniste, est, en effet, une idée « confuse » et même « erronée ». C'est que les finalités que l'on invoque pour rendre compte de l'efficacité du langage, alors qu'elles devraient être données d'avance, pour que l'on puisse comparer les avantages respectifs de différents moyens adoptés, ne peuvent être spécifiées qu'une fois les sujets déjà installés au sein du langage : « L'intelligibilité même de nos objectifs dépend de nos capacités linguistiques » (Brandom, 2011/2022 : 115).

Confronté aux trois problèmes fondamentaux que doivent aborder tous ceux qui font face à l'écart évident entre humains et non-humains, Dewey a privilégié ainsi la question de l'« émergence », se privant des moyens de donner des réponses satisfaisantes aux questions de la « démarcation » et de l'« effet de levier » concernant la nécessité de caractériser la différence distinctive entre pratiques non-linguistiques et linguistiques d'une manière telle qu'elle puisse aussi rendre compte de la pléthore de possibilités nouvelles ouvertes aux créatures qui ont fait le saut des unes aux autres. Aussi, sans méconnaître sa singularité et ses apports, Dewey n'a pas moins envisagé le langage, selon Brandom, comme un « mode de comportement strictement biologique, issu par continuité naturelle d'activités organiques antérieures » : c'est dans son « développement » qu'il a cherché la « clef » d'une « transformation » n'ayant pas besoin de faire intervenir un passage mystérieux du « comportement organique à quelque chose qui serait en complète discontinuité avec lui » (Dewey, 1938/1993 : 103-106 ; cité par Brandom, 2011/2022 : 43-45). Dewey était d'autant plus porté à adopter cette stratégie continuiste qu'il ne se donnait, en face, qu'une seule alternative, celle des héritiers de Kant : l'intellectualisme spiritualiste selon lequel « l'homme est complètement séparé des autres animaux par des propriétés qui n'auraient pas une origine naturelle », telles que la « Raison », l'« Intuition », l'« *a priori* » *(ibid.)*.

Pris entre exception et variation, discontinuité et continuité, le double héritage du rationalisme et du pragmatisme ne pouvait pas être assumé comme tel par Brandom, sans importer dans son système de pensée l'incompatibilité qu'il comporte. C'est ainsi la nécessité logique de dépasser la contradiction entre l'« assimilationnisme naturaliste » et l'« exceptionnalisme normativiste » qui l'a forcé à revenir à Hegel. Ayant accompagné l'élaboration de *Rendre explicite*, la relecture progressive et réitérée de la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel, 1806-1807/1991) l'a conduit à voir finalement dans l'idéalisme spéculatif l'origine éloignée du pragmatisme rationaliste dont il était en train de dégager les fondements grâce aux nouveaux

outils expressifs de la philosophie analytique[7]. Brandom l'envisage désormais comme la seule issue possible à l'impasse permanente de la philosophie moderne, représentée de façon paradigmatique par les voies opposées de Kant et Dewey, le pragmatisme tombant dans la même boîte de l'empirisme, opposé spéculaire du rationalisme.

Il faut bien comprendre alors la thèse inaugurale que Brandom attribue à Hegel, lorsqu'il relit sa détranscendalisation de Kant comme une « *naturalisation* de l'image que nous nous faisons des normes conceptuelles » (Brandom, 2011/2022 : 12). En effet, alors qu'il y voit le coup d'envoi d'un processus qui aurait été radicalisé par les pragmatistes américains, le geste accompli par Hegel dans sa reprise critique de Kant s'écarte par principe de celui réalisé par Dewey, du fait qu'il prend appui sur la seule variation à même d'expliquer l'exception au lieu de la résorber dans la continuité d'une même évolution : il s'agit d'une transfiguration du réel qui ne se laisse pas réduire au développement des capacités de l'organisme pris dans son corps à corps vital avec l'environnement, alors qu'elle n'introduit pas pour autant le « saut inexplicable » qui nous fait préférer aujourd'hui l'explication naturaliste du processus d'hominisation.

Ce point de bifurcation de l'histoire naturelle des hommes n'est rien d'autre que l'*irruption du social*, ressaisi dans son autonomie relative par rapport au vivant. En suivant Hegel, pour dépasser à la fois Kant et Dewey, Brandom en a ouvert l'horizon en y voyant un ensemble structuré de pratiques publiques de reconnaissance réciproque entre les sujets engagés dans des interactions déjà linguistiques et toujours normatives, se déroulant au sein des communautés qu'elles constituent tout autant qu'elles en sont constituées.

On ne saurait alors croire que Brandom s'inscrit lui-même dans le sillage de ce qu'il a nommé « Secondes Lumières ». C'est l'expression qu'il a forgée à dessein afin de désigner la nature et la portée du pragmatisme américain, une fois écartée l'idée fort répandue en Europe, au début du XX^e^ siècle, selon laquelle il n'aurait été

qu'une répercussion idéologique de l'« utilitarisme britannique », ayant étendu à la sphère théorique les « habitudes du bourgeois borné » raisonnant toujours selon coûts et bénéfices. Brandom propose, à l'opposé, d'envisager le pragmatisme américain comme un « mouvement d'une importance historique mondiale » : l'origine d'une transformation de la philosophie reposant sur une conception de la raison irréductible à la rationalité pratico-instrumentale du sens commun éclairé, bourgeois et économique, car entendue « à partir du modèle que nous fournissent les formes de compréhension caractéristiques des sciences naturelles » (Brandom, 2011/2022 : 53-55 ; traduction légèrement modifiée).

Le foyer de la différence entre les premières et les secondes Lumières remonterait alors au changement de la science de référence en tant que foyer de la réflexion théorique, depuis la physique de Newton pensée par Kant à la biologie de Darwin valorisée par Peirce. Les nouvelles positivités offertes à l'élaboration philosophique auraient ainsi appuyé un déplacement décisif dans notre façon d'envisager à la fois le monde et la connaissance du monde : depuis le règne de la nécessité dont l'ordre immuable se manifeste dans les lois mathématiques prouvées par des expérimentations de laboratoire aux applications techniques, visant la domination de la nature, à l'univers de la probabilité dont l'ordre mouvant se réfléchit dans les régularités d'action relativement stabilisées dans des systèmes d'habitudes, objectives et subjectives, à la suite d'un processus d'apprentissage analogue au processus d'évolution dont les conséquences pratiques coordonnées se résument aux dynamiques ouvertes d'« adaptation à l'environnement » (*ibid.* : 16).

Soutenus à l'arrière-plan par la révolution scientifique de la biologie darwinienne, les pragmatistes américains n'ont donc pas seulement développé, selon Brandom, une ontologie et une épistémologie permettant de dépasser la contradiction interne des Lumières entre naturalisme et empirisme, en expliquant par les mêmes processus l'émergence de l'ordre naturel et du sujet capable de le connaître, car

pour Peirce et Dewey ce sont les mêmes « mécanismes généraux qui font émerger l'ordre à partir du chaos et les habitudes établies à partir de variations aléatoires » (*ibid.* : 60 ; traduction légèrement modifiée). Ils ont aussi et surtout introduit de nouvelles Lumières du fait d'avoir fixé les principes d'une « nouvelle conception de la *raison* », en forgeant une vision d'ensemble où la rationalité des chercheurs se trouve « située sur un *continuum* avec l'intelligence des chasseurs des cultures primitives et les aptitudes des prédateurs non humains », au sein de ce qui ne cesse d'apparaître comme une « partie de l'histoire naturelle de tous les organismes sentients » (*ibid.* : 18).

On touche ici la corde sensible, celle qui fait vibrer le désaccord irréconciliable avec l'héritage du pragmatisme, tout comme la torsion décidée impliquée par l'adjectif – rationaliste – que Brandom lui a collé, fruit du retour à ses sources idéalistes. Ce désaccord, cette torsion, se résument au fond à un seul mot, un seul concept : il s'agit de l'*expérience* elle-même. Comme Brandom le souligne à plusieurs reprises, c'est bien de Hegel que Dewey a tiré son « concept axial », l'expérience prise non pas au sens de l'*Erlebnis* – épisode ponctuel d'un vécu intime et immédiat se présentant à la conscience privée d'un sujet éveillé –, mais au sens de l'*Erfahrung* : processus pratique observable dans et par lequel un agent se façonne lui-même, dans la rationalité qui caractérise en propre ses capacités de pensée et d'action, en tant qu'il le conduit à réviser sans cesse ses conceptions du monde à l'épreuve des effets de ses interventions dans le monde, jusqu'à atteindre un relatif équilibre avec l'environnement.

C'est bien sur ce point que l'on peut mesurer l'écart entre le vieux et le nouveau pragmatisme et les raisons du passage de l'un à l'autre. Selon Brandom, parce qu'ils ont pensé l'expérience dans le cadre du présupposé continuiste, en inscrivant la raison dans le plan de l'évolution des organismes, les pragmatistes classiques n'ont pas réussi, en effet, à s'affranchir des mythes des premières Lumières, déjà secoués par Kant et enterrés par Hegel. Alors que Peirce et Dewey ont élargi le sens de l'intentionnalité pratique, en essayant de défaire le dualisme

entre croyance et action par la prise en compte des boucles récursives propres aux cycles stabilisant des habitudes, la vision naturaliste de l'esprit qu'ils ont développée à cette fin, basée sur les processus écologiques d'adaptation par interaction avec l'environnement, ne les a pas moins conduits à rechuter dans l'empirisme qu'ils visaient malgré tout à dépasser.

Telle est la conclusion des critiques que Brandom adresse après coup au programme sémantique de Peirce et Dewey, lorsqu'ils se sont donnés comme tâche de comprendre et expliquer l'esprit à partir de l'expérience conçue sur la base de la structure commune aux processus d'apprentissage et d'évolution, faits de sélection et d'adaptation, propre aux humains comme à un grand nombre de vivants[8].

Sur le versant de la boucle qui va des croyances à l'action, la perspective pragmatiste suppose de simplifier drastiquement le réseau d'inférences où s'inscrivent les concepts et donc les capacités qu'il faut savoir déployer en pratique pour se voir attribuer une maîtrise au moins implicite de leur sens. La focale naturaliste du pragmatisme classique est trop étroite, car en essayant de rendre compte du contenu des concepts à partir de leurs conséquences pratiques, elle laisse de côté à la fois les antécédents et les conséquences internes des croyances, comme on peut les saisir lorsque l'on considère leur rôle en tant que prémisses et conclusions d'inférences. Or, ce réseau plus vaste ne peut s'ouvrir en pratique que si l'on fait place à la possibilité d'une rupture du circuit fermé des pratiques : c'est la transmutation du faire au dire à même le faire qui est ici en jeu, c'est-à-dire la prise en compte des circonstances qui obligent à interrompre les urgences propres aux processus d'adaptation, afin de décrire les circonstances de l'action, avant et afin de mieux y répondre en la déclenchant.

C'est la même conclusion qui s'impose, si l'on analyse l'autre versant de la boucle, celui qui va des actions aux croyances. Brandom ne se limite pas ici à rappeler la critique de Donald Davidson, selon

laquelle l'analyse pragmatiste fait l'impasse sur la médiation des désirs pour l'attribution de croyances à partir des actions. Il va bien plus loin, jusqu'à frapper au cœur le pragmatisme classique. Selon Brandom, la stratégie naturaliste des fondateurs américains conduit en effet à reproduire inévitablement le mythe du donné, cette fois-ci au niveau même des désirs[9]. Car on ne peut aller des actions observables aux croyances attribuables, sur le plan continu du comportement vivant, humain et non-humain, qu'en assimilant d'entrée une « inclination immédiate » comme la soif et un « engagement conceptuellement articulé » comme peut l'être l'intention d'écrire un livre. Alors que l'on peut dire que la première est satisfaite rien qu'en observant la cessation de l'action et le retour de l'équilibre, savoir si l'intention d'écrire un livre a été ou non satisfaite est une entreprise un brin plus complexe. Il se peut qu'elle soit encore largement insatisfaite, alors même que le corps reste presque immobile pendant des heures entières.

C'est que les désirs qui jouent un rôle dans les *raisons* d'agir ont le même genre de contenu propositionnel conceptuellement articulé que les croyances avec lesquelles ils se combinent. De ce fait, les intentions se trouvent dépendre des mêmes conditions d'arrière-plan que les croyances : s'inscrivant dans le même espace des raisons, elles supposent, pour pouvoir être entretenues, la même suspension relative de l'action. Il en va du déploiement du réseau d'inférences qui détermine leur contenu. C'est ce que l'on appelle depuis Aristote délibération. Aussi, c'est contre l'illusion de pouvoir gagner sur les deux tableaux – accéder à une croyance par l'observation d'un acte motivé par une inclination immédiate qui serait toutefois capable de justifier l'action comme une raison d'agir – que le programme naturaliste du pragmatisme classique vient échouer. À défaut de faire une place à la réflexivité caractéristique des pratiques linguistiques, le pragmatisme classique laisse sans réponse la question de Kant, en ce qu'elle pose la distinction de principe permettant de comprendre dans quelle mesure le mythe du donné est en effet un mythe : l'expérience se limite-t-elle à nous *incliner à*, en fonction de nos tendances

à agir, ou bien *justifie-t-elle* nos jugements et nos actions, en raison de nos raisons (Brandom, 2011/2022 : 78) ?

Tout en prenant soin de restituer, au mieux des possibilités de reformulation des thèses héritées que nous offre la philosophie contemporaine, les prétentions du pragmatisme classique, notamment celui de Dewey, dans son intention de rendre compte des dynamiques de l'enquête comme de l'amorce de réflexivité qu'elle comporte à même la pratique, pour autant qu'elle conduit à réviser ensemble le contenu de croyances et désirs en fonction des épreuves de la situation (*ibid.* : 31-34), Brandom ne peut donc s'empêcher de conclure que la « version naturalisée » de l'*Erfahrung* échoue à rendre compte de la différence fondamentale entre le règne des causes et l'espace des raisons, c'est-à-dire en somme de l'écart entre comportement et action, pulsion et désir. En fin de compte, les secondes Lumières ont été tout aussi bien une innovation qu'une répétition, car à la racine de l'*Erfahrung* les pragmatistes classiques ont introduit subrepticement la « conception traditionnelle de l'expérience comme *Erlebnis* propre de la première modernité » (*ibid.* : 78 ; traduction modifiée).

Une rectification décidée de l'héritage s'est ainsi imposée à Brandom, justifiant un retour à l'idéalisme depuis le cœur du pragmatisme, afin de repenser l'expérience à même le déploiement de l'action, sans trahir l'écart de l'esprit. C'est ce qu'il s'est efforcé de réaliser dans *A Spirit of Trust* (2019a), ouvrage monumental où il a élevé la philosophie hégélienne de l'action à la hauteur du prisme conceptuel permettant de comprendre la nature active de la raison humaine en tant que telle. En ce sens, loin d'avoir dépassé l'autonomie pratique, Brandom en est venu à la placer à la racine de l'autonomie théorique, en inversant l'ordre de priorité qu'il avait adopté dans *Rendre explicite*, où l'action était subordonnée à la cognition, du fait que les inférences infra-linguistiques, rendues possibles par une pratique théorique faite d'engagements et de justifications des assertions, étaient censées suffire à constituer le sens mis ensuite

à l'épreuve du monde extérieur par les entrées (perception) et les sorties (action) du langage[10].

Au moment de rejoindre le fondement même du pragmatisme rationaliste, Brandom s'est ainsi servi de Hegel pour expliquer dans quelle mesure l'« action pratique » doit être considérée comme le socle permettant de rendre compte y compris de la « conscience théorique d'un monde objectif », du fait que la raison est, comme telle, « activité intentionnelle » (Brandom, 2019a : 371). En voyant dans le chapitre sur la *Raison* le « cœur de la *Phénoménologie* », pour autant qu'il nous permet de saisir non seulement le « compte rendu de l'action intentionnelle » développé par Hegel, mais aussi et surtout « le noyau de son idéalisme » (*ibid.* : 374), Brandom s'est donc donné les moyens d'élucider davantage le sens pratique et normatif de l'expérience. Il a notamment identifié le genre d'activité qu'il faut savoir déployer pour que la réflexivité distinctive d'un sujet autonome capable de suivre les normes conceptuelles puisse se constituer et se laisser appréhender.

La clé du dépassement des limites naturalistes et empiristes du pragmatisme classique, le ressort du rehaussement rationaliste et idéaliste de l'expérience, permettant d'échapper à la rechute dans le mythe du donné, tient à une seule idée : il s'agit de la « remémoration *(Erinnerung)* ». À la suite d'une relecture créative de Hegel, Brandom l'envisage comme l'opération d'*historisation* par laquelle les acteurs attribuent une autorité aux jugements du passé, en sélectionnant dans la série des applications héritées celles susceptibles d'être prolongées dans le présent, en s'assumant la responsabilité de faire valoir leur autorité pour le futur. Après avoir dépassé l'interaction, en rejoignant le plan de la totalité, Brandom a mis ainsi en mouvement le « nous », se servant de Hegel pour expliquer de façon rigoureuse pourquoi la communauté pratique qui rend possible l'esprit se déploie au fil du temps en raison de la distribution différentielle de l'autorité et de la responsabilité associées aux jugements, pour autant que l'exigence de valider au présent les prises de

position adoptées impose de la rejouer avec le passage des générations, chacune mettant à l'épreuve l'héritage reçu du passé, en vue de sa relance future.

L'application justifiée des concepts selon les normes qui les définissent renvoie alors à la reconstruction de traditions collectives d'usage, rétrospective et prospective, selon une vision d'ensemble de la détermination progressive du sens et de la référence des mots utilisés dans les assertions qui trouve son paradigme dans la jurisprudence de la *common law* (Brandom, 2009/2021, ch. 3 ; notamment p. 93 *sq*.). C'est ainsi à travers la reconstruction rationnelle du passé que la communauté des humains en vient à passer au crible les erreurs et les échecs qui tiennent à nos limitations subjectives, en incorporant au fur et à mesure la récalcitrante particularité des données dans le réseau des concepts universaux, afin de donner à la contingence du monde la forme de la nécessité de la raison. Dans et par cette forme singulière d'activité qu'est l'historisation, la progressive réduction des écarts entre apparence et réalité devient pensable et possible, sur le plan même de la détermination des concepts déployés dans la série de leurs applications, enchaînées selon une logique expressive ascendante.

La même dynamique d'enquête que l'on retrouve dans la réflexion des pragmatistes, Dewey en tête, est ici arrachée au schème continu de l'évolution, pour être située au cœur de l'*historicité*, en ce qu'elle est bien un privilège des sujets qui, comme nous, maîtrisent en pratique, grâce au langage, le sens hérité des concepts mis à disposition de tous par l'usage commun des mêmes mots. La marque de la différence des humains étant en dernier lieu l'historisation par remémoration, en tant qu'elle est une appropriation active des usages du passé, dans le présent et pour le futur, la naturalisation de Kant par Hegel s'avère ainsi être une *socio-historisation de la raison*. Il faut alors se demander, pour conclure, quelles sont ces autres Lumières qui ont permis la remise en cause des Lumières, en faisant émerger le point de vue social-historique que Brandom n'a cessé d'élucider

dans son œuvre, en soulignant à quel point le primat décidé qu'il a toujours accordé aux pratiques sociales, pour l'existence de la raison humaine, s'oppose à la perspective individualiste ayant marqué l'entrée dans la modernité.

On touche ici un point aveugle de son système de pensée. En effet, alors qu'il reconnaît aux pragmatistes le mérite d'avoir impulsé une transformation de la philosophie à partir de la prise en compte de la singularité de la biologie dans le champ des sciences modernes, jusqu'à concevoir le « rôle du philosophe comme philosophe des *sciences*, comprenant avant tout ce que la nouvelle science nous apprend, non seulement sur le monde, mais sur nous-mêmes en tant qu'êtres qui connaissent et agissent en son sein » (Brandom, 2011/2022 : 64 ; traduction légèrement modifiée), Brandom n'a pas, à son tour, honoré cet engagement d'arrière-plan en ce qui concerne son propre pragmatisme rationaliste. S'il l'avait fait, il aurait été conduit à s'interroger sur la nouvelle science qui, après la biologie valorisée par les pragmatistes classiques, a apporté les positivités nouvelles ayant imposé le tournant philosophique vers une conception socio-historique de la raison. Par un nouvel exercice de remémoration, Brandom aurait mis en place une reconstruction rationnelle des traditions de pensée permettant finalement de découvrir ce que l'idéalisme a été en vérité. La répercussion de surface d'une autre révolution épistémologique, celle ayant conduit à ouvrir pour de bon le champ du social-historique, par-delà le seuil du vivant.

C'est parallèlement à Hegel qu'Auguste Comte en est en effet venu à fonder la sociologie comme science réflexive des sciences, seul savoir empirique capable d'épurer le sens commun des modernes des dogmes individualistes qui ne cessent de déformer la compréhension du sujet du savoir, en dégageant la vie en commun des humains comme socle de la rationalité. La sociologie a été, en ce sens, le foyer moins de secondes Lumières que de Lumières de second degré, telles qu'elles ont pris forme lorsque Comte, en inaugurant la voie qui deviendra ensuite celle de l'épistémologie historique,

a procédé à clarifier les présupposés conceptuels, les méthodes propres et les problématiques distinctives de chaque science[11]. Chacune a été alors envisagée et explorée par Comte comme un savoir arrimé à une strate irréductible de la réalité, jusqu'à parvenir à ce sommet où le social-historique restait en fait encore impensé, alors même qu'il s'agissait de la condition ultime et véritable de l'esprit[12]. C'est le projet des sciences sociales qui en est issu, après Émile Durkheim, soit le renouvellement simultané de la philosophie et de la politique[13].

Ce bouclage réflexif, supposant de passer résolument à la sociologie comme science de référence, permettrait de rectifier le pragmatisme rationaliste de Brandom juste ce qu'il faut pour le faire consciemment participer à la recherche en cours dans ces sciences sociales dont sa philosophie se nourrit à l'arrière-plan. En sachant la place prépondérante que le pragmatisme classique est venu occuper dans le champ des sciences sociales actuelles, en particulier en France, la conversion sociologique de la philosophie de Brandom, en plus d'aider à dégager avec davantage de clarté la portée de la philosophie sociale élaborée il y a un siècle par Durkheim dans le sillage de Comte, à partir de sa critique radicale de Dewey[14], permettrait surtout de rouvrir la controverse au sujet de la frontière entre société et nature, institution et habitude, en contrebalançant la tendance devenue aujourd'hui dominante, fruit de l'importation en sociologie de la philosophie de Dewey, vers des formes renouvelées de naturalisme[15].

Le prisme du pragmatisme rationaliste aiderait notamment à intercepter et relancer les perspectives sociologiques alternatives qui, dans le sillage des arguments de Durkheim, osent contester le consensus continuiste, en mettant au centre de notre compréhension des pratiques non seulement la normativité irréductible des règles sociales, mais encore la réflexivité que rend possible l'usage public de la raison au moyen du langage, en ce qu'il rend explicites les engagements implicites dans nos tendances à agir[16]. En se liant ainsi au développement des sciences sociales, la philosophie pragmatiste

retrouverait du même coup sa véritable fonction sociale et politique. Car au lieu de s'arroger le rôle d'intellectuel public tous azimuts, le philosophe participerait ainsi, grâce à une coopération dûment orchestrée, à la clarification focalisée des concepts à l'œuvre dans les enquêtes des chercheurs en sciences sociales et à la décantation des problématiques qui les animent, en prise avec les conflits qui scandent le devenir politique de nos sociétés.

BIBLIOGRAPHIE

BRANDOM Robert B. (1994), *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (1994/2011), *Rendre explicite*, tome I, Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (2002), *Tales of the Mighty Dead : Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2009), *Reason in Philosophy : Animating Ideas*, Cambridge, Mass., The Belknap Press.

BRANDOM Robert B. (2009/2021), *La Raison en philosophie. Donner vie aux idées*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2009b), *L'Articulation des raisons*, trad. fr. par Claudine Tiercelin et Jean-Pierre Cometti, Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (2011), *Perspectives on Pragmatism : Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2011/2022), *Perspectives sur le pragmatisme, d'hier et d'aujourd'hui*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2019a), *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2019b), « Some Strands of Wittgenstein's Normative Pragmatism, and Some Strains of his Semantic Nihilism », *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 8 (9), p. 81-109.

BRANDOM Robert B. (2023), *Pragmatism and Idealism : Rorty and Hegel on Reason and Representation*, Oxford, Oxford University Press.

CALLEGARO Francesco (2021), « Le devoir des sciences sociales. Cyril Lemieux et le durkheimisme pragmatique », *SocietàMutamentoPolitica*, 12 (23), p. 101-111.

CALLEGARO Francesco (2024), « In Defense of Collective Consciousness : Reassessing Durkheim's Argument », *in* Hans Joas & Andreas Pettenkofer (dir.), *The Oxford Handbook of Émile Durkheim*, New York, Oxford University Press, p. 82-101.

CASTORIADIS Cornelius (1978), *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil.

CESARONI Pierpaolo (2020), *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet.

DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.

DURKHEIM Émile (1955), *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin.

HEILBRON Johan (2006), *Naissance de la sociologie*, trad. fr. par Paul Dirkx, Marseille, Agone.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1806-1807/1991), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier.

KARSENTI Bruno (2013), *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard.
LEMIEUX Cyril (2009), *Le Devoir et la grâce*, Paris, Economica.
QUÉRÉ Louis (2023), *Il n'y a pas de cerveau des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
SCHARP Kevin & Robert B. BRANDOM (dir.) (2007), *In the Space of Reasons : Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
SELLARS Wilfrid (1954/2007), « Some Reflections on Language Games », *in* Kevin Scharp & Robert B. Brandom (dir.), *In the Space of Reasons : Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 28-56.
SELLARS Wilfrid (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, trad. en. par Richard Rorty, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

NOTES

1 En plus de la vision générale du rationalisme, voir notamment les essais sur Spinoza et Leibniz dans Brandom (2002).

2 Voir Brandom (2023).

3 Pour la lecture pragmatiste de Heidegger, stimulée par le dialogue avec John H. G. Haugeland et Hubert L. Dreyfus à propos des limites de l'intelligence artificielle, voir les deux essais consacrés à *Être et temps* dans Brandom (2002). Quant à Wittgenstein, Brandom ne lui a pas consacré un chapitre à part dans ses ouvrages d'histoire de la philosophie ; voir néanmoins Brandom (2019b).

4 Voir Scharp & Brandom (2007).

5 Pour les fondements et les détails de la sémantique inférentialiste, voir Brandom (2011, ch. 2), ainsi que Brandom (2009b, ch. 1).

6 Voir Sellars (1954/2007).

7 Voir l'essai séminal « Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism », dans Brandom (2002).

8 Voir « Quatre erreurs du pragmatisme instrumental » (Brandom, 2011 : 72-79), ainsi que « Trois objections au pragmatisme instrumental » (*ibid.* : 104-110).

9 Pour la critique générale du mythe du donné propre à l'épistémologie empiriste, voir les commentaires de Brandom dans Sellars (1997). Le noyau de l'argument a été résumé dans « The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Arguments of Empiricism and the Philosophy of Mind » (Brandom, 2002 : 348-368). Brandom en a dégagé les implications contemporaines dans le chapitre VII de *La Raison en philosophie*, « Trois problèmes avec la conception empiriste des concepts » (2009/2021).

10 C'est cette thèse qui rend compte de l'ordre explicatif adopté dans *Rendre explicite*, entre le chapitre 3, consacré à la pratique linguistique, et le chapitre 4, consacré à la perception et à l'action.

11 Pour une reconstruction de l'épistémologie historique sensible à son rapport critique avec l'idéalisme de Hegel, sur fond de la relation de filiation avec la sociologie de Comte, voir Cesaroni (2020).

12 Pour une présentation de cette « épistémologie différentielle », voir Heilbron (2006). Oubliée par les sociologues, alors qu'elle est au fondement même de la sociologie, comme on le voit encore chez Durkheim, elle a été reprise et développée par bien de philosophes au XX^e^ siècle. Voir Castoriadis (« Science moderne et interrogation philosophique », 1978 : 191-285).

13 Voir Karsenti (2013, introduction).

14 Voir Durkheim (1955). J'ai fait une tentative dans Callegaro (2024).

15 Pour un exemple récent parmi une légion, voir Quéré (2023 ; en particulier le ch. 2, « La psychologie fonctionnelle des pragmatistes »).

16 C'est le cas de la perspective développée par Lemieux (2009). J'ai dégagé quelques points de croisement avec le pragmatisme rationaliste de Brandom dans Callegaro (2021).

REMÉMORATION OU REDESCRIPTION ? BRANDOM ET RORTY SUR L'HÉRITAGE DES LUMIÈRES

YVONNE HUETTER-ALMERIGI

Cet article s'appuie sur les récentes publications en français de *Reason in Philosophy* et *Perspectives on Pragmatism* de Robert Brandom pour examiner comment Brandom et Richard Rorty s'inspirent de l'héritage des Lumières pour développer leurs projets philosophiques respectifs. L'analyse se concentre sur les concepts et les termes clés utilisés par les deux penseurs (leurs « vocabulaires finaux » respectifs) ainsi que sur les récits qu'ils construisent autour des Lumières et de leur héritage. Pour Brandom comme pour Rorty, les Lumières marquent la fin de l'hétéronomie et de l'autorité divine : les êtres humains sont responsables de la définition de leurs propres normes et de leur avenir collectif. Pourtant, leurs interprétations divergent considérablement à propos de ce que cela implique exactement. L'article montre comment Brandom met l'accent sur les catégories de la raison, de la responsabilité et sur une conception de l'autonomie qui n'abolit pas l'autorité mais la redéfinit de manière positive. Rorty, en revanche, met l'accent sur l'émancipation, la redéfinition et une perspective naturaliste dans laquelle la rationalité n'occupe pas une position privilégiée. Ces deux courants de pensée conservent leur attrait dans le monde d'aujourd'hui et, à n'en pas douter, « l'émancipation » et la « responsabilité » sont deux concepts que nous devrions chercher à conserver dans nos descriptions de nous-mêmes en tant que philosophes et citoyens. La lecture de Brandom (et de Rorty) nous permet de mieux comprendre les implications et les corollaires de ces termes et de ce vocabulaire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; RICHARD RORTY ; RAISON ; REDESCRIPTION ; LUMIÈRES.

* Yvonne Huetter-Almerigi est professeure de philosophie et de littérature à l'Université de Bologne [y.huetter[at]unibo.it].

Il existe de nombreuses façons de poursuivre la pratique de la philosophie en Occident après les Lumières, et de nombreuses façons de décrire son héritage : ce qu'il convient de mettre en avant et de transmettre, et ce qu'il faut omettre ou remiser[1]. De même, il existe de nombreuses façons de mobiliser le concept des Lumières pour raconter qui « nous » sommes (en Europe et dans le reste de l'« Occident » aujourd'hui), la manière dont nous pensons être arrivés à ce point, et ce qui devrait nous définir en tant que « nous » collectif. Les traductions de *La Raison en philosophie (RP)* et de *Perspectives sur le pragmatisme (PP)*[2], par le « groupe de travail Brandom » dirigé par Pierre-Henri Castel, constituent une étape importante dans l'élargissement des débats, en France et en Europe, autour de l'une des figures majeures de la philosophie contemporaine, pour qui les Lumières constituent un repère essentiel : Robert Brandom. Une figure dont la pensée complexe et multiforme a été cartographiée avec une admirable clarté par Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud dans leur introduction à ce numéro spécial[3].

Les Lumières constituent un point de référence essentiel pour Brandom, tant en ce qui concerne les auteurs auxquels il s'est profondément intéressé au cours des dernières décennies – Kant et Hegel – qu'en ce qui concerne la vision du monde et l'anthropologie qu'il cherche à défendre et à développer. Les Lumières, et plus particulièrement le terme de « raison », constituent un élément fondamental du « vocabulaire final » de Brandom, comme l'aurait dit son mentor Richard Rorty. Cela signifie que ce concept joue un rôle central dans la manière dont Brandom se définit ; il revêt une importance personnelle pour lui, portant une signification existentielle parallèlement à son rôle dans son travail théorique. Pour Brandom, nous ne sommes pas simplement des êtres sensibles, mais aussi des êtres doués de raison ; la raison est au cœur du fonctionnement du langage – notre capacité pratique à formuler des prétentions imprègne nos mots de sens ; et la démocratie, le modèle sur lequel reposent nos sociétés post-Lumières, est, comme l'expliquent Castel et Mouraud (à la suite de Roberto Frega), « une forme de vie liée à un processus

d'explicitation mutuelle des raisons » (p. 288). Voilà ce qui, je crois, correspond à la manière dont de nombreuses sociétés européennes se décriraient elles-mêmes. Pourtant, un spectre hante l'Europe aujourd'hui, et ce n'est pas le marxisme.

La lecture des deux « volumes complémentaires »[4] de Brandom, désormais accessibles au public français grâce aux excellentes traductions du « groupe de travail Brandom », offre l'occasion de réfléchir à la manière dont notre histoire façonne notre identité. Elle nous permet de former qui nous voulons devenir en portant un regard critique sur les processus historiques qui nous ont façonnés, et d'examiner quels concepts devraient occuper une place centrale dans nos futures descriptions de nous-mêmes. Pour Brandom, à la suite de Hegel, l'histoire est autant une entreprise sociale que conceptuelle. En prenant conscience de « qui nous sommes », nous créons simultanément ce « nous ». Pour Brandom, nous sommes à la fois façonnés par les concepts qui nous définissent, nos modes de vie et nos interactions avec notre environnement, et nous les façonnons activement. Nous ne nous contentons pas de parler, nous sommes également parlés par notre langage, comme pourrait le suggérer une interprétation poststructuraliste. Brandom aborde cette question en termes kantiens et hégéliens : « Pour Kant, ce qui importe, ce n'est pas notre saisie des concepts – si nous les comprenons bien ou clairement –, mais comment ils se saisissent de nous, la façon dont ils nous contraignent en articulant nos engagements et nos responsabilités » (Brandom, 2021a : 155). Ces engagements et responsabilités, conformément à la pensée hégélienne, sont socialement et historiquement institués. Dans leur introduction, Castel et Mouraud fournissent un compte rendu détaillé et approfondi de « la genèse sociale et historique de l'obligation rationnelle » (p. 274-280) dans l'œuvre de Brandom, décrivant comment sa position a évolué de *Rendre explicite* à *A Spirit of Trust*, à travers son approche de l'idéalisme allemand et du pragmatisme américain, que ces deux volumes illustrent.

L'approche de Brandom n'est qu'une possibilité parmi tant d'autres – celle de Richard Rorty, à laquelle je ferai également appel, en est une autre – pour donner un sens à notre héritage conceptuel et pour continuer à tisser le tissu social et conceptuel qui façonnera notre avenir. La perspective de Brandom est particulièrement convaincante, car elle réfléchit à ses propres conditions de possibilité – une méthode qu'il a probablement héritée de Kant et de Hegel –, et elle le fait avec la clarté de la tradition analytique, qui constitue le troisième pilier de la théorie de Brandom, aux côtés de l'idéalisme allemand et du pragmatisme américain, sur lesquels son œuvre s'appuie explicitement.

L'approche de Brandom, comme l'évoquent Castel et Mouraud, s'inscrit dans une tension entre le nécessaire et le contingent, qu'il aborde à la manière hégélienne en concevant l'histoire (et donc nos concepts) comme des événements contingents qui deviennent nécessaires rétrospectivement. Cependant, je ne sais pas encore clairement si la description que fait Brandom du système général par lequel nous découvrons et créons des concepts – comment nous établissons des significations à travers nos pratiques consistant à élever des prétentions en interaction avec notre environnement – revendique une validité universelle ou simplement locale, bien que son rationalisme suggère la première. Dans le système de Brandom, le concept de « raison » occupe une place centrale : la raison est le cœur de son système, tout comme l'assertion est le cœur du langage, et la raison, dans la construction qu'il propose, fonctionne d'une manière déterminée et exclusive. De plus, l'engagement de Brandom envers la tradition des Lumières consiste en un exercice de « remémoration », qui permet un certain degré d'autonomie, bien que peut-être plus faible que celui permis par la « redescription » – terme utilisé par Rorty pour désigner la manière dont nous construisons activement les réseaux de signifiants (ou « vocabulaires », selon les termes de Rorty) qui donnent un sens à nos vies, tout en étant façonnés par ces réseaux.

Dans les pages qui suivent, j'ai l'intention d'esquisser brièvement les différences et les convergences entre les interprétations que Richard Rorty et Robert Brandom donnent des Lumières – comment ils s'appuient théoriquement sur ce qu'ils considèrent comme les points centraux de ce mouvement, et ce que leurs choix lexicaux et conceptuels révèlent à propos de leurs cadres narratifs privilégiés et leurs alliances intellectuelles. Ces choix mettent en lumière les personnes avec lesquelles ils préfèrent s'associer et la manière dont ils souhaitent que nous nous rapportions à nous-mêmes. Il ne s'agit pas ici de trancher entre Rorty et Brandom, mais plutôt de souligner qu'il existe diverses manières d'aborder ce que nous considérons aujourd'hui comme l'horizon théorique de l'« Occident », et en particulier l'héritage des Lumières. Chacune de ces approches apporte des éclairages importants sur la manière dont nous pourrions procéder, ce dont nous devons être conscients, ce qu'il convient de mettre en avant, et ce à quoi nous devrions peut-être résister ou que nous devrions éviter. Considérons, par exemple, les réflexions d'Adorno et Horkheimer (1969), de Foucault (2015) ou de Spivak (1999) sur le cadre des Lumières, qui sont critiques à l'égard de cet héritage même, soulignant ses dangers parallèlement à ses mérites. Il s'agit là de contributions toutes différentes, mais significatives, qui tentent de comprendre comment nos cadres conceptuels – en particulier celui des Lumières – influencent et façonnent le cours de notre histoire. Chacune met l'accent sur des points différents, suggérant ainsi différentes voies pour aller de l'avant.

Il est certes important, aujourd'hui encore, de se demander quelle position nous adoptons vis-à-vis de notre passé et du siècle des Lumières, ce qu'il a représenté et quel est son héritage. Brandom et Rorty sont deux penseurs qui abordent explicitement cette question. C'est à nous qu'il revient d'évaluer ce qu'il faut penser de leurs propositions et de déterminer si elles nous aident à mieux comprendre les problèmes contemporains.

Il existe des différences importantes dans la manière dont ces deux auteurs envisagent et exploitent cet héritage pour développer leurs positions philosophiques, et je commencerai à en retracer certaines dans les pages qui suivent. Ces différences portent sur la terminologie, la nature de nos engagements conceptuels et les voies qui s'ouvrent à nous pour aborder les problèmes philosophiques et politiques contemporains. Surtout, les intuitions centrales de Brandom et de Rorty ont également des conséquences métaphilosophiques. Alors que Brandom défend une forme de philosophie systématique et constructive dans la lignée de Kant et de Hegel, Rorty soutient le contraire, affirmant que la leçon fondamentale à tirer des thèses de Kant et de Hegel est précisément l'impossibilité d'un tel projet[5].

Cependant, tous deux se situent dans la tradition des Lumières, et il importe de souligner également ce point commun. Tant pour Brandom que pour Rorty, les Lumières marquent la fin du pouvoir de Dieu et, plus largement, la fin de l'hétéronomie : depuis les Lumières, c'est « nous » qui décidons de notre destin et des principes qui doivent guider nos vies. Cependant, ce qui découle de ce point de départ commun diverge entre les deux.

Il s'agit d'une question d'accentuation et d'affinité sélective au sujet de ce que l'on met en avant dans le passé – quels termes, quels textes et quels récits on choisit de retenir –, et c'est un choix pour l'avenir, qui consiste à déterminer quels fils on laissera ressortir dans notre trame. Dans *La Raison en philosophie*, Brandom présente ainsi l'objectif de son ouvrage :

> Dans les trois premiers chapitres, je vais me pencher sur quelques-unes des idées qui ont animé la tradition philosophique ancrée dans Kant et Hegel, qu'ils incarnent tous deux et qu'ils ont nommé « idéalisme ». Mon but est de redonner vie à certaines de ces idées, et de leur donner un nouveau souffle en les exposant sous une perspective nouvelle, qui les fait

> apparaître aujourd'hui comme dignes de notre intérêt et de notre attention. Je procéderai en reconstruisant à la fois rétrospectivement et rationnellement une trajectoire de pensée cohérente et cumulative, que je vais arracher au contexte dans laquelle elle s'est inscrite en laissant impitoyablement de côté divers éléments, certes chers aux cœurs de Kant et de Hegel, mais qui ne sont pas essentiels à la lignée de pensée sur laquelle je me concentre. (Brandom, 2021a : 35)

Il en va certainement de même pour Rorty : il a impitoyablement ignoré les éléments qui ne cadraient pas avec son approche et a insisté sur ce qui convenait à son projet. Pour Rorty, l'événement des Lumières signifie que nous n'avons plus besoin de nous « incliner » devant quoi que ce soit d'autre que nous-mêmes et nos pairs (Rorty, 2000 : 376). Il interprète l'« autonomie » sous un angle « anti-autoritaire », et son point de référence kantien est le court article « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung » (Kant, 1784), plutôt que l'une des autres œuvres majeures de Kant. L'un des mots préférés de Rorty est « émancipation ». C'est clairement l'« *aude* » du célèbre « *sapere aude !* » de Kant qui intéresse Rorty. Il explore et entend alimenter l'*audace* d'utiliser nos propres cerveaux et ainsi déterminer notre destin, plutôt que d'explorer ou d'insister sur la *sapience* qui découle de l'utilisation pleine et entière de nos capacités mentales.

L'un des mots de prédilection de Brandom est « responsabilité », et ses références kantiennes favorites témoignent d'un ancrage profond dans la pensée pratique et théorique de Kant. Pour Brandom, comme il l'affirme dans les deux ouvrages évoqués ici, l'« autonomie » que nous a apportée le siècle des Lumières ne signifie pas la fin de l'« autorité », mais plutôt une nouvelle déclinaison de ce terme. L'« autonomie » est la « notion qui succède à l'obéissance » (Brandom, 2021a : 72). La structure d'autorité, en tant que telle, reste en place, mais c'est nous qui décidons à qui conférer l'autorité :

> Par contraste, l'idée d'autonomie signifie que, en tant que sujets, nous sommes véritablement contraints du point de vue *normatif* uniquement par les règles auxquelles nous nous contraignons *nous-mêmes*, celles que nous adoptons et reconnaissons *comme* nous liant. Les créatures seulement naturelles, en tant qu'objets, sont liées uniquement par des règles qui prennent la forme de lois, lois dont la force contraignante n'est aucunement conditionnée par une quelconque attitude de reconnaissance desdites règles *en tant qu'*elles les lient. *(Ibid.)*

Contrairement à Rorty, Brandom considère l'« autorité » comme un concept fondamentalement positif[6]. En conférant de l'autorité à quelque chose qui nous est extérieur, nous assumons une « responsabilité » envers cette entité ; nous devenons tenus de veiller à ce que notre compréhension et notre interprétation soient correctes : « Autrement dit, nous ne formons pas simplement un consensus sur l'objet dont on parle, nous instituons ce dont on parle (*i.e.* l'objet référent) comme l'autorité qui doit servir d'arbitre pour évaluer ce que l'on en dit (*i.e.* si c'est objectivement vrai) » (p. 292).

Castel et Mouraud ont raison d'affirmer que, pour Rorty, le « consensus » revêt une importance capitale (p. 291). Cela ne signifie toutefois pas que nous pouvons simplement dire tout ce qui nous plaît. Rorty soutient que « le langage, tout comme nos corps, a été façonné par l'environnement dans lequel nous vivons. [...] Le langage ne pourrait pas (comme le craignent les sceptiques représentationnalistes) être "déconnecté de la réalité" plus que ne le sont nos corps » (Rorty, 1991a : 5). Sinon, comment le langage aurait-il pu devenir un outil utile ?

Alors que Brandom propose une vision rationaliste – soulignant ce qui nous distingue, en tant qu'êtres rationnels, des autres animaux –, Rorty offre une approche naturaliste qui nous considère comme une espèce s'inscrivant dans la continuité du reste de la vie sur Terre ; la rationalité ne peut donc occuper une place centrale[7].

Rorty soutient que si le langage est notre outil le plus efficace, c'est parce qu'il nous permet de coordonner nos actions au sein de notre environnement commun. Cela s'inscrit dans la perspective comportementaliste de Quine et Davidson, perspective qui postule que la signification s'établit à travers des pratiques interprétatives : nous nous efforçons (et avons besoin) de donner un sens aux énoncés des autres afin de collaborer efficacement dans notre contexte causal commun. La célèbre phrase de Rorty, « La vérité est ce que nos pairs nous laissent dire *(Truth is what our peers let us get away with)* » (Rorty & Mendieta, 2005), doit être considérée à la lumière d'une autre de ses déclarations bien connues : « Prenez soin de la liberté, et la vérité se chargera d'elle-même » *(ibid.)*. Il apprécie les sciences pour leur succès en matière de prédiction et de contrôle et loue leurs vertus morales, qu'il identifie comme le recours à la persuasion plutôt qu'à la force, une relative incorruptibilité, la patience et la raison, parmi d'autres encore (Rorty, 1991b : 61)[8].

Pour Rorty, les sciences et nos mots « restituent les choses avec justesse », en un certain sens de l'expression que Bjørn Ramberg a convaincu Rorty d'adopter (Ramberg, 2000 ; Rorty, 2000). Cependant, ce n'est pas parce que nous nous tenons pour responsables de représenter les objets avec exactitude, mais plutôt parce que nous ne pouvons échapper à la triangulation davidsonienne, dans laquelle nous, nos objectifs et le monde forment un ensemble indivisible qui ne permet à aucun des angles d'être compris sans les autres[9]. L'objet de l'enquête de Rorty réside dans la manière de « prendre soin de la liberté » – c'est-à-dire de rendre moins violent le processus de formation d'un consensus entre nous et nos pairs. Pour Rorty, les sciences et nos pratiques consistant à élever des prétentions servent d'exemples de bonnes pratiques, bien qu'elles ne constituent qu'une modalité parmi tant d'autres dans lesquelles nous utilisons le langage et interagissons les uns avec les autres.

Pour Brandom, la formulation de prétentions (et, par extension, la *sapience*) reste au cœur de sa réflexion. Son système de marquage

au score déontique s'inscrit dans la lignée du concept de consensus non violent de Rorty. La différence réside toutefois dans le point sur lequel l'accent est mis, et ce choix restructure manifestement les liens au sein de l'ensemble du réseau des significations et des inférences possibles.

Pour Rorty, comme pour Foucault, les Lumières se déclinent en deux aspects : le projet émancipateur qui, selon lui, doit perdurer, et la quête de l'objectivité. Rorty soutient qu'au départ, la quête de l'objectivité (scientifique) a joué un rôle crucial dans la consolidation du projet émancipateur en permettant la dissolution du pouvoir de Dieu. Cependant, à un certain moment, quelque chose a déraillé, et la Science est devenue le nouveau Dieu à vénérer et auquel nous devions nous soumettre – ce que Rorty appelle le « scientisme ». Nous ne pouvons pas savoir comment Rorty formulerait son argument aujourd'hui, compte tenu de la montée du scepticisme scientifique qui menace notre survie. Ce qui importe, c'est que, pour Rorty, l'objectivité n'est pas l'ennemie tant qu'elle n'entrave pas l'émancipation. L'objectivité (« Prenez soin de la liberté et la vérité se chargera d'elle-même ») doit être considérée comme un sous-produit de l'émancipation, l'émancipation étant l'objectif premier.

En revanche, pour Brandom, l'émancipation, bien qu'intéressante, semble être un sous-produit de l'objectivité. Brandom affirme à juste titre dans *Perspectives sur le pragmatisme* que, pour Rorty, les Lumières ont représenté un « changement conceptuel radical » (Brandom, 2022a : 152) car « nous avons abandonné l'idée que les normes gouvernant la conduite humaine s'originent dans quelque chose de non humain » (*ibid.* : 108). Brandom soutient en outre que Rorty a étendu à la connaissance *théorique* ce que les Lumières avaient revendiqué pour la sphère *pratique*, à savoir « que nous devons délibérer ensemble et décider quel genre d'êtres nous voulons être » *(ibid.)*. Je ne suis pas d'accord avec cette interprétation. Je pense que ce passage en dit plus long sur Brandom que sur Rorty, car la distinction entre praxis et théorie qui est ici en jeu ne vaut pas

pour Rorty de la même manière qu'elle vaut pour Brandom[10]. C'est Brandom qui relie les aspects pratiques et théoriques de Kant dans sa reconstruction, médiatisée par Hegel, du concept kantien d'apperception, tout en maintenant la distinction entre théorie et pratique. Permettez-moi de développer ce point.

Selon Castel et Mouraud, Brandom parachève « le geste autonomisant que les Premières Lumières ont initié, *par transformation de l'autonomie pratique en autonomie réflexive* » (p. 292). Ils ont tout à fait raison, et cette transformation hégélienne de Kant chez Brandom s'observe également dans d'autres domaines. Par exemple, Brandom restitue *socialement* le transcendantal de la manière suivante : « Parmi les réalisations intellectuelles qui n'ont pas pris une ride et les grandes choses que nous avons héritées des Lumières en philosophie – et c'est peut-être la contribution majeure des philosophes modernes à la culture au sens large –, on doit compter le développement de conceptions singulières de la normativité légale, politique et morale » (Brandom, 2021a : 70).

Plusieurs points sont importants ici. Comme mentionné précédemment, le processus de sécularisation, selon Brandom, ne modifie pas la structure de l'autorité en soi : des normes sont toujours en vigueur, même si c'est « nous » qui reconnaissons leur caractère contraignant. Dans une tournure hégélienne, c'est également nous qui nous reconnaissons mutuellement et qui reconnaissons la validité de nos prétentions au sein du schéma global consistant à attribuer et à endosser des prétentions, des droits, des statuts et des attitudes. Cependant, nous continuons à suivre des règles et à croire qu'il existe des limites à la mesure dans laquelle nous pouvons repousser les frontières, et ces limites sont de nature *conceptuelle* (et non pas simplement causale-naturelle ni simplement sociale).

Le terme « conceptuel », tel que l'entend Brandom dans une perspective kantienne et hégélienne, englobe à la fois des dimensions transcendantales *et* sociales : les limites dans lesquelles s'inscrit

notre activité consistant à « modifier les règles » sont définies par ce que *c'est* que d'utiliser des concepts et ce que *c'est* que d'être des utilisateurs de concepts, ce « ce que c'est » n'étant pas sujet à négociation. C'est là que la « raison » apparaît comme le pivot autour duquel tout le reste du système de Brandom s'articule. L'usage de la « raison » – l'usage de nos capacités cognitives par opposition à nos simples capacités sensorielles – est ce qui fait de nous des êtres humains et ce qui fait de nous un « nous » au sens fort que Brandom défend dans *Rendre explicite* (2010 : 57-58).

Brandom entremêle la normativité discursive (c'est-à-dire conceptuelle) et la discursivité sociale. Pour Kant, « les jugements et les actions sont des choses dont nous sommes *responsables* en un sens précis. Les jugements et les actions expriment nos engagements. Ils mettent en exercice notre autorité, les positions que nous autorisons. Responsabilité, engagement, autorité – ce sont là, tous, des statuts normatifs » (Brandom, 2021a : 155). Il postule en outre que « le contenu de nos états sapients normativement significatifs [se comprend] comme des *règles* qui déterminent *ce dont* nous avons assumé la responsabilité, ce *à quoi* nous nous sommes engagés et ce *que* nous avons autorisé. Le nom que Kant donne à ces règles qui articulent des contenus, est "concepts" » *(ibid.)*.

Ce qui vaut dans ces deux domaines – nos actions morales et pratiques ainsi que nos jugements théoriques –, c'est notre sens des responsabilités. C'est pourquoi Brandom intègre les tâches morales et théoriques de Kant d'une manière qui préserve la distinction entre théorie et pratique tout en proposant une interprétation sociale du transcendantal qui ne remet pas en cause la nécessité de la structure elle-même. En tant qu'êtres discursifs, nous avons « la responsabilité de faire quelque chose », plus précisément « d'intégrer [...] des jugements dans une unité d'apperception » (*ibid.* : 44). Cela sert « d'arrière-plan et de contexte dans lesquels des épisodes [mentaux] peuvent avoir la signification d'actes de jugements » *(ibid.) tout court*, et c'est là que nous devenons des sujets en premier lieu : « S'engager

dans cette activité-là produit, soutient et développe une unité synthétique d'apperception : un soi ou un sujet » *(ibid.)*. De plus, « si l'on donne raison à Kant, la pratique de donner et demander des raisons n'est ni une stratégie que l'on puisse choisir parmi d'autres possibles pour contrôler nos concitoyens, ni un jeu parmi d'autres auquel on puisse jouer avec les mots. C'est ce qui rend possible dans toute leur étendue penser et agir » (*ibid.* : 157).

Cette perspective contraste fortement avec la manière dont Rorty aborde ces questions. À la suite de l'affirmation que nous venons de citer, Brandom fait remarquer que son approche n'est qu'une possibilité parmi d'autres en ce qui concerne la manière de procéder après le siècle des Lumières. « Le deuxième courant est ancré dans le romantisme du début du XIX^e^ siècle. Il soutient que fournir et réclamer des raisons n'est qu'*un* des possibles jeux auxquels on peut jouer avec les mots. Seul un complot intéressé des philosophes et des savants a convaincu les gens que ce jeu méritait sa position privilégiée par opposition aux autres activités ludiques et artistiques créatives dont le langage nous offre la possibilité » *(ibid.)*.

Rorty situe explicitement son pragmatisme dans la lignée romantique (Rorty, 1998a, 2007a)[11]. Cependant, comme le souligne à juste titre Nancy Fraser, la manière dont Rorty articule ce lien passe par différentes étapes : tantôt il s'en distancie, tantôt il embrasse la tradition romantique (Fraser, 1990 ; voir aussi Huetter-Almerigi, 2015). Pour Rorty – d'une manière wittgensteinienne, et pas seulement romantique –, le langage n'a pas de centre, mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de limites. Nous nous heurtons toujours à des limites historiques, qui sont déterminées par les formations sémantiques et sociales en vigueur, et dont nous ne pouvons trop nous écarter si nous voulons que nos énoncés et nos actions comptent comme des contributions à un certain discours. Cependant, *en principe*, toutes les règles sont remises en question, y compris ce qui est considéré comme une limite s'imposant aux déviations. Que nos actes (linguistiques ou autres) soient perçus comme compréhensibles et

comparables, dans la continuité de la tradition, ou comme déviants et perturbateurs, est également une question de chance et d'esprit.

> La différence entre le génie et la fantaisie ne réside pas dans le fait que certaines impressions s'ancrent dans quelque chose d'universel, une réalité antérieure présente dans le monde ou au plus profond de soi, tandis que d'autres ne le font pas. Il s'agit plutôt de la différence entre des particularités qui, par hasard, trouvent un écho chez les autres – un écho dû aux contingences d'une situation historique, à un besoin particulier qu'une communauté donnée se trouve avoir à un moment donné. (Rorty, 1989 : 37)[12]

Pour Rorty, les « sois *(selves)* » ne se fondent pas sur « l'unité synthétique de l'apperception ». S'inspirant plutôt de Dennett, il postule que les sois sont des centres de gravité narratifs et des « réseaux sans centre de croyances et de désirs » (*ibid.* : 88), où les croyances ne priment pas sur les désirs. Rorty, fervent critique des distinctions et des démarcations dépourvues de fondement purement pragmatique, rejoint Annette Baier en rejetant une frontière claire entre « Vernunft » et « Neigung » (Rorty, 1994 : 77), entre raisons et désirs – une distinction, dans la plus pure tradition kantienne, qui reste chère à Brandom. Rorty s'intéresse à la maximisation de la possibilité de changement et de déviation, ce qui, en termes de soi et de « nous », se manifeste comme un processus d'élargissement[13], et c'est l'insistance sur la *contingence* qui maintient cette possibilité en vie. Brandom, en revanche, s'intéresse à ce qu'il faut pour bien jouer le jeu (de « donner et demander des raisons »), en examinant ses conditions de possibilité et en explorant comment cet espace contraint permet encore le changement – un changement que nous verrons rétrospectivement comme *nécessaire*.

La différence entre le concept de « remémoration » chez Brandom et celui de « redescription » chez Rorty réside, entre autres, précisément en ceci : faut-il considérer le résultat comme une nécessité

ultime (même si cette nécessité est le fruit du hasard) et ainsi lier le concept de « responsabilité » à la compréhension et à l'action en accord avec la réalité des choses, ou bien fonder notre responsabilité sur le fait qu'aucune autorité ne peut jamais dicter comment nous devons agir, plaçant ainsi tout le poids du choix de notre mode de vie sur nos épaules, sans possibilité de déléguer collectivement cette autorité. Ces deux perspectives présentent un attrait certain dans le monde d'aujourd'hui. Elles ont toutes deux des implications.

Chez Brandom, notre retour aux Lumières – la renaissance et la mise en avant de son héritage rationaliste – est présenté comme un mouvement de remémoration à la manière hégélienne. Hegel « considère que les attitudes passées ont établi les normes qui régissent nos attitudes actuelles et futures. Le moteur de sa réflexion est l'idée d'un nouveau type d'activité rationnelle : la *remémoration (Erinnerung)* » (Brandom, 2022b : 88). En nous remémorant les traits saillants des Lumières, nous nous considérons comme nous inscrivant dans leur lignée. Nous la transformons d'un « simple *passé* en une *histoire* : le passé compris comme normativement significatif » *(ibid.)*. Il ne s'agit pas de forger activement l'avenir, mais d'articuler quelque chose au sujet du passé. Pourtant, en l'adoptant comme notre histoire commune, nous pouvons entretenir l'*espoir* que, dans la mesure où une trajectoire peut être discernée, elle se poursuivra dans l'avenir, car le nécessaire prévaudra sur le contingent (même si le nécessaire lui-même est produit de manière contingente).

La notion de « redescription » chez Rorty fonctionne comme un instrument plus actif pour forger l'avenir. Elle est prospective plutôt que rétrospective, même si, là encore, la différence tient davantage à l'accent mis qu'à la nature même du concept. Tant chez Brandom que chez Rorty, nous puisons dans le passé ce que nous espérons réaliser dans l'avenir. Cependant, dans la version de Brandom, cet héritage est présenté comme quelque chose qui (espérons-le) prévaudra parce qu'il est plus proche de la façon dont les choses sont réellement ou devraient être – il met l'accent sur la nécessité au

sein de la contingence –, tandis que l'approche de Rorty privilégie la contingence par rapport à la nécessité[14]. La « redéfinition » est le terme utilisé par Richard Rorty pour désigner le changement de sens ou de théorie : en décrivant quelque chose différemment, nous modifions la manière dont nous interagissons avec cette chose, et cela vaut autant pour le passé que pour tout autre objet auquel nous nous adressons. Si Richard Rorty intègre les Lumières dans son récit, ce n'est pas pour expliquer comment nous en sommes arrivés là où nous en sommes aujourd'hui, mais parce que les Lumières offrent une histoire dans laquelle la désobéissance a valeur de réussite ; elles soulignent la possibilité de rompre la ligne plutôt que de la prolonger.

Castel et Mouraud affirment dans leur introduction : « Rorty et Brandom ont ici deux façons de se rapporter à l'héritage [...] du pragmatisme américain » (p. 287). Il en va de même pour leur rapport aux Lumières. Certes, « l'émancipation » et la « responsabilité » sont deux concepts que nous souhaitons préserver dans notre auto-description en tant que philosophes et citoyens. Le défi consiste à savoir comment les articuler, en s'inspirant à la fois de Brandom et de Rorty. La disponibilité des travaux sophistiqués de Brandom dans une autre langue européenne et l'introduction perspicace de Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud constituent des étapes majeures sur cette voie.

BIBLIOGRAPHIE

BRANDOM Robert B. (1994), *Making it Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2000), « Introduction », *in* Robert Brandom (dir.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell, p. ix-xx.

BRANDOM Robert B. (2009), *Reason in Philosophy : Animating Ideas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2010), *Rendre explicite. Raisonnement, représentation et engagement discursif*, trad. fr. dirigée par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf.

BRANDOM Robert B. (2011), *Perspectives on Pragmatism : Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BRANDOM Robert B. (2021a), *La Raison en philosophie. Donner vie aux idées*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2021b), « Foreword : Achieving the Enlightenment », *in* Richard Rorty, *Pragmatism as anti-authoritarianism*, éd. par Edoardo Mendieta, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. vii-xxvi.

BRANDOM Robert (2022a), *Perspectives sur le pragmatisme, d'hier et d'aujourd'hui*, trad. fr. par le « Groupe de travail Brandom », Paris, Ithaque.

BRANDOM Robert B. (2022b), *Pragmatism and Idealism : Rorty and Hegel on Reason and Representation*, Oxford, Oxford University Press.

FRASER Nancy (1990), « Solidarity or Singularity ? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy », *in* Alan Malachowski (dir.), *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, p. 303-321.

FOUCAULT Michel (2015), *Qu'est-ce que la critique ?* Suivi de *La Culture de soi*, éd. par Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini & Arnold I. Davidson, Paris, J. Vrin.

HORKHEIMER Max & Theodor W. ADORNO (1969), *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*, Frankfort, Fischer Verlag.

HUETTER-ALMERIGI Yvonne (2015), « Emancipation from Rationality : Richard Rorty's Attempt to Enlighten the Enlightenment from the Spirit of Romantic Hermeneutics », *Tropos : Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, 8 (1), p. 111-131.

HUETTER-ALMERIGI Yvonne (2020), « Two Forms of Realism : Making Sense of Rorty's Controversy with Brandom and Ramberg over Objectivity », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12 (1), 1-14. En ligne : https://doi.org/10.4000/ejpap.1868.

HUETTER-ALMERIGI Yvonne (2022), « Subjectivity as a Tool : Advocating Strong Notions of Individual Subjectivity in Rorty », *Pragmatism Today*, 13 (1), p. 61-76.

HUETTER-ALMERIGI Yvonne (2025), « Who Governs the "Game of Giving and Asking for Reasons" ? Consequences of Theory-Choice in Brandom, Spivak, and Rorty », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 17 (2), p. 1-17. En ligne : https://doi.org/10.4000/15d8o.

HUETTER-ALMERIGI Yvonne (2026), « Ramberg's Naturalized Rationalism », *in* Yvonne Huetter-Almerigi & Robert Sinclair (dir.), *Pragmatism, Metaphysics and Method : Essays for Bjørn Ramberg*, Nordic Studies in Pragmatism.
KANT Immanuel (1784), « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift*, décembre, p. 481-494.
LLANERA Tracy (2016), « Redeeming Rorty's Private-Public Distinction », *Contemporary Pragmatism*, 13 (3), p. 319-340.
MOURAUD Pierre-François (2025), « Social Trust versus Liberal Irony : On Brandom's Social Overcoming of Rorty's Irony », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 17 (2), p. 1-17. En ligne : https://doi.org/10.4000/15d8l.
RAMBERG Bjørn (2000), « Post-Ontological Philosophy of Mind : Rorty versus Davidson », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, p. 351-370.
RORTY Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
RORTY Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rorty Richard (1991a), « Introduction : Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism », *in* Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-17.
RORTY Richard (1991b), « Is Natural Science a Natural Kind ? », *in* Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, p. 46-62.
RORTY Richard (1994/1999), « Ethics without Principles », *in* Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin, p. 72-90.
RORTY Richard (1998a/2010), « Pragmatism as Romantic Polytheism », *in* Christopher Voparil & Richard Bernstein (dir.), *The Rorty Reader*, Oxford, Wiley-Blackwell, p. 444-455.
RORTY Richard (1998b), « Human Rights, Rationality, and Sentimentality », *in* Richard Rorty, *Truth and Progress : Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, p. 167-185.
RORTY Richard (2000), « Response to Ramberg », *in* Robert B. Brandom (dir.), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, p. 370-377.
RORTY Richard (2007a), « Pragmatism and Romanticism », *in* Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics : Philosophical Papers*, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, p. 105-119.
RORTY Richard (2007b), « Naturalism and Quietism », *in* Richard Rorty (dir.), *Philosophy as Cultural Politics : Philosophical Papers*, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, p. 147-159.
RORTY Richard & Eduardo MENDIETA (2005), *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself : Interviews with Richard Rorty*, éd. et avec une introduction par Eduardo Mendieta. Stanford, Stanford University Press.

SCHNÄDELBACH Heinrich (1987), *Vernunft und Geschichte, Vorträge und Abhandlungen 1*, Frankfort, Suhrkamp.
SPIVAK Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
STOCKINGER Ludwig (2003), « Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung », *in* Helmut Schanze (dir.), *Romantik-Handbuch*, Stuttgart, Kröner, p. 79-106.
VOPARIL Christopher (2011), « Rorty and Brandom : Pragmatism and the Ontological Priority of the Social », *Pragmatism Today*, 2 (1), p. 133-143.

NOTES

1 [NdE. : Traduction de l'anglais au français par *Pragmata*, révisée par Pierre-François Mouraud.]

2 [NdT. : les références à *Reason in philosophy* et *Perspectives on pragmatism* sont donnés systématiquement dans les traductions françaises.]

3 Dans nombre de ses écrits, Brandom aborde directement le thème des Lumières. Ce dossier étant consacré au lancement de *RP* et *PP*, mes références porteront principalement sur ces deux publications. Pour les réflexions plus récentes de Brandom sur l'héritage des Lumières, en particulier son analyse du lien entre Richard Rorty et les Lumières, voir également Brandom (2021b, 2022a).

4 « Ce livre [*Perspectives on Pragmatism*] est conçu comme une sorte de volume-compagnon de *La Raison en philosophie* » (Brandom, 2022a : 50).

5 Je dois ce passage à un recenseur avisé, dont les remarques ont grandement contribué à clarifier ce texte.

6 Pour le concept d'autonomie de Brandom et sa distinction par rapport au concept d'ironie de Rorty, voir Mouraud (2025).

7 Castel et Mouraud réussissent brillamment à reconstituer ces « secondes Lumières » que, selon Brandom, Rorty prône, en passant de la nécessité newtonienne à la contingence darwinienne (p. 285). Pour la définition que donne Rorty de sa position de *naturaliste* – s'inspirant du Quine des débuts, mais non de celui de la fin de sa carrière, plus scientiste –, voir son ouvrage (Rorty, 2007b).

8 Pour ce qui est du fait que Rorty n'a jamais été contre la science, mais seulement contre le scientisme, voir également Brandom (2000).

9 Pour une présentation détaillée de la position de Rorty sur ce point et de la différence avec la notion de Brandom de « rendu vrai par les faits », voir mon article (Huetter-Almerigi, 2020).

10 En effet, Rorty n'a pas appliqué à la sphère théorique les mêmes règles qu'il estimait prévaloir dans la sphère sociale ; il a plutôt rejeté la distinction entre ces deux sphères. Voir à ce sujet mon article (Huetter-Almerigi, 2026).

11 Au cours des cinquante dernières années, la recherche sur le romantisme s'est éloignée de la conception qui considérait le romantisme comme un contre-mouvement à l'Époque des Lumières, pour mettre plutôt l'accent sur la continuité et la radicalisation des concepts des Lumières au sein de la pensée romantique. Herbert Schnädelbach, par exemple, parle d'une « Aufklärung der Aufklärung »

– l'illumination des Lumières – que les romantiques ont poursuivie (Schnädelbach, 1987 : 25). Voir également Stockinger (2003).

12 Pour en savoir plus sur la dynamique de ce processus, voir mon article (Huetter-Almerigi, 2022).

13 Pour cette notion d'« élargissement » chez Rorty, voir Llanera (2016), Huetter-Almerigi (2025).

14 « Le *souvenir* est donc une forme particulière de *rationalisation* critique. Il s'agit d'un processus de rationalisation qui à la fois *produit* et reconnaît les raisons, en tant que processus qui, comme le dit Hegel, consiste à la fois à donner à la *contingence* la forme (normative) de la *nécessité* et à reconnaître la force (normative) qui rend les raisons nécessaires » (Brandom, 2022b : 91).

VARIA

ATTACHEMENTS

CE QU'UN CONCEPT PEUT FAIRE

ANTOINE HENNION

Ce texte fait le point sur la notion d'*attachement* telle que nous l'avons développée autour de Michel Callon, au Centre de sociologie de l'innovation (CSI-Mines Paris). Plutôt que d'en faire un concept abstrait, solide et transportable, nous prenons ce mot « par le milieu », dans le fil de William James, selon ses seuls effets, eux-mêmes très probablement provisoires : non pas purifier un concept pour pouvoir le généraliser, mais au contraire suivre ses usages réels, ses variations et ses effets, jusqu'au moment où il devient trop vague ou passe-partout. Les mots eux-mêmes sont des choses en train de se faire, et de faire faire des choses. Performativité, donc, mais non pas au sens d'Austin (seuls certains mots le sont, parce que les formuler c'est faire ce qu'ils disent – « je vous déclare mari et femme »). En reconnaissant à tous les mots cette performativité, à travers ce qu'ils font faire, nous n'imaginons plus les faire vivre dans l'absolu et pour l'éternité, mais par leur usage et dans leur contexte, en lien avec les choses dont ils parlent et qu'ils contribuent à faire exister. Tous les mots s'abîment à l'usage, même les plus reconnus. Qu'en est-il d'attachement, qu'a-t-il pu faire et nous a-t-il fait faire : c'est l'objectif du présent texte.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ATTACHEMENT ; EXPÉRIENCE ; PERFORMATIVITÉ ; PROBLÈMES PUBLICS ; ENGAGEMENT.

* Antoine Hennion est chercheur au Centre de Sociologie de l'Innovation (Mines Paris) [antoine.hennion[at]minesparis.psl.eu].

AVERTISSEMENT

Peut-on interroger un concept sur un mode qui, sans trahir ce qu'il exprime, soit compatible avec son propre contenu ? Et faire cela non pas dans un monde de pures idées, en général, dans l'abstrait, mais dans un contexte précis, sur les problèmes particuliers qui l'ont vu apparaître, et en analysant ce que ses usages et ses effets sont capables (ou non) de faire et de faire faire, en situation et en leur temps ? Le mot « attachement », venu de la psychologie (Bowlby, 1969-1973-1980) et remis récemment à la mode par le livre de Charles Stépanoff (2024), invoque aujourd'hui les nouveaux rapports à instaurer avec la nature et les vivants. En 2010, l'exemple du goût m'avait permis de donner une définition plus générale des attachements comme relations à *ce qui nous fait tenir*[1]. Que peut apporter aujourd'hui, quinze ans plus tard, la catégorie d'« attachement », désormais utilisée de mille façons ?

Si les pères fondateurs du pragmatisme s'accordent sur l'idée que la vérité n'est pas un absolu mais qu'elle vient aux choses suite à des épreuves, un certain partage s'est dessiné entre leurs intérêts, même si, bien sûr, ceux-ci se recoupent. Du sémioticien Peirce, le grand logicien de l'enquête philosophique, Dewey reprend le vocabulaire et les thèmes principaux, notamment celui de l'enquête, pour les orienter vigoureusement vers l'activisme politique et la définition des problèmes publics. Quant à James, *a priori* il semble surtout traiter de questions éthiques et religieuses. Mais si l'on s'intéresse moins à faire l'exégèse de textes qu'à s'interroger sur ce que ces écrits peuvent nous faire et nous faire faire, je soutiendrais volontiers l'idée que non seulement il y a une lecture politique possible des propositions de James, mais qu'elle est particulièrement actuelle. L'ontologie pluraliste et indéterminée de l'expérience qu'il déploie nous met face à des « options vitales », des choix en situation, qui à la fois nous obligent et nous transforment. Un appel à s'engager sans garantie dans des mondes toujours à faire, c'est ce que nos attachements à la fois exigent et permettent.

Quel peut être l'apport de cette notion d'attachement au lexique pragmatiste ? Quelles relations entretient-elle en particulier avec les conceptions de l'expérience ou des problèmes publics ? Je m'appuierai notamment sur les leçons si suggestives de William James sur la notion d'expérience – et cela, puisque l'on parle d'attachement, en avouant que, parmi les pragmatistes du début du XX^e siècle, j'ai un faible pour le style ouvert et suggestif des propositions de cet auteur, comme si, plutôt que de nous dicter sa pensée, il nous invitait à penser nous-mêmes. Sur une notion aussi éminemment collective et politique que celle d'expérience, c'est en philosophe très engagé dans les problèmes de son temps que James a écrit. Tout psychologue expérimental qu'il ait été au début de ses recherches, il laissait augurer l'activisme tous azimuts des auteurs pragmatistes du début du XX^e siècle. Dès les années 1910 à 1925 en particulier, avant le très rapide essor en Amérique d'un capitalisme centré sur la réussite personnelle, le pragmatisme de Dewey, de Du Bois, de Jane Addams et de tant d'autres a été, comme *Pragmata* a su le montrer, un véritable mouvement social et moral, très proche des situations et tenant à les traiter par la solidarité entre les acteurs concernés… vous avez dit attachements ? Loin d'une dimension seulement personnelle et affective, le mot attachement peut être lu comme l'exact opposé de cette apologie, elle aussi très américaine, de l'individualisme concurrentiel, uniquement exprimé par le succès commercial, et de la violence du chacun pour soi. Il est plaisant de relever que cette accusation d'apologie de la seule réussite financière a très vite été portée contre James lui-même. Dewey a raillé avec humour cette assimilation du pragmatisme à un éloge amoral du gain individuel[2].

Mais mon objectif n'est pas ici de faire la promotion d'un concept, c'est de revenir, en situation, au fil des problèmes du moment, sur ce qu'un mot comme celui d'attachement est – ou non – capable de faire et de faire faire. Pour cela, ayant moi-même fait partie de l'histoire que je raconte, je vais profiter de la ressource un peu équivoque qu'est l'auto-analyse. Partant d'un bilan critique de la façon dont, lorsqu'elle est confrontée aux choses auxquelles les gens tiennent,

la sociologie se tire d'affaire en combinant théories de l'action et déterminisme – ce que les gens font/ce qui fait agir les gens –, le concept d'attachement visait à remettre en cause cette façon de faire. Après avoir décliné les vertus que, dans ces années-là au Centre de sociologie de l'innovation (CSI), nous avions collectivement prêtées à ce mot, le texte précise la façon dont, à trois moments proches de nos recherches, il y a été utilisé, avec un certain nombre de différences : 1°) à propos de la performativité de l'économie, 2°) en relation à la critique de l'émancipation, et 3°) au service d'une sociologie du goût et des amateurs. Puis il développe les questions que le collectif « Attachements » formé alors, et qui vient de publier le livre *Attachements et fragilités* (Damian *et al.*, 2025), s'est posé à propos d'autres problèmes, comme le handicap, la dépendance ou les migrations. Plus généralement, il s'agissait de mieux analyser la relation à établir entre les engagements éthico-politiques du sociologue, le travail qu'il peut faire par rapport au monde qu'il décrit et qu'ainsi il contribue à produire, et enfin les concepts qu'il utilise pour cela. Et de s'interroger sur la façon dont ces concepts apparaissent, font leur travail et, finalement, se périment, quand ils ont « fait leur temps » – une expression que l'on peut entendre en un sens très fort –, et qu'ils sont devenus des références passe-partout.

CE QUI NOUS TIENT…

Une série d'efforts récents a cherché à rendre plus souple, interactive et réciproque la compréhension sociologique de ce qui nous fait agir, sentir, aimer ou croire. Pour combler l'éternel fossé entre holisme et individualisme, ou structure et action, l'une des pistes a consisté à rapprocher les concepts « lourds » tels que structure, culture ou système, des situations, de l'activité et des personnes[3]. Une autre direction vise plutôt, inversement, à donner une base sociale plus réaliste aux modèles de l'action collective fondés sur l'intérêt d'agents calculateurs, la rationalité ou la seule composition d'interactions[4]. Devant les limites du tandem de concepts bourdivins champ-habitus, à la correspondance trop miraculeuse (Bourdieu,

1979), ou de l'usage goffmanien très suggestif, mais passablement contradictoire, de cadre, à la fois interne et externe aux interactions (Goffman, 1974/1991), une longue liste de concepts intermédiaires a favorisé une telle révision, du côté de facteurs macrosociologiques, comme les institutions, les valeurs ou les normes[5], mais aussi de notions plus subjectives, comme les émotions ou les motivations[6]. En retravaillant l'idée d'« événement », des liens se sont prudemment tissés avec l'histoire, pour promouvoir une approche plus subtile de la temporalité (Ricœur, 1983-1984-1985 ; Sewell, 2005). D'autres rapprochements ont été opérés, avec la philosophie politique et morale (Honneth, 1995/2000 ; Joas, 2001 ; Boltanski & Thévenot, 2000 ; Elster, 2009) ou, dans une direction opposée, avec la théorie des jeux, les logiques d'action et les sciences cognitives[7]. Il faut souligner que cette quête de nouveaux horizons sociologiques, plus ouverts et intégrés, n'avait rien d'une promenade de santé. Durkheim et Weber ne seraient peut-être pas si heureux de tout cela : la sociologie est née quand, précisément, elle s'est affranchie du récit purement historique des événements sociaux, d'une approche normative de l'action collective, et d'une conception naturaliste et psychologique de l'esprit humain.

Mon but n'est pas d'ajouter l'attachement à la longue liste des concepts analytiques qui circulent en sociologie. Bien au contraire. Les concepts sont faits pour être indépendants, abstraits, généraux : bref, détachés. Ana-lyser veut dire découper, séparer. C'est faire le départ, entre l'effet et la cause, entre l'événement et la structure, entre l'acte et la règle, entre les faits eux-mêmes et leur logique invisible[8]. Le mot même d'attachement suggère l'inverse : il lie et relie, il ne coupe pas. Je voudrais souligner deux discontinuités en particulier, qui ont sur la recherche des effets souterrains et qui, à mon sens, ne sont pas encore assez radicalement mises en question. La première est toute contenue dans l'impératif, si souvent donné comme règle de base du métier, que le chercheur prenne de la distance par rapport à la réalité qu'il observe ; la seconde tient au fait de mesurer la généralité de l'interprétation que le sociologue donne d'une activité à sa

plus ou moins grande indépendance par rapport à l'objet précis de cette activité.

ATTACHEMENT : UN CONCEPT QUI RESTERAIT ATTACHÉ ?

C'est l'un des enjeux de l'emploi du mot attachement : non pas tant promouvoir un concept et, ce faisant, plaider en faveur d'une autre coupure, mais, dans les pas de William James, explorer la possibilité de penser « en continuité »[9]. Le mot dit à la fois le fait de s'attacher et ce à quoi on est attaché, c'est son principal avantage. Plus précisément, il les exprime dans le même élan, sans que l'on puisse les séparer : apprécier le vin, aimer la musique, appartenir à une communauté, défendre une cause, chaque fois la chose en question façonne la façon dont on peut lui être attaché et, inversement, ses propres modalités font partie de chaque attachement, qui dépend étroitement de son objet spécifique. Cela interdit de définir théoriquement un concept abstrait d'attachement qui puisse s'appliquer ensuite à un objet quelconque : goût, pratique, personne, valeur… C'est ce qui pose problème avec des mots comme habitus, motivation, goût ou intérêt : leur premier geste est de détacher la chose aimée ou appréciée du fait de l'aimer ou de la valoriser, pour remonter à la définition d'une logique propre de l'attachement en général, avec l'idée que plus il sera défini indépendamment de ce à quoi il s'applique plus il sera scientifique. Comment faire pour aller dans la direction exactement inverse : ne jamais nous autoriser à observer un attachement sans le laisser attaché à sa proie ? Il est vrai qu'une telle remise en cause de la prétention de la sociologie à fournir des concepts généraux, des facteurs positifs, des causalités abstraites, autant que des cadres compréhensifs ou des règles d'action formelles, n'est pas une mince affaire[10]. C'est la raison de mon recours à James : comprendre les attachements revient à trouver des causes internes, locales et partielles dans le tissu sans coutures de réalités hétérogènes, non à ajouter des explications ou des interprétations externes à des réalités données. C'est ce que veut dire expérience :

un attachement peut seulement être vécu, senti, éprouvé – et cela inclut sa propre compréhension[11].

Dire cela impose une dernière condition, de méthode : après ces considérations, il ne serait pas très cohérent de discuter d'attachement sur le mode d'un débat académique, dans un cercle autonome, seulement rempli de sociologues et de philosophes. C'est pour cela que je procéderai en suivant l'usage précis et l'histoire du mot en un lieu déterminé, en relation avec les problèmes qu'il aidait à poser et à résoudre et avec les acteurs et les objets concernés, pour le saisir comme un outil pratique, faisant partie d'une réalité en cours d'accomplissement[12]. Et j'essaierai de reprendre ce point en conclusion, en suggérant une autre conception des concepts sociologiques, comme étant eux-mêmes dépendants, « attachés » et provisoires. Non pas séparer les liens, mais partir d'eux ; non pas installer une rupture radicale entre le savant et le social, mais les rattacher dans un même effort de compréhension de problèmes qui surgissent, à la suite d'événements et d'épreuves qui font à la fois lever les questions et apparaître la pesanteur des choses et des êtres – autre façon de dire qu'ils ne tiennent que par leurs attachements. Il n'en coûte que de donner à « êtres » un sens large et ouvert, obligeant, au lieu de les redécouper, à penser les réalités comme des tissages de liens.

L'ATTACHEMENT, UN CONCEPT INDÉTERMINÉ… ET QUI DOIT LE RESTER

L'attachement, c'est ce qui fait tenir et se tenir les choses et les êtres, ce dont on est fait et ce qui fait agir. À la fois de l'inertie donc, quelque chose qui retient, mais aussi un soutien, un appui qui relance au contraire. Un attach-*ement* n'est pas une attache, un lien noué : il doit à la fois se faire et s'éprouver. À mes yeux, l'intérêt du mot est d'abord d'exprimer cette force muette de liens qui se découvrent dans l'épreuve – c'est en même temps quelque chose que l'on est et quelque chose que l'on fait, ce que l'on sent et ce dont on est une part. Un autre intérêt du mot est qu'il ne préjuge pas de la qualité ni de

l'importance de ces liens : il a le mérite d'oser rester dans un certain flou, une indétermination première. Antérieurement à la bifurcation entre déterminant et déterminé, l'attachement est justement ce qui produit de la détermination – comme lorsque l'on dit que l'on agit avec détermination ou que l'on « est décidé » à faire quelque chose : que voilà des passifs bien actifs (Latour, 2000)[13] !

Mais comme souvent, c'est sans gêne aucune que, ici pour dire à la fois que l'on est poussé de façon impérieuse et que l'on s'engage à fond soi-même, la grammaire se place bien en deçà de l'opposition passif-actif. Il en va de même, comme Latour le remarquait pour la cigarette, avec toutes ces choses dont on aime tant qu'elles nous mènent par le bout du nez, ces manies dont nous disons avec complaisance que nous ne pourrions vivre sans elles ou que nous ne pouvons nous en débarrasser, bonbons ou régimes, petites obsessions ou dangereuses habitudes (comme celles qu'analyse Carolyn de la Peña, 2010) : les choisissons-nous ou nous choisissent-elles ? On le voit, le caractère indéfini de l'attachement n'a rien d'accidentel. Comment en parler, c'est l'objet de ce texte. Mais pas seulement : il s'agit aussi d'en parler sans lui appliquer un traitement disciplinaire qui soit contradictoire avec ce qu'il montre. Pourquoi obéir sans réfléchir à quelque règle de la méthode et vouloir définir le mot à tout prix, malgré lui (c'est-à-dire le délimiter, le purifier, le rendre cohérent, le débarrasser de ses ambiguïtés) ? Il réclame l'inverse : la reconnaissance des choses infinies qui nous tiennent, et l'aveu que l'on ne sait rien d'elles avant qu'elles ne (nous) prennent, ne fassent sentir, détester, agir, vivre ou mourir pour quelque chose[14].

Autrement dit, la méthode idéale ici serait l'inverse d'un idéal de la méthode. Elle consiste, en prenant le concept d'attachement comme étant lui aussi quelque chose d'indéterminé *a priori*, à l'estimer par ses effets, non par un sens qu'il contiendrait. Non comme un « terme » (c'est-à-dire une fin, qui appelle donc une définition), mais en redonnant son sens au mot « mot » : *motum*, un mouvement. Pour lui, comme pour l'attachement qu'il signifie, ce qui compte est moins

ce qu'il veut dire que ce qu'il fait faire. Il faut l'observer à l'œuvre, dans son histoire, en rapport avec ses usagers, et non comme un concept dont le sens tiendrait à ses relations avec d'autres concepts, dans un monde peuplé d'idées. Cessons de faire comme si les concepts ne pensaient qu'à se battre entre eux pour avoir le dernier mot. Reprenons-les dans le travail qu'ils opèrent et qui les forge. Les mots sont moins des termes à définir que des médiateurs, incapables d'arrêter un sens, mais très efficaces pour relancer la réflexion.

LA LEÇON DES *SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES*

C'est un tel compte rendu que je vais tenter de faire, celui de l'émergence et de la carrière du mot attachement dans un milieu de recherche précis : en l'occurrence le CSI des années 1990, où il a émergé autour de questions voisines. Mais plutôt que de chercher à le rendre plus rigoureux, ou à lui donner une unité rétrospective, je vais suivre les écarts qu'il a produits. Non pas dégager son sens propre des confusions qui l'embarrasseraient, mais observer de quels problèmes il a surgi, les manques qu'il devait combler, qui l'a employé pour faire quoi, les réagencements qu'entraînent ses usages décalés, les reprises qui le déforment. Les mots font la réalité dont ils parlent, non pas parce que le langage serait tout-puissant, au-dessus du monde, et capable de le produire, mais au contraire parce qu'ils font partie du cours des choses, et qu'ils contribuent à le faire avancer[15].

Pour faire cela, la leçon des *Science and Technology Studies* vient opportunément à mon secours : elles ont indiqué la méthode. Non pas discuter d'un côté les théories et les théorèmes, les arguments et les procédés techniques, et de l'autre faire la sociologie des institutions et des acteurs, des normes et des conditions de production, des usages et de la réception, mais suivre le travail commun d'association et de dissociation qui, au fil des épreuves, produit une articulation toujours révocable. C'est ainsi que je voudrais écrire sur l'attachement, sans faire le départ entre une histoire interne et une

histoire externe de ce concept. Rapprochements et déplacements, regroupements et déformations : le pari est de montrer que, sans isoler les acteurs qui ont mobilisé cette notion nouvelle, d'un côté, des difficultés qui les ont poussés à avoir recours à elle et des ambiguïtés qui n'ont pas manqué de surgir des débats, de l'autre, il est possible de retracer d'un même geste l'histoire d'un mot et les enjeux théoriques qu'il permet de poser.

Plus précisément, par rapport au mouvement de la sociologie vers les choses dont, grâce à cette enquête sur les attachements, je vais retracer les étapes au sein des réflexions menées à l'époque dans le domaine des sciences et des techniques, il y a une rupture, un moment-clé du renouveau des STS au tout début des années 1980[16] : par rapport aux *Science Studies* et suite au premier décalage constructiviste opéré par les *Social Studies of Knowledge*, insistant sur les controverses et sur une explication sociale des contenus mêmes de la science et non de ses seuls acteurs ou institutions, les STS ne se sont pas alors contentées d'intégrer les objets techniques, elles ont mis l'accent sur l'ethnographie de la science en train de se faire et sur l'idée d'association et de traduction, et elles ont généralisé l'exigence de symétrie : étudier de la même façon succès et échecs, aspects techniques et sociaux, humains ou non humains[17].

En France, cette histoire s'est notamment écrite dans un perpétuel débat entre le CSI et le Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM), dans un effort complémentaire pour rendre la sociologie plus pragmatique, à travers une critique réciproque parfois vive. Par rapport au CSI, le GSPM insiste avec raison sur les répertoires de l'action, les compétences des acteurs et la modélisation générale de régimes d'action et d'engagement (*e.g.* Boltanski, 1990 ; Boltanski & Thévenot, 1991 ; Thévenot, 2006). Par rapport à la prise en compte des objets, du point de vue du CSI cette perspective n'accepte encore que des objets « à disposition », servant de supports et de marqueurs à des régimes de présence hiérarchisés, et sous-estime leur capacité d'irruption, d'indiscipline, de résistance, de production : leur *agency*,

à laquelle, notamment suite à ces débats (*e.g.* Critique, 1991 ; Conein, Dodier & Thévenot, 1993), vont s'intéresser de plus en plus les chercheurs issus de cette sociologie pragmatique (Dodier, 1995 ; Bessy & Chateauraynaud, 1995 ; Cefaï, 2016).

C'est qu'il ne s'agit pas d'expliquer les sciences par le social : le social lui-même se constitue à travers les articulations des sciences, des techniques, des marchés et des usages. Ni histoire des idées, ni sociologie des institutions, la sociologie des sciences permet ainsi, en s'appuyant sur la matérialité des dispositifs[18] et en décrivant des espaces concrets de mise à l'épreuve, d'écrire d'une même plume le parcours tortueux d'entités qui, confrontées à des problèmes qui résistent, se forment les unes par les autres : machines et théories, chercheurs et organisations, articles et artéfacts, objets naturels et concepts. Devenues gigantesques, les STS ont peu à peu inclus le travail, les marchés et la finance, l'écologie, le genre, le corps et la santé, et les sciences sociales elles-mêmes, à travers une insistance nouvelle sur la réflexivité, la critique et la performativité, cf. la série des *Handbooks of Science and Technology Studies* (voir, par exemple, Jasanoff *et al.*, 1995/2001 ; Hackett *et al.*, 2008). Avec leurs nouveaux outils, elles abordent désormais frontalement les questions de droit, de politique, de morale, d'ontologie, qu'elles avaient d'abord mises en suspens pour éviter les pièges que tend l'acceptation d'un tel partage entre contenu des sciences et dimensions sociales et politiques de leurs usages. Le mouvement que je décris ici à propos des attachements s'inscrit tout à fait dans cette évolution d'ensemble (Law, 1992/2003 ; Brenna, Law & Moser, 1998 ; Mol, 2002 ; Moser & Law, 2003 ; Marres, 2007).

C'est ce que voulait dire ma première phrase revendiquant une forme d'argumentation qui soit elle-même compatible avec la proposition avancée par l'idée d'attachements : il serait dommage que, reconduisant devant des comités de lecture un modèle de la science opposé à celui qu'ils décrivent, les articles en STS continuent, d'un côté, de discuter de leurs concepts sur le seul « plan » théorique

– comme si une telle chose existait ! –, et croient de l'autre régler la question de leur circulation par le jeu des citations, en les faisant simplement suivre d'une signature et d'une date – (Tartempion, 2050)…

« À quoi tient-on ? » Qu'est-ce qu'un attachement ? C'est d'abord un constat, fait à la suite d'une épreuve[19]. Chacun le sait, rien de tel qu'un accident, une séparation, l'obligation de choisir, pour se rendre compte de ce qui pèse réellement, parmi les choses, les personnes, les réalités que l'on croit aimer. Cette question, qui est celle des attachements, a le mérite de suggérer que l'épreuve précède la détermination : pour savoir ce à quoi l'on tient, il faut l'éprouver et le mettre à l'épreuve. Quand ils imposent leur pesanteur, les attachements n'ont pas besoin de raisons, ils se passent de critères. Leur importance, leur pertinence ne sont pas encore en cause, pas même leur nature : on peut constater une perte, sans savoir au juste de quoi il s'agit. Aucune nécessité de dramatiser non plus, les choses se présentent de la même façon pour des choix anodins – quel film voir ce soir, quel vin prendre dans ce menu, quel poste écouter le matin… ce sont aussi ces petits riens qui font tout – on peut tenir très fort à quelque chose qui ne compte pas pour les autres (« ce n'est rien », « ça n'a pas d'importance », comme on dit sans y croire soi-même).

Nous ne sommes pas ici dans le registre de causes à établir, ni d'intentions à expliciter. Les attachements n'appartiennent pas plus au vocabulaire de l'action, même si, bien sûr, ils peuvent embrayer sur ce mode. Ils renvoient plutôt à un passif, non pas tant au sens de la grammaire qu'à celui qu'a pris le mot dans les entreprises : l'addition que le passé tend au présent. Sauf que, justement, personne ne peut tenir pareille comptabilité. Il n'y a pas d'équivalences possibles dans une telle liste d'attachements incommensurables, qui ressemblerait vite à un inventaire à la Prévert : une façon de prendre le petit-déjeuner, une passion dévorante pour l'opéra ou les séries américaines, l'obsession de sa carrière, la partie de foot le dimanche avec de vieux copains, la planète à sauver ou la patrie en danger… Quant aux justifications, elles viennent en leur temps, s'il en faut – pour

défendre un goût, une pratique ou une habitude, les faire partager, s'obliger à y renoncer, peser tout ce qu'il en coûte de les entretenir, de « vivre avec », ou de s'en défaire (Hennion & Teil, 2003). Souvent, notamment dans le cas d'engagements politiques ou moraux, ces bonnes raisons sont déjà là, très présentes, livrées avec l'attachement qu'elles appuient. Mais cela ne fait que conforter l'argument : c'est justement que dans ces cas-là, comme l'idée de se battre pour une « cause » le dit bien, les « raisons » font elles-mêmes étroitement partie de l'attachement. Il faut simplement en rendre compte au même titre que les autres formes, supports ou manifestations de ces liens.

Ce qui fait encore apparaître un autre aspect de l'attachement, un peu paradoxal : son caractère contingent, pour ainsi dire occasionnel, que semble contredire son caractère impérieux. Pourtant, justement parce qu'il doit être éprouvé et que les épreuves ne sont que rarement continues, l'attachement dépend étroitement des circonstances, au sens très fort de ce mot[20] – ce qui ne l'empêche pas d'être insistant, de revenir sous des espèces variées.

UNE ACTION SANS ACTEURS

Qu'est-ce qui nous attache, à quoi est-on attaché ? La question a un autre mérite, qui découle des caractères précédents, mais que faisait moins ressortir sa première formulation, « à quoi tient-on ? », un peu coup de poing : elle n'est pas seulement, comme on vient de le saisir pas à pas, à la fois indéterminée, contraignante, et pourtant étroitement liée aux situations, elle est aussi symétrique. Est-ce nous qui tenons à quelque chose, ou ce quelque chose qui nous tient ? … Au-delà d'une telle réciprocité, qui resterait très dualiste, les liens de natures très diverses dans lesquels nous sommes pris, qui nous tiennent et qui nous font tenir, appellent une redistribution de *l'agence*[21], déployée dans cet entrelacs de tenants et d'aboutissants où chaque lien fait quelque chose, mais où aucun ne suffit. Comme Latour le relevait pour sortir du dualisme que sa première formulation renforçait (fumer ou être fumé…), l'idée d'attachement

implique aussitôt une remise en cause de la causalité, au profit d'interactions moins nettes : des poussées, des frottements, des entraînements réciproques. Plus de partage clair entre des choses déterminantes et des choses déterminées, on passe de l'oscillation binaire actif/passif à la continuité, moins tranchée mais autrement productive, d'une action distribuée, un « faire faire » disséminé dans ces réseaux (Latour, 2000).

Au demeurant, on peut noter que le français regorge de tournures fort inventives permettant d'échapper à la dualité actif/passif, comme ses usages étranges du réfléchi (« il se produit ceci », « de quoi s'agit-il ? », « cela se fait »), ou du double infinitif (« faire comprendre quelque chose à quelqu'un », « faire jouer un orchestre », etc.), éventuellement combinés avec le réfléchi (« se laisser faire » : actif ou passif ?), tous si difficiles à traduire. C'est là une trace moderne de l'ancien mode moyen du grec, systématiquement employé pour des verbes comme devenir, désirer, changer, etc., dont on serait bien en peine de dire s'ils sont actifs ou passifs, voire à qui arrive ce qui arrive – qui naît, quand il naît ? – (Benveniste, 1966 : 175 ; Hennion, Maisonneuve & Gomart, 2000 : 166 ; Latour, 2000 : 190 ; Hennion, 1993/2007 : 64).

Attachements : terminons-en avec ce déballage en vrac de traits, de façons de voir les choses, de tours de pensée qu'un mot fait surgir par association, comme disent les linguistes ou les psychanalystes – un bon équivalent d'attachement, lorsque le mot association signale moins un acte ou un collectif qu'une surprise, quelque chose qui nous vient malgré nous : je reste là dans le programme que je me suis donné, moins fixer le sens des mots que les laisser penser pour nous ; c'est bien pour cela que les épigones se les arrachent, au moment où ils se vident de sens parce que leur usage même l'a renvoyé ailleurs. Alors, devenus un peu tarte à la crème, ces mots, qui la veille excitaient tout le monde, se mettent à agacer, à commencer par ceux qui n'avaient pas vu ce qu'ils apportaient. C'était déjà le cas pour l'adjectif « pragmatique », sans doute employé dans des sens

trop différents. Un des objectifs indirects de ce texte est sans doute de faire rebondir l'intérêt du mot attachement en le chargeant de significations plus denses.

Or le mot lui-même est riche d'une dernière propriété un peu inespérée : il a beau vouloir dire lien, entrave, fixation, dépendance, rappeler que l'on est prisonnier, contraint de partout par son histoire et son environnement, il a su se débarrasser de toute connotation négative. Tous ces sens ne l'ont nullement gêné pour garder une valeur positive, qu'elle soit affectueuse ou morale : dans ses emplois les plus courants, le mot évoque d'abord la relation d'une mère et du nourrisson, dans la dimension la plus corporelle qui soit, celle d'un contact charnel et d'une dépendance à la protection et à l'amour d'autrui – c'est l'attachement des psychologues, mais aussi de sociologues qui l'associent naturellement à la familiarité, à la cité domestique (Boltanski & Thévenot, 1991), ou au régime du « proche » (Thévenot, 1996)[22] ; c'est aussi le sens du mot lorsque, à l'intérieur d'une modélisation beaucoup plus générale des formes d'engagement dans le monde, il est mobilisé par les sociologies pragmatiques de l'action. Mais un autre usage tout aussi fréquent renvoie au contraire aux convictions profondes, aux engagements forts, aux idéaux les plus généraux et généreux : c'est l'attachement à des valeurs, comme la justice ou la liberté. Au demeurant, même si c'est de façon moins exclusive, un mot moins précis comme lien, par exemple, dans le registre domestique, peut lui aussi, sans mal, prendre une acception forte et opérer ce basculement, d'une idée négative, de contrainte ou d'entrave à une idée non seulement positive, mais plus que cela, chérie et révérée, comme si elle se chargeait de toutes les richesses qu'elle traînait à sa suite : liens à nos proches, aux lieux, à une appartenance, à une langue maternelle, à des origines…

Inversement, l'attachement n'a pas de raison de se limiter à des choses agréables, grandes ou sublimes. Ce n'est pas dans les contenus de ce qui nous arrive qu'il acquiert cette valeur positive, mais dans la façon de le vivre. C'est à propos de problèmes difficiles, de

comportements destructeurs ou de situations douloureuses, d'états de faiblesse ou de vulnérabilité, comme le handicap, la maladie de longue durée, l'alcoolisme, la drogue, la maladie d'Alzheimer, la vieillesse et son lent travail de fragilisation[23], que parler d'attachement permet avec le plus de vigueur de les comprendre autrement : corps, objets, espaces, relations aux autres, rien ne va de soi, tout pose problème. Précisément parce qu'elles font de l'existence une longue suite d'épreuves, ces difficultés ou ces faiblesses forcent à une sorte de pragmatisme obligé. Qu'est-ce qui me tient, qu'est-ce qui me fait tenir ? En délaissant l'oscillation paralysante entre définitions médicales et définitions sociales d'un état, la vulnérabilité fait porter toute son attention sur la dimension constitutive de ce que représente une telle condition. Que peut vouloir dire concrètement, par exemple, pour la personne handicapée elle-même, l'idée qu'un handicap soit « performé », qu'il soit ainsi vu comme une capacité, au lieu de dire qu'il « a » un handicap ou qu'il « est » handicapé ? Certes, on est ce qu'on est, de fait, parce qu'on le porte avec soi. Mais on le découvre, on le refait, on le transforme aussi, parce qu'à son corps défendant, on doit aussi sans arrêt, à chaque occasion – à chaque nouvelle épreuve – l'aménager, l'apprivoiser, l'articuler aux autres, aux lieux, aux choses ; et à soi-même : sans cesse il faut, par les mêmes gestes, refaire sien ce que l'on est, tout en se faisant soi-même à son propre état[24].

LE CORPS QUI ÉPROUVE

Les attachements, c'est ce qui est éprouvé. Et pour éprouver, c'est-à-dire mettre à l'épreuve, fatiguer, mais aussi ressentir, voire être affligé – rien de plus juste que le double sens du mot « éprouver » – il faut un corps[25]. Mais loin d'être le joker qui vient emporter la mise, voilà qui ne fait que soulever d'autres questions. Car ce corps éprouvé et ce corps qui éprouve, ce corps qui est travaillé et qui travaille, qui endure et qui réagit, qui se forge lui-même dans l'épreuve – corps du sportif, du malade, de l'amateur, de l'handicapé, du pianiste… – qu'est-ce que c'est ? Le corps, à la fois corps que

l'on est et corps que l'on a, comme le rappelait Merleau-Ponty (1945 : I^re^ partie, « Le corps »), c'est ce à quoi on ne peut échapper, mais c'est en même temps l'appui et le moyen qui fait agir et réagir, c'est l'« œil du cyclone », comme James le formule joliment[26]. Il n'est pas plus donné que ne le sont les objets ou les états. Lui aussi se définit par ce mélange étrange déjà évoqué de passivité et d'activité, d'indétermination et de résistance. Il semble décidément fait exactement de la même matière que les attachements qui pèsent sur lui[27]. Aucun bilan n'arrête son déploiement, entièrement tributaire des contacts qui le forgent. Le corps est entêtement et persistance, mais aussi souplesse et reformation continue.

Faisons un petit retour en arrière. De ma part, insister sur l'engagement corporel de l'amateur, par exemple, c'était bien tenter, dans les pas des *Science and Technology Studies* ou de l'*Actor-Network Theory* qui ont su rendre aux objets leur agence, de rendre leur patience aux passionnés (Hennion, 1993/2007, 2007). Mais cela ne voulait pas dire combler ce qui serait un manque de ces démarches, en ouvrant un volet « sujet » en face de celui de l'objet qu'elles avaient ainsi ouvert. Non, les sujets sont déjà là dans l'ANT, repris dans les réseaux qui les performent, distribués dans les dispositifs qui les rendent actifs, liés par les associations dont ils sont à la fois les traces et les traceurs. Tout ce vocabulaire montre que le thème de l'attachement était loin d'être une nouveauté au CSI. Il est venu progressivement, à partir de considérations parallèles, mais distinctes, sous la plume de plusieurs d'entre nous. On pourrait même dire qu'il recueille bien l'histoire du CSI, notamment par rapport aux limites de l'expression ANT, qui, en les collant pour faire paradoxe, n'en reprend pas moins les termes de la sociologie qu'elle combat. Ce qui est vrai non seulement du côté de l'acteur, remis en selle alors que l'on vient de lui enlever son autorité abusive, mais aussi du réseau qui, chez tout le monde sauf dans le petit monde de l'ANT, ne veut pas dire un tissu ouvert de liens hétérogènes, mais un ensemble de canalisations fermé et homogène – qu'il s'agisse de gaz ou de réseaux sociaux…

ATTACHEMENT/DÉTACHEMENT

C'est sous la plume de Michel Callon (1992 : 62) que le mot attachement lui-même a fait sa première apparition argumentée dans un écrit émanant du CSI, à propos des théories du marché et des réseaux technico-économiques, pour critiquer l'image trompeuse d'un face-à-face entre produits et acheteurs. Il reprenait, en lui redonnant tout son sel, la thèse radicale d'Edward H. Chamberlin (1933/1953) sur la concurrence monopolistique – une thèse émasculée quand, comme c'est la tradition en économie, on l'assimile à la concurrence imparfaite, dont elle est pourtant l'exact opposé, comme l'explique en détail Chamberlin lui-même. Tout à fait dans l'esprit du pragmatisme qui avait opéré un retournement analogue entre les relations et leurs termes, Chamberlin inversait la vision ordinaire du marché[28]. Chaque transaction est unique, elle doit chaque fois être re-produite, dans une irréductible singularité : « Lorsque l'on achète quelque chose, on achète même la moustache du vendeur », disait-il… Ce n'est pas l'équilibre offre-demande qui est la loi et les réalités des marchés qui sont des « imperfections », ce sont à l'inverse les possibilités de substitution partielle, d'adaptation permettant la répétition, de standardisation des produits et des besoins, de duplication des situations d'achat, qui ne peuvent jamais être que des compromis instables, difficiles à mettre en œuvre, sans cesse à réviser, pour pouvoir réaliser des transactions chaque fois singulières.

On comprend ainsi infiniment mieux la procession des intermédiaires qui ne cesse de s'allonger – designers, marketeurs, sondeurs, publicitaires, ordonnanceurs de rayons, etc. (Cochoy & Dubuisson-Quellier, 2000) –, alors que leur travail toujours plus sophistiqué resterait inintelligible si, protégée par quelques règles de police assurant une bonne concurrence, la loi « du » marché n'avait qu'à « s'appliquer ». En utilisant ce réfléchi, au lieu de dire comme en anglais « la loi est appliquée », le français évite d'attribuer à cette application un acteur précis. On voit l'ambivalence de la langue. Dans le cas présent, loin de conforter comme plus haut l'hypothèse d'un réseau

pragmatique d'agences distribuées, la forme réfléchie avalise la vision positiviste selon laquelle la loi du marché serait valable « par elle-même » : dans une telle acception économiste de l'économie, les choses n'arrivent que parce qu'elles doivent arriver, personne n'a rien à « appliquer ». Il y a quatre-vingts ans, Chamberlin disait exactement l'inverse, et cela en restant strictement dans le cadre du raisonnement économique et de la modélisation de la relation offre-demande, ce qui ajoutait à la beauté de la thèse.

On comprend aussi que l'effort cumulé de ces intermédiaires vise à particulariser toujours davantage les transactions, et non à les rendre toutes semblables, transparentes, comme si elles n'avaient qu'à s'écouler entre les vases communicants que seraient, d'un côté, les préférences d'un acheteur et de l'autre la liste des biens disponibles – rien de tel n'existe[29]. Ou encore, comme l'a montré superbement la thèse de Catherine Grandclément (2008), pourquoi les supermarchés et les libres-services, qui devraient en théorie se vider de tout intermédiaire entre l'acheteur et le produit, sont en réalité un amoncellement d'affiches, d'indicateurs, de supports, de promotions, de têtes de gondoles et de mille sortes de dispositifs de « PLV (publicité sur le lieu de vente) », proliférant tous les jours.

C'est pour décrire ce travail permanent de l'économie que Callon parlait d'attachement-détachement : on part au contraire toujours d'un ensemble indémêlable de liens, dans l'entrelacs desquels, à chaque moment, préférences et produits s'entre-définissent ; le vendeur ne peut que s'efforcer de déplacer légèrement ces configurations en sa faveur, après avoir tenté de les faire apparaître avec clarté pour suggérer des choix – c'est-à-dire la possibilité de dénouer certains liens pour en renouer d'autres[30]. Ces analyses périment le dualisme sans cesse relancé entre le caractère inhumain, calculateur et universel d'un marché qui serait un coupeur de liens, et la chaleur, la localité et l'humanité de la réalité sociale, qui ne ferait qu'en nouer. Il est important de souligner la divergence radicale entre une approche comme celle de Callon, faite dans la perspective de

l'attachement (Callon & Latour, 1997), et ce type d'analyse critique des marchés néo-libéraux qui, en s'appuyant souvent sur une anthropologie des liens sociaux renvoyant abusivement à Marcel Mauss, oppose à la froideur aveugle des marchés la richesse et l'épaisseur culturelle des relations sociales (Caillé, 1994). La *Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) s'est baptisée ainsi pour placer ses travaux critiques sous le parrainage de l'illustre auteur. À l'époque, c'était pour faire de façon anachronique de l'*Essai sur le don* (1925/2023) une apologie du désintéressement, idée qu'ils ont vite abandonnée : si le texte de Mauss est précurseur, c'est bien d'une théorie de l'attachement, il ne parle que liens et obligations, avec pour seul objet d'analyser ce que l'on appellerait aujourd'hui leur performativité, sans imaginer ce non-sens anthropologique que serait une absence d'« intérêt ».

Callon et ses collègues s'opposaient également à une autre forme dominante de la critique sociologique, dénonçant l'irréalisme des modèles économiques comme s'ils n'étaient qu'un leurre posé sur des rapports de force réels dissimulés (Bourdieu, 1958 ou 2000). Mais ils cherchaient surtout à dépasser une notion encombrante venue, elle, de la sociologie économique qui les avait influencés : celle d'*embeddedness* (Granovetter, 1985). En entourant son berceau des bras protecteurs de liens culturels, institutionnels et sociaux, ce concept laissait l'économie intacte. La sociologie économique, tout comme l'anthropologie des réseaux, de l'État moderne ou de la monnaie en avaient déjà montré les limites (White, 1992, 2002 ; Zelizer, 1994 ; Mitchell, 2002 ; Guyer, 2004), ainsi que les défenseurs de l'économie des conventions (Salais & Thévenot, 1986 ; Eymard-Duvernay *et al.*, 1989 ; Desrosières, 1993 ; Eymard-Duvernay, 2006). Par rapport à ces travaux qu'il a beaucoup utilisés, Callon s'est servi de la notion d'attachement-détachement comme d'un opérateur clé pour entreprendre une sociologie de l'économie qui rende compte du monde que l'économie réalise[31] – y compris des liens qu'elle fait et qu'elle défait. L'analyse menait droit à la notion plus spécifique de cadrage-débordement : l'économie-discipline ne décrit pas l'économie-réelle,

elle la performe, et réciproquement, l'économie réelle ne cesse d'obliger l'économie-discipline à se transformer (Callon, 1998, 1999a, 2007 ; Callon, Méadel & Rabeharisoa, 2000 ; MacKenzie, Muniesa & Leung-Sea, 2007 ; Callon, Millo & Muniesa, 2007 ; Poon, 2009 ; Callon, 2021).

RESSENTIR ET ESTIMER

Il est vrai que chez Michel Callon cet attachement manquait de corps, non dans son principe, mais du fait des terrains et des objets d'étude qu'il a privilégiés : la science, les techniques et les marchés. Pour les mêmes raisons, il manquait de morale et de politique, redoublant malgré lui une économie qui sait si bien tenir à distance volontés, normes, et valeurs. Ne serait-ce pas pour cela que sa recherche suivante, avec Vololona Rabeharisoa, a porté sur l'AFM (l'Association française contre la myopathie), et lui a ainsi permis de poser la question de la moralité de Gino, ce père qui refuse que l'on s'occupe de son enfant (Callon & Rabeharisoa, 1999a, 1999b), ou de reprendre le thème attachement/détachement sur un terrain plus politique, pour sortir de l'ornière l'éternel débat sur l'engagement du sociologue (Callon, 1999b) ?

Latour, lui, comme on l'a vu, a aussi repris le mot « attachement », en 2000, pour l'opposer au détachement, assimilé au culte de l'autonomie et de l'émancipation, et pour dénoncer cette injonction à n'obéir qu'à sa propre loi, devenue la loi des modernes. Cette fois, à l'inverse, le propos, très polémique, était saturé de morale et de politique. Il dessinait un programme nouveau : l'important n'est pas de se libérer, mais de faire le tri entre bons et mauvais attachements, en s'appuyant non sur de grands principes surplombants, mais sur « la justice immanente aux choses » (Latour, 2000 : 196). Comment faire cela ? Pris dans le grand combat de Latour contre le dualisme moderne, son texte visait surtout à se détacher des partages antérieurs, entre philosophie de la liberté et déterminisme sociologique. Mais comment décider de la qualité des attachements ? Et se détacher

quand même de certains d'entre eux, puisqu'il y en a de mauvais, ou de moins bons que d'autres ? La question restait posée.

Cette référence au mot attachement provenait d'un séminaire du CSI sur une thèse en cours, en 1999, qui avait eu un effet de révélation collectif très inhabituel. Particulièrement engagé, le travail d'Émilie Gomart (1999) portait sur la Clinique bleue, un établissement de banlieue qui s'occupait de drogués en leur proposant un traitement de substitution par la méthadone. Le personnel naviguait à vue, au cas par cas, obligé de doser son intervention à partir de chaque situation, en fonction des effets et des réactions, en formant sur le tas des règles pratiques, aussitôt révisées face à l'urgence d'un problème. En même temps, le parallèle s'imposait entre ce cas très sombre, voire inquiétant, et celui des amateurs, au contraire très valorisé, et pourtant continuellement décrit avec un vocabulaire voisin : se laisser prendre, se faire prendre… D'où l'effet frappant de la comparaison faite en séminaire, qu'Émilie et moi avions ensuite élaborée dans un article commun (Gomart & Hennion, 1999).

La description du travail réalisé sous contrainte maximale par le personnel de la clinique venait clarifier la grammaire de l'attachement, tout en lui donnant tout son poids. Étrange grammaire, perpendiculaire à l'axe actif/passif, difficile à mettre en mots. Mon travail sur les goûts, ou plutôt sur les façons qu'a l'amateur de *se faire aimer les choses*, comme le dit Geneviève Teil avec qui ces recherches ont été menées (Hennion, 2004 ; Hennion & Teil, 2004), tentait d'en trouver une expression maladroite, dans le fil du « faire faire », une formule empruntée par Latour aux « actants » définis par Greimas (1976) : « ce qui fait faire. » Cela permettait de détacher la question de l'action elle-même – ce qu'il se passe –, de celle du sujet de l'action – se faire aimer, se mettre à aimer –, et faire ainsi s'exprimer les choses. Toujours ce curieux pronominal, en français, avec la même fonction, celle du mode moyen en grec : exprimer ce qui arrive hors de l'injonction de l'attribuer à un sujet. Qui agit sur quoi, lorsqu'il « se met » à aimer quelque chose ?

Qu'il s'agisse de drogue ou de musique, nous avons été obligés d'avoir recours à bien d'autres formules contournées de ce genre : se mettre activement en condition de se laisser prendre, se laisser aller à l'emprise de l'objet tout en continuant à l'estimer, au joli double sens que nous soulignions à propos de « *to value* ». Dewey, dans son plaidoyer pour une science sociale qui soit une « *theory of valuation* » (1939/2011), relevait l'impressionnante série de mots qui veulent dire à la fois « *praised* » et « *priced* » (Bidet, Quéré & Truc, 2011 : 28). Il en va de même en français, avec cher, estimé, apprécié, précieux, etc. Nous visions l'articulation fine d'une attention et d'un contrôle minutieux – mais dans l'abandon aux choses mêmes – avec un abandon et un emportement – mais ce « lâcher prise » réembrayant aussitôt sur de l'évaluation, des récits d'expérience, la réappropriation dans une histoire… Formules lourdes et circulaires, comme le sont les attachements eux-mêmes : c'est que, comme eux, elles se jouent hors du dualisme très langagier de l'actif et du passif, du sujet et de l'objet – ce qu'expriment très bien des mots comme jouissance ou passion. Personne n'y entend de la passivité : c'est plutôt une sorte d'action au carré qui viserait son contraire, le débordement, la possession par un objet.

Il est vrai que le mot passion ajoute en revanche l'idée d'un format extrême, qui n'a rien d'obligé. L'usage trop généreux de ce mot pour parler d'attachements serait trompeur, la passion n'est qu'un format parmi d'autres, il en va de même pour le goût le plus familier. Au risque d'une simplification peut-être trompeuse, on pourrait dire que l'*attachement* est l'envers « passif » (mais au sens budgétaire que je lui donnais plus haut) de l'*assemblage* (Latour, 2006) qui, lui, suggère mieux le versant actif de cette propension à se lier. L'assemblage est une façon de redistribuer l'action et la volonté humaine dans une cosmologie d'actants disparates, il est donc un moyen de refaire de la politique (c'est-à-dire de faire advenir le monde que nous voulons) qui soit enfin en prise avec les choses ; l'attachement, lui, insiste en quelque sorte sur l'abandon nécessaire à cela, l'arrêt sur les choses, le fait de sentir ce que l'on est à travers ce qui résiste, et de peser ce

qui rattache au monde : pour refaire le monde, il faut se laisser aller à lui et le ressentir.

Rétrospectivement, je pense que c'est la même tension entre une forme active et une forme passive qui expliquait un choix de concept différent, entre celui de « traduction » de l'ANT pour parler des sciences et des techniques, et celui de « médiation » que j'élaborais dans les mêmes années en m'appuyant sur le cas de la musique : la visée est la même, mais le premier insiste sur la connexion, le travail collectif qui pose des liens et en coupe, qui associe et dissocie, quand le second insiste au contraire sur le moment d'arrêt sur les choses, d'abandon de soi, sur le lâcher prise. Sans que nous nous en soyons clairement rendu compte à l'époque, nous étions guidés par nos objets d'étude, qui dirigeaient dans deux directions opposées un effort commun pour prendre en compte l'irruption des choses[32] : dans le cas des sciences et des techniques, refaire la sociologie consistait à faire circuler dans un monde fait d'associations des objets jusque-là considérés comme naturels et coupés du social ; dans le cas de l'art ou de la musique, objets culturels au contraire trop vite réduits par la sociologie à n'être qu'artéfacts humains et sociaux, il s'agissait à l'inverse de redonner leur opacité, leur poids, leur indépendance à des œuvres ou à des performances capables de nous déranger et de nous transformer (Hennion, 1993/2007). Latour, avec la catégorie d'assemblage, reprenait Dewey en rechargeant les *concerns*[33] du philosophe du poids des objets dont le monde est rempli. Avec l'attachement, il s'est plutôt agi, de façon complémentaire, de reprendre James et ses *pragmata*, ces choses en tant qu'elles ne sont pas données, ces choses en train de se faire[34], mais en les déployant grâce aux STS dans un monde rempli de techniques toujours plus performantes – et invasives –, réalités que James, lui, ignorait en son temps.

LA QUALITÉ IMMANENTE DES CHOSES

En un sens, mon propre travail sur l'attachement, à partir de l'expérience d'amateurs, ne fait que poursuivre cette interrogation sur la

qualité immanente des choses que posait si crûment, sur un mode terrible et urgent, l'accompagnement des drogués. Nécessité double, tant pour le drogué que pour l'amateur : celle de penser un rapport corps-chose antérieur au dualisme sujet-objet, ce que le sport ou le chant aide à penser, je vais y revenir ; et celle de produire une évaluation située, en cours d'épreuve, interne et non externe à l'expérience.

Première étape, dans le cas des amateurs : remettre en scène le corps du goûteur, vu comme un accomplissement. En comparant le vin et la musique, mais aussi des objets plus éloignés, comme la falaise du grimpeur ou le terrain du footballeur, ou encore la voix du chanteur, on mesure en effet tout le minutieux travail qu'il faut déployer, sur soi-même, sur son corps et sur son esprit, à la fois dans l'instant et dans la durée, pour se rendre sensible aux différences qui comptent (Hennion, 2009). Mais pas seulement : ce jeu est à double sens. Travail du corps, le goût est aussi travail des objets, pour faire surgir en eux ces différences qui, réciproquement, ne leur viennent qu'à travers l'attention de ceux qui les « prisent ». Attachements, de part en part – mais vu de l'amateur, le paradoxe est inversé, ce sont les choses qui ne sont pas plus données que les corps, il le sait mieux que personne[35]. La trajectoire d'un ballon, les aspérités d'un rocher, la frappe d'une raquette, le timbre d'une voix, ne sont qu'aléas d'un monde inerte, pour qui ne s'y intéresse pas. Morceaux, matches ou vins, « c'est toujours la même chose ! ». Qu'il s'agisse de rap français ou de musique pour luth au XVII^e siècle, les répertoires ne sont qu'ennuyeux catalogues : pour aimer une musique, il faut déjà l'aimer, disait Adorno…

Mais il y a deux façons d'interpréter cette indifférence des choses que provoque l'indifférence aux choses.

Ou bien on prend cette nécessité d'une expérience à faire pour un problème de connaissance ou d'ignorance d'objets existants de toute façon et pour lesquels on « a » ou non du goût, ou pour un simple acte d'adhésion à une pratique culturelle codée. Le moment du contact,

l'indécision de ce qu'il se passe (qu'il s'agisse de marquer un but, d'être surpris par un vin ou ému par une musique…) ne sont alors plus qu'effets secondaires, dont il faut rechercher ailleurs le principe : éducation, milieu, jeu social des appartenances. On en revient à un face-à-face, d'un côté les objets et leurs propriétés, de l'autre les sujets et leurs goûts, et la question se ramène à un tableau croisé qui, au passage, assure aussi la distribution entre disciplines, les unes s'occupant de mieux connaître les objets, les autres de mieux comprendre les goûts. L'attachement s'est refait lien, et l'affaire est plus simple : dites-moi qui vous êtes, je vous dirai ce que vous aimez. Le problème a glissé, d'un goût à produire et qui produit dans le même geste un répertoire d'objets et ses amateurs, à un système d'identités et de correspondances[36]. On retrouve le dualisme besoins/biens que critiquait Callon dans le cas de l'analyse des marchés.

Ou bien on prend au sérieux ce travail de co-formation des goûts – le mot le dit lui-même, qui désigne aussi bien le goût des choses que le goût pour les choses. Aucun des deux n'est donné ; ils se découvrent l'un l'autre dans l'épreuve. Indissociablement, le « se faire aimer » est un « faire arriver » – faire advenir les choses, déployer leurs différences pertinentes en même temps que la capacité et le plaisir de les ressentir. Penser l'activité de l'amateur comme un attachement, c'est d'abord insister sur le fait qu'elle est un travail à partir d'un tissu serré d'expériences passées, collectives et individuelles, qui ont peu à peu produit la sensibilité de l'amateur et déterminé un domaine rempli d'objets et de nuances, de savoir-faire et de répertoires, de critères et de techniques, d'histoires communes et d'évolutions contestées – donc, que cette activité-sensibilité de l'amateur est prise dans des liens serrés, sans quoi elle n'a aucune consistance. Elle ressemble à tout sauf à un choix libre dans un grand supermarché imaginaire de produits disponibles.

Mais en même temps, c'est dire que loin de freiner l'expérience du goût ou de la rendre répétitive, ces liens entrecroisés sont des attache-

ments, leur pesanteur même la relance. Ce sont ces attachements

qui donnent à l'objet de goût sa précision ciselée, qui permettent de détailler sur un mode ouvert et polémique les moindres critères qui font sa qualité pour les uns ou les autres, eux-mêmes engagés par leurs appréciations. Cela exige que cette expérience soit chaque fois rejouée, comme le dit bien le mot performance, commun au sport et à l'art (Hennion, 2012), mais par là même, cela rend possible qu'elle apporte toujours quelque chose d'inattendu. Même la répétition obstinée est active, c'est une réaffirmation positive, méthodique, non la reproduction d'un goût donné[37]. Je pense par exemple aux amateurs de vin espagnols longuement suivis par Geneviève Teil (2004). L'argument est important : dire que les choses sont toujours à refaire, à revivre, à refaire vivre, ne revient nullement à entonner un plaidoyer optimiste pour la nouveauté et l'invention continues. La nécessité d'une performation permanente s'oppose autant à l'idée de création *ex nihilo* qu'à celle de répétition automatique. Un goût doit sans cesse s'éprouver, se conforter, ou se remettre en cause. On se demanderait bien, hors d'une telle compréhension de ce qui se noue là, pourquoi des fans de foot retournent voir des matches, des mélomanes vont au concert, des amateurs goûtent les vins qu'ils savent aimer, et en essaient d'autres (Teil, 2004 ; Hennion, 1993/2007 ; DeNora, 2011).

Entrer dans cette expérience est une affaire exigeante, à quoi se soumettent les amateurs, celle de chaque fois se remettre en condition, aiguiser leurs attentes, mobiliser leur attention, réinvestir l'objet, tout cela sans le forcer à redonner ce qu'il a su donner. Sinon, aucune chance que cet objet lui-même n'« arrive », au sens le plus fort du mot : qu'il accède à une présence qu'il faut chaque fois reconquérir. C'est la condition pour que la performance se déploie, avec son temps incertain et, parfois, ses bonheurs infinis.

SUBSTITUTS ET DÉPLACEMENTS

Tout cela, qui fait la richesse de la pratique amateur, était comme donné en creux dans la terrible dépendance du drogué. « À quoi tient-on ? »… La clarté qu'apportait la séquence

liens-emprise-détachement-substitution-réattachement nous aidait à souligner les traits communs aux jouissances opposées de la drogue et de la musique. Ce faisant, loin de céder à une complaisance irresponsable, nous nous interdisions le recours trop facile à une posture de choix et de maîtrise des situations par un sujet autonome, dans le cas de la musique, et de dépendance mécanique à l'empire des choses, dans le cas de la drogue. Les humains ne cherchent pas à se défaire de leurs liens, mais à vivre de leurs attachements – ou en mourir. L'amateur pas plus que le drogué ne vise à « se libérer » ou à être lui-même[38]. La faiblesse descriptive d'une analyse de leurs comportements placée sous le signe de l'intention et de l'action sautait aux yeux. De même, on saisissait le pragmatisme obligé de leurs accompagnateurs, forcés de partir d'un état présent, d'opérer par essais-erreurs pour faciliter des déplacements et permettre, non une libération, mais des substitutions partielles, et ne pouvant juger ce qu'ils faisaient qu'en fonction des effets produits – la description ressemble à celle d'un entraîneur ou d'un professeur.

La leçon était double : celle de ne pas postuler la libération, mais la substitution, et celle d'un programme moral lié à une série imprévisible d'épreuves, tout à fait indécidable sans être impliqué. Mais on pointait aussi, avec d'autant plus d'acuité, la nécessité de faire des différences – même et surtout si ce qu'il faut faire ne pouvait se déterminer qu'en situation, sous épreuve, tant pour le drogué que pour la clinique elle-même, en décidant à chaud des interventions. Une unique façon de procéder : partir de ses liens, les éprouver pour se détacher de certains en se renouant à d'autres… En négatif, les drogués vivaient ce que les amateurs vivent en positif : non pas une série de choix maîtrisés, puisant dans un monde d'objets stables, mais un parcours fait d'abandons et de déprises de soi, d'attachements et de détachements, fabriquant peu à peu, expérience après expérience, des corps différents.

Rétrospectivement, et pour nous défaire de la tunique d'amoralité que chacun, depuis un versant du dualisme entre absolutisme et

relativisme, s'était empressé de nous tailler, les philosophes de l'impératif catégorique, d'un côté, et de l'autre les sociologues critiques, il est clair que la situation très tendue que décrivait Émilie, tant pour les drogués que pour le personnel (et pour elle-même), nous livrait un cas de laboratoire pour soulever les questions que l'ANT laissait alors un peu dans l'ombre, tout en donnant les moyens de les reprendre à nouveaux frais[39] : questions sur le corps dans ce qu'il éprouve et ce qui l'éprouve, sur la valeur morale des pratiques, sur le sens politique d'une intervention comme celle des travailleurs sociaux de la clinique, sur la place du sociologue dans une telle galère, et sur une action dont, pour se révéler en permanence dans l'épreuve et devoir sans cesse s'adapter, les dimensions morale et politique n'étaient que plus présentes, et pressantes. Le fait que, pour se débarrasser à bon compte d'un problème insoluble, les collectivités locales finançaient la clinique, tandis que l'engagement militant et l'histoire passée du personnel favorisaient une attitude collective de grande compréhension vis-à-vis des drogués, avait installé une situation curieuse, qui pouvait être vue comme une expérimentation sociale *risquée* (Stengers, 2006), aussi bien qu'être dénoncée comme une utopie irresponsable – la création d'une communauté à la californienne des années 1970 aux frais du contribuable –, voire comme un trafic légalisé : comme se le demandait crûment un responsable, à quel moment la fourniture d'une drogue de substitution se change-t-elle en complicité pure et simple avec un toxicomane ?

Ce n'est pas en créant un comité d'éthique ou en rédigeant une charte que l'on pouvait s'en tirer, mais en inventant de petites procédures, des règles et des contrôles, en créant une discipline de l'horaire et du dosage, en apprenant sur le tas à sentir où étaient les limites : l'engagement obligé était un pragmatisme obligé, et réciproquement. Avec l'attachement, la Clinique bleue redonnait à l'ANT une morale – non pas une morale surplombante qui ne saurait s'exercer qu'à condition de se couper des situations auxquelles elle doit s'appliquer : une morale attachée, une morale d'épreuve, dans laquelle, pour opérer un décalage risqué et tenter une progression incertaine,

actions et critères de l'action se dégagent les uns des autres, d'un tissu d'attachements indépassables, « en présence » des personnes impliquées[40].

CONCLUSION : ACCOMPAGNER LE COURS DES CHOSES

On comprendra après ce parcours que le propos de cet article n'est pas de se battre pour qu'un mot (attachement ou un autre) remplace des concepts qu'il rendrait caducs (comme organisation, légitimité, pouvoir, structure, interaction…). Les nouvelles sciences sociales, plus réflexives, mieux attachées aux corps et aux choses, ont renouvelé leur vocabulaire, et c'est tant mieux : subjectivité, *agency*, dispositifs, hétérogénéité, matérialité, performativité… Mais à quoi bon, si c'est pour que les nouveaux fonctionnent sur le même mode que les anciens : des concepts suspendus en l'air d'un côté, le monde supposé réel analysé de l'autre ? Il ne suffit pas que ces mots aient changé, il faut qu'ils continuent à changer, pour ne pas devenir les slogans de demain, comme s'il suffisait de répéter de façon incantatoire de nouvelles catégories abstraites et immuables pour penser de façon originale, spécifique et concrète des choses et des êtres qui, eux, sont toujours en mouvement.

Ce qui est en cause, c'est le statut et l'usage des écrits du sociologue, et par conséquent aussi sa position par rapport aux réalités qu'il étudie. Les concepts ne sont pas des fenêtres découpées sur des réalités changeantes défilant devant eux, tandis qu'eux-mêmes ne vaudraient que par leur degré d'abstraction et leur rassurante permanence, variant seulement au gré des modes intellectuelles. Les corps, les sexes, les collectifs, les techniques, les pouvoirs, les environnements ne cessent de se reconfigurer, mais les concepts employés pour les analyser resteraient, eux, stables, indifférents au cours du monde ? Ils se forment à partir des problèmes posés par les acteurs, et en retour ils contribuent à former la réalité dont ils parlent. Il faut inverser l'idéal que l'on assigne aux concepts : non pas d'être

autonomes, purs, absolus, lointains, mais d'être liés, dépendants, actifs, impliqués, proches des mots des acteurs.

« Proches » ne veut pas dire « identiques » – mais c'est leur usage qui les différenciera, par des écarts, des pas de côté, des contrastes, et non en vertu de leur niveau de généralité. La revendication d'une distance n'est pas un bon combat. Cette métaphore spatiale de la distance et du recul, constamment reprise comme une évidence, transforme le problème de l'attachement du sociologue en une affaire de position, dans un jeu d'échelles ou de niveaux (général/particulier, structure/cas, global/local, macro/micro…), comme si les sociologies se distribuaient leurs objets selon la taille et la stabilité de ceux-ci (Hennion, 2013). Aux interactions, la finesse qualitative et la densité de la description (Geertz, 1973/2003), aux analyses structurales ou systémiques, la rigueur quantitative ou la solennité critique, le marché des oppositions de styles peut s'ouvrir.

Eh bien non ! La démocratie, ou la survie de la planète, par exemple, cela n'a rien en soi de local. Les penser comme des attachements, ce n'est pas les rapporter à une situation *hic et nunc* ou ne les saisir que par une action particulière, mais les considérer comme des problèmes ouverts, sans critères *a priori*, qui ne peuvent se formuler qu'à travers les épreuves, les réalisations, et les nouveaux problèmes qu'elles font lever. En moins de vingt ans, la définition même de la démocratie s'est considérablement déplacée. Au classique dosage à trouver entre liberté et égalité, elle a ajouté le respect des différences, l'exigence de participer aux choix qui nous concernent, la transmission d'une planète durable aux générations futures. Tout ce vocabulaire n'est ni local, ni indépendant du travail des sciences sociales, qui se sont profondément transformées avec ces débats et qui les ont nourris. C'est cela la performativité, et elle implique qu'il n'y a pas d'extériorité. L'engagement n'a jamais de raison ultime, mais tout ce que nous faisons nous engage. Les choses en cause ne s'appuient sur aucun critère externe, stable, atemporel, elles tissent leurs réseaux interconnectés qui se font et se défont, elles changent

parce que de façon irréversible un lien établi modifie ceux qui existaient. Parfois elles restent locales et isolées et disparaissent, d'autres fois elles couvrent le monde : il n'y a pas d'espace propre de la pensée d'où le sociologue pourrait décider de leur généralité ou de leur durabilité. Il n'y perd pas : il peut se dire en échange qu'il fait un travail réel, qui contribue à produire le monde dans lequel il vit.

Mais ce n'est pas le lieu de reprendre le débat sur les postures épistémologiques de la sociologie. Je n'en retiendrai ici que l'heureuse diversité, de la causalité durkheimienne à la compréhension wébérienne, du rationalisme serein de l'individualisme méthodologique à la réflexivité radicale de l'ethnométhodologie, du pragmatisme tempéré des interactionnistes au réalisme imperturbable de la sociologie quantitative ou à l'exigence inquiète d'un surplomb critique – je dis cela sans ironie : on peut mettre au crédit de la discipline de n'avoir jamais su parvenir à un accord, il n'aurait pu se signer que sur sa tombe. La question qui se pose, pour conclure, est celle des conséquences pratiques, dans l'exercice de la sociologie, d'un tel usage de concepts « attachés », de mots qui viennent des acteurs et qui sont destinés à leur revenir. S'ils sont trop détachés, ils ne nomment plus un problème, ils deviennent auto-référentiels, ils ne répondent plus qu'à eux-mêmes à l'intérieur d'un système clos. S'ils ne se détachent pas assez, ils ne font plus leur travail, ils n'introduisent plus de la différence entre des mots utilisés couramment dans des usages opposés, justement parce qu'ils sont nés de problèmes non résolus et de situations émergentes, qu'il faut mettre en mots pour mieux les saisir.

L'histoire partagée des handicapés pour la reconnaissance et des *disability studies* pour décrire leur long combat fournit un exemple frappant de telles relations croisées entre acteurs et sociologues. Il montre bien ce que peut être la méthode du sociologue « attaché » : le recueil et la mise en mots d'expériences réelles, au sens de ce qui est vécu et éprouvé, dans les corps et dans les collectifs qui émergent. Car là aussi, dans une proximité étroite avec les sciences sociales, l'histoire est allée vite – et elle a bien sûr partie liée avec celle de la

démocratie que j'évoquais. En quelques années, les problèmes se sont reformulés radicalement, passant d'un questionnement en termes de représentation sociale à une revendication de fabrique de soi. Tout le vocabulaire employé par les mouvements de handicapés, de malades mentaux, de personnes âgées (pour jouer avec leurs appellations anciennes) est pétri de sciences sociales[41].

C'est avec l'appui de celles-ci, mais aussi inversement en leur renvoyant, parfois avec vigueur ou avec rage, des questions entièrement nouvelles, que ces mouvements sont passés de la problématique du stigmate que Goffman (1963/1975) avait su rendre publique, donc d'une dénonciation du poids normatif du regard des autres sur les identités, à un recentrement sur l'expérience propre des personnes et sur l'analyse des situations concrètes[42]. Les mots pour le dire ont eux aussi changé, non parce qu'ils étaient faux, mais au contraire parce qu'ils ont fait leur travail, accompagné une reconfiguration constante des choses, ce qui fait que dans le même geste le monde qu'ils traçaient n'est plus là et que les mêmes mots n'ont plus prise sur ce qu'il se passe. Les concepts sont des articulations, ils font venir des choses au jour en prononçant des mots (Taylor, 1985) – et un jour, ils s'effacent.

Quelle leçon en tirer, pour le sociologue, sinon que plus il est proche, impliqué, attentif à l'expérience en cours, vécue par les personnes et les collectifs, plus il est en mesure d'ajouter sa propre contribution ? Il est un résonateur, parfois un accoucheur du monde qui advient[43]. Dire qu'il est attaché, c'est dire qu'il accompagne, plus qu'il n'observe ou ne participe : c'est le sens même du mot méthode, suivre le même cheminement. Le sociologue n'est pas un professionnel de la mise à distance et de l'objectivation (rendre le vif et le mobile froids et inertes, quel idéal !). Il est un modeste metteur en mots de problèmes et de débats surgis autour de lui, parfois grâce à lui : c'est beaucoup plus qu'une vaine prétention à l'extériorité du savant (Callon, 1999b).

Dans le cas des handicapés, ce travail commun a porté des questionnements très novateurs, notamment sur la production d'identités et de corps émergents à travers des dispositifs matériels et collectifs, et sur la valeur éthique et politique de cette quête ouverte de capacités inédites. Au demeurant, si les concepts qu'ont mobilisés les handicapés sont si fortement sociologiques, il est vrai que, loin d'être une situation inédite, indice d'un monde moderne malade de réflexivité, c'est massivement le cas pour la « vieille » liste de concepts sociologiques que j'évoquais : classes, institutions, professions, statuts, réseaux. Il n'est pas difficile de voir que tous ces mots ont eux aussi surgi de problèmes posés et de combats menés par des acteurs bien concrets. Ce ne sont pas des inventions de sociologue pour nommer des réalités jusque-là ignorées. Et s'ils sont devenus moins pertinents, ce n'est pas non plus qu'ils étaient mal forgés, ni que les réalités dont ils parlaient auraient disparu, c'est que, là aussi, tant les choses que les mots se sont transformés, notamment grâce au travail de formulation des sociologues.

Il ne faut pas se battre pour imposer un concept, disais-je : c'est leur échec qui mesure leur succès, leur œuvre même les périmera. Ils auront fait leur temps, ce que j'exprimais en disant que cette expression mérite d'être comprise au sens le plus fort. C'est tout ce que je souhaite aux attachements !

BIBLIOGRAPHIE

AINSWORTH Mary D. S. (1968), « Object Relations, Dependency, and Attachment : A Theoretical Review of the Infant Mother Relationship », *Child Development*, 40, p. 969-1025.

AKERLOF George A. (2002), « Behavioral Macroeconomics and Macroeconomic Behavior », *American Economic Review*, 92 (3), p. 411-433.

AKRICH Madeleine, CALLON Michel & Bruno LATOUR (dir.) (2006), *Sociologie de la traduction*, Paris, Presses de l'École des Mines.

AKRICH Madeleine, BARTHE Yannick, MUNIESA Fabian & Philippe MUSTAR (dir.) (2010), *Débordements. Mélanges en l'honneur de Michel Callon*, Paris, Presses de l'École des Mines.

ARCHER Margaret S. (2000), *Being Human : The Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.

BECK Ulrich (1986/2001), *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. fr. par Laure Bernardi, Paris, Aubier.

BECKER Howard S. (1982/1988), *Les Mondes de l'art*, Paris, Flammarion.

BELL Michael M. (1998), *An Invitation to Environmental Sociology*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.

BENVENISTE Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard.

BERG Marc & Annemarie MOL (1998), *Differences in Medicine : Unraveling Practices, Techniques and Bodies*, Durham, Duke University Press.

BERG Marc & Madeleine AKRICH (dir.) (2004), « Bodies on Trial : Performances and Politics in Medicine and Biology », *Body & Society*, 10 (2-3).

BESSY Christian & Francis CHATEAURAYNAUD (1995), *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié.

BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis & Gérôme TRUC (2011), « Ce à quoi nous tenons. La formation des valeurs chez John Dewey », *in* John Dewey, *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, p. 5-64.

BLAIKIE Andrew, HEPWORTH Mike, HOLMES Mary, HOWSON Alexandra, INGLIS David & Sheree SARTAIN (2003), *The Body : Critical Concepts in Sociology*, 5 vol., Londres, Routledge.

BOLTANSKI Luc (1990), *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI Luc & Laurent THÉVENOT (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc & Laurent THÉVENOT (2000), « The Reality of Moral Expectations : A Sociology of Situated Judgment », *Philosophical Explorations*, 3 (1), p. 208-231.

BOURDIEU Pierre (1958), *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? »).

BOURDIEU Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

BOURDIEU Pierre (2000), *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.

BOWLBY John (1969, 1973, 1980), *Attachment and Loss*, 3 vol., New York, Basic Books.
BRAKMAN Steven & Ben J. HEIJDRA (dir.) (2004), *The Monopolistic Competition Revolution in Retrospect*, Cambridge, Cambridge University Press.
BRENNA Brita, LAW John & Ingunn MOSER (dir.) (1998), *Machines, Agency and Desire*, Oslo, Oslo University TMV.
CAILLÉ Alain (1994), *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte.
CALLON Michel (1992), « Sociologie des sciences et économie du changement technique : l'irrésistible montée des réseaux technico-économiques », *in* CSI (dir.), *Ces réseaux que la raison ignore*, Paris, L'Harmattan, p. 53-78.
CALLON Michel (1998), *The Laws of the Markets*, Oxford, Blackwell.
CALLON Michel (1999a), « La sociologie peut-elle enrichir l'analyse économique des externalités ? Essai sur la notion de cadrage-débordement », *in* Dominique Foray & Jacques Mairesse (dir.), *Innovations et performances. Approches interdisciplinaires*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 399-431.
CALLON Michel (1999b), « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, 41 (1), p. 65-78.
CALLON Michel (2007), « What does it mean to say that Economics is Performative », *in* Donald MacKenzie, Fabian Muniesa & Siu Leung-Sea (dir.), *Do Economists Make Markets ? On the Performativity of Economics*, Princeton, Princeton University Press, p. 311-357.
CALLON Michel (2021), *Markets in the Making : Rethinking Competition, Goods, and Innovation*, trad. en. par Olivia Custer, éd. par Martha Poon, Princeton, Princeton University Press.
CALLON Michel & John LAW (1995), « Agency and the Hybrid Collectif' », *South Atlantic Quarterly*, 94 (2), p. 481-507.
CALLON Michel & Bruno LATOUR (1997), « "Tu ne calculeras pas !" Ou comment symétriser le don et le capital », *Revue du MAUSS*, 9, p. 45-70.
CALLON Michel & Vololona RABEHARISOA (1999a), *Le Pouvoir des malades. L'Association française contre les myopathies et la recherche*, Paris, Presses de l'École des Mines.
CALLON Michel & Vololona RABEHARISOA (1999b), « La leçon d'humanité de Gino », *Réseaux*, 95, p. 197-233.
CALLON Michel, MÉADEL Cécile & Vololona RABEHARISOA (2000), « L'économie des qualités », *Politix*, 13 (52), p. 211-239.
CALLON Michel, MILLO Yval & Fabian MUNIESA (dir.) (2007), *Market Devices*, Malden/Oxford, Blackwell.
CAMIC Charles, GROSS Neil & Michele LAMONT (dir.) (2011), *Social Knowledge in the Making*, Chicago, The University of Chicago Press.
CEFAÏ Daniel (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on ?*, Paris, La Découverte.

CEFAÏ Daniel (2016), « Publics, problèmes publics, arènes publiques… Que nous apprend le pragmatisme ? », *Questions de communication*, 2 (30), p. 25-64.
CHAMBERLIN Edward Hastings (1933/1953), *La Théorie de la concurrence monopolistique. Une nouvelle orientation de la théorie de la valeur*, Paris, Presses universitaires de France.
CHARVOLIN Florian (2003), *L'Invention de l'environnement en France. Chronique anthropologique d'une institutionnalisation*, Paris, La Découverte.
COCHOY Franck & Sophie DUBUISSON-QUELLIER (dir.) (2000), « Les professionnels du marché », *Sociologie du travail*, 42 (3).
CONEIN Bernard, DODIER Nicolas & Laurent THÉVENOT (dir.) (1993), *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 4). En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/9831.
CREGAN Kate (2006), *The Sociology of the Body : Mapping the Abstraction of Embodiment*, Londres, Sage.
CRITIQUE (1991), « Sciences humaines : sens social », *Critique*, 529-530.
CZYZEWSKI Marek (1994), « Reflexivity of Actors Versus Reflexivity of Accounts », *Theory, Culture & Society*, 11 (4), p. 161-168.
DAMIAN Jérémy, GUIBERT Amandine, ÉLIÇABE Rémi, HAERINGER Anne-Sophie, HENNION Antoine, HOUDART Sophie & Brice LAURENT (2025), *Attachements et fragilités. Écrire dans le cours des choses*, Paris, Presses des Mines.
DE FORNEL Michel, OGIEN Albert & Louis QUÉRÉ (2001), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte.
DE LA PEÑA Carolyn (2010), *Empty Pleasures : The Story of Artificial Sweeteners from Saccharin to Splenda*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
DELEUZE Gilles (1989), « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *in* Collectif (dir.), *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, p. 185-195.
DENORA Tia (2011), *Music-in-Action : Selected Essays in Sonic Ecology*, Farnham, Ashgate.
DESROSIÈRES Alain (1993), *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte.
DEWEY John (1921-1922), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 13, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW].
DEWEY John (1939/2011), *La Formation des valeurs*, traduit et présenté par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gérôme Truc, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.
DIXIT Avinash K. & Joseph E. STIGLITZ (1977), « Monopolistic Competition and Optimum Product Diversity », *American Economic Review*, 67 (3), p. 297-308.
DODIER Nicolas (1995), *Les Hommes et les machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, Paris, Métailié.
DUNLAP Riley E., BUTTEL Frederick H., DICKENS Peter & August GIJSWIJT (dir.) (2002), *Sociological Theory and the Environment : Classical Foundations, Contemporary Insights*, Boulder, Rowman & Littlefield.

ELSTER Jon (1999), *Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
ELSTER Jon (2007), *Explaining Social Behavior : More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
ELSTER Jon (2009), *Le Désintéressement. Traité critique de l'homme économique*, tome I, Paris, Seuil.
EYMARD-DUVERNAY François (dir.) (2006), *L'Économie des conventions. Méthodes et résultats*, Paris, La Découverte.
EYMARD-DUVERNAY François, DUPUY Jean-Pierre, THÉVENOT Laurent, FAVEREAU Olivier & Robert SALAIS (dir.) (1989), « L'économie des conventions », *Revue économique*, 40 (2).
FEATHERSTONE Mike, HEPWORTH Mike & Bryan S. TURNER (1991), *The Body : Social Processes and Cultural Theory*, Londres, Sage.
FOUCAULT Michel (1977/1994), « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, p. 298-329.
GARFINKEL Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood, Prentice-Hall.
GARFINKEL Harold, LYNCH Michael & Eric LIVINGSTON (1981), « The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar », *Philosophy of Social Sciences*, 11 (2), p. 131-158.
GEERTZ Clifford (1973/2003), « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *in* Daniel Cefaï (dir.), *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte, p. 208-233.
GIMLIN Debra (2007), « What Is "Body Work" : A Review of the Literature », *Sociology Compass*, 1 (1), p. 353-370.
GOFFMAN Erving (1963/1975), *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
GOFFMAN Erving (1974/1991), *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
GOMART Émilie (1999), *Surprise par la méthadone. Expérimentations de substitution*, Thèse de doctorat, Paris, École des Mines/CSI.
GOMART Émilie & Antoine HENNION (1999), « A Sociology of Attachment : Music Amateurs, Drug Users », *The Sociological Review*, 47 (1), p. 220-247.
GRANDCLÉMENT Catherine (2008), *Vendre sans vendeurs : sociologie des dispositifs d'achalandage en supermarché*, Thèse de doctorat, Mines-ParisTech/CSI.
GRANOVETTER Mark (1985), « Economic Action and Social Structure : The Problem of Embeddedness », *American Journal of Sociology*, 91 (3), p. 481-510.
GREIMAS Algirdas Julien (1976), *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.
GRISWOLD Wendy (1994/2008), *Cultures and Societies in a Changing World*, 3e éd., Thousand Oaks, Pine Forge Press.
GUICHET Frack, HENNION Antoine & Florence PATERSON (2009), *Le Handicap au quotidien*, Paris, Rapport CSI/Mines-ParisTech.

GUYER Jane I. (2004), *Marginal Gains : Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.
HACKETT Edward J., AMSTERDAMSKA Olga, LYNCH Michael E. & Judy WAJCMAN (dir.) (2008), *The Handbook of Science and Technology Studies*, 3e édition, Cambridge, Mass., The MIT Press.
HENNION Antoine (1993/2007), *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié.
HENNION Antoine (2004), « Pragmatics of Taste », *in* Mark D. Jacobs & Nancy Weiss Hanrahan (dir.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Oxford/Malden, Blackwell, p. 131-144.
HENNION Antoine (2009), « Réflexivités. L'activité de l'amateur », *Réseaux,* 1 (153), p. 55-78.
HENNION Antoine (2010), « Vous avez dit attachements ?... », *in* Madeleine Akrich, Yannick Barthe, Fabian Muniesa & Philippe Mustar (dir.), *Débordements*, Paris, Presses des Mines.
HENNION Antoine (2012), « Jouer, interpréter, écouter. Pratiquer la musique, ou la faire agir ? », *in* Jean-Paul Fourmentraux (dir.), *L'Ère post-média. Humanités digitales et cultures numériques*, Paris, Hermann, p. 87-101.
HENNION Antoine (2013), « Petit portrait de Becker en pragmatiste », *in* Pierre-Jean Benghozi & Thomas Paris (dir.), *Howard Becker et les mondes de l'art*, Paris, Éditions de l'École Polytechnique, p. 185-193.
HENNION Antoine & Bruno LATOUR (1993), « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'art*, 6, p. 7-24.
HENNION Antoine & Alexandre MONNIN (2004), « Une sociologie des attachements. D'une sociologie de la culture à une pragmatique de l'amateur », *Sociétés*, 85 (3), p. 9-24.
HENNION Antoine, MAISONNEUVE Sophie & Émilie GOMART (2000), *Figures de l'amateur. Formes, objets, pratiques de l'amour de la musique aujourd'hui*, Paris, La Documentation française.
HENNION Antoine & Geneviève TEIL (2003), *Les Protocoles du goût. Une pragmatique de l'amateur*, Paris, DEP/Ministère de la culture-CSI.
HENNION Antoine & Geneviève TEIL (2004), « Le goût du vin. Pour une sociologie de l'attention », *in* Véronique Nahoum-Grappe & Odile Vincent (dir.), *Le Goût des belles choses. Ethnologie de la relation esthétique*, Paris, Éditions de la MSH, p. 111-126.
HONNETH Axel (1995/2000), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf.
HUTTER Michael (2011), « Infinite Surprises : On the Stabilization of Value in the Creative Industries », *in* Jens Beckert & Patrick Aspers (dir.), *The Worth of Goods : Valuation and Pricing in the Economy*, Oxford, Oxford University Press, p. 201-220.
HUTTER Michael & David THROSBY (dir.) (2008), *Beyond Price : Value in Culture, Economics, and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press.

INGLIS DAVID (2001), *A Sociological History of Excretory Experience : Defecatory Manners and Toiletry Technologies*, Lewiston, Mellen.
JAMES Williams (1897/2005a), *La Volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil.
JAMES Williams (1909/1998), *La Signification de la vérité*, Lausanne, Antipodes.
JAMES William (1909/2007), *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil.
JAMES Williams (1912/2005b), *Essais d'empirisme radical*, Marseille, Agone.
JASANOFF Shella, MARKLE Gerald E., PETERSEN James C. & Trevor J. PINCH (dir.) (1995/2001), *The Handbook of Science & Technology Studies*, Thousand Oaks, Sage.
JOAS Hans (2001), *The Genesis of Values*, Chicago, The University of Chicago Press.
JOSEPH Isaac (2004), « L'athlète moral et l'enquêteur modeste », *in* Bruno Karsenti & Louis Quéré (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 19-52. En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/11188.
KATZ Jack (1999), *How Emotions Work*, Chicago, The University of Chicago Press.
KAUFMANN Laurence & Laurent CORDONIER (2011), « Vers un naturalisme social. À la croisée des sciences sociales et des sciences cognitives », *SociologieS* (« Le naturalisme social »). En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.3595.
KNORR CETINA Karin (1981), *The Manufacturing of Knowledge : An Essay on the Construtivist and Contextual nNature of Science*, Oxford, Pergamon Press.
KNORR CETINA Karin & Urs BRUEGGER (2000), « The Market as an Object of Attachment : Exploring Postsocial Relations in Financial Markets », *Canadian Journal of Sociology*, 25 (2), p. 141-168.
KNORR CETINA Karin & Urs BRUEGGER (2002), « Traders' Engagement with Markets », *Theory, Culture and Society*, 19 (5-6), p. 161-185.
LAHIRE Bernard & Claude ROSENTAL (dir.) (2008), *La Cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
LAMONT Michèle & Laurent THÉVENOT (dir.) (2000), *Rethinking Comparative Cultural Sociology : Repertoires of Evaluation in France in the United States*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
LAMONT Michel & Mario Luis SMALL (2008), « How Culture Matters : Enriching Our Understanding of Poverty », *in* Ann Chih Lin & David R. Harris (dir.), *The Colors of Poverty : Why Racial and Ethnic Disparities Exist*, New York, Russell Sage Foundation Publications, p. 76-102.
LATOUR Bruno (1989), *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.
LATOUR Bruno (1999a), « On recalling ANT », *in* John Law & John Hassard (dir.), *Actor Network Theory and After*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, p. 15-25.
LATOUR Bruno (1999b), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno (2000), « Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement », *in* André Micoud & Michel Peroni (dir.), *Ce qui nous relie*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 189-208.
LATOUR Bruno (2006), *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
LATOUR Bruno (2023), « Extraits de Bruno Latour (2008), *What is the Style of Matters of Concern ?* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, trad. fr. par Daniel Cefaï, p. 575-582. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2023/04/pragmata-2023-n6-18-bruno-latour.pdf.
LATOUR Bruno & Steve WOOLGAR (1979), *Laboratory Life : The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press.
LAW John (1992/2003), « Notes on the Theory of the Actor Network : Ordering, Strategy and Heterogeneity », Centre for Science Studies, Lancaster University. En ligne : http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Notes-on-ANT.pdf.
LAW John & John HASSARD (dir.) (1999), *Actor Network Theory and After*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers.
LYNCH Michael (2000), « Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge », *Theory, Culture & Society*, 17 (3), p. 26-54.
MACKENZIE Donald, MUNIESA Fabian & Siu LEUNG-SEA (dir.) (2007), *Do Economists Make Markets ? On the Performativity of Economics*, Princeton, Princeton University Press.
MARRES Noortje (2007), « The Issues Deserve More Credit : Pragmatist Contributions to the Study of Public Involvement in Controversy », *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 759-780.
MAUSS Marcel (1925/2023), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France.
MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, Chicago, The University of Chicago Press.
MERLEAU-PONTY Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
MITCHELL Timothy (2002), *Rule of Experts : Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley, University of California Press.
MOL Annemarie (2002), *The Body Multiple : Ontology in Medical Practice*, Durham, Duke University Press.
MOL Annemarie (2009), *Ce que soigner veut dire. Repenser le libre choix du patient*, Paris, Presses de l'École des Mines.
MOSER Ingunn & John LAW (2003), « 'Making Voices' : New Media Technologies, Disabilities, and Articulation », *in* Gunnar Liestøl, Andrew Morrison & Terje Rasmussen (dir.), *Digital Media Revisited : Theoretical and Conceptual Innovation in Digital Domains*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 491-520.

MUNIESA Fabian (2008), « Attachment and Detachment in the Economy », *in* Peter Redman (dir.), *Attachment : Sociology and Social Worlds*, Manchester, Manchester University Press, p. 111-141.
MURPHY Robert F. (1987/2001), *The Body Silent : A Journey into Paralysis*, New York/Londres, W. W. Norton.
OGIEN Albert (2011), « Les sciences cognitives ne sont pas les sciences sociales. Une réponse à "Vers un naturalisme social" de Laurence Kaufmann et Laurent Cordonier », *SociologieS* (« Le naturalisme social »). En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.3635.
PERONI Michel & Jacques ROUX (dir.) (2006), *Sensibiliser. La sociologie dans le vif du monde*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.
PIERREHUMBERT Blaise (dir.) (2007), *L'Attachement, de la théorie à la clinique*, Toulouse, Érès.
POLANYI Karl (1944), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
POON Martha (2009), « From New Deal Institutions to Capital Markets : Commercial Consumer Risk Scores and the Making of Subprime Mortgage Finance », *Accounting, Organization and Society*, 34, p. 654-674.
QUÉRÉ Louis (2011), « De vieilles obsessions sous des habits neufs ? », *SociologieS* (« Le naturalisme social »). En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.3744.
REDMAN Peter (dir.) (2008), *Attachment : Sociology and Social Worlds*, Manchester, Manchester University Press.
RICŒUR Paul (1983-1984-1985), *Temps et récit. 1. L'Intrigue et le récit historique. 2. La Configuration dans le récit de fiction. 3. Le Temps raconté*, Paris, Gallimard.
ROBINSON Joan (1933), *The Economics of Imperfect Competition*, Londres, Macmillan.
SALAIS Robert & Laurent THÉVENOT (dir.) (1986), *Le Travail : marchés, règles, conventions*, Paris, INSEE/Economica.
SAMUELSON Paul A. (1967), « The Monopolistic Competition Revolution », *in* Robert E. Kuenne (dir.), *Monopolistic Competition Theory : Studies in Impact : Essays in Honor of Edward H. Chamberlin*, New York, John Wiley, p. 105-138.
SEWELL William H. Jr (2005), *Logics of History : Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press.
SIMIAND François (1912-1934/2006), *De l'économie comme idéologie. Critique sociologique de l'économie*, textes présentés par Jean-Christophe Marcel & Philippe Steiner, Paris, Presses universitaires de France.
STARK David (2000), « For a Sociology of Worth », Center on Organizational Innovation, Columbia University. En ligne : http://www.coi.columbia.edu/pdf/stark_fsw.pdf.
STARK David (2009), *The Sense of Dissonance : Accounts of Worth in Economic Life*, Princeton, Princeton University Press.
STENGERS Isabelle (2006), *La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

STENGERS Isabelle (2007), « William James : une éthique de la pensée ? », *in* Didier Debaise (dir.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, p. 147-174.
STÉPANOFF Charles (2024), *Attachements. Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, Paris, La Découverte.
STETS Jan E. & Jonathan H. TURNER (dir.) (2006), *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York, Springer.
SWEDBERG Richard (2001), « Sociology and Game Theory : Contemporary and Historical Perspectives », *Theory and Society*, 30, p. 301-355.
SWIDLER Ann (2001), *Talk of Love : How Culture Matters*, Chicago, The University of Chicago Press.
TAYLOR Charles (1985), *Philosophical Papers, I. Human Agency and Language*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
TEIL Geneviève (2004), *De la coupe aux lèvres. Pratiques de la perception et mise en marché des vins de qualité*, Toulouse, Octarès.
THÉVENOT Laurent (2006), *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.
TURNER Jonathan H. (1987), « Toward a Sociological Theory of Motivations », *American Journal of Sociology*, 52 (1), p. 15-27.
TURNER Stephen P. (2002), *Brains/Practices/Relativism : Social Theory after Cognitive Science*, Chicago, The University of Chicago Press.
TWIGG Julia (2006), *The Body in Health and Social Care*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
VAISEY Stephen (2009), « Motivation and Justification : A Dual-Process Model of Culture in Action », *American Journal of Sociology*, 114 (6), p. 1675-1715.
WHITE Harrison C. (1992), *Identity and Control : A Structural Theory of Social Action*, Princeton, Princeton University Press.
WHITE Harrison C. (2002), *Markets from Network : Socioeconomic Models of Production*, Princeton, Princeton University Press.
WINANCE Myriam (2001), *Thèse et Prothèse. Le processus d'habilitation comme fabrication de la personne*, Thèse de doctorat, CSI-École des Mines de Paris.
WINNICOTT Donald Woods (1965), *The Maturational Process and the Facilitating Environment : Studies in the Theory of Emotional Development*, New York, International Universities Press.
WOLKOWITZ Carol (2006), *Bodies at Work*, Londres, Sage.
ZAZZO René (1974), *L'Attachement*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé.
ZELIZER Viviana (1994), *The Social Meaning of Money : Pin Money, Paychecks, Poor Relief and Other Currencies*, New York, Basic Books.
ZOLA Irving Kenneth (1982/1989), *Missing Pieces : A Chronicle of Living with a Disability*, Philadelphie, Temple University Press.

NOTES

1 Le concept d'« attachement » avait émergé au Centre de sociologie de l'innovation dès les années 1990. Après un premier article sur le sujet (Hennion & Monnin, 2004), je l'avais mis en avant dans un court texte (Hennion, 2010) publié dans le recueil *Débordements*, préparé par le CSI en hommage à Michel Callon (Akrich *et al.*, 2010). Le présent texte recueille ainsi un parcours de recherche individuelle et collective de plus de trente ans.

2 Voir : « L'idée selon laquelle le pragmatisme serait l'équivalent intellectuel du mercantilisme ne doit toutefois pas être prise trop au sérieux. Elle relève du même ordre d'interprétation que celle qui voudrait faire du néoréalisme anglais le reflet du snobisme aristocratique des Anglais, de la tendance de la pensée française au dualisme l'expression d'une prétendue disposition gauloise à avoir une maîtresse en plus d'une épouse, et de l'idéalisme allemand la manifestation d'une capacité à élever la bière et la saucisse au rang de synthèse supérieure avec les valeurs spirituelles de Beethoven et Wagner » (MW.13 : 307).

3 Aussi divers que puissent être des concepts comme conventions (Becker, 1982/1988), « cités » (Boltanski & Thévenot, 1991) ou répertoires (Lamont & Thévenot, 2000 ; Swidler, 2001), ils cherchent tous, par différents moyens, à rendre compte sur un mode non mécanique et univoque de la façon dont la culture influence la conduite (voir aussi Griswold, 1994/2008).

4 Dans les pas de Polanyi (1944), Granovetter (1985), White (1992) ou Elster (2007).

5 Sur le cas de la culture, voir une revue critique de six de ces concepts intermédiaires *in* Lamont & Small (2008).

6 À la suite de Turner (1987), voir Elster (1999), Katz (1999), Swidler (2001), Peroni & Roux (2006), Stets & Turner (2006), Vaisey (2009).

7 Pour une revue très éclairante des relations tumultueuses entre la sociologie et la théorie des jeux, voir Swedberg (2001) ; Lahire & Rosental (2008) présentent une vision équilibrée du débat entre sciences cognitives et sciences sociales ; voir aussi Turner (2002), et les échanges musclés sur le sujet entre Louis Quéré (2011), Albert Ogien (2011) et Laurence Kaufmann & Laurent Cordonier (2011) dans la revue en ligne *SociologieS*.

8 La synthèse ne change rien à l'affaire, elle qui suppose une analyse préalable.

9 Voir James (1909/2007, Septième leçon, « La continuité de l'expérience » : 185-200).

10 Comme l'a montré l'aventure de l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967 ; de Fornel, Ogien & Quéré, 2001). C'est aussi le sens de l'effort « tardien » de Latour (2006) pour faire revenir la sociologie sur ses postulats de base.

11 « Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience. Pour une telle philosophie, les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi "réelle" que n'importe quoi d'autre dans le système » (James, 1912/2005b, Essai 2, « Un monde d'expérience pure » : 58-59).

12 Ayant relevé que les *Social Studies of Science* se sont principalement intéressées aux sciences naturelles, avec grand profit, et qu'elles n'ont guère étendu aux sciences sociales leur « *practice turn* », Camic, Gross & Lamont (2011) proposent d'étudier sur le même mode la production du savoir social.

13 Sur le versant plus positif de cette oscillation, Laurent Thévenot (2006) relève le même flottement significatif à propos de l'engagement, qui balance toujours entre « s'engager » et « être engagé ». Après avoir passé en revue les sociologies de l'action collective, Daniel Cefaï (2007, 2016) propose de même une minutieuse analyse pragmatiste de ce qui, là encore au plus loin des déterminismes mécaniques, pousse à se mobiliser.

14 Comme lorsqu'un geste sublime, ou un élan criminel, fait se découvrir autre que ce que l'on se croyait.

15 C'est ce que James suggérait quand il rassurait les philosophes en rappelant que « le monde continue de s'écrire *(the world is still in process of making)* » (1909/1998 : 226/151). C'est aussi le sens de l'« *accountability* » des ethnométhodologues, souvent mal perçu : non pas une capacité réflexive des *acteurs*, mais le caractère réflexif des *actions* elles-mêmes (Czyzewski, 1994) ; Michael Lynch (2000) a fourbi une critique très peu conformiste de ces contorsions réflexivistes. Bien comprise, l'idée de réflexivité conduit droit aux développements actuels de l'idée de performativité, cf. *infra*.

16 Qui voient la parution presque simultanée du *Laboratory Life* de Latour et Woolgar en 1979, de l'article de Garfinkel, Lynch et Livingston sur le pulsar en 1981, de *Manufacture of Knowledge* (1981) de Knorr Cetina, et des nombreux articles écrits alors par Callon, Latour et Law.

17 Pour la contribution du CSI à cette sociologie de la traduction et à la théorie de l'acteur-réseau, voir Akrich, Callon & Latour (2006), et Akrich *et al.* (2010) ; pour un bilan prospectif des travaux et des problèmes soulevés par ce courant, voir Law & Hassard (1999).

18 Au sens que Michel Foucault (1977/1994) et Gilles Deleuze (1989) ont donné au mot. Grâce à la variété de leurs objets d'étude, les STS ont permis de le remplir d'un contenu beaucoup plus technique, décrivant en quelque sorte à la fois la performation et la performance propre de chacun.

19 Si je commence bien à poser des éléments de définition, il s'agit moins d'établir une liste de propriétés que de voir ce qu'il permet de faire, et inversement de mesurer ses manques, ce qu'il laissera heureusement ouvert.

20 Heureusement, notre attachement à la liberté ne prend consistance que lorsqu'elle est menacée.

21 Dans ce débat au long cours sur l'*agency* (*e.g.* Taylor, 1985 ; Beck, 1986/2001 ; Archer, 2000), les inventeurs de l'ANT se sont beaucoup engagés (Law, 1992/2003 ; Callon & Law, 1995 ; Callon & Rabeharisoa, 1999 ; Latour, 2006).

22 Tout en s'ouvrant à des domaines comme l'économie (Muniesa, 2008) ou le sport, le recueil de Peter Redman (2008) sur l'attachement privilégie ainsi la dimension psychosociale du concept. Dans le sillage de Donald Winnicott (1965), l'attachement a fondé une théorie en psychologie de l'enfance (Ainsworth, 1968 ; Bowlby, 1969-1973-1980 ; en France, Zazzo, 1974), qui a en particulier promu la *family therapy*. La notion a ouvert un violent débat entre les deux rives de la Manche sur le mode très dualiste, voire duelliste, des rapports habituels entre psychanalyse et psychologies cliniques : relation d'objet ou théorie des pulsions, enfant réel ou fantasmé « après-coup », empirisme thérapeutique ou métapsychologie négative, réalisme pragmatique contre philosophie du manque et de l'absence. Les questions sont proches de celles que nous posons en employant ce mot en sociologie. On peut néanmoins se demander si l'appel à la conciliation lancé par Blaise Pierrehumbert (2007) prend toute la mesure du prix à payer pour sortir du dualisme.

23 Les situations que Jacques Roux et moi-même avons abordées dans le séminaire « Humanités altérées » (CSI/MoDyS), en tentant d'aller au-delà des approches en termes de stigmates ou d'identités, sont aussi celles qui ont fait basculer les auteurs clés de l'ANT vers ce que John Law appelle le « post-ANT », à travers la prise en compte du corps, des désirs, du genre, de la maladie ou du handicap (Berg & Mol, 1998 ; Law & Hassard, 1999 ; Berg & Akrich, 2004 ; Gimlin, 2007).

24 Voir Guichet, Hennion & Paterson (2009) pour une série d'analyses de cas tirés de l'aide à domicile auprès de personnes fortement dépendantes. On y trouvera aussi une revue des *disability studies* (*ibid.* : 8-10), en particulier la critique des approches en termes de stigmatisation et de représentation sociale, au profit d'un accent mis sur la recherche de leur état par les personnes (Murphy,

1987/2001 ; Zola, 1982/1989 ; Winance, 2001).

25 Voir en particulier la revue *Body and Society*, depuis 1995, *e.g.* Berg & Akrich (2004). Parmi les travaux récents, d'abord d'orientation culturelle (Featherstone, Hepworth & Turner, 1991 ; Inglis *in* Blaikie *et al.*, 2003 ; Cregan, 2006), l'attention va justement de plus en plus vers l'engagement du corps, par exemple dans le soin à domicile (Inglis, 2001 ; Twigg, 2006 ; Mol, 2009) ou le travail (Wolkowitz, 2006).

26 James (1912/2005b, Essai 6, « L'expérience de l'activité » : note p. 138).

27 « De la même étoffe », dit James (en français) dans « La notion de conscience » (1912/2005b : 163).

28 Il critique sévèrement l'ouvrage contemporain de Joan Robinson (1933), avec qui les économistes ont aussitôt accouplé le sien. C'est aussi le cas dans un bilan sur la concurrence monopolistique pourtant très favorable à Chamberlin (Brakman & Heijdra, 2004 : 11-12) : Paul Samuelson discute les « Chamberlin-Robinson models » (1967 : note p. 108), mis dans le même sac ; la célèbre reformulation du modèle par Avinash K. Dixit & Joseph E. Stiglitz fait de même (1977) ; George Akerlof parle de « compétition monopolistique et de son emploi équivalent chez Joan Robinson » (2002 : 413).

29 Le pluriel du titre du recueil de Callon *The Laws of the Markets* (1998), et non *The Law of the Markets*, renvoyait au même problème.

30 Dans une perspective critique, Karin Knorr Cetina & Urs Bruegger (2000, 2002), qui s'interrogent sur la prolifération de réseaux « post-sociaux », se servent aussi de l'idée d'attachement, pour analyser la prolifération des marchés et des relations objets-humains qu'ils réorganisent, notamment à travers les écrans.

31 Dans la veine réaliste et descriptive de l'étonnant texte de François Simiand (1912-1934/2006), écrit en 1912. L'économiste y pourfendait déjà les biais modélisateurs, idéalistes et normatifs de ses collègues. Récemment, David Stark (2009) a étudié la façon dont particuliers et organisations « valorisent » les choses (en anglais « *value* », apprécient/évaluent). Voir aussi Hutter & Throsby (2008), Hutter (2011). Stark (2000) avait déjà appelé à réviser le fameux pacte parsonien attribuant respectivement l'analyse de *la* valeur et *des* valeurs aux économistes et aux sociologues.

32 Il en était sorti un essai encore balbutiant sur la question (Hennion & Latour, 1993).

33 Sur les *matters of concern*, cf. Latour (2023).

34 James (1912/2005b) ; ailleurs, il dit aussi ces « choses dans leur pluralité » (1909/1998 : 210/138).

35 Outre la référence à James, que l'on pense à la place que George H. Mead (1932) accordait aux « choses physiques » dans la conscience que nous nous faisons du monde à travers leur « manipulation ».

36 Dans lequel s'est enfermée la sociologie critique de la culture : voir une longue revue *in* Hennion (1993/2007 : 57-61 et 107-121).

37 Sans prétendre faire du Deleuze, que l'on pense à ce mot dès qu'il s'agit de théâtre ou de concert…

38 Cf. « J'aime Bach » (Hennion, 1993/2007 : 20), pour une critique de la conception du goût comme face-à-face entre un amateur et une œuvre.

39 Sur les prolongements éthiques et politiques de l'ANT, voir *supra*, note 21.

40 L'expression est de James (1897/2005a). Pour deux retours très éclairants sur l'éthique du pragmatisme, ou plutôt sur le pragmatisme comme éthique, voir Isaac Joseph (2004), et Isabelle Stengers (2007), qui fait un commentaire profond du fameux passage de James sur le suicide et la pensée « en présence » des vaincus.

41 Voir par exemple Callon & Rabeharisoa (1999a) pour une analyse de l'Association française contre la myopathie comme organisation réflexive.

42 Cf. *supra* note 25.

43 Que l'on pense à l'environnement et au climat : on serait là encore bien en peine de dissocier leur émergence massive sur l'agenda politique du travail réalisé par les sciences sociales pour le formuler (Beck, 1986/2001 ; Bell, 1998 ; Latour, 1999b ; Dunlap *et al.*, 2002 ; Charvolin, 2003).

HABITER, ATTENDRE, TRAVAILLER

TROIS JALONS DE L'HOSPITALITÉ À L'APPARTENANCE

JÉRÉMY SAUVINEAU

Cet article propose d'appréhender la migration à partir du concept d'« épreuves », tel qu'il a été développé par les sociologies pragmatiques et pragmatistes. Il documente ainsi les manières dont les exilés encaissent et répondent à ces épreuves qui jalonnent le parcours allant, pour reprendre les mots de Joan Stavo-Debauge, de l'hospitalité donnée à l'appartenance partagée. La première épreuve concerne la confrontation à la précarité résidentielle dans un contexte de sous-dimensionnement structurel des centres institutionnels d'accueil. Les occupations sans droit ni titre sont spécifiquement étudiées, en montrant comment des militants locaux rendent ces espaces hospitaliers et comment les migrants les investissent, se les approprient et les habitent. La deuxième épreuve renvoie aux manières de faire face aux politiques d'attente encadrant la demande d'asile. Qu'il s'agisse d'événements festifs, de matchs de cricket, de concerts ou d'ateliers de calligraphie, les exilés déploient des pratiques culturelles favorisant la sociabilité et la résistance aux dispositifs de mise en attente et d'isolement. Enfin, la troisième épreuve porte sur l'accès au travail, la migration se caractérisant par les expériences du chômage et du déclassement. L'étude de l'entrepreneuriat culinaire ethnique illustre les manières dont les mobilisations *in situ* d'héritages ou de patrimoines culinaires permettent aux exilés de se « rendre à nouveau capables de » : reconstruire un statut socio-économique et administratif, tisser une identité narrative cohérente ou encore agir en citoyen.

MOTS CLEFS : PRAGMATISME ; MIGRATION ; ÉPREUVE ; HOSPITALITÉ ; ATTACHEMENTS ; PUBLIC.

* Jérémy Sauvineau est docteur en sociologie de l'Université de Bourgogne, associé au Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche « Sociétés, Sensibilités, Soin » (UR 7366), et actuellement chercheur postdoctorant au Centre d'Économie et de Sociologie Appliquées à l'Agriculture et aux Espaces Ruraux (CESAER, UMR 1041 Institut Agro Dijon-INRAé).

INTRODUCTION. LE DÉPLACEMENT MIGRATOIRE COMME SUCCESSION D'ÉPREUVES

La seconde moitié de la décennie 2010 a été marquée, en France comme au sein de l'Union européenne, par la hausse des flux migratoires, laquelle a été cadrée par les discours médiatico-politiques comme une crise des migrants. La réponse des pouvoirs publics européens et français à celle-ci s'est traduite par le raidissement de la pente sécuritaire. En France, les pratiques et l'arsenal législatif répressifs ont été consolidés, renforçant le caractère éprouvant de la migration. Dans le domaine de l'habitat, le sous-dimensionnement structurel du dispositif national d'accueil des demandeurs d'asile a provoqué la multiplication des bidonvilles et leur démantèlement systématique. Au sein des centres officiels d'hébergement, les conditions d'accueil des requérants de l'asile se sont significativement dégradées à la suite des lois du 20 juillet 2015 (« Réforme du droit d'asile ») et du 10 septembre 2018 (« Pour une immigration maîtrisée, un droit d'asile effectif et une intégration réussie »). Enfin, si l'obtention du statut juridique de « réfugié » ouvre un droit au travail, elle ne se traduit pas nécessairement par une insertion professionnelle effective : les personnes étrangères continuent de faire face à de nombreux obstacles structurels dans l'accès à l'emploi.

Or, parvenir à habiter un lieu plus ou moins salubre, à juguler une attente dévorante et à travailler sont les trois « défis » à propos desquels les migrants rencontrés en Bourgogne-Franche-Comté se sont le plus appesantis au cours de nos discussions. L'appréhension de ces trois « moments » (entremêlés) comme des défis existentiels par les exilés eux-mêmes m'amène à saisir l'expérience de la migration en recourant au concept d'« épreuve », afin de la décrire comme une succession d'épreuves protéiformes et existentielles. Cette analyse s'appuie sur les travaux consacrés par Sylvaine Bulle et Marc Breviglieri à la migration. En s'intéressant aux expériences de rupture et de déplacement que représente l'exil, ceux-ci s'interrogent

sur les enjeux de la migration au niveau de la cohésion de vie du migrant. En s'appuyant sur ses propres enquêtes au Moyen-Orient et sur les écrits de Georg Simmel et de Paul Ricœur, S. Bulle met en avant l'épreuve existentielle qu'est l'exil, qui induit une désorganisation, une transformation et une déstabilisation profondes de soi et de son identité : l'être en déplacement est un « être intermédiaire, transitoire, hésitant dans le passage des mondes » (Bulle, 2012 : 229-230). Puisque la migration met en branle ce qui fait la cohésion de soi par-delà les frontières, elle demande de faire tenir ensemble des mondes distincts (Breviglieri, 2010). Plus précisément, M. Breviglieri identifie quatre enjeux fondamentaux au déplacement entre ces mondes hétérogènes. Ils consistent à « chercher une place entre deux mondes, trouver sa place, garder sa place, être bien à sa place » (Breviglieri, 2021). La « réussite » de ces épreuves se réalise dans la reconstruction d'une vie cohésive, où la personne exilée s'approprie les ruptures imposées par le déplacement (Breviglieri, 2010 : 2). Dès lors, « comment assurer la nature cohésive de son existence ? » s'impose comme la question primordiale à laquelle il faut répondre, afin de parvenir à « encaisser », *i.e.* à intégrer à la trame de son expérience personnelle les expériences de la migration (Stavo-Debauge, 2017 : 170) si l'exilé souhaite être bien à sa place.

Toutefois, il ne faut pas entendre « épreuve » dans son acception générique de simple difficulté, mais comme une mise à l'épreuve engageant des attachements vitaux pour les personnes concernées. Revenant sur le travail de Laurent Thévenot, Joan Stavo-Debauge a proposé une signification noyau de l'épreuve (2010). Elle y désigne une situation où un individu est confronté, dans le cours ou au terme de l'action, à un événement ou une série d'événements qui affectent ou délivrent un bien qui lui importe. C'est précisément parce que ce bien est en jeu que l'épreuve engage la personne de manière significative : sans cet attachement, la situation ne constituerait pas une épreuve – d'où la nécessité de ne pas diluer la notion dans n'importe quelle adversité du quotidien. Ainsi, l'épreuve se définit comme une rencontre avec une difficulté qui engage les capacités de la personne

à protéger ou à réaliser ce à quoi elle tient. Dans le contexte de la migration cette perspective permet de penser l'expérience de l'exil non seulement comme une succession d'épreuves déstabilisantes, mais aussi comme des moments structurants de ces parcours, où se négocient la cohésion d'une vie et une reconstruction identitaire. Ainsi, le concept d'épreuve permet de saisir à la fois la nature profonde de ces défis existentiels et les modalités concrètes par lesquelles les exilés s'en saisissent et les affrontent.

Si les quatre enjeux de la succession d'épreuves qu'est le déplacement migratoire consistent à chercher, trouver, garder et être bien à sa place, comment les personnes s'y prennent-elles ? De quelles manières surmontent-elles éventuellement les épreuves qui s'amoncellent devant elles et jalonnent le parcours allant de « l'hospitalité donnée » à « l'appartenance partagée » (Stavo-Debauge, 2009 : 49) ? Sur quels attachements, ressources culturelles ou « formes-de-vie » s'appuient-elles pour y répondre et maintenir une cohésion de soi minimale – donc non plus seulement survivre, mais vivre ?

L'ambition et la contribution de notre travail consistent à rendre compte des manières concrètes dont les exilés font face à ces épreuves, qu'ils déplient dans toute leur âpreté, en nous gardant de déployer un regard trop individualisant qui risquerait de glorifier la « force intérieure », la « résilience » ou le « mérite »[1] de certains exilés relativement à d'autres. Dès lors, je travaille à articuler le concept d'épreuve à d'autres concepts de sciences sociales pour compléter les travaux consacrés aux ruptures inhérentes à l'exil. J'étudie ainsi les attachements, les dispositifs et les publics sur lesquels s'appuient les exilés pour parvenir à habiter les squats, à subvertir l'attente née de la demande d'asile et à travailler, et ainsi à reconstruire une vie cohésive. Ces attachements – à des cuisines ethniques, à la calligraphie, etc. –, ces publics, cherchant à rendre hospitaliers des lieux ou des moments qui ne le sont pas d'emblée, ces formes-de-vie revigorantes lorsque l'on en fait l'expérience, s'affichent comme des médiums

permettant de construire des lignes de continuité, des ponts ou des points de passage entre le monde quitté et celui de l'installation.

Mes investigations m'ont amené à dégager trois épreuves principales scandant le parcours des exilés, au cours et au terme desquelles s'offrent, ou non, des biens espérés : *habiter*, *attendre*, *travailler*. Je vais ici expliciter chacune de ces épreuves. Dans la première partie, je m'intéresserai aux manières dont les migrants habitent les squats, solution d'ultime recours dans un contexte de sous-dimensionnement du parc d'hébergement des demandeurs d'asile. Deuxièmement, je reviendrai sur l'épreuve dévorante qu'est l'attente d'un titre de séjour, avant de mettre en lumière les manières dont les migrants y répondent en développant l'exemple du cricket. Enfin, j'analyserai les bifurcations professionnelles des réfugiés syriens vers la restauration, en mettant en lumière ce dont ils se rendent capables à mesure qu'ils deviennent des restaurateurs ou des épiciers[2].

MÉTHODOLOGIE

Ces questions ont émergé à la suite d'enquêtes ethnographiques menées auprès d'exilés, d'associations de soutien et d'institutions régentant la migration en Bourgogne-Franche-Comté, entre septembre 2018 et mai 2023. Ce choix d'enquêter en province, bien qu'il soit lié à mon lieu de résidence, renvoie aussi à une des limites des *migration studies*, dont le regard a privilégié les lieux « chauds » de l'immigration (Paris, Calais, etc.).

L'engagement ethnographique a connu deux moments. D'abord, une période d'intenses déroutements (septembre 2018-mai 2020) liés à la sous-estimation de la difficulté d'étudier un terrain sensible. Mes caractéristiques personnelles (couleur de peau blanche, homme, nationalité française, etc.), comme les contraintes inhérentes à l'enquête (furtivité de ma présence, barrière de la langue, etc.), ont progressivement déstabilisé mon plan d'attaque ethnographique. Il m'a fallu opérer des réajustements méthodologiques pour dépasser

les doutes et les suspicions (Djigo, 2019 : 28) : apprendre des rudiments d'arabe afin de susciter la confiance, ou retravailler la présentation de mes visées. Le second moment (mai 2020-décembre 2022) s'est ouvert à la suite de la crise sanitaire résultant de l'épidémie de la COVID-19, toile de fond de ce travail. Alors que les associations sortaient exsangues du premier confinement, j'ai été de plus en plus déstabilisé par certaines pratiques des pouvoirs publics. C'est ainsi que je me suis engagé plus avant, à partir du mois de mai 2020, dans la cause des étrangers, participant activement à des permanences juridiques – un engagement congruent avec une politisation certaine et sincère, mais mettant à mal l'étanchéité du compartimentage entre travail scientifique et bénévole auquel je m'étais astreint. J'ai ainsi mené de front ces deux activités au prix parfois d'un certain antagonisme, notamment lors de mes rencontres avec les pouvoirs publics honnis par l'association dans laquelle j'étais engagé et qui m'amenaient à détenir des savoirs coupables. Par le biais de cet engagement, mes enquêtes se sont emballées, celui-ci me permettant d'entrer dans plusieurs diasporas (tchadienne et touarègue). Cet emballement, provoqué par le hasard des rencontres, m'a amené à tisser des liens d'amitié, au rythme d'activités de loisirs ou de contre-dons en fonction des exigences des situations. Mon recrutement en tant qu'ingénieur d'études au sein de la Maison des Sciences de l'Homme de Dijon (janvier 2023), et la nécessité parallèle de boucler la rédaction de mon mémoire de recherche, m'ont « sorti » d'un terrain qui m'avait peu à peu vampirisé.

Soixante-dix entretiens ont été réalisés : quarante-deux avec des exilés provenant de quatre continents et arrivés depuis 2010, vingt-six avec des salariés et des bénévoles d'associations installées dans sept des huit départements de la région, et deux avec des hauts-fonctionnaires. Les entretiens portaient sur plusieurs thématiques, liées au lieu d'hébergement (squat, Zone à Défendre [ZAD], centre d'accueil, etc.), aux « papiers », à l'emploi (déclassement, entrepreneuriat, livraison à bicyclette, etc.), aux activités quotidiennes (rituel du thé, sport, etc.). Au total, en ajoutant plusieurs centaines d'heures

d'observation participante (concerts, spectacles, matchs de cricket, ateliers de cuisine, etc.), trente-quatre entreprises, associations ou collectifs ont été investigués.

RENDRE UN MILIEU HOSPITALIER À UNE OCCUPATION SANS DROIT NI TITRE

Les carences structurelles du dispositif d'accueil des demandeurs d'asile en Bourgogne et en Franche-Comté ont conduit à la hausse du nombre d'exilés dépourvus de solution d'hébergement. Ce fait questionne l'habiter, que je comprends comme la première « épreuve-défi » de l'immigration. Je l'entends au sens de M. Breviglieri, *i.e.* comme une manière de s'engager dans le monde, de s'y frayer des voies par des usages et à l'épreuve du temps (Breviglieri, 2006 : 9). L'habiter est l'engagement de son corps dans un espace rendu familier, permettant (i) d'y développer une *singularité*, dans la mesure où nous nous définissons par nos attaches à un espace proximal auquel nous nous accommodons à notre aise, (ii) d'y trouver une *assurance*, celle de « pouvoir pouvoir » (*ibid.* : 10). On comprend ainsi que ne pas/plus habiter est l'une des épreuves les plus abruptes pour les personnes, comme l'a montré M. Breviglieri lui-même à partir d'enquêtes auprès de personnes sans-domicile fixe : leur impossibilité d'habiter rend improbable la constitution et l'affermissement d'une identité narrative, mettant en jeu une cohésion de soi (Breviglieri, 1999).

Mes enquêtes portent sur les squats ouverts et entretenus par des militants côte-d'oriens, unique solution d'hébergement pour de nombreux exilés à la rue. Mais pourquoi existe-t-il des squats en Côte-d'Or et pas dans les autres départements de la région ? Pour répondre à cette question, j'aborde les occupations sans droit ni titre à partir de la question de l'« hospitalité », en ne l'entendant pas comme une vertu des personnes qui l'offrent, mais comme une qualité d'un bien, d'un dispositif, d'un milieu, etc. En effet, ouvrir, puis maintenir une occupation sans droit ni titre requiert de rendre

un milieu hospitalier à cette possibilité. Comment les militants s'y prennent-ils pour apprêter, au sens où les « choses comme les personnes » (Stavo-Debauge, 2009 : 55) doivent être activement préparées, disposées, rendues disponibles à la tenue de cette activité, aux usages, aux convenances et aux appropriations d'autrui ? Dans un second temps, j'analyse les manières dont les exilés habitent ces lieux, en mettant en avant la construction quotidienne de lignes de continuité entre ici et là-bas. Quels sont ces points de passage et quel rôle jouent-ils dans la construction d'une vie cohésive ?

APPRÊTER LE MILIEU DIJONNAIS À LA POSSIBILITÉ DE SQUATTER

« Préoccupante ». C'est par cet adjectif que Pierre[3], coprésident d'une association de défense des droits de l'Homme, décrit aujourd'hui la situation des exilés installés à Dijon en 2010, dont beaucoup « dormaient à la rue ». Cette situation a amené de nombreuses organisations (syndicats, associations, etc.) à se rencontrer et se coordonner pour en juguler les effets les plus délétères, en instaurant des distributions alimentaires, en créant un service de domiciliation ou en organisant des permanences administratives. Néanmoins, la question du sans-abrisme et de la solution pérenne à lui apporter demeurait irrésolue. C'est autour de la refiguration de ce problème public – l'hébergement des demandeurs d'asile – et de l'enquête qui lui est corrélative qu'un collectif composé de ces organisations s'est constitué.

Malgré les rapprochements, les tractations inter-organisationnelles achoppaient jusqu'alors sur les trop grandes dissensions entre les militants « libertaires », se décrivant comme peu enclins aux mobilisations « routinières » et aux collaborations avec les pouvoirs publics, et les bénévoles plus « institutionnalistes »[4], cherchant des solutions d'hébergement entrant dans le cadre légal. La frange libertaire envisageait la voie illégale du squat pour mettre fin au non-logement des personnes étrangères. À leur grande surprise, le

premier squat qu'ils ont ouvert en 2011 est venu remodeler en profondeur le monde de la cause des étrangers, puisque l'expérimentation s'est révélée être un dispositif efficace d'intéressement et d'enrôlement des bénévoles « institutionnalistes » (Callon, 1986), au départ hostiles à cette idée. C'est ainsi qu'ensemble, militants et associatifs ont ouvert un deuxième squat, et ont décrit cette ouverture comme un moment d'effervescence « scellant l'union ». Ce public, au sens de John Dewey (1927/2010), uni et lié par ces occupations sans droit ni titre, s'est donc structuré autour de la possibilité de squatter un bâtiment.

Le caractère disparate du collectif – qui mêle une quarantaine d'organisations – est justifié par une pensée fonctionnaliste, où chaque organe doit occuper une position différente, mais indispensable, pour squatter. Les libertaires disposent des savoir-faire propres à ouvrir les squats, les avocates les défendent devant les tribunaux, les associations caritatives s'attachent aux « besoins primaires » des occupants et les « associations droit-de-l'hommistes » font pression sur les élus et l'opinion publique. Cependant, ces positions hétérogènes, caractéristiques de rapports différenciés aux politiques migratoires et aux institutions qui les portent (notamment la préfecture), risquent de faire éclater le collectif, impliquant l'amoindrissement de la possibilité de squatter. Pour perdurer, ce public n'a d'autre choix que de faire face aux épreuves émaillant son quotidien, en recourant à diverses stratégies et tactiques, comme l'inflexion des positionnements politiques, le développement de techniques narratives (dramatisation, etc.), ou en produisant activement une temporalité de l'urgence reléguant à l'arrière-plan les discussions clivantes. Cet équilibre est toutefois précaire, toujours menacé de rompre : le maintien de ce public éminemment fragile est sans cesse à reprendre.

Si l'hospitalité d'un milieu est irréductible à celle d'un public bien disposé envers son prochain (Stavo-Debauge, 2020), c'est qu'elle est également une *qualité* des milieux (Joseph, 1997). Pour squatter durablement, les membres du collectif prennent appui sur l'*hospitalité*

de certains dispositifs (y compris institutionnels), au premier titre desquels figurent l'aide juridictionnelle et la trêve hivernale, qui permettent de défendre gratuitement les squatteurs devant les tribunaux et d'éviter une expulsion au cœur de l'hiver – donc de maintenir une occupation. Il faut pareillement citer la longueur des contentieux judiciaires et l'écologie urbaine, car la désindustrialisation de Dijon a laissé de nombreux bâtiments vacants, donc squattables. Ainsi, si le « milieu dijonnais » est apprêté aux occupations sans droit ni titre, c'est aussi en raison de ces dispositifs dont un public a appris à tirer parti au rythme de ses enquêtes.

Toutefois, un milieu n'est pas définitivement apprêté à la possibilité de squatter. Il est une arène qui oppose des publics et des contre-publics possédant des conceptions dissemblables de ce que doit être l'accueil des migrants. La préfecture, la justice ou les propriétaires de biens cherchent à grever l'hospitalité du milieu dijonnais pour mettre fin au squat. Pour ce faire, ils expérimentent, seuls ou de concert, le changement brusque de procédure judiciaire, l'installation d'alarmes, la destruction préventive de bâtiments, le déploiement de la police aux frontières lors des expulsions… Le collectif cherche à parer ces coups afin de maintenir vivace la possibilité de squatter : ses militants développent un arsenal disparate, mêlant compétences juridiques, stratégies d'occupation, tentatives d'intéressement du grand public, dépôt de plaintes, construction d'alliances *in situ* avec la municipalité ou des disputes hors équivalence. On note dans ce cas précis la délocalisation du combat en dehors des arènes judiciaires et de leurs coups réglés, vers les espaces publics et des moyens plus litigieux, tels que des manifestations ou des émeutes urbaines, comme lors de l'« affaire CPAM » (Sauvineau, 2020). Dans ce dernier cas, l'engagement plus « radical » peut apparaître, plus ou moins explicitement aux yeux des organisations du collectif, comme un dernier recours pour maintenir vivace la possibilité de squatter.

HABITER (DANS L'EXPECTATIVE) LE SQUAT

Pour les demandeurs d'asile qui ne sont pas logés par les services de l'État, comme pour les personnes sans papier, le squat est l'une des seules possibilités de ne pas dormir dans la rue. Ainsi, pendant plusieurs mois, ils investissent matériellement, affectivement, symboliquement ces lieux. Toutefois, les fragilités multifactorielles du squat (expulsions, promiscuité, vétusté, etc.) contrarient la possibilité de réellement l'habiter. Peut-on alors affirmer que les personnes n'habitent pas le squat et ne font que l'occuper ? Mes observations, et les multiples attachements tissés avec ces lieux, montrent que les exilés construisent bien un embryon d'« habiter ». Mon angle d'attaque a consisté à étudier les agencements permettant de le bâtir. Pour cela, j'ai fait l'hypothèse que les appropriations du squat étaient dérivées de certaines qualités hospitalières des espaces squattés, rendues saillantes par la comparaison avec celles des centres officiels d'accueil. Cette perspective me semble enrichir, d'une manière écologique, la notion d'habiter.

Les murs du bâtiment squatté, ou la possibilité d'en verrouiller les accès, jouent un rôle de récif protecteur, qui permet de se soustraire aux dangers que représentent les contrôles policiers, et la vie sans-domicile fixe d'une manière plus générale. À leur manière, comme l'a montré Florence Bouillon (2009) lors de son travail de thèse à Marseille, les squats sont des refuges et des lieux permettant de prendre soin de soi (douches, salles de musculation bricolées, etc.). Deuxièmement, l'amplitude des squats offre la possibilité de vivre avec des compatriotes et de construire une vie mimant celle du pays, et par là de bâtir des lignes de continuité entre ici et là-bas (discussions politiques, etc.). Troisièmement, le caractère relativement aliénable des lieux permet d'aménager des pièces destinées aux pratiques religieuses, qui renforcent les liens entre les personnes (prières collectives, repas commun de rupture du jeûne du Ramadan, etc.). Ces pratiques collectives permettent de se (re)fabriquer un quotidien en le scandant de moments réguliers de sociabilité autour de

pratiques (rituel du thé, prières, repas, etc.), de spatialités, de temporalités, de repères ou d'attachements communs. Elles garantissent ainsi une routinisation du quotidien dans un espace devenu familier, qui apaise les inquiétudes. Quatrièmement, j'ai souligné l'écologie morale de militants libertaires dans le cas d'une cohabitation dans une ZAD, entre ces derniers et des exilés. Cette cohabitation permet de mettre en avant les frictions interculturelles et les manières dont se composent, *in situ*, des modes d'habiter différents. Enfin, et toujours dans le cas de la ZAD, j'ai souligné le rôle du jardin comme manière d'habiter « en prenant soin » (Tornatore, 2020) du jardin, des autres et de soi, autant de bienfaits permettant de reconstruire une relation plus positive à soi.

L'habitat en squat permet de réduire les troubles engendrés par le déplacement migratoire. Ce résultat fait jaillir sa fonction d'espace-support, qui n'est possible que parce qu'il existe des espaces dûment apprêtés. Les personnes y trouvent de quoi reconstruire des lignes de continuité entre là-bas et ici (des proches, des pratiques religieuses, des discussions politiques, etc.). Néanmoins, il convient de mitiger un regard parfois trop enchanté à l'égard des squats ou des camps. Si y habiter demeure une épreuve, c'est qu'il est difficile de s'y faire une place : une barrière communautaire peut être apposée par ceux qui se sont déjà approprié les lieux ; il faut aussi parvenir à se coordonner avec des colocataires imposés et remplir ses devoirs (tours de corvée, etc.) ; des frictions peuvent parfois entraîner des tensions, voire une exclusion du lieu ; des vols ou des formes d'exploitation y demeurent, etc. Si le squat est un endroit « habitable », avancer l'hypothèse que s'y développe une véritable relation d'« habiter » paraît abusif. L'hypothèse défendue est plutôt celle de la construction d'un « habiter vulnérable » ou d'un « habiter dans l'expectative de » (se voir octroyer une protection internationale ouvrant sur un logement pérenne par exemple), qui consiste à habiter la dialectique entre l'installation souhaitée et la mise en mouvement contrainte, entre l'investissement d'un lieu et expulsion. Le squat s'affiche ainsi

comme un espace que l'on peut qualifier, avec F. Bouillon (2009 : 72), de « transitionnel ».

JOUER POUR SUBVERTIR L'ÉPREUVE DE L'ATTENTE

La demande d'asile et la clandestinité se rejoignent dans l'expérience d'une attente et d'une solitude délétères, que Carolina Kobelinsky (2010) a mises en avant à l'occasion de sa monographie d'un centre d'accueil pour demandeurs d'asile (CADA). Cette attente est essentiellement le produit de l'interdiction de travailler faite aux demandeurs d'asile et de la longueur des procédures, qui peuvent parfois atteindre cinq ans. Comme me l'avoue un haut fonctionnaire de la région Bourgogne-Franche-Comté « l'asile est un sas d'attente », dont le but est de limiter les attaches que l'étranger peut nouer avec la société d'accueil « au cas où [il serait débouté et ferait l'objet d'une mesure d'éloignement[5]] ». L'attente vis-à-vis de la procédure d'asile est donc constitutive du quotidien du demandeur : comme le montre C. Kobelinsky, elle mêle soumission, ennui paralysant, espérances folles, et brouille ainsi les cadres temporels. Cette vie est décrite comme « bloquée, en pause ». D'une part, les exilés peinent à envisager leur avenir, car ils ne disposent pas (encore) des « papiers », ces documents indispensables qu'ils considèrent comme la clé pour « retrouver une vie normale » et sur lesquels est concentrée toute leur attention. D'autre part, ils sont réduits à leur passé douloureux, qu'ils doivent en effet mobiliser pour prouver le bienfondé de leur demande d'asile – autant de souvenirs dont le ressassement accentue les blessures. Résultent de cette vie sans perspective et hantée par un passé douloureux des troubles psychiques importants (troubles dépressifs, pensées suicidaires, décompensation psychotique, etc.) inscrits à même leur chair (automutilations). Ainsi, dans les CADA, les exilés semblent bien réduits à la vie nue que théorise Giorgio Agamben (1993), *i.e.* l'existence restreinte à la simple survie biologique, une vie séparée de sa cohésion. Comment,

en pratique, ces exilés composent-ils avec cette attente ? Comment parviennent-ils à l'estomper et à s'extraire de la seule survie ?

Pour le saisir, il est nécessaire d'observer leurs pratiques et leurs attachements au quotidien. Enquêter sur les manières de subvertir la réduction au spectre de la vie nue m'a ainsi conduit à les suivre dans leurs attachements, *i.e.* à appréhender les situations par leur milieu, comme des lieux d'agencements où les attachements se révèlent parce qu'ils sont éprouvés et mis en œuvre. D'un point de vue méthodologique, comprendre ces dynamiques d'attachement et de recomposition suppose d'être attentif à la manière dont les situations se construisent dans l'expérience, au plus près de ce que vivent les acteurs. Le courant pragmatiste offre un cadre fécond pour saisir ce que vivent les migrants (et l'enquêteur) dans ces situations, sans jamais présumer de ce qui fait, ou non, attachement, ni fixer *a priori* la liste des êtres qui peuplent les situations, ni leur teneur ontologique – afin de ne pas soustraire certains éléments de l'expérience. Ce sont les acteurs qui définissent les situations, les êtres qui les habitent, leurs attachements, donc les médiations qui les font agir. Celles-ci dessinent ce qu'Antoine Hennion (2015 : 25) nomme des « entrelacs d'existences dépendantes », qui invitent à décrire les liens par lesquels les individus s'efforcent de circonscrire leur fragilité. J'ai donc pris part à des matchs de cricket, des concerts de blues touareg, ou encore des ateliers de calligraphie. Ces enquêtes se sont trouvées au carrefour de lignes interprétatives similaires, engageant le plaisir du jeu, la présence des corps, les opérations de traduction nécessaires pour rendre une pratique possible, l'ethnicité, etc. Je me propose ici de relater mon ethnographie de matchs de cricket, pratiqués par des ressortissants afghans installés à Nevers (Nièvre), afin de montrer ce dont les *cricketers* font l'expérience quand ils jouent ensemble.

LE MATCH DE CRICKET

Ces hommes ont grandi dans un contexte marqué par un engouement croissant pour le cricket en Afghanistan, sport qui s'est progressivement imposé comme la discipline dominante du pays. Dès leur enfance, ils ont consacré une part importante de leur temps libre à ce sport, en famille ou entre amis. En France, il leur est apparu comme le meilleur moyen « de se faire des amis [afghans] », pour reprendre les mots de l'un des joueurs. C'est ainsi que, chaque week-end, sur les bords de la Loire, des matchs informels sont organisés.

Ceux-ci rassemblent donc des hommes afghans mettant en avant certaines qualités comme la force individuelle, l'athlétisme ou la virilité. Le terrain sur lequel ils jouent, un square municipal, est transformé en un espace diasporique. Il est signalé par les lignes et les objets nécessaires à une partie de cricket (battes, balles, etc.). Suivant Roger Bastide (1970), c'est à ces objets matériels que s'accroche, et avec eux que se (re)constitue, une certaine mémoire collective, puisque c'est à partir d'eux que les joueurs livrent des discours relatifs à l'enfance, à leur apprentissage de ce sport, à un pays idéalisé, aux exploits de l'équipe nationale d'Afghanistan, etc. De plus, s'adonner au cricket c'est retrouver *via* les objets présents et les lignes tracées au sol, ou plus symboliquement, l'importance de postures spécifiques, de « techniques du corps » apprises durant l'adolescence et qui reconnectent les exilés au pays natal. La pratique du cricket fait retrouver, par exemple, une certaine *hexis* corporelle qui n'avait plus de lieu pour exister et qui redevient ainsi opératoire. À l'intérieur du terrain, diverses spatialités et temporalités, proches des hétérochronies et hétérotopies de Michel Foucault (1967/2004), s'entremêlent : les « françaises » (importance des horaires des transports en commun pour rentrer à son domicile, vigilance à la proximité des maisons et aux dégâts que peut occasionner la balle, etc.), celles religieuses (les prières, scandant les parties, sont dirigées vers le point cardinal qu'est La Mecque), celles du cricket afghanisé, celles de la vie quotidienne, etc. Cet agencement de lignes, d'objets, de

non-humains, comme Allah convoqué lors des prières, d'humains (compatriotes, spectateurs), de temporalités, etc., délimite un espace approprié qui meut les pratiquants et les amène vers des états passionnels. Pas de passion sans la construction active d'un dispositif permettant de l'éprouver (Gomart, Hennion & Maisonneuve, 2000).

Au-delà de l'expérience de la seule passion, cet agencement s'avère aussi le moyen de reconstruire un pays perdu et une « afghanité », où les joueurs partagent les mêmes expériences sensibles et se projettent dans un même chez soi. S'opère d'abord un mouvement de déterritorialisation (Deleuze & Guattari, 1980) par lequel les joueurs quittent un territoire (la France), au moins symboliquement, en constituant un autre espace et un autre temps. Ce mouvement s'accompagne d'une reterritorialisation dans un Afghanistan tracé et délimité symboliquement sur le terrain. Une afghanité s'y bâtit en même temps qu'une communauté, par le truchement d'un travail performatif et actif d'élaboration de frontières ethniques et d'une ethnicité-frontière (Bertheleu, 2019 : 55). Dans son habilitation à diriger des recherches, Hélène Bertheleu invite à adopter une appréhension performative des regroupements et de l'ethnicité. Selon elle, une quelconque ethnicité, qu'elle soit afghane ou non, ne jaillit qu'en relation avec une altérité quelconque, donc en présence de frontières (*ibid.* : 18). Par conséquent, plutôt que de parler d'« ethnicité », il vaut mieux raisonner en termes d'« ethnicité-frontière » : l'expression s'avère plus juste pour comprendre, en situation, l'émergence, la constitution et le maintien de différences « culturelles » ou d'appartenances symboliques faisant sens pour les personnes. En investissant symboliquement le square municipal, espace commun et traversé par d'autres usages et présences (football, pétanque, déambulation de Neversois, enquête ethnographique, etc.), le terrain de cricket devient un espace relationnel, où l'ethnicité ne se donne pas comme une essence, mais se construit dans l'interaction : c'est dans cette co-présence, et par contraste avec les altérités qu'il accueille, que se construit une ethnicité-frontière, toujours située, performée et négociée.

Mes enquêtes ethnographiques m'ont permis de prendre la mesure, au cœur de ces agencements, des moments où un attachement se révèle parce qu'il est éprouvé. Les cricketeurs afghans s'emploient, à chacune de leurs parties, à rendre possible cette pratique dans un monde qui ne lui est pas d'emblée ajusté. Ils profitent de l'hospitalité d'un milieu – celui d'un square aménageable et en partie appropriable – pour créer un cadre propice à l'émergence d'une expérience partagée et passionnée. Ces espaces, rendus hospitaliers à l'expérience d'un attachement, s'avèrent des supports essentiels au déploiement de formes de vie spécifiques et collectives. Autrement dit, l'afghanité dont les exilés afghans font l'expérience ne peut advenir et faire ressentir ses effets apaisants que par des attachements dûment associés au sein d'un agencement sociotechnique, lui-même inscrit dans un milieu hospitalier et familier.

Au regard de l'expérience migratoire, marquée par une attente souvent déstructurante, les pratiques collectives telles que le cricket constituent des dispositifs essentiels pour établir des lignes de continuité entre passé, présent et avenir : leur passé n'est pas réduit à un simple parcours de souffrance, mais reconnu dans toute son épaisseur ; leur présent ne se limite pas à une attente interminable, mais s'organise autour d'engagements, de pratiques et de relations qui lui confèrent une consistance ; enfin, au cours de ces matchs, l'avenir n'est pas polarisé par le seul horizon des papiers, mais s'inscrit aussi dans la continuité des pratiques et des relations tissées entre les joueurs et les spectateurs. Ces activités favorisent la reconstitution de liens, ainsi que la reconnaissance d'une existence pleine et engagée, loin de la seule survie biologique. En ce sens, ces agencements jouent un rôle fondamental dans la réinvention des possibles et dans l'affirmation d'une présence effective des migrants au sein de la société d'accueil.

CUISINER, ENTREPRENDRE, PARTICIPER. L'ENTREPRENEURIAT CULINAIRE POUR SE DÉCOUVRIR À NOUVEAU « CAPABLE DE »

Nous explorons ensuite les aspirations de ceux qui disposent désormais de « papiers », c'est-à-dire d'un droit officiel de séjour et de travail, leur permettant enfin de structurer leur vie autour d'une activité professionnelle remodelée par la migration. Pour les exilés rencontrés, le travail constitue une priorité, en ce qu'il est un moyen essentiel de subvenir aux besoins de leur famille et, ce faisant, de retrouver leur rôle d'homme faisant vivre les siens. Le travail devient en outre un médium puissant pour contrer l'image négative de « touriste profitant des allocations », en affirmant leur participation active à la société d'accueil[6]. Cependant, l'accès au marché de l'emploi fait figure d'épreuve : confrontés aux discriminations lors des recrutements, ou à la non-reconnaissance des diplômes étrangers, les migrants doivent souvent faire face au chômage, au déclassement, voire à des situations d'exploitation. L'expérience de l'exil, marquée ici par l'inactivité contrainte et l'assignation à une position de dépendance, produit alors un sentiment d'incapacité et d'impuissance à agir sur le cours de sa vie.

Mon étude met en lumière une stratégie particulière pour surmonter cette troisième épreuve : le recours à l'entrepreneuriat culinaire (épiceries, restaurants, traiteurs) par des personnes éloignées de ce secteur dans leur pays d'origine. Qu'est-ce qui les pousse à devenir cuisinier ou épicier, malgré l'absence de formation professionnelle ? Cette question de recherche a fait l'objet de nombreuses réponses académiques, qui soulignent majoritairement les facteurs favorisant l'entrepreneuriat, parmi lesquels les capitaux sociaux, culturels ou économiques détenus par les individus. Cependant, cette focalisation exclusive sur les capitaux apparaît réductrice dans la mesure où elle cantonne les riches témoignages des personnes à une simple analyse de déterminants. Or, ils invitent à explorer d'autres dimensions pour comprendre ces réorientations

professionnelles, en particulier les potentialités que la pratique culinaire leur offre. De quoi les migrants se rendent-ils capables à travers ce qu'ils perçoivent d'abord comme un attachement – la cuisine –, puis conçoivent comme un héritage ?

DEVENIR ÉPICIER, AGIR EN CITOYEN

À leur arrivée en Bourgogne-Franche-Comté, dès les débuts de la guerre civile en Syrie, les premiers ressortissants syriens décrivaient la région comme un véritable désert alimentaire. Ils déploraient, par-là, l'absence d'épiceries et/ou de restaurants où acquérir les denrées qu'ils estimaient essentielles au maintien de leur identité, comme me l'indique Mokhtar, un restaurateur syrien à l'occasion d'un entretien réalisé au sein de son établissement dijonnais : « ma mère elle ne nous fait pas oublier la Syrie, parce que chaque jour, elle nous fait penser que nous sommes en Syrie. Chaque jour elle fait les plats qui nous rappellent la Syrie, qui nous ressemblent quand nous étions en Syrie. » Cette absence les a forcés à s'approvisionner sur le marché informel, ou à parcourir plusieurs centaines de kilomètres. Toutefois, ces modes d'achat faisaient naître des vécus d'injustice en ce que l'informalité de l'approvisionnement rejaillissait sur les personnes : l'illégalité du marché noir symbolisait l'illégitimité de leur présence sur le territoire. Ce vécu d'injustice, compris à la manière d'un déni de reconnaissance d'une diaspora, a servi d'étais à la formulation d'une exigence d'égalité : celle de voir sa diaspora reconnue à l'égale des autres, avec ses magasins, ses lieux dans la ville, son drapeau flottant sur les devantures, etc. Ce vécu d'injustice s'est progressivement transformé en expérience de l'injustice (Renault, 2004), à mesure qu'un ensemble de revendications et de tendances pratiques ouvrant des questions politiques cruciales a été développé par un « public » syrien autour de la figure de Mehdi, ex-plâtrier-décorateur devenu épicier. En effet, les multiples propos relatifs à cette situation s'inscrivent dans l'ordre du politique, en mettant en jeu des sens de la justice, du monde commun et de la coexistence interculturelle.

Ces ouvertures d'épiceries peuvent être ainsi regardées comme relevant d'une « citoyenneté », à condition de ne pas la comprendre dans son sens statutaire (*i.e.* la possession d'une nationalité ouvrant un ensemble de droits et de devoirs), mais dans ses formes vernaculaires. Des non-citoyens (au sens statutaire du terme) se mobilisent, plus ou moins discrètement, pour mettre fin à ce qu'ils ressentent comme des injustices. Partant de la non-satisfaction d'attentes normatives et du déploiement concomitant de revendications et d'actions pratiques dirigées contre ces injustices, ils font valoir des causes et déploient un sens et une conception spécifiques de la justice, qui répondent à ces attentes blessées. Ils relient des problèmes particuliers à des questionnements relatifs à la « bonne façon de vivre ensemble » (Bidet *et al.*, 2015 : 5), en revendiquant des formes « plus égalitaires de relations sociales » (Neveu, 2005 : 169), en portant une parole politique ou en exposant des griefs. En inaugurant ces lieux, ils se font par eux-mêmes une place (certes discrète) où déployer librement leurs activités culturelles et leur sens de la justice. Ces diverses actions renvoient à une forme de citoyenneté processuelle, active et locale, qui est à elle-même son « propre processus d'acquisition » (Balibar *in* Neveu, 2005 : 8). Devenir épicier offre en effet, dans ce contexte précis, la possibilité de se redécouvrir capable d'agir en citoyen, c'est-à-dire de s'engager dans le monde « en tant qu'il est commun » (Gayet-Viaud *in* Bidet *et al.*, 2015 : § 3).

ENTREPRENDRE, SE CUISINER UN STATUT

La littérature consacrée à l'entrepreneuriat ethnique minore son caractère éprouvant, en décrivant des agents manipulant avec aisance leurs capitaux. De même, elle omet d'investiguer la dimension temporelle du voyage entrepreneurial. Explorer ces points demande à faire un pas de côté par rapport à cette production académique, en ressaisissant et discutant certaines de ses thématiques. Jack Katz (2011) critique la tendance à la réification sur laquelle débouchent certains concepts, à l'image de celui de « capital ». Cette réification pousse à expliquer un phénomène, ici l'entrepreneuriat,

par la possession de certains capitaux à la quantité plus ou moins fixe, en omettant de saisir leur caractère processuel. Documenter les manières dont les personnes sont devenues et demeurent entrepreneuses revient à relater, au ras des situations, des processus. Ceux-ci sont à décrire à l'aide de verbes – plutôt que des noms – afin d'en souligner le caractère dynamique. J. Katz utilise *avoir* et *faire* pour décrire les manières dont des migrants sont devenus entrepreneurs à Los Angeles. Il montre que c'est en combinant ce qu'ils font (en matière de travail rémunéré ou non) et ont (comme ressources passives et actives) qu'ils se sont reconstruit un statut socio-économique : avoir et faire sont des manières de « s'assurer un statut matériel, liées entre elles séquentiellement, se [soutenant] l'une l'autre » *(ibid.)*. Dans un second temps, J. Katz invite, en filant la métaphore culinaire, à mettre en avant le caractère structuré et les régularités de ces opérations. Cette structuration, il la nomme « recette », en entendant par là un ordonnancement « dans et par lequel une personne cuisine » *(ibid.)*. Se cuisiner un statut, c'est cuisiner une recette que l'on invoque, combine, modifie, improvise, invente… À la manière de la fin-en-vue chez J. Dewey, les recettes sont des expérimentations où les moyens et les fins se déterminent progressivement et de concert. Mon ambition est d'élargir la perspective ouverte par J. Katz, en montrant ici la pluralité des opérations des entrepreneurs, en les accompagnant au plus près dans leur quotidien[7].

Je me suis ainsi intéressé aux ordonnancements et combinaisons opérées par les entrepreneurs, à partir de trois épreuves communes : le financement de l'entreprise, la gestion des relations diasporiques et l'environnement administratif. Face aux besoins monétaires, je montre la place centrale du fait de travailler et d'assembler de maigres ressources afin d'épargner et de financer son commerce, mais aussi de le bricoler. Les relations qu'ils ont s'avèrent de précieuses ressources, bien qu'il faille, en échange de l'aide apportée, s'engager ou contre-donner. Deuxièmement, l'ouverture d'un établissement demande de trouver, mémoriser et d'exploiter les informations circulant dans une diaspora. En Bourgogne, cette ouverture

demande de pacifier la diaspora en évitant de la fragmenter, par exemple en exploitant des compatriotes aux statuts administratifs précaires ou en concurrençant les commerçants déjà établis. Enfin, faire face à la bureaucratie se résout en ayant des relations pour traduire les documents, par exemple, mais aussi en patientant parfois longtemps. Obtenir les autorisations demande d'identifier et de s'infiltrer dans les denses réseaux d'approvisionnement ou, à défaut, de les composer.

En élaborant ces recettes entrepreneuriales, les personnes se découvrent progressivement capables de se (re)cuisiner un statut. Socio-économique d'abord, puisque le bon fonctionnement du commerce leur assure un revenu stable et parfois élevé par lequel ils « donnent une vie meilleure à [leurs] enfants ». « Avant on ne peut pas faire des activités avec mes enfants parce qu'on n'a pas d'argent. Maintenant on peut aller au cirque, à des concerts, au cinéma », me confie Chahine, un cuisinier syrien réfugié en Saône-et-Loire avec sa femme et ses deux enfants. Symbolique ensuite, puisque ce restaurant offre un certain statut au sein de la diaspora, ici syrienne. Un statut administratif enfin, en ce que la pérennité de l'épicerie ou du restaurant est parfois la seule justification du renouvellement d'un titre de séjour pour un étranger bénéficiant d'un droit au séjour limité dans le temps. Parce qu'il dépend du bon vouloir des préfets, ce titre est constamment à renouveler, indiquant que les recettes entrepreneuriales sont toujours à refaire : pérenniser sa présence sur le territoire demande de sans cesse affermir ses recettes. Surtout, la pérennité du commerce permet d'esquisser des projections que le statut administratif précaire complexifie, à l'image d'une mobilité sociale ascendante pour soi ou ses enfants, ou l'acquisition de la nationalité française : le bon fonctionnement du restaurant augmente la probabilité que la préfecture adopte une attitude favorable à l'égard de la délivrance d'un titre de séjour de longue durée.

Ainsi, en bricolant leurs recettes, les entrepreneurs dégagent quelque chose de l'ordre d'un plan de vie, rudimentaire et

embryonnaire, mais qui assure tout de même une mince cohésion de soi à travers le temps (Bulle, 2012 : 232). L'entrepreneuriat apparaît comme un projet visant la réalisation d'autres projets que les exilés se découvrent capables d'esquisser (obtenir la nationalité française pour pouvoir voyager, commencer la construction d'un héritage à léguer à ses enfants, etc.).

DEVENIR HÉRITIER, PARTICIPER

La migration, en introduisant une distance avec le pays d'origine, conduit les exilés à prendre conscience de leur attachement profond à un régime culinaire spécifique, à la fois constitutif de leur identité et fragilisé par la migration. C'est dans ce contexte que s'éveille la conscience que ce régime culinaire constitue un véritable héritage. Autrement dit, en cuisinant pour un public français, ces restaurateurs se découvrent héritiers d'une tradition qu'ils jugent indispensable de transmettre. Ce rôle d'héritier s'accompagne d'un engagement fort, parfois vécu comme un sacerdoce, consistant à offrir cet héritage à la société d'accueil. Cette dimension est d'ailleurs soulignée par l'utilisation récurrente du champ lexical du don. Cette cuisine ne se réduit pas à la transmission de biens alimentaires : elle s'inscrit dans une logique de contre-don patrimonial, en réponse à l'hospitalité reçue[8], et exprime la volonté des exilés de participer à la construction d'un commun partagé.

L'ouverture d'un restaurant ethnique s'accompagne de l'élaboration de discours relatifs à la cuisine proposée, lesquels mobilisent les registres de l'authentique et de l'artisanal. Ces récits, qui font partie d'un travail de *storytelling* à destination de la clientèle, articulent des éléments autobiographiques, historiques et fictionnels. Par exemple, lors de leurs interactions avec les clients, les restaurateurs évoquent des recettes ancestrales, transmises de génération en génération par de véritables femmes-patrimoines (Adell, 2011) que sont les mères, auprès desquelles ils ont appris à maîtriser la grammaire culinaire. L'articulation d'un récit relatif à cette cuisine ne prend toutefois sens

qu'à l'intérieur d'un décor où tout concourt à la valoriser. Dans cette perspective, on peut avancer que le restaurant fonctionne comme un dispositif à travers lequel les restaurateurs mettent en scène le gustatif *via* une ambiance, un décor et une scénographie auxquels ils accordent une attention particulière. C'est au sein de cet agencement – mêlant des récits, des musiques dites traditionnelles, des décors et une ambiance « comme chez nous [Syrie] », etc. – qu'un mode alimentaire ordinaire – la cuisine syrienne – peut se métamorphoser en un véritable héritage. En parallèle, cet agencement confère aux cuisiniers migrants le statut d'héritiers d'une tradition inestimable qu'ils destinent à être partagée avec les Français.

Ce constat m'a amené à confronter la triade maussienne du donner-recevoir-rendre à celle proposée par J. Stavo-Debauge (2009), quand il analyse les tensions entre l'hospitalité et l'appartenance. « Mettre en commun », « vivre avec » et « tenir ensemble » composent l'ensemble par lequel une communauté « se fait » et gagne « en consistance » (*ibid.* : 416). J. Stavo-Debauge qualifie les trois les pôles de cette tripartition comme étant des moments (ils se succèdent), des opérations (ils requièrent un travail et une activité) et des épreuves (supposant des efforts et des tensions). Cette triple qualification est heuristique pour repenser le complexus du don, dont on peut faire l'hypothèse qu'il est aussi formé de moments, d'opérations et d'épreuves. À partir de mes enquêtes consacrées aux cuisiniers, je me suis interrogé sur le caractère superposable de ces deux triades conceptuelles. Autrement dit, l'inscription dans la circularité du don ratifie-t-elle une forme de (micro)participation – voire une appartenance – à une communauté d'accueil qui « se fait » par et dans le même mouvement ? Ma réponse est positive en ce que l'inscription réussie – ou interprétée comme telle – dans le cycle d'un donner-recevoir-rendre symbolise, pour les exilés, leur accréditation en tant que participants effectifs à une communauté qu'ils contribuent à refaire, dans la mesure où ils entrent dans un parcours de reconnaissance. Paul Ricœur (2005) avance que les hommes s'attribuent certaines capacités, auto-attributions demandant à recourir à autrui

pour leur donner un statut de certitude. Le contre-don culinaire, accepté et positivement valué lors de ce moment d'évaluation et d'épreuve qu'est le repas, exprimerait la reconnaissance des capacités. Cette reconnaissance ferait sortir de l'ordre de l'invisible où nombre de migrants sont assignés, et où ils ne sont pas comptés « parmi les membres pléniers et autorisés d'une communauté », ni « pris en compte comme [des] participant[s] de plein droit pouvant apporter une contribution susceptible d'être reconnue distinctement et saluée par les autres participants de la communauté » (Stavo-Debauge, 2009 : 906). Ainsi, la cuisine devient l'un des vecteurs par lesquels les exilés se rendent capables de participer[9] à la société d'accueil, en proposant un héritage culinaire multiséculaire qu'ils réinterprètent et hybridisent dans l'échange avec « la France ».

Cette cuisine constitue le support d'une identité narrative retrouvée (Ricœur, 1990/2015), donnant lieu à une refiguration de soi. Elle offre ainsi à Fahim, réfugié syrien, une cohérence à son histoire difficile et fragmentée, en jouant comme l'opérateur principal de continuité. Lorsqu'il revient sur son parcours, Fahim place toujours la cuisine au centre de son récit. Commercial dans l'entreprise familiale en Syrie, il cuisinait régulièrement pour ses proches et collègues. Durant son exil au Liban, Fahim a vendu des sandwichs. En France, il s'est lancé dans la cuisine, un univers où il y a, selon lui, « toujours du travail » : d'abord en obtenant un CAP, puis en travaillant dans une cuisine industrielle. En parallèle, il a ouvert son entreprise de traiteur, avant de lancer son propre restaurant. Fahim est donc devenu, selon ses propres mots, « cuisinier, mais sans faire exprès ». La cuisine met en unité et en intrigue l'identité de Fahim. Elle relie les « différents Fahim » qui se sont succédé dans le temps. Ce qui était une pratique présente dès l'origine prend pleinement son sens aujourd'hui, en exil. C'est la cuisine qui tisse une continuité par-delà la guerre, le terrorisme, les bombardements, le dénuement, la Syrie, le Liban, la France. Par cette reconfiguration narrative, il rassemble « sa propre vie dans un récit » (Bulle, 2012 : 231) et s'assure un certain maintien

de soi : ainsi, Fahim s'est de nouveau rendu capable de s'assurer une vie cohésive, et en cela vivable.

CONCLUSION

J'ai ici fait le choix de décrire trois épreuves, qui sont aussi trois jalons essentiels du passage de l'hospitalité à l'appartenance : *habiter*, *attendre*, *travailler*. Cette tripartition n'a rien d'arbitraire car elle a résulté à la fois de mes discussions avec les migrants et de mes multiples observations de situations concrètes. Ces trois épreuves-défis sont celles sur lesquelles ils se sont le plus appesantis durant nos rencontres, celles qui ont visiblement marqué durablement leurs parcours en France, même s'il est probable que ma place de bénévole administratif a exercé une influence sur ce découpage. Chacun de ces trois moments représente un défi en ce qu'il exige de redéfinir son soi dans une situation de particulière fragilité. Ces épreuves permettent de circonscrire ce qui relèverait d'une *expérience de l'exil*, expérience étant entendue ici au sens de J. Dewey, comme une dynamique, mêlant subir et agir, de transactions avec un milieu. Certes, les exilés font l'expérience de formes de dénuement et de précarisation extrêmes, mais ils expérimentent, enquêtent, connaissent, agissent, s'appuient sur des soutiens, jouent, cuisinent, etc., pour rétablir des transactions plus viables avec leur environnement. Autrement dit, ils cherchent, trouvent, et s'efforcent de garder une place en participant à la création de « milieux d'hospitalité » au sein desquels ils parviennent à sortir du giron de la survie, en éprouvant des attachements et/ou en reconstruisant des formes-de-vie tirées du passé – sans jamais présumer de ce qui fait *a priori* attachement. Elles leur permettent de reconstruire quelque chose de l'ordre d'une cohésion de soi. Par-là, ils subvertissent une attente, se rendent à « nouveau capable de », habitent, reconstruisent un plan de vie, se projettent, nouent des relations, (se) transforment, en fonction des situations dont ils font l'expérience.

BIBLIOGRAPHIE

ADELL Nicolas (2011), « Des hommes-patrimoine », *in* Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris, Karthala, p. 33-53.

AGAMBEN Giorgio (1993), « Forme-de-vie », *Futur antérieur*, 15 (1).
En ligne : https://www.multitudes.net/category/archives-revues-futur-anterieur-et/archives-futur-anterieur/numeros-ordinaires/futur-anterieur-15-1993-1/.

BASTIDE Roger (1970), « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *l'Année sociologique*, 21, p. 65-108.

BERTHELEU Hélène (2019), *Relations interethniques, mémoires des migrations, patrimoine et citoyenneté vol. 1. Regard socio-anthropologique sur les relations interethniques. Éléments d'un itinéraire – Synthèse*, Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches en Sociologie, Paris, Université Paris Nanterre.

BIDET Alexandra, BOUTET Manuel, CHAVE Frédérique, GAYET-VIAUD Carole & Erwan LE MÉNER (2015), « Publicité, sollicitation, intervention. Pistes pour une étude pragmatiste de l'expérience citoyenne », *SociologieS* (« Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations »). En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.4941.

BOUILLON Florence (2009), *Les Mondes du squat. Anthropologie d'un habitat précaire*, Paris, Presses universitaires de France.

BREVIGLIERI Marc (1999), *L'Usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Laurent Thévenot, Paris, EHESS.

BREVIGLIERI Marc (2006), « Penser l'habiter, estimer l'habitabilité », *Tracés : Bulletin technique de la Suisse Romande*, 23, p. 9-14.

BREVIGLIERI Marc (2010), « De la cohésion de vie du migrant : déplacement migratoire et orientation existentielle », *Revue européenne des migrations internationales*, 26 (2), p. 57-76. En ligne : https://doi.org/10.4000/remi.5137.

BREVIGLIERI Marc (2021), « L'habitat inhabitable », Séminaire « Politique des (in)hospitalités. Us, abus et refus de l'accueil », cycle de séminaires coorganisé par LASUR (EPFL) et Metrolab Brussels.

BULLE Sylvaine (2012), « Préambule. L'horizon de la migration comme expérience de soi et comme plan de vie », *in* Kamel Dorai & Nicolas Puig (dir.), *L'Urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*, Paris, Téraèdre, p. 227-234.

CALLON Michel (1986), « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, p. 169-208.

DELEUZE Gilles & Felix GUATTARI (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Minuit.

DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
DJIGO Sophie (2019), *Aux frontières de la démocratie. De Calais à Londres sur les traces des migrants*, Lormont, Le Bord de l'eau.
FOUCAULT Michel (1970/2004), « Des espaces autres », *Empan*, 54 (2), p. 12-19.
GOMART Émilie, HENNION Antoine & Sophie MAISONNEUVE (2000), *Figures de l'amateur. Formes, objets, pratiques de l'amour de la musique aujourd'hui*, Paris, La Documentation française.
HENNION Antoine (2015) « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James ? », *SociologieS* (« Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations »). En ligne : http://journals.openedition.org/sociologies/4953.
JOSEPH Isaac (1997), « Prises, réserves, épreuves », *Communications*, 65, p. 131-142.
KATZ Jack (2011) « Se cuisiner un statut. Des noms aux verbes dans l'étude de la stratification sociale », *ethnographiques.org*, 23. En ligne : https://www.ethnographiques.org/2011/Katz.
KOBELINSKY Carolina (2010), *L'Accueil des demandeurs d'asile. Une ethnographie de l'attente*, Paris, Éditions du Cygne.
NEVEU Catherine (2005), *Anthropologie de la citoyenneté*, Dossier de candidature en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Provence. En ligne : https://theses.hal.science/tel-00627444v1/document.
RENAULT Emmanuel (2004), *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
RICŒUR Paul (1990/2015), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
RICŒUR Paul (2005), « Devenir capable, être reconnu », *Esprit*, 316 (7), p. 125-129.
SAUVINEAU Jérémy (2020), « L'"affaire CPAM". À propos d'une mobilisation autour de l'expulsion d'un "squat de migrants" », *Revue Transversales du Centre Georges Chevrier*, 17. En ligne : http://tristan.u-bourgogne.fr/CGC/publications/Transversales/Conflits_Democratie/J_Sauvineau.html.
STAVO-DEBAUGE Joan (2009), *Venir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Laurent Thévenot, Paris, EHESS.
STAVO-DEBAUGE Joan (2010), « Dé-figurer la communauté ? Hantises et impasses de la pensée (politique) de Jean-Luc Nancy », *in* Laurence Kaufmann & Danny Trom (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 20), p. 137-171. En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/11538.
STAVO-DEBAUGE Joan (2017), *Qu'est-ce que l'hospitalité ? Recevoir l'étranger à la communauté*, Montréal, Liber.

STAVO-DEBAUGE Joan (2020), « Hospitalité des citoyens *versus* inhospitalité des États ? », *métropolitiques.eu*. En ligne : https://metropolitiques.eu/Hospitalite-des-citoyens-versus-inhospitalite-des-Etats.html.
TORNATORE Jean-Louis (2020), « Patrimoine et territoire : institution, destitution », *Les Cahiers du CFPCI*, 7, p. 195-222. En ligne : https://www.maisondesculturesdumonde.org/media/mcm/188444-cahiers7_patrimoineetterritoire_hd_pages_2_-2.pdf.

NOTES

1 « Mérite » et « résilience » sont des expressions abondamment utilisées par les journalistes bourguignons et francs-comtois consacrés aux migrants. Ces articles soulignent la « force intérieure » hors du commun de migrants exemplaires, ayant réussi à « s'intégrer » en France malgré des parcours de vie et migratoires cruels et difficiles.

2 Je remercie Alexandra Bidet et Joan Stavo-Debauge pour leurs corrections, leurs suggestions constructives ainsi que pour leur patience.

3 Les identités des personnes citées ont été anonymisées.

4 Les adjectifs « libertaires » et « institutionnalistes » sont utilisés par les militants.

5 Ces attaches (travail, concubinage, mariage, engagement associatif, etc.) constituent des sources putatives de demandes ultérieures de régularisation.

6 Au-delà de son rôle économique, il apaise la précarité la plus aiguë et offre une échappatoire à une attente pesante.

7 Contre les appréhensions trop objectives, j'ai regardé les pratiques routinières, communes, ordinaires des entrepreneurs : « comment s'approvisionnent-ils ? Par quels agents économiques transnationaux transitent les marchandises et comment les ont-ils rencontrés ? Comment ont-ils rénové leur local ? » étaient quelques-unes des questions figurant sur mes carnets de terrain.

8 Il s'agit ici de réfugiés syriens, qui ont généralement bénéficié d'un accueil plus hospitalier en France (obtention rapide des papiers et d'un logement social, accompagnement professionnel renforcé, etc.).

9 Il ne faudrait néanmoins pas considérer, dès lors que l'étranger accède au marché de l'emploi, qu'il appartienne une fois pour toutes à la société d'accueil. Cette appartenance n'est jamais acquise définitivement, et ce qui apparaît comme un défi se joue quotidiennement et sur tous les terrains. Tourmenté par les remises en cause systématiques de sa présence sur le territoire français, l'exilé doit sans cesse encaisser les déclarations peu ou prou racistes, les surenchères médiatiques offertes par certains hommes politiques, éditorialistes, etc. La personne « musulmane », « arabe » ou « migrante » est toujours suspectée d'être une ennemie de l'intérieur de la République, à qui est déniée l'appartenance pleine et entière à la communauté nationale.

UNE MÉTA-PHYSIQUE DE L'INSÉPARATION

ÉVÉNEMENT, NATURE ET CONTINUITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE JOHN DEWEY

PAUL WALTER

Nous proposons dans cet article de définir le sens et l'importance du projet métaphysique défendu par Dewey, en particulier dans *Expérience et nature*, et qui se situe en rupture totale avec la « logique de séparation » qui a longtemps dominé la philosophie. Cette nouvelle métaphysique, d'inspiration naturaliste et empirique, s'organise autour du principe de continuité, dont l'application permet d'élucider l'expérience et de décloisonner les dualismes dans lesquels la philosophie s'est, pour Dewey, enfermée, au risque de ne plus se rendre capable de penser les attachements qui nous lient indéfectiblement au monde et à la nature. L'enjeu de cette métaphysique n'est rien de moins que la reconstruction du cadre conceptuel par lequel nous rendons manifestes les solidarités et les interactions dans et par lesquelles nous existons.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; MÉTAPHYSIQUE ; ÉVÉNEMENT ; EXPÉRIENCE ; NATURE.

* Paul Walter est docteur en philosophie et chercheur associé de l'Université libre de Bruxelles [paul.waltr[at]gmail.com].

INTRODUCTION

Nous tenons dans cet article à éclairer autant que possible le sens de la métaphysique de Dewey. Si elle a nourri des lectures contrastées, parfois mitigées, certaines allant jusqu'à en récuser la possibilité même[1], force est de constater qu'elle s'impose comme un élément central et déterminant dans la compréhension de la philosophie de Dewey. D'un point de vue strictement interne, la métaphysique articule tout une série de thématiques que Dewey a explorées une à une, en leur donnant un caractère sinon systématique, tout du moins plus structuré qu'il n'y paraît. Plus largement, s'intéresser à la dimension proprement métaphysique de sa philosophie, c'est revenir à l'intuition qui a inspiré et orienté l'ensemble de sa pensée. C'est revenir à l'ambition d'un philosophe qui a voulu repenser et reconstruire le cadre conceptuel de la tradition occidentale pour élaborer une philosophie capable de rendre compte de l'expérience dans toute sa richesse, sans la séparer de la nature ni la réduire à des abstractions spéculatives. L'importance et la nécessité d'une telle entreprise s'ancrent dans une critique radicale de la philosophie et des biais et des préjugés qui l'ont jusqu'alors, en grande partie, dominée, la rendant incapable de penser adéquatement le rapport au réel, sinon sur le mode du dualisme et de la séparation. En effet, toute la critique de Dewey part du constat général que la philosophie a, durant la majeure partie de son histoire, développé et soutenu une métaphysique qui, en cherchant à fonder la certitude du savoir au-delà de l'expérience, a séparé l'esprit du monde, l'expérience de la nature, la pensée de l'action et le sujet de l'objet. Plus précisément, Dewey montre que la philosophie a pensé l'existence en distinguant et en séparant d'un côté ce dont il est fait l'expérience et, de l'autre, la réalité de cette même existence. Tout s'est passé comme si le monde de l'expérience, opposé à la « Réalité » véritable accessible à la seule raison, se révélait incapable de se justifier lui-même par ses propres moyens. Or, non seulement cette métaphysique condamne le monde de l'expérience à l'insignifiance, mais désavoue totalement l'expérience comme méthode philosophique. Une telle disposition a ainsi nourri le manque de

confiance envers l'expérience et suscité une forme d'indifférence envers le monde car, comme l'exprime Dewey, les philosophes se sont taillé un monde soustrait du cours des événements naturels qu'ils ont ensuite superposé à l'existence réelle pour en masquer ce qu'elle contient de contingent, de hasardeux et de dangereux[2]. C'est pour cela que revenir à l'expérience revêt un enjeu crucial, puisque cela permet non seulement de prendre conscience de l'ampleur de cette métaphysique et des biais qui l'ont structuré, mais aussi d'entrevoir une voie de sortie qui ne renonce pas totalement à la possibilité de porter sur le monde un regard général à propos de ce qu'il est, à condition d'éviter les écueils de l'intellectualisme et du rationalisme. La métaphysique de Dewey, d'inspiration naturaliste et empirique, et dont nous proposons ici une reconstruction à partir, notamment, du concept d'événement, est à comprendre comme une enquête sur la nature du monde dans lequel nous vivons et auquel nous nous rapportons sans cesse par nos expériences, et non comme une connaissance transcendante de ses structures ultimes. Dewey formule, dans toute sa radicalité, une métaphysique de l'immanence, parce qu'elle ne cherche rien d'autre qu'à justifier l'idée que nous sommes *dans* la nature, que nous ne sommes pas séparés d'elle, ouvrant alors la possibilité de penser une éthique capable de nous rendre fidèles à la nature (Dewey, 1925/2012 : 379 ; LW.1 : 314).

LA SÉPARATION COMME MÉTAPHYSIQUE

La philosophie a, selon Dewey, jeté un voile opaque entre l'existence et l'expérience, au point de nous rendre non seulement étrangers au monde, ou à la nature, mais également vis-à-vis de nous-mêmes. Elle a porté à un point extrême la séparation entre l'existence et l'ensemble de ses déterminations, qu'elles soient esthétiques, axiologiques, politiques, etc., pour ne retenir d'elle uniquement ce qui se prête aux modalités de la connaissance. Cette tendance, qui a trouvé de multiples formulations et n'a eu de cesse de hanter l'histoire de la philosophie, s'est prolongée dans la philosophie moderne en ce qu'elle réduit l'expérience et ses contenus à des représentations

mentales privées et internes, brisant la continuité entre l'expérience et le monde. Tenant « pour premier l'expérience intellectuelle et le matériau qui lui est propre », elle rompt « le lien qui relie l'expérience à la nature » (Dewey, 1925/2012 : 53 ; LW.1 : 29). Elle part en effet du présupposé que l'expérience est retranchée du monde, que le sujet n'expérimente jamais le monde directement, qu'il se trouve confronté à une nature matérielle et neutre sur laquelle il projette valeurs et qualités. Jamais, selon Dewey, la philosophie n'aura autant contribué à accentuer le sentiment de partage et d'étrangeté entre la nature et le sujet. Mais comment en est-on venu à considérer comme séparés, voire opposés, des éléments et des réalités qui se présentent pourtant dans nos expériences en continuité les unes avec les autres ? Comment cette situation a-t-elle pu s'imposer de la sorte ? Dewey accuse la quête des fondements de la certitude d'être responsable de cette séparation[3]. Selon l'interprétation intellectualiste à laquelle il s'oppose, la connaissance consiste à rapporter les existences singulières à des normes supra-empiriques d'intelligibilité, érigées en essences immuables, précisément parce que l'expérience, jugée trop précaire et incertaine, ne saurait fonder la vérité avec certitude. Connaître consiste alors à distinguer au sein des événements naturels ce qui répond à ces normes et ce qui n'y correspond pas, à dépouiller l'existence de ses caractéristiques immédiates, traçant une délimitation qui n'est plus tellement épistémologique ou logique, mais bel et bien ontologique. Ce partage accorde de manière indue une réalité autonome aux produits issus de la réflexion et transforme des opérations répondant à des fins pratiques en entités ontologiquement distinctes :

> Le fait d'identifier les objets réels, point par point, aux objets de la connaissance a pour inévitable effet d'exclure du monde « réel » tous ceux qui relèvent de l'affectivité et de la volonté, et de les renvoyer dans les arcanes privés du sujet ou de l'esprit qui en fait l'expérience. Ainsi, l'idée de l'omniprésence de toute expérience cognitive inclusive conduit, selon une logique nécessaire, à bâtir un mur particulièrement ferme et

> solide entre le sujet qui fait l'expérience et la nature qui en est l'objet. (Dewey, 1925/2012 : 54 ; LW.1 : 30)

Cette séparation entre nature connue et nature « expériencée » induit une forme de bifurcation radicale qui conduit à vider et à purifier la nature des qualités immédiates dont nous faisons pourtant l'expérience, et à superposer deux natures différentes que tout finit par opposer. Cette opération s'accompagne en outre d'une hiérarchisation implicite, attribuant une dignité et une valeur supérieures à ce qui est connu ou connaissable, au détriment de l'expérience première. Ce faisant, les philosophies intellectualistes contaminent l'intégrité de l'expérience en dissociant les objets de l'expérience des opérations propres à celle-ci, et, surtout, en les réifiant en des réalités indépendantes et antécédentes, ce qui conduit à poser des problèmes artificiels contraignant « de réunir à nouveau ce que l'on a préalablement séparé – autant, à l'image des fous du Roi, prendre les fragments et essayer de reconstituer l'œuf tout entier » (Dewey, 1925/2012 : 40 ; LW.1 : 19). La séparation est toujours le fruit d'une opération particulière répondant elle-même à des exigences spécifiques. Ce qui est problématique aux yeux de Dewey, ce n'est pas tant la division de l'expérience, aussi longtemps qu'elle répond à des fins purement opératoires, que la réification de ces divisions. Dewey note que, dans le cas des sciences naturelles, c'est précisément la distinction entre les objets scientifiques et leurs qualités immédiates qui est constitutive de leur succès. La connaissance scientifique purifie ses objets de toutes déterminations qualitatives pour ne les définir qu'en termes quantitatifs, manipulables et formulés en termes non-temporels. Cette homogénéisation quantitative des objets de l'expérience est précisément ce qui rend possible des rapports de traduction ou de conversion qui s'appliquent quels que soient les contextes. Le problème vient de ce que les méthodes philosophiques non-empiriques partent des produits de la réflexion comme d'un objet premier, comme étant originellement donné, et tendent ainsi à lui accorder un statut séparé et ontologiquement distinct, accentuant le dualisme entre l'objet et le sujet, l'esprit et la matière. Chaque

ontologie, en tant qu'elle confère une exclusivité à des classes d'êtres, illustre le « sophisme philosophique » qui consiste à « convertir une fonction active en une force antécédente ou en une cause » (LW.1 : 389). Une ontologie correspond toujours, selon Dewey, à une simplification et à une mise en valeur sélective de certains traits issus de l'expérience auxquels sont conférées des propriétés telles qu'ils sont considérés comme dépositaires exclusifs d'une réalité en soi. L'idéal de certitude qui anime la philosophie cache en réalité un jeu de préférences implicites qui dénote toujours des rapports immédiats et intéressés au monde. Les simplifications, rappelle Dewey, sont dues à des choix qui expriment un « intérêt *moral*, au sens large d'une prédilection pour ce qui est bon » (Dewey, 1925/2012 : 57 ; LW.1 : 33). Parce que nous sommes des êtres plongés dans le monde, parce que nous sommes des organismes évoluant au sein d'un monde, toute pensée est sélective et orientée vers un résultat en raison de notre attachement primitif. Mais c'est précisément le caractère emmêlé et enchevêtré de l'expérience qui conduit les philosophes, selon Dewey, à s'en détourner et à chercher au-delà de l'expérience des garanties transcendantes.

REVENIR À L'EXPÉRIENCE

C'est donc à partir de ce constat radical que Dewey, lorsqu'il écrit *Expérience et nature*, entend remédier aux maux qui troublent la philosophie et l'empêchent de s'accomplir pleinement comme activité critique au service de l'expérience elle-même. C'est précisément la tâche de la métaphysique que de restaurer cette continuité contre toutes les tentatives qui essayeraient de la mutiler. C'est pour cette raison que Dewey considère que seule l'élucidation de l'expérience, en devenant la tâche principale de la métaphysique, permet de résister à toute forme de bifurcation et de séparation. Ainsi, le rôle de la métaphysique n'est pas tant de livrer une connaissance du monde en soi, ce qui revient toujours à tracer une ligne de démarcation entre l'expérience et la nature, ni de chercher à comprendre un ordre de réalité situé au-delà de l'expérience, mais de « découvrir ces aspects

généraux des choses dont on fait l'expérience » et d'en « interpréter la signification pour une théorie philosophique de l'univers dans lequel nous vivons » (Dewey, 1925/2012 : 34 ; LW.1 : 14). Ainsi, reconstruire la métaphysique à l'intérieur des cadres de l'expérience nécessite de rompre avec les schèmes intellectualistes et dualistes, et d'élucider l'expérience à partir d'elle-même sans rien y retrancher, et sans privilégier tel ou tel aspect au détriment des autres. Elle s'attache à décrire comment le monde *est*, à l'accepter tel qu'il est, et non tel que l'on voudrait qu'il soit.

Pour ce faire, Dewey s'appuie sur un concept d'expérience comme *expérience immédiate*, dont la première formulation la plus complète remonte à l'article de 1905 (« Le postulat de l'empirisme immédiat ») et qui considère que les choses *sont* ce qu'elles sont dans l'expérience, sans instaurer de séparation entre elles et ce dont elles sont supposées être en soi (Dewey, 1909/2016). Refusant de partir des données issues de l'analyse, résultant d'un travail de raffinement, d'élaboration et de classification, Dewey ancre la métaphysique dans l'expérience sous sa forme la plus immédiate. Celle-ci n'est pas une mise en rapport d'un sujet abstrait et d'un monde extérieur – conception qui suppose la séparation comme originelle –, elle n'est en réalité ni subjective, ni objective, et n'admet par conséquent « aucune division, dans sa première intégrité, entre acte et matière, sujet et objet », elle est une « totalité non analysée » (Dewey, 1925/2012 : 40 ; LW.1 : 18) qui est celle que forment l'organisme et son environnement. Mais si l'on considère l'expérience comme un processus abstrait, dématérialisé et discontinu vis-à-vis de la nature, cela revient pour Dewey à appauvrir l'expérience, à la vider de ce qui fait précisément sa réalité. Une métaphysique qui revendique une forme de fidélité à la nature ne peut rien exclure ni rien retrancher de l'expérience, elle doit tout accepter et tenir pour chaque mode d'expérience la place qui lui revient sans rien préjuger d'autre. Seule une méthode empirique s'avère capable de « rendre justice à cette intégrité absolue de l'expérience. Elle seule fait de cette unité intégrée le point de départ de la pensée philosophique » (Dewey, 1925/2012 : 40 ; LW.1 : 19). C'est

uniquement de cette manière qu'il redevient possible de formuler une conception fidèle et adéquate du monde, parce qu'elle fait du pluralisme de nos expériences une évidence et non un problème.

Cependant, l'expérience n'agit-elle pas comme un cadre restrictif qui limite nécessairement la portée de l'enquête métaphysique ? Dewey ne confond-il pas les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire ce sur quoi porte le discours métaphysique, et les choses telles qu'elles sont pour nous ? Des critiques ont contesté cette continuité[4] sous prétexte que Dewey formulerait une métaphysique anthropocentrique qui confondrait réalité et expérience, nature et convention. De telles critiques, si elles soulèvent des questions légitimes, méconnaissent le rôle et la fonction du principe de continuité entre la nature et l'expérience, qui est précisément au cœur de la conception naturaliste de Dewey. S'élevant contre le présupposé métaphysique que les choses de l'expérience sont différentes de ce qu'elles seraient en elles-mêmes, et qu'elles sont exclusivement des représentations ne valant que pour un sujet, Dewey s'attaque à la racine de ce préjugé en faisant valoir que les choses *sont* ce dont on fait l'expérience, et qu'il n'est nul besoin de leur supposer une réalité qui serait transcendante eu égard à leurs propriétés empiriques. Dewey refuse de distinguer, dans le sillage de James auquel il emprunte cette différenciation, le contenu de l'expérience (le *what*) et la manière dont les choses nous affectent (le *how*). Il y a donc une continuité entre ce que sont les choses et les diverses manières dont elles se manifestent à nous dans l'expérience. Dewey ne nie évidemment pas que les choses dont on fait l'expérience continuent d'exister et qu'elles existent différemment dès lors que l'expérience cesse : il conteste simplement l'idée que nos modes d'expérience ne seraient que des saisies fragmentaires, évanescentes et parcellaires d'une réalité plus réelle que ce dont nous rencontrons dans nos expériences actuelles. L'expérience ne limite pas les possibilités de découvrir ce qu'est la nature, elle est au contraire « le moyen de pénétrer toujours plus au cœur de celle-ci ». Elle est même l'« autorévélation de la nature » (Dewey, 1925/2012 : 23 ; LW.1 : 5). Dewey prend exemple sur les

sciences naturelles pour lesquelles l'expérience constitue un point de départ et une méthode d'investigation de la nature, ainsi que « le but qui permet à celle-ci de se montrer pour ce qu'elle est » (Dewey, 1925/2012 : 33 ; LW.1 : 13). C'est donc en ce sens qu'il n'est pas juste d'affirmer que le naturalisme de Dewey est anthropocentrique, car l'expérience humaine, quoiqu'elle constitue la méthode et l'objet de la métaphysique, est, en vertu du principe de continuité, une expression de la nature. C'est à partir du point de vue humain, certes limité, fini et imparfait, que nous accédons à la nature, sans que l'expérience de celle-ci se ramène à l'expérience d'une apparence subjective : « Pour moi, les affaires humaines, associatives et personnelles, sont des projections, des prolongements, des complications de la nature qui existent dans le monde physique et préhumain. Il n'y a pas de gouffre, pas de deux sphères d'existence, pas de "bifurcation" » (LW. 3 : 74)[5].

L'EXISTENCE COMME ÉVÉNEMENT

Selon la définition qu'en donne Dewey, la métaphysique s'organise autour de la description des traits génériques de l'existence. Un trait n'est pas une catégorie abstraite, instanciée à travers les existences singulières, ni une catégorie ontologique, ni une structure *a priori* qui exprimerait abstraitement la vérité de n'importe quelle existence, mais une caractéristique empirique généralisable à des ensembles plus ou moins étendus d'existences. Ils n'ont de pertinence qu'en rapport à ce qu'ils mettent en évidence dans des existences singulières, et leur fonction consiste plutôt à exprimer les modalités par lesquelles les événements se manifestent « indépendamment de toute différenciation entre le mental et le physique » et qui se révèlent dans n'importe quel univers de discours (Dewey, 1925/2012 : 372 ; LW.1 : 308). Ils doivent, à cet effet, être employés comme des adjectifs ou, mieux, des adverbes. Si Dewey n'en dresse jamais une liste précise et limitée, c'est parce qu'ils sont multiples et potentiellement infinis. Ce qui compte aux yeux de Dewey n'est pas tant de rédiger une liste que d'insister à chaque fois sur la dimension

locale de ces traits génériques, sur la manière dont ils se manifestent dans telle ou telle expérience[6]. Ce qui importe, c'est d'être fidèle au monde tel qu'il est dans l'expérience, et non tel que l'on voudrait qu'il soit. C'est la raison pour laquelle cette tâche descriptive s'ancre dans l'expérience la plus concrète et la plus immédiate, en prenant en compte les modalités par lesquelles les événements se manifestent et agissent, et dégage les dimensions les plus saillantes. Le monde ne possède pas une consistance universelle donnée une fois pour toutes. C'est précisément la visée descriptive qui rend possible une telle métaphysique : suivre les événements dans leur singularité propre, sans les subsumer sous des catégories générales ou des principes *a priori*. S'il est possible de décrire le monde, s'il est possible d'en dire quelque chose de pertinent, c'est qu'il n'est pas pur chaos où les événements se produiraient sans ordre et sans la moindre régularité. Mais, comme le relève également Dewey, le hasard et la contingence sont tout aussi bien des traits essentiels dont on fait l'expérience : « [...] le monde des choses empiriques n'est pas dissociable de ce qu'il s'y trouve d'incertain, d'imprévisible, d'incontrôlable et de hasardeux » (Dewey, 1925/2012 : 70 ; LW.1 : 43). Faire de l'expérience à la fois l'objet et la méthode de la métaphysique contraint à adopter vis-à-vis du monde une position qui embrasse la pluralité des formes par lesquelles se manifestent les choses, en refusant toute forme de hiérarchie ou de discrimination en faveur de certains modes. Le stable et la précarité se voient ainsi accorder le même statut, sans que l'un ou l'autre reçoivent le moindre privilège ontologique. Une telle attitude rompt avec la tendance habituelle à survaloriser les abstractions, ainsi qu'avec cette disposition, fréquente chez les philosophes, à tenir pour réel ce qu'ils considèrent comme particulièrement important et digne d'attention à un moment donné (Dewey, 1925/2012 : 55 ; LW.1 : 31).

Cependant, les traits génériques ne répondent pas à la question de savoir ce qui *est*, mais seulement comment ce qui est *est*. En effet, s'ils qualifient l'existence, en tant que propriétés de la nature, il reste encore à savoir quel genre d'entité ils décrivent. Dewey identifie

existence et événement, ce qui justifie selon nous de recentrer la métaphysique sur ce dernier concept et d'en faire l'élucidation l'axe majeur à partir duquel toute interprétation doit nécessairement prendre en compte – ce qui a été rarement remarqué, à quelques exceptions près[7]. Dès lors, la question de la métaphysique va être de savoir ce qu'est un événement. Or, nous sommes immédiatement confrontés au paradoxe suivant : l'essence des événements ne précède pas leur devenir, leur être se confond entièrement avec leur devenir, avec ce qu'ils sont en train de devenir dans l'actualité d'une expérience. Un pur événement, tout comme une qualité pure, n'existe pas en tant que tel, il est une abstraction qui n'a pas de sens tant qu'elle n'est pas rapportée à une expérience actuelle et effective. Ce que nous percevons, ce sont toujours des choses qui passent, qui changent, etc., de sorte qu'il n'est pas possible de déduire la nature de chaque événement particulier, mais seulement de se doter d'un réseau de traits communs capables d'exprimer et d'articuler la pluralité de leurs occurrences avec une vision cohérente du monde, sans pour autant prétendre en anticiper ou en épuiser la richesse. En ce sens, l'actuel revêt pour Dewey une importance ontologique fondamentale par rapport à la potentialité. Le premier point d'une telle généralisation porte sur la dimension temporelle de l'existence. Dewey cherche en effet à définir la nature par la temporalité et le changement, deux caractères qu'il trouve exprimés et articulés par la notion d'histoire. La nature, remarque Dewey, lorsqu'elle est définie « en termes d'événements et non pas de substances », se « caractérise par des *histoires*, c'est-à-dire par une continuité de changement allant des commencements aux fins » (Dewey, 1925/2012 : 24 ; LW.1 : 5-6). C'est toute réalité qui se voit ainsi interprétée temporellement[8]. Le concept d'événement occupe une place centrale dans sa critique de toute métaphysique fixiste et substantialiste où l'existence est comprise comme une réalité figée et indépendante des relations et des processus qui la traversent et la composent, et où le temps ne l'affecte que de manière extérieure et contingente. Cette position n'est pas sans évoquer James lorsqu'il écrit dans *Le Pragmatisme* que notre expérience du monde est pleine d'histoires singulières

qui « se déroulent parallèlement, commencent et finissent à divers instants » (James, 1907/2007 : 183-184). Un événement, étant une histoire en cours, possède une structure narrative caractérisée par des pics, des chutes, des points de tension et de divergence, etc., qui lui confèrent sa qualité et son rythme qui l'individualisent en propre : tout événement est donc comparable à « une série d'histoires comportant chacune une intrigue, un début et une progression vers le dénouement, chacune étant caractérisée par un rythme distinctif et marquée par une qualité unique qui l'imprègne dans son entier » (Dewey, 1934/2010 : 81 ; LW.10 : 42).

Si chaque événement possède sa trajectoire singulière, c'est précisément cette pluralité qui constitue le monde comme un processus en devenir, sans essence fixe, constitué par l'histoire et le devenir des événements. Le monde n'est pas un ensemble de substances isolées, dont les relations sont posées *a posteriori*, mais exprime au contraire l'ensemble mouvant et interactif de tous les événements se produisant, d'où le sens de la définition quelque peu sibylline que donne Dewey de la nature comme une « affaire *d'*affaires » (Dewey 1925/2012 : 117 ; LW.1 : 83), comme l'événement de tous les événements. Un événement n'est jamais un fait clos, mais un processus en cours, traversé de relations et de potentialités encore inachevées. L'ontologie des événements est donc tout aussi processuelle que relationnelle, car les choses et les êtres ne se comprennent qu'à partir du réseau d'interdépendances et du processus historique dans lesquels ils prennent forme. Aucun événement n'existe en soi et par soi. Autrement dit, il appartient à la nature de chaque événement d'être liée et déterminée par la nature des autres événements avec lesquels cet événement interagit. Non seulement le concept d'événement introduit la processualité, mais également les notions d'interdépendance et de relation, fondamentales pour comprendre à la fois la nature, mais aussi ce qui nous y rattache, car chaque existence n'existe qu'en connexion avec d'autres événements, et comme un facteur d'un tout plus large qu'est la nature. C'est précisément parce que les événements ne se laissent pas réduire à des unités déterminées que le monde demeure ouvert,

indéterminé et non totalisable : il excède toujours ce que la pensée et la connaissance sont capables de concevoir et circonscrire ; la réalité ne se réduit jamais entièrement aux cadres qu'elles tentent de lui imposer. Dès lors, il ne s'agit plus d'adopter un point de vue de surplomb sur le monde, dont la structure serait donnée de toute éternité, mais une attitude qui consiste à suivre la trajectoire et la singularité de chaque événement, à en observer les transformations, les continuités et les ruptures.

L'ESPRIT DANS LA NATURE

Dewey remarque que la pensée moderne a situé l'esprit en dehors de la nature, au point que leur relation est devenue problématique, pour ne pas dire obscure et inintelligible. Contre cette séparation, Dewey conçoit l'esprit comme un type particulier d'événement survenant dans des situations précises et dont il retrace, notamment dans le chapitre VII d'*Expérience et nature*, la genèse à partir de ses conditions biologiques et vitales. La restitution d'une telle continuité génétique interdit ainsi de séparer l'esprit du monde, de voir dans l'esprit une substance spirituelle ou un épiphénomène matériel. « Nous ne pouvons séparer [avertit Dewey], la vie organique et l'esprit de la nature physique sans aussi séparer la nature de la vie et de l'esprit » (Dewey, 1925/2012 : 273 ; LW.1 : 225). La continuité signifie à ses yeux, d'une part, l'absence de rupture de continuité entre les processus mentaux, biologiques et physiques, et, d'autre part, que les opérations rationnelles prolongent les activités organiques, sans cependant être identiques avec ce dont elles émergent. Il n'existe ni identité absolue, ni un dualisme total ; ni continuité totale des phénomènes, ni discontinuité radicale entre les processus physico-chimiques, organiques et mentaux, ni réduction, ni rupture. Or, l'esprit incarne classiquement le point de rupture dans la continuité naturelle des animaux et des hommes. Le langage, la conscience de soi, etc., sont les attributs constitutifs de l'esprit grâce auxquels l'expérience humaine se distinguerait du reste du monde animal et affirmerait sa singularité au sein de la nature. Replacés dans une continuité

génétique, il s'avère, selon Dewey, que la vie et l'esprit partagent un certain nombre de propriétés communes, les propriétés de l'esprit intensifiant les fonctions fondamentales de la vie en général par lesquels les organismes vivent et évoluent dans leurs environnements. Les organismes, rappelle Dewey, ne vivent pas dans une totale indifférence par rapport à leur milieu, mais vivent en très étroite symbiose avec lui. C'est pour cette raison qu'il pense que la vie est un processus fondamentalement inclusif qui déploie tout un jeu de connexions et d'interactions entre les organismes et leurs conditions environnantes. Cette ouverture et cette sensibilité, qui caractérisent les êtres vivants par rapport aux êtres inorganiques, fournissent les dispositions de l'esprit, de sorte que les opérations mentales et rationnelles prolongent les activités organiques les plus élémentaires : « les activités organiques sont une sorte d'action préalable de l'esprit ; elles ressemblent à des activités délibérées, conscientes et intelligentes, du fait que, par nécessité, l'action intelligente, qui utilise le mécanisme qu'elles apportent, reproduit leur motif » (Dewey, 1925/2012 : 260 ; LW.1 : 214). Contre toute forme de réductionnisme, Dewey insiste sur le fait que si l'esprit est impensable hors de son ancrage biologique, il a aussi une réalité sociale et culturelle. À cet égard, l'analyse du langage à laquelle il se livre dans le cinquième chapitre d'*Expérience et nature* montre à quel point l'esprit et la subjectivité sont des réalités relationnelles inséparables de leurs milieux sociaux, auxquelles elles sont organiquement liées. Prétendre abstraire l'esprit de la nature en lui conférant une réalité indépendante de tout ancrage relève pour Dewey d'une dangereuse absurdité, qui consiste tout simplement à nier ses dimensions temporelles et relationnelles.

Dewey s'appuie en particulier sur la théorie des phénomènes émergents pour rendre compte d'une manière non-réductionniste cette continuité en expliquant comment l'esprit émerge des processus organiques et physiologiques liés à la perpétuation de la vie, tout en conservant des propriétés spécifiques que l'on ne saurait réduire à ses seules bases matérielles. Il s'oppose notamment aux théories finalistes et mécanistes qui échouent, selon lui, à rendre de manière

satisfaisante de la continuité parce qu'elles introduisent des ruptures et des discontinuités illégitimes dans la continuité des événements, illustrant parfaitement à cet égard les erreurs intellectualistes et substantialistes qu'il dénonce :

> De ce point de vue, les théories « mécanistes » et « téléologiques » traditionnelles présentent la même erreur, que l'on peut exprimer en disant que toutes deux prétendent être explicatives au sens ancien et non historique de la causalité. L'une d'elles utilise la matière pour rendre compte de l'existence de l'esprit ; l'autre considère que les événements précédant l'apparition de l'esprit sont des phases préparatoires existant en vue de l'esprit, au sens où la préparation à laquelle il est fait allusion est censée expliquer l'occurrence des antécédents. (Dewey, 1925/2012 : 252 ; LW.1 : 208-209)

Contre une telle représentation linéaire et causale de l'apparition de l'esprit, Dewey fait au contraire valoir, à travers le concept d'émergence, l'idée que la nature, dans sa globalité, n'est pas un système clos et fermé sur lui-même, ordonné selon une logique déterministe et mécaniste, mais correspond à une scène foisonnante et plurielle d'événements en constante interaction. Ces événements, loin d'être isolés, s'entrecroisent, se modifient mutuellement et donnent naissance à des propriétés émergentes irréductibles aux seules lois physiques ou à une lecture purement déterministe. De la même manière que le postulat qui oppose l'esprit et la matière rend difficilement compréhensible la possibilité même de leur interaction, il faut, pour maintenir cette possibilité, les concevoir non pas comme des substances hétérogènes, mais – comme le propose Dewey – comme des aspects corrélés d'une même transaction. Dans cette perspective, la matière, la vie et l'esprit ne sont plus conçus comme des domaines indépendants et hétérogènes, ni comme des épiphénomènes, mais comme des niveaux d'organisation et de complexité interconnectés et entrelacés qui se superposent, se prolongent les uns dans les autres et interagissent constamment[9]. Leur

genèse n'est pas linéaire et mécanique, mais le résultat plus ou moins fortuit et contingent d'associations et d'interactions qui produisent des qualités émergentes :

> Les événements interagissants ont entre eux des liens plus étroits et d'autres plus lâches qui leur procurent la qualité d'être commençants ou finissants, et qui les distinguent des autres champs de l'interaction. De tels champs relativement fermés se conjuguent parfois de manière à interagir entre eux, et c'est ainsi qu'apparaît un changement notoire. Se forme alors un champ nouveau et plus vaste où sont libérées de nouvelles énergies et où apparaissent de nouvelles qualités. (Dewey, 1925/2012 : 251 ; LW.1 : 207-208)

Chaque plateau possède ses propres lois ou, pour être plus précis, ajoute ses lois aux autres de sorte que n'importe quel découpage entre des domaines distincts relève davantage de questions d'ordre épistémologique que d'ordre ontologique, car chaque niveau de complexité présuppose ses niveaux antérieurs. Affirmer que les niveaux « supérieurs » émergent des niveaux précédents signifie qu'ils se constituent grâce aux précédents, qu'ils possèdent tous une existence propre et des propriétés différentes, qu'ils dépendent ensuite du niveau inférieur, tout en ayant une certaine autonomie. Bien que l'on ne puisse pas les réduire aux niveaux qui les précèdent, ils sont capables de les modifier rétroactivement et causalement. Ainsi, les propriétés émergentes ne confèrent pas seulement des pouvoirs causaux aux événements de la strate à partir de laquelle elles émergent, mais rétroagissent aussi sur les événements du niveau inférieur. Plus le degré d'interaction d'un événement est élevé, plus il gagne en complexité et diversité : « La distinction entre le physique, le psycho-physique et le mental est ainsi une distinction de niveaux de complexité croissante et d'intimité de l'interaction entre divers événements naturels » (Dewey, 1925/2012 : 242 ; LW.1 : 200). La différence entre les êtres vivants et les êtres inanimés repose essentiellement sur une différence de degré, c'est-à-dire sur la « *manière*

dont les énergies physico-chimiques sont interconnectées et fonctionnent, ce à partir de quoi diverses *conséquences* indiquent des activités respectivement animées et inanimées » (Dewey, 1925/2012 : 236 ; LW1 : 195). La matière, la vie et l'esprit sont des fonctions extraites du tout de la nature, et non des réalités possédant des propriétés ultimes et irréductibles. Elles forment une seule et unique histoire, celle de la nature, et rien d'autre.

UNE ÉTHIQUE DES RELATIONS

Sur le plan pratique, la métaphysique de la séparation ne fait pas qu'isoler le sujet du monde : elle tend à priver de sens l'action. En séparant l'esprit et le corps, la pensée et l'action, en refusant de concevoir les valeurs comme des réalités empiriquement attestables, la philosophie a pensé les valeurs comme relevant d'un ordre distinct de l'expérience, accessible uniquement par la raison et situé hors du domaine empirique. Elle a ainsi refusé d'accorder à la nature les caractéristiques d'où procèdent le sens et la valeur au sein même de l'expérience[10]. Mais, remarque Dewey, c'est précisément la volonté de préserver les valeurs qui les condamne à l'impuissance et à l'insignifiance : dissociées des fins pratiques, elles deviennent des principes absolus qui s'avèrent, en définitive, incapables de guider adéquatement l'action en l'adaptant aux circonstances. En quoi, justement, la métaphysique peut-elle servir de guide ? En quoi peut-elle contribuer à une amélioration de nos expériences ? En quoi vient-elle justifier une éthique ? La tâche qui incombe, selon Dewey, à la critique philosophique est de « contribuer à l'expansion et à l'émancipation des valeurs », de « rendre les biens plus cohérents, plus sûrs et plus significatifs » (Dewey, 1925/2012 : 369 ; LW.1 : 305). La philosophie se définit précisément non pas en rapport à un objet privilégié, ni par un certain mode de connaissance qui lui serait spécifique, mais par une telle attitude, d'inspiration scientifique, qui, cependant, ne prétend pas transcender le monde de l'expérience en détenant sur ce dernier une vérité qui lui échappe :

> Comme la littérature, il [le discours philosophique] propose un commentaire sur la nature et la vie en vue d'une appréciation plus intense et plus juste des significations accompagnant l'expérience. Sa fonction de répertorier et de consigner n'a pas un sens différent de celui que l'on trouve dans le théâtre et la poésie. Son but premier est de clarifier, de libérer et d'augmenter les biens inhérents aux fonctions naturellement engendrées de l'expérience. Il ne justifie en rien la création d'un nouveau monde de « réalités », pas plus qu'il ne nous autorise à penser que l'on perce ainsi les secrets de l'Être dissimulé au sens commun et à la science. (Dewey, 1925/2012 : 368 ; LW.1 : 304-305)

Le rejet du paradigme dualiste de la séparation, loin de pousser au scepticisme le plus radical ou au relativisme, impose de renoncer à fonder la vérité des idées et des normes sur des principes abstraits et absolus, et nous engage à chercher et à construire une nouvelle méthode capable d'évaluer le sens de ce que nous expérimentons, afin de rendre nos expériences plus riches et plus significatives. La métaphysique, telle que Dewey entend la reconstruire, est une enquête qui vise, par constructions et connections graduelles, à fournir une carte générale de l'expérience vis-à-vis de laquelle elle ne peut rien préjuger au sujet de ce qu'elle doit être. Cette carte ne possède rien d'ultime puisqu'elle est elle-même qu'un point de vue fini qui, si elle donne en effet un aperçu synoptique et global de l'expérience, ne peut prétendre à un point de vue totalisant qui réduirait l'ensemble des événements à une seule logique, à un seul plan d'existence, à un monde unique et monolithique. La carte ne vise pas une connaissance neutre et objective de la réalité indépendante de toute position, de tout ancrage réel, elle est à l'image même du monde : processuelle, toujours inachevée et en perpétuelle reprise. Penser, pour Dewey, ce n'est pas dominer le réel, mais accompagner le mouvement de ce qui advient. La valeur d'une représentation n'est pas évaluée en fonction de sa correspondance à la réalité dont elle est censée être l'image, elle réside moins dans sa représentationnalité que dans sa capacité à guider et orienter l'expérience. Les concepts

se définissent essentiellement par leur opérationnalité et leur fonctionnalité, au sens où ils opèrent des transformations et des orientations pratiques, et non au sens où ils seraient des miroirs figés de la réalité. Ainsi, « plus on est sûr que le monde englobant la vie humaine est de tel ou tel caractère, et plus on est engagé dans l'effort de maîtriser la conduite de la vie, la sienne comme celle des autres, sur la base du caractère assigné à ce monde » (Dewey, 1925/2012 : 373 ; LW.1 : 309). Si le monde est donné de toute éternité, la question de savoir comment nous pouvons y participer, s'y insérer et le transformer perd tout son sens. Tant que nous vivons sous le régime de la séparation, tant qu'il existe entre nous et le monde un abîme insurmontable, c'est, note Dewey, l'indifférence qui l'emporte sur le souci et la responsabilité. Une telle vision de notre rapport au monde exacerbe l'anthropocentrisme et exalte le sentiment de toute-puissance vis-à-vis d'une nature réduite à un « mécanisme mort »[11] et totalement indifférent aux affaires humaines. Si, au contraire, nous développons une perspective à la fois processuelle et relationnelle, rendue possible par les concepts de continuité et d'événement, qui fait de notre inscription réelle dans le monde une réalité, la question de notre place prend une tout autre dimension, car c'est en tant que partie de ce monde que nous agissons :

> Si cependant, l'homme est bien à l'intérieur de la nature, et non à l'extérieur, tel un petit dieu, et s'il en fait partie comme une source d'énergie inséparable en relation avec d'autres sources, alors l'interaction devient le trait inévitable de toute préoccupation humaine. (Dewey, 1925/2012 : 391 ; LW.1 : 324)

Prendre conscience de notre appartenance à la nature, c'est non seulement prendre conscience de notre finitude, mais c'est aussi reconnaître l'interdépendance fondamentale qui nous lie au reste du monde dont nous sommes une partie. Étant co-dépendant les uns des autres, nous nous devons de prendre soin de ces liens et de ne pas les négliger. Certes, le monde n'a pas besoin de nous pour exister, mais là n'est pas la question car ce qui importe c'est plutôt de savoir

quel caractère il peut revêtir pour nous, de savoir comment nous parvenons à nous en faire un allié, non pas en le dominant, comme une réalité extérieure et irrémédiablement étrangère, mais en collaborant avec les événements naturels. Ne plus concevoir l'existence sous le régime de la séparation, mais à la lumière de ce qui relie et connecte – ce à quoi contribue le concept d'événement lorsqu'il est généralisé à toutes les existences – c'est donc se situer dans une perspective qui vise à conjurer le sentiment d'être séparé et étranger au monde dans lequel, pourtant, nous vivons et ne cessons de participer. C'est, enfin, admettre que nous formons une unité avec l'univers et que nous devons cultiver les croyances et les idées qui contribuent, même dans une très faible mesure, à le faire persister durablement.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER Samuel (1920), *Space, Time and Deity*, New York, The Humanities Press.

ALEXANDER Thomas M. (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature : The Horizons of Feeling*, Albany, State University of New York Press.

BERNSTEIN Richard J. (1961), « John Dewey's Metaphysics of Experience », *The Journal of Philosophy*, 58 (1), p. 5-14.

BOISVERT Raymond D. (1988), *Dewey's Metaphysics*, New York, Fordham University Press.

BRIOSCHI Maria Regina (2019), « Does Continuity Allow For Emergence ? An Emergentist Reading of Peirce's Evolutionary Thought », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XI (2). En ligne : https://doi.org/10.4000/ejpap.1647.

CHERLIN Paul Benjamin (2023), *John Dewey's Metaphysical Theory*, Palgrave, MacMillan.

COHEN Morris R. (1940), « Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism », *The Philosophical Review*, 49 (2), p. 196-228.

DEWEY John (1909/2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie. Et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. par Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux et Emmanuel Renault, éd. sous la direction de Claude Gautier et Stéphane Madelrieux, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1929/2014), *La Quête de certitude*, trad. fr. par Patrick Savidan, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1934/2010), *L'Art comme expérience*, trad. fr. sous la direction de Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard.

DOAT David & Olivier SARTENAER (2014), « John Dewey, Lloyd Morgan et l'avènement d'un nouveau naturalisme pragmatico-émergentiste », *Philosophiques*, 41 (1), p. 127-156.

DUFF Barry E. (1990), « "Event" in Dewey's Philosophy », *Educational Theory*, 40 (4), p. 463-470.

JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. fr. par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.

MORGAN Conwy Lloyd (1923), *Emergent Evolution*, Londres, Williams & Norgate.

MADELRIEUX Stéphane (2012), « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, 12 (787), p. 1043-1058.

MYERS William T. (2004), « Pragmatist Metaphysics : A Defense », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40 (1), p. 39-52.

RECK Andrew J. (1993), « John Dewey's Idea of Ultimate Reality and Meaning : A Mixture of Stability and Uncertainty in Social Transactions of Human Beings », *Ultimate Reality and Meaning*, 16 (1-2), p. 45-55.

RORTY Richard (1993), *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, Seuil.
SANTAYANA George (1925), « Dewey's Naturalistic Metaphysics », *The Journal of Philosophy*, 22 (25), p. 673-688.
SEIGFRIED Charlene Haddock (2001), « Pragmatist Metaphysics? Why Terminology Matters », *Transaction of the Charles S. Peirce Society*, 37 (1), p. 13-21.

NOTES

1 Sans prétendre à la moindre exhaustivité, voir par exemple les critiques de Rorty (1993) ou encore Seigfried (2001). Pour une réponse assez convaincante, voir Myers (2004).

2 Sur ce point, voir le deuxième chapitre d'*Expérience et nature* (1925/2012), ainsi que les premiers chapitres de *La Quête de certitude* (1929/2014).

3 Dewey approfondit cette idée dans *La Quête de certitude* (1929/2014), en particulier dans les deux premiers chapitres.

4 Parmi les plus notables, voir celles de Santayana (1925), Cohen (1940) et Bernstein (1961).

5 « To me human affairs, associative and personal, are projections, continuations, complications, of the nature which exists in the physical and pre-human world. There is no gulf, no two spheres of existence, no "bifurcation". » Dewey répond aux accusations d'inconsistance lancées par Santayana (1925).

6 Ainsi pour Madelrieux, « il n'entre nullement dans le projet de Dewey d'élaborer une liste systématique des catégories qui composeraient la "structure ontologique de l'existence". Les fameux "traits génériques de l'existence" ne sont introduits à chaque fois que dans des *contextes* précis, lorsque l'oubli d'un tel trait a conduit les philosophes à poser un faux problème » (Madelrieux, 2012 : 1052).

7 Boisvert suggère que Dewey remplace la substance aristotélicienne par l'événement afin de souligner la dimension temporelle et processuelle des existences (Boisvert, 1988 : 135). Mais une telle approche reste encore en deçà de l'importance que Dewey accorde aux événements. Dans un article, Duff en souligne au contraire la centralité, en particulier dans *Expérience et nature* : « il est évident que toute interprétation de cette œuvre centrale qui n'analyse pas l'usage que Dewey fait du terme d'"événement" demeure inadéquate » (Duff, 1990 : 470). Si pour Reck l'histoire est la catégorie centrale de la métaphysique de Dewey – « La principale catégorie hypothétique de la métaphysique de Dewey est celle de l'histoire *(Dewey's main hypothetical category of metaphysics is the category of history)* » (Reck, 1993 : 50) –, il néglige cependant le fait essentiel qu'une histoire n'est rien d'autre que l'ensemble des étapes vécues ou endurées par les événements. Les événements n'ont pas seulement une histoire, ils *sont* cette histoire. Dans son récent livre sur la métaphysique de Dewey, Cherlin tend à minimiser l'importance des événements au profit d'une analyse centrée sur les traits génériques et la dimension qualitative de l'existence (Cherlin, 2023).

8 « Car elles sont qualifiées par la transition temporelle *(For they are qualified by temporal transition)* » (LW.6 : 9). Notons que pour Dewey, un événement est fondamentalement « *eventful* ». Le sens qu'il donne à cet adjectif est quelque peu incertain. Littéralement, « *eventful* » a le sens de mouvementé ou de tumultueux, impliquant l'idée qu'un événement possède un début, un développement, et une fin sans suivre un fil déterminé. Une autre caractéristique d'un événement est l'« *eventuation* », qui désigne quelque chose qui se produit comme résultat, comme aboutissement.
[NdE. : sur l'événement chez Dewey, voir, dans cette même revue, Emmanuel Renault, « Événement, processus historique et politique chez John Dewey », *Pragmata, revue d'études pragmatistes*, 2023, 6, p. 744-768. En ligne : https://revuepragmata.files.wordpress.com/2023/04/pragmata-2023-n6-21-emmanuel-renault.pdf.].

9 Si Dewey n'a jamais réellement conceptualisé son approche de l'émergence et des propriétés émergentes, une lecture et une reconstruction minutieuses de ses arguments conduisent à le démarquer notablement des théories de Samuel Alexander (1920) et de Lloyd Morgan (1923) qui ont contribué au développement et à la popularisation de ce concept. Voir Brioschi (2019), Doat & Sartenaer (2014).

10 C'est surtout la philosophie moderne qui est dans le viseur de Dewey. Mais il ne faut pas conclure qu'il veuille retourner à des philosophies antérieures qui situent le siège des valeurs dans l'ordre naturel.

11 Dewey est très clair à ce sujet : tant que nous nous pensons nous-mêmes comme soustraits du cours des événements naturels, nous devenons irresponsables, hormis envers nous-mêmes (Dewey, 1925/2012 : 392 ; LW.1 : 324).

TRADUCTIONS

RECONSTRUCTION DE LA MÉTAPHYSIQUE ET ONTOLOGIE SOCIALE

SUR « LE SOCIAL COMME CATÉGORIE » DE JOHN DEWEY

EMMANUEL RENAULT
& QUENTIN REVOL

Cet article propose une introduction à la première traduction française de l'article de 1928 « Le social comme catégorie ». On y soutient, contre l'interprétation voulant que le pragmatisme soit incompatible avec l'idée même de métaphysique, que Dewey a voulu reconstruire le projet métaphysique en partant de postulats non absolutistes compatibles avec les orientations fondamentales de sa philosophie. La définition deweyenne de la métaphysique comme « connaissance des traits génériques de l'existence » pose toutefois au moins deux problèmes. Comment l'articuler, d'une part, avec la définition de la métaphysique comme une enquête sur les traits génériques de l'expérience et non de l'existence ? Comment rendre compte, d'autre part, du rapport entre ces définitions et la théorie des niveaux de réalité que l'on trouve dans « Le social comme catégorie » aussi bien que dans *Expérience et nature* ? La première difficulté s'estompe si l'on se souvient que le projet de Dewey est précisément dirigé contre le dualisme de « l'expérience humaine » et de « la nature ». La seconde difficulté trouve une solution en faisant appel au « principe de continuité » : les traits spécifiques de chaque niveau de réalité doivent être analysés comme autant d'actualisations des potentialités des traits génériques, dans des réseaux d'interactions de plus en plus complexes et intriquées. Cette dernière idée permet de comprendre le sens et les enjeux de la réévaluation métaphysique du « social » qui est proposée dans « Le social comme catégorie ». On se propose pour finir de reconstruire les structures principales de l'argumentation développée dans cet article.

MOTS CLEFS : PRAGMATISME ; MÉTAPHYSIQUE ; ONTOLOGIE SOCIALE ; THÉORIE SOCIALE ; PROCESSUALISME ; NATURALISME.

* Emmanuel Renault est professeur au département de philosophie de l'Université Paris Nanterre et membre de l'Institut Universitaire de France [e.renault[at]parisnanterre.fr].

* Quentin Revol est agrégé de philosophie, doctorant à l'Université Paris Nanterre et rattaché au laboratoire Sophiapol [qrevol[at]parisnanterre.fr].

L'article « Le social comme catégorie » paraît en décembre 1928 dans *The Monist*. Dewey y tenait assez pour juger bon de le publier une seconde fois en 1931 dans *Philosophy and Civilisation*, sous le titre modifié : « L'idée philosophique inclusive ». Le texte est tiré d'une conférence prononcée devant l'association de philosophie américaine de Chicago en décembre 1927. Dewey y soutient que les interactions sociales humaines représentent le « degré de réalité » qui offre la focale la plus riche qui soit sur la réalité dans la mesure où les choses, dès lors qu'elles sont engagées dans les transactions communicationnelles qui sont typiques du monde social humain, actualisent davantage leurs « potentialités » que dans les niveaux d'interaction d'intensité et de complexité moindres que sont le physique et le vital. C'est en ce sens que le « social » est l'idée philosophique inclusive. C'est donc d'un point de vue métaphysique, c'est-à-dire dans le cadre d'une réflexion sur la meilleure manière d'analyser la réalité en général et les potentialités qui la constituent, qu'il est question ici d'« idée philosophique inclusive » – l'utilisation du terme « catégorie » dans le titre initial avait sans doute pour fonction de signaler la portée métaphysique du concept de social. Mais l'objet du texte est tout autant de rendre compte des spécificités d'un niveau particulier de réalité que le concept de « social » désigne. Pour le dire dans les termes de Dewey dans cet article, ils relèvent donc tout à la fois d'une réflexion sur « le social comme catégorie » et sur « la catégorie », bien que la première prime sur la seconde. Ses enjeux ne concernent donc pas seulement la métaphysique, mais aussi l'ontologie sociale, et indirectement, par l'intermédiaire de la conception du social qui est proposée, la philosophie sociale et la sociologie.

Chacun de ces enjeux est l'objet de débats d'interprétation généraux qui rendent d'autant plus nécessaire une lecture attentive de « L'idée philosophique inclusive ». Cet article apporte en effet un éclairage intéressant sur les implications de la métaphysique des traits génériques de l'existence qui est développée dans *Expérience et nature*, tout en soulignant qu'elle est aussi une métaphysique des « degrés de réalité ». Il offre ainsi un moyen de trancher entre les

différents conflits exégétiques dont cette métaphysique fait l'objet. Dewey y propose en outre une réflexion sur les spécificités du type de réalité qui revient aux phénomènes sociaux, ou une ontologie sociale qui n'est explicitement formulée nulle part ailleurs dans son œuvre. Elle permet de préciser le sens de son naturalisme social et des définitions de la société qu'il a proposées dans différents écrits. Les débats interprétatifs portant sur son naturalisme social ainsi que sur son projet de philosophie sociale, qui se sont développés sans véritablement prendre ce texte au sérieux, y trouvent également l'occasion de clarifications. Nous proposerons donc dans ce qui suit une mise à l'épreuve par « The Inclusive Philosophic Idea » des débats interprétatifs qui viennent d'être mentionnés, avant de décrire le mouvement de cet article.

LA THÉORIE DES NIVEAUX DE RÉALITÉ

Dewey définit la métaphysique comme « la connaissance des traits génériques de l'existence » (EN : 77, LW.1 : 50). Nombreux furent ceux qui se sont interrogés sur la signification de cette définition. Deux questions principales ont polarisé la discussion. La première concerne la possibilité d'une métaphysique pragmatiste, la seconde l'objet de cette métaphysique.

Rorty a contribué à lancer un premier débat en soutenant que le type de métaphysique de l'expérience que l'on trouve dans *Expérience et nature* est incompatible avec les principes du pragmatisme deweyen (Rorty, 1999 : 72-89). En réponse, différentes stratégies ont été mises en œuvre pour sauver Dewey de cette critique. Elles ont consisté à soutenir ou bien que ce dernier n'a pas véritablement prétendu élaborer une métaphysique, ou bien que les spécificités du projet métaphysique deweyen l'immunisent contre les objections rortiennes. Dans le cadre de la première stratégie, on peut avancer par exemple qu'il n'y a pas de métaphysique de l'expérience chez Dewey car l'expérience n'est pour lui qu'une méthode empirique. La conclusion est alors que l'idée d'une enquête sur les traits génériques de

l'expérience désigne autre chose que ce que l'on entend généralement par « métaphysique », et que la définition deweyenne de la métaphysique est en fait à entendre comme une critique de celle-ci (voir par exemple Madelrieux, 2012). Dans le cadre de la deuxième stratégie, on cherchera plutôt à montrer que c'est parce que Rorty a mal compris à la fois les principes de la philosophie de Dewey et les spécificités de sa métaphysique qu'il les a trouvés inconsistants. On pourra ainsi attirer l'attention sur le fait que la reconstruction deweyenne de la métaphysique implique une critique tout à la fois des projets métaphysiques traditionnels et du dualisme métaphysique/post-métaphysique dans lequel Rorty semble pris au piège (Stuhr, 1992). Cette option interprétative présente l'avantage de rendre compte du rôle décisif que Dewey semble accorder à la transformation de la métaphysique et des efforts qu'il a déployés pour distinguer sa propre conception de la métaphysique des conceptions traditionnelles. Tels semblent bien être les enjeux de « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry » (1915) et de la conclusion d'*Expérience et nature*. Notre article conduit, semble-t-il, à opter pour cette dernière option interprétative. En effet, de quel autre point de vue que celui d'une telle métaphysique aurait-il pu forger le concept d'« idée philosophique inclusive » ? Comme nous l'avons déjà suggéré, les connotations métaphysiques du terme « catégorie » sont, par ailleurs, manifestement présentes dans le titre initial ainsi que dans le corps du texte.

Dans un second débat, l'enjeu est de décider si la métaphysique de Dewey est une métaphysique de l'expérience (Bernstein, 1961 ; Stuhr, 1992), ou une métaphysique de l'existence (Sleeper, 1992) comme le suggère Dewey lui-même lorsqu'il définit la métaphysique comme « la connaissance des traits génériques de l'existence ». La question est alors la suivante : les traits génériques mis en évidence par Dewey sont-ils uniquement des traits génériques de l'expérience humaine ou plus généralement des existences ? De nouveau, on peut se demander si, d'un point de vue deweyen, l'alternative fait véritablement sens. Dewey n'affirme-t-il pas à plusieurs reprises, et

dans le texte même où il met en œuvre son projet métaphysique, *Expérience et nature*, que le dualisme nature/expérience doit être dépassé – par exemple lorsqu'il souligne que « l'expérience est tout autant une expérience *de* la nature qu'une expérience *dans* la nature » (EN : 33, LW.1 : 12) ? Pourquoi, alors, considérer qu'il existerait une alternative entre la métaphysique de l'expérience et celle de l'existence (Gardner, 2000) ? Une fois rejeté le dualisme de l'expérience et de la nature, il n'existe plus vraiment de raison de douter de la pertinence de la manière dont Dewey décrit lui-même son projet d'une métaphysique transformée, à savoir comme une théorie des traits génériques de l'existence. « L'idée philosophique inclusive » semble conforter cette interprétation. En effet, si la métaphysique était une théorie des traits génériques de l'expérience, toute expérience ayant des traits sociaux puisqu'elle est médiatisée par des habitudes socialement conditionnées, le social serait un trait générique de l'expérience. Or, Dewey présente bien le social, au sens du social humain, comme la caractéristique distinctive d'un type d'existences, et non comme une caractéristique générique. Dewey n'affirme pas que le social est une idée philosophique inclusive parce que tout serait social, mais parce que les existences expériencées dans le monde social actualisent des potentialités qui ne le sont pas par les existences interagissant de manière seulement physique et vitale. L'idée de social comme catégorie s'inscrit donc dans le projet d'une métaphysique comme théorie des traits génériques de l'existence, et non comme théorie des traits génériques de l'expérience.

S'il peut sembler difficile de prêter à Dewey une métaphysique, c'est plus fondamentalement parce que ce terme évoque des thèmes philosophiques qui semblent incompatibles avec l'idée d'une reconstruction pragmatiste de la philosophie. Mais, précisément, c'est à une reconstruction de la métaphysique que Dewey invite, une reconstruction solidaire de changements radicaux dans la définition de son objet, de sa méthode et de sa fonction. L'objet de la métaphysique reconstruite a déjà été mentionné : les « traits génériques de l'existence » (EN : 77, LW.1 : 50). Sa méthode consiste à « détecter et décrire »

empiriquement ces traits (EN : 80, LW.1 : 52). Sa fonction est à la fois théorique, en tant que « connaissance » des traits les plus généraux de l'expérience, et critique, en tant que « cartographie *(ground-map)* » (EN : 373, LW.1 : 309) pour la critique.

Cette nouvelle conception de l'objet et de la méthode de la métaphysique trouve sa première élaboration dans « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry ». Le but de cet article est d'expliquer en quel sens le projet métaphysique doit être compris pour être justifié. Dewey rejette les conceptions traditionnelles de la métaphysique en tant que théorie des causes premières, de la réalité absolue ou de la réalité suprasensible. Dans *Expérience et Nature*, on trouvera une critique similaire de la définition traditionnelle de la métaphysique en tant que théorie de « ce qui est réellement et véritablement » ou même de la réalité « surnaturelle » (EN : 80, LW.1 : 52). Dans les deux cas, ce projet traditionnel apparaît comme ontologiquement et épistémologiquement illégitime. Ontologiquement parce qu'il repose sur un dualisme de l'absolu et du relatif, de l'essentiel et de l'inessentiel. Épistémologiquement parce qu'il porte la trace d'un absolutisme et d'un intellectualisme qui conduisent la pensée dans des impasses. Par contraste, le projet d'une connaissance des traits génériques de l'existence est ontologiquement justifié parce qu'il fait l'économie des dualismes métaphysiques et épistémologiquement justifié parce que cette connaissance est fondée sur une description empirique qui n'emploie que des hypothèses révisables qui doivent, à ce titre, être abandonnées dès lors qu'elles suscitent de la « confusion », de « l'incohérence », de « l'obscurité » ou du « conflit » (EN : 373, LW.1 : 309).

Cette nouvelle définition de l'objet de la métaphysique, ainsi que la conception corrélative de sa méthode comme empirique, portent manifestement la trace des travaux du philosophe aristotélicien Frederick J. E. Woodbridge qui était devenu l'un des collègues de Dewey à son arrivée à Columbia. Comme l'écrit Jane Dewey dans sa « Biography of John Dewey » (1939 : 35-36) :

> Dewey s'est retrouvé à Columbia dans une nouvelle atmosphère philosophique. En 1905, le mouvement réaliste était au premier plan de la philosophie. Woodbridge acceptait et enseignait la métaphysique naturaliste de type aristotélicien. À son contact, il prend conscience de la possibilité et de la valeur d'un type de philosophie métaphysique qui ne prétend pas reposer sur des principes non vérifiables empiriquement.

Alexander, qui a étudié les similitudes entre la conception de la métaphysique de Woodbridge et la reconstruction deweyenne de la métaphysique (Alexander, 1987 : 84-85 ; 2019 : 30), souligne qu'elles partagent un naturalisme pluraliste et un antiréductionnisme, qu'elles accordent toutes deux un rôle décisif à la potentialité dans la nature et qu'elles redéfinissent l'une et l'autre la métaphysique comme une enquête empirique. Les similitudes sont également terminologiques, puisque Woodbridge reformule le projet d'Aristote d'une science de « l'être en tant qu'être » comme celui d'une « science qui étudie l'existence en tant qu'existence et tout ce qui appartient à l'existence en tant que telle » (cité *in* Alexander, 1987 : 85). Dans son même article, « Métaphysique » (1908), on peut également lire :

> Avec Aristote, nous pouvons définir la métaphysique comme la science de l'existence et la distinguer des autres savoirs par sa généralité et son absence d'attention aux spécificités de l'existence qui font de nombreuses sciences une nécessité intellectuelle. […] La métaphysique propose donc à la fois une analyse et une théorie de l'existence ; elle est descriptive et systématique. (Woodbridge, 1908, cité *in* Alexander, 1987 : 85)

Ces similitudes sont d'autant plus apparentes dans « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry » que Dewey y oppose deux conceptions de la métaphysique qui, l'une et l'autre, remontent à Aristote. Lorsque ce dernier définit, dans le livre Gamma de la *Métaphysique*, une science de l'être en tant qu'être, il ouvre la voie à une définition de la métaphysique comme enquête sur les caractéristiques génériques

de l'existence, alors que dans le livre Epsilon, il suggère que la « philosophie première » est plutôt une science de l'être parfait ou ultime. Dewey apporte cette clarification historique sur le sens du terme « métaphysique », en note de bas de page, après avoir critiqué la définition de la métaphysique comme science des causes premières et de la réalité ultime ou absolue, ou encore du non-empirique ou du surnaturel, par opposition à une enquête sur les caractéristiques génériques de la réalité empirique :

> Le nom a au moins la légitimité de la désignation historique qui fut donnée à la considération par Aristote de l'existence en tant qu'existence. Mais il convient de noter que nous trouvons également chez Aristote les germes (qui se sont d'ailleurs parfois développés de manière florissante dans sa propre philosophie) de la conception de la métaphysique rejetée plus haut. En effet, il donne expressément aux traits les plus généraux de l'existence le titre élogieux de « divins » et identifie sa philosophie première avec la théologie, ce qui rend ce type d'enquête « supérieur » à tous les autres, parce qu'il traite de la « plus haute des choses existantes ». Bien qu'il n'ait pas cherché lui-même ce réel supérieur ou suprême dans le temps, mais qu'il l'ait plutôt situé, dans la plénitude de sa réalité, au-delà de l'espace, cette identification de l'existence en tant que telle avec le divin a conduit à une telle identification au moment où la théologie s'est intéressée au plus haut point à la « création ». Mais si l'on n'aborde pas l'étude des traits les plus généraux de la matière de l'enquête scientifique avec des présupposés théologiques, il n'y a évidemment aucune raison de leur appliquer des prédicats élogieux. Il n'y a aucune raison de penser qu'ils sont meilleurs ou pires, plus élevés ou plus bas que d'autres traits, ou qu'une dignité particulière s'attache à leur étude. (MW.8 : 6-7)

Qu'en est-il maintenant du contenu de cette métaphysique reconstruite ? Dewey n'a jamais fourni de liste bien arrêtée des « traits génériques de l'existence » et il semble en outre faire un usage assez

lâche et inflationniste de cette notion. D'où des controverses, au sein des études deweyennes, concernant ce qui mérite d'être considéré comme un trait générique. Pour Stuhr, Dewey aurait distingué sept traits génériques : 1°) « l'expérience est événement, active, précaire, hasard », 2°) « continue », 3°) « historique », 4°) « qualitative », 5°) « expérimentale et pratique », 6°) « dotée de signification » et 7°) « sociale » (Stuhr, 1987 : 330-331). La liste des traits génériques sera moins longue si la métaphysique de Dewey est considérée comme une théorie des traits génériques de l'existence plutôt que de l'expérience. Par exemple, si l'expérience humaine a toujours des dimensions sociales, comme nous l'avons remarqué, ce n'est pas le cas de tous les types d'existence. La difficulté vient pour partie du débat déjà évoqué, concernant l'existence ou l'expérience comme objet de la métaphysique reconstruite. Mais elle provient également du fait que l'enquête sur les traits génériques est principalement menée dans *Expérience et nature*, un livre où l'enjeu est non seulement d'élaborer une métaphysique, au sens d'une théorie des traits génériques, mais aussi une philosophie de la nature, au sens d'une théorie des spécificités de chacun des niveaux de la nature – et les proximités sont sur ce point plus grandes avec Hegel qu'avec Aristote (Dalton, 2002 ; Renault, 2012). La difficulté tient plus particulièrement au fait que Dewey semble parler de traits génériques dans les deux cas.

Dans *Expérience et nature*, en effet, Dewey ne se concentre pas seulement sur les caractéristiques qui sont génériques, au sens où elles sont présentes dans tous les niveaux de la réalité. Il cherche également à rendre compte des caractéristiques spécifiques de chaque niveau de réalité. Il semble considérer que ces dernières, elles aussi, peuvent néanmoins être dites génériques, au sens où elles étaient déjà présentes dans les niveaux précédents en tant que potentialités non encore actualisées. Alexander, dans son article « Dewey's Naturalistic Metaphysics », propose ainsi de distinguer des traits « génériques inclusifs » et des traits « exemplaires » (Alexander, 2019 : 38). Par exemple, l'interaction est un trait générique inclusif, mais pas la socialité puisque toute existence n'est pas prise dans des

interactions sociales. La socialité n'est qu'un trait exemplaire, bien qu'elle actualise des potentialités d'interaction sociale présentes dans les interactions pré-sociales.

Quelles sont donc les caractéristiques génériques inclusives ? Dewey répond à cette question plus clairement dans « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry » que dans *Expérience et nature*, dont l'objectif n'est pas seulement de produire une théorie de ces traits génériques, comme nous venons de le rappeler. Trois caractéristiques génériques inclusives ressortent du passage suivant : pluralité, interaction et processualité.

> L'enquête métaphysique peut-elle encore avoir une place ? Si son thème ne peut être l'origine ultime et la causalité première, la métaphysique est-elle autre chose qu'une sorte de pseudo-science dont on reconnaît aujourd'hui le caractère illusoire ? Cette question nous conduit à nous demander s'il existe des caractéristiques ultimes, c'est-à-dire irréductibles, des existences mêmes qui font l'objet de la réflexion scientifique. Dans toutes les recherches telles que celles mentionnées ci-dessus [c'est-à-dire dans les recherches scientifiques], nous trouvons au moins des caractéristiques telles que : la diversité spécifique de l'existence, l'interaction, le changement. De telles caractéristiques se retrouvent dans toute matière faisant l'objet d'une recherche dans les sciences de la nature. On les retrouve également et, indifféremment, que l'objet étudié soit daté de 1915 ou de dix millions d'années avant J.-C. En conséquence, il semblerait qu'elles méritent le nom de caractères ultimes, ou irréductibles. (MW.8 : 6)

Que la métaphysique deweyenne soit pluraliste, interactionnelle ou transactionnelle et processuelle, comme cela est affirmé ici, doit en fait être entendu doublement : d'une part au sens où chaque niveau de la nature se caractérise par un type de diversité spécifique ainsi que par des caractéristiques interactionnelles et processuelles

spécifiques ; d'autre part au sens où il existe une diversité de niveaux ou degrés de réalité, où les niveaux supérieurs n'existent pas indépendamment des niveaux inférieurs, mais toujours en relation avec eux, et où ces niveaux doivent être conçus comme engagés dans le processus d'ensemble d'actualisation progressive des potentialités constitutives de la réalité en général. En d'autres termes, ces trois caractéristiques sont génériques autant parce qu'elles sont à l'œuvre dans chacun de ces niveaux que parce qu'elles rendent compte du rapport entre ces différents niveaux. Si l'orientation pluraliste permet de souligner l'irréductibilité des niveaux les uns aux autres, les orientations interactionnelles et processuelles permettent d'affirmer la continuité des niveaux. On retrouve donc le principe de continuité, tel qu'il est formulé dans la *Logique. Théorie de l'enquête*, pour définir le naturalisme deweyen :

> L'idée de continuité [...] exclut, d'une part, la rupture complète et, d'autre part, la simple répétition d'identités ; elle exclut la réduction du « supérieur » à l'« inférieur », comme elle exclut toute rupture, tout hiatus. La croissance et le développement de tout organisme vivant, de son état de germe à sa maturité, illustrent la signification de la continuité. (L : 81-82, LW.12 : 30)

Ce cadre métaphysique général fournit ses principes à « L'idée philosophique inclusive ». Il définit en effet les orientations théoriques qui conduisent Dewey à caractériser les traits spécifiques du social dans une double polémique contre toute forme de réduction du social humain à du naturel non humain, et contre les conceptions du social comme un ordre de causalité autonome au sein duquel les facteurs physiques et biologiques ne joueraient plus aucun rôle. Le fait que la métaphysique reconstruite puisse conduire à cette double polémique permet notamment de comprendre en quel sens elle fournit une cartographie pour la critique : elle permet d'identifier les erreurs métaphysiques, monistes ou dualistes, qui empêchent de penser adéquatement les spécificités d'un niveau de réalité comme le « social ». Sa cartographie est également utile à la critique sociale parce qu'elle

énonce un ensemble d'orientations générales pour aborder adéquatement la pluralité des rapports de causalité à l'œuvre dans le monde social. Or, toute critique sociale soucieuse de contribuer au progrès devrait tenir compte de l'interaction des régimes de causalité propres à chaque niveau de la nature. En effet, comme Dewey le souligne dans ses cours de philosophie sociale, et comme il le suggère également dans cet article, la critique sociale doit accorder une importance décisive à la strate économique de la vie sociale, or, en celle-ci s'imbriquent les rapports de causalité physico-chimiques, biologiques et sociaux. Le processus économique est notamment celui de l'utilisation physico-chimique et de processus biologique pour poursuivre des fins sociales (voir à ce propos Renault, 2023a).

Définir le social comme l'idée philosophique inclusive d'un point de vue ontologique revient au fond à souligner que si les philosophes veulent continuer à poursuivre le projet métaphysique, il leur faut cesser de conférer un primat méthodologique à l'étude des phénomènes physiques et biologiques, censés illustrer mieux que tout autre type de phénomènes les caractéristiques essentielles de la réalité, pour se tourner vers l'étude du monde social. On pourrait dire que Dewey nous invite à convertir l'ontologie en ontologie sociale, et cela, comme nous l'avons déjà souligné, non pas parce que toute réalité a une dimension sociale, comme chez Gould (1978), mais parce que les phénomènes sociaux offrent un point de vue plus riche sur les potentialités constitutives de la réalité. Cette invitation constitue une véritable provocation, car la réalité sociale est traditionnellement jugée moins digne de considération que la réalité naturelle. Si la nature non sociale est traditionnellement jugée plus digne de considération métaphysique, c'est notamment qu'elle justifie mieux que le monde social l'identification de l'être au permanent qui a prédominé dans l'histoire de la métaphysique, tout particulièrement sous la forme de métaphysiques substantielles. De différentes manières, Dewey conteste les métaphysiques substantielles qui identifient l'être au permanent et à l'existence par soi, au nom d'une ontologie processuelle affirmant que les entités distinctes

n'existent jamais que dans des relations en cours de transformation. Si toute réalité naturelle est relationnelle et processuelle, comme le prouvent la physique contemporaine et la biologie darwinienne, la réalité sociale l'est à un plus grand degré : elle actualise à un plus haut degré les potentialités transactionnelles et processuelles de la réalité. Les enjeux métaphysiques de la définition du social comme idée inclusive sont également à chercher dans cette inversion des arguments principaux des métaphysiques substantielles[1].

LA DÉFINITION DU SOCIAL

L'invitation à faire du social une idée philosophique fondamentale doit par ailleurs être rapprochée de la volonté de transformer la philosophie en philosophie sociale, c'est-à-dire en « méthode de localisation et d'interprétation des conflits les plus sérieux qui se produisent dans la vie, ainsi qu'une méthode permettant de projeter des manières d'y faire face *(method of projecting ways for dealing with them)* : une méthode de diagnostics et de pronostics moraux et politiques » (IDP : 32-33, MW.4 : 13). Mais comme le précisent les *Lectures in China*, l'idée de philosophie sociale désigne autant cette méthode d'enquête destinée à « résoudre les conflits qui surviennent entre les éléments constitutifs de la société » qu'une théorisation plus générale qui puisse servir au philosophe social « de carte et de boussole lorsqu'il observe et recherche les causes des conflits et des instabilités sur la scène sociale » (LC : 64). Si l'on s'interroge sur la manière dont Dewey s'est efforcé d'élaborer une telle théorisation générale, tout en tenant compte de « L'idée philosophique inclusive », on arrive vite à la conclusion que cette théorisation comporte deux volets, celui d'une théorie sociale et celui d'une ontologie sociale. C'est d'une théorie sociale, en effet, que relèvent, dans les *Lectures in China* et dans le Syllabus de 1923 « Social Institutions and the Study of Morals », les réflexions sur les niveaux économiques, politiques et culturels de la vie sociale, et sur les facteurs dynamiques, structurels et fonctionnels du processus social (Deen, 2016 ; Renault, 2017). C'est d'une ontologie sociale que relève l'interrogation sur la meilleure

manière de définir le social et de rendre compte de la spécificité des phénomènes sociaux. Les rares travaux ayant à juste titre prêté une ontologie sociale à Dewey ont cherché à la reconstruire à partir d'affirmations dispersées dans *Expérience et nature*, *Le Public et ses problèmes* et *Nature humaine et conduite* (Testa, 2016). Il existe pourtant bien un texte où cette ontologie sociale est développée pour elle-même : « L'idée philosophique inclusive ». S'interroger sur les spécificités de cette ontologie sociale à partir de cet article s'impose donc, et cela conduit à modifier l'image que l'on peut se faire de cette ontologie sociale lorsque l'on prend ces autres textes pour fil conducteur. Par exemple, le concept d'habitude ne joue aucun rôle dans cet article, alors que Testa lui attribue une fonction essentielle dans l'ontologie sociale deweyenne pour mieux faire apparaître, et cela de manière convaincante, les points aveugles de l'ontologie sociale de Searle. Il n'en reste pas moins que le couple conceptuel de l'impulsion et de l'habitude relève chez Dewey d'une psychologie sociale et d'une théorie de la conduite, non d'une ontologie sociale. La psychologie sociale de l'habitude et la théorie de la conduite qui lui est associée jouent certes un rôle déterminant dans la théorie deweyenne du changement social, mais celle-ci relève, à notre sens, davantage du domaine de la théorie sociale que de celui de l'ontologie sociale.

De même que toute enquête sociale sur les problèmes sociaux suppose un cadre théorique général guidant la recherche des causes des problèmes et des ressources disponibles (ou une théorie sociale), elle repose aussi sur des hypothèses générales à propos du type de réalité et de la spécificité des objets sur lesquels porte l'enquête (ou une ontologie sociale). Tout comme sa métaphysique, la théorie sociale et l'ontologie sociale de Dewey ont donc une double fonction thérapeutique et d'orientation positive. La fonction de la théorie sociale est d'élaborer un cadre théorique adéquat permettant aussi bien de critiquer les modèles explicatifs inadéquats qui conduisent, par exemple, à confondre les symptômes des problèmes sociaux avec leurs causes (EP : 282, LW.5 : 56 ; L : 596-597, LW.12 : 487-488), que

d'orienter efficacement l'enquête. C'est de la fonction thérapeutique de l'ontologie sociale que relève la critique de la réduction du social au biologique dont le darwinisme social fournit une illustration, ainsi que la critique du dualisme du social et du naturel qui conduit à minimiser le rôle des facteurs économiques et technologiques, ainsi que l'importance du facteur biologique dans la vie sociale[2]. La fonction positive de l'ontologie sociale deweyenne tient pour sa part au fait qu'elle rend possible des enquêtes plus larges sur les problèmes sociaux dans lesquels leur conditionnement par des facteurs physiques et biologiques est pris en compte tout autant que les spécificités proprement sociales des phénomènes sociaux. Ajoutons que cette ontologie sociale comporte manifestement également un versant normatif, la définition du social comme vie associée médiatisée par la communication étant porteuse d'une exigence de croissance de cette vie associée et d'une intensification de la communication sociale : elle identifie une normativité immanente à laquelle la critique sociale doit se référer (Särkelä, 2017 ; Testa, 2017).

La lecture de « L'idée philosophique inclusive » permet donc de préciser le sens de la philosophie sociale deweyenne. Elle permet aussi de rectifier les impressions trompeuses que peuvent produire d'autres textes où Dewey semble s'engager dans une entreprise de définition du social. Dans le chapitre de *Reconstruction en philosophie* consacré à la « reconstruction en philosophie sociale », il semble récuser toute utilisation des termes « social » et « société » au singulier. Dans le cadre d'une critique conjointe de la méthode absolutiste et du dualisme de l'individuel et du social, il écrit en effet :

> Le sens du mot « individuel » n'est pas univoque : il recouvre une immense variété de réactions, d'habitudes, dispositions, et forces spécifiques de la nature humaine suscitées et entretenues par la vie en groupe. Il en va de même du mot « social ». Société est un mot unique, mais une société, c'est beaucoup de choses à la fois : toutes les modalités d'association par lesquelles les hommes partagent leurs expériences et se donnent des intérêts

> et des objectifs communs, telles que les bandes où s'apprend la délinquance, les clans, cliques, syndicats, sociétés d'actionnaires, villages et alliances internationales. La méthode nouvelle prend effet en abordant ces faits spécifiques, changeants, relatifs – « relatifs » non pas dans le sens d'une relativité métaphysique, mais dans le sens où ils changent en fonction des problèmes et des buts – en substituant l'enquête à la manipulation solennelle de notions générales. (RP : 256-257, MW.12 : 194)

Il pourrait sembler ici que Dewey récuse tout usage du terme social au singulier : seules existeraient des situations sociales particulières, définies par des interactions spécifiques dans un contexte particulier. Cependant, une lecture attentive révèle que le sens de ce passage n'est pas ontologique, mais méthodologique. Il ne s'agit pas pour Dewey d'affirmer que le terme « social » ne doit jamais être employé au singulier car il perd alors toute pertinence descriptive ou explicative. Il s'agit bien plutôt, pour lui, de critiquer la démarche, propre aux philosophies sociales absolutistes (dont Hegel fournit l'illustration dans ce chapitre), consistant à réduire les problèmes sociaux à des problèmes concernant le rapport de concepts généraux : en l'occurrence les concepts d'individu et de social. Et il s'agit inversement d'inviter à une enquête sur les spécificités contextuelles des institutions et des interactions où se produisent les problèmes sociaux. Nous avons déjà suggéré que l'idée d'ontologie sociale, entendue comme une enquête descriptive sur les spécificités des phénomènes sociaux, ou du « social », n'est en rien incompatible avec de telles méthodes d'analyse et de résolution des problèmes sociaux. Inversement, les enquêtes empiriques des sciences sociales peuvent être orientées de manière défectueuse par des hypothèses ontologiques implicites, comme celles qui relèvent d'un dualisme de la nature et du social, que seule une ontologie sociale empiriquement fondée, comme celle que Dewey prétend élaborer, permet de rectifier. Telle est peut-être la principale conséquence sociologique de « L'idée philosophique inclusive » : si les enquêtes empiriques sur les problèmes sociaux doivent être centrées sur les spécificités contextuelles

de ces problèmes, elles doivent également se garder de récuser non pas seulement la théorie sociale mais aussi la réflexion sur le social en général, ou l'ontologie sociale. Tout programme sociologique présuppose des hypothèses générales sur le social qui peuvent être contestées par d'autres programmes sociologiques, et qui ne peuvent être justifiées qu'en plaçant l'argumentation sur le plan de l'ontologie sociale.

L'ARGUMENTATION DE L'ARTICLE

Après ces détours qui doivent permettre de mieux comprendre quels sont les objectifs et les enjeux de la métaphysique deweyenne reconstruite et de son prolongement dans « L'idée philosophique inclusive », analysons l'argumentation de cet article.

Le début de l'article commence par formuler l'idée que la philosophie doit enfin « prendre "le social" au sérieux ». Cette idée est souvent balayée d'un revers de main par les philosophes qui estiment que le social n'a rien à voir avec la réalité telle qu'elle est prise absolument. Seule la nature permettrait de développer une enquête sur les caractéristiques essentielles de la réalité. De leur point de vue, il est bien possible que toutes les conceptions de la réalité soient socialement conditionnées, mais ce serait succomber à un sophisme génétique *(genetic fallacy)* que d'affirmer que la genèse des croyances sociales concernant la réalité nous apprend quelque chose de la réalité. L'article de Dewey est précisément écrit contre un tel dédain qu'oppose le discours métaphysique traditionnel à l'importance du social, y compris dans une enquête métaphysique.

Dewey formule ensuite les postulats méthodologiques qui sont les siens dans cette enquête. Le premier relève d'une ontologie relationnelle ou associative qui affirme qu'il existe autant de réalité dans les relations qu'entre les termes reliés par elles, et que ces termes sont indissociables des relations dans lesquelles ils entrent. L'ontologie deweyenne se distingue donc d'emblée de l'empirisme classique dans

la mesure où elle inclut dans la nature les relations entre les choses, au lieu de les traiter comme des associations subjectives qui seraient issues du fonctionnement de notre imagination. Ce premier postulat est justifié par les succès de la méthode scientifique qui consiste non seulement à mettre des faits en relations, mais à les expliquer à partir de ces relations. Le second postulat est que la réalité n'est pas seulement réalité en acte, mais aussi potentialité. L'un et l'autre de ces deux postulats servent à soutenir que ce sont dans des relations, plus précisément des interactions, que les potentialités s'actualisent. C'est dans cette perspective que le social constitue le plus haut « degré de réalité ».

Cette thèse justifie que la métaphysique doive prendre le social au sérieux. Le concept de « social » désignant un type de réalité se caractérisant par des formes d'interaction plus complexes et intenses que dans tout autre type de réalité, il désigne également le type de réalité qui se caractérise par l'actualisation maximale des potentialités.

On comprend donc qu'il est possible d'attribuer à Dewey une ontologie sociale en deux sens distincts. En un premier sens, l'article « L'idée philosophique inclusive » développe une ontologie sociale en ce qu'il propose une caractérisation des spécificités des phénomènes sociaux en les présentant comme des interactions de complexité et d'intensité supérieures. En un second sens, on peut attribuer à Dewey une ontologie sociale dans la mesure où celle-ci définit le meilleur point de vue pour l'ontologie générale, ou la connaissance de la réalité en général. Ces deux thèses s'inscrivent dans ce que l'on peut appeler une ontologie pluraliste ou scalaire, où les « degrés » de réalité sont attribués à des « niveaux » de réalité, et non à une ontologie moniste ou plate : la métaphysique deweyenne ne se contente ni de s'interroger sur les caractéristiques communes de tous les niveaux de réalité, ni sur les spécificités de chacun, mais s'interroge en outre sur la contribution de chacun de ces niveaux à la compréhension des caractéristiques génériques de la réalité.

Dewey répond ensuite à deux objections. La première est d'ordre méthodologique : la philosophie devrait partir du simple (les essences, les données) pour reconstruire ensuite le complexe. La réplique se situe elle-même sur un plan méthodologique et consiste en une critique, développée notamment dans l'introduction d'*Expérience et nature*, de la confusion entre les résultats de l'analyse réflexive de l'expérience et les constituants ultimes ou fondamentaux de l'expérience. Le constat suivant lequel la fonction de l'analyse réflexive est de rendre compte plus adéquatement des interactions constitutives de l'expérience devrait plutôt conduire à la conclusion que « les interactions combinées les plus larges et les plus complexes », et non leurs éléments isolés, constituent « l'objet de la pensée philosophique ». La seconde objection prend la forme d'une critique immanente de l'ontologie interactionnelle de Dewey. On peut la reformuler en ces termes : si l'interaction, ou l'association, constitue l'un des traits génériques de la réalité, et si la métaphysique doit être une connaissance des caractéristiques génériques de la réalité, pourquoi ne pas étudier l'association en tant qu'elle constitue un tel trait générique, plutôt que sous la forme spécifique qu'elle revêt en tant que mode typiquement humain ? Qui plus est, ce mode d'association n'est-il pas le moins général, et le résultat le plus tardif du processus de l'évolution des espèces ? Pourquoi donc le doter d'une valeur de principe ? Nous connaissons déjà la réponse : le social, dont on comprend maintenant qu'il est pris au sens strict du social « dans son acception spécifiquement humaine » (il existe également des formes de socialités non humaines) n'est pas métaphysiquement décisif en tant qu'il fournit une illustration parmi d'autres de la nature fondamentalement relationnelle de la réalité, mais en tant qu'il constitue le mode le plus complexe et intense d'interactivité, et donc d'actualisation de ce qui reste seulement potentiel dans les autres niveaux de réalité. L'enjeu n'est donc pas de réduire les différents types d'interaction, propres à chaque « niveau », à la catégorie formelle d'interaction, mais de comparer leur « degré de réalité » pour identifier la conception la plus riche de la réalité.

Dewey annonce alors qu'avant d'aborder la question de cette comparaison, il convient de critiquer les conceptions inadéquates du social qui font obstacle à l'enquête métaphysique en creusant un « gouffre » entre la nature et la société. Au dualisme du naturel et du social, entretenu notamment par l'opposition des sciences naturelles et sociales, Dewey oppose son « principe de continuité » qui, comme nous l'avons déjà rappelé, joue un rôle absolument structurant dans toute sa philosophie. Nous avons également indiqué que ce principe de continuité peut d'abord être conçu comme un principe métaphysique. Dewey affirme en effet dans *Expérience et nature* que nous devons chercher à rendre compte du fait que nous vivons « dans un seul et même monde », ce qui suppose selon lui de reconnaître que la pluralité des modes d'interaction se rapporte à une même nature mais prise à des échelles différentes. Dewey souligne ici que le principe de continuité constitue aussi un principe méthodologique, et il indique, par un bref état de l'art en science sociale, que les tentatives de réduire le social au physique, comme dans le behaviourisme, se condamnent à l'échec tout autant que les conceptions du social comme domaine de réalité autonome. Ainsi, les économistes et les sociologues qui défendent ce dernier point de vue sont contraints d'admettre des formes de causalités biologiques, psychologiques ou techniques, ce qui prouve qu'ils reconnaissent l'imbrication des différents niveaux de réalité, y compris lorsqu'ils prétendent l'exclure méthodologiquement. Ces remarques lui donnent l'occasion de préciser le type d'interdisciplinarité qu'il confère à la philosophie : celle-ci ne peut être réduite à « l'analyse et à la synthèse des prémisses ou des résultats des sciences particulières » bien qu'elle doive nécessairement en tenir compte. Sa fonction est plutôt de procéder à une synthèse de leurs résultats qui serait utile à la résolution des problèmes rencontrés dans la vie sociale, conçue dans l'ensemble de ses dimensions psychologiques, morales, politiques et culturelles. D'où la thèse suivant laquelle « la seule philosophie qui soit capable de synthétiser les conclusions des sciences » sans courir le risque de devenir une pseudo-science « est celle qui se tient à l'extérieur de leurs conclusions pour les réinscrire dans le

contexte plus large de la vie sociale ». Tel est l'enjeu de la définition du social comme idée philosophique inclusive du point de vue de la philosophie sociale, comme nous l'avons déjà remarqué.

Dewey cherche ensuite à préciser le sens de cette définition du social comme une « catégorie ». Il précise qu'il convient de distinguer les phénomènes sociaux et la catégorie du social qui identifie, par l'intermédiaire d'une analyse intellectuelle, « leur caractère distinctif ». Il précise également que son objectif n'est pas de fixer le sens de « la catégorie du social », c'est-à-dire de définir ce qu'est le social, mais d'identifier le « social comme catégorie », c'est-à-dire d'identifier la portée métaphysique du social, ou, en d'autres termes, les enjeux métaphysiques généraux de l'ontologie sociale. Il souligne également que cette catégorie, qui pose le social comme englobant l'ensemble des autres niveaux dans un ordre d'interaction qui leur est irréductible, est décisive pour toute approche naturaliste en philosophie, au sens où chez Dewey, comme nous l'avons déjà mentionné, le naturalisme est défini par le principe de continuité.

Afin d'établir au mieux cette thèse, Dewey montre ensuite à partir d'une variété de cas que la nier revient à soutenir soit une discontinuité problématique du social par rapport aux autres ordres de la nature, soit une réduction du social à des ordres de faits inférieurs qui en manque inexorablement la spécificité.

Un premier argument anti-discontinuiste est formulé à partir de la prise en compte de l'articulation du social et de la « réalité physique ». N'est-il pas tout à fait « ridicule » de penser que la charrue tractée ou le fonctionnement du marché à terme du blé tendre sont des phénomènes qui seraient « situés au-dessus des phénomènes physiques » ? Mieux vaut penser l'intégration de la culture et de la réalité physique comme deux focales, l'une de grande et l'autre de petite échelle, sur une même « nature ». L'assimilation technique des potentialités productives de la terre produit ainsi de nouvelles possibilités d'organisation sociale et politique. La culture du « blé »

est *dans* l'État centralisé tout comme le « troupeau » est inclus dans les formes sociales particulières qu'adopte le nomadisme pastoral. Chaque niveau de réalité « reprend » et « potentialise » le niveau inférieur jusqu'à produire les formes sociales les plus raffinées qui actualisent de manière maximale les potentialités de la nature.

Un deuxième argument porte sur la continuité entre l'organique et le social. Les différents systèmes de parenté investissent les caractéristiques sexuelles des êtres humains pour donner lieu à une diversité de formes de régulation des activités reproductives selon les cultures. Le niveau de la vie organique définit ainsi un éventail de possibilités culturelles sans en déterminer absolument aucune. « L'immaturité » des nourrissons et enfants qui est bien de l'ordre d'un « facteur physiologique » suscite un besoin de soin et d'attention qui doit être investi socialement. L'on ne saurait toutefois s'appuyer sur ce fait pour déclarer que l'assignation des femmes aux tâches reproductives serait une nécessité « naturelle ». Au contraire, ces activités relèvent du social. Elles présupposent donc des « significations » autour desquelles s'organise la distribution de l'activité conjointe des êtres humains et sont à ce titre réformables dès lors que leurs conséquences font l'objet d'une perception politique. Le sens de la naturalisation deweyenne du social consiste seulement à souligner qu'il ne saurait être compris en faisant abstraction des contraintes et ressources propres aux niveaux organiques et matériels. La naturalisation du social telle qu'elle est ici défendue n'élimine donc pas la spécificité du social, et l'on ne saurait lui faire le reproche d'être la complice des entreprises de justification essentialiste des rôles sociaux qui croient pouvoir s'appuyer sur des considérations biologiques. La théorie deweyenne des niveaux de réalité permet donc de faire apparaître les problèmes métaphysiques de la tradition comme des faux problèmes en déplaçant la manière de voir le problème : l'être humain n'est pas un animal comme un autre, pas plus qu'il ne transcende la nature. La prise en compte du social *dans* la nature permet au contraire de faire droit aux spécificités de

l'humain sans qu'il soit pour autant nécessaire de faire intervenir des « facteurs non naturels et surnaturels ».

Mais que faire du « mental » ? S'agit-il d'une catégorie à part de la nature ? D'une illusion ? D'une « section de l'être » voire « l'Être lui-même » ? Dewey estime qu'approcher le mental à partir de la catégorie du social permet de clarifier un problème qui n'en est un qu'à condition précisément d'en dédaigner l'importance. Il peut être utile, si l'on veut déplier quelque peu l'argument qui est celui de Dewey ici, de se référer encore une fois à *Expérience et nature*. Rappelons ainsi que le niveau de la réalité qu'il qualifie de « mental » renvoie pour lui à l'univers des signes et des significations qui sont attachées à ces signes. Lorsque l'on apprend le nom d'une qualité, par exemple lorsque l'on apprend à catégoriser comme « rouge » une certaine qualité de l'interaction organisme-environnement, nous devenons alors en mesure de « distinguer certaines choses qui peuvent être utilisées comme moyen au cours d'une interaction inclusive ultérieure » (EN : 240, LW.1 : 198). Dire d'une cerise, par exemple, qu'elle est « rouge », c'est signifier notamment qu'elle est bonne à manger. La signification permet ainsi d'investir la qualité d'une série de conséquences possibles qui impliqueront de considérer la qualité comme un support disponible pour les transactions humaines. Lorsqu'on les nourrit en jetant des graines à la volée, les poules ne voient dans le mouvement des bras que des actes signaux qui activent dans leur comportement un ensemble de « réflexes conditionnés ». Pour l'enfant, au contraire, le fumet qui s'échappe de la cuisine a une signification : il « annonce une fin désirée », en l'occurrence que le repas est sur le point d'être servi (EN : 170, LW.1 : 140). Là où le comportement de la poule est « égocentrique », la perception de significations est d'emblée sociale puisqu'elle intervient du point de vue de la « situation commune » de l'interaction humaine qui sollicite la participation de chacun à l'activité sociale *(ibid.)*. L'odeur du « repas » a une signification sociale qui excède le niveau simplement qualitatif. Il annonce qu'un « repas » va avoir lieu, ce qui est une situation éminemment sociale, et qu'il convient, par exemple, d'aller mettre

la table. L'interaction sociale, ou « transaction » dans le vocabulaire de Dewey, relève d'un cours d'action distribué sur une pluralité de partenaires d'interaction. Or les significations et leur communication sont les moyens essentiels sans lesquels les transactions ne sauraient avoir lieu. Le champ des significations qui recouvre le domaine « spirituel » est donc pourvu d'une certaine objectivité dans la mesure où il précède la naissance des partenaires d'interaction, qui doivent d'abord apprendre les significations qui rendent possible la coopération sociale avant d'éventuellement chercher à réformer leurs significations au cas où elles leur poseraient problème. Ainsi ressaisies à partir des phénomènes d'interactions sociales qu'elles rendent possible, les significations cessent d'apparaître comme une « anomalie ». La signification du « repas » correspond à une manière ordonnée de consommer de la nourriture à plusieurs qui est régie par des conventions particulières à un groupe social. Elle n'a donc rien de mystérieuse, mais est au contraire disponible à l'observation à condition de prendre au sérieux le social et de le considérer comme un niveau légitime de la libération des potentialités de la nature. Le domaine du « mental » ne transcende donc pas la nature. Il n'est pas non plus une illusion, car il permet de décrire la spécificité des interactions sociales qui ont pour particularité de s'appuyer sur le partage de significations communes. Enfin, contre l'hypothèse panpsychique, il ne saurait désigner le tout de la réalité, mais renvoie seulement à un niveau parmi d'autres de la réalité qui n'annule pas la spécificité des autres.

L'hypothèse de Dewey semble ainsi gagner en vraisemblance à proportion qu'il parvient à convaincre qu'elle peut aider à résoudre une grande gamme de problèmes philosophiques. L'argumentation est un processus de communication, soit une tentative pour rendre commune une signification. Aussi, si nous réfléchissons sur ce fait, il apparaît que le processus de connaissance lui-même opère au niveau du social. Pour Dewey, l'épistémologie est sociale ou n'est pas. En effet, les différentes opérations qui entrent dans le processus de validation public des résultats d'une enquête scientifique ne

sont pas « des additions externes s'appliquant à une pensée en elle-même complète », mais représentent au contraire l'aboutissement de l'enquête elle-même. L'enquête est certes sociale dans son processus, mais elle l'est aussi dans son déclenchement et dans ses points d'aboutissement possibles. En effet, dès lors que l'enquête parvient à établir des relations constantes entre événements qui permettent de mieux contrôler leur apparition, ses résultats seront aussitôt disponibles pour résoudre les problèmes qui se posent ou se poseront à des communautés de différentes natures, qu'elles soient étroitement scientifiques ou non.

La catégorie du « social » permet également de rendre compte de manière non énigmatique du caractère *subjectif* de la pensée. À un premier niveau d'analyse, la subjectivité de la pensée dénote son caractère seulement hypothétique. Elle renvoie à son caractère incomplet, car en attente de l'assurance que seule peut lui conférer la reconnaissance sociale de ses résultats. Mais la subjectivité n'est pas seulement un manque ; elle a une dimension « constructive » dans la mesure où elle est fonction de l'imagination. Celle-ci n'a rien à voir ici avec la simple rêverie qui ne représente jamais qu'un « événement naturel qui s'ajoute à d'autres » ; elle dénote plutôt une phase d'un processus de « modification de l'ordre objectif » qui part des aspirations non satisfaites de l'individu (EN : 207, LW.1 : 171). La dynamique de transformation du social est donc aussi naturelle que l'est le social dans la mesure où viser la modification de la réalité fait partie des conditions d'émergence de l'intelligence. Cette transformation peut être politique et sociale et avoir de larges conséquences, tout comme elle peut aussi cibler la modification à la marge de l'extension de la signification d'un concept mathématique. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit là de deux expressions possibles de la subjectivité de l'esprit telle que l'entend Dewey.

Dewey poursuit en évoquant la question du statut des distinctions et jugements moraux. Là encore, il semble que nous soyons réduits à osciller entre des « considérations transcendantes » qui nous portent

à concevoir le bien comme une valeur qui serait dotée d'un sens absolu de manière à préserver la pureté de nos jugements moraux et des considérations réductionnistes nous portant à rabattre la morale sur l'expression de préférences subjectives. Dewey est ici particulièrement avare en explications sur la manière dont le recours à la catégorie du social peut aider à mieux comprendre l'insertion du facteur moral dans la nature. Qu'il nous soit donc permis de nous référer au dernier chapitre de *Nature humaine et conduite* publié par Dewey en 1922, qui s'intitule justement « La moralité est sociale ». Dewey y soutient que la moralité est sociale au sens où elle « est liée à des réalités de l'existence, pas à des idéaux » (NHC : 249, MW.14 : 225). Or, ces réalités dont la morale dépend sont justement les interactions typiques des propriétés propres au « social » que nous avons repérées. Ainsi, quand Dewey avance que le « juste signifie la totalité des pressions sociales qui pèsent sur nous pour nous amener à penser et à désirer d'une certaine manière » (NHC : 247, MW.14 : 224), il précise d'emblée que la « pression » exercée par social est à entendre en un sens métaphorique. En effet,

> [...] la pression sociale n'est qu'un nom qui sert à désigner les interactions continuelles auxquelles nous participons, qui survivent tant que nous y sommes engagés, meurent dès que nous ne le sommes plus. La pression n'est pas idéale, mais empirique. Cependant, empirique veut ici dire réel, et ceci nous signale que toutes les considérations sur le juste trouvent leur origine dans la vie, et non à l'extérieur d'elle. Elles ne sont « idéales » que très précisément dans la mesure où nous les reconnaissons avec intelligence et agissons selon elles, exactement comme les couleurs et la toile du tableau deviennent idéales quand elles sont utilisées pour donner plus de sens à la vie. (NHC : 248, MW.14 : 224)

Ce sont donc bien à des significations que nous réagissons mentalement dans la vie morale et non à des forces mécaniques. Nos actions affectent autrui et réciproquement. C'est donc bien depuis

la transaction sociale elle-même que se lève l'exigence morale. L'enquête morale doit ainsi chercher à discriminer les habitudes de vie en commun qui sont à même d'accroître la conscience de notre interdépendance vis-à-vis de nos partenaires d'interaction, un peu à la manière dont un artiste entreprend de recueillir les qualités esthétiques de son modèle sur sa toile. L'idéal s'obtient ainsi au terme d'un processus réflexif d'analyse des qualités morales immanentes aux situations sociales. En dernière analyse, le progrès moral présuppose donc de la part des institutions éducatives le développement d'une culture de l'enquête qui ne peut avoir d'efficience propre qu'à condition de devenir elle-même une habitude.

Dewey entreprend ensuite d'utiliser le « social » comme un opérateur de naturalisation des philosophies de l'histoire. Ce qu'il y a de pertinent dans les philosophies de l'histoire de Herder, Kant et Hegel tient au rôle déterminant qu'ils confèrent au rapport des sociétés humaines à la nature, qu'ils conçoivent ce rapport comme un développement, comme une lutte ou comme un travail et une éducation. S'il y a bien quelque chose « d'empiriquement vérifiable » dans la doctrine qui conçoit l'histoire humaine comme un processus d'affirmation progressive de l'esprit, il faut le comprendre à partir de la problématique de l'englobement et la transformation des niveaux de la nature physique et biologique dans la socialité humaine, ou, en d'autres termes, par référence au processus de « reconstruction constante de l'environnement physique et de l'organisme vivant qui s'effectue lorsque ce dernier pénètre dans le champ de la culture propre à la société humaine ». On retrouve ici l'un des principaux thèmes de *Démocratie et éducation* et de *Nature humaine et conduite* : l'éducation consiste ainsi à « canaliser » plus qu'à supprimer nos impulsions, issues de la sélection naturelle, en incorporant « les moyens et les résultats propres aux institutions politiques, légales, religieuses, industrielles et scientifiques ».

Pour conclure, Dewey revient sur le sens de l'activité philosophique. L'aspiration à la totalisation n'est pas illégitime à condition

que ce travail puisse « s'accorder avec une variété infinie ». L'entreprise de totalisation n'est légitime que sous la contrainte de la description empirique et sous une condition pluraliste. Elle doit prendre la forme d'une « mise en ordre » respectueuse des différentes strates ou phases de la réalité expériencées. Il existe plusieurs manières d'aborder le tout comme il existe plusieurs grandeurs d'échelle pour cartographier un même territoire ; le « social » est toutefois la phase du développement de la nature qui présente la totalité de la manière la plus « riche » qui soit. L'empirisme a historiquement contribué à une disqualification de la pensée systématique. La possibilité d'une pensée systématique dépend aujourd'hui de cet empirisme renouvelé qu'est l'expérimentalisme deweyen, et c'est seulement en rendant possible un concept du social comme catégorie, que cet empirisme pourra servir à résoudre les problèmes du temps présent, qu'il s'agisse des « problèmes de la matière, de la vie [ou] de l'esprit ».

BIBLIOGRAPHIE :

ALEXANDER Thomas M. (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature : The Horizons of Feelings*, Albany, State University of New York Press.

ALEXANDER Thomas (2019), « Dewey's Naturalistic Metaphysics », *in* Steven Fesmire (dir.), *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford Handbooks, p. 25-52.

ARISTOTE (2025), *Métaphysique*, trad. fr. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Garnier-Flammarion.

BERNSTEIN Richard. J. (1961), « John Dewey's Metaphysics of Experience », *The Journal of Philosophy*, 58 (1), p. 5-14.

DALTON Thomas Carlyle (2002), *Becoming John Dewey : Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*, Bloomington, Indiana University Press.

DEEN Phillip (2016), « Recontextualizing John Dewey's *The Public and its Problems* », *History of Political Thought*, 37 (3), p. 509-529.

DEWEY Jane (1939), « Biography of John Dewey », *in* Paul Arthur Schilpp (dir.), *The Philosophy of John Dewey*, New York, Tudor Publishing Co., p. 3-45.

DEWEY John (1915/2008), « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 8, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press [MW.8].

DEWEY John (1923), « Syllabus : Social Institutions and the Study of Morals », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 15, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 229-272.

DEWEY John (1926/2015), « Political Philosophy (1926) », in *Dewey : Lectures (2nd Release). Electronic Edition, vol. 2, Part IV : Education, Logic, Ethics, and Political Philosophy*, éd. par Donald F. Koch and The Center for Dewey Studies, Southern Illinois University at Carbondale.

DEWEY John (1928), « Social as Category », *The Monist*, 38 (2), p. 161-177.

DEWEY John (1931), « The Inclusive Philosophic Idea », *in* John Dewey, *Philosophy and Civilization*, New York, G. P. Putnam's Sons (repris *in* Dewey John (1931/2008), « The Inclusive Philosophic Idea », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 3, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press [LW.3]).

DEWEY John (1969-1991), *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press (en trois series : *Early Works* [EW], *Middle Works* [MW], et *Later Works* [LW]).

DEWEY John (1973), *Lectures in China, Part One : Social and Political Philosophy*, Hawaii, The University Press of Hawaii.

DEWEY John (1967), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France [L].

DEWEY John (2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard [EN].

DEWEY John (2014), *Reconstruction en philosophie*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard [RP].
DEWEY John (2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. par Lucie Chataigné, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux et Emmanuel Renault, Paris, Gallimard [IDP].
DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. fr. par Joëlle Zask et Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard [EP].
DEWEY John (2023), *Nature humaine et conduite. Introduction à la psychologie sociale*, trad. fr. par Bertrand Rougé, Paris, Gallimard [NHC].
GARDNER Thomas (2000), « The Subject Matter of Dewey's Metaphysics », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 36 (3), p. 393-405.
GOULD Carol C. (1978), *Marx's Social Ontology : Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
MADELRIEUX Stéphane (2012), « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, 787 (2), p. 1043-1058.
RENAULT Emmanuel (2012), « The Naturalistic Side of Hegel's Pragmatism », *Critical Horizons*, 13 (2), p. 244-274.
RENAULT Emmanuel (2016), « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, 2 (1), p. 17-32. En ligne : https://journalofsocialontology.org/index.php/jso/article/view/6839.
RENAULT Emmanuel (2017), « From "Political Ethics" to "Social Philosophy" : The Need for Social Theory », *Transaction of the Charles S. Peirce Society*, 53 (1), p. 90-106.
RENAULT Emmanuel (2023a), « The Naturalist Presuppositions of the Focus on Work and Economy in Dewey's Social Philosophy », *in* Martin Hartmann & Arvi Särkelä (dir.), *Naturalism and Social Philosophy : Contemporary Perspectives*, New York, Rowman & Littelfield.
RENAULT Emmanuel (2023b), « Événement, processus historique et politique chez John Dewey », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 744-768. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2023/04/pragmata-2023-n6-21-emmanuel-renault.pdf.
RORTY Richard (1999), *Conséquences du pragmatisme. Essais (1972-1980)*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, Seuil.
SÄRKELÄ Arvi (2017), « Degeneration of Associated Life : Dewey's Naturalism about Social Criticism », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (1), p. 107-126.
SLEEPER Ralph W. (1992), « What is Metaphysics ? », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (2), p. 177-187.
STUHR John J. (1987), « Dewey », *in* John J. Stuhr (dir.), *Classical American Philosophy : Essential Readings and Interpretive Essays*, Oxford, Oxford University Press, p. 320-337.
STUHR John J. (1992), « Dewey's Reconstruction of Metaphysics », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (2), p. 161-176.

TESTA Italo (2016), « Dewey's Social Ontology : A Pragmatist Alternative to Searle's Approach to Social Reality », *International Journal of Philosophical Studies*, 25 (1), p. 40-62.
TESTA Italo (2017), « The Authority of Life : The Critical Task of Dewey's Social Ontology », *The Journal of Speculative Philosophy*, 31 (2), p. 231-244.
WOODBRIDGE Frederick James Eugene (1908/1937), « Metaphysics », *in* Frederick J. E. Woodbridge, *Nature and Mind : Selected Essays*, New York, Columbia University Press.

NOTES

1 Sur la distinction entre ontologies substantielles, relationnelles et processuelles, et sur les spécificités de l'ontologie processuelle de Dewey, voir Renault (2016, 2023b).

2 Ce point est soulevé dans un cours de philosophie sociale (« Political Philosophy », Dewey, 1926/2015) datant de la période de son article.

LE SOCIAL COMME CATÉGORIE (1928)

JOHN DEWEY

TRADUCTION PAR
QUENTIN REVOL

§1. Il existe de nos jours un nombre considérable de personnes qui emploient habituellement le social comme un principe de réflexion philosophique et qui lui assignent une force égale, voire supérieure à celle qui est attribuée au physique, au vital et au mental[1]. D'autres, probablement en plus grand nombre, refusent de prendre le « social » au sérieux en tant que catégorie de description et d'interprétation pour les buts qui sont ceux de la philosophie et pensent que toute tentative de ce genre implique une confusion de l'anthropologie et la sociologie avec la métaphysique. Le plus qu'ils puissent concéder est que les matériaux culturels sont susceptibles de jeter quelque lumière sur la genèse et l'histoire des croyances humaines à propos des sujets qui revêtent une importance fondamentale. Il est ensuite généralement affirmé qu'il s'agit là d'une illustration du si fréquent sophisme génétique, lequel consiste à confondre l'histoire d'une croyance et la nature de ce qui est cru. On prétend alors qu'il serait impensable de faire droit à ce mode d'explication en dehors de l'étude historique de la culture humaine. Une telle situation requiert notre attention ; et je désire énoncer autant que faire se peut ici quelle est l'intention de ceux qui attribuent une teneur authentiquement philosophique à l'idée de social.

§2. Il peut être utile de commencer par noter que le comportement associé ou conjoint constitue une caractéristique universelle propre à toutes les formes d'existences. Il n'y a de connaissance que d'objets reliés les uns aux autres et, à moins de supposer que les relations ne sont rien d'autre que le fruit d'une intrusion de la subjectivité, ou, « à la Hume[2] », que seules les idées sont associées, on peut dire que la mise en relation, qui est le cœur de l'activité scientifique, est corrélée à des associations entre les choses. Ce fait étant noté, nous observons que les qualités des choses associées ne se présentent que dans l'association puisque ce sont dans les interactions, et seulement dans les interactions, que leurs potentialités sont libérées et s'actualisent. De plus, la manifestation de ces potentialités varie selon le mode et la portée d'une association donnée. Cette affirmation n'est qu'une manière formelle d'attirer l'attention sur le fait que

nous ne caractérisons pas un élément, disons l'hydrogène, seulement en référence à son pouvoir de former de l'eau comme son nom le suggère, mais aussi, en définitive, en référence à l'ensemble des conséquences produites dans une série complète de différents modes de comportements conjoints[3].

§3. Tout cela étant posé, notre attention s'attache au fait que plus nombreuses et variées sont les formes d'association dans lesquelles quelque chose entre, meilleure est la base pour la décrire et la comprendre, car plus les formes d'association sont complexes, plus les potentialités des choses sont pleinement libérées pour l'observation. Puisque les choses se présentent dans des arrangements de petite ou de grande portée, plus simples ou plus complexes, que nous distinguons sans peine, il semblerait que le mode de description et de compréhension métaphysique doive se distinguer comme celui qui doit traiter des activités associées qui sont à la fois les plus riches et de plus grande portée. Et je remarque que si l'expression « degrés de réalité » est susceptible de recevoir une signification empirique intelligible quelconque, il se pourrait bien que cette signification dépende de la ligne de pensée que nous venons de suggérer[4]. En bref, il semble que nous soyons conduits ainsi assez directement à notre conclusion qu'une juste mesure du caractère plus ou moins satisfaisant d'un discours philosophique se trouve dans sa capacité à prendre les choses selon les associations les plus larges et complexes qu'il est possible d'observer.

§4. Tout en affirmant cela, je n'ignore pas que la méthode opposée est employée et est toujours recommandée par des philosophes de bonne réputation : à savoir une méthode basée sur la prédilection pour les éléments ultimes, séparés et simples, qui reçoivent des appellations diverses selon les auteurs, essences, données, etc. La question de savoir si nous devons commencer par le simple ou le complexe constitue à mes yeux le plus important problème de notre temps s'agissant de la méthode philosophique, reléguant au second plan, par exemple, les distinctions traditionnelles au sujet

du réel et de l'idéal. D'aucuns pourraient arguer que, bien que nous soyons contraints par une nécessité psychologique et pratique de commencer par le complexe, la philosophie ne commence vraiment qu'à partir du moment où nous traitons de réalités simples, mais le problème méthodologique resterait entier. Ces simples sont-ils isolés et auto-suffisants ou bien résultent-ils de l'analyse intellectuelle, et sont-ils donc intellectuels plutôt qu'existentiels par leur qualité, de sorte qu'ils n'ont de valeur que pour autant qu'ils sont des moyens de parvenir à une meilleure compréhension des touts complexes avec lesquels nous avions commencé ? Le temps qui m'est imparti m'empêche de considérer cette question fondamentale. Je me contente de constater que l'hypothèse selon laquelle les simples séparés et ultimes sont les seules réalités pour la philosophie semble être la seule solution de rechange logique à la position qui soutient que les interactions combinées des plus larges et des plus complexes nous révèlent la nature de l'objet de la pensée philosophique. Aussi, le problème de méthode se réduit-il à la question de savoir si des réalités simples et séparées peuvent être conçues pour elles-mêmes, sans contradiction, comme des réalités qui sont à la fois ultimes et auto-suffisantes. Ceux qui n'acceptent pas de les tenir pour la réalité semblent être contraints de se rallier à la position qui est exposée ici.

§5. Même si le fait de l'association et celui de la portée des associations en tant qu'il détermine des « degrés de réalité » nous fournit notre point de départ, il ne nous fournit qu'un point de départ pour discuter de la valeur du « social » en tant que catégorie philosophique. En effet, le social entendu comme un mode d'association distinctif désigne les modes de groupement spécifiquement humains, et ces derniers sont survenus tardivement si l'on en croit les découvertes scientifiques. La conception selon laquelle le « social » dans son acception typiquement humaine serait une catégorie importante se voit contredite par l'idée qu'il ne s'agirait en fait que d'un cas très particulier d'association et qui, en tant que tel, serait d'une importance réduite, sans aucun doute intéressante d'un point de vue humain, mais qui relèverait davantage du détail que d'un principe

important. Mes remarques introductives avaient pour fonction de fournir une réponse anticipée à une telle objection. L'association simplement prise en elle-même est une catégorie totalement formelle. Elle acquiert du contenu seulement lorsque nous considérons les différentes formes de l'association qui constituent le matériau de l'expérience. Ainsi, tout en admettant que la société, au sens humain du terme, est une forme d'association restreinte dans sa manifestation spatiale et temporelle, elle ne saurait être opposée à l'association en général. Son importance ne peut donc être déterminée qu'en la comparant à d'autres types d'associations et en les distinguant d'elles, mais pas en la comparant à l'association prise en son sens formel et générique.

§6. Ce fait donne sa signification déterminée à ce qui a été dit précédemment concernant l'importance de la portée et de la complexité de l'association comme étalon de mesure philosophique. Si la référence à l'association doit être autre chose qu'un acte de déférence cérémonieux et inutile, si elle doit être mise au service d'une entreprise de description et de compréhension philosophique, elle exprime la nécessité d'étudier et d'analyser les différents modes d'association qui se présentent dans l'expérience. Et l'implication de notre argument est qu'au sein d'une telle comparaison entre différents types d'association, le social, dans son acception humaine, est le plus riche, le plus accompli et le plus délicatement subtil de tous les modes que nous expériençons effectivement. Il n'y a nul besoin de s'appesantir sur les différentes manières de découvrir ces différents modes d'association qui doivent être distingués et comparés, comme si c'était la première fois qu'on les rencontrait. Ils nous sont devenus suffisamment familiers au cours du cheminement de la pensée. À côté du social, dont la prise en compte pleine et entière attend toujours sa reconnaissance adéquate, il y a le mode physique, le mode vital ou organique et le mental. Le cœur de notre problème est de déterminer laquelle de ces formes d'associations possède une portée plus large et plus riche que les autres. L'association en général n'est rien d'autre qu'une matrice, ce sont les faits relatifs à l'association qui

se produisent effectivement dans la nature qui viennent la remplir. En effet, la catégorie de l'association n'est qu'une désignation éminemment abstraite de ce qui est formellement commun aux différents modes d'association.

§7. Avant d'en arriver, toutefois, à cette question de la comparaison qui constitue le sujet principal de cet article, il serait bon de nous débarrasser au préalable de certaines notions qui conduisent à la mécompréhension et la dépréciation de la signification du « social » en tant que catégorie. Je me référais précédemment aux faits de l'association tels qu'ils se déploient effectivement dans la vie humaine. Cela impliquait que les faits sociaux eux-mêmes sont des faits naturels. Cette implication va à l'encontre des préconceptions engendrées par l'opposition ordinaire entre les sciences sociales et la réalité physique, en d'autres termes, à l'encontre des préconceptions engendrées par l'identification tacite des sciences naturelles à la réalité seulement physique. Aussi longtemps que l'ombre portée de cette idée influence les manières de penser, le social et le naturel restent des conceptions opposées. Toute tentative visant à chercher une clé permettant de déchiffrer la nature dans le social passe immédiatement alors pour absurde, et cette impression se solde dès lors par la révocation dédaigneuse du « social ». Le refus d'opposer le social au naturel constitue toutefois un élément important de la signification du « social » en tant que catégorie. Si quelqu'un voulait comprendre quelle est l'intention de ceux qui entendent employer le « social » comme catégorie philosophique, cette personne devrait commencer par s'interroger sur les implications de la séparation qui règne actuellement entre sciences naturelles et sciences sociales pour ensuite se demander si, à la réflexion, il serait prêt à les défendre ou pas. Le refus de cette séparation est non seulement accessible à un esprit sensé, mais est requis par l'adhésion au principe de continuité comme principe de méthode, et aussi, comme on le verra plus tard, par les phénomènes sociaux eux-mêmes. En se fondant sur l'hypothèse de la continuité – en admettant que l'on puisse qualifier de simple « hypothèse » ce qui ne saurait être nié sans impliquer

aussitôt la contradiction – le social, en dépit de tout ce qui peut être dit concernant les limitations temporelles et spatiales de ses manifestations, fournit philosophiquement la catégorie inclusive par excellence.

§8. Il est doublement dommageable de s'en tenir à la séparation actuelle entre sciences sociales et sciences naturelles et d'accepter la signification qui s'attache au social une fois qu'il est ainsi séparé de la nature. Le point principal à propos duquel la philosophie pourrait être de quelque secours aux développements des sciences sociales se situe précisément ici. Dans la mesure où ce qui se présente comme « science sociale » est érigé sur l'idée d'un gouffre entre les phénomènes naturels et sociaux, cette science reste tronquée, arbitraire et peu sûre. Un passage en revue analytique de l'état présent des sciences sociales serait nécessaire pour justifier cette remarque. Mais il n'y a que peu de sociologues qui sont allés jusqu'à affirmer que les phénomènes sociaux avaient quelque chose de distinctif ou d'unique. Nous voilà donc en présence d'une situation paradoxale dans laquelle les phénomènes sociaux se trouvent séparés de toute considération physique et organique et sont pourtant expliqués en des termes physiques, organiques ou psychologiques au lieu de l'être en termes spécifiquement sociaux. La tradition persistante consistant à penser l'objet de la psychologie comme quelque chose de purement individuel et privé doit être directement reliée à l'absence de prise en compte des conditions sociales des phénomènes mentaux, alors même que cette non prise en compte a pour origine l'arrachement du social à la nature : en effet, seule la reconnaissance de la continuité du social et du naturel est en mesure de fournir les termes intermédiaires qui relient les phénomènes psychologiques à d'autres phénomènes. Certaines formes de behaviourisme, en réaction à la séparation artificielle du physique et du mental, vont jusqu'à se débarrasser entièrement du mental et réduisent ces mêmes phénomènes aux termes qui sont les matériaux de base de la science purement physique. En science politique, on peut noter une oscillation entre l'adoption de catégories non-naturelles, comme celle d'une

« volonté » transcendante, et la dissolution des phénomènes politiques dans les termes purement physiques du conflit et de l'ajustement des forces. Un économiste récent a soutenu que la science économique avait tellement négligé la place de la technologie dans l'industrie qu'une génération entière, quoique « éduquée » en science économique, ignore presque tout des affaires économiques[5]. La technologie est évidemment un sujet qui est directement lié au développement de la science physique. Loin d'être accessoire, ce dernier point entretient un rapport intime avec les objections avisées qui ont été formulées contre l'abstraction de « l'homme économique ». L'homme économique ne saurait trouver sa place dans les phénomènes sociaux, dans ses relations actuelles avec les institutions légales, politiques, technologiques et culturelles, tant que celles-ci ne sont pas reliées aux phénomènes naturels.

§9. Ce ne sont là que des allusions sans doute trop lapidaires à ce qu'implique la thèse selon laquelle l'accomplissement du service théorique que la philosophie pourrait rendre aux sciences sociales dépendrait de la reconnaissance pleine et entière du social comme une catégorie à la fois en position de continuité par rapport à celles du physique, du vital et du mental, mais aussi à même d'inclure ces dernières.

§10. Cette référence aux sciences ne doit toutefois pas être comprise comme devant impliquer l'adoption d'une conception de la philosophie qui l'identifierait exclusivement à l'analyse ou à la synthèse des prémisses ou des résultats des sciences particulières. Au contraire, les sciences elles-mêmes ne sont que des excroissances d'une phase donnée de la culture sociale, de laquelle elles tirent leurs instruments, physiques et intellectuels et à partir de laquelle leurs problèmes et finalités sont établis. La seule philosophie qui soit en mesure de « critiquer » les prémisses des sciences particulières sans courir le danger de devenir elle-même une pseudo-science est celle qui prend en compte les fondements anthropologiques (au sens le plus large du terme) des sciences. De même, la seule philosophie qui

soit capable de synthétiser les conclusions des sciences sans courir un danger similaire est celle qui se tient à l'extérieur de leurs conclusions pour les réinscrire dans le contexte plus large de la vie sociale.

§11. Si l'on se tourne maintenant vers le point principal, à savoir le social comme catégorie d'ordonnancement philosophique classificatoire, en partant de l'idée qu'il renverrait aux associations empiriquement accessibles qui ont la portée la plus large et la plus riche possible (et point n'est besoin de s'excuser de fonder la philosophie sur ce qui est manifeste empiriquement plutôt que sur l'occulte), il convient de relever l'existence d'une certaine ambiguïté lexicale qui s'attache nécessairement à notre proposition en raison de la brièveté de sa formulation. Bien sûr, les phénomènes sociaux ne sont pas en eux-mêmes équivalents au social comme catégorie. Cette catégorie est dérivée des phénomènes sociaux au moyen d'une analyse intellectuelle qui détermine ce qui est leur caractère distinctif. Je ne me préoccupe pas ici du problème important, et en réalité décisif, de la catégorie du social, ou de la question de la détermination des caractéristiques qui constituent la nature distinctive du social, mais plutôt des phénomènes sociaux en gros[6], lesquels englobent, pour l'analyse philosophique, les phénomènes physiques, organiques et mentaux dans un type d'association dans lequel le niveau supérieur acquiert de nouvelles propriétés et exerce de nouvelles fonctions par rapport au précédent. En d'autres termes, ce que je suggère ici est que les phénomènes sociaux manifestent bel et bien quelque chose de distinctif et que cela fournit la clé pour mener une description naturaliste des phénomènes. Lorsque cette dimension n'est pas prise en compte, l'interprétation philosophique s'égare. Pour ceux qui acceptent ce point de vue, la charge de la preuve de la justification de la valeur du « social » en tant que catégorie métaphysique repose sur ceux qui ont l'habitude de considérer sa valeur comme triviale. En effet, qu'entendent-ils par phénomènes sociaux ? Si les phénomènes sociaux n'exemplifient pas les caractéristiques du comportement associé ou de l'interaction à l'échelle la plus large et la plus intriquée qui soit, que peuvent-ils bien signifier ? Je ne vois guère qu'une seule sorte

de réponse qui s'offre à eux, correspondant à l'alternative suivante : soit les phénomènes sociaux relèvent d'une anomalie, d'une excroissance, d'une intrusion s'ajoutant de manière accidentelle et incompréhensible aux autres phénomènes ; soit ils n'ont aucune signification distinctive et sont en réalité réductibles aux phénomènes physiques, vitaux ou psychologiques. N'est-il pas manifeste que chacune de ces deux conceptions est contredite par les caractéristiques observables des phénomènes sociaux ?

§12. De prime abord, les phénomènes sociaux reprennent en eux et assimilent les choses qui sont associées à plus petite échelle que nous appelons la réalité physique. Penser que les phénomènes sociaux seraient simplement situés au-dessus des phénomènes physiques produit une image assez ridicule ; une telle conception se voit contredite même par l'observation la plus ordinaire des faits. Que seraient les phénomènes sociaux sans le facteur physique de la terre, lequel inclut toutes les ressources naturelles (et les obstacles) ainsi que les formes d'énergie que le mot « terre » permet de représenter ? Que seraient les phénomènes sociaux sans les instruments et les machines grâce auxquels les énergies physiques sont utilisées ? Que seraient-ils sans les appareils et les dispositifs physiques, des vêtements et des maisons jusqu'aux chemins de fer en passant par les temples et les presses d'imprimerie ? Non, ce n'est pas le social qui est une catégorie superficielle. La superficialité est du côté de ceux qui échouent à voir que, dans le social, les réalités physiques sont insérées dans des systèmes d'interactions plus étendus, plus complexes et plus délicats qui leur confèrent de nouvelles propriétés grâce à la libération de potentialités qui se trouvaient préalablement inhibées faute d'interactions suffisamment riches.

§13. La même considération s'applique à l'inclusion du vital et de l'organique dans le social. Les membres de la société sont des êtres humains vivants dotés des caractéristiques propres aux créatures vivantes ; toutefois, dès lors qu'elles entrent dans des associations spécifiquement humaines, leurs propriétés strictement organiques

se voient modifiées et même transformées. Les fonctions de la vie familiale s'étayent assurément sur certains facteurs physiologiques comme la sexualité, la procréation, l'immaturité et le besoin d'attention envers les plus jeunes. Mais si important que soit le rôle du désir animal, il y a quelque chose de plus dans n'importe quelle association familiale qui ne saurait se réduire aux facteurs physiologiques bruts. Le fait que ce qui est purement organique soit transformé une fois partie prenante du champ de l'association humaine est si évident – pensons à l'exemple significatif de la transformation des pleurs en parole – qu'il a conduit à forger la croyance dans une intervention intrusive de facteurs non naturels et surnaturels dans le but de rendre compte des différences entre l'animal et l'être humain. L'alternative entre la thèse selon laquelle l'être humain ne serait qu'un animal d'une part et celle d'après laquelle une force étrangère se serait imposée de l'autre n'est toutefois pas contraignante. Il existe une autre option qui est mieux corroborée par les faits empiriques, à savoir que la différence tient à ce que de nouvelles potentialités s'actualisent quand la gamme des interactions qui délimitent ce qui est organique est reprise dans l'association plus étendue, et d'un degré de complexité plus subtil, qui forme la société humaine.

§14. Puisque les caractéristiques qui sont issues de la réalité physique ont été admises en philosophie (le matérialisme, pour le dire autrement, est admis au moins de mauvaise grâce dans le compagnonnage philosophique) ; et puisque les philosophies organiques qui ont été conçues sur le modèle des phénomènes vitaux, s'appuyant sur les idées d'espèces, de développement et de but, sont admises sans restriction, il semble pour le moins arbitraire de dénier au social le rôle de catégorie légitime. Que le mental possède une prétention légitime pour servir de catégorie de description et d'interprétation de l'existence naturelle va de soi du fait même de l'existence des philosophies idéalistes. Il y a ceux qui nient que ces dernières théories puissent accomplir ce qu'elles prétendent faire, de même qu'il existe des personnes qui dénient cette prétention aux théories physiques et organiques. Mais la pensée, tout comme la matière et la vie n'en

sont pas moins considérées comme des figures respectables dans la galerie des catégories philosophiques. Or, on peut dire du mental, tout comme du physique et de l'organique, qu'il opère comme un facteur inclus dans les phénomènes sociaux dans la mesure où le mental n'est repérable empiriquement que là où l'association apparaît sous la forme de la participation et de la communication. Il semblerait par conséquent légitime d'adopter à titre d'hypothèse digne d'être mise à l'épreuve l'idée que le sens ultérieur du mental, mais aussi du physique et du vital, peut se révéler dans cette forme d'interaction associative. Cela n'implique pas qu'ils n'ont pas d'existence descriptible en dehors du social, mais qu'aussi longtemps qu'ils apparaissent et opèrent en dehors de cette interaction de grande portée que forme le social, ils ne révèlent pas leur puissance et leur signification pleine et entière dont il revient traditionnellement à la philosophie de s'occuper.

§15. Après avoir explicité le sens de l'entreprise qui consiste à employer le social comme une catégorie, il nous reste à envisager sommairement quelques cas exemplaires où ses implications nous semblent à même de clarifier des problèmes philosophiques remarquables. Il n'est pas inutile de commencer par la question que nous venons d'aborder, celle de la place du mental dans le système des choses existantes, considérant pour les besoins de la discussion que l'équivalent du « mental » se trouve dans le fait de la communication des significations, qu'elle se fasse directement comme lorsque nous prenons connaissance des objets, ou indirectement comme dans les relations esthétiques, affectives et morales. L'état de la discussion philosophique montre qu'il existe à ce sujet un dilemme, ou plutôt un trilemme. Le mental est conçu (1) soit comme une mystérieuse intrusion qui se produit d'une manière inexplicable dans l'ordre de la nature ; (2) soit comme une illusion, ou, dans le langage courant, comme un épiphénomène ; (3) soit encore à la manière d'une réalité ontologique, qu'on la pense comme une section de l'être qui serait au même niveau que la section physique ou comme l'Être lui-même, les soi-disant réalités physiques n'en étant alors que des formes déguisées

ou des « apparences ». Nous pourrions soutenir dès lors que la persistance de ce problème, mais aussi de ces trois types de solutions diamétralement opposées, suggère fortement que l'un des facteurs de la difficulté, celui qui détient justement la clé de la compréhension, a été omis. Quoi qu'il en soit, le fait que ces conceptions irréconciliables persistent constitue un défi qui doit nous encourager à rechercher ce qui permettra d'éliminer le scandale que constitue l'existence d'interprétations aussi fortement antagonistes. Mais une fois que nous nous tournons vers le social, la communication apparaît comme une existence incontestable impliquée dans toute vie spécifiquement commune, et il apparaît que la communication présuppose le sens et la compréhension à titre de conditions de l'unité et de l'accord dans le comportement conjoint. C'est-à-dire qu'il apparaît que la signification n'est pas une anomalie ou une qualité survenant accidentellement, mais un ingrédient constitutif des événements existentiels. Il apparaît que la signification est un phénomène empirique vérifiable et observable dont la genèse, les modes et les conséquences peuvent être concrètement examinés et retracés. Elle ne se présente plus comme faisant intrusion, ou à la manière d'une irisation fortuite incapable de produire par elle-même des effets dans la réalité, ni comme le redoublement d'une structure qui dépendrait d'une réalité antécédente, mais comme une qualité supplémentaire qui se réalise au cours d'un processus qui voit se nouer des interactions de plus en plus larges et de plus en plus complexes entre les phénomènes physiques et les phénomènes vitaux et comme jouant un rôle distinctif que l'on peut vérifier concrètement dans le maintien et le développement d'un type spécifique de faits observables, à savoir ceux que l'on appelle sociaux. Nous n'avons alors plus besoin de recourir aux considérations purement métaphysiques et dialectiques, posées *ad hoc* en vue de « sauver » la réalité et l'importance du mental. Le domaine des significations, du mental, est chez lui, localisé et ancré en toute sécurité dans l'ordre empirique de l'existence. Et cet ordre se situe dans la continuité génétique des phénomènes physiques et vitaux, n'étant en effet rien d'autre que ces mêmes phénomènes subsumés et incorporés dans un plus large champ

d'interactions associées. Nous n'avons plus à comprendre rétrospectivement le mental à partir d'un antécédent physique, encore moins à recourir à la décision désespérée d'en faire ce qui englobe tout, de sorte que le physique soit traité comme une « apparence » illusoire et déguisée du mental. Le social nous fournit un cas observable d'un « domaine de l'esprit » qui se présente de manière objective à l'individu, et qui transforme les activités organiques en actes de nature mentale dès lors qu'elles pénètrent en son sein pour y prendre part.

§16. Ces considérations ne sont pas censées démontrer la vérité de la position adoptée. Elles sont proposées en vue d'indiquer une hypothèse qui mérite d'être mise à l'épreuve : une hypothèse qui prend sa source dans une *vera causa*, c'est-à-dire dans un fait empiriquement vérifiable plutôt que dans des concepts privés de point d'application, mais qui sont inventés dans le seul but d'expliquer des faits qui seraient sinon inexplicables. En second lieu, la structure actuelle de la connaissance considérée en lien avec les opérations grâce auxquelles elle est concrètement établie comme connaissance au sens fort du terme, c'est-à-dire comme une connaissance testée, justifiée et fondée plutôt que comme une simple opinion ou une croyance fantaisiste, peut être comprise seulement en termes sociaux. Par « connaissance fondée », j'entends la croyance liée à la preuve qui l'étaye. Aussi, la distinction la plus élémentaire qui peut être faite entre les objets de la connaissance prise en ce sens et les simples sujets d'opinion ou de crédulité, ou même de la pensée pourvue de cohérence interne et formellement valide, recoupe la distinction entre ce qui est confirmé socialement et ce qui est conçu de manière seulement privée. L'opinion et la théorie, aussi longtemps qu'elles demeurent non communiquées, ou dans le cas où elles se trouveraient communiquées et partagées, aussi longtemps qu'elles ne se trouvent pas confirmées dans le comportement conjoint, ne sont au mieux que des candidats à l'admission au sein du système de la connaissance. Approfondir cette idée reviendrait à l'affaiblir. C'est un truisme de dire que la science n'est la science qu'à condition que des observations, des expérimentations et des calculs soient menés

de telle sorte qu'ils puissent être relatés à autrui et répétés par autrui. Or, ces rapports et ces répétitions sont toutefois conçus de manière complètement erronée quand ils sont pensés simplement comme des additions externes s'appliquant à une pensée en elle-même complète. Ils signifient que la pensée en elle-même doit être conçue et développée d'une façon telle qu'elle est susceptible d'être communiquée à d'autres que soi, comprise par eux, pour être adoptée et utilisée dans l'action coopérative. Le fait de relater, la communication, ne se réduit pas à une simple émission de pensées qui auraient été au préalable conçues et achevées dans le soliloque privé ou l'observation solipsiste. L'ensemble de l'expérimentation qui a été menée par l'individu ainsi que son propre monologue intérieur sont constamment influencés par la référence au milieu social dans lequel leurs résultats devront être présentés, et où ils susciteront des réactions. Mais ce qui vient d'être dit n'est encore qu'un euphémisme. Je ne veux pas simplement dire que les découvertes propres à la pensée ne peuvent devenir connaissances qu'à condition qu'elles soient socialement proposées et socialement adoptées, mais que le langage et la pensée, dans leur relation aux signes et aux symboles, sont inconcevables sinon comme des moyens qui permettent d'accomplir l'action concertée.

§17. Nous pouvons aussi remarquer en passant que le fait de traiter la pensée privée comme une candidate à la connaissance qui ne pourra être confirmée qu'à travers son incorporation à l'action conjointe associée (qui implique aussi, faut-il le rappeler, des conditions physiques, ce qui a pour conséquence qu'elle peut être testée au moyen des conséquences physiques qu'elle produit) éclaire un autre mystère de la spéculation philosophique et pourrait même en donner la clé, à savoir celui de la nature de l'esprit conçu comme subjectif. Ce dernier, quand il est interprété du point de vue du social comme catégorie, n'apparaît pas en effet comme une anomalie, et moins encore comme un fantôme, un intrus et une source d'erreur tout à fait indésirable. La pensée et ses résultats se présentent en effet d'eux-mêmes comme hypothétiques, requérant un essai relevant

de l'action collective, et ils sont par conséquent sujets à l'erreur et à l'échec. Mais ils se présentent aussi comme dotés d'une fonction positive et constructive. Ils ne sont pas seulement candidats à être reçus dans le *statu quo* social, dans l'ordre établi et transmis du comportement associé ; ils revendiquent plutôt une transformation de l'ordre social à travers l'action particulière qu'ils entendent promouvoir et au moyen de laquelle ils seront testés. Parfois, la revendication est étroite, n'affectant que le comportement d'un groupe sélectionné qui est expert dans un champ particulier ; parfois, comme dans l'élaboration de nouvelles politiques, elle porte virtuellement en elle une exigence ayant de larges incidences. Mais le premier type de prétention qui s'adresse primitivement à un groupe de scientifiques spécialisés peut trouver une manière de s'étendre et ne saurait donc être réduit à l'action qu'il produit sur ce seul groupe. Il n'y a donc en réalité aucune différence de principe entre les deux types de prétention.

§18. En cherchant des exemples, l'on est presque gêné par le large éventail des problèmes philosophiques qui semblent s'éclairer et se clarifier quand le social est employé comme une catégorie de description et d'interprétation. Fixons-nous, cependant, presque au hasard, sur le champ moral. Considérons la discussion récente qui a trait à la question de l'objectivité des distinctions et des jugements moraux, avec son oscillation incessante entre, d'une part, leur réduction à des préférences privées, qui demeureraient telles y compris lorsqu'elles sont adoptées collectivement, et, de l'autre, le recours à des considérations transcendantes afin de « sécuriser » leur objectivité. Il serait dogmatique d'affirmer dans ce qui n'est qu'une allusion désinvolte à ce problème qu'il se résout dès lors que le social est utilisé en tant que catégorie et qu'il est conçu comme incorporant le physique, l'organique et le psychologique. Personne ne peut toutefois nier que le problème dans son ensemble prend un aspect très différent quand ses éléments sont placés dans ce contexte[7].

§19. Un sujet connexe au précédent est celui de la question de la « naturalité » de la vie morale de l'être humain. Ceux qui soutiennent

qu'elle est naturelle sont exposés à l'objection selon laquelle une telle conception réduit la vie morale à un plan strictement animal. Cependant, cette disjonction forte entre les deux plans ne tient plus dès lors que l'on reconnaît la spécificité des formes de l'association qui sont caractéristiques de la vie de l'être humain dans les relations sociales, car cette reconnaissance ne fait pas que prendre en compte ces relations, mais affirme qu'elles réalisent des qualités nouvelles et uniques qui ne se manifestent pas dans les domaines inférieurs de l'association naturelle. Une généralisation de ce qui est en cause dans ce problème peut être trouvée dans une théorie qui est familière des étudiants en histoire de la pensée. Une succession de penseurs, de Herder à Hegel en passant par Kant, ont soutenu que le sens de l'histoire de l'humanité serait à chercher dans la lutte que l'homme mène pour sortir d'un état dans lequel il est complètement immergé dans la « nature », pour parvenir à un état dans lequel « l'esprit » pourrait triompher complètement, le triomphe en question étant synonyme d'une suppression sublimée de ce qui est physique et animal. Ce qui est proposé ici consiste à soutenir que tout ce qui est empiriquement vérifiable dans une telle doctrine gagnerait à être formulé dans la perspective de la reconstruction constante de l'environnement physique et de l'organisme vivant qui s'effectue lorsque ce dernier pénètre dans le champ de la culture propre à la société humaine. Que la nature physique et animale soit transformée dans le processus d'éducation et dans le processus qui l'incorpore dans les moyens et les résultats propres aux institutions politiques, légales, religieuses, industrielles et scientifiques est un fait établi plus qu'un objet de spéculation. « L'esprit », dans la doctrine à laquelle nous faisons référence, est un nom à la fois transcendant et aveuglant pour désigner quelque chose qui se manifeste pourtant spontanément dans l'expérience et qui correspond à cette phase particulière des phénomènes sociaux que l'on appelle civilisation.

§20. Les problèmes philosophiques que nous venons de mentionner ne sont cités qu'à titre de cas spécifiques à valeur illustrative. Ils fournissent tout au plus l'équivalent du squelette d'une table

des matières, qui plus est fortement incomplète. Ils sont évoqués pour suggérer un schéma de description et d'interprétation philosophiques qui doit encore être parachevé et rempli afin de rendre concret et de mettre à l'épreuve ce que l'on entend par « social » au sens d'une catégorie philosophique. Historiquement, la philosophie a toujours revendiqué de traiter de l'idéal de différents types de touts et du tout. Nous avançons la chose suivante : soit le tout se manifeste concrètement et empiriquement sous différentes formes et d'une façon telle qu'il puisse s'accorder avec une variété infinie ; soit la totalité n'est rien d'autre qu'une spéculation dialectique. Je ne dis pas que le social tel que nous le connaissons est le tout, mais je suggère avec emphase que le social est la manifestation du tout la plus large et la plus riche qui puisse être observée. En tant que tel, il constitue pour le moins le bon point de départ aux élaborations moins imaginaires du tout que l'on pourrait être en droit d'entreprendre. Quoi qu'il en soit, il fixe les termes dans lesquels toute philosophie empirique digne de ce nom doit parler. Ce n'est qu'en adoptant sincèrement cette catégorie comme un fait et comme l'idée d'une mise en ordre, que la philosophie empirique pourra s'accomplir pleinement et échapper à l'impuissance et à l'unilatéralité qui ont miné l'empirisme sensationnaliste traditionnel. L'engagement de l'empirisme lockéen en faveur d'une doctrine qui ignora les propriétés associatives de toutes les choses expériencées est à la source de ce nominalisme particulariste dont la finalité est de produire un scepticisme solipsiste. En conséquence, l'empirisme cessa d'être empirique et se transforma en une élaboration dialectique des implications du particularisme absolu. En réaction, il incita à se tourner vers des principes de connexion étrangers à l'expérience, qu'il s'agisse de « l'action synthétique de la pensée » ou d'essences éternelles. Finalement, l'essor ou le déclin de ces systèmes dépend de la vérité de l'empirisme particulariste contre quoi ils se sont élevés. Par conséquent, le social comme catégorie est aussi important pour l'évaluation critique des systèmes de pensée récents que pour l'application directe aux problèmes de la matière, de la vie et de l'esprit.

NOTES

1 [NdT. : il s'agit là du titre original que Dewey donne à son article au moment de sa publication dans *The Monist* en avril 1928 (Dewey John (1928), « Social as Category », *The Monist*, 38 (2), p. 161-177. doi:10.5840/monist192838218). Le texte est issu d'une conférence donnée par Dewey devant une section de l'Association de philosophie américaine de la ville de Chicago en décembre 1927. L'article fera l'objet d'une nouvelle publication dans les *Later Works* en 1984 sous le titre de « L'idée philosophique inclusive » (John Dewey (1984), « The Inclusive Philosophic Idea », *The Later Works of John Dewey, 1925-1953, vol. 3 : 1927-1928, Essays*, p. 41-54. Nous avons choisi de conserver le titre original.]

2 [NdT. : en français dans le texte.]

3 Si une objection était émise contre l'emploi des conceptions de la potentialité et de l'actualisation, il conviendrait d'indiquer que les mêmes faits peuvent être formulés, même si cela me semble plus confus, en affirmant que les choses prises dans des modes différents d'association produisent différents effets et que la connaissance que nous en prenons est d'autant plus adéquate qu'elle inclut un large éventail des effets issus d'une grande variété de comportements associés.

4 Il convient peut-être de noter, en passant, que des concepts tels que ceux de « niveau » et « d'émergence » se définissent plus aisément en se fondant sur cette considération.

5 Rexford Guy Tugwell (1927), *Industry's Coming of Age*, New York, Harcourt Brace & Co.

6 [NdT. : « en gross » dans le texte original.]

7 Point à comparer avec le traitement des jugements esthétiques qui est fait dans l'article de James Hayden Tufts (1903), « On the Genesis of the Aesthetic Categories », *Decennial Publications of the University of Chicago First Series*, 3, p. 5-15.

L'INDIVIDUALITÉ COMME PROCESSUS, ENJEU MÉTAPHYSIQUE ET CULTUREL

SUR « TEMPS ET INDIVIDUALITÉ » DE JOHN DEWEY

LOUIS GUICHARD

Ce texte propose une courte introduction à la traduction française de « Temps et individualité » (1940) de John Dewey, en exposant ses trois moments et enjeux essentiels. 1°) L'histoire culturelle de l'idée de temps que Dewey propose d'abord le conduit à se situer aux côtés de Bergson, de James et de Whitehead, dans un projet commun d'« installer le changement au cœur même des choses », ultérieurement qualifié de « philosophie du processus ». 2°) Dewey s'y confronte ensuite à la question naturaliste de la possibilité d'étendre à tout ce qui existe le caractère processuel de l'individualité humaine, conçue comme une « carrière ». C'est ce qu'autorise, selon lui, la conception non-déterministe et probabiliste de la réalité physique, qui ressort notamment du principe d'indétermination de Heisenberg. 3°) Enfin, l'article de Dewey insiste sur les conditions interactives et environnementales de développement de cette potentialité qu'est l'individualité. L'étude métaphysique de l'individualité vient ainsi éclairer des problématiques culturelles, comme la conception démocratique de l'individu et la place de l'art dans son développement.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; TEMPS ; INDIVIDU ; PROCESSUS ; INTERACTION ; NATURALISME ; CULTURE.

* Louis Guichard, ancien étudiant à l'ENS-PSL, est doctorant à l'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon (UR 4187) et enseignant à l'Université Jean Moulin Lyon 3 [louis.guichard[at]univ-lyon3.fr].

« Temps et individualité[1] » est le texte d'une conférence donnée par John Dewey en 1938, à la *James Arthur Foundation* à New York, puis publiée en 1940. Dewey était le septième à prendre la parole sur « Le temps et ses mystères », thème choisi par l'horloger James Arthur qui finança cette série de conférences annuelles[2]. Dans une lettre à Catherine Chisholm Frost d'avril 1938, Dewey décrit son essai comme « un texte quelque peu décousu… davantage une série de remarques et de réflexions qu'une tentative d'aller en profondeur[3] ». Malgré ce caractère fragmentaire, l'essai se structure assez nettement en trois grands moments et enjeux : 1°) Dewey propose d'abord (p. 609-613)[4] une histoire culturelle de l'idée de temps, lui permettant de se situer vis-à-vis de philosophes (Bergson, James, Whitehead) qui ont comme lui « installé le changement au cœur même des choses ». 2°) Mais une fois l'individualité humaine caractérisée comme une « carrière en développement », Dewey doit confronter à l'évolution des sciences l'hypothèse naturaliste que toute individualité, biologique et même physique, peut être conçue ainsi (p. 613-621). 3°) Pour néanmoins marquer la différence spécifique de l'individualité humaine, la troisième partie (p. 621-627) revient sur le caractère interactif ou transactionnel du développement d'une telle individualité. Celle-ci apparaît comme une potentialité, supposant un environnement culturel et social propice – d'où la conclusion (p. 627-629) sur le lien entre temps, art et démocratie, face aux risques de la censure et du sacrifice totalitaire de l'individualité.

« INSTALLER LE CHANGEMENT AU CŒUR MÊME DES CHOSES » : UNE HISTOIRE CULTURELLE DE L'IDÉE DE TEMPS

Le texte s'ouvre sur les sources anthropologiques et culturelles de la dévalorisation du changement au profit du stable, voire de l'immuable, par la tradition philosophique. Pour reprendre le titre et les analyses du premier chapitre de *La Quête de certitude* (1929), cette tradition apparaît comme la continuation d'un ensemble de pratiques culturelles, artistiques, religieuses, marquées par un même

effort d'« échapper au péril » de l'incertitude pratique indissociable de l'existence dans le temps. Cette brève généalogie révèle sous le « langage technique » de la métaphysique traditionnelle une même dévaluation du temps, un même désir « humain, trop humain » d'y échapper. La réévaluation ultérieure du temps par le canon philosophique tient de même à sa réaction à des « basculements culturels », des changements d'attitude, dont les conditions sont matérielles et intellectuelles[5]. Mais cette réévaluation philosophique est d'abord restée lestée par la quête de certitude, cherchée dans un progrès « automatique » de l'humanité dans l'histoire.

Certaines philosophies, comme celles de Bergson, de James, et de Whitehead, ont toutefois cherché à « installer le changement au cœur même des choses » – bien que cette fois Dewey ne précise pas les conditions culturelles de cette « [sérieuse] remise en question » (p. 612). C'est là l'occasion pour Dewey de se situer de manière remarquablement claire dans une constellation de pensées qui ont été plus récemment regroupées sous le nom de « métaphysiques » ou de « philosophies du processus », et dont cet article marque historiographiquement un jalon important[6]. On soulignera alors le refus de Dewey d'entrer en polémique avec ces auteurs, au sens où il y chercherait quelques ultimes traces de la « quête de certitude ». Car, de manière surprenante, Dewey met ici de côté sa critique de l'élan vital comme divinisation rassurante de la précarité de l'existence (Dewey, 1925/2014 : 49/56) ; il ne critique pas non plus Whitehead pour l'incompatibilité entre son naturalisme et son postulat d'« objets éternels » (Dewey, 1937). Dewey entend, pour sa part, reconnaître la dimension tragique de l'incertitude, et se refuse à faire de la processualité un nouvel absolu ; mais, ici, l'essentiel semble être, à ses yeux, de s'inscrire dans un même geste philosophique d'insistance sur la processualité et sur « l'émergence du véritablement nouveau ».

« LE PRINCIPE DE CARRIÈRE S'APPLIQUE À TOUTE CHOSE DANS LA NATURE » : L'HYPOTHÈSE DE LA CONTINUITÉ À L'ÉPREUVE DE LA PHYSIQUE

Cette histoire culturelle et philosophique ne vise cependant qu'à introduire le temps comme un « problème », comme une « difficulté » qui « est peut-être la plus fondamentale en philosophie à l'heure actuelle. Les changements qui se produisent dans le monde sont-ils de simples redistributions externes [...] ou bien sont-ils de véritables changements qualitatifs [...] ? » (p. 622). D'où le besoin d'interroger le lien entre temps et individualité : « Si nous acceptons la connexion intrinsèque du temps et de l'individualité, ils ne sont pas de simples redistributions de ce qui existait auparavant » *(ibid.)*. Dewey soutient en effet que « l'individualité est l'unicité d'une histoire, d'une carrière, et non quelque chose de donné une fois pour toutes au commencement » (p. 615). Passant du « récit *(story)* » à « l'histoire de vie *(life history)* », l'analyse de Dewey s'appuie sur les traits de l'exercice biographique[7] pour saisir ceux de son objet : « l'individu humain est lui-même une histoire, une carrière, si bien que sa biographie ne peut être relatée que comme un événement temporel » (p. 614). Mais les deux doivent être distingués. Certes la biographie ou le récit constitue, pour reprendre une expression de Dewey, un important « fait supplémentaire d'interaction » (Dewey, 1925/2014 : 310/311), mais Dewey n'affirme pas ici que l'individualité ou la temporalité humaine ne se constituent que *par* le récit, à la manière de Hannah Arendt ou de Paul Ricœur. La biographie est la continuation, sur le plan du discours, d'un mode d'existence immédiatement et qualitativement processuel ou historique, celui d'un cours d'événements croissant depuis ceux qui les précèdent, possédant une direction future, autant qu'une qualité présente inédite[8].

Mais peut-on en dire autant d'un chien, d'un pois, d'un atome ? Ces analyses ne risquent-elles pas de faire imploser le cadre naturaliste et continuiste de la pensée de Dewey ? Cette continuité suppose

à la fois absence de rupture et reconnaissance d'une différence propre (Dewey, 1938/1967 : 30-32/81-83) ; mais qu'en est-il d'abord de cette absence de rupture ? L'individualité devient ainsi l'enjeu d'une enquête métaphysique naturaliste, à savoir une enquête portant sur la continuité entre traits de l'expérience humaine et traits de la nature[9]. L'intérêt de l'essai est alors d'indiquer que, même si Dewey la qualifie parfois ainsi, la continuité est moins un « principe » qu'une hypothèse, ici mise à l'épreuve de l'évolution de la physique. Cela conduit Dewey, dans la lignée des analyses d'*Expérience et nature* et de *La Quête de certitude*, à exposer une interprétation relationnelle et probabiliste des objets et des lois scientifiques (p. 616-619). Celles-ci relèvent les régularités probables, les corrélations entre événements, sans se prononcer sur leur aspect unique et qualitatif. Loin des « énoncés extravagants » sur le renversement d'une conception laplacienne du monde par le principe de Heisenberg (p. 620), Dewey entend simplement noter que la physique moderne, dans ses méthodes et ses résultats, ne se prononce pas *sur*, et donc pas *contre* l'existence d'histoires singulières, y compris celle d'une particule subatomique[10].

L'INDIVIDUALITÉ, INTERACTIVE ET POTENTIELLE : MÉTAPHYSIQUE ET « FOI » DÉMOCRATIQUE

Il n'est cependant pas question de poser une identité entre ces types d'individualité, qui évacuerait le propre de l'individualité humaine. La nature est une « affaire d'affaires », une « histoire d'histoires », et Dewey fera donc l'hypothèse qu'elle aussi est un développement, une émergence dont chaque phase est irréductible (Dewey, 1925, chap. 3 et 7). Or, cette irréductibilité de chaque développement à un « réarrangement spatial » de l'antécédent n'a d'autre source que l'interaction. Si le développement suppose l'actualisation de potentialités, ces dernières ne se réalisent que comme conséquences d'interactions : les potentialités ne sont pas une essence ou un stock prédéterminés, elles sont le produit changeant, non-finalisé, de réactions

à des situations changeantes, de « réponses » originales à des « occasions » nouvelles (p. 625)[11]. Nous comprenons que le propre de l'individualité humaine se trouve dans une manière intelligente, spécifiquement humaine, d'interagir ; elle se trouve également dans un environnement que l'individu peut transformer par ses transactions : l'individualité humaine est expérimentation. C'est la raison pour laquelle, en philosophie autant qu'en sciences sociales, il est question d'en parler comme une « carrière » plutôt qu'une substance ou une essence, et plutôt qu'une trajectoire, entendue comme occupation successive de positions physiques ou sociales préexistantes[12]. C'est cette expérimentation qui pourra donner à l'individualité son « mystère[13] », son imprévisibilité ou bien (Dewey reprenant alors un motif très bergsonien) sa prévisibilité simplement rétrospective.

L'individualité humaine est création interactive de potentialités nouvelles. Elle n'est donc elle-même qu'une fragile potentialité, reposant sur un environnement propice, si bien que nous retrouvons la dimension culturelle du début de l'article. Les années 1930 sont en effet l'occasion pour Dewey d'un recentrement sur la question des conditions politiques et culturelles de l'individualité[14]. Alors pourquoi ce détour par la métaphysique ? L'analyse métaphysique de l'individualité comme processus ne vise pas à fonder une certitude dans un progrès inévitable, elle ne sert qu'à appuyer une possibilité et donc une « foi » (p. 628). La métaphysique, comme enquête sur la continuité entre traits de l'expérience humaine et ceux de la nature, permet de souligner que l'individualité n'a rien de « tout fait » ni de garanti ; elle n'est qu'une potentialité, mais une potentialité universelle, qui ne se développe que dans de libres interactions artistiques et politiques. Le sacrifice totalitaire des individus à une « super-individualité », la censure artistique, sont autant de manières de ne pas croire en ce monde, en cette nature et en ses potentialités. Au contraire, la démocratie « n'a de sens et de fondement qu'en ce qu'elle implique la croyance dans les potentialités de la nature humaine telles qu'elles se manifestent dans tout être humain, indépendamment de toute question de race, de couleur, de sexe, de naissance et de famille ou de conditions

matérielles ou culturelles » (Dewey, 1939/2018 : 226/427). La métaphysique du temps et de l'individualité montre combien la nature est « accueillante » ou « coopérante » avec un tel « espoir social » (Dewey, 1918/2018 : 48/129), autant qu'elle reconstruit les catégories permettant d'analyser les obstacles qui nous en éloignent.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER Thomas (2014), « Potentiality and Naturalism : Dewey's Metaphysical Metamorphosis », *in* Christopher C. Kirby (dir.), *Dewey and the Ancients : Essays on Hellenic and Hellenistic Themes in the Philosophy of John Dewey*, Londres, Bloomsbury Publishing, p. 19-45.

BROWNING Douglas & William T. MYERS (dir.) (1998), *Philosophers of Process*, New York, Fordham University Press.

CHERLIN Paul Benjamin (2023), *John Dewey's Metaphysical Theory*, Cham, Springer.

DARMON Muriel (2008), « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation ». *Politix*, 82 (2), p. 149-167.

DEWEY John (1915), « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry », in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 8, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-13.

DEWEY John (1918), « Philosophy and Democracy », in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 41-53. (« Philosophie et démocratie », *in* John Dewey, *Écrits politiques*, 2018, p. 121-135.)

DEWEY John (1920), *Reconstruction in Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 80-202. (*Reconstruction en philosophie*, trad. fr. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014.)

DEWEY John (1925), *Experience and Nature*, in *The Later Works of John Dewey*, vol. 1, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press. (*L'Expérience et la nature*, trad. fr. par Michel Guy Gouverneur, Paris, L'Harmattan, 2014.)

DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, in *The Later Works of John Dewey*, vol. 4, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press. (*La Quête de certitude*, trad. fr. par Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2014.)

DEWEY John (1930), « Individualism, Old and New », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 5, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 41-123. (« Individualisme – ancien et nouveau », *in* John Dewey, *Écrits politiques*, 2018, p. 269-358.)

DEWEY John (1937), « Whitehead's Philosophy », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 146-154.

DEWEY John (1938), *Logic : The Theory of Inquiry*, in *The Later Works of John Dewey*, vol. 12, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press. (*Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France, 1967.)

DEWEY John (1939), « Creative Democracy – The Task Before Us », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 240-245. (« Une démocratie créative : la tâche qui nous attend », *in* John Dewey, *Écrits politiques*, 2018, p. 424-431.)
DEWEY John (1940a), « Time and Individuality », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 98-114. (« Temps et individualité », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 9, trad. fr. par Louis Guichard p. 608-630.)
DEWEY John (1940b), « Presenting Thomas Jefferson », in *The Later Works of John Dewey*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 201-223. (« Présentation de Thomas Jefferson », *in* John Dewey, *Écrits politiques*, 2018, p. 432-458.)
DEWEY John (1999), *The Correspondence of John Dewey. Electronic edition, Volume 2 (1919-1939)*, éd. par Larry A. Hickman, Charlottesville, InteLex Corporation.
DEWEY John (2008a), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, 15 vol., éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (2008b), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, 17 vol., éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. fr. et éd. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
GUICHARD Louis (2025), « Half-Hearted Naturalism ? Paul B. Cherlin's Metaphysical Grounding of Dewey's Philosophy », *Pragmatism Today*, 16 (2), p. 99-105.
NAGEL Ernest (1942), « Review of *Time and Its Mysteries* », *The Journal of Philosophy*, 39 (1), p. 22-24.
PASSERON Jean-Claude (1991), *Le Raisonnement sociologique*, Paris, Nathan.
RENAULT Emmanuel (2023), « Événement, processus historique et politique chez John Dewey », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 744-768. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2023/04/pragmata-2023-n6-21-emmanuel-renault.pdf.
RESCHER Nicholas (1996), *Process Metaphysics*, New York, State University of New York Press.
RORTY Richard (1982), « Dewey's Metaphysics », *in* Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 72-89.

NOTES

1 Voir notre traduction de (Dewey, 1940a) dans ce numéro, à laquelle les citations et la pagination suivantes renvoient.

2 Voir la présentation des éditeurs du texte dans Dewey (LW.14 : 447). Ce contexte de rédaction est à avoir à l'esprit pour comprendre ce qui amène Dewey à reprendre la discussion de l'évolution de la physique et cette question du « mystère » au cours de son essai.

3 Lettre de Dewey à Catherine Chisholm Frost du 1er avril 1938 (Dewey, 1999 ; ma traduction). Voir aussi le commentaire semblable fait à Sydney Hook (lettre du 3 avril 1938) : « il n'y a pas vraiment de plan, juste une série de remarques et de réflexions » (*ibid.* ; ma traduction).

4 Mis à part « Temps et individualité », pour lequel nous donnons directement la pagination dans notre traduction que nous présentons ici et qui paraît dans ce numéro, la pagination des autres écrits de Dewey est d'abord celle de leur édition scientifique dans (Dewey, 2008a) et (Dewey, 2008b) et, quand elle existe, celle de leur traduction française.

5 Voir les chapitres 2 et 3 de Dewey (1920) sur l'interaction entre ces facteurs – économiques, géopolitiques, technologiques et scientifiques – dans la réévaluation de la notion de changement.

6 Cf. le premier chapitre de Rescher (1996), ainsi que l'anthologie (Browning & Myers, 1998) qui fait le choix d'inclure « Temps et individualité » pour appuyer l'appellation de Dewey comme « philosophe du processus ».

7 Exercice auquel Dewey s'est prêté concernant Thomas Jefferson dans Dewey (1940b) ; l'enquête narrative forme par ailleurs l'objet de Dewey (1938, chap. 12).

8 Cf. Dewey (1925, chap. 3 ; et 1927). Pour une explicitation des rapports entre catégories du processus et de l'événement, voir Renault (2023).

9 Je fais ainsi droit à une lecture « métaphysique » de Dewey, pour laquelle enquête métaphysique (entendue en ce sens restreint), naturalisme et critique de la quête de certitude ne sont pas incompatibles. Cela reste néanmoins sujet à débat, en particulier depuis les analyses de Rorty (1982) et les vives réactions qu'elles ont suscitées jusqu'à aujourd'hui. Je me permets ici de renvoyer à ma recension (Guichard, 2025) du récent livre de Paul B. Cherlin (2023) sur la métaphysique de Dewey.

10 Voir néanmoins Nagel (1942) sur les limites de cette interprétation philosophique de la physique moderne.

11 Cf. Dewey (1915) sur la naturalisation de cette catégorie de potentialité. Voir aussi Alexander (2014) pour une synthèse sur cette catégorie chez Dewey.

12 Sur cette notion de « carrière » en sciences sociales, voir Passeron (1991, chap. 8) et Darmon (2008).

13 Ce mystère n'a cependant rien de « mystique » pour Dewey (1925/2014 : 74/80).

14 Voir notamment l'ouvrage « Individualisme, ancien et nouveau » (1930), posant ce problème de la reconstruction de l'idéal individualiste, et où « l'individualité pour notre temps » qu'esquisse Dewey prend déjà modèle sur le processus de création artistique (Dewey, 1930/2018 : 121-122/356-357). Cf. la présentation générale du recueil *Écrits politiques* de Dewey par Joëlle Zask dans (Dewey, 2018 : 24-28).

TEMPS ET INDIVIDUALITÉ (1940)

JOHN DEWEY

TRADUCTION PAR
LOUIS GUICHARD

[LW.14.98][1] Les Grecs avaient pour dicton : « Ne proclamons heureux nul homme avant sa mort[2]. » Cet adage était une manière d'attirer l'attention sur les incertitudes de la vie. Nul ne sait ce qu'une année ou même une journée peut apporter. Les bien-portants tombent malades, les riches deviennent pauvres, les puissants sont renversés, la célébrité se change en opprobre. Les hommes vivent à la merci de forces qu'ils ne peuvent contrôler. La croyance en la fortune et en la chance, bonne ou mauvaise, est l'une des croyances humaines les plus répandues et les plus persistantes. Le hasard a été déifié par de nombreux peuples. Le destin a été érigé en suzerain devant lequel même les dieux doivent s'incliner. La croyance en une déesse de la chance a mauvaise réputation auprès des gens pieux, mais la croyance de ces derniers en la providence témoigne du fait qu'aucun individu ne contrôle sa propre destinée.

L'incertitude de la vie et du sort final de chacun a toujours été associée à la mutabilité, tandis que les changements imprévus et incontrôlables ont été liés au temps. Le temps est la morsure qui ronge, il est le destructeur ; nous sommes nés pour mourir et chaque jour qui passe est un jour de moins d'ici à notre mort. Cette attitude n'est pas réservée aux ignorants et aux vulgaires. Elle est à l'origine de ce que l'on appelle parfois la croyance instinctive en l'immortalité. Tout périt avec le temps, mais les hommes sont incapables de croire que périr est le dernier mot. Pendant des siècles, les poètes ont fait de l'incertitude que le temps porte avec lui le thème de leur discours – lisez les sonnets de Shakespeare. Rien ne reste, la vie est fugace et toutes les choses terrestres sont transitoires.

Ce n'est donc pas pour des raisons métaphysiques que la philosophie classique a affirmé que le changement, et par conséquent le temps, sont les marques d'une réalité inférieure, et qu'elle a soutenu que la réalité véritable et ultime est immuable et éternelle. Des raisons humaines, trop humaines, ont fait naître l'idée qu'au-delà du domaine inférieur des choses [LW.14.99] mouvantes comme le sable en bord de mer, se tient le royaume de l'immuable, du complet,

du parfait. Les fondements de cette croyance sont formulés dans le langage technique de la philosophie, mais la cause derrière ces fondements est le désir qu'a le cœur d'un sursis au changement, à la lutte et à l'incertitude. L'éternel et l'immuable sont l'aboutissement de la quête de certitude de l'homme mortel[3].

Il n'est donc pas surprenant que des philosophies opposées sur tous les autres points se soient rejointes dans la conviction que la réalité ultime est fixe et immuable, bien qu'elles aient été aux antipodes dans l'idée qu'elles se faisaient de sa constitution. L'idéaliste l'a trouvée dans le domaine des idées rationnelles ; le matérialiste, dans les lois de la matière. Le mécaniste place sa foi dans les atomes éternels et dans un espace immuable et immobile ; le téléologiste estime que tout changement est subordonné à des fins fixes et des objectifs finaux, qui sont la seule chose inébranlable dans l'univers, conférant aux choses changeantes le sens et la valeur qu'elles possèdent. Le réaliste typique attribue aux essences invariables un degré de réalité supérieur à celui des existences ; le réaliste mathématique moderne trouve la stabilité que son cœur désire dans l'immunité du domaine des possibilités envers toute vicissitude. Bien que le rationalisme classique ait regardé d'un mauvais œil l'expérience et les choses empiriques en raison de leur sujétion continuelle à l'altération, l'empirisme sensationnaliste traditionnel a assez étrangement relégué le temps à un rôle secondaire. Les sensations apparaissaient et disparaissaient, mais dans leur propre nature, elles étaient aussi fixes que les atomes newtoniens, dont elles étaient en fait des copies mentales. Les idées n'étaient que des copies affaiblies des impressions sensorielles et n'avaient pas de force inhérente d'impulsion ou d'application. Le passage du temps en atténuait la vivacité et provoquait leur dépérissement. En raison de leur assujettissement à la morsure du temps, elles se voyaient refuser toute force productrice.

C'est à la fin du XVIII^e siècle et pendant la majeure partie du XIX^e siècle qu'est apparu le premier basculement culturel significatif dans l'attitude à l'égard du changement. Sous les termes de

perfectibilité indéfinie, de progrès et d'évolution, le mouvement même des choses dans l'univers et de l'univers dans son ensemble ont commencé à prendre un aspect bienfaisant plutôt qu'hostile. Tout changement n'était pas regardé comme un signe de progrès, mais la tendance générale du changement, cosmique et social, était considérée comme allant vers le mieux. En dehors de l'idée chrétienne d'un millénaire de bien et de félicité devant être ultimement réalisé par des moyens surnaturels, l'âge d'or, pour la première [LW.14.100] fois dans l'histoire, était situé dans l'avenir plutôt qu'au commencement, et le changement et le temps se voyaient attribuer un rôle bénéfique.

Même si le nouvel optimisme n'était pas adéquatement fondé, il y avait des causes suffisantes pour qu'il survienne, comme chaque fois que survient un grand changement dans le climat intellectuel. L'essor de la nouvelle science au XVII^e^ siècle s'est emparé de la culture générale dès le siècle suivant. Son effet sur le peuple n'a pas été très important, mais son influence sur l'élite intellectuelle a été prodigieuse, y compris sur ceux qui n'étaient pas eux-mêmes engagés dans la recherche scientifique. *The enlightenment*, *l'éclaircissement**, l'*Aufklärung* de la raison – noms qui, dans les trois pays les plus avancés d'Europe, témoignaient de la conviction générale que la lumière s'était enfin levée, que la dissipation des ténèbres de l'ignorance, de la superstition et de la bigoterie était proche et que le triomphe de la raison était assuré – était la contrepartie pour l'homme des lois de la nature que la science était en train de dévoiler. Au règne de la loi dans le monde naturel devait succéder le règne de la loi dans les affaires humaines. Une perspective sur la perfectibilité indéfinie de l'homme s'ouvrait. Elle a joué un rôle important dans la théorie optimiste de l'évolution automatique, qui a trouvé plus tard sa formulation classique dans la philosophie de Herbert Spencer. Cette foi a pu être pathétique, mais elle possède sa propre noblesse.

On pensait enfin que le temps œuvrait en faveur du bien au lieu d'être un agent destructeur. Les choses évoluaient vers un événement divin, même s'il était lointain.

Cette nouvelle philosophie était toutefois loin de donner au temporel une position et une fonction inhérentes à la constitution des choses. Le changement œuvrait en faveur de l'homme, mais seulement du fait de lois fixes gouvernant les changements qui se produisaient. Il y avait de l'espoir dans le changement uniquement parce que les lois qui le gouvernent ne changent pas. Le lieu de l'immuable a été déplacé vers la loi naturelle scientifique, mais la foi et l'espoir des philosophes et des intellectuels étaient toujours liés à l'immuable. La croyance selon laquelle l'« évolution » est identique au progrès reposait sur la confiance en des lois qui, étant fixes, fonctionnaient automatiquement avec pour fin dernière la liberté, la justice et la fraternité, conséquences naturelles du règne de la raison.

Ce n'est qu'à la fin du XIX^e^ siècle que la doctrine de la subordination du temps et du changement a été sérieusement remise en question. Bergson et William James, animés par des motifs différents et procédant par des méthodes différentes, ont alors installé le changement au cœur même des [LW.14.101] choses. Bergson a défendu la primauté de la vie et de la conscience, qui sont notoirement dans un état de flux. Il leur a assimilé ce qui est complètement réel dans le monde naturel, concevant le statique comme ce que la vie laisse derrière elle tel un dépôt à mesure qu'elle avance. Il a critiqué de ce point de vue les théories mécanistes et téléologiques au motif qu'elles sont toutes deux coupables de la même erreur, quoique sous des angles opposés. Les lois fixes qui régissent le changement et les fins fixes vers lesquelles tendent les changements sont toutes deux le produit d'un regard tourné vers l'arrière, qui ignore le mouvement en avant de la vie. Elles ne désignent que ce que la vie a produit et laissé derrière elle dans son incessante course vitale créatrice, dont le comportement et l'issue sont imprévisibles, tant du point de vue mécanique que du point de vue des fins. L'intellect n'est à l'aise que dans ce qui est figé, parce qu'accompli et révolu, car il est lui-même un dépôt de la vie passée, tout autant que la matière à laquelle il s'adapte. Seule l'intuition s'inscrit dans l'élan en avant de la vie et elle seule s'empare de la réalité.

Le but animant James était, pour sa part, essentiellement moral et artistique. Il s'exprime à travers l'expression d'« univers-bloc », par laquelle James exprimait une critique réprobatrice. Le mécanisme et l'idéalisme lui faisaient horreur parce qu'ils s'en tiennent tous deux à un univers clos, ne ménageant aucune place à la nouveauté et à l'aventure. Tous deux sacrifient l'individualité et toutes les valeurs, morales et esthétiques, qui en dépendent car, pour l'idéalisme absolu comme pour le matérialisme mécaniste, l'individu n'est qu'une partie déterminée par le tout dont il fait partie. Seule une philosophie du pluralisme, de l'indétermination véritable et du changement réel et intrinsèque donne sens à l'individualité. Elle seule justifie la lutte dans l'activité créatrice et permet l'émergence du véritablement nouveau.

Il était cependant réservé au siècle présent de donner naissance à l'affirmation pure et simple, sous une forme systématique, que la réalité *est* processus, et que les lois aussi bien que les choses se développent au cours de processus de changements incessants. L'héraclitéen des temps modernes est Alfred North Whitehead, mais il n'est pas exactement Héraclite. La doctrine de ce dernier, tout en affirmant que toutes les choses s'écoulent comme un fleuve, et que le changement est si continu que nul ne peut se baigner dans le même fleuve ne serait-ce qu'une fois (puisqu'il change à mesure que l'on s'y avance), affirmait aussi l'existence d'un ordre fixe contrôlant le flux et le reflux de la marée universelle. [LW.14.102]

Mon propos n'est toutefois pas historique, ni ne vise à défendre l'une ou l'autre des diverses doctrines qui ont été avancées sur le temps. Le but de l'histoire que je viens d'esquisser est d'indiquer que la nature du temps et du changement est maintenant devenue de plein droit un problème philosophique de première importance. C'est du temps comme problème que je souhaite parler. L'aspect du problème qui sera examiné concerne le lien entre le temps et l'individualité, telle qu'illustrée dans l'organisme vivant et en particulier dans l'être humain.

Prenez le récit de la vie d'une personne, qu'il s'agisse d'une biographie ou d'une autobiographie. L'histoire commence par la naissance, un incident temporel ; elle s'étend pour inclure l'existence temporelle des parents et des ancêtres. Elle ne s'arrête pas à la mort, car elle intègre l'influence sur les événements ultérieurs des paroles et des actes de la personne dont la vie est racontée. Tout ce qui est consigné *(recorded)* est un événement historique ; c'est quelque chose de temporel. L'individu dont la vie est racontée, qu'il s'agisse de Socrate ou de Néron, de saint François ou d'Abraham Lincoln, est un événement extensif ; ou, si vous préférez, c'est un cours d'événements dont chacun retient en lui-même quelque chose de ce qui s'est passé avant et conduit à ce qui se passe après. L'habileté, l'art du biographe se manifeste dans sa capacité à découvrir et à dépeindre les moyens subtils, souvent cachés à l'individu lui-même, par lesquels un événement croît à partir de ceux qui l'ont précédé et s'insère dans ceux qui le suivent. L'individu humain est lui-même une histoire, une carrière, si bien que sa biographie ne peut être relatée que comme un événement temporel. Ce qui est postérieur explique ce qui est antérieur aussi véritablement que l'antérieur explique le postérieur. Prenez l'individu Abraham Lincoln à un an, à cinq ans, à dix ans, à trente ans, et imaginez que tout ce qui vient ensuite soit effacé, quelle que soit la minutie avec laquelle sa vie a été consignée jusqu'à la date donnée. Il est parfaitement évident que, dans ce cas, nous ne disposons pas de sa biographie, mais seulement d'un fragment de celle-ci, tandis que la signification *(significance)* de ce fragment demeure voilée. Car cet homme n'a pas seulement existé dans un temps qui l'entourait extérieurement : le temps était le cœur de son existence.

La sérialité temporelle est donc l'essence même de l'individu humain. Il est impossible pour un biographe d'écrire, disons, l'histoire des trente premières années de la vie de Lincoln, sans garder à l'esprit sa carrière ultérieure. Lincoln en tant qu'individu est une histoire ; tout événement particulier retranché à cette histoire cesse de faire partie de sa vie en tant qu'individu. De même que Lincoln

est un développement particulier dans le temps, de même pour [LW.14.103] tout autre individu humain. L'individualité est l'unicité d'une histoire, d'une carrière, et non quelque chose de donné une fois pour toutes au commencement, qui se déroulerait ensuite comme une pelote de laine. Lincoln a fait l'histoire. Mais il est tout aussi vrai qu'il s'est fait lui-même comme individu par l'histoire qu'il a faite.

J'ai parlé jusqu'ici de l'individualité humaine. Mais une partie importante du problème du temps est que ce qui vaut pour l'individu humain ne semble pas valoir pour les individus physiques. L'expression « semblables comme deux pois dans une cosse » dénie implicitement à la vie végétale le type d'individualité qui caractérise les êtres humains. Il est difficile de concevoir l'individualité d'un certain pois à la manière d'une histoire ou d'une carrière unique ; la sorte d'individualité qu'il apparaît posséder semble être due en partie à la séparation spatiale et en partie à des particularités dont les causes sont extérieures. Cela vaut de même pour les formes inférieures de la vie animale. La plupart des gens n'apprécieraient pas que l'on refuse de reconnaître à leurs propres chiens une certaine forme d'individualité unique, mais ils seraient réticents à l'attribuer aux vers, aux palourdes et aux abeilles. En fait, il semble que ce soit une prérogative exclusive du romancier romantique de trouver dans la vie animale en général quoi que ce soit de semblable à une carrière unique.

Lorsque l'on en vient aux éléments inanimés, le point de vue dominant a été que le temps et le changement séquentiel sont totalement étrangers à leur nature. De ce point de vue, ces éléments inanimés n'ont pas de carrière ; ils changent simplement de relations dans l'espace. Pensons simplement à la conception classique des atomes. L'atome newtonien, par exemple, mettait en mouvement et était mû, changeant ainsi de position dans l'espace, mais il était immuable dans son propre être. Ce qu'il était au commencement, ou sans nul commencement, il l'est toujours et le sera à jamais. Selon l'impact des autres choses, la direction et la vitesse de son mouvement changent, de sorte qu'il s'approche et s'éloigne de ces autres

choses. Mais tout cela était tenu pour extérieur à son propre être substantiel. Il n'avait aucun développement, aucune histoire, parce qu'il n'avait aucune potentialité. En lui-même, il était tel un Dieu, identique hier, aujourd'hui et à jamais. Le temps n'entrait pas dans son être, ni pour le corrompre, ni pour le développer. Néanmoins, en tant qu'élément ultime, on lui prêtait une sorte d'individualité, étant lui-même plutôt qu'autre chose. Le temps, en science physique, a simplement été la mesure du mouvement dans l'espace.

Or cette dissemblance en nature apparemment complète entre l'humain et l'individu physique est une partie du problème du [LW.14.104] temps. Certains philosophes se sont contentés de relever cette différence et d'en faire le fondement pour affirmer un dualisme radical entre l'homme et les autres choses, un fondement pour assigner à l'homme un être spirituel, par contraste avec les choses matérielles. D'autres, moins nombreux, ont cherché à évacuer cette disparité notoire, soutenant que l'unicité apparente de l'individualité humaine est trompeuse, n'étant en fait que l'effet du vaste nombre de molécules physiques, elles-mêmes complexes, qui composent son être, de sorte que ce qui semble être un véritable changement ou développement temporel n'est en réalité rien d'autre qu'une fonction du nombre et de la complexité des changements des éléments fixes qui la constituent. Dernièrement, il y a eu quelques âmes audacieuses pour soutenir que la qualité temporelle et la carrière historique sont la marque de tout ce à quoi on peut attribuer une individualité, y compris des éléments atomiques.

Je mentionnerai ici quelques-unes des raisons du côté de la science physique qui ont conduit à cette dernière idée. La première tient à la reconnaissance croissante du fait que les objets scientifiques sont purement relationnels, et qu'ils n'ont rien à voir avec les qualités intrinsèques de choses individuelles, ni rien à dire à leur sujet. La signification de cet énoncé apparaît le plus clairement dans le cas des lois scientifiques. C'est aujourd'hui un lieu commun de dire qu'une loi physique énonce une corrélation de changements ou de manières

et de façons de changer. La loi de la gravitation, par exemple, énonce une relation entre des corps selon leur distance et leur masse. Nul besoin d'argument pour montrer que la distance est une relation. La masse a été longtemps considérée comme une propriété inhérente d'éléments ultimes et individuels. Mais même la conception newtonienne a été obligée de reconnaître que la masse ne pouvait être définie qu'en termes d'inertie, et que l'inertie ne pouvait être définie qu'en termes, d'une part, de la résistance qu'un corps offre à l'impact d'autres corps, d'autre part de sa capacité à exercer sur eux un impact, mesuré en termes de mouvement sous le rapport de l'accélération. L'idée que la masse est une propriété inhérente causant l'inertie et la quantité de mouvement n'était qu'un reliquat de la vieille idée métaphysique de force. Pour ce qui est des résultats scientifiques, indépendamment de l'intrusion d'idées métaphysiques, la masse est inertie-quantité de mouvement, lesquelles sont à strictement parler des mesures et des relations. La découverte que la masse change avec la vitesse, faite lorsque l'on considéra des corps infimes, a finalement conduit à abandonner l'idée que la masse est une possession fixe et inaliénable d'éléments ou [LW.14.105] d'individus ultimes, de sorte que l'on considère aujourd'hui le temps comme leur quatrième dimension.

On remarquera au passage que la reconnaissance du caractère relationnel des objets scientifiques élimine un vieux débat métaphysique. Un des problèmes majeurs créés par l'essor de la science moderne était dû au fait que les définitions et les descriptions scientifiques étaient énoncées dans des termes où les qualités ne jouaient aucun rôle. Les qualités étaient entièrement superflues. Tant que s'est maintenue l'idée (héritée de la science métaphysique grecque) que l'affaire de la connaissance était de pénétrer l'être intime des objets, l'existence de qualités telles que les couleurs, les sons, etc., était embarrassante. La manière habituelle de les traiter consistait à les tenir pour purement subjectives, n'existant que dans la conscience de sujets connaissants individuels. Étant donné l'idée ancienne selon laquelle le but de la connaissance (dont la science

est la meilleure représentante) est de pénétrer au cœur de la réalité pour en révéler la « vraie » nature, la conclusion s'ensuivait en toute logique. Or, la découverte que les objets de la connaissance scientifique sont purement relationnels montre que le problème est artificiel. Il a été « résolu » lorsque l'on découvrit qu'il n'appelait aucune solution, puisque la fonction et l'affaire *(business)* de la science exige d'écarter les qualités. Pour le dire dans l'ancien langage, on remarqua que les soi-disant qualités primaires ne sont pas plus les propriétés inhérentes à des objets ultimes que les soi-disant qualités secondaires des odeurs, sons et couleurs, puisque les premières sont tout aussi relationnelles que les secondes ; ou, comme l'a dit Locke dans ses moments les plus lucides, ce sont des « suites *(retainers)*[4] » des objets dans leurs connexions avec d'autres choses. La découverte du caractère non-scientifique, parce qu'empiriquement invérifiable et non-nécessaire, de l'espace absolu, du mouvement absolu, et du temps absolu, a donné le *coup de grâce** final à l'idée traditionnelle voulant que la solidité, la masse, la taille, etc., soient les attributs inhérents d'individus ultimes.

La révolution dans les idées scientifiques qui vient d'être mentionnée est avant tout logique. Elle tient à la reconnaissance que la méthode même de la science physique, avec ses unités standards fondamentales pour la masse, l'espace et le temps, s'intéresse à la mesure de relations de changement, non aux individus comme tels. Cette reconnaissance a amené avec elle une autre idée qui, malgré la résistance opposée par les partisans de conceptions métaphysiques plus anciennes, progresse toujours davantage. Cette idée veut que les lois qui prétendent énoncer ce qui advient réellement sont de nature statistique, par distinction avec les soi-disant [LW.14.106] lois dynamiques qui sont abstraites et mathématiques, et qui sont des définitions déguisées. La reconnaissance de la nature statistique des lois physiques a d'abord eu lieu dans le cas des gaz, lorsqu'il est devenu évident que les généralisations concernant le comportement d'essaims de molécules n'étaient pas des descriptions ou des prédictions sur le comportement d'une quelconque particule individuelle. Une

molécule isolée n'est pas et ne saurait être un gaz. Il est par conséquent absurde de supposer que la loi scientifique porte sur les constituants élémentaires d'un gaz. Elle énonce plutôt ce qui se produit lorsqu'un très grand nombre de ses constituants interagissent sous certaines conditions.

Les énoncés statistiques ont pour nature d'être des formulations probabilistes. Aucune compagnie d'assurances ne fait de prédiction sur ce qui se produira concernant la mort d'une personne donnée, ou bien la destruction par le feu d'un bâtiment donné. L'assurance est établie sur la base du constat que, parmi un grand nombre de personnes d'un âge donné, telle proportion vivra probablement une année de plus, telle autre vivra deux années de plus, et ainsi de suite, de sorte que les primes d'assurance sont ajustées sur la base de ces estimations de probabilités. La validité des estimations dépend, comme dans le cas de l'essaim de molécules, de l'existence d'un nombre suffisamment grand d'individus, et sa connaissance repose sur la fréquence relative d'événements d'un certain type par rapport au nombre total d'événements survenus. Aucun énoncé n'est produit sur ce qui aura lieu dans le cas d'un individu particulier. L'application à des formulations scientifiques du principe de probabilité déterminé statistiquement est donc un corollaire logique du principe énoncé plus haut, à savoir que le contenu des résultats scientifiques est relationnel, et non individuel. C'est pour cette raison que l'on peut prédire sans risque le triomphe final de la doctrine statistique.

La troisième considération scientifique se trouve dans le principe d'incertitude ou d'indétermination de Heisenberg[5], que l'on peut considérer comme une généralisation des idées précédentes. De par sa forme, ce principe semble limité dans son application. La science classique était basée sur la croyance qu'il était possible de formuler à la fois la position et la vitesse d'une particule à un instant donné. Il s'ensuivait que la connaissance de la position et de la vitesse d'un nombre donné de particules devait permettre de prédire correctement le comportement futur de l'ensemble tout entier. Le principe

de Heisenberg veut que, une fois déterminée la position [d'une particule], sa vitesse ne peut être énoncée que selon un certain ordre de probabilité, et que si c'est sa vitesse qui est déterminée [LW.14.107] alors le facteur corrélatif de sa position ne peut être énoncé que selon un certain ordre de probabilité. On ne peut déterminer les deux à la fois, ce dont il suit nécessairement que le futur de l'ensemble tout entier ne peut nullement être prédit, si ce n'est en termes d'un certain ordre de probabilité.

Du fait du rôle fondamental des concepts de position et de vitesse en science physique, le principe n'est pas limité dans sa portée, mais possède la signification la plus large possible.

S'appuyant sur la conception classique, Laplace en a énoncé le résultat logique lorsqu'il a dit que

> [...] nous devons donc envisager l'état présent de l'univers, comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent [...] embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux.[6]

On ne saurait formuler un énoncé plus abrupt sur l'absence de toute pertinence du temps concernant le monde physique et sur l'entière irréalité du temps pour les individus. Mais le principe d'indétermination réduit à néant les prémisses dont découle cette conclusion. Ce principe est donc une manière de reconnaître la pertinence du temps réel pour les êtres physiques. Ce que l'on peut énoncer au sujet d'un individu est tout au plus son futur selon un certain ordre de probabilité. Le principe de Heisenberg a servi à justifier des énoncés extravagants selon lesquels la doctrine du libre arbitre et l'existence d'une activité sans aucune cause seraient désormais prouvées

scientifiquement. Sa force et sa signification véritables se trouvent plutôt dans la généralisation de l'idée que l'individu est une carrière temporelle dont le futur ne peut être déduit logiquement de son passé.

Tant que l'on supposait que la connaissance scientifique s'intéressait aux individus dans leur propre nature intrinsèque, il n'y avait aucune manière de combler la coupure entre la carrière des individus humains et celle des individus physiques, sauf en soutenant que la place apparemment fondamentale du développement et donc du temps dans les histoires de vie *(life histories)* des premiers n'est qu'apparente ou spécieuse. La conclusion implacable est que, de même que l'individualité humaine ne peut être comprise qu'en termes de temps comme réalité fondamentale, de même pour les individus physiques le temps n'est pas seulement une mesure de changements prédéterminés de leurs positions mutuelles, mais quelque chose qui entre dans leur être même. Les lois [LW.14.108] ne « gouvernent » pas l'activité des individus. Elles sont une formulation des distributions de fréquences du comportement de grand nombre d'individus engagés dans des interactions les uns avec les autres.

Cet énoncé ne signifie pas que les individualités physique et humaine sont identiques, ni que les choses qui nous apparaissent comme inertes ont les caractéristiques propres aux organismes. La différence entre l'inanimé et l'animé n'est pas si facilement effacée. Mais il montre bien qu'il n'y a pas entre eux de coupure insurmontable. Sans céder à des spéculations prématurées, la conclusion qui en découle le plus naturellement est que le principe de carrière en développement s'applique à toute chose dans la nature aussi bien qu'aux êtres humains – à savoir qu'ils naissent, se prêtent à des changements qualitatifs, et finalement meurent, laissant place à d'autres individus. L'idée de développement appliquée à la nature implique des différences de formes et de qualités, aussi sûrement qu'elle exclut des ruptures absolues de continuité. Les différences entre l'amibe et l'organisme humain restent réelles, même une fois acceptée l'idée

d'évolution organique des espèces. En effet, nier la réalité des différences et leur profonde signification serait nier l'idée même de développement. Effacer les différences, par déni de fractures complètes et du besoin de l'intervention d'un pouvoir extérieur, revient à nier le développement, aussi sûrement que ne le fait l'affirmation de coupures que seule l'intervention d'une force surnaturelle saurait combler. C'est donc en termes de développement ou, si l'on préfère un terme plus grandiloquent, en termes d'évolution, que je discuterai par la suite le problème du temps.

La difficulté en question est peut-être la plus fondamentale en philosophie à l'heure actuelle. Les changements qui se produisent dans le monde sont-ils de simples redistributions externes, des réarrangements dans l'espace de ce qui existait auparavant, ou bien sont-ils de véritables changements qualitatifs, tels ceux ayant apparemment lieu au cours du développement physiologique d'un organisme, de l'union de l'ovule et du spermatozoïde jusqu'à la maturité, et au cours de la carrière vitale personnelle des individus ? Lorsque cette question est soulevée, certains malentendus doivent d'abord être écartés. Historiquement, le développement et l'évolution ont été interprétés élogieusement. On les a considérés comme procédant nécessairement de l'inférieur au supérieur, du relativement pire au relativement meilleur. Mais cette propension provient de préoccupations morales et théologiques extérieures. La difficulté réelle est celle évoquée plus haut : ce qui arrive est-il [LW.14.109] simplement un réarrangement spatial de ce qui existait auparavant ou implique-t-il quelque chose de qualitativement nouveau ? De ce point de vue, un cancer est un développement physiologique aussi véritable que le fait de croître en vigueur ; les criminels sont autant un développement social que les héros ; l'émergence de régimes totalitaires est une évolution sociale à partir de régimes constitutionnels, indépendamment du fait que nous les aimions ou les approuvions.

Si nous acceptons la connexion intrinsèque du temps et de l'individualité, ils ne sont pas de simples redistributions de ce qui existait auparavant.

Puisque c'est un problème que je présente ici, je supposerai que de véritables transformations surviennent, et j'en considérerai les implications. Premièrement et négativement, est exclue l'idée (souvent identifiée à la signification essentielle de l'évolution) que le développement est un processus de déploiement *(unfolding)* de ce qui était auparavant implicite ou latent. Positivement, cela implique que la potentialité est une catégorie de l'existence, car le développement ne peut survenir à moins qu'un individu n'ait des pouvoirs et des capacités qui ne sont pas actualisés à un moment donné. Mais cela signifie aussi que ces pouvoirs ne se déploient pas de l'intérieur, mais qu'ils sont appelés par l'interaction avec d'autres choses. Bien qu'il soit nécessaire de ressusciter la catégorie de potentialité comme caractéristique de l'individualité, elle doit l'être sous une forme différente de sa formulation aristotélicienne classique. Selon celle-ci, les potentialités sont liées à une fin fixe que l'individu s'efforce d'actualiser de par sa propre nature ou essence, même si son succès dans cette actualisation dépend de la coopération de choses externes et peut donc être compromise par les « accidents » de ce qui l'entoure – de la même manière que tout gland ne devient pas un arbre et que rares sont les glands devenant un chêne typique.

Dès lors que l'on abandonne l'idée que le développement repose sur une fin interne qui tend à contrôler la série des changements qui sont traversés, les potentialités doivent être envisagées en termes de conséquences d'interactions avec d'autres choses. C'est pourquoi les potentialités ne peuvent être connues qu'une fois que les interactions sont survenues. Il y a, à un moment donné, des potentialités inactualisées dans un individu parce que, et dans la mesure où, il existe d'autres choses avec lesquelles cet individu n'a pas interagi. Par exemple, certaines potentialités du lait, inconnues il y a une génération, le sont aujourd'hui parce qu'il a été depuis lors mis en

interaction avec d'autres choses que des organismes, et possède donc aujourd'hui des conséquences autres que de fournir des nutriments. On prédit de nos jours que dans le futur [LW.14.110] les êtres humains porteront des vêtements faits de verre, qui seront nettoyés en les jetant dans un fourneau. Que cette prédiction particulière se réalise ou non ne change rien à sa valeur d'illustration. Chaque découverte scientifique conduit à des formes de technologie qui n'existaient pas auparavant. Lorsque l'on amène par de nouvelles procédures des choses à de nouveaux contacts et à de nouvelles interactions, de nouvelles conséquences sont produites et le pouvoir de produire ces nouvelles conséquences devient une potentialité reconnue de la chose en question. L'idée que les potentialités sont inhérentes, et fixées par une relation à une fin prédéterminée, était le produit d'un état très rudimentaire de la technologie. Du fait de cette restriction, les seules potentialités reconnues étaient les conséquences qui étaient coutumières dans un état donné de la culture et prises alors pour « naturelles ». Lorsque le seul usage possible du lait était d'en faire un produit alimentaire, il était « naturel » de supposer qu'il avait une tendance inhérente à servir cette fin particulière. De l'usage du lait comme plastique, et de l'incapacité de prédire quelles conséquences futures pourraient en être tirées grâce à de nouvelles techniques l'amenant à de nouvelles interactions, la seule conclusion raisonnable à tirer est que les potentialités ne sont pas fixes et intrinsèques, mais relèvent d'une gamme indéfinie d'interactions dans lesquelles un individu peut entrer.

Revenons un moment à l'individu humain. Il est impossible de penser à la carrière historique d'Abraham Lincoln, autrement dit à l'individualité spécifique qui le constitue, en la détachant des conditions particulières dans lesquelles il a vécu. Il n'a, par exemple, pas créé les conditions d'où sont nées les questions entourant les droits des États et de l'esclavage, questions qui ont influencé son développement. Il est vain de spéculer sur ce que son être comme individu aurait été sans ces conditions interactives *(interacting)*. Ces conditions ne l'ont pas formé de l'extérieur, comme on suppose que la cire

prend forme sous une pression externe. Aucune interaction n'est un simple mouvement à sens unique. De nombreuses autres personnes vivant sous des conditions semblables ont eu des carrières bien différentes, parce que les conditions ont agi sur elles et qu'elles ont agi sur ces conditions de manières différentes. Aucun récit de la vie de Lincoln n'est donc possible sans le dépeindre interagissant au jour le jour avec des conditions spécifiques, avec ses parents, sa femme et ses enfants, avec ses voisins, ses conditions économiques, ses établissements scolaires, les incidents de sa profession de juriste, etc. La carrière qui constitue son individualité unique est la série des interactions par lesquelles il fut [LW.14.111] créé tel qu'il a été par les manières dont il a répondu aux occasions qui se sont présentées à lui. On ne peut écarter ni les conditions comme opportunités, ni les manières uniques d'y répondre. Une occasion n'est une opportunité que lorsqu'elle suscite un événement spécifique, tandis qu'une réponse n'est pas l'effet nécessaire d'une cause, mais une manière d'utiliser une occasion pour en faire le composant d'une histoire unique en cours.

L'individualité conçue comme développement temporel implique l'incertitude, l'indétermination, la contingence. L'individualité est la source de tout ce qui est imprévisible dans le monde. L'indéterminé n'est pas le changement en tant que violation de lois, car les lois énoncent des corrélations probables de changements et ces probabilités existent quelle que soit la source de changement. Lorsqu'un changement survient, une fois qu'il est survenu, il appartient au monde observable et est connecté à d'autres changements. Après qu'aient eu lieu la nomination de Lincoln au titre de président, son élection, sa Proclamation d'émancipation, son assassinat, on peut montrer qu'ils étaient reliés à d'autres événements ; on peut aussi montrer qu'ils avaient certaines connexions avec le propre passé de Lincoln. Mais il n'y a rien eu dans la propre vie de Lincoln qui soit la cause suffisante de la conjonction de circonstances qui ont amené un de ces événements à se réaliser. Pour autant que Lincoln comme individu était concerné, ces événements étaient contingents ; et pour

autant que la conjonction de ces circonstances était concernée, son comportement à un moment donné en réponse à elles était aussi contingent ou, si vous préférez, fortuit.

Face à certains tournants critiques, sa réponse ne pouvait être prédite à partir ni de son propre passé ni de la nature des circonstances, sauf à titre de probabilité. Affirmer cela n'est pas introduire arbitrairement du pur hasard dans le monde. C'est affirmer que l'individualité véritable existe ; que l'individualité est fertile en développements nouveaux ; que le temps est réel. Si nous en savions suffisamment sur la vie de Shakespeare, nous pourrions sans aucun doute montrer, une fois la pièce *Hamlet* écrite, comment elle est connectée à d'autres choses. Nous pourrions la relier à ses sources ; nous pourrions montrer les connexions entre son ambiance et les expériences de son auteur, etc. Mais personne, même avec la connaissance complète du passé de Shakespeare, n'aurait pu prédire ce drame tel qu'il existe. Si quelqu'un avait pu le faire, il aurait été capable de l'écrire. Shakespeare en personne n'aurait pu dire exactement à l'avance ce qu'il allait dire – en tout cas pas s'il était un individu et non un point nodal dans la redistribution spatiale de ce qui existait déjà.

Le mystère du temps est ainsi le mystère de l'existence d'individus [LW.14.112] réels. Elle est un mystère, parce que c'est un mystère que tout ce qui existe soit simplement ce qu'il est. En raison de notre insistance sur la causalité et sur la nécessité que les choses se produisent telles qu'elles se produisent, nous tendons à oublier que les choses existent simplement telles qu'elles sont qualitativement. Nous pouvons rendre compte d'un changement en le reliant à d'autres changements, mais, pour les existences, nous devons les accepter simplement telles qu'elles sont. Que l'on prenne un papillon ou un tremblement de terre en tant qu'événement, en tant que changement, nous pouvons au moins théoriquement déterminer et énoncer ses connexions avec d'autres changements. Mais le papillon (ou le tremblement de terre) individuel demeure simplement l'existence unique qu'il est. Nous oublions qu'en expliquant son occurrence, c'est

seulement l'occurrence qui est expliquée, non la chose elle-même. Nous oublions qu'en expliquant une occurrence, nous sommes forcément reconduits à d'autres choses individuelles qui ont simplement les qualités uniques qu'elles ont. Allez aussi loin que vous voudrez dans l'explication des conditions présentes, vous retomberez toujours sur le mystère de choses qui sont simplement ce qu'elles sont.

On peut rendre compte de leur occurrence, de leur manifestation, en termes d'autres occurrences, mais leur propre qualité d'existence est finale et opaque. Le mystère est que le monde est tel qu'il est – un mystère qui est la source de toute joie et de toute tristesse, de tout espoir et de toute crainte, et de développements aussi bien créatifs que dégénératifs. La contingence de tout ce en quoi le temps pénètre est la source du pathos, de la comédie et de la tragédie. Le temps véritable, s'il existe autrement que comme mesure des mouvements dans l'espace, ne fait qu'un avec l'existence d'individus comme individus, avec la créativité, avec l'occurrence d'imprévisibles nouveautés. Tout ce qui peut être dit à l'encontre de cette conclusion vient seulement rappeler qu'un individu peut perdre son individualité, car les individus deviennent prisonniers de la routine et tombent au rang de mécanismes. Le temps véritable cesse alors d'être une partie intégrante de leur être. Notre comportement devient prévisible parce qu'il n'est alors rien d'autre qu'un réarrangement de ce qui venait auparavant.

En conclusion, je voudrais indiquer deux considérations qui me semblent s'ensuivre, ou deux morales si vous préférez. J'ai dit plus tôt que l'idée traditionnelle de progrès et d'évolution était fondée sur la croyance selon laquelle la structure fixe de l'univers est telle qu'elle les réalise automatiquement. Cette idée optimiste et fataliste se trouve aujourd'hui en faillite. Il est facile dans l'état présent du monde de refuser toute validité à l'idée de progrès, tant le monde humain semble s'évertuer [LW.14.113] à démontrer la vérité de la vieille doctrine théologique de la chute de l'homme. Mais la conclusion réelle est que, bien que le progrès n'ait rien d'inéluctable, il revient aux

hommes comme individus de le réaliser. Le changement surviendra de toute façon, et le problème est celui du contrôle du changement dans une direction donnée. La direction, la qualité du changement, est affaire d'individualité. L'abandon par le plus grand nombre de l'individualité à un seul, considéré comme un super-individu, explique le mouvement rétrograde de la société. Les dictatures et les États totalitaires, et la croyance en l'inévitabilité de telle ou telle issue à venir sont, aussi étrange que cela puisse paraître, autant de manières de nier la réalité du temps et la créativité de l'individu. Les libertés de pensée et d'expression ne sont pas de simples droits à revendiquer. Elles sont profondément enracinées dans l'existence d'individus en tant que carrières en développement dans le temps. Les nier et les abroger, c'est abdiquer l'individualité et, virtuellement, rejeter le temps comme opportunité.

Le fondement des idées et des pratiques démocratiques est la foi dans les potentialités des individus, la foi dans la capacité à des développements positifs si des conditions appropriées sont fournies. La faiblesse de la philosophie proposée originellement pour justifier le mouvement démocratique était qu'elle prenait l'individualité comme un donné tout fait, autrement dit abstraction faite du temps, plutôt que comme un pouvoir à développer.

L'autre conclusion est que l'art est le complément de la science. Celle-ci, comme je l'ai dit, est seulement concernée par les relations, non par les individus. Quant à l'art, il n'est pas seulement la révélation de l'individualité de l'artiste, mais aussi la manifestation de l'individualité en tant que créatrice de l'avenir, par sa réponse inédite à des conditions telles qu'elles furent par le passé. Certains artistes, dans leur vision de ce qui peut être, mais n'est pas encore, ont été consciemment des rebelles. Mais la protestation et la révolte conscientes ne sont pas la forme que doit nécessairement prendre le travail de l'artiste dans sa création de l'avenir. Le mécontentement à l'égard des choses telles qu'elles sont est normalement l'expression de la vision de ce qui peut être, mais n'est pas encore, et

l'art, en étant la manifestation de l'individualité, est cette vision prophétique. La volonté d'enrégimenter les artistes, de faire d'eux les servants d'une cause particulière, fait violence aux ressorts mêmes de la création artistique. Mais cette volonté fait davantage. Elle trahit la cause même d'un futur meilleur qu'elle entend servir, car en assujettissant l'individualité de l'artiste, elle annihile la source de ce qui est véritablement nouveau. Si l'enrégimentement devait réussir, il conduirait le futur à n'être qu'un réarrangement du passé. [LW.14.114]

L'artiste, en réalisant sa propre individualité, révèle des potentialités encore jamais réalisées. Cette révélation constitue pour d'autres individus l'inspiration à faire que ces potentialités deviennent réelles ; car ce n'est pas la simple révolte contre les choses telles qu'elles sont qui ébranle l'effort humain jusqu'en ses profondeurs, mais la vision de ce qui peut être et n'est pas encore. La subordination des artistes à une cause particulière, quelle qu'en soit la valeur, fait violence non seulement à l'artiste, mais encore à la source vivante d'un futur nouveau et meilleur. L'art n'est pas l'apanage d'une minorité reconnue comme écrivains, peintres, musiciens ; il est l'expression authentique de toute individualité quelle qu'elle soit. Ceux qui ont un don d'expression créatrice particulièrement développé révèlent aux autres la signification de leur individualité. En participant à l'œuvre d'art, ceux-ci deviennent artistes dans leur activité. Ils apprennent à connaître et à honorer l'individualité sous quelque forme qu'elle apparaisse. Les eaux vives de l'activité créatrice sont alors découvertes et libérées. La libre individualité, qui est la source de l'art, est aussi la source ultime du développement créateur dans le temps.

NOTES

1 [NdT. : Publié à l'origine dans *Time and Its Mysteries* (series II), New York, New York University Press, 1940, p. 85-109, d'après une conférence donnée à la James Arthur Foundation de l'Université de New York le 21 avril 1938. Le texte intègre la pagination de la réédition du texte dans les *Later Works*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988, p. 98-114.
Je tiens à remercier les participant-es au cours de Texte Philosophique en Langue Étrangère Anglais que j'ai donné en 2024-2025 puis en 2025-2026 aux L3 de l'Université Jean Moulin Lyon 3, dont le travail collectif m'a infiniment aidé dans l'élaboration de cette traduction. Je remercie également Mathias Girel, Alexandra Bidet et Guillaume Braunstein pour leur relecture et leurs précieux conseils de traduction.
Toutes les notes sont du traducteur ; les termes en français dans le texte original sont notés en italiques suivis d'un astérisque.]

2 [NdT. : Pensée attribuée à Solon par Hérodote (*Histoire*, I, 32) ; on la retrouve notamment chez Sophocle : cf. les premiers vers des *Trachiniennes* et les derniers d'*Œdipe-Roi*.]

3 [NdT. : Cf. John Dewey (1929/2014), *La Quête de certitude*, trad. fr. par Patrick Savidan, Paris, Gallimard, chapitres 1 et 2.]

4 [NdT. : John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, 6, § 11, trad. J-M. Vienne, Paris, Vrin, 2002, p. 133. Coste traduit par « apanages ».]

5 [NdT. : Voir *La Quête de certitude*, 1929/2014, p. 217-222 et 263-265 ; ainsi que la note 2 p. 218 du traducteur Patrick Savidan sur la distinction entre ces deux appellations.]

6 [NdT. : Pierre-Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Bachelier, 1814, p. 2.]

LE HANDICAP COMME EXPÉRIENCE

SUR UN ÉCRIT PIONNIER DE RANDOLPH S. BOURNE

DANIEL CEFAÏ
& CRISTINA POPESCU

Randolph Bourne est connu pour ses écrits sur l'art, la jeunesse ou l'éducation, pour ses positions contre le bellicisme d'une partie du mouvement progressiste et contre la trahison des intellectuels pragmatistes et leur complaisance pour la guerre. Mais il est moins connu pour son texte sur « The Handicapped » (1911), qui est sans doute le premier à décrire l'expérience du handicap. Bourne analyse déjà les incapacités des personnes « en situation de handicap » comme étant avant tout dues aux opérations de stigmatisation et de ségrégation dont elles sont la cible dans l'ordre d'interaction, au manque de savoir-faire des acteurs à leur égard, ainsi qu'à leur mise à l'écart dans les mondes urbain, scolaire ou professionnel – ses réflexions sur une pédagogie inclusive sont ici restituées. Il rend compte de la façon dont le milieu de vie engendre des capabilités ou des disabilités. Il a aussi des remarques sur la sensibilité exacerbée des personnes en situation de handicap, ici mises en relation avec la double conscience de W. E. B. Du Bois ou l'expérience marginale de Robert E. Park. La question est posée de la formation d'une expérience collective des handicapés : Bourne conçoit-il une identité collective et une histoire partagée des personnes en situation de handicap, par-delà la multiplicité de leurs disabilités ?

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RANDOLPH BOURNE ; EXPÉRIENCE ; HANDICAP ; ÉDUCATION INCLUSIVE ; CAPACITÉS ; STIGMATISATION.

* Daniel Cefaï est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) (EHESS-CNRS-Inserm) [cefai[at]ehess.fr].

* Cristina Popescu, enseignante-chercheuse contractuelle en sciences de l'éducation à l'Université de Bielefeld, en Allemagne, et chercheuse associée au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) (EHESS-CNRS-Inserm) [cristina.popescu[at]ehess.fr].

« Et si le malheur me frappe, ce sera le fruit d'un destin commun à tous les humains, et non pas de mon handicap particulier. »
(Randolph Bourne, « A Philosophy of Handicap », 1913 : 365/2025 : 664)

On se souvient aujourd'hui de Randolph Silliman Bourne comme du plus doué et du plus turbulent des « jeunes intellectuels » new-yorkais de la génération des années 1910 ; comme du pilier de la revue *Seven Arts* et du pacifiste qui a critiqué sans relâche l'entrée en guerre des États-Unis en 1917 ; comme du jeune pragmatiste qui, de dépit, s'est retourné contre Dewey dans un article qui a fait date, « Twilight of Idols » (1917a/1919)[1]. C'est ainsi que ce champion de la « Petite Renaissance » new-yorkaise, qui a avec talent cherché de nouvelles voies à une politique radicale, indissociable pour lui de l'invention d'un « nouvel esprit » esthétique, ce socialiste en « guerre contre la guerre », comme disait William James, est resté dans les mémoires. Avant de mourir, fauché par la grippe espagnole le 22 novembre 1918, il a laissé en guise de testament un manuscrit inachevé sur l'État, où s'exprimait sa rage libertaire contre toutes formes de conformisme et d'oppression[2].

Mais il est une dimension de la vie de Bourne qui reste peu explorée, à peine signalée comme une singularité contingente de sa propre vie : son handicap. Bourne a été défiguré à la naissance – certains disent par un accouchement au forceps, d'autres par une chute malheureuse d'un balcon ; puis il a contracté une tuberculose spinale à l'âge de quatre ans qui a marqué son corps à jamais.

Son ami Max Eastman le décrivait ainsi :

> Un bossu au visage et aux oreilles déformés, un corps en forme de bulbe sur des jambes grêles, et pourtant des mains avec lesquelles il pouvait jouer des mélodies de Brahms au piano avec une telle délicatesse qu'il vous tirait des larmes de joie et de pitié. Il était doté d'un esprit puissant, d'une érudition philosophique,

> d'un style de prose imposant et avait le courage d'un géant. (Eastman, 1964 : 28)

Theodore Dreiser évoque sa première rencontre à Greenwich Village avec le « nain effrayant *(frightening dwarf)* », qui mesurait à peine cinq pieds de haut (1,50 m) environ. Il était né avec une courbure de la colonne vertébrale qui irait en s'aggravant plus avant dans sa vie et un visage décentré, sur une tête disproportionnée par rapport au reste du corps. Waldo Frank, son ami, écrit les lignes suivantes :

> Il était très difforme. Non seulement il était nain et bossu, mais son visage était déformé. Une de ses oreilles était torturée, il avait le teint jaunâtre et respirait bruyamment et difficilement. Il marchait, enveloppé dans une cape qui le cachait. Quand il s'asseyait pour la première fois en votre présence et laissait tomber le voile noir qui le recouvrait, il révélait une silhouette tellement mutilée que vous désespériez de trouver un jour l'aise nécessaire pour entretenir avec lui une conversation à la hauteur de son esprit brillant. (Frank, 1925/1937 : 59)

Sans cesse, l'attention oscillait entre son intelligence hors pair, sa pénétration et sa sagesse regardant les choses de la vie, ce raffinement et cette élégance de l'expression qui faisaient oublier tout le reste, et qui en faisaient un grand séducteur, et ce corps infirme, souffrant, tordu, misérable.

> Tout en lui avait ce contrepoint. Sa spiritualité était roublarde ; sa chaleur ironique et mesurée ; sa gaieté contenue ; surtout, son esprit caustique et direct était teinté d'une bienveillance générale. Le corps lui avait imposé cette économie complexe des émotions. Il en résultait une splendeur d'énergie libre pour chaque défi de la liberté, pour chaque accolade de la vie créatrice. Ce petit homme, en proie à un corps si fracassé que même respirer lui était difficile, était devenu un athlète accompli de

> l'esprit, comme aucun d'entre nous, peut-être, qui lui avons survécu. (Ibid. : 60)

John Dos Passos, dans *Nineteen Nineteen*, le deuxième volume de sa rhapsodie *U.S.A.* (1932), a le mieux saisi les contrastes de cette vie de douleur et de pauvreté, et néanmoins pleine de bonheur, de fécondité littéraire et de courage politique.

> Ce petit homme semblable à un moineau,
> minuscule bout de chair, tordu, vêtu d'une cape noire,
> toujours souffrant et malade,
> mit un caillou dans sa fronde et frappa Goliath en plein front.
> *La guerre*, écrivait-il, *est la santé de l'État*.
> Mi-musicien, mi-théoricien de l'éducation (sa santé fragile, sa pauvreté, son corps difforme et ses mauvaises relations avec son entourage n'avaient pas gâché la vie de Randolph Bourne), c'était un homme heureux qui aimait les Meistersinger, qui jouait Bach avec ses longues mains qui glissaient si facilement sur les touches, un homme qui aimait les jolies filles, la bonne cuisine et les soirées passées à discuter. Alors qu'il était en train de mourir de pneumonie, un ami lui apporta un lait de poule. « Regardez ce jaune, il est magnifique ! », continuait-il de dire alors que sa vie s'abîmait dans la fièvre et le délire. C'était un homme heureux.
> [...] Six semaines après l'armistice, il mourut en projetant un essai sur les fondations du futur radicalisme en Amérique.
> Si chaque homme a un fantôme,
> Bourne a un fantôme,
> Un minuscule fantôme, dans une cape noire, un fantôme tout tordu, mais sans peur
> Qui va sautillant, par les rues crasseuses du vieux New York, où trônent encore des immeubles de brique et de pierre brune
> Et qui hurle, dans un ricanement aigu que personne n'entend :
> *La guerre est la santé de l'État*. (Dos Passos, 1932 : 117-119)

De son expérience du handicap, Bourne a fait un texte, « The Handicapped-By One of Them », paru en 1911 dans *The Atlantic Monthly*. La traduction en est livrée dans le numéro 9 de la revue *Pragmata* (2025). Ce texte est intéressant à de nombreux égards. Il est sans doute l'un des plus anciens témoignages, à la première personne, de quelqu'un qui prend conscience que son statut de « handicapé » est le produit des multiples interactions dans lesquelles il est engagé et des opérations de catégorisation dont il est la cible. Bourne tutoie, avant l'heure, la notion d'étiquetage qui aura le succès que l'on sait dans les années 1960. Il rejoint aussi une posture d'écologie humaine, propre à l'ère progressiste (Mead, 1898), en analysant les contraintes que le milieu de vie exerce sur la capacité et l'incapacité d'agir des personnes, favorisant ou compromettant leurs chances d'épanouissement.

Bourne est sur le point de saisir la *distinction entre la déficience physique et la condition sociale*, que l'on appelle « handicap », imposée aux personnes qui ont de telles déficiences – et donc de donner une définition sociale du handicap et du Soi handicapé *(disabled self)*. Dans les années 1970, en Grande-Bretagne, l'Union des personnes avec déficiences physiques contre la ségrégation (Union of the Physically Impaired Against Segregation – UPIAS) émerge dans un contexte marqué par la prédominance d'une approche médicalisée du handicap, qui confinait largement les personnes handicapées à une vie institutionnelle et hospitalière, sans leur permettre aucune forme de participation ou de faire entendre leurs voix[3]. L'UPIAS se démarquera des définitions de l'époque, et probablement de celle de l'Organisation mondiale de la santé qui faisait du handicap l'ensemble des désavantages résultant d'une déficience, elle-même pensée comme une « anormalité de structure ou de fonction anatomique, physiologique ou psychologique » (World Health Organization, 1980).

Les membres de l'UPIAS, parmi lesquels Vic Finkelstein[4], Paul Hunt, Ken Davis et Maggie Hines Davis proposaient une autre définition :

> La société handicape *(disables)* les personnes souffrant d'une déficience physique *(physically impaired)*. Le handicap *(disability)* est quelque chose qui se surimpose à nos déficiences *(impairments)* par le fait que nous sommes inutilement isolés et exclus de la pleine participation à la société. [...] Nous définissons donc la déficience (impairment) comme l'absence partielle ou totale d'un membre, ou comme le fait d'avoir un membre, un organe ou un mécanisme corporel défectueux ; et le handicap *(disability)* comme le désavantage d'une restriction d'activité causée par l'organisation sociale contemporaine qui ne tient pas ou peu compte des personnes ayant des déficiences physiques et les exclut ainsi de la participation aux activités sociales courantes. (UPIAS, 1976 : 14)

Cette distinction, Bourne ne la formule pas comme telle, encore, en 1911, mais elle sous-tend déjà nombre de ses remarques. Par moments, Bourne n'est pas loin d'apercevoir dans cette condition sociale une forme d'oppression analogue à celle dont les femmes font l'expérience. Toutes sortes de contrôles, d'empêchements et de cantonnements, d'interdictions et d'injonctions, leur sont imposés dans un *man-made world* – un monde fait par les hommes pour les hommes (Gilman, 1911). Les « personnes handicapées » se heurtent, elles aussi, aux limitations que leur impose un *monde fait par des valides pour des valides*. Dans une lettre à son amie Alyse Gregory, Bourne évoquait sa prise de conscience de « ce contre quoi les femmes doivent lutter, leur situation désespérée dans la stupidité brutale d'un "monde d'hommes" » (lettre du 11 octobre 1913). « L'égalité parfaite, [concluait-il], est la première étape indispensable pour refaire ce monde. » Il espérait que le féminisme renforcerait

> [...] l'attitude plus personnelle, sociale et émotionnelle envers les choses, et adoucirait ainsi les grossièretés de cette civilisation dure, hiérarchisée et surorganisée [...] que la domination masculine a créée dans le monde anglo-saxon. (Bourne, lettre à Alyse Gregory du 19 janvier 1914, Bourne Papers)

Bourne était très sensible à la lutte des femmes et a dressé des portraits remarquables (qui seront repris dans *The Radical Will*, 1977) de ses amies féministes – il mentionne par exemple Karen et Josella – engagées dans le mouvement pour le droit de vote, amatrices d'union libre, refusant de se plier à la « tyrannie masculine » de la vie matrimoniale (*ibid.* : 446), en guerre contre une « caste » qui monopolise le pouvoir économique et politique. Les femmes ont, selon lui, raison de se révolter, de se battre contre les formes d'exploitation et de domination qu'elles subissent et de s'agiter pour une « reconnaissance sociale de cette libération » (*ibid.* : 439). Il s'éloigne toutefois de Josella, qui vire au cours du temps de l'ironie au sarcasme, puis à une sorte d'exclusivisme de genre dans un « monde sans homme *(manless world)* »[5] – une posture qui se répandait parmi les femmes les plus en pointe du combat pour le suffrage, désespérées par l'hostilité qu'elles suscitaient dans leur combat. On peut alors s'étonner que Bourne n'opère pas de transfert de cette vision radicale de l'oppression subie par les femmes vers la situation vécue par les personnes en situation de handicap. Pourquoi les « handicapés » n'en auraient-ils pas fait tout autant ? Pourquoi n'auraient-ils pas pris conscience de leurs intérêts communs ? Pourquoi ne se seraient-ils pas rebellés contre le destin qui leur est imposé dans cette « civilisation dure, hiérarchisée et surorganisée » ?

La posture de Bourne en la matière est complexe, ni d'acquiescement personnel, ni de protestation collective, tout en ouvrant la voie à une éducation et à une pédagogie inclusives. Nous nous pencherons d'abord sur l'expérience de la stigmatisation et de la ségrégation que Bourne vit dès son plus jeune âge, dans un contexte marqué par l'essor de l'eugénisme. Pour lui, cependant, le handicap, loin d'être d'ordre biologique, relève d'un ordre social : c'est dans l'enchaînement des interactions avec les autres et dans l'épreuve des situations qu'une personne se vit comme handicapée. Afin de mieux comprendre cette conception du handicap comme privation de capabilités, il vaut la peine de faire le détour par une enquête menée par Bourne sur les écoles publiques de Gary, Indiana. Il y découvre une éducation

réformatrice, attentive aux capacités de chaque enfant dans sa singularité, soucieuse d'une véritable égalité des chances entre personnes aux profils divers, préfigurant ce que l'on appellera plus tard l'éducation inclusive. Une des potentialités du handicap, selon Bourne, est qu'il rend particulièrement sensible aux situations handicapantes de toutes les personnes vulnérables : il ouvre les yeux et préserve de cette cécité psychique dont William James nous dit qu'elle frappe les humains et les empêche de se mettre à la place d'autrui. Dans quelle mesure peut-on alors rapprocher cette capacité à endosser d'autres perspectives, et à se voir du point de vue que les autres prennent sur soi, de la « double conscience » décrite par W. E. B. Du Bois (Bruce, 1992 ; Eze, 2011), ou de l'« expérience marginale » selon Robert E. Park (Cefaï, 2024b) ? Et en quoi le travail de dépassement des préjugés à l'égard du handicap est-il comparable à celui mené ailleurs contre les préjugés subis par immigrants, les Noirs ou les Juifs ? S'agit-il pour Bourne d'un même combat ?

L'EXPÉRIENCE DE LA STIGMATISATION ET DE LA SÉGRÉGATION

Comment Bourne vivait-il sa situation ? Notons qu'il a été l'un des premiers à la décrire, avec retenue, dans des textes plus ou moins autobiographiques et dans sa correspondance, par échappées. Mais ce sont sans doute parmi les rares éléments d'une auto-description de leur expérience par des personnes en situation de handicap – « par l'une d'entre elles » –, longtemps avant que l'exercice ne se généralise à partir des années 1980 avec une visée militante (par exemple Zola, 1982a, 1982b).

Son texte est une excellente description du stigmate tel qu'il est imposé et vécu – même si le mot « stigmate », déjà utilisé à l'époque pour le stigmate racial, est absent de son texte, et de l'emprisonnement du soi dans sa propre expérience, difficile à partager avec d'autres. Bourne écrit :

> Les portes de l'homme difforme/handicapé sont toujours verrouillées, et la clé se trouve à l'extérieur. Il peut avoir des trésors de charme à l'intérieur, ceux-ci ne seront jamais révélés à moins que la personne à l'extérieur ne coopère avec lui pour déverrouiller la porte. (Bourne, 1911 : 321/1913 : 342)

Les catégories de « difformité » et d'« homme difforme *(deformed)* » apparaissent dans la première version, non signée, de son article « The Handicapped, by One of Them » (1911), mais il y renonce dès la réédition de « The Philosophy of Handicap » (1913) et leur substitue celle de « handicap ». On notera qu'à la différence des personnes qui le décrivent, lui-même évite les termes offensifs qui étaient d'usage en 1911 (*crippled*, *moron*, *lame*, *freak*, *dwarf*, *maimed*, *mutilated*, etc.) et qui ont depuis été remplacés par le lexique de l'*impairment* ou de la *disability*. Ces mots étaient communs à l'époque. Ils correspondaient à une expérience d'évitement et de rejet, parfois de façon radicale avec le vote des *ugly laws* (Schweik, 2009) qui sanctionnaient, comme une politique municipale, cette exclusion de l'espace public. L'ordonnance de 1881 à Chicago qui interdisait aux personnes « malades, estropiées, mutilées » (Coco, 2010) de circuler dans la rue visait davantage, semble-t-il, certaines catégories : elle ne concernait pas les vétérans de la Guerre civile, les travailleurs victimes d'accidents industriels ou les artistes de foire et de cirque ; elle redoublait les lois sur le vagabondage *(vagrancy)* et ciblait les clochards et mendiants suspectés d'« oisiveté par vice *(vicious idleness)* ».

> À Chicago, le Conseil des charités publiques de l'Illinois gérait des institutions publiques pour les aveugles, les sourds-muets et les enfants déficients mentaux, ainsi que plusieurs hôpitaux psychiatriques, une maison de correction et un foyer pour les orphelins de soldats. Le commissaire du comté de Cook était responsable de l'hospice et de l'asile psychiatrique du comté à Dunning, dans l'Illinois, et distribuait également de petites aides d'urgence. La seule association caritative affiliée à la ville

> de Chicago était la Société de secours et d'entraide (Relief and Aid Society). (Coco, 2010 : 27)

Cette société d'entraide et d'assistance ne secourait que des personnes qui avaient besoin d'un soutien temporaire et refusait de prendre en charge les « dépendants permanents ». En 1881, les spectacles de monstres (*freaks* et autres curiosités de la nature) étaient autorisés seulement sous une tente en toile, moyennant l'obtention d'un permis. Ce n'est qu'en 1899 que l'exposition publique « d'animaux difformes ou de personnes atteintes de maladies, mutilées ou estropiées au point d'être repoussantes ou répugnantes », ou de figures de cire les représentant, dans les attractions foraines et les musées à dix cents, serait interdite. Une loi anti-monstres contre laquelle les principaux intéressés s'insurgeraient au nom de la liberté de travail. L'horreur esthétique face au spectacle disgracieux de « déformations répugnantes » visait avant tout les « clochards estropiés », un « affront à l'œil du public ». Le Code municipal de Chicago de 1911 réitère : « *Il est interdit d'exhiber des parties du corps malades, mutilées ou difformes* » (Brundage, Hayes & Dierssen, 1911 : 645). À la même époque, en 1910-1911, quand Bourne publie son essai, les manchettes du *New York Times* (NYT) se multiplient sur les ruses des « mendiants professionnels » qui « rapportent gros » et sur les « repaires de Fagin »[6] où pickpockets et cambrioleurs apprennent les ficelles du métier et rapportent leur butin.

Ces lois et ces nouvelles nous donnent un aperçu des préjugés de l'époque. On pourrait également faire le tour des mesures eugénistes. 1911, c'est aussi la date à laquelle le Comité de recherche de la section « Eugénisme » de l'Association des éleveurs américains (American Breeder's Association) recommande la ségrégation et la stérilisation des personnes avec des disabilités afin qu'elles ne puissent se reproduire. La première décennie du XX^e^ siècle est un moment fort d'essor de l'eugénisme. Le handicap est alors perçu comme une menace pour une nation saine. Une première loi est votée dans l'Indiana le 9 mars 1905, interdisant l'attribution de licences de mariages aux

« imbéciles », « épileptiques » et autres personnes non saines d'esprit *(unsound minds)*. Elle est suivie par une loi de stérilisation forcée (Indiana Eugenics Law) le 9 mars 1907 – une loi qui sera votée dans une douzaine d'États en 1914. Le Bureau d'enregistrement eugénique (Eugenics Record Office) de Harry Laughlin propose alors un modèle de loi qui concerne la stérilisation des personnes « socialement inadaptées *(inadequate)* ». Celui-ci brasse large, au-delà du cercle des handicaps physiques ou mentaux, pour inclure dans son périmètre les « faibles d'esprit, les aliénés, les criminels, les épileptiques, les ivrognes, les malades, les aveugles, les sourds, les difformes et les personnes dépendantes », y compris « les orphelins, les sans-abri, les bons à rien *(ne'er-do-wells)*, les vagabonds *(tramps)* et les indigents *(paupers)* ». Mais c'est avant tout dans les écoles spécialisées, les maisons de correction et les prisons pour adultes que la stérilisation par ligature des trompes ou vasectomie va être pratiquée à grande échelle, sur des dizaines de milliers de personnes.

Par ailleurs, l'enfermement institutionnel des personnes avec un handicap mental s'intensifie (Maeda, 2016), même si celles envoyées dans ces établissements ne relevaient pas toutes de ce que l'on qualifierait aujourd'hui de « maladies psychiatriques ». Ici encore, on retrouve des « simples d'esprit *(feeble-minded)* », des « imbéciles *(morons)* » ou des « attardés *(retarded)* », ainsi que des personnes misérables, des sans-abri ou des orphelins – le critère d'internement pouvant être social ou moral, sans se limiter au registre médical. La première dénonciation d'envergure est celle de Nellie Bly qui s'infiltre comme patiente dans l'asile de Blackwell's Island et publie *Ten Days in a Mad-House* (1887/2015). En parallèle, ouvrent des écoles spécialisées pour les sourds et malentendants (la première dans le Connecticut en 1817, et la future Université Gallaudet en 1864) et pour les aveugles (la première, la future Perkins School, en 1829). Dorothea Six et Samuel Gridley Howe fondent ce qui deviendra la Fernald School, pour des élèves avec déficiences intellectuelles, en 1848. La Guerre civile a aussi laissé dans son sillage un grand nombre de vétérans blessés ou estropiés qui ont, pour un certain nombre, été

internés dans des asiles nationaux. Toutes ces institutions sont ambiguës en ce qu'elles répondent à des besoins spécifiques tout en instaurant une mise à distance des personnes en situation de handicap.

Le handicap devient aussi un enjeu de politiques migratoires (Baynton, 2005). La loi sur l'immigration (Immigration Act), dès 1882, interdit l'entrée aux États-Unis à toute personne « condamnée *(convict)*, aliénée *(lunatic)* ou débile mentale *(idiot)* », ou « incapable de prendre soin d'elle-même sans devenir une charge pour le public ». Les Bureaux de l'immigration deviennent le théâtre de procédures de classement et de sélection des nouveaux arrivants : en 1911, William Williams, commissaire fédéral en charge du Port de New York, affirme que certains traits indésirables, comme la difformité physique ou l'arriération mentale, plus fréquents chez les peuples d'Europe du Sud et de l'Est, sont selon lui rédhibitoires. Selon Dolmage (2018 : 17), à Ellis Island, « les corps indésirables étaient étiquetés comme handicapés, et les corps handicapés étaient considérés comme non blancs ou comme des Blancs disqualifiés ».

> Mauvaise constitution physique *(poor physique)* signifie être affligé d'un corps non seulement inadapté au travail nécessaire pour gagner sa vie, mais également incapable de résister aux assauts de la maladie. [...] de petite taille *(undersized)*, peu développé, physiquement dégénéré, et donc peu susceptible de devenir un citoyen souhaitable, mais également très susceptible de transmettre ses qualités indésirables à sa progéniture. [...] Parmi toutes les causes de rejet, en dehors des maladies dangereuses, répugnantes ou contagieuses, ou des maladies mentales, celle du « physique médiocre » devrait recevoir le plus de poids, car en admettant de tels étrangers, non seulement nous augmenterions le nombre de charges publiques en raison de leur incapacité à gagner leur pain [...], mais nous admettrons également dans ce pays des géniteurs dont la progéniture reproduira, souvent à un degré exagéré, la dégénérescence physique

de leurs parents. (F. P. Sargent, commissaire général du Bureau de l'immigration, 1905)

Tous ces éléments nous en disent long sur la façon dont le handicap était perçu et évalué quand Bourne écrit son texte. Il est difficile pour nous, plus d'un siècle après, de réaliser la puissance des préjugés auxquels Bourne était exposé.

Une dernière histoire mérite d'être racontée, parce qu'elle met en scène Jane Addams. En 1915, une controverse éclate autour de ce que l'on a appelé la « mort publique du bébé Bollinger ». Le 12 novembre, Anna Bollinger met au monde un garçon qui a plusieurs malformations graves. Le docteur Harry J. Haiselden estime qu'une intervention pourrait réparer les troubles intestinaux et permettre à l'enfant de survivre, mais que ses handicaps physiques et mentaux resteraient très lourds. Il conseille alors aux parents de ne pas autoriser l'opération. Les Bollinger suivent son avis, et l'enfant meurt cinq jours plus tard (Pernick, 1996 : 3-4). Haiselden réalise alors, en 1916-1917, un film de propagande eugéniste, intitulé *Black Stork – Are You Fit to Marry ?*, pour dramatiser l'idée selon laquelle les personnes avec des maladies héréditaires ou des déficiences biologiques devraient éviter le mariage et la reproduction. Plusieurs voix s'élèvent contre la décision de Haiselden. Parmi elles, Jane Addams expose sa position dans une conférence, reprise dans un article, « Defectives are Among Greatest Men In World », paru dans le *Richmond Item* (18 novembre 1915 : 8). Addams y plaide pour le droit à la vie et rappelle que l'on compte des « déficients » parmi les « plus grands hommes du monde ». Elle avait déjà publié en 1914 « A Modern Devil Baby » sur les croyances autour du handicap de l'enfant comme punition d'une déviance des parents, mais elle se livrait alors à un exercice interprétatif dans un contexte spécifique, sans faire valoir l'équivalence entre la notion de « diable *(devil)* » et celle de « handicap » (Viola, 2023). En 1915, elle dénonce avec véhémence le refus de Haiselden d'opérer le bébé, critique l'argument économique, commun en ce temps, du « fardeau » que les déficients représentent « pour la société », et brandit « la loi morale la

plus élevée » pour appeler à « sauver toutes les vies qui peuvent l'être ». Pour appuyer son argument, elle dresse une liste de onze personnes handicapées reconnues, tout en décrivant leurs mérites. Elle commence la liste avec Helen Keller, qu'elle décrit comme « une femme accomplie et un bénéfice pour le monde », et continue avec John Milton, Lord Byron, Robert Louis Stevenson, Thomas De Quincey, Marshall P. Wilder (comédien) Peter Stuyvesant (gouverneur de New York), Charles Proteus Steinmetz (General Electric), Napoléon (qui n'avait pas de glande thyroïde), Démosthène ou Talleyrand.

Nombre de handicaps n'étaient cependant pas tant dus à l'héritage biologique qu'aux conditions de vie et de travail imposées par le capitalisme sans régulations du *Gilded Age* et de l'ère progressiste, celui que combattaient les activistes progressistes. Florence Kelley, qui n'était pas encore la secrétaire de la Ligue nationale des consommateurs, mais qui, résidente de Hull House, avait fait passer le Factory Act, qui interdisait d'employer des enfants de moins de quatorze ans, menait ses enquêtes dans les usines et fabriques de l'Illinois. Elle notait en 1895, dans un texte coécrit avec Alzina Stevens pour les *Hull House Maps and Papers* :

> Le produit humain de notre industrie est une armée d'enfants besogneux, rachitiques, difformes, de taille inférieure à ce qu'elle devrait être, prédisposés à la consomption, si ce n'est déjà atteints de tuberculose. Affaiblis à jamais par le travail qu'on leur impose pendant les années critiques de leur développement, ces enfants échoueront inévitablement dans les premières années de leur vie adulte d'hommes et de femmes. Ils sont désormais en bonne voie de devenir des fardeaux pour la société, victimes à vie de la pauvreté de leur enfance et de la cupidité qui sacrifie le droit sacré des enfants à la scolarité et à des loisirs sains. (Kelley & Stevens, 1895 : 61)

Kelley avance ainsi une perspective sur le handicap comme conséquence directe de l'organisation du capitalisme industriel, et non

comme une caractéristique que les enfants hériteraient génétiquement de leur famille, à l'opposé de ce que défendaient les eugénistes de l'époque. Jane Addams racontait, de son côté, dans *Twenty Years at Hull House*, que nombre d'enfants se retrouvaient handicapés à vie, en raison de l'absence de leurs parents qui travaillaient et faute de crèche ou d'école pour les prendre en charge dans la journée. La bataille contre le travail des femmes la nuit ou pour l'école obligatoire jusqu'à l'âge de quatorze ans avait aussi en vue de s'occuper des enfants des familles ouvrières, livrés à eux-mêmes et souvent victimes d'accidents domestiques ou de mésaventures dans la rue.

> Les trois premiers enfants infirmes que nous avons rencontrés dans le quartier avaient tous été blessés pendant que leurs mères étaient au travail : l'un était tombé d'une fenêtre du troisième étage, un autre avait été brûlé et le troisième avait la colonne vertébrale déformée parce que, pendant trois ans, il avait été attaché toute la journée au pied de la table de la cuisine, n'étant libéré qu'à midi par son frère aîné qui courait depuis l'usine voisine pour partager son déjeuner avec lui. (Addams, 1910 : 168)

Un dernier argument, d'un autre type, est que des « formes subtiles de handicap » ne sont pas tant dues aux difformités visibles ou aux retards mentaux des personnes qu'à l'« isolement social » qui leur est imposé.

> Les formes plus subtiles de handicap dans le développement personnel et la réalisation de soi résultent de types sociaux d'isolement, tels que les préjugés raciaux, la vie enclose des femmes, l'exclusivité des classes sociales. Elles contribuent à accroître l'isolement. (Park & Burgess, 1921 : 232)

Les supposées infériorités naturelles que l'on impute aux personnes handicapées, tout comme aux femmes, aux Noirs et aux pauvres, ne sont en vérité pas la cause, mais la conséquence de leur mise à l'écart et à l'index dans des interactions sociales. Ces

personnes, parce qu'elles portent un certain type de masque ou d'uniforme racial (Park, 1926), qu'elles souffrent d'une apparence disgracieuse ou qu'elles exhibent une marque infamante, pâtissent de stigmatisation et de ségrégation. Bourne a dû surmonter ces conduites d'ostracisme et de marginalisation, comme le racontent ses biographes.

> À Paris, les propriétaires, dès qu'ils l'aperçoivent, refusent à plusieurs reprises de le loger, jusqu'à ce qu'il trouve finalement, après deux jours, un appartement infesté de vermine. (Longmore, 1985 : 583 ; voir aussi, Filler, 1943 : 32, 96 ; Moreau, 1966 : 35)

Ellery Sedgwick, rédacteur en chef de l'*Atlantic Monthly*, sera celui qui invitera Bourne à rédiger « The Handicapped ». « Cela peut vous répugner, [lui écrivait-il], et si c'est le cas, ne prenez pas la peine de répondre à cette lettre, mais s'il se trouve que cela touche votre imagination, nous pourrions imaginer un article qui aurait beaucoup d'importance pour un grand nombre de personnes » (Lettre de Sedgwick à Bourne, 7 juin 1911, *Bourne Papers*). Pourtant, lui-même, en dépit de sa sensibilité, ne parvient pas à surmonter sa répugnance et à inviter le jeune homme à déjeuner au Century Club, un club très fermé de New York. Bien qu'il ne présentât aucun trouble fonctionnel, et aucune déficience intellectuelle, Bourne suscitait du dégoût et de la méfiance, tant pour ses idées radicales que pour son apparence corporelle. Les étudiants de Columbia le lui faisaient sentir. En matière de travail, il désespérait de trouver un emploi décent et devait se satisfaire de percer des rouleaux de papier perforé pour piano mécanique, jusqu'à être embauché par *The New Republic*, mais pour y être cantonné aux petits sujets artistiques. Ce dont Bourne prend conscience, dans « The Handicapped », ce sont les risques que cet isolement, découlant de la dépréciation et de l'évitement, ne conduise à des formes de désajustement ou d'inadaptation au monde social. L'isolement social se traduit alors par des formes de désorganisation personnelle, suivi parfois par des questionnements plus ou moins

explicites sur l'existence d'un monde fait par des valides pour des valides et sur la possibilité de le transformer afin de le rendre plus accueillant pour tous les individus.

LES POUVOIRS DE L'ÉCOLE EXPÉRIMENTALE : DISABILITÉS ET CAPABILITÉS

Les études ont sans doute sauvé Bourne. L'importance de l'éducation était un lieu commun du pragmatisme, au cœur de la pensée réformatrice. Bourne y insiste également, dans son enquête, remarquable, sur les écoles de Gary, Indiana, qui avaient été réorganisées par William A. Wirt, le directeur général *(surperintendent)* des écoles publiques. Il y parle d'un handicap qui n'est pas d'ordre biologique, mais bien d'ordre social : la nécessité d'acquérir les « savoir-faire élémentaires *(elementary skills)* » (Bourne, 1917 : 98) à l'école sous peine de souffrir de graves handicaps dans la recherche d'un travail, l'aisance à s'orienter et à agir dans le monde social et finalement la réalisation de soi et la quête de bonheur. Le mot « handicap » apparaît explicitement dans le passage suivant :

> Tous les enseignants seront d'accord avec Wirt lorsqu'il dit que « les terrains de jeux, les gymnases et les piscines sont des équipements bénéfiques pour tous les enfants ». Je crois que les jardins, les ateliers, les studios de dessin et de musique le sont également. Je crois que les enfants devraient pouvoir fréquenter, de façon régulière et systématique, les galeries d'art, les musées et les bibliothèques. À mon avis, les enfants ont tout intérêt à bénéficier d'un enseignement religieux, de cours particuliers de musique et d'une aide aux devoirs scolaires. Il en va de même pour les classes coopératives dans lesquelles l'école développe des activités industrielles dans ses propres départements ou crée des liens avec des activités industrielles à l'extérieur. En quoi l'utilisation de ces installations pourrait-elle handicaper un enfant dans ses efforts pour s'instruire ?

> La réponse est, bien sûr, « d'aucune façon ». Ce sont là les avantages que les écoles supérieures les plus avancées et les écoles privées les plus riches offrent à leurs élèves. Les responsables scolaires auraient peut-être souhaité rendre tout cela disponible à tous les enfants des écoles élémentaires, mais il est rare que le talent économique s'allie à la philosophie de l'éducation pour qu'un tel idéal soit de l'ordre des possibles. L'école de Gary semble avoir trouvé le moyen d'y parvenir. (Bourne, 1916a : 59-60)

Ce qui vaut pour les enfants « normaux » vaut pour les enfants « spéciaux ». L'enseignement pourvu à Gary dans le système d'écoles conçu par Wirt cherche à mettre

> [...] à la disposition de l'enfant toutes les possibilités de développement variées. Celui-ci sera en mesure de choisir les activités qui lui conviennent le mieux et ainsi de développer ses capacités au maximum. Cela n'est possible que dans une école qui, outre les salles de classe ordinaires, dispose également de terrains de jeux et de jardins, de gymnases et de piscines, d'ateliers spéciaux de dessin et de musique, de laboratoires scientifiques, d'ateliers d'usinage, et qui entretient des contacts étroits et constants avec des activités communautaires en complément, en dehors de l'école. L'école Wirt repose sur quatre unités d'intérêts, de jeux et d'exercices, d'études intellectuelles, de travaux spéciaux en atelier et en laboratoire, etc., et d'activités sociales et expressives dans l'auditorium ou dans des organismes communautaires extérieurs.
>
> Cela ne signifie pas, bien sûr, que chaque enfant est censé devenir un génie polyvalent, aussi doué en sciences qu'en musique, en histoire qu'en travaux manuels. La plupart des enfants ont des capacités sévèrement limitées et ne pourront assimiler qu'une petite partie de ce que l'école leur offre. Mais l'école Wirt leur offre clairement cette opportunité. S'ils ont certaines capacités, ils auront la possibilité de les développer. Aucun enfant ne

> doit être privé de cette familiarité avec les multiples intérêts du travail et de l'étude que le vieux modèle d'école traditionnelle leur refuse aujourd'hui de manière si tragique. (*Ibid.* : 14-15)

Cette école refuse de subordonner des « activités spéciales », manuelles ou artistiques, à l'enseignement intellectuel, et elle alterne des « classes *(platoons)* » entre les salles de cours traditionnelles et les ateliers-jardins-gymnases-cuisines. Bourne semble étranger à l'idée de classes spéciales pour enfants aux capacités différentes : tous les élèves des écoles de Gary sont des élèves spéciaux *(special students)* !

> La plupart des emplois du temps des élèves sont organisés en fonction des exigences du programme d'enseignement public, la spécialisation n'étant bien sûr pas autorisée, sauf dans les classes supérieures ou lorsque certaines faiblesses particulières entraînent des échecs répétés. Pourtant, les écoles de Gary comptent environ 20 % d'élèves spéciaux[7] qui n'ont pas l'intention de terminer le programme et qui se spécialisent dans certains domaines. Mais comme, en raison de l'individualisation des emplois du temps, chaque élève est en quelque sorte un « élève spécial », la présence de ce grand nombre d'élèves ne suscite aucune confusion administrative, et les élèves spéciaux ne sont pas, comme ce serait le cas dans de nombreuses écoles fonctionnant selon un plan uniforme, séparés de manière discriminatoire de ceux qui suivent le cursus plus classique. (*Ibid.* : 106-107)

De chacun selon ses moyens, de chacun selon ses intérêts. L'école doit respecter la pluralité des envies, des capacités, des projets, des tempéraments, des curiosités, des disponibilités des enfants et des adolescents. Ils doivent pouvoir tester ce qui leur plaît et « découvrir progressivement ce qui pourrait leur convenir comme métier ou comme hobby » (*ibid.* : 110). S'ils se découvrent un talent particulier pour les études plus classiques, ils peuvent opter pour une spécialisation dans les classes supérieures, qu'il s'agisse d'arts ou de

sciences. Mais ceux qui sont désireux d'apprendre un métier et qui se découvrent une passion pour le jardinage, la fonderie, le secrétariat ou la menuiserie sont tout aussi bienvenus et bien traités. L'important est de s'assurer de leur intérêt pour les tâches scolaires et d'éviter qu'ils ne les vivent comme une « corvée sans intérêt *(unintelligent drudgery)* ».

> Il n'y a pas de meilleure évaluation du programme Gary que celle de William Paxton Burris, doyen du College for Teachers de l'Université de Cincinnati, dans le *Bulletin of the United States Bureau of Education* (1914, 165, n° 18). Selon lui, le système scolaire de Gary offre [...] « une plus grande flexibilité dans l'adaptation des études à tous les types d'enfants exceptionnels *(exceptional children)*, réduisant ainsi la nécessité d'écoles spécialisées *(special schools)* ». Le plan Gary propose une école adaptée à presque tous les types d'enfants. Il ne cherche pas à adapter l'enfant à l'école, en écartant automatiquement ceux qui ne s'y intègrent pas. Mais il adapte l'école aux besoins et aux capacités très inégales des enfants. (*Ibid.* : 164)

Cette idée de Burris, mise en valeur par Bourne, est formidablement anticipatrice des problématiques actuelles d'accessibilité : ce n'est pas tant à l'enfant de s'adapter, coûte que coûte, à son environnement scolaire que l'inverse. Ce que propose Bourne n'est rien d'autre que ce que l'on appellerait aujourd'hui une « éducation inclusive[8] » et une « pédagogie inclusive[9] ».

Retour à Bourne : l'école n'est pas un espace de compétition et de sélection qui différencie entre les plus et les moins performants. Elle est davantage conçue comme un lieu d'apprentissage polyvalent, où chacun développe ses propres capacités à son rythme et selon son propre désir – ce qui n'empêche pas de concevoir un curriculum avec des étapes d'acquisition des connaissances et de s'interroger sur les savoirs élémentaires qu'il vaut la peine de transmettre à l'école. Celle-ci est par ailleurs un lieu ouvert sur l'extérieur, qui loin d'être

sanctuarisé, coupé et isolé de la vie communautaire, s'ouvre à elle, fonctionne comme un « centre social » (Bourne, 1916a : 164) – selon les vœux de Dewey (1899 ; 1902 ; et John & Evelyn Dewey, 1915/2021) – et opère comme un nœud dans une trame de parcs, musées, bibliothèques, théâtres… Elle peut accueillir des jeunes à temps partiel, qui suivent ailleurs une formation commerciale, artisanale ou industrielle : son objectif n'est pas la spécialisation requise par le marché du travail, mais plutôt une intelligence plastique, mobile, adaptable, une capacité à penser, à imaginer, à juger, dans un monde « rapidement changeant ». Dans une telle école, place est faite à des enfants de tous niveaux physiques et intellectuels.

> Une telle école semble être une école où les capacités seront développées partout où elles existent, une école où une sorte d'égalité des chances en matière d'éducation peut être offerte, ce qui n'est pas possible dans les écoles publiques ordinaires. On peut presque dire que la seule raison de garder un enfant à la maison plutôt que de l'envoyer à l'école de Gary serait un cas de maladie contagieuse. Si l'enfant est physiquement faible *(physically weak)* et ne peut pas faire tout le travail, il s'en tiendra à ce qu'il peut et utilisera les autres installations de l'école à la façon d'un sanatorium, pour retrouver la santé. Le programme quotidien permet à un enfant de passer tout son temps dans les activités spéciales si c'est ce qui lui convient le mieux. Il peut passer son temps à se reposer en plein air ou à jouer sous surveillance jusqu'à ce qu'il ait retrouvé la force nécessaire pour faire le travail régulier. L'enfant handicapé *(defective)* peut travailler à ce qu'il peut faire en matière d'activité manuelle. Et l'enfant attardé *(retarded)* peut s'adonner à des activités qui éveillent son intérêt et le ramènent progressivement au niveau de sa classe. Un système scolaire élémentaire comme celui-ci n'a pas besoin d'écoles spécialisées en plein air, si coûteuses, pas plus que de classes pour les enfants handicapés *(defectives)*, etc., ou d'écoles professionnelles ou commerciales spécialisées. Dans la vie organisée de la communauté scolaire dans son

ensemble, l'enfant peut trouver à peu près ce dont il a besoin. (Bourne, 1916a : 167-168)

Le handicap réapparaît dans *Education and Living* (1917) où, dans la ligne de Dewey, Bourne en appelle à une école qui « éveille l'intelligence concrète et constructive » des enfants au lieu de s'en tenir à de vagues savoir lire, écrire et compter (*ibid.* : 208-209). Une école dont les programmes malléables s'ajustent à divers milieux de vie afin d'être le plus utiles et pertinents et qui prolongent l'éducation fournie par la communauté environnante. Bourne, comme Dewey, anticipe sur le déplacement d'une définition du handicap qui ne se limite pas à des « pouvoirs individuels » inscrits dans un corps (Bourne, 1916a : 76) ou à des « aptitudes rigidement mesurées par des tests » (*ibid.* : 93), indépendamment de la situation où ils et elles entreraient en action. Bourne a une conception transactionnelle de l'expérience du handicap : les limitations dans les aptitudes des personnes, dans leur « liberté de choisir » entre plusieurs alternatives et leur « pouvoir de réaliser » un projet de vie, ne sont pas seulement dues à « des dispositions, des talents, des traits de tempérament ou des inclinaisons spécifiques » ; elles se jouent dans les transactions entre ces capacités individuelles et des « forces environnantes », opérantes dans des conditions, des ressources, des équipements, des institutions. Dewey avançait ainsi, dès 1891, dans *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, une définition *des capabilités distribuées sur un corps, un esprit et un milieu* (Dewey, 1891/1969).

Les « disabilités » sont des défaillances des « capabilités » (Cefaï, 2026) : elles dépendent avant tout des modes d'organisation de l'espace-temps de vie des personnes afin qu'elles puissent pleinement vivre « l'aventure de la vie ». Elles ne sont pas seulement dans le corps du « handicapé », mais elles sont dans le traitement qu'il reçoit de la part de son entourage, dans les regards apeurés ou dégoûtés qui lui sont adressés, dans les obstacles qu'il rencontre dans son parcours scolaire ou professionnel, dans les difficultés à nouer des relations amicales ou amoureuses. L'isolement dû à la stigmatisation et

à la ségrégation est ce qui altère ou diminue les capabilités d'une personne et la prive des opportunités que lui offrirait un autre environnement matériel, affectif, spirituel et social. Ce qui rend la personne incapable, c'est un environnement défavorable, qui l'empêche de montrer ce dont elle est capable, qui, plus radicalement, la désavantage par tous les inconvénients pratiques qui y sont imposés à son corps et où, de toute façon, rien n'est attendu d'elle. Le milieu de vie de la grande ville s'offre ainsi, avec son foisonnement d'« opportunités, en apparence » qui se soldent par des « échecs répétés, ou plutôt l'impossibilité répétée d'avoir même une chance d'échouer » (Bourne, 1911 : 323/1913 : 347). Ce n'est pas tant la cruauté ou la méchanceté des gens que « le caractère définitif et irrémédiable d'une situation, qui remplit le cœur de désespoir » *(ibid.)*. Une voie sans issue, sans échappatoire. Quand Bourne parlera, dans « Below the Battle » (1917b/1919), du sentiment d'être prisonnier de la roue d'un destin que l'on n'a pas choisi, cet état d'esprit, sombre et désespéré, imputé à un « ami » imaginaire, mais qui était le sien face à la guerre, était aussi, souvent, celui de l'abattement et de la souffrance de l'impuissance.

DES CLASSES POUR « ENFANTS SPÉCIAUX » ? OU LA PRÉFIGURATION D'UNE ÉDUCATION INCLUSIVE ?

À cet environnement défavorable vont répondre un certain nombre de réformateurs sociaux, qui s'insurgent contre cette situation et tentent de prendre le problème à la racine en créant des classes d'éducation spéciale pour les enfants à difficultés. John Dewey et George Herbert Mead ont ainsi œuvré au projet d'une Chicago Physiological School en 1899, une école expérimentale, dédiée à des « enfants nerveux et attardés », ayant des difficultés dans les écoles publiques (Deegan, 1988 : 111-112). Sur cette école, nous n'avons que très peu d'informations. Elle était dirigée par Mary R. Campbell, auparavant directrice du département des filles de la Wisconsin Institution for Feeble-Minded Children. Elle accueillait différents types de pathologies, comme elle l'écrira plus tard :

> Pas moins de 75 % des enfants admis depuis la création de l'école en 1899 souffraient de malnutrition et d'anémie, en plus d'autres pathologies[10]. Les cas typiques – tels que les troubles de la parole dus à une blessure à la naissance, les troubles orthopédiques généraux dus à un accouchement instrumental, les névroses fonctionnelles, l'épilepsie psychique, les cas de paralysie dus à des troubles méningés infantiles, la folie juvénile, les troubles de la parole dus à des maladies infantiles, le bégaiement, la surdité partielle, les cas de développement mental disproportionné – faisaient partie des infirmités des enfants qui nous étaient amenés pour traitement ; les cas les plus difficiles étant ceux où, parallèlement aux troubles de la parole, coexistaient d'autres troubles orthopédiques et des troubles moteurs marqués. Beaucoup de ces enfants avaient un esprit presque normal, voire supérieur à la normale. (Campbell, 1904a : 954)

Une partie du travail portait sur la capacité de parler (en tant que corrélée au développement mental, Campbell, 1904b : 752 *sq*.). Campbell, dans une lettre adressée à William R. Harper, le président de l'université, nous livre ces quelques informations :

> L'école sera en mesure d'offrir des cours à l'école de l'hôpital ou des cours particuliers à l'heure pour corriger les défauts et les imperfections de la parole. Cette phase du travail couvrira les cas de bégaiement, de balbutiement, d'imprécisions majeures et mineures de la parole (articulation, prononciation), les cas de retard dans le développement de la parole, et la lecture labiale, grâce à laquelle les personnes ayant perdu l'ouïe peuvent apprendre à lire sur les lèvres des autres. Des cours seront également dispensés aux jeunes enfants sourds et aux enfants souffrant d'une légère déficience auditive. (Lettre du 24 septembre 1901, citée par Deegan & Burger, 1978 : 363)

L'objectif était de « déterminer quel environnement serait le plus bénéfique pour des enfants qui échouent à se développer

normalement » (NYT, 30 septembre 1899). L'école a gagné son association en octobre 1900 avec l'Université de Chicago, devenant l'école de l'Hôpital de Chicago pour enfants nerveux et délicats (Chicago Hospital School for Nervous and Delicate Children) (Campbell, 1904a). Campbell, dans une communication à l'Association nationale d'éducation, affirme que « la déficience intellectuelle n'est qu'une question de degré ». Les enfants spéciaux peuvent faire les mêmes choses que les autres, mais « de manière moins parfaite ». « Dans tout le travail éducatif de l'école, nous avons donné à ces enfants subnormaux exactement le même type de travail que celui donné à l'école de Dewey [Lab School] et à l'École d'éducation (School of Education) de l'Université de Chicago. Certains de nos enfants, cependant, ne pouvaient accomplir ces tâches que de façon approximative » (Campbell, 1904a : 959)[11]. Mais l'école n'a cessé de batailler avec une situation financière difficile. Malgré l'engagement fort de Henry H. Donaldson, neurologue, de Harper et de Mead, l'école a dû fermer en 1905 (Deegan & Burger, 1978 : 363-365 ; Durst, 2010 : 114).

Jane Addams avait été associée à ce projet qui aurait pu être basé à Hull House. Addams avait elle-même une malformation congénitale de la colonne vertébrale, due à une tuberculose contractée pendant l'enfance, qui l'amènera toute sa vie durant à boiter légèrement et à souffrir de douleurs récurrentes. Elle appelle très tôt à une « éducation socialisée » (Addams, 1910) qui soit prise en main par les écoles publiques et qui n'abandonne pas la fonction pédagogique aux seules familles ou églises. L'idée est de sortir l'enfant ou l'adolescent en situation de handicap de la famille où on le cache pour lui offrir une véritable éducation[12] dans des institutions spécialisées, où son cas sera traité avec soin, attention et affection, par des personnes compétentes. Tout le monde est gagnant. Le jeune en situation de handicap sort du placard ; il est exposé à un vrai processus d'éducation, et éventuellement à des soins médicaux ou psychiatriques. Il se développe en compagnie d'autres personnes dans la même situation que lui. La famille est libérée de ce pénible secret qui l'amenait à enfermer loin des regards cet enfant aux « besoins spécifiques ».

Elle peut enfin accueillir des invités et resocialiser ses enfants avec les autres enfants du quartier. Elle rencontre d'autres familles qui sont dans la même situation et elles peuvent se soutenir et trouver des solutions communes à leurs problèmes. Au bout du compte, la communauté tout entière y trouve également son compte : elle ne laisse aucun exclu hors de son projet d'« éthique sociale » (Addams, 1902) ; elle ménage en elle une place pour une variété de façons d'être, de personnalités et de capacités, et s'enrichit de ce parti-pris pluraliste ; et elle apprend beaucoup de la confrontation avec les difficultés de cette éducation spécialisée qui a des effets en retour sur l'éducation générale. Addams ne referme jamais la circulation des savoirs entre les deux espèces d'éducation. Les écoles spécialisées ne sont pas des ghettos. Elles sont ouvertes sur « la communauté », comme Mead et Dewey le défendent à de nombreuses reprises.

Dans « The Home and the Special Child » (1908/2002), Addams poursuit dans la même veine sur le problème de l'enfant spécial *(special child)*, qu'il « présente un certain retard mental » ou qu'on le qualifie « d'incorrigible ou de délinquant ». La reconnaissance par l'État et par l'éducation publique de ses devoirs envers ces enfants a de multiples conséquences.

> L'attitude de la famille change lorsque la mère comprend que son enfant est un enfant parmi beaucoup d'autres, qu'elle n'a pas à porter un fardeau unique qui lui aurait été infligé par une Providence injuste, mais qu'un groupe nombreux de personnes réfléchit aux meilleures méthodes pour s'occuper d'enfants comme le sien, et qu'elle peut leur être d'une grande aide, ainsi qu'à son enfant. (*Ibid.* : 228)

Elle évoque ensuite les progrès accomplis à Chicago, où de fait, le département d'étude des enfants (Child Study Department) mène des « enquêtes pédagogiques » sur les écoles publiques – et notamment sur les écoles pour enfants sourds (Chicago Public Schools,

1908). Et elle évoque les retombées que l'éducation spécialisée peut avoir pour l'éducation générale.

> Des progrès peuvent être réalisés dans le domaine de l'éducation [en général] lorsque nous sommes contraints de recourir à l'éducation spécialisée : de nombreuses suggestions en résultent. (*Ibid.* : 226)

Elle se réfère à Pestalozzi, qui devait prendre soin d'une poignée d'orphelins et en s'occupant d'eux, « en leur demandant de l'aide et en suivant leur exemple, était dans la meilleure position possible pour faire des découvertes pédagogiques ». La coopération entre éducateurs, enfants et parents dévoués pourra « contribuer à résoudre les problèmes des écoles publiques ». En se référant à une « école pour enfants infirmes » à Chicago, Addams écrit plus loin :

> Le rapprochement de la maison et de l'école [grâce à] ces enfants spéciaux est une chance formidable pour l'éducation, et les résultats pourraient avoir des répercussions sur les écoles d'une manière que nous pouvons, pour l'instant, à peine anticiper. (*Ibid.* : 227)

La prise en charge de ces enfants spéciaux, « tout en conservant la tendresse et les normes traditionnelles en matière de réussite scolaire et de progrès éducatif », si elle libère

> [...] cette attention et cette sollicitude particulières que les parents ont pour l'enfant anormal, qu'il soit anormal [en raison] de ses déficiences ou [en raison] de son développement moral, insuffle une force nouvelle à l'éducation publique. [Fröbel] croyait que s'il pouvait libérer l'amour que les mères manifestent pour leurs jeunes enfants, s'il pouvait transmettre au système éducatif la gaieté de ces mères, leur joie devant leurs enfants, leur désir spontané de jouer avec eux, cela apporterait à l'éducation un élément nouveau et transformateur. En même

> temps, bien sûr, son jardin d'enfants systématisait ces manifestations, parce que l'éducateur de l'enfant déficient devait entraîner et utiliser scientifiquement cette tendre et mystérieuse affection. (*Ibid.* : 226)

Ces préoccupations, dans les milieux réformateurs de Chicago, étaient partagées à New York. Meta L. Anderson supervise le travail auprès d'enfants dits « simples d'esprit *(feeble minded)* ». Elle enseigne par ailleurs la psychologie de l'éducation à la New York University, et publie de nombreux écrits sur l'éducation des enfants « déficients *(defective)* » dans les écoles publiques. En 1912, un article du *New York Times* la cite – « les enfants déficients ne peuvent être éduqués que dans la liberté *(defective children can be educated only through liberty)* » –, argumentant que la seule manière d'éduquer ces enfants consiste à encourager leur autonomie et proposant une nouvelle méthode fondée sur « la liberté, le repos et l'air frais » (Andersen citée par NYT, 28 janvier 1912). La liberté doit être laissée aux enfants dans leurs activités et dans la production d'objets, en fonction de leurs intérêts et de leurs souhaits, en opposition à leur « annihilation » par les pratiques scolaires ordinaires. Le repos constitue aussi un élément de cette méthode, en utilisant des fauteuils-lits pour des enfants, souvent malades, épuisés par un enseignement qui leur demande de travailler plus pour rattraper leurs retards scolaires, ainsi que, souvent, par les conditions de vie précaires de leurs maisons familiales. Enfin, l'air frais et l'exercice physique sont présentés comme favorisant leurs performances cognitives.

> Une éducation qui commence par la liberté, le repos et l'air frais, déclare Miss Anderson, garantira à la communauté le bonheur et l'utilité même de l'enfant considéré comme le plus irrémédiablement simple d'esprit, et tiendra cet enfant, tant dans l'enfance qu'à l'âge adulte, à l'écart du crime. Elle ne rendra pas normal l'enfant déficient ; l'enfant déficient ne peut, sauf dans quelques cas isolés, être amené à atteindre un standard de normalité. *(Ibid.)*

L'enfant qualifié de « déficient » ne peut être ramené aux standards de normalité auxquels tend l'enseignement de l'école publique de l'époque selon les méthodes agréées, mais il est tout à fait possible de l'éduquer « conformément à sa propre nature ». Une telle approche implique un enseignement individualisé, prenant en compte les besoins et les intérêts de chaque enfant, car il existe plusieurs types de « déficience ». Elle suppose aussi la confiance et les encouragements de ces enfants de la part des enseignants. La méthode n'est pas réservée aux seuls enfants dits « déficients », mais elle pourrait, selon Anderson, être appliquée à l'éducation de l'ensemble des élèves des classes primaires.

> Mon travail auprès des enfants déficients introduit une innovation dans leur éducation, mais il est également, selon moi, précurseur pour l'enseignement ordinaire [affirme-t-elle]. Les classes pour enfants déficients, en mettant l'accent sur la liberté, l'air frais et le repos, pourraient contribuer à introduire dans les écoles publiques ordinaires des formes d'éducation nouvelles et plus rationnelles. *(Ibid.)*

Un travail similaire est accompli par Elizabeth E. Farrell, mais plutôt au sein de ces écoles ordinaires. Aujourd'hui considérée comme une figure pionnière de l'éducation spécialisée, Farrell commence sa carrière d'enseignante à l'école publique n° 1 de Henry Street, dans le Lower East Side de New York, à l'invitation, en 1900, de Lillian Wald et du Henry Street Settlement (Wald, 1915 : chap. VI). Inspirée par son expérience précédente dans une école rurale, Farrell met en place la première classe mixte d'éducation spéciale *(ungraded)*, sans distinction de niveau, dans laquelle des élèves d'âges et de capacités différents, classés comme « déficients », sont regroupés pour participer à des activités pédagogiques. Farrell décrit le but initial de cette « classe séparée » (Wald, 1915 : 117 ; et 1934 : 133-142) :

> La classe fut organisée principalement pour prendre en charge des garçons attardés *(backward)*, mais il apparut à ceux qui s'y

> intéressaient le plus que ce retard *(backwardness)* était directement lié à un défaut physique ou mental. Une fois ce fait établi, il devint nécessaire de modifier entièrement la nature du travail. Au lieu de tirer vers le haut un garçon pour qu'il satisfasse aux exigences d'un certain niveau scolaire qu'il devait rejoindre le plus tôt possible, il devint nécessaire que quelqu'un procède au diagnostic de chaque cas présenté pour admission et, sur la base de ce diagnostic, élabore une série d'exercices qui répondent aussi bien au développement physique qu'au développement mental de l'enfant. (Farrell citée *in* Chase, 1904 : 398-399)

Parmi les « élèves attardés » (Farrell, 1915), plusieurs cumulaient les handicaps, certains avaient des problèmes physiques ou mentaux qui empêchaient leurs apprentissages, d'autres parlaient peu ou pas l'anglais, d'autres, enfin, ne venaient à l'école que de façon sporadique. La multiplication de ces profils d'élèves, due à une nouvelle législation (Compulsory Education Law – 1903) qui rendait l'école obligatoire pour une plus grande fraction des enfants et adolescents, constituait un défi pour les enseignants de la ville. Nourrie, lors de ses études à l'école normale d'Oswego (Oswego Normal and Training School), par la pensée de pédagogues comme Pestalozzi pour qui « ce n'est pas le travail régulier qui freine le développement de tant d'enfants pauvres, mais le manque de stabilité et de régularité dans leur vie » (Pestalozzi *in* Kode, 2002 : 15), Farrell comprenait l'importance de l'organisation du cursus scolaire pour maintenir l'intérêt des enfants pour l'école. Elle a expérimenté diverses méthodes d'enseignement, avec des approches individualisées qui valorisaient les habiletés des enfants plutôt qu'elles ne pénalisaient leurs manques. Le programme d'études était ainsi ajusté aux capacités différenciées des enfants. Farrell observait les élèves[13] et partait de leurs expériences pour proposer une pédagogie adaptée, dont l'un des enjeux était de faire concurrence au pouvoir d'attraction des rues sur les jeunes, qui ne s'y ennuyaient jamais en raison du renouvellement constant des activités[14]. Dans les classes spéciales,

> [...] au lieu de livres, ils disposaient de boîtes de conserve ; au lieu de manuels d'orthographe, ils avaient des puzzles illustrés à résoudre ; au lieu de leçons d'écriture, ils utilisaient des pinceaux pour peindre à l'aquarelle ; au lieu de l'arithmétique et des tables de multiplication, ils maniaient du bois, des outils, des matériaux avec lesquels bâtir et fabriquer. (Farrell, *in* Kode, 2002 : 27)

La classe expérimentale de Henry Street a fini par essaimer. En 1915, trois mille enfants de New York étaient suivis par des professeurs spécialement formés, qui avaient toute latitude pour adapter le programme scolaire à leurs besoins. Un département des classes spéciales (Department of Ungraded Classes) est créé en 1908 et placé sous la direction de Farrell (Wald, 1915 : 120), qui le dirigera vingt-cinq ans durant. Pourtant, elle prend position contre des programmes, des classes et des écoles qui auraient été complètement séparés de l'enseignement ordinaire. Elle faisait confiance à des pratiques de mobilité à l'intérieur de l'école, permettant aux élèves des classes spéciales de bénéficier à la fois de l'éducation individualisée et d'aller dans les classes ordinaires, lorsque cela était possible. De cette manière, l'école et les enseignants participaient à réduire les différences entre les élèves. Farrell, selon Kode, rendait ainsi compte de l'expérience de l'un de ses élèves :

> Un enfant, désespérément incapable de comprendre les notions les plus simples d'arithmétique, de plus handicapé par un trouble de la parole qui l'empêchait de participer aux activités de récitation, requérant une expression orale, s'est révélé avoir des capacités pour la lecture supérieures à la moyenne. L'enseignant de la classe spéciale a pu l'aider en s'appuyant sur ses centres d'intérêt. Lorsqu'il a été capable d'écrire ses réponses, il a pu rejoindre une classe de sixième année pour les matières dans lesquelles il excellait. La qualité de son travail lui a permis de retrouver son estime de soi et a aussi renforcé la considération portée à la classe spéciale. (Farrell, *in* Kode, 2002 : 42)

La séparation n'empêchait pas des rencontres et une influence réciproque entre les élèves des classes spéciales et ceux des classes ordinaires.

> Dans de nombreuses écoles, les élèves des classes supérieures sont invités à visiter la classe spéciale *(ungraded)* pour voir l'exposition de travaux manuels. Les élèves qui risquaient de devenir des sortes de snobs pseudo-intellectuels en raison de leur réussite scolaire comprennent alors, en observant la qualité de travaux similaires à ceux qu'ils accomplissent eux-mêmes en atelier, que chacun a été doté d'un talent et que ce groupe d'enfants « différents » a lui aussi des contributions à apporter à la vie de l'école, contributions qui n'ont pas moins de valeur parce qu'ils sont différents. *(Ibid.)*

Farrell luttait contre l'utilisation des tests d'intelligence Binet-Simon comme seul moyen de placer les enfants dans les classes spéciales. Elle se démarquait du Dr. Henry H. Goddard, directeur du département de recherches en psychologie de la New Jersey Training School for Feeble-Minded Boys and Girls, à Vineland, qui promouvait cette méthode. Ces tests « s'intéressent aux conditions observées à un moment donné, mais n'accordent aucune importance aux circonstances qui les ont provoquées, ni à celles qui sont en train de les corriger » (*ibid.* : 62). Ils naturalisent des supposées incapacités au lieu de rapporter celles-ci à des conditions de vie, à des arrangements institutionnels ou à des configurations familiales. Le Dr Goddard ne s'embarrassait pas de telles considérations et dans un rapport de 1913[15], il identifiait quinze mille élèves « simples d'esprit », soit 2 % des effectifs de New York City. Conformément à ses convictions eugénistes, il considérait que ce retard mental était génétique et il prescrivait à ces élèves une éducation manuelle et professionnelle dans des internats spéciaux :

> Les simples d'esprit sont entraînés aux trois « R » [*reading, writing, arithmetic*] abstraits, qui leur sont totalement

> incompréhensibles, alors qu'on devrait leur enseigner uniquement des matières manuelles et professionnelles dans des écoles à domicile, spécialement prévues pour eux. (NYT, 8 février 1913)

Les deux méthodes de prise en charge de ces enfants étaient pour le Dr Goddard des « colonies de ségrégation permanente » ou la « stérilisation chirurgicale ». À son encontre, Farrell mettait en place une clinique psycho-éducationnelle qui réunissait des professionnels de l'éducation, de la médecine, de la psychologie et des services sociaux. Chaque enfant était ainsi évalué à travers une variété de procédures, avant d'être orienté vers l'un ou l'autre programme éducatif. Par cette méthode, elle remettait en cause l'opposition stricte entre enfants éducables et non éducables et ne préjugeait pas de la possibilité de leur circulation entre classes spéciales et classes normales. D'une certaine façon, elle formulait un argument qui sera central des années plus tard, en 1954, dans la décision de la Cour suprême dans l'affaire Brown v. Board of Education qui proscrira le principe de « séparés mais égaux » (Kode, 2002 : 98). Et bien qu'elle soit aujourd'hui perçue comme la fondatrice des classes spéciales, nous avons vu comment elle refusait toute forme de ségrégation et avait une foi réformiste dans une éducation attentive aux capacités de chaque enfant – une position que Bourne, son plus jeune contemporain, semblait bien partager.

DOUBLE CONSCIENCE CONTRE CÉCITÉ PSYCHIQUE : LE HANDICAP COMME OPÉRATEUR DE SENSIBILISATION

Bourne était un grand admirateur de William James, dont le texte « Sur une certaine cécité chez les êtres humains » (1899a) était déjà classique. James y rendait compte d'une espèce de « handicap » des humains, à savoir leur difficulté à se mettre à la place des autres. Ces humains sont des animaux égocentriques, à peine capables de se déplacer hors de leur système de coordonnées, de réfléchir sur leur perspective et d'en sortir pour accéder à la perspective des autres

et à la perspective que les autres prennent sur leur propre perspective. Ils sont prisonniers de leurs intérêts, pulsions, désirs, habitudes et croyances et peinent à comprendre les intérêts, pulsions, désirs, habitudes et croyances de leur prochain. Ils sont comme aveugles et sourds, manquent de réceptivité et de sensibilité quand il leur faut s'ouvrir à la « vie intérieure » des autres et découvrir ce qui fait le sel de leur existence (James, 1899b).

Nous sommes prompts à « objectifier » les personnes différentes de nous – que ce soit l'agriculteur pionnier qui défriche son bout de montagne pour nourrir sa famille, ou l'aveugle, le sourd-muet, « l'estropié » qui se présente à nous. Nous sommes prompts à creuser des fossés, à dresser des murs, à entretenir des hiérarchies où nous regardons les autres de haut ou du dehors, sans chercher à les comprendre. William James, à l'opposé, offrira à Helen Keller, alors âgée de 12 ans, une plume d'autruche, lors d'une visite qu'il lui fera en compagnie de Du Bois en 1892 (Du Bois, 1931 : 64 ; et Taylor, 1980), et il entretiendra une amitié avec elle sa vie durant. Il lui écrira une belle lettre, des années plus tard (lettre de William James, à Helen Keller, le 17 décembre 1908) où il lui dira combien sa fonction verbale, d'ordre « tactile et moteur », fonctionne comme la nôtre, « les relations signifiées par les mots symbolisant les relations entre les choses » *(ibid.)*.

> Chère Helen Keller,
> Je vous remercie d'avoir répondu à ma lettre. Je n'ai aucune explication à vous donner concernant le manque de mémoire émotionnelle dont vous parlez, et d'une manière générale, je suis assez déconcerté, d'un point de vue professionnel, par le récit que vous faites de vous-même avant que votre « conscience » n'ait été éveillée par l'instruction. Mais quelle que soit la personne que vous étiez ou que vous êtes, vous êtes une bénédiction !
> Ce n'est pas un paradoxe que vous viviez dans un monde aussi indistinguable du nôtre. Le grand monde de [~~barré : la croyance humaine~~] [souligné : *background*], en chacun de nous, est le monde de nos [souligné : [croyances]. C'est le monde des

> permanences et des immensités, et nos relations avec lui sont principalement verbales. Nous pensons à son histoire et à sa structure exclusivement en termes verbaux. Les sensations que nous avons du lointain et du caché étant les plus infimes ébauches et indices que, vous le montrez si bien, nous tendons à imaginer ou à ajouter par analogie.
> Mais la forme que prend le contenu de notre matériel verbal n'a aucune importance. Dans certains cas, il est davantage optique, dans d'autres, davantage acoustique, parfois, encore, de nature plutôt motrice. Chez vous, il est moteur et tactile, mais ses fonctions sont les mêmes que les nôtres : les relations signifiées par les mots symbolisent les relations entre les choses.
> Ma femme vous envoie son affection, et nous vous souhaitons tous deux un joyeux Noël.
>
> Croyez en mes fidèles sentiments,
> Wm James

Mead écrira quelque chose de convergent peu après dans « The Mechanism of Social Consciousness » :

> Le geste vocal n'est pas la seule forme qui puisse servir à bâtir un « moi », comme le montrent clairement les gestes des sourds-muets. Tout geste par lequel l'individu peut être affecté comme les autres le sont, et qui tend donc à susciter en lui une réponse comme il en susciterait une chez un autre, servira de mécanisme pour la construction d'un soi. (Mead, 1912 : 405)

Le pluralisme de nos façons d'être, de nos constitutions corporelles, de nos montages sensori-moteurs ne crée pas de différence de nature ou de dignité entre les mondes vécus et les usages langagiers des parlants-entendants et des sourds-muets. On peut pointer certaines différences entre les dits « normaux » et les dits « anormaux ». Les uns n'ont pas la capacité de bien voir ou bien entendre, de marcher, de se servir de leurs mains ou ont perdu une partie de leur corps ; les autres n'ont pas la capacité de parler, d'identifier des objets ou

de manier des mots, de déchiffrer des informations trop complexes ou de répondre à des situations atypiques ; certains ont perdu la faculté du raisonnement intellectuel dans certains domaines, ne peuvent plus se remémorer ou se projeter ; d'autres sont saisis par des troubles de l'humeur qui les plongent dans des abîmes d'angoisse ou de dépression ; certains sont incapables d'empathie pour leur prochain et enfermés dans un monde qui semble sans porte ni fenêtre, d'autres sont sujets à des conduites répétitives ou absorbés par leur intérêt pour un domaine donné – et il devient difficile pour eux de nouer des relations interpersonnelles et de coopérer et communiquer dans la vie de tous les jours. Dans la plupart des cas de handicap sensoriel ou moteur, mais aussi dans certains cas de handicap psychique, cognitif ou mental, pour reprendre les catégories médicales, les personnes « en situation de handicap » n'en sont pas moins capables, dans la plupart des cas, de se voir et de s'entendre du point de vue des personnes « sans handicap » : comme les personnes à trait d'union, en qui cohabitent, par exemple, les perspectives du paysan polonais et de l'ouvrier américain, les personnes que Bourne qualifie d'« handicapées » vivent les situations depuis un double point de vue.

Bourne était ainsi armé des mêmes capacités que tout un chacun, peut-être même affinées et aiguisées par une sensibilité et une intelligence hors pair, tout en étant renvoyé à son statut d'« homme difforme », comme il l'écrivait en 1911, provoquant toutes sortes de réactions négatives, parfois blessantes ou dégradantes, de la part de ses partenaires d'interaction. Si l'on peut parler de troubles du *disabled Self* de Bourne, ceux-ci provenaient du manque de sympathie, des mouvements de répulsion esthétique mêlés de mépris et de condescendance à son égard. Peu se souciaient de ce qui faisait « le piquant *(zest)*, le frisson *(tingle)*, l'excitation de la réalité » (James, 1899b : 234) dans la vie de Bourne. La plupart se détournaient de lui et ne cherchaient même pas à deviner quelle personne vivait dans ce corps torturé. Bourne en était affecté. Il se voyait par ailleurs opposer toutes sortes d'entraves à l'accomplissement de sa vie amoureuse, civique, intellectuelle, professionnelle : et son Soi en était amoindri. Le Soi

des pragmatistes n'est pas une excroissance biologique ou un esprit encapsulé, qui mènerait sa vie indépendamment des circonstances, mais un processus en perpétuel renouvellement de configuration et d'identification d'un soi au cœur de ses jeux d'interactions avec les autres et de ses transactions avec un milieu. Ce soi est multiple, ce soi est divisé (James, 1902 : Lecture VIII) ; il est sans cesse mis à l'épreuve de nouvelles expériences et de sa confrontation avec les expériences du passé – dont les expériences de « soi sociaux », typifiés en Moi (Mead, 1913, 1934/2006). La fédération de « personnalités sociales » qui cohabitent en soi est plus ou moins harmonieuse, et va rarement sans tensions ou frictions entre plusieurs de ces soi ; parfois des conflits transforment le champ d'expérience en « champ de bataille » (James, 1902 : 171). James écrivait, témoignant déjà d'une sensibilité sociale, qu'« un homme a autant de soi sociaux que d'individus qui le reconnaissent et qui transportent une image de lui dans leur esprit. Blesser l'une quelconque de ses images revient à le blesser lui-même » (James, 1890 : 294). Une personne qui vit dans un climat d'hostilité et qui se heurte à des impossibilités de réaliser ses projets ne peut que le vivre douloureusement et éprouver en son for intérieur des sentiments de manque d'estime de soi, sinon d'angoisse et de désespoir.

La psychologie sociale d'inspiration pragmatiste a été l'une des premières à proposer une lecture de la vie tourmentée de notre conscience. Après James à Harvard, Cooley, alors à l'Université du Michigan, développe sa propre vision des choses. Le soi social naît dans un jeu de miroirs, pour reprendre la célèbre métaphore du *looking-glass self* de Cooley, qui restait dans le registre de l'image (1902 : 152-153). L'image de soi se fait comme si nous avions affaire à notre propre image dans un miroir, telle qu'elle s'offre aux autres, et se réfléchit en eux, avant que ce reflet se réfléchisse en nous en retour. Cooley écrit que nous imaginons comment notre soi (« notre apparence, nos manières, nos objectifs, nos actes, notre caractère, nos amis ») est perçu par les autres ; comment nous imaginons leurs réactions, appréciations et jugements ; et comment nous en sommes

affectés, avec fierté ou honte, humiliation ou mortification. L'épreuve de soi – sentiment, image ou perception – est donc le produit de ces expériences croisées, où entrent en tension l'image de soi par soi-même, celle que nous imaginons chez autrui et celle qu'ils nous renvoient effectivement : l'image de soi est bouleversée et transformée par cette spirale expérientielle, qui ne cesse de se renouveler dans les multiples processus d'identification de soi. Mead exprimera un certain nombre de réticences à l'attachement de Cooley aux groupes primaires de la communauté locale aux États-Unis, et le tirera de l'idéalisme de cet échange d'images de soi vers une approche beaucoup plus matérialiste :

> Le locus de la société n'est pas dans l'esprit, au sens où l'entend Cooley, et on ne peut y accéder par introspection, même si ce qui se passe en notre for intérieur est essentiel pour une communication porteuse de sens.
> Que cette description de l'apparition des soi soit correcte ou non, il est évident que l'acceptation par le sociologue d'une société de soi (society of selves) avant les expériences intérieures ouvre la voie à une analyse behavioriste. Je fais par-là référence à des analyses telles que celles de W. I. Thomas, de R. E. Park et E. W. Burgess, ainsi que de E. E. Faris. À bien des égards, les analyses de Cooley sont de ce type, mais elles présupposent toujours un certain ordre social et un certain processus social, dont la normalité serait donnée. (Mead, 1930 : 704-705)

Mais le fond est le même, celui qui amène les pragmatistes à penser un « Soi social » et à rompre avec les philosophies de la conscience qui précédaient. Bourne participe de ce point de vue et rejoint Dewey, Mead et Tufts, mais aussi, sans doute, Du Bois sur la question de la double conscience. Ce dernier écrivait qu'« être un problème [pour les autres] est une expérience étrange » (Du Bois, 1903 : 2-3) : l'expérience de soi y devient problématique. Du Bois a su rendre compte de l'épreuve de la « *double conscience* : ce sentiment de toujours se regarder à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'étalon

d'un monde qui vous regarde de haut, avec une pitié et un mépris amusés » *(ibid)* ; les tensions éprouvées dans la conversation avec soi-même et dans l'appréciation de l'image de soi se redoublant des tensions avec les autres, choses et personnes. C'est un peu la même chose qu'éprouve Bourne. Le « voile » dont parle Du Bois (1897) et qui recouvrirait le monde des Noirs pour les Blancs, le rendant indéchiffrable, devient chez Bourne une « porte » dont la clef est restée à l'extérieur, mais que peu de « valides » se risquent à actionner : ce que l'on pourrait appeler la « ligne du handicap » est aussi difficile à franchir que la « ligne de couleur *(color line)* ». Elle enferme le stigmatisé – Noir ou handicapé – dans une prison existentielle. Il faut beaucoup d'épreuves de coopération et d'efforts de compréhension pour lever le voile ou pour ouvrir la porte et pouvoir communiquer librement.

Son handicap conduit Bourne à avoir un point de vue décalé sur le monde social. Il décrit dans « Philosophy of Handicap » la façon dont le « choc de la désillusion » première, contrecoup de la violence de la vie, conduit le jeune handicapé à une bien plus grande lucidité que le commun des mortels, et comment cette réflexivité, quand elle ne s'enkyste pas dans un sentiment de malheur d'être soi, peut aller de pair avec une « profonde sympathie pour tous ceux qui sont méprisés et ignorés dans le monde » :

> Si le jeune handicapé est confronté de manière brutale et directe au monde réel, la vie lui apparaît beaucoup plus complexe qu'à l'homme ordinaire. Bon nombre des platitudes héritées s'évanouissent dès le premier contact. La vie lui apparaît comme un dur combat, une lutte acharnée où les capacités ne sont pas nécessairement synonymes d'opportunités et de succès, ni la piété de sympathie, où l'impuissance ne peut compter sur l'aide et la bienveillance… Les affaires humaines semblent se dérouler selon un plan totalement irrationnel, et le succès semble reposer autant sur le hasard que sur toute autre chose. Mais s'il parvient à surmonter le premier choc de la désillusion, il peut se découvrir un intérêt énorme pour la découverte de leur fonctionnement

> réel, et il voudra creuser les motivations des hommes et trouver les raisons des inégalités et des injustices flagrantes du monde qui l'entoure. Il doit pratiquement reconstruire un monde qui lui est propre et éclairer pour lui-même un grand nombre de choses que l'homme ordinaire ne songerait jamais à trouver incompréhensibles. Il sera rempli d'une profonde sympathie pour tous ceux qui sont méprisés et ignorés dans le monde. Après avoir lui-même connu la négligence et les luttes d'un homme handicapé et défavorisé, il commencera à comprendre les sentiments de toute la horde des imprésentables, des inemployables et des incompétents, des gens laids, bizarres et grincheux (queer and crotchety) qui constituent une si forte proportion du peuple humain. (Bourne, 1911 : 324, repris dans *Youth and Life*, 1913 : 349-350)

COSMOPOLITISME : IMMIGRANTS, HANDICAPÉS, MÊME COMBAT ?

On peut enfin s'interroger sur la façon dont Bourne aurait aimé que change le regard porté par les « valides » sur les personnes à « handicap visible ». Bourne a laissé à la postérité un article magnifique, « Amérique transnationale » (1916/2024), que l'on classe souvent dans le petit groupe de textes qui inventent le « pluralisme culturel », au moment de la Première Guerre mondiale, alors que les États-Unis sont plongés dans de violentes polémiques sur l'entrée en guerre, que les femmes revendiquent plus fort que jamais un droit de vote qu'elles obtiendront en 1920, que la loyauté de la communauté allemande est mise en doute, qu'un mélange d'hystérie xénophobe et de chauvinisme nationaliste déferle sur le pays, et que le débat sur l'américanisation est relancé (Cefaï, 2024a ; Stavo-Debauge, 2024).

Une formule de pluralisme culturel, aux antipodes de celle de Horace Kallen (1915/2024) qui, anticipant sur certaines politiques multiculturalistes, pensait des cultures séparées, autonomes les unes par rapport aux autres, arc-boutées sur l'héritage de patrimoines et

cultivant chacune une identité – « hébraïque » dans le cas de Kallen. Bourne partage sans doute avec Kallen son hostilité au *melting-pot* qui condamne les immigrants à s'aligner sur des standards homogènes et monochromes – le cauchemar selon lui d'un *melting-pot* qui discerne derrière les politiques d'« américanisation » l'insidieux impératif d'« anglo-saxonisation ». Mais Bourne rêve différemment d'une Amérique hétérogène et multicolore qui ne dissolve pas la richesse des apports culturels, mais ne les conserve pas non plus tels quels. Comment leur insuffler l'énergie collective de la rencontre, du dialogue et de l'apprentissage afin qu'elles tissent une tunique transnationale faite de toutes sortes de fils et de couleurs ? La coappartenance civique à l'Amérique comme idéal politique est affaire d'entre-tissage entre cultures et d'invention d'un nouveau mode de vie transnational. L'Amérique est une promesse (Croly, 1909), elle se conjugue au futur. Elle est un *unfinished business*, une affaire inachevée. Le repoussoir pour Bourne, ce sont les identités univoques et criardes des nationalismes européens pour qui l'intolérance est la règle. L'Amérique doit accepter la « double citoyenneté » (Bourne, 1916/2024 : 662-664) et la « double nationalité » de ses membres, s'assumer comme une nation de migrants, qui vont et qui viennent et qui, dans leur aller-retour, dedans-dehors, enrichissent leurs expériences personnelles et l'expérience collective de la totalité des États-Unis.

Le contrepoint de cette tolérance et de cette générosité est une sensibilité au regard stigmatisant porté sur des êtres différents : la bataille des protestants blancs « anglo-saxons », comme les appelle Bourne, contre les immigrants juifs et catholiques d'Irlande, d'Europe du Sud et de l'Est, contre les Chinois, les Japonais et Asiatiques du Sud-Est, contre les Noirs d'Amérique du Sud, d'Afrique et des Antilles qui débarquent aux États-Unis, est aussi une hostilité à des styles de vie, des apparences physiques, en particulier des « uniformes raciaux » (Park, 1926), des ethos religieux et des dispositions politiques supposés incompatibles avec la « vraie américanité » et venant la menacer, la vicier et la souiller, la dégrader et la gangrener. Cet imaginaire de l'invasion et de la corruption, au sens moral, va

de pair avec une peur eugéniste de l'altération de l'héritage génétique : une Amérique forte est une Amérique saine, avec ses préjugés raciaux, son code sexuel puritain, son éthique de prohibition de l'alcool, orientés contre les immigrants d'Europe de l'Est et du Sud. Pas de place pour des sujets faibles ou dépendants qui gâtent le stock, abîment le patrimoine, et dont il faut à tout prix éviter qu'ils aient une descendance. L'idéal d'une race pure, hygiénique, robuste, en bonne santé physique et morale, proscrit le mélange entre « normaux » et « anormaux » : au lieu de leur apprendre à se regarder en miroir et de saisir l'anormalité des normaux et la normalité des anormaux, jusqu'à dissoudre leur opposition, elle rejette les « handicapés » visibles ou mentaux dans une altérité essentielle. Au lieu d'accepter que « nous sommes tous des handicapés » – tout comme, dans *Transnational America*, « nous sommes tous des immigrants » –, les préjugés dressent des barrières, séparent, catégorisent, hiérarchisent, ce qui peut se traduire matériellement par un véritable enfermement sécuritaire, médical ou psychiatrique et par une exclusion mutuelle de ceux qui se sont déclarés « normaux » et de ceux qu'ils ont désignés comme « anormaux »[16].

Bourne, ici encore, fait figure de précurseur. Le continuum des expériences était loin d'être une évidence en son temps. Bourne écrit que nous sommes tous habitués à l'imagerie des *success stories*, mais que ce qui l'intéresse, lui, ce sont les histoires de personnes passées par toutes sortes d'épreuves, qui en sortent grandies. Leur expérience est infiniment plus riche. Il se compare ainsi à quelqu'un d'autre qui aurait un corps parfait et à qui tout réussirait dans la vie. Au fond, il dénonce, ce qu'Irving Zola qualifiera, bien plus tard, de standards de « normalité » des individus (Zola, 1993) – l'homme sain de la médecine, mais aussi l'homme aux mesures moyennes et aux sens fonctionnels, dont il découvre la projection architecturale, *a contrario*, lors de son séjour au village de Het Dorp aux Pays-Bas, conçu pour être accessible et habitable par des personnes en situation de handicap, selon les canons de l'*Independent Living*, mouvement pour la

vie autonome organisé autour des principes du *self-help* aux États-Unis dans les années 1970 :

> En essayant de trouver des mesures strictes du handicap ou en nous concentrant sur les handicaps « graves » et « visibles », nous traçons des lignes de démarcation et mettons des distinctions là où les choses sont très floues et en constante évolution. En convenant qu'il y a vingt millions, peut-être trente-six millions d'handicapés, voire que la moitié de la population est touchée d'une manière ou d'une autre par le handicap, nous sommes victimes de l'illusion qu'il existerait un nombre fini, quelque en soit le nombre, de personnes de cette catégorie. De cette manière, que ce soit en essayant de la déterminer ou de la mesurer, nous tentons aussi, au moins potentiellement, de faire de la réalité de la maladie, du handicap et de la mort, le problème de quelqu'un d'autre. (Zola, 1979 : 242)

Mais Bourne va-t-il vraiment jusqu'au bout de cette proposition selon laquelle « nous sommes tous des handicapés » ? La symétrie n'est pas complète. Bourne conçoit un destin collectif des immigrants et réussit à les voir comme des membres de nations diverses qui débarquent sur le sol américain, chacun avec sa propre langue et sa propre culture. Il ébranle le mythe d'origine anglo-protestant des Pères pèlerins *(Pilgrim Fathers)* à Plymouth en 1620 et décline le nom du *Mayflower* en « *Maiblume* », « *Fleur de Mai* », « *Fior di Maggio* » ou « *Majblomst* » (Bourne, 1916/2024 : 648) (négligeant cependant l'apport africain – le dernier navire négrier, le Clotilda avait pourtant déposé sa cargaison à Mobile Bay en 1860, cinquante ans plus tôt). Mais il ne va pas jusqu'à concevoir l'Amérique comme un patchwork bariolé de familles de handicaps – ni à la façon de la symphonie américaine de Kallen (1915/2024), qui conserve, dans le chœur de la nation nouvelle, l'autonomie de chaque famille d'instruments nationaux, ni à sa propre façon (Bourne, 1916/2024), qui opère une synthèse harmonique de toutes ces partitions nationales, sans jamais en dissoudre la singularité – les exaltant, au contraire, en une nouvelle rhapsodie

américaine (Cefaï, 2024a : 564-567). De la même façon qu'il s'oppose à la croisade anglo-saxonne contre les traits d'union, sous couvert d'américanisation (Bourne, 1916/2024 : 666), il refuse l'uniformisation des corps et des esprits, des expériences et des situations de vie, comme devant toutes et tous s'aligner sur une norme biologique et sociale. Mais il n'en arrive pas à concevoir une « communauté imaginée » des personnes handicapées, pas plus qu'une revendication collective de tous les handicaps, unis en un mouvement social ou une force politique. Ce que l'on ne saurait lui reprocher, quand on voit qu'il a fallu plus d'un demi-siècle de combats avant que des phrases comme « Nous sommes tous des handicapés », « *Nothing about us without us* » ou « *Disability is beautiful* » soient énoncées et prennent sens.

Bourne appelle de ses vœux une Amérique trans-nationale, où tous les apports des immigrants, dans leur pluralité, se synthétisent en une nouvelle histoire, culture et identité, mais il n'imagine pas une une *trans-(dis)abled America* où les personnes valides et handicapées, par-delà la multiplicité de leurs situations de vie, inventent une histoire, une culture et une identité qui leur soient communes. Faut-il en déduire, à l'opposé, que Bourne reste enfermé dans une description de sa propre expérience, sans apercevoir le potentiel d'universalisation de celle-ci ? Ce n'est pas si simple. Il parle à titre personnel, utilisant le « je » tout au long de l'article. Mais il évoque aussi « la personne handicapée » à la troisième personne, pour l'avertir du manque de sympathie auquel elle va se heurter, la mettre en garde contre les déboires biographiques qu'elle va devoir endurer, tout en l'invitant à ne pas « se résigner à son sort », à ne pas perdre le respect de soi et à gagner le respect des autres, à identifier les objectifs de son existence et à avoir la force de les réaliser. Le type englobant « la personne handicapée » a donc à ses yeux une validité – au moins celle d'un terme d'adresse. Il interpelle aussi « toutes les personnes handicapées et dépréciées », « toutes celles qui se trouvent dans ma situation », à cultiver leurs talents, à surmonter les circonstances hostiles, à savoir sur quels amis compter, à élargir l'horizon de leur expérience et à se trouver leur place dans ce monde, tout en gardant leur sens de l'humour et leur bonheur de vivre.

Bourne parle en son nom propre, mais il s'adresse aussi au cercle des personnes directement affectées par le handicap, bien au-delà de sa propre situation biographique. Notons aussi qu'au-delà des limites de ce cercle, il s'adresse à l'ensemble des lecteurs de *The Atlantic Monthly*, valides comme non-valides – dessinant dans son texte les contours d'un *public* de personnes concernées par le handicap, plus large que le seul cercle des personnes directement affectées (Dewey, 1927/2010). Ces dernières, cependant, ne s'y trompent pas. Quelles qu'eussent été les intentions de Bourne écrivant son texte, nous avons quelques pistes sur la réception qui en a été faite par l'auditoire de l'*Atlantic*, restituée par son biographe Bruce Clayton dans *Forgotten Prophet* :

> Sensible, voire sentimental, à propos de son écriture autobiographique – on peut le comprendre – Bourne chérissait les lettres de remerciement qu'il recevait, en particulier celles envoyées par des personnes handicapées. Plusieurs ouvraient leur cœur, s'identifiant comme « une Autre d'entre Elles *(Another of Them)* ». Certaines disaient vouloir devenir son amie. « Je me demande souvent, écrivait l'une d'entre elles, si les auteurs d'articles comme le vôtre réalisent à quel point leurs mots, imprimés, touchent en profondeur certaines âmes qui en ont cruellement besoin ? » Randolph a été particulièrement ému par « l'Une d'entre Nous *(One of Us)* », une femme qui était tombée sur son texte après une opération qui avait entraîné « une mutilation considérable ». Elle savait qu'il se sentait concerné et qu'il la comprenait. Read Lewis et [Carl] Zigrosser lui ont confié que, bien qu'il les ait inspirés dans le passé, il ne l'avait jamais fait aussi magnifiquement. L'aumônier de l'université [de Columbia] a exprimé le désir de mieux le connaître. Un étudiant a écrit que la lecture de cet essai « était l'une des choses les plus importantes qui ne lui soit jamais arrivée »[17]. (Clayton, 1984 : 57)

« The Handicapped » a suscité un courrier des lecteurs qui l'ont lu comme un message d'espoir, et l'ont reçu comme l'opérateur d'un Nous *(Us)*, au-delà du Eux *(Them)*. Bourne, capable de se reconnaître dans les

demandes d'immigrants pourtant très éloignés de son propre monde, était également capable de compatir aux situations des lecteurs qui se reconnaissaient en lui – du simple anonyme à E.S. Martin, éditeur du *Harper's Weekly* et malentendant. Ceux-ci décèlent, dans ses descriptions, ancrées dans son expérience, des éléments qui, à l'évidence, valent pour beaucoup d'autres personnes, dans des situations d'incapacité analogues à la sienne et à la leur. Bourne ne se voit à aucun moment comme le membre d'un collectif militant, et moins encore comme un porte-parole, mais en écrivant il crée déjà la possibilité d'une communication, sinon d'une communion, entre personnes en situation de handicap, et il esquisse déjà une opération de totalisation : « *One of Them* – l'Un d'entre Eux » – que sa lectrice renverse en « l'Une d'entre Nous – *One of Us* ». C'est bien une *communauté d'expérience* qui se dessine – pas une catégorie identitaire, mais un groupe de personnes qui, latéralement, savent qu'elles vivent des troubles similaires et traversent les mêmes difficultés. Un point, en particulier, rassemble tous ces « imprésentables » : ils doivent se battre pour trouver la voie de la confiance en soi *(self-reliance)* (Emerson, 1841) et ne pas se laisser happer par le regard débilitant et infamant des autres sur leur présentation de soi. Même si, selon Henry George, qui a eu beaucoup d'importance dans la formation de Bourne, « les malheurs individuels – pauvreté, chômage, mauvaise éducation, manque d'ambition – trouvent leur origine dans le milieu social, et les conditions personnelles ne changeront pas tant que la société n'aura pas radicalement changé » (Clayton, 1984 : 24), il y a malgré tout moyen de se faire une place et de suivre sa voie dans ce monde tel qu'il est. La confiance en soi est affaire de « conditions personnelles », que chacun doit apprendre à façonner à sa convenance, au milieu des contingences, afin de parer ou d'amortir les mauvais coups que la vie lui réserve et de recevoir son lot de bonheur. Le manque de confiance, entretenu par les réponses décourageantes des proches et confirmé par les échecs à répétition, est à l'opposé de la spirale vertueuse de la série de tests concluants, dans une vie vécue comme une « vie expérimentale *(experimental life)* » (Bourne, 1913b). La confiance en soi est ce qui permet à la « force de la volonté » de se déployer, ce qui donne la force d'exprimer ses désirs, d'articuler ses valeurs, de croire en ses idéaux, de réaliser ses projets.

Cette autonomie du *self-government* (Zask, 2025) s'expérimente au cœur de la trame d'interdépendances, d'interrelations et d'interactions dont le Soi est un nœud. Le Soi se forme dans une écologie favorable de stimulations positives et de transactions bienveillantes ; il doit bâtir un milieu de vie où il puisse intégrer positivement ses expériences les unes aux autres jusqu'à les ordonner en une histoire cohérente, et renverser la vapeur – contrecarrer ce qu'il subit dans la jungle sans pitié de la vie sociale, où la lutte est acharnée, où se répètent les épreuves incapacitantes, qui ne lui offrent que peu de prises à la maîtrise de son propre destin. La chose n'est pas facile et Bourne en a fait les frais[18]. « J'étais vraiment *dans* le monde, mais pas *du* monde. » « Ce à quoi l'on finit par devenir sensible, c'est plutôt l'inévitable manie qu'ont les gens, connaissances ou inconnus, de déprécier à l'avance ce que quelqu'un dit ou fait » (Bourne, 2025 : 694) ; et seul, le risque est de perdre la foi en soi qui permet de surmonter les problèmes, ou de se dissiper en mille tentatives vaines, sans parvenir à « se consacrer à une seule ligne d'activité » (*ibid.* : 706). Une agitation inutile sans apprentissage constructif et sans validation par les autres. La philosophie de la vie de Bourne est une philosophie pragmatiste des capacités comme capabilités (Zimmermann, 2020), et cela est d'autant plus vrai pour des personnes que leur corps, leurs émotions, leur sensorialité ou leur intellect rendent plus difficilement « adaptables » à un monde régi par des exigences de normalité. Un monde fait par des valides pour des valides, jusque dans les standards corporels qu'il présuppose : « Seule la personne difforme peut se rendre compte de ce que le simple fait de s'asseoir environ trente centimètres *(one foot)* plus bas que la normale signifie en termes d'inconfort et de désagrément » (Bourne, 1911). Un monde *dis-abling*, in-capacitant.

C'est ce message qui se fait entendre dans « The Handicapped » et dont ses lecteurs se saisissent. Bourne n'est pas dans le même registre que lorsqu'il clame son idéal cosmopolite, concernant les appartenances nationales des natifs et des étrangers qui ont migré aux États-Unis, à l'encontre des politiques d'américanisation ; il n'est pas non plus dans le même registre que lorsqu'il fait entendre la rage de la

jeune génération qui rue dans les brancards, ou que lorsqu'il appelle à réparer les torts des femmes et des ouvriers, avec, à l'horizon, la possible advenue d'une société socialiste. L'ambition est ici moins élevée. Mais le pluralisme se retrouve dans l'opposition aux standards corporels des normaux et des anormaux, qui préfigure une « symphonie » des expériences où chacune compte pour toutes les autres, et où toutes, sans se mettre à l'unisson, réussissent à s'accorder. Ce qui vaudra, en 1916, pour la diversité des univers culturels vaut déjà, en 1911, pour la diversité des montages corporels ou des performances mentales. Et en phase avec le libéralisme radical des pragmatistes, Bourne dit son hostilité au conformisme ; sans révolutionner la société de fond en comble, il aspire déjà à créer, autant que faire se peut, des groupes qui cultivent ce pluralisme, ou tout au moins, le préfigurent. Des nurseries d'individualités.

> L'ambition secrète du groupe semble être de rendre tous ses membres aussi semblables que possible. Il cherche à créer un moule pour tous ses nouveaux adhérents. Chaque groupe avec lequel nous avons des relations s'efforce sans cesse de nous modeler selon un type et un pattern. C'est ce pouvoir merveilleux, invisible, qu'a un groupe de former à son image tous ceux qui tombent sous son influence qui conquiert les hommes. Il possède deux instincts, fortement développés, un instinct de conservation et un instinct de propagation, et nous avons tendance, à notre insu, à mesurer sa valeur en fonction de son succès dans l'expression de ces instincts. Il faudrait plutôt le mesurer en fonction de sa capacité à créer et à stimuler une variété d'individualités. C'est là le nouvel idéal de la vie sociale. C'est ce qui rend si impératif pour les jeunes d'aujourd'hui de reconnaître et d'esquiver les pressions qui pourraient entraver l'affirmation de cet idéal. L'objectif du groupe doit être de cultiver la personnalité, en laissant à chacun la liberté de suivre sa propre voie. Le lien de cohésion entre les membres du groupe sera la direction commune vers laquelle pointent ces voies, mais cela ne signifie pas pour autant que tous les voyageurs doivent

> se ressembler. Il suffit qu'ils partagent quelque objectif commun et quelque idée commune. (Bourne, 1913c : 283)

Bourne n'a donc guère revendiqué de droits autour de la question du handicap – sinon un droit au *self-government* – au gouvernement de soi. Alors que sur les questions économiques et sociales, il est prêt à analyser des formes d'oppression de genre ou d'exploitation de classe (1916b), infligées à des groupes spécifiques, de même qu'il n'hésite pas à se propulser, en poésie et en politique, comme porte-parole de la « jeune génération » de radicaux de *The Seven Arts* ou de *The Dial* (Bourne, 1911b), et à batailler contre la « vieille génération » qui a renoncé à ses idéaux (1917a/1919), à aucun moment il n'appelle à la constitution d'un groupe de personnes partageant l'expérience du handicap, ni ne se proclame représentant de cette « minorité » – une catégorie du reste peu utilisée à l'époque, et seulement pour les minorités nationales. Il est clair à ses yeux que la source de ses problèmes personnels réside moins dans ses caractéristiques physiques que dans les préjugés des milieux culturels et sociaux auxquels il participe ; il anticipe sur beaucoup de points, avec une lucidité étonnante, la distinction, devenue évidente aujourd'hui, entre déficience et handicap ; il pense dans les termes d'une écologie des capabilités et fait naître, en publiant son texte, une communauté d'expérience entre personnes qui reconnaissent traverser des épreuves semblables ; il plaide pour une école inclusive dont on peut présumer qu'elle accepterait des enfants avec des « besoins spécifiques » ; et il esquisse une politique des groupes, capables de former, d'accueillir et d'abriter une « variété d'individualités » sans les forcer dans le moule du conformisme. Mais il s'en tient au bout du compte à une espèce de sagesse pratique, celle de vivre sa vie et de parvenir, à l'occasion, à des moments de bonheur. « On trouve partout, tissé dans la trame de son œuvre, le fil d'argent d'une philosophie personnelle, la ligne de chant d'un désir beau et intense » (Brooks, 1920 : xi). Certainement pas la plainte d'une victime, pas non plus le cri d'un activiste, mais la voix d'un homme qui aura su, avant tout autre, de façon poignante, rendre compte de son expérience du handicap.

BIBLIOGRAPHIE

ABRAHAMS Edward (1981), « Randolph Bourne on Feminism and Feminists », *The Historian*, 43 (3), p. 365-377.

ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan (rééd. 2002 par Charlene Haddock Seigfried).

ADDAMS Jane (1908/2002), « The Home and the Special Child », *in* Jean Bethke Elshtain (dir.), *The Jane Addams Reader*, New York, Basic Books, p. 224-228.

ADDAMS Jane (1909), *The Spirit of Youth and the City Streets*, New York, The Macmillan Company.

ADDAMS Jane (1910), « Socialized Education », in *Twenty Years at Hull House, with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Company, chap. XVIII.

ADDAMS Jane (1914), « A Modern Devil-Baby », *American Journal of Sociology*, 20 (1), p. 117-118.

ADDAMS Jane (1915), « Defectives are Among Greatest Men In World », *Richmond Item*, 18 novembre 1915, p. 8. En ligne : https://digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/14777.

BAYNTON Douglas C. (2005), « Defectives in the Land : Disability and American Immigration Policy, 1882-1924 », *Journal of American Ethnic History*, 24 (3), p. 31-44.

BLY Nellie (1887/2015), *Dix jours dans un asile*, trad. fr. par Hélène Cohen, Paris, Seuil/Éditions du Sous-Sol.

BOURNE Randolph S. (1911), « The Handicapped – by One of Them », *The Atlantic Monthly*, 108 (3), p. 320-329 (paru sans signataire en 1911, repris comme « A Philosophy of Handicap », in *Youth and Life*, 1913, chap. XIV, p. 337-365).

BOURNE Randolph S. (1911b), « Two Generations », *The Atlantic Monthly*, mai, 107, p. 591-598 (repris in *The Radical Will*, p. 279-281).

BOURNE Randolph S. (1913), *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co.

BOURNE Randolph S. (1913b), « The Experimental Life », in *Youth and Life*, p. 225-246.

BOURNE Randolph S. (1913c), « The Dodging of Pressures », in *Youth and Life*, p. 249-286.

BOURNE Randolph S. (1916/2024), « Amérique transnationale », trad. fr. par Daniel Cefaï, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8 (« Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale »), p. 646-669.

BOURNE Randolph S. (1916a), *The Gary Schools*, Boston, Houghton Mifflin Co.

BOURNE Randolph S. (1916b), « What is Exploitation ? », *The New Republic*, 4/11, p. 12-14.

BOURNE Randolph S. (1917), *Education and Living*, New York, The Century.

BOURNE Randolph S. (1917a/1919), « Twilight of Idols », *The Seven Arts*, 11, octobre, p. 688-702 (repris in *Untimely Papers*, p. 114-139).

BOURNE Randolph S. (1917b/1919), « Below the Battle », *The Seven Arts*, II, juillet, p. 270-277 (repris in *Untimely Papers*, p. 47-60).

BOURNE Randolph S. (1917c), « The Vampire : Book Review of *Regiment of Women* by Clemence Dane » (New York, Macmillan, 1917), *The Masses*, juin, 9 (8), p. 35-38.

BOURNE Randolph S. (1919), *Untimely Papers*, James Oppenheim (ed.), New York, B. W. Huebsch (contient « Unfinished Fragment in the State »).

BOURNE Randolph S. (1920), *History of a Literary Radical and Other Essays*, éd. par Van Wyck Brooks, New York, B. W. Huebsch (Brooks, « Introduction », p. ix-xxxv).
BOURNE Randolph S. (1977), *The Radical Will : Selected Writings 1911-1918*, New York, Urizen Books (sélection et introduction Olaf Hansen, préface Christopher Lasch).
BOURNE Randolph S. (1981), *The Letters of Randolph Bourne : A Comprehensive Edition*, éd. par Eric J. Sandeen, Troy, NY, Whitson.
BOURNE Randolph S. (2025), « Philosophie du handicap (ou Le handicapé par l'un d'entre eux) », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 9, trad. Daniel Cefaï & Cristina Popescu, p. 692-714.
BROOKS Van Wyck (1918), « Our Awakeners », in *Letters and Leadership*, New York, Huebsch, p. 90-118.
BRUCE Dickson D. Jr. (1992), « W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness », *American Literature*, 64 (2), p. 299-309.
BRUNDAGE Edward, HAYES Howard W. & George E. DIERSSEN (1911), *The Chicago Code of 1911*, Chicago, Callaghan & Co.
CAMPBELL Mary R. (1904a), « The Chicago Hospital School for Nervous and Delicate Children : Its Educational and Scientific Methods », *Journal of Proceedings and Addresses*, National Education Association of the United States, 43e meeting St. Louis, p. 952-962.
CAMPBELL Mary R. (1904b), « Some Laboratory Investigations of Subnormal Children », *Journal of Proceedings and Addresses*, National Education Association of the United States, 43e meeting St. Louis, p. 744-754.
CEFAÏ Daniel (2024a), « L'Amérique transnationale de Randolph Bourne : guerre à la guerre et fédération de cultures », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8 (« Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale »), p. 530-645. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/cefai-1-pragmata-2024-7-8.pdf.
CEFAÏ Daniel (2024b), « L'expérience marginale : une socioanalyse pragmatiste du Soi selon Robert E. Park et Everett V. Stonequist », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8 (« Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale »), p. 764-1029. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/cefai-2-pragmata-2024-7-8.pdf.
CEFAÏ Daniel (2026), « L'épreuve du handicap. D'une écologie de l'expérience à la politisation de la disabilité », *in* Mathieu Berger, Daniel Cefaï & Carole Gayet-Viaud (dir.), *Erving Goffman et les politiques de l'interaction*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 33), p. 449-491. En ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/86680.
CHASE Lydia G (1904), « Public School Classes For Mentally Deficient Children », in *Proceedings of the National Conference of Charities and Correction, at the Thirty-First Annual Session*, Portland, Maine, June 15-22, I. C. Barrows (ed.), Columbus, Ohio, Press of Fred. J Heer, p. 390-401.

CHICAGO PUBLIC SCHOOLS (1908), *Department of Child Study and Pedagogic Investigation : Special Report on Children Attending the Public Day Schools for the Deaf*, D. P. MacMillan (dir.), Chicago, Chicago Newspaper Union (88 p.)
CLAYTON Bruce (1984), *Forgotten Prophet : The Life of Randolph Bourne*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
COCO Adrienne Phelps (2010), « Diseased, Maimed, Mutilated : Categorizations of Disability and an Ugly Law in Late-Nineteenth Century Chicago », *Journal of Social History*, 44 (1), p. 23-37.
COOLEY Charles Horton (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.
CROLY Herbert (1909), *Promise of American Life*, New York, Macmillan.
DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Publishers.
DEEGAN Mary Jo & John S. BURGER (1978), « George Mead and Social Reform », *Journal of the Historv of the Behavioral Sciences*, 14 (4), p. 362-372.
DEWEY John (1891/1969), *Outlines of a Critical Theory of Ethics,* in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 3, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (1899), *The School and Society*, Chicago, University of Chicago Press.
DEWEY John (1902), « The School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86.
DEWEY John (1916), *Democracy and Education : An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, Macmillan.
DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
DEWEY John & Evelyn DEWEY (1915/2021), « L'école comme *social settlement* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 598-620.
DICKENS Charles (1837-1839), *Oliver Twist*, Londres, Bentley's Miscellany.
DOLMAGE Jay Timothy (2018), *Disabled Upon Arrival : Eugenics, Immigration, and the Construction of Race and Disability*, Columbus, The Ohio State University Press.
DOS PASSOS John (1932), *U.S.A. : vol. 2, Nineteen Nineteen*, New York, Harcourt, Brace & Co.
DREISER Theodore (1913), *A Traveler at Forty*, New York, The Century Co.
DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « Beyond the Veil in a Virginian Town », *in* W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries, Box 211 (4 p.). En ligne : https://credo.library.umass.edu/viewfull/mums312-b211-i128.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903/2007), *Les Âmes du peuple noir*, trad. éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
DU BOIS William Edward Burghardt (1931), *Double Blossoms*, éd. par E. Porter, New York, Lewis Copeland.
DURST Anne (2010), *Women Educators in the Progressive Era : The Women Behind Dewey's Laboratory School*, New York, Palgrave Macmillan.

EASTMAN Max (1964), *Love and Revolution : My Journey Through an Epoch*, New York, Random House.
EMERSON Ralph Waldo (1841), « Self-Reliance », in *Essays*, Boston, James Munroe and Company, p. 35-73.
EZE Emmanuel C. (2011), « Double Consciousness », *Callaloo*, 34 (3), p. 877-898.
FARRELL Elizabeth E. (1915), « The Backward Child », *Ungraded*, mai, 1 (1), p. 4-9.
FARRELL Elizabeth E. (1974), « President's Address : First Annual Meeting of the International Council for Exceptional Children », *in* Samuel A. Kirk & Francis E. Lord (dir.), *Exceptional Children : Educational Resources and Perspectives*, Boston, Houghton Mifflin, p. 16-21.
FILLER Louis (1943), *Randolph Bourne*, Washington, D. C., American Council of Public Affairs, chap. 2, « Bloomfield ».
FINKELSTEIN Vic (2005), *Reflections on the Social Model of Disability : The South African Connection*, 13 avril 2005 : https://disability-studies.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/40/library/finkelstein-Reflections-on-the-Social-Model-of-Disability.pdf.
FLORIAN Lani & Kristine BLACK-HAWKINS (2011), « Exploring Inclusive Pedagogy », *British Educational Research Journal*, 37, p. 813-828.
FRANK Waldo (1937), *In the American Jungle*, New York, Farrar & Rinehart.
GILMAN Charlotte Perkins (1911), *The Man-Made World, or Our Androcentric Culture*, New York, Charlton Co.
GOFFMAN Erving (1963), *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall (trad. fr. par Alain Kihm, *Stigmate*, Paris, Minuit, 1975).
JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, Londres, Macmillan & Co (2 vol.).
JAMES William (1899a), « On a Certain Blindness in Human Beings », *in* William James, *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 229-264.
JAMES William (1899b), « What Makes a Life Significant ? », *in* William James, *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 265-301.
JAMES William (1902), *Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Greens & Co.
JAMES William (1908), « Letter to Helen Keller. 17 décembre 1908 », *Helen Keller Archive*, American Foundation for the Blind. En ligne : https://helenkellerarchive.afb.org/?a=d&d=A-HK01-03-B063-F02-003.
JAMES William (1909), *A Pluralistic Universe : Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co.
KALLEN Horace (1915/2024), « La démocratie par opposition au *melting-pot* », trad. fr. par Joan Stavo-Debauge, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8 (« Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale »), p. 440-477. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/kallen-pragmata-2024-7-8.pdf.

KELLEY Florence & Alzina P. STEVENS (1895), « Wage-Earning Children », *in* Jane Addams & Residents of Hull House, *Hull House Maps and Papers*, Chicago, Thomas Y. Cromwell, p. 49-78.
KODE Kimberly (2002), *Elizabeth Farrell and the History of Special Education*, éd. par Kristin E. Howard, Arlington, Council for Exceptional Children.
LONGMORE Paul K. (1985), « The Life of Randolph Bourne and the Need for a History of Disabled People. Reviewed Work(s) : *Forgotten Prophet : The Life of Randolph Bourne* by Bruce Clayton », *Reviews in American History*, 13 (4), p. 581-587.
MCDONALD Arthur (1913), « Bibliography of Exceptional Children and Their Education », *Bulletin of the Bureau of Education*, 32, 506, Washington, Government Printing Office (48 p.).
MAEDA Hiroshi (2016), « The Discovery of Mental Hospital Patients : A Historical Epidemiology of Institutionalization in the American North, 1880-1920 », *Social Science History*, 40 (3), p. 463-490.
MEAD George H. (1896), « The Relation of Play to Education », *University of Chicago. University Record*, 1, p. 141-145.
MEAD George H. (1898), « The Child and his Environment », *Transactions of the Illinois Society for Child Study*, 3, p. 1-11.
MEAD George H. (1910-1911/2011), *The Philosophy of Education*, éd. par Gert Biesta & Daniel Tröhler (dir.), Boulder, Paradigm Publishers.
MEAD George H. (1912), « The Mechanism of Social Consciousness », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 9 (15), p. 401-406.
MEAD George H. (1913), « The Social Self », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (14), 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. (1934/2006), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.
MOREAU John Adam (1966), *Randolph Bourne : Legend and Reality*, Washington D.C., Public Affairs Press.
[THE] MUNICIPAL CODE OF CHICAGO : Comprising the Laws of Illinois Relating to the City of Chicago, and the Ordinances of the City Council, 1881 (en part. Law 1612, p. 377).
PARK Robert E. (1926), « Behind Our Masks », *Survey Graphic*, 56 (3), p. 135-139 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 244-255).
PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
PERNICK Martin (1996), *The Black Stork : Eugenics and the Death of « Defective » Babies in American Medicine and Motion Pictures since 1915*, New York & Oxford, Oxford University Press.
SANDEEN Eric J. (ed.) (1981), *The Letters of Randolph Bourne : A Comprehensive Edition*, Troy, N.Y., Whitston Pub. Co.

SANDEEN Eric J. (dir.) (1989), « Bourne Again : The Correspondence Between Randolph Bourne and Elsie Clews Parsons », *American Literary History*, l, 3, p. 489-509.
SCHWEIK Susan M. (2009), *The Ugly Laws : Disability in Public*, New York, New York University Press.
SHERMAN Paul (1966), *Randolph Bourne*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1966 (Pamphlets on American Writers n° 60).
STAVO-DEBAUGE Joan (2024), « Le pluralisme culturel en demi-teinte : Kallen, Dewey et Du Bois entre les années 1915 et 1926 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8 (« Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale »), p. 358-439. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2024/09/stavo-pragmata-2024-.7-8.pdf.
TAYLOR Eugene (1980), « William James and Helen Keller », conférence donnée à la 156e Convention des églises swedenborgiennes, Wellesley College, 26 juin 1980. En ligne : https://helenkellerarchive.afb.org/?a=d&st=1&dliv=none&d=A-HK02-B222-F06-004.1.1.
THORBURN Malcolm (2017), « John Dewey, William Wirt and the Gary Schools Plan : A Centennial Reappraisal », *Journal of Educational Administration and History*, 49 (2), p. 144-156.
UNESCO (2025), « L'inclusion dans l'éducation » (consulté le 18 décembre 2025) https://www.unesco.org/fr/inclusion-education/need-know.
UPIAS (1976), Fundamental Principles of Disability, Union of the Physically Impaired Against Segregation. En ligne : https://disability-studies.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/40/library/UPIAS-fundamental-principles.pdf (consulté le 18 décembre 2025).
VIOLA Tullio (2023), « Memory, Folk Narratives, and Social Critique : Notes on Jane Addams and the "Devil Baby" Legend », *Journal of the Philosophy of History*, 17, p. 328-348.
WALD Lillian D. (1915), *The House on Henry Street*, New York, Henry Holt & Co.
WALD Lillian D. (1934), *Windows on Henry Street*, Boston, Little, Brown, & Co.
WHELAN-JACKSON Nate (2020), « Disability and the Playing Field : Jane Addams, Sports, and the Possibility of Inclusion », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 56 (4), p. 558-579.
WORLD HEALTH ORGANIZATION (1980), *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps (ICIDH)*, Geneva, World Health Organization.
YELL Mitchell L., ROGERS David & Elisabeth Lodge ROGERS (2006/2019), « The History of the Law and Children with Disabilities », *in* Mitchell L. Yell, *The Law and Special Education*, New York, Pearson, chap. 3.
ZASK Joëlle (2025), *La Démocratie comme milieu de vie. Lectures de John Dewey*, Paris, Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/345-2/.

ZIMMERMANN Bénédicte (2020), « Capabilité et développement des individualités. De Dewey à Sen, la voie d'un pragmatisme critique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 134-175. En ligne : https://revuepragmata.fr/wp-content/uploads/2021/04/pragmata-2020-3-4-zimmermann.pdf.
ZOLA Irving K. (1979), « Helping One Another : A Speculative History of the Self-Help Movement », *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation*, 60, p. 452-456.
ZOLA Irving K. (dir.) (1982a), *Ordinary Lives : Voices of Disability & Disease*, Cambridge/Watertown, Mass., Apple-Wood Books.
ZOLA Irving K. (1982b), *Missing Pieces : A Chronicle of Living with a Disability*, Philadelphie, Temple University Press.
ZOLA Irving K. (1993), « Self, Identity and the Naming Question : Reflections on the Language of Disability », *Social Science & Medicine*, 36 (2), p. 167-173.

Articles parus à New York, plus ou moins contemporains de la publication de « Handicapped » :

« To Train Backward Children », *New York Times*, Aug. 27, 1899.
« To Work on Stunted Minds », *New York Times*, Sept. 30, 1899.
« Pest of Beggars Loosed on the Town : Professional Mendicants, with Made-Up Disfigurements, Return to Prey on City's Charity ; Fagin's Nests Filled Again with "Yeggs," "Crust-Throwers" and "Floppers" », *New York Times*, Jan. 27, 1907, 5M4
« Beggar 'Blind' Boy Proves to Be a Fake », New York World, Mar. 20, 1910, 3N.
« Pitiful Mendicant Gives Way to the Cunning Beggar », *New York Times*, Aug. 28, 1910, SM11.
« Police Squad Out for Bold Beggars », *New York Times*, Feb. 19, 1911, 1.
« Detectives Ferret Out Begging Tricks », *New York Times*, Feb. 20, 1911, 16.
« Wiles of Beggars Pay Well, She Says », *New York Times*, Sept. 28, 1911, 6.
« How Defective Children Are Taught to Develop Themselves », *New York Times*, Jan. 28, 1912.
« Miss Wald and Mary C. Dunphy Express Opposite Views of Their Right to Be There », *New York Times*, Oct. 08, 1912.
« Goddard finds that 2% 15000 Children in Public Schools are Feeble Minded », *New York Times*, Feb. 08, 1913.

NOTES

1 Les auteurs remercient Mathias Girel pour sa relecture soigneuse de ce texte.

2 Dans le texte qui suit, nous utiliserons souvent le mot « Amérique » pour désigner les « États-Unis », ce qui était l'usage à l'époque. De même, nous traduisons littéralement des termes qui pourraient paraître offensifs et seraient aujourd'hui proscrits – plus souvent employés par des proches ou des commentateurs de Bourne que par Bourne lui-même. Enfin, la catégorie de « handicapé » est celle que Bourne avait choisie pour rendre compte de la situation commune d'un certain nombre de personnes. Dans le titre initial, il est question de « The Handicapped – By One of Them ».

3 The Alliance for Inclusive Education, « Leadership, Culture and Resistance », 14 octobre 2019 : https://www.allfie.org.uk/resources/inclusion-now/inclusion-now-54/leadership-culture-and-resistance/. Voir aussi le site du Disability Inclusion Network : https://www.dinbrg.org/.

4 Après avoir été paralysé, Vic Finkelstein a été emprisonné en Afrique du Sud pour ses activités anti-apartheid. Après sa libération, il quitte le pays comme réfugié politique et s'installe en Grande-Bretagne. Il compte parmi les penseurs majeurs ayant contribué à développer l'idée du handicap comme « forme d'oppression sociale » et à postuler ce que l'on appellera le modèle social du handicap. Dans un article publié avant sa mort, il explique que cette réflexion s'est largement nourrie des luttes pour l'égalité raciale en Afrique du Sud (Finkelstein, 2005).

5 Bourne formule une position similaire dans la recension de *Regiment of Women* de Clemence Dane (« The Vampire », 1917c), où il dit s'inquiéter de cette « inversion de l'antagonisme sexuel » et de « l'apologie du "monstrueux empire d'une femme cruelle" ». Il déplore ce profil de « femme vampire », dominatrice et manipulatrice, qui pourrait « empoisonner » le mouvement féministe.

6 Allusion au Moses Fagin, personnage du roman *Oliver Twist* de Charles Dickens (1837-1839), qui recueille des enfants et leur apprend le vol à la tire.

7 On parlerait aujourd'hui, dans de nombreux pays, de *special needs education*. En France, on utilise le terme « élèves à besoins particuliers » pour désigner principalement les élèves en situation de handicap, en Écosse on utilise plutôt l'expression d'« *additional support needs* (besoins de soutien complémentaires) » et au Pays de Galles d'« *additional learning needs* (besoins d'apprentissage complémentaires) ». L'idée est de se concentrer sur le processus

d'apprentissage et non sur la personne.

8 On peut ici donner la définition de l'éducation inclusive par l'UNESCO : « Le droit à l'éducation vise à garantir à chacun le droit humain d'accéder à une éducation de qualité tout au long de la vie. Une approche inclusive de l'éducation signifie que les besoins de chaque individu sont pris en compte et que tous les apprenants participent et réussissent ensemble. Elle reconnaît que tous les enfants peuvent apprendre et que chaque enfant possède des caractéristiques, des intérêts, des capacités et des besoins d'apprentissage uniques. Une attention particulière est accordée aux apprenants qui peuvent être exposés à un risque de marginalisation, d'exclusion ou de sous-performance. Par exemple, lorsqu'un enfant est en situation de handicap, il ne doit pas être séparé des autres apprenants à l'école et les évaluations et les progrès de son apprentissage doivent tenir compte de son handicap » (UNESCO, 2025).

9 L'une des formes les plus connues en France de pédagogie inclusive est « la conception universelle des apprentissages ». Mais ce n'est pas la seule. De manière plus générale, une pédagogie inclusive « exige un changement des pratiques d'enseignement et d'apprentissage, consistant à passer d'une approche conçue pour la majorité des apprenants, à laquelle viennent s'ajouter des dispositifs "complémentaires" ou "différents" destinés à ceux (certains) qui rencontrent des difficultés, vers une approche fondée sur le développement d'une communauté d'apprentissage riche, caractérisée par des opportunités d'apprentissage suffisamment accessibles à tous pour que l'ensemble des apprenants puisse participer à la vie de la classe » (Florian & Black-Hawkins, 2011 : 814).

10 « [...] les obstacles physiques : déficience auditive temporaire, déficience visuelle temporaire, troubles temporaires de la parole et autres troubles de la coordination [étaient] souvent attribuables à une baisse de vitalité directement liée à la malnutrition » (Campbell, 1904b : 747).

11 Une autre histoire, légèrement différente, raconte que Mary Hill, enseignante à la Lab School, s'associe à la Chicago Physiological School afin de travailler au transfert des pratiques et des idées développées dans « l'école expérimentale de Dewey » vers une école accueillant des élèves à « besoins spécifiques ». Malgré le soutien de Katherine Camp, qui vient donner une conférence à l'école, elle se serait heurtée à la résistance de certaines enseignantes (Durst, 2010 : 112-114).

12 Sur la place des activités sportives comme vecteur d'« inclusion sociale » (reconnaissance des handicapés comme détenteurs de droits abstraits) et comme vecteur d'« inclusion communautaire » (reconnaissance des handicapés comme sujets d'amour

ou d'estime), voir Whelan-Jackson (2020).

13 « Chaque enfant fait l'objet d'un suivi individuel et son enseignement est adapté à ses besoins », écrit Lydia G. Chase (1904 : 399), dans son rapport pour la National Conference of Charities and Correction, à la suite de sa visite de la classe d'Elizabeth Farrell.

14 Cet argument est également développé par Jane Addams (1909).

15 Les méthodes de mesure de l'intelligence employées pour ce rapport sont également utilisées par Goddard à Ellis Island, ce qui lui permet de conclure que les immigrants entrant aux États-Unis par ce point d'accès présentent une intelligence limitée *(low intelligence)* (Kode, 2002 : 67). Ses recherches contribueront par la suite à l'adoption de la Loi de restriction de l'immigration (Immigration Restriction Act) en 1924, qui permettait de déporter les immigrants ayant une « déficience mentale ».

16 En 1982, Zola rendait ainsi compte de la nécessité de son livre *Ordinary Lives* : « Je pense qu'il est important que le public apprenne que même si une personne a eu la polio ou un accident vasculaire cérébral, souffre de sclérose en plaques ou d'un cancer, a été terrassée par une crise cardiaque ou a perdu l'usage de ses bras et de ses jambes, elle peut toujours être une mère, un père, un amant, un médecin, un écrivain et accomplir de grandes choses » (Zola, 1982a : 10).

17 Clayton fait référence à un ensemble de lettres disponibles dans les archives de la Rare Book and Manuscript Library, Columbia Butler University Library : Another of Them to Bourne, 11 et 14 septembre, 1911 ; Mabel C. Bacall to Bourne, 31 août 1911 ; Samuel Sachs to Bourne, 5 septembre 1911 ; One of Us to Bourne, 12 octobre 1911 ; Read Lewis to Bourne, 8 septembre 1911 ; Carl Zigrosser to Bourne, 13 septembre 1911 ; Raymond Knat to Bourne, 7 septembre 1911 ; Cironae-Vie Whited to Bourne, 8 novembre 1911 (Butler Library, Randolph Silliman Bourne Papers 1910-1966).

18 Bourne décrit, longtemps avant Goffman (1963), l'épreuve de la stigmatisation et aperçoit la « carrière morale » qui échoie aux personnes en situation de handicap (Cefaï, 2026).

PHILOSOPHIE DU HANDICAPÉ (OU LE HANDICAPÉ PAR L'UN D'ENTRE EUX) (1911/1913)

RANDOLPH S. BOURNE

TRADUCTION PAR
DANIEL CEFAÏ
& CRISTINA POPESCU

On n'imagine pas, d'ordinaire, d'une personne rendue impuissante par ses infirmités physiques *(disabilities)* au point d'en être incapable de se déplacer parmi ses semblables, qu'elle puisse supporter son sort avec plus de bonheur, malgré sa souffrance, et affronter la vie avec un esprit plus joyeux et plus serein qu'une autre personne que ses handicaps [1913 : *handicaps*/1911 : *deformities*][1] distinguent à peine du reste de ses semblables, et n'empêchent pas de participer à la plupart de leurs affaires et de leurs expériences communes. Mais le fait est que l'impuissance même de la première lui procure une satisfaction de vivre tranquille, sans avoir à se battre. Je connais un jeune homme, à tel point handicapé [1913 : *disabled*/1911 : *deformed*], qu'il doit être porté. Il est pourtant heureux de lire un peu, de jouer aux échecs, de suivre un ou deux cours à l'université, tout cela avec une humeur excellente, un rayonnement de bonheur, étranges et inexplicables pour un esprit agité comme le mien. Il ne réclame pas la lune.

Cependant, lorsqu'une jeune personne handicapée est en pleine possession de ses moyens et peut se déplacer librement[2], elle est forcément entraînée dans tous les courants de la vie. Si elle doit se frayer un chemin dans le monde, sa route risque d'être pénible, accidentée, et elle interprétera avec une profondeur inhabituelle l'attitude du monde à l'égard de ses infortunes, et l'attitude à l'égard du monde que ces infortunes tendent à développer en elle, ainsi que chez des personnes dans une situation similaire. En effet, elle doit mener toutes les batailles d'une personne forte, tout en s'y trouvant doublement désavantagée. Elle a constamment le sentiment d'être obligée de faire des efforts supplémentaires pour surmonter la mauvaise impression que produisent ses défauts physiques, et elle est hantée par un sentiment constant de vulnérabilité et de faible vitalité. Les efforts ne lui paraissent que plus insurmontables et les échecs la fragilisent et la découragent facilement. Elle n'a jamais confiance en elle-même, parce qu'elle a grandi dans une atmosphère où personne n'avait confiance en elle. Pourtant, son milieu fait naître en elle toutes sortes d'ambitions et d'énergies qui, du fait de sa situation, sont vouées à être contrariées. Cette attitude risque de la maintenir

à un niveau de réalisation de soi peu élevé, à moins qu'elle n'ait une volonté exceptionnellement forte – et une volonté forte est peut-être la dernière chose à développer dans de telles circonstances.

[Ce vague sentiment d'inconfort physique qui l'accompagne, presque à chaque minute de sa journée éveillée, conduit également à lui rendre l'implication soutenue, pendant des heures, dans quelque type de travail que ce soit, beaucoup plus irritante qu'elle ne le serait pour un homme paresseux. Seule la personne difforme peut se rendre compte de ce que le simple fait de s'asseoir environ trente centimètres *(one foot)* plus bas que la normale signifie en termes d'inconfort et de désagrément. En effet, on ne peut pas transporter sa chaise spéciale partout, au théâtre, à la bibliothèque, dans le train et à l'école. Cela semble trivial, je sais, mais je le signale parce qu'il s'agit d'un véritable « arrière-plan de la conscience[3] », si vague soit-il d'ordinaire, avec lequel il faut compter pendant toutes les épreuves de travail ou de plaisir. Ce que le monde tient pour le plus difficile à supporter de la part de la personne difforme est peut-être, en réalité, ce qu'il lui est le plus aisé d'endurer. Je peux dire en toute vérité, par exemple, que je n'ai jamais souffert plus que ça des commentaires sur mon apparence personnelle, formulés par les gamins dans la rue, pas plus que des regards intrigués des gens dans la rue et dans les lieux publics. Ignorer cette curiosité vulgaire est la chose la plus simple et la plus facile au monde. Ça ne me dérange absolument pas de prendre la parole en public, pourvu que j'aie quelque chose à dire et qu'il y ait quelqu'un pour écouter. Ce à quoi l'on finit par devenir sensible, c'est plutôt l'inévitable manie qu'ont les gens, connaissances ou inconnus, de déprécier à l'avance ce que quelqu'un dit ou fait.[4]]

La personne handicapée [1913 : *handicapped*/1911 : *deformed*] a une conscience aiguë de ce que le monde n'attend pas grand-chose d'elle. Et il lui faut longtemps avant d'y reconnaître un défi, plutôt qu'une force qui la rabaisse à son plus bas niveau d'accomplissement. La conséquence est qu'elle n'attend pas grand-chose d'elle-même. Elle est timide lorsqu'elle s'adresse aux gens et n'a pas confiance en sa

capacité à persuader et à convaincre. Elle devient extraordinairement sensible à la première impression que les autres ont d'elle-même. Elle reconnaît instantanément ceux qui deviendront ses amis. Une connaissance plus approfondie n'ajoute pas grand-chose à l'intimité et à l'amitié chaleureuse qu'elle éprouve instantanément à leur égard. Par contre, ceux qui ne lui répondent pas immédiatement ne peuvent, quels que soient leurs efforts ou les siens, surmonter cette première distance.

Cette sensibilité a ses bons et ses mauvais côtés. Elle fait de l'amitié la chose qui lui est la plus précieuse au monde, et elle constate qu'elle parvient à des relations d'une intimité beaucoup plus riche et profonde avec ses amis que les personnes ordinaires, avec leurs amitiés légères et superficielles, leurs rencontres de convenance ou de circonstance. Mais d'un autre côté, cette sensibilité la rend totalement inapte aux affaires et à l'exercice d'une profession, où il faut savoir plaire à tout le monde, et où les façons de faire propres à ces positions sont indispensables au succès. Car confrontée à un flot constant d'hommes de toutes sortes et de toutes conditions, sa sensibilité à ces premières impressions rendra son cas désespéré. Si l'on excepte quelques personnes qui, par une secrète sympathie, lui manifesteront une attitude favorable, ses déficiences physiques [1913 : *physical deficiencies*/1911 : *deformity*] constitueront une énorme barrière entre sa personnalité et celle des autres. Une apparence personnelle attrayante, comme par magie, se fraye son chemin presque sans effort dans le monde, brisant toutes sortes de murs de désapprobation et de manque d'intérêt. Même une personne modeste peut séduire par son charme personnel[5].

Mais les portes de la personne handicapée [difforme] sont toujours fermées, et la clé se trouve à l'extérieur. Elle peut avoir des trésors de charme à l'intérieur, mais qui ne seront jamais révélés si personne à l'extérieur ne coopère avec elle pour déverrouiller la porte. L'ami devient, beaucoup plus que pour une personne ordinaire, le moyen indispensable de découvrir sa propre personnalité. On n'existe, pour

ainsi dire, qu'avec des amis. Il est facile de voir comment une telle sensibilité la rend désespérément incapable *(incapacitates)* pour les affaires, la vie professionnelle ou sociale, où l'impression hâtive et superficielle est ce qui prévaut, et où celui qui ne met pas en vitrine tous les trésors de sa personnalité, pour qu'ils y soient facilement scrutés et évalués, est condamné au désastre.

Il faut donc beaucoup de temps à la personne handicapée [difforme] pour s'adapter à son monde. L'enfance est peut-être la période la plus difficile. Comme enfant, elle est une créature étrange dans une terre étrangère. Mon destin était d'être juste assez fort pour jouer avec les autres garçons et de m'essayer à tous leurs jeux et « acrobaties » sans jamais être assez fort pour réussir à aucun d'entre eux. Il ne m'est jamais venu à l'esprit que mes échecs et mon manque d'habileté étaient dus à des circonstances échappant à mon contrôle, mais je les imputais toujours, en raison de ma rigide éducation calviniste, je suppose, à une faiblesse morale qui m'était propre. J'ai souffert le martyre en essayant d'apprendre à patiner, à grimper aux arbres, à jouer au ballon, à me conformer en général aux coutumes du monde. Je ne me suis jamais résigné à l'inévitable, mais je me suis surmené en permanence avec une détermination farouche de réussir. J'étais bon dans mes études et, par timidité plutôt que par orgueil, j'espère, un garçon très bien élevé à l'école ; je me suis aussi dédié à la musique et j'ai appris à plutôt bien jouer du piano. Mais j'ai méprisé ma réputation d'excellence dans ces domaines et, au lieu de m'adapter à cette situation avec philosophie, je me suis efforcé (et continue à m'efforcer depuis) de faire ce que je ne pouvais pas faire.

Avec du recul, il me semble tout à fait naturel d'avoir suivi les normes du milieu, détesté mes bonnes notes pour mes résultats à l'école et pour ma conduite exemplaire, eu en horreur les concerts auxquels ma tante m'envoyait et les démonstrations de mes talents musicaux devant des dames admiratives. Qu'une telle expérience soit ou non typique des enfants handicapés, il y a là une tragédie pour ceux qui se trouvent dans la même situation que celle où je

me trouvais. En effet, si j'avais été un peu plus faible physiquement, j'aurais dû me remettre à mes lectures omnivores et à la pratique de la musique, avec de plausibles résultats ; tandis que si j'avais été un peu plus fort, j'aurais pu participer au spectacle sur un pied d'égalité avec les autres. En l'occurrence, je me suis contenté de me mettre en appétit, et j'ai grandi avec un sentiment d'échec croissant et un manque de fierté – ce en quoi j'excellais vraiment.

Lorsque le monde est devenu un monde de danses, de fêtes, de soirées mondaines et de flirts entre garçons et filles – le monde de la jeunesse –, je m'y suis retrouvé moins adapté encore. Et c'était d'autant plus difficile à supporter que ma sociabilité naturelle me rendait toutes ces choses formidablement séduisantes. Ce monde fait d'admiration, de gaieté, de sourires et de faveurs, d'intérêt passager et de camaraderie, n'est cependant réservé qu'aux personnes biennées et de bon ton. Ce n'est pas par cruauté ou par aversion, je pense, que l'on m'en a refusé l'entrée ; en effet, on a toujours été très gentil avec moi en m'y conviant. Mais c'était plutôt comme si on avait demandé à un gamin en haillons de venir contempler par la fenêtre la lumière et la chaleur d'une fête étincelante : j'étais vraiment *dans* le monde, mais pas *du* monde. En fait, il y a eu des moments où l'on aurait presque préféré une cruauté consciente à cet oubli inconscient, par le silence, en douceur. Et c'est la tragédie, je suppose[6], de tous ceux, plus ou moins disgracieux *(unattractive)*, que la nature a mal lotis *(ill-favored)*. Le monde de la jeunesse est un monde de tant de conventions, que l'anormal, sous quelque angle qu'on l'approche, y apparaît d'une si flagrante et hideuse anormalité.

Bien qu'il m'ait fallu beaucoup de temps pour comprendre cela, et que je continue à mettre mes échecs principalement sur le compte de mon propre caractère, en essayant de compenser mes déficiences physiques par la compétence et l'intelligence, j'ai souffert relativement moins de déconvenues que d'autres, et me suis beaucoup mieux adapté à ce monde qu'à l'autre. Car j'étais plus âgé, et j'avais acquis un vif intérêt pour la vie sociale et politique. J'ai pris tellement d'intérêt

à observer comment les gens se comportent et à les évaluer, que ce n'est qu'à de rares intervalles que je me souvenais n'avoir aucune prise véritable sur ce qui se passait. Cet intérêt pour les façons qu'ont les gens de se conduire en humains est devenu, chaque fois davantage, un atout dans ma vie ; il m'a permis d'éviter bien des situations qui auraient pu me coûter cher. Non pas qu'une personne avec des handicaps *(disabilities)* doive se prendre pour une sorte de détective, utilisant à mauvais escient les occasions sociales d'espionner et d'analyser les travers de ses amis ; mais si elle acquiert un intérêt pour les gens indépendamment de leur relation avec elle, elle peut aller en société avec bonne conscience, certaine de se divertir et peut-être même d'amuser les autres, même si elle ne fait pas bonne figure en société. Elle doit simplement ne pas trop en attendre.

C'est peut-être dans le monde des affaires que la personne handicapée doit mener les luttes les plus âpres. Si elle doit chercher du travail par elle-même, sans fortune, sans éducation et sans influence, comme je l'ai fait personnellement, son chemin sera semé d'embûches. Son handicap jouera en sa défaveur pour tout poste où elle devra se présenter au regard d'autrui, et sa totale insignifiance aura une influence subtile qui convaincra ceux à qui elle s'adresse qu'elle est inapte à n'importe quel type de travail. Comme je l'ai suggéré, sa grande sensibilité aux impressions que les autres lui renvoient la rend bien plus timide que la moyenne ; elle est impuissante à contrecarrer cette première impression fatale par une démonstration de force et de volonté personnelles. C'est une barrière que sa personnalité ne parvient pas à franchir. Les cartes semblent jouées contre elle dès le départ. Avec une bonne formation et des relations, elle pourrait y faire quelque chose, mais seule et sans aide, son cas est presque désespéré.

[Telle a du moins été mon expérience. Nous étions des parents pauvres et la branche plus prospère de la famille estimait en avoir déjà assez fait pour nous, sans en plus devoir nous envoyer à l'université. Et je ne semblais pas assez fort pour m'y frayer un chemin (bien que j'y sois depuis parvenu). J'ai commencé sous les meilleurs

auspices, en devenant une sorte d'apprenti chez un musicien qui avait inventé une machine pour fabriquer des rouleaux de musique. Là, avec un travail régulier, un bon salaire et le sentiment de réconfort que j'aidais « à subvenir aux besoins de la famille », j'ai éprouvé pour la première fois, je crois, la sensation agréable du respect de soi. Mais la faillite de cette entreprise m'a précipité dans le monde réel.

Il serait vain de raconter l'histoire de mes luttes : comment pendant près de deux ans j'ai fait le siège d'une entreprise après l'autre, à la recherche d'un emploi permanent, essayant tout ce qui à New York offrait la moindre chance de succès, tout en gagnant précairement ma vie grâce à quelques leçons de musique[7].] L'attitude à mon égard allait de « Vous ne pouvez pas vous attendre à ce que nous créions une place pour vous ! » à « Comment peut-il vous venir à l'esprit que nous puissions trouver une quelconque utilité à un homme tel que vous ? » [Ma situation était sans doute inhabituelle. Peu d'hommes handicapés comme moi auraient pu rester aussi longtemps sans susciter l'intérêt et le soutien d'un parent ou d'un ami. Mais mon expérience sert à illustrer les difficultés particulières que rencontre une personne handicapée si elle veut se frayer son propre chemin dans le monde[8].] Elle est d'emblée écartée : ce n'est pas le monde des affaires qui va faire des concessions à qui que ce soit, et même si les gens ne sont pas tous cruels ou malveillants, cette quête désespérée me remplissait le cœur de désespoir.

L'environnement d'une grande ville est peut-être le pire qui soit pour une personne dans une telle situation. En effet, les milliers d'opportunités apparentes nous poussent à sans cesse aller de l'avant, plongeant notre esprit dans un état permanent d'agitation et de dépression. Une telle expérience va de pair avec une torture mentale poignante : le besoin urgent, les échecs répétés, ou plutôt l'échec répété d'avoir même une chance d'échouer, le constat que ceux qui sont à la maison ne peuvent pas se permettre votre oisiveté, la crainte croissante de rencontrer des gens : tout cela, ceux qui ne l'ont jamais vécu ne pourront jamais en prendre conscience. Personnellement, je ne

connais pas de moyen particulier d'en réchapper. On ne peut espérer faire grand-chose par ses propres moyens, sans soutien. Je n'ai résolu mes difficultés qu'en m'en évadant, en jetant par-dessus bord une partie de mes responsabilités et en prenant la décision désespérée d'entrer à l'université avec une bourse d'études[9]. Le travail occasionnel n'est pas si humiliant quand on met son temps à profit, et l'université offre un environnement idéal où comptent vraiment les choses qu'un homme handicapé comme moi peut réussir. L'estime de soi peut commencer à pousser comme une mauvaise herbe.

Car au fondement de toutes les difficultés que traverse une personne comme moi, se tient le fait que son amour-propre met beaucoup de temps à se développer. Habituée dès l'enfance à être dévalorisée, elle jouit par nature d'un faible respect de soi ; respect de soi qui ne pourrait trouver confirmation que moyennant des succès assez constants dans un travail qui lui soit agréable. Si elle pouvait plus facilement faire la part des choses entre ce qui est dû à son handicap physique et ce qui est dû à la faiblesse de sa volonté et de son caractère, elle atteindrait plus rapidement le respect de soi, car elle se rendrait compte de ce dont elle est responsable et de ce qui n'est pas de son fait. Mais au début, elle se fait rarement des cadeaux, elle est à elle-même son juge le plus sévère. Elle aspire à une « volonté forte », et pourtant l'expérience de voir ses efforts promptement réduits à néant est la dernière chose au monde qui pourrait engendrer cette volonté.

Si le jeune handicapé est mis en contact direct et brutal avec le monde réel, la vie se révèle pour lui une chose bien plus complexe que pour l'homme ordinaire. Bon nombre des platitudes héritées s'évanouissent au premier contact. La vie lui apparaît comme une lutte acharnée, où la capacité n'est pas nécessairement synonyme d'opportunité et de succès, ni la piété de sympathie, et où l'impuissance ne peut compter sur l'attention bienveillante et l'assistance d'autrui. Les affaires humaines semblent se dérouler sur un plan totalement irrationnel, et le succès reposer sur le hasard autant que sur tout autre facteur. Mais si cette personne parvient à surmonter le premier

choc de la désillusion, elle peut se découvrir une immense curiosité à comprendre comment elles fonctionnent réellement, et elle voudra sonder les motivations des humains et trouver les raisons des inégalités et des injustices flagrantes du monde qui l'entoure. Elle doit en pratique se construire un monde qui lui soit propre, où elle trouve des explications pour un grand nombre de choses que le commun des mortels ne songerait jamais à trouver incompréhensibles. Elle éprouvera une profonde sympathie pour tous ceux qui sont méprisés et ignorés dans le monde. Après avoir elle-même vécu la négligence et les combats d'une personne handicapée et défavorisée, elle commencera à comprendre les sentiments de toute cette horde d'infréquentables et d'inemployables, de gens laids et incompétents, bizarres et grincheux qui forment une si grande part de la population humaine.

Nous avons peut-être trop tendance à tirer nos idées et nos standards de valeur en regardant vers les personnes qui ont réussi, sans nous rendre compte que les interprétations de la vie que nous donnent les légendes patriotiques, les philosophies de manuel et les dictons des plus nantis sont lamentablement inadéquates pour ceux qui sont à la traîne dans la course[10]. Il y a certainement assez de gens pour qui le fait de gagner décemment leur vie et de ne pas connaître, eux et leur famille, de déclassement social, ou encore de conquérir et de conserver le respect de leurs semblables, est une tâche dure et amère ; et pour qui une philosophie née de l'incapacité et l'échec personnels fournirait une méthode d'évaluation de la vie aussi juste et vraie que l'optimisme bon marché du professionnel ordinaire. Et certainement plus bienveillante, car elle ne comporterait aucune nuance de mépris ou de dénigrement.

Cela m'irrite comme si on m'avait parlé avec mépris, d'entendre que l'on qualifie des gens de « communs » ou d'« ordinaires », ou de voir surgir ce sentiment mortel et délicat des gradations sociales que semblent partager tant de nos femmes de la classe moyenne supérieure. Cela me fait mal au cœur d'entendre parler d'un tel comme d'un « raté », ou de tel autre qui « ne vaut pas grand-chose ». Ce que

je veux immédiatement savoir, c'est pourquoi ces personnes n'ont pas réussi et quelles ont été les forces qui ont travaillé contre elles. Ce sont elles les personnes vraiment intéressantes, et pourtant, combien notre monde pressé et impétueux se soucie peu de ces aspects de la vie, et combien il est souvent odieux, cruel et sans cœur, bien qu'inconsciemment.

J'ai souvent essayé, dans des discussions, de montrer à mes amis la part des circonstances et du hasard dans le succès ; et lorsque j'ai atteint l'âge de la lecture sérieuse, une longue série d'ouvrages de philosophes sociaux radicaux, à commencer par Henry George (1879), m'a fourni les matériaux d'une philosophie qui expliquait pourquoi les humains sont misérables et surexploités et pourquoi il y a dans l'ensemble si peu de joie et d'allégresse parmi nous – George désignait les responsables de cette situation[11]. On me proposait un but déterminé, un avenir glorieux, vers lequel tous les hommes de bien pouvaient tendre. Mes propres heures de travail ont été remplies de visions sur la manière dont les humains pouvaient être amenés à comprendre tout ce que cela signifiait, et sur la manière dont je pouvais, en particulier, travailler à quelque chose de grand et de merveilleux pour l'amélioration de l'humanité. Ces dernières années, l'étude de la psychologie sociale, de l'histoire et de l'éthique a rendu ces esquisses de pensée plus solides et plus raisonnables, et elle les a intégrées, par des relations plus saines, avec d'autres aspects de la vie et de la pensée. Mais je n'ai pas perdu la première étincelle d'enthousiasme, ni ma conviction que le progrès social est le droit primordial et l'intérêt permanent de tous les hommes et femmes qui pensent et qui ont un cœur sincère.

J'ai honte que mon expérience m'ait donné si peu d'occasions de compter de quelque façon que ce soit dans la diffusion d'une telle philosophie ou dans l'exercice d'une influence directe par l'action. Je ne vois pas encore clairement comment je pourrai contribuer efficacement à la réalisation de cet idéal. Mais je suis sûr d'une chose : la vie n'aura guère de sens pour moi si je ne peux apporter ma part à

un tel idéal d'amélioration sociale, si ce n'est en actes, du moins en paroles. Car c'est de cette foi dont je crois que nous avons tous besoin aujourd'hui, une croyance véritablement religieuse dans le progrès humain, une conscience sociale approfondie, une joie enthousiaste à l'égard de tout signe et de toute promesse d'amélioration sociale et, mieux que tout, un nouvel esprit de courage et d'audace. Je veux donner aux jeunes gens, qui, malgré une belle intelligence et des principes élevés, n'ont pas cette lumière de l'avenir en eux, cette visée d'un but et d'un sens de la vie. Je veux leur donner une touche de cette philosophie[12]. Elle dynamisera leur existence et les sauvera des effets décourageants des conseils empoisonnés de timidité et de méfiance à l'égard des idéaux humains qui se déversent en flots continus de la presse et de la chaire réactionnaires.

Il est difficile de dire dans quelle mesure cette philosophie est due au handicap. Si c'est uniquement à mes infortunes physiques que je dois son existence, le prix n'a pas été lourd à payer. Car elles m'ont apporté quelque chose dont je ne saurais me passer. Quelle que soit la façon dont je l'ai acquise, cette philosophie radicale ne m'a pas seulement rendu le monde intelligible et dynamique, mais elle m'a fourni le plus solide des soutiens spirituels. Je sais que beaucoup de gens, handicapés par leur faiblesse physique et par leurs échecs, trouvent consolation et satisfaction dans une foi très différente, dans une religion évangélique, dans le sentiment d'une étroite dépendance à l'égard de Dieu et de communion intime avec Lui. Mais mon expérience a rendu mon idéal de caractère plus militant que résigné.

Très tôt, j'ai éprouvé une répulsion contre le presbytérianisme rigide dans lequel j'avais été élevé – une répulsion purement intellectuelle, je crois, car mon esprit a été longtemps occupé par la suite par des questions théologiques. Le seul sentiment qui y entrait était une sorte de dégoût face à cette arrogance avec laquelle une si grande proportion de la race humaine était condamnée à la damnation. J'ai lu *The Sympathy of Religions* de T. W. Higginson (1876) avec la plus grande satisfaction et j'ai fréquenté l'Église unitarienne chaque fois

que j'ai pu m'éclipser[13]. Cette foi, bien qu'elle m'attire toujours, semble parfois un peu trop statique et raffinée pour me satisfaire pleinement. Pendant un certain temps, j'ai ressenti une amertume considérable face à l'étroitesse des personnes qui trouvaient encore du réconfort dans l'ancienne foi. La lecture de Henry T. Buckle (1857, 1861) et d'Oliver W. Holmes (1881) a renouvelé mon mépris pour le « conformisme », et ma philosophie sociale m'a plus torturé, encore, en rejetant le fardeau de la misère du monde sur ces mêmes bons voisins. Et tout cela, bien que je pense ne m'être pas ridiculisé, m'a fait ressentir un isolement spirituel et intellectuel qui s'est rajouté à mon isolement physique, plus ou moins effectif.

Heureusement, cette époque est révolue. Le monde s'est redressé et j'ai été en mesure d'apprécier et de reconnaître à quel point les humains comptent à la fois sur le plan social et collectif et sur le plan individuel et personnel, séparant, du même coup, ces deux éléments dans ma pensée. Croire vraiment en la nature humaine tout en m'efforçant de connaître les mille forces qui l'éloignent de son développement idéal, demander et attendre beaucoup des hommes et des femmes, sans être déçu et aigri s'ils échouent à essayer de faire le bien *avec* les gens plutôt que *pour* eux, telle est ma religion dans sa dimension humaine. Et si Dieu existe, je pense qu'il doit être dans la chaleur du soleil, dans la gentillesse des actions des personnes que nous connaissons et que nous lisons, dans la beauté des choses de l'art et de la nature, et dans l'intimité des amitiés[14]. Il est peut-être aussi dans le ciel, dans la vie, dans la souffrance, mais ce n'est que dans ces simples moments de bonheur que je Le sens et que je sais qu'Il est là.

La mort, je ne la comprends pas du tout. Je l'ai vue sous ses formes les plus cruelles, les plus irrationnelles, là où il ne semblait y avoir ni excuse, ni palliatif. Je sais seulement que si nous étions plus prudents et plus obstinés dans notre combat contre le mal, si nous connaissions mieux la science médicale, de telles choses n'existeraient pas. Je sais qu'un corps sain, des soins attentifs et un entraînement intelligent prolongent la vie, et que la mort d'une personne très âgée n'est

ni triste ni choquante, mais douce et acceptable. Je vois dans la mort un avertissement perpétuel de tout ce qu'il reste à savoir et à faire en matière de progrès et d'amélioration de l'humanité. Il me semble qu'il en va de même pour la maladie. Ainsi, toutes les crises et les implications plus profondes de la vie semblent inévitablement nous ramener à cette question de l'amélioration sociale, de l'action et de l'apprentissage militant.

Tel est donc l'objectif de ma religion : apporter une vie plus pleine et plus riche à un plus grand nombre de personnes sur cette terre. Toutes les institutions et toutes les œuvres qui n'ont pas cet objectif sont inutiles et pernicieuses. Il ne s'agit pas d'un simple précepte philosophique qui pourrait bien être enterré sous une foule de questions plus immédiates, mais d'une foi vivante, qui doit imprégner la pensée et transfuser la vie[15]. La prévention doit être la méthode contre le mal. Éloigner la tentation des humains et leur donner l'impulsion qui les incitera à faire de plus grands efforts, tels me semblent être les seuls principes justes de l'effort éthique. Ne pas continuer à mener une lutte sans fin contre le péché et la pauvreté, mais rendre si pur l'air qui entoure les humains que les poumons malsains ne puissent plus le respirer, tel devrait être notre objectif religieux le plus noble[16].

L'éducation, la connaissance et la formation : j'ai ressenti si vivement le manque de ces choses que je les considère comme le meilleur moyen de rendre la vie noble et heureuse. L'absence de stimuli a eu tendance à dissiper l'énergie qui aurait pu être concentrée dans une direction productive. Ou peut-être était-ce que ces stimuli, trop faibles et trop nombreux, m'empêchaient de suivre une voie particulière. Je repense à ce qui m'a semblé être un long gaspillage de puissance intellectuelle, du temps perdu à tâtonner et à me morfondre, qui aurait facilement pu être dépensé de manière constructive. Une déficience *(defect)* de l'un des sens se traduit souvent par une sensibilité plus aiguë de tous les autres, mais il semble qu'à moins que la sphère d'action de la personne handicapée ne soit extrêmement réduite, ses capacités intellectuelles ne s'accroissent pas en compensation de ses

défauts physiques. Elle aura toujours le sentiment que si elle avait été plus forte ou si elle avait réussi, elle aurait fait davantage de progrès intellectuels et aurait atteint une plus grande maîtrise de ses pouvoirs. En effet, son esprit a tendance à se cultiver de manière extensive plutôt qu'intensive. La personne handicapée a tant de problèmes à résoudre, tant de choses à s'expliquer, qu'elle acquiert une connaissance plus étendue que profonde. Peut-être qu'en éliminant la plupart de ces centres d'intérêt, elle finit par se consacrer à une seule ligne d'activité, mais au début, son esprit risque fort de se rebeller. Si elle est enthousiaste et active, elle s'éparpille dans trop de domaines, de façon superficielle, et son organisme imparfait et mal entraîné lui rend très difficile de s'engager avec intensité[17].

Maintenant que j'ai parlé un peu de ma philosophie de la vie, en particulier de ce que je veux y mettre, je voudrais rajouter autre chose sur le plaisir que j'en tire et sur ce que je peux espérer en recevoir. J'ai dit que mon idéal de caractère était plus militant que résigné. Il est vrai que mon monde est parsemé d'échecs et de déficits, que je n'ai pratiquement rien accompli seul et que je ne peux compter que deux ou trois cas où j'ai reçu des suggestions et des conseils bienveillants. En outre, il me semble toujours miraculeux que l'on puisse dépenser autant d'argent au-delà du nécessaire sans avoir d'abord soigneusement soupesé et réfléchi à ses actes. Mais le monde de ma vie n'a pas été fait que de souffrances et de sacrifices, ma santé a été presque criminellement parfaite eu égard à mes réalisations effectives, et la vie m'est apparue, du moins depuis le retrait de mes responsabilités les plus pressantes, comme un défi et une arène, plutôt qu'une vallée de larmes. Je n'aime pas l'idée de subir mes infortunes sans rien faire, de supporter passivement mon sort. Les stoïciens me déprime nt. Je ne veux pas considérer ma vie comme une éternelle tentative de tirer le meilleur d'un mauvais plan. Compte tenu de toutes les circonstances, en admettant tous mes handicaps, je veux aussi « me réchauffer les mains au feu de la vie ». Les satisfactions que j'ai, et elles sont nombreuses et précieuses, je refuse de les voir comme des compensations. Elles sont des biens positifs.

La différence entre ce que le plus fort d'entre les forts et le plus séduisant des plus séducteurs peuvent tirer de la vie et ce que je peux moi-même en tirer, est, après tout, minime. Nos expériences et nos plaisirs, les leurs comme les miens, sont infinitésimaux par rapport au large spectre des possibilités. Et il doit y avoir une division du travail. S'ils prennent le monde des satisfactions physiques et de la réussite matérielle, je m'empare du royaume bien plus riche de l'effort mental et de l'appréciation artistique. Quant à ce que nous allons apporter à la vie, même si mes œuvres seront relativement plus difficiles à réaliser que les leurs, je pourrai au moins revendiquer le domaine de la création artistique et intellectuelle. En effet, au fur et à mesure que l'on vieillit, le fait d'être handicapé s'estompe de plus en plus de la conscience. L'ennemi est désormais la faiblesse de la volonté, et la lutte consiste à atteindre l'idéal artistique que l'on s'est fixé.

Mais il faut avoir grandi pour endosser cette attitude. Et c'est la meilleure chose que la personne handicapée puisse faire. Grandir lui aura apporté l'une des plus grandes satisfactions, et certainement la plus durable, de sa vie. Cela signifiera tout au moins qu'elle est sortie d'affaire. L'enfance n'a rien à lui offrir, la jeunesse guère plus. Ce sont des moments qu'il lui faut traverser le plus vite possible. Car elle ne comprendra pas et ne sera pas comprise. Elle n'est qu'un faisceau d'impulsions, d'émotions et d'ambitions chaotiques, dont très peu, de par leur nature, peuvent être réalisées ou satisfaites. Elle sera forcément en porte-à-faux avec le monde, et elle devra veiller à ne pas grandir avec un mauvais caractère et un tempérament haineux, habitée par le cynisme et l'amertume envers ceux qui la repoussent. Mais sa croissance aidant, son horizon s'élargira. Elle aura une meilleure perspective, ne prendra plus le monde avec le même sérieux qu'avant, et ne sera plus autant effrayée par l'échec. Elle pourra regarder par-devers elle et constater à quel point tout cela était inévitable. Elle comprendra à quel point les affaires humaines, si bien régulées soient-elles, sont précaires et problématiques. Et si elle estime qu'il y a eu des moments où elle aurait dû pouvoir compter sur l'aide et les conseils bienveillants de parents et de proches, restés muets et

indifférents, elle ne considérera pas leur comportement comme une preuve de la dépravation de la nature humaine. Ce manque de sympathie était dû à un aveuglement malheureux qu'elle s'efforcera d'éviter en elle-même, en s'occupant elle-même des autres, lorsqu'elle en aura le pouvoir.

Quand elle aura grandi, elle découvrira que les gens de son âge, dotés d'une expérience similaire, sont prêts à faire preuve d'une grande tolérance à l'égard de ce qui sort de l'ordinaire, ce qui était impossible à ses amis plus jeunes. Les adultes entrent en contact les uns avec les autres sur des plans qui ne sont pas purement superficiels. En élargissant ses centres d'intérêt, elle s'apercevra que sa personnalité rejoint sur de nouveaux plans la personnalité de ses partenaires ; et elle découvrira, avec un rare plaisir, qu'elle commence à être comprise et appréciée, en tout cas davantage que lorsqu'elle devait dissimuler ses véritables centres d'intérêt, de crainte qu'ils ne paraissent hors du commun. En effet, elle commencera à voir sa vraie vie dans ses amis, sa musique et ses livres, ainsi que dans son intérêt pour les gens et pour l'amélioration de la société. Bon nombre de ses ambitions désordonnées s'estomperont peu à peu, et elle en viendra à reconnaître d'autant plus clairement les véritables objectifs de sa vie, dans les limites de ses capabilités[18]. Elle aura reconstruit le monde de sa vie en en éliminant les situations qui ne la concernaient pas – la participation à celles-ci étant source de vexation et de tourment. Elle peut même en venir à considérer ses handicaps [1913 : *disabilities*/1911 : *deformity*] comme une bénédiction, car ceux-ci lui ont finalement rendu inaccessibles bien des choses à la poursuite desquelles elle n'aurait fait que perdre son temps et dissiper son énergie. Elle ne doit pas penser « se résigner à son sort » ; elle doit avant tout se soucier de sa propre personnalité. Car une fois devenue adulte, elle s'apercevra qu'elle a acquis du respect pour elle-même. La maturité, je pense, n'est pas une simple question d'âge : elle réside dans la capacité à se retourner sur soi, à comprendre ses expériences, si amères ont-elles pu être, et à y trouver une satisfaction.

Aussi, à toutes les personnes handicapées et dépréciées[19], je dirai donc : grandissez aussi vite que vous le pourrez ! Cultivez des intérêts aussi variés que possible et chérissez tous vos amis. Cultivez un talent artistique, vous y trouverez la plus durable des satisfactions, et peut-être aussi l'un des plus sûrs moyens de subsistance. La réussite est, bien sûr, entre les mains des dieux, mais vous aurez au moins le frisson d'avoir essayé. Après tout, ne pas essayer, c'est échouer. En tenant vos handicaps pour des évidences, et en supposant constamment qu'ils sont tenus pour acquis par les autres, faites en sorte que vos relations sociales soient aussi étendues et régulières que possible. Ne prenez pas le monde trop au sérieux et ne vous laissez pas opprimer par un excès de conventions sociales. Gardez votre sens de l'humour et, surtout, ne laissez aucun sentiment morbide d'infériorité s'insinuer dans votre âme. Vous vous découvrirez suffisamment sensible à la sympathie des autres, et si vous ne trouvez pas de personnes qui vous apprécient et sont disposées à faire plus que la moitié du chemin, c'est parce que vous avez laissé le handicap rétrécir votre vision et votre âme se rétracter. Ce sera vraiment votre faute, et non celle des circonstances. En un mot, continuez à regarder vers l'extérieur. Recherchez avec enthousiasme des choses qui vous intéressent, des personnes qui vous plaisent et deviendront vos amis, de nouveaux centres d'intérêt et des occasions de vous exprimer. Vous vous apercevrez que votre handicap perdra peu à peu de son importance à vos yeux, qu'il commencera à s'effacer complètement de votre vue ; vous vous réveillerez un beau matin et vous vous sentirez, après tous ces combats qui vous ont semblé si âpres, vraiment et véritablement adapté au monde.

Je ne suis peut-être pas encore suffisamment sorti de la disgrâce pour oser prononcer toutes ces paroles courageuses. Car, je dois l'avouer, je me trouve désespérément dépendant de mes amis et de mon environnement. Mes amis en sont venus à signifier plus que tout au monde. S'il est beaucoup plus difficile pour un homme dans ma situation de nouer rapidement des amitiés, ces amitiés, une fois nouées, ont une profondeur et une intimité qui vont bien au-delà

des attachements ordinaires. Car un homme tel que moi n'a guère de prestige ; les gens ne cherchent pas à l'impressionner. Ils sont authentiques et sincères, lui parlent librement et sont en général beaucoup moins réticents à révéler leur véritable personnalité, leur histoire et leurs aspirations. C'est particulièrement vrai dans les relations amicales avec les jeunes femmes : ces amitiés sont les plus délicieuses et les plus satisfaisantes qui soient. Car toutes les conventions sociales qui veulent que les rencontres entre un jeune homme et une jeune femme doivent se faire sur un registre romantique n'ont pas cours dans notre cas. Rien de cet ordre ne vient troubler entre nous le registre de la charmante camaraderie. Il en va de même pour tous mes amis. La première barrière de l'étrangeté tombée, notre intérêt est vraiment de l'un pour l'autre, et non pas pour ce que chacun pense de l'autre, comment il va être impressionné, ou si nous allons tomber amoureux l'un de l'autre. Lorsque l'un de mes amis s'en va, j'ai l'impression qu'un grand vide se creuse dans ma vie. Il y a tout un aspect de ma personnalité que je ne peux exprimer en son absence. Je tremble à l'idée d'un changement qui me priverait de leur compagnonnage. Sans amis, j'ai l'impression que ma musique, mes livres et mes centres d'intérêt perdraient toute saveur. J'avoue ne pas me sentir assez adulte pour pouvoir faire sans eux.

Mais si je ne suis pas encore tout à fait tiré d'affaire, j'ai au moins l'impression d'entrevoir le chemin du bonheur. Avec la santé et un minimum de réussite, je ne considérerai pas mon sort comme peu enviable. Et si le malheur me frappe, ce sera le fruit d'un destin commun à tous les humains, et non pas de mon handicap particulier. La plupart des difficultés qui découlent de cette situation, je me flatte de pouvoir dire que je les ai déjà rencontrées, les ai regardées en face, me suis battu contre elles et que ne les trouve pas aussi redoutables que le monde les considère généralement. Elles ne constituent pas un obstacle à mes ambitions et à mes idéaux.

BIBLIOGRAPHIE

BOURNE Randolph S. (1911), « The Handicapped by One of Them », *The Atlantic Monthly*, septembre, 108 (3), p. 320-329. En ligne : https://archive.org/details/handicappedbyone00rand/page/328/mode/2up.

BOURNE Randolph S. (1913), « A Philosophy of Handicap », *in* Randolph S. Bourne, *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co., p. 337-365.

BOURNE Randolph S. (1913b), « The Dodging of Pressures », *in* Randolph S. Bourne, *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co., p. 247-288.

BOURNE Randolph S. (1913c), « The Excitation of Friendship », *in* Randolph S. Bourne, *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co., p. 135-151.

BOURNE Randolph S. (1913d), « The Virtues and the Seasons of Life », *in* Randolph S. Bourne, *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co., p. 55-98.

BUCKLE Henry Thomas (1857 et 1861/1904), *Introduction to the History of Civilization in England*, Londres, George Routledge & Sons.

DEWEY John (1891/1969), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, vol. 3 , éd. par S. Morris Eames, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 237-388.

DEWEY John (1937/2008), « Democracy is Radical », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 296-299.

GEORGE Henry (1879), *Progress and Poverty : An Inquiry into the Cause of Industrial Depressions and of Increase of Want with Increase of Wealth : The Remedy*, New York, D. Appleton & Co.

HIGGINSON Thomas Wentworth (1876), *The Sympathy of Religions : An Address Delivered at Horticultural Hall, Boston, February 6, 1870*, Boston (repris de *The Radical, février 1871*, version élargie).

HOLMES Oliver Wendell Jr. (1881), *The Common Law*, Boston, Little, Brown, & Co.

JAMES William (1890), *The Principles of Psychology*, 2 vol., Londres, Macmillan & Co.

NOTES

1 [NdT. : traduction de l'anglais au français par Daniel Cefaï et Cristina Popescu. Il existe deux versions de ce texte. Dans la première, « The Handicapped By One of Them », datant de 1911 et parue dans *The Atlantic Monthly*, Bourne parle de personne « difforme *(deformed)* » (7 occurrences) et de « difformités *(deformities)* » (4 occurrences) ; dans la seconde version, intitulée « The Philosophy of Handicap », reprise dans *Youth and Life* en 1913, le qualificatif de « difforme » a été effacé et remplacé par celui de « handicapé (*handicapped* ou *disabled*) » tout comme « handicap *(handicap)* » a été systématiquement substitué à « difformité *(deformity)* ». Nous traduisons à partir de « Philosophie du handicap » (1913) et indiquons entre crochets, quand nécessaire, des éléments de la version de 1911.]

2 [NdT. : dans la première version, Bourne se décrivait lui-même avec cette indication biographique : « [...] avec pour seuls problèmes un dos voûté et un visage disgracieux. » Ce bout de phrase a été supprimé dans la version de 1913.]

3 [NdT. : « *Background of consciousness* » : le langage est ici celui des *Principles of Psychology* (1890) de William James.]

4 [NdT. : ce paragraphe entre crochets, que Bourne a peut-être jugé trop personnel, est supprimé de la seconde version.]

5 [NdT. : phrase supprimée : « Mais la difformité ne parvient même pas à être charmante. »]

6 [NdT. : bout de phrase supprimé : « [...] non seulement des personnes difformes, mais... ».]

7 [NdT. : ce paragraphe entre crochets, que Bourne a sans doute jugé trop personnel, est supprimé de la version de 1913.]

8 [NdT. : ce paragraphe entre crochets, que Bourne a sans doute jugé trop personnel, est supprimé de la version de 1913.]

9 [NdT. : Bourne passe un concours et obtient une bourse pour étudier à Columbia en 1909, alors qu'y enseignent Franz Boas en anthropologie, John Dewey en philosophie, psychologie et éducation, Charles A. Beard et James H. Robinson en histoire.]

10 [NdT. : sans doute une référence au handicap dans la course de chevaux.]

11 [NdT. : c'est à la lecture d'Henry George que Bourne se serait converti au socialisme. Les malheurs individuels et les maux sociaux trouvaient leur source dans le milieu social. Les inégalités devaient être rectifiées par un impôt sur la valeur des terres, qui incite aux investissements productifs plutôt que spéculatifs, qui redistribue les richesses des plus riches vers les

moins nantis et qui permette le développement d'équipements et de services publics.]

12 [NdT. : Bourne reviendra souvent sur cette nécessité pour les jeunes de fuir le conformisme imposé par les « pressions sociales » qui « distordent, conforment et endurcissent la personnalité » (« The Dodging of Pressures », 1913b).]

13 [NdT. : Thomas Wentworth Higginson était un pasteur de l'Église unitarienne, abolitionniste et suffragiste, dont le message de tolérance a été crucial dans l'éloignement de Bourne du calvinisme presbytérien (qu'il mentionne plus haut dans le texte) de son enfance à Bloomfield, New Jersey.]

14 [NdT. : l'amitié était un thème de réflexion pour Bourne, par exemple dans « The Excitation of Friendship » (repris également dans *Youth and Life*, 1913c), qui commence par : « Mes amis sont ma fortune, je peux le dire sincèrement, du fait que je n'ai pas d'autre trésor. »]

15 [NdT. : on a là une thématique pragmatiste de la foi que l'on retrouve chez William James et qui a sa source dans le transcendantalisme de Ralph W. Emerson. Elle est récurrente chez Bourne qui parle par exemple d'« imprégner nos idéaux jusque-là stériles avec le pouvoir créateur d'une personnalité assurée et testée, qui donne naissance à une nouvelle confiance *(reliance)* et à une nouvelle foi *(faith)* » (Bourne, 1913d : 79). On la retrouve par exemple dans le petit essai de Dewey, plus tardif, « La démocratie est radicale » (1937/ LW.11 : 299) : « [Le choix des] moyens démocratiques et l'atteinte de fins démocratiques ne font qu'un et sont indissociables. Nous devons désirer avec ferveur le renouveau d'une foi démocratique vigoureuse, militante – en croisade. Mais cette croisade ne pourra mener qu'à une victoire partielle si elle ne prend pas sa source dans une foi vivante en notre nature humaine commune et dans le pouvoir d'une action volontaire fondée sur l'intelligence publique collective. »]

16 [NdT. : notons que cette foi est écologique : le salut du monde viendra par la réforme de l'environnement matériel et social. La prévention dont parle Bourne revient à créer un environnement si favorable (« air pur »), en particulier par « l'éducation, la connaissance et la formation », qu'il induira les personnes à bien se comporter et dissuadera les personnes mal intentionnées (« poumons malsains »). On est en 1911 à l'acmé du mouvement réformateur dont un des chevaux de bataille est de restaurer l'air pur des grandes villes, souillé par les fumées industrielles, et d'envoyer les enfants et les adolescents dans des camps en plein air – ce qui devient la métaphore d'une écologie de l'expérience.]

17 [NdT. : les « jeunes » sont exposés à la « grande confusion bourgeonnante et bourdonnante *(the great, blooming, buzzing confusion)* » du monde

(James, *Principles of Psychology*, chap. XIII : 488), « attirés par chaque mouvement, chaque couleur, chaque son » (Bourne, *Youth and Life* : 3 *sq.*) de façon chaotique avant de sélectionner leurs centres d'intérêt, de discipliner leurs émotions, de coordonner leurs mouvements, de viser des objets.]

18 [NdT. : rappelons que cette catégorie de « capabilités *(capabilities)* » avait été élaborée par John Dewey (*Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Ann Arbor, Mich., Register Publishing Company, 1891), contre la « superstition de la nécessité », pour insister à la fois sur la rencontre entre des capacités individuelles et un environnement spécifique caractérisé par « un certain type de position, de situation, de limitations, d'opportunités, etc. » (Dewey, 1891/EW.3 : 301) – soit une écologie de l'expérience sans laquelle il n'y a ni responsabilité, ni liberté (de pouvoir choisir entre différentes options et d'assumer les conséquences de ses choix).]

19 [NdT. : dans la première version, la phrase commençait par un tour plus personnel : « Aussi, à tous ceux qui se trouvent dans ma situation… ».]

RECENSIONS

DANIEL CEFAÏ

JANE ADDAMS, W.E.B. DU BOIS ET LE VOTE DES FEMMES. ÉLECTION DE 1912, ORGANISATIONS CIVIQUES ET PARTI PROGRESSISTE

LA BIBLIOTHÈQUE DE PRAGMATA, 2023

BRIGIDA PROTO

JANE ADDAMS, LE PRAGMATISME ET LA POLITIQUE. UNE ENQUÊTE SUR LES EXPÉRIENCES DU MOUVEMENT DES FEMMES AUX ÉTATS-UNIS AU DÉBUT DU XX^{E} SIÈCLE

RECONSIDÉRER LE POUVOIR DE TRANSFORMATION DU FÉMINISME AU DÉBUT DU XX^{E} SIÈCLE

Depuis le début des années 1990, la redécouverte du « pragmatisme féministe » – ou « féminisme pragmatiste » – d'auteures telles que Jane Addams, Emily Greene Balch, Ella Lyman Cabot, Mary Whiton Calkins, Elsie Ripley Clapp, Anna Julia Cooper, Alice Chipman Dewey, Mary Parker Follett, Charlotte Perkins Gilman, Lucy Sprague Mitchell, Jessie Taft ou Ella Flagg Young, s'est accompagnée de la création d'un réseau de chercheurs américains – dont Mary Jo Deegan (1988, 2002), Marilyn Fischer (2019, 2024, 2009 avec Nackenoff & Chmielewski), Maurice Hamington (2009, 2010), Louise Knight (2005, 2022) et Charlene Haddock Seigfried (1996, 2024). Ceux-ci ont réfléchi à la relation entre féminisme et pragmatisme d'un point de vue philosophique, pédagogique et socio-politique. Ces dernières années, le débat s'est étendu à l'échelle internationale : en 2020, la conférence « Women in Pragmatism » s'est tenue pour la première fois en Europe, à Barcelone (Miras Boronat & Bella, 2022 ; Castelli, 2024).

Avec son livre, *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes. Élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*, Daniel Cefaï contribue à faire avancer le débat sur les femmes, le pragmatisme et la démocratie. Il le fait d'une manière inédite. Grâce à une reconstruction historique minutieuse qui a le caractère d'une narration, sans céder en rigueur à l'analyse scientifique, ce texte montre comment les femmes – et, en particulier, les femmes qui vivaient dans les *social settlements* – ont transformé le statut des femmes et le rôle de l'État au début du XX^{e} siècle aux États-Unis. Les *social*

PRAGMATA, 2025-9 : 718-737

settlements étaient des communautés de personnes de classes supérieures (dont beaucoup de femmes qui avaient étudié, mais à qui les carrières d'universitaires, d'avocates ou de médecins étaient fermées), qui décidaient de s'installer dans des quartiers défavorisés afin d'y mener des enquêtes sociales et d'y faire du travail social, ainsi que ce que l'on appellerait aujourd'hui de l'animation culturelle. Elles se donnaient pour objectif de co-définir les problèmes avec les gens du quartier.

L'ouvrage s'appuie sur une enquête que l'auteur a menée lors de trois séjours d'études passés de 2016 à 2018 aux États-Unis, à New York, Harvard et Chicago, et complétée pendant la pandémie de Covid en 2020-2021. Cefaï a, par ailleurs, publié deux longs textes, « La naissance de l'expérimentation démocratique » (2020) et « Politique pragmatiste et social settlements » (2021), où il travaillait en profondeur sur ce qu'il appelle la « matrice pragmatiste » de ces « initiatives civiques ». Il a couplé cette investigation sur les *social settlements* avec la lecture approfondie de l'œuvre de Jane Addams, en se centrant, à la façon d'un micro-historien, sur l'élection présidentielle de 1912. Il a lu des dizaines de textes de circonstances qu'elle a publiés à cette époque, laquelle est peu à peu apparue à Cefaï comme le paroxysme de l'ère progressiste (Progressive Era). En ce moment d'ébullition maximale de la vie civique aux États-Unis, l'enjeu est devenu pour lui de comprendre comment et pourquoi Addams avait rallié le Parti progressiste de Theodore Roosevelt, et à quoi ressemblait la dynamique collective de mobilisation des associations et des mouvements réformateurs qui la poussait à aller dans ce sens.

Interprète attentif de la pensée de John Dewey et de George Herbert Mead, dont il a favorisé la diffusion dans le monde francophone (en particulier à travers la revue *Pragmata* qu'il a dirigée de 2018 à 2022), Cefaï a pris le parti de s'intéresser au pragmatisme « hors du canon philosophique » dans lequel ce dernier a été figé (Cefaï, 2023 : 7). Il a d'ailleurs, depuis, produit de nouvelles études sur des auteurs moins connus comme Randolph Bourne, ou ceux

que l'on oublie souvent de compter dans la « galaxie pragmatiste », comme les sociologues William I. Thomas ou Robert E. Park. C'est aussi dans ce sens qu'il a étudié les expériences des femmes dans les *social settlements*, comme un cas de « pragmatisme en action » (Cefaï, 2021 : 370). Sous bien des aspects, les hypothèses de l'école de philosophie de Chicago sur l'éthique, l'éducation, l'enquête et l'expérimentation semblent une rationalisation de l'action des *social settlements*, en particulier à New York, Boston et Chicago. Au cours des années, une philosophe comme Charlene Haddock Seigfried, qui a été une des premières à défendre l'idée d'un féminisme pragmatiste (1996), s'est convaincue de l'apprentissage politique de Dewey auprès d'Addams et des femmes de Hull House (Seigfried, 2024 : 145-147 ; et Knight, 2005 : 258). C'est aussi la thèse de Cefaï, pour qui l'appréhension de l'éthique et de la politique de Dewey, Mead et Tufts est incompréhensible si l'on fait abstraction de leurs nombreux engagements civiques et si l'on passe sous silence les échanges entre philosophes et activistes de l'époque.

Dans ce livre, il se concentre sur la mobilisation des femmes pour le droit de vote ainsi que sur la défense des questions relatives à la condition des femmes et à l'émancipation raciale par deux outsiders du pragmatisme, Jane Addams et W. E. B. Du Bois. Le suffrage des femmes a marqué ce que l'on appelle la « première vague » du mouvement féministe international. Cette histoire a été conditionnée dans chaque pays par l'existence de différents modes de suffrage partiel accordé aux femmes et par des événements sociaux, institutionnels et politiques spécifiques à chaque État-nation. C'est ainsi que le droit de vote des femmes a été obtenu en Allemagne en 1918, aux États-Unis en 1920, en Angleterre en 1928, en Espagne en 1931, en France en 1944, en Italie en 1946, pour ne citer que quelques exemples.

Le livre souligne l'exceptionnalité du cas des États-Unis, terre d'immigration, d'accueil et de coexistence d'une multitude de mondes sociaux – aux multiples critères de nationalité, d'ethnicité,

de langue, de religion, etc. – , où la mobilisation des femmes pour le droit de vote n'a pu éviter de se confronter aux difficultés posées par le dialogue autour de la question de l'émancipation raciale.

Trois exigences, énoncées par Cefaï dans l'introduction, l'ont guidé dans la préparation de ce livre. En premier lieu, il lui a fallu contextualiser les expériences publiques des femmes qui ont nourri le mouvement progressiste. Cefaï décrit comment ces femmes, pour beaucoup des activistes, avec un fort engagement civique, interagissaient avec la pluralité des mondes sociaux – pas seulement les *social settlements* – qui formaient leur milieu de vie. Elles intervenaient dans la société civile, auprès des partis politiques et des autorités publiques, elles étaient impliquées dans toutes sortes de clubs et d'organisations qui se sont mobilisées autour de la création du parti progressiste. L'idée de « socialisation de la démocratie », proposée par Jane Addams, ne peut être comprise sans une telle contextualisation (Cefaï, 2023 : chapitre premier). Deuxièmement, l'auteur s'est attaché à montrer comment les pragmatistes, hommes et femmes, ont soutenu les deux mouvements pour le droit de vote des femmes et l'émancipation raciale, moyennant une participation axée sur les problèmes, plutôt que liée à des affiliations politiques (*ibid.* : chapitre 4). Troisièmement, pour examiner les frictions que le dialogue difficile entre les questions de genre et de race a provoquées dans le mouvement social et le débat politique de l'époque, Cefaï recourt à une perspective pragmatiste. Il développe une sociologie pragmatiste des publics, des mobilisations collectives et des problèmes publics pour rendre compte des événements qui ont émaillé cette époque. Et il nous fait comprendre sur quel arrière-fond de luttes civiques un livre comme *Le Public et ses problèmes* de John Dewey (1927/2010) a pu être conçu. Public, engagements publics, problèmes publics, politiques publiques : c'est de ce nœud qu'il est question.

L'ouvrage *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes* se compose de treize chapitres, auxquels il faut rajouter une annexe contenant huit écrits de Jane Addams, traduits en français, sur le suffrage

féminin et le parti progressiste. Les chapitres entrelacent plusieurs lignes de contextualisation – personnalités individuelles, parcours biographiques, mondes associatifs, mouvements sociaux, partis politiques. Ils font apparaître au lecteur comment la mobilisation des femmes pour le suffrage a contribué à l'effervescence civique et politique d'un mouvement réformiste. On découvre que les suffragistes étaient en même temps engagées dans l'invention du travail social, qu'elles étaient aux avant-postes de la création de syndicats féminins, qu'elles se battaient contre le travail des enfants et pour l'école obligatoire, qu'elles étaient au cœur des batailles pour la propreté urbaine (Knight, 2022) et pour une consommation saine, et ainsi de suite. En 1912, une vague d'espoir s'est levée en vue de construire une « nouvelle république » capable de conjuguer les exigences pluralistes d'une société de plus en plus multiculturelle, de résoudre les injustices et les inégalités fondées sur la race et le genre, et de renforcer une démocratie centrée sur le développement des capacités sociales, économiques et politiques des individus. C'est dans ce contexte que se sont développées les deux formes d'engagement civique de Jane Addams et de W. E. B. Du Bois. À Chicago, cette femme blanche, amie de Dewey, Mead ou Tufts, s'engage dans le mouvement des *social settlements*. Elle en crée l'un des premiers, sans doute le plus fameux aux États-Unis : Hull House. C'est là que naît l'idée d'une démocratie qui ne se limite pas aux instances de gouvernement, mais qui mette en œuvre une « éthique sociale » (Addams, 1902, 1910) : une conception radicale de la démocratie, sensible aux situations vécues par les populations les plus vulnérables, tentant de diagnostiquer avec elles la nature de leurs besoins et orientée vers la résolution de leurs problèmes par des méthodes de *self-government*. C'est ce que l'on appelle une *problem-solving democracy* (De Souza Briggs, 2008), une *problem-based democracy* (Warren, 2017) ou une *issue-centered democracy*, comme le dit Cefaï. À New York, W. E. B. Du Bois, intellectuel afro-américain passé sur les bancs de Harvard, imprégné de pragmatisme jamesien, auteur des livres *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale* (1899/2019) et *Les Âmes du peuple noir* (1903/2007), fonde le magazine *The Crisis* de la National Association

for the Advancement of Colored People (NAACP) – des fondateurs de laquelle Du Bois, Addams et Dewey faisaient partie en 1910. Cette publication devient l'instrument de la défense des droits civiques des Noirs-Américains et œuvre stratégiquement à la convergence des deux mouvements pour le suffrage féminin et pour l'émancipation raciale.

Bien que ce ne soit pas l'intention déclarée de l'auteur, le livre problématise et enrichit la compréhension d'une idée aussi insaisissable et controversée que l'intersectionnalité, qui se replie parfois sur la perspective d'une « politique de l'identité », dans l'étude des combinaisons d'oppression, de discrimination et de privilège qui caractériseraient les identités sociales et politiques. Patricia Hill Collins (2011) conçoit l'intersectionnalité et le pragmatisme comme deux « projets de connaissance » distincts qui se doivent d'entrer en dialogue afin de traiter de trois questions fondamentales du féminisme : le concept d'expérience, les inégalités sociales complexes et l'action sociale. L'enquête de Cefaï, qui se concentre à partir de matériaux empiriques et de reconstructions historiques sur la manière dont les femmes ont transformé le rôle de l'État au début du XX^e siècle, suggère selon nous trois horizons de réflexion, qui enrichissent la compréhension des expériences de démocratie vécues par les populations les plus marginalisées. Deux de ces horizons de réflexion se déploient autour des questions de l'expérience publique et de l'*empowerment*, et je me permets de rajouter le troisième autour de la question de l'intersectionnalité.

EXPÉRIENCE PUBLIQUE

Premier horizon de réflexion : tout d'abord, la contextualisation de l'expérience publique des femmes requiert de prêter attention à la « dynamique collective des transactions entre la société civile, les partis politiques et les autorités publiques » (Cefaï, 2023 : 18). Dans son ouvrage *Women, Race and Class* (1981), Angela Davis avait non seulement soutenu que le dialogue entre le mouvement pour le

suffrage des femmes et le mouvement pour l'émancipation raciale avait échoué, mais, en particulier, que la recherche n'avait pas prêté attention au rôle des femmes dans un contexte politique caractérisé par l'opposition entre les républicains de l'Union du Sud, intéressés par l'obtention du vote noir, et les démocrates engagés dans la défense des revendications des femmes au détriment de l'émancipation raciale. Cefaï prend soin de restituer comment les mobilisations de femmes ne sont pas restées prisonnières de l'opposition entre démocrates et républicains, mais ont contribué à l'émergence exceptionnelle du Parti progressiste en tant que tiers parti en 1912. L'auteur ne se contente pas d'une représentation statique des publics du réformisme, mais recherche les moments qui ont transformé le rapport entre les questions du droit de vote des femmes et de l'émancipation raciale – des « tournants » dans le développement de ces « processus sociaux », comme on aurait dit à Chicago (Cefaï, 2023 : chapitre 2). Le « moment 1912 » constitue un tournant crucial dans la réorganisation du tissu de la société civile : nombre de causes jusque-là séparées entrent en résonance, dans une dynamique de « publicisation et politisation des problèmes » (*ibid.* : 16) ; elles s'élèvent au-dessus de l'action civique à l'échelle locale et gagnent une représentation nationale nouvelle, à travers leur inscription dans l'arène politique. La cause abolitionniste étant entendue depuis la Guerre de Sécession, la prohibition de l'alcool étant soutenue depuis 1869 par le Parti de la Prohibition et la Ligue anti-saloon depuis 1893, il restait la cause du droit de vote des femmes à être prise au sérieux par les grands partis. 1912 est le moment-clef pour le Bull Moose Party, le Parti progressiste que Theodore Roosevelt crée par sécession avec le Parti républicain. En parallèle, Alice Paul et Lucy Burns, plus radicales, inspirées par le modèle britannique, vont créer leur propre parti : le National Woman's Party (NWP) est fondé à la même date que le Parti progressiste. Jane Addams, leader du mouvement des *social settlements* et vice-présidente de l'Association nationale pour le vote des femmes américaines (National American Woman Suffrage Association, NAWSA), est la première femme à prendre la parole à la convention nationale d'un parti politique aux États-Unis

et à monter à la tribune pour soutenir Roosevelt au Coliseum de Chicago, le 7 août 1912 (son discours est traduit dans l'ouvrage ; Cefaï, 2023 : 311-314). Les femmes et les hommes des *social settlements*, et plus largement les travailleurs et travailleuses sociaux, obtiennent l'entrée officielle de la question sociale dans l'arène politique (*ibid.* : chapitres 3 et 10). En effet, le programme de Roosevelt, rédigé à la hâte, reprend presque mot pour mot celui de la Conférence nationale du travail social (National Conference of Social Work) – un réservoir de réformateurs à l'époque.

Mais, si l'horizon de l'élection opère comme un facteur d'accélération et de radicalisation de la mobilisation des femmes pour le droit de vote, pour le droit du travail et pour le droit social, il n'en va pas de même pour la question noire. Du Bois est alors rédacteur en chef du magazine *The Crisis*. Il est en train de s'imposer comme le leader de l'Association nationale pour le progrès des personnes de couleur (National Association for the Advancement of Colored People, NAACP). Plein d'espoir, il prend sa plume et, par l'entremise de Joel E. Spingarn, un membre de la NAACP proche de Roosevelt, il écrit à ce dernier (Cefaï, 2023 : 262). Ce sera un échec. « Pas de place pour les Nouveaux Noirs dans le Nouveau nationalisme », résume Cefaï (*ibid.* : 263). L'accord électoral se conclut, au grand dépit de Du Bois, par l'exclusion des revendications d'émancipation raciale des Noirs, sous la pression des leaders progressistes et démocrates du Sud (*ibid.* : chapitre 11). Ici, Cefaï propose quelques catégories qui viennent amplifier sa conception des arènes publiques (Cefaï, 2022). Dans une perspective pragmatiste, l'élection de 1912 constitue « un moment de rencontre, de confrontation et de communication entre différentes *écologies de l'expérience publique* » (Cefaï, 2023 : 67 ; je souligne). Le droit de vote des femmes est considéré comme une « cause générale » qui accélère la dynamique de transformation des publics, l'accouchement d'« une nouvelle architecture de la société civile et de ses transactions avec les pouvoirs publics » (Cefaï, 2021 : 353) ainsi que d'une nouvelle « *rhétorique civique et politique* » (*ibid.* : 343 ; je souligne). Différents types d'arènes publiques sont analysés : (a) des

« *arènes en miroir* » : autour de l'arène électorale, qui prend en charge une constellation de nouveaux problèmes, on assiste à une recomposition des arènes qui se déploient autour de ces mêmes problèmes ; (b) des « *arènes gigognes*, emboîtées les unes dans les autres » : à différentes échelles – par exemple dans les villes et les États – se reproduisent les problèmes formulés au niveau national ; (c) des « *arènes ségrégées et sécessionnistes* » : les exclus de la citoyenneté politique déploient leurs propres publics hors de l'arène électorale – c'est le cas de la sphère publique noire *(Black public sphere)* (*ibid.* : p. 62-64).

EMPOWERMENT

Deuxième horizon de réflexion : le droit de vote constitue un facteur d'*empowerment* qui reconfigure l'« *écologie des capabilités* » des femmes (*ibid.* : chapitre 5). Les femmes qui fréquentent les clubs font l'expérience d'un « réveil moral *(moral awakening)* » qui les conduit à s'éloigner des associations caritatives et religieuses. Des groupes d'étude et des salons de discussion se forment. Certaines femmes apprennent de nouvelles pratiques de gestion et de collecte de fonds propres à l'entreprise, tout en pénétrant les lieux du pouvoir exécutif et législatif pour promouvoir des lois et des programmes opérationnels de défense des populations les plus vulnérables. C'est tout un « répertoire d'action déjà bien rodé » (Cefaï, 2023 : 58) par les mouvements abolitionniste, pacifiste et prohibitionniste qui est mis en œuvre de la part des femmes qui s'engagent publiquement – passant d'un front de conflit à un autre, ce qui amène Cefaï à les qualifier d'« *intermittentes d'une cause* » *(ibid.)*. Notons que si les femmes n'ont pas encore le droit de vote, elles sont déjà extrêmement impliquées dans la politique institutionnelle :

> [...] sensibilisation de l'opinion dans la presse ou dans des circuits de conférences ; circulation de pétitions, de tracts et de brochures ; harcèlement des représentants à Boston, Chicago ou Springfield, New York ou Albany, Philadelphie ou Harrisburg, par des campagnes de courriers ; meetings, parades, marches

> et manifestations ; travail de lobbying en coulisses auprès des machines politiques, à la Mairie, dans les « législatures étatiques » et au Congrès fédéral ; participation à titre de témoins ou d'experts à des auditions des assemblées législatives au niveau de l'État ; rédaction de projets de lois ; menée d'enquêtes publiques ; activité d'information, d'éducation, de coordination et de mobilisation dans des réseaux civiques ; effort de rationalisation organisationnelle et budgétaire des agences administratives ; création et développement de services et de sites de vie alternatifs; élaboration de dispositifs de droit, de santé ou d'éducation destinés à s'institutionnaliser au sein de l'État [...] *(Ibid.)*

Loin d'être de naïves *outsiders*, elles sont déjà partie prenante de la fabrique des législations et des politiques publiques, avec leurs « réseaux d'organisations civiques » (Cefaï, 2021 : 442) à l'échelle nationale (même si le centre de gravité se trouve au Nord-Est et dans le Midwest).

Cette politique institutionnelle est aussi une « politique de groupes *(group politics)* » dans les *social settlements* et dans les centres communautaires *(community centers)* (Follett, 1918 ; Cefaï, 2018). La coexistence, la rencontre et la coopération entre les militantes américaines et les femmes d'origine étrangère donnent lieu à un processus d'*empowerment* qui accroît leur capacité politique. Les activistes de Hull House ou du Henry Street Settlement s'intéressent à l'immigration et à l'urbanisme. Elles passent du mouvement pour le soin civique *(civic care)* à celui pour l'entretien des espaces publics – elles appellent ça le « ménage municipal *(municipal housekeeping)* » (Cefaï, 2023 : 10, 133 et 277-283) –, et pour la gestion des terrains de jeux et des parcs récréatifs *(playground movement)* – soit la prise en charge de toutes les questions relatives à la gestion des loisirs organisés. Elles créent des comités qui agissent à l'échelle locale et nationale pour contrôler la nourriture, les boissons et les drogues – de la cocaïne en vente libre (*ibid.* : 60) au lait souvent frelaté, responsable de la mort de milliers de nourrissons (*ibid.* : 128-132).

L'action de la Ligue des consommateurs transforme une masse de simples acheteuses en un public concerné de citoyennes en transaction avec des activistes, des parlementaires, des scientifiques, des juristes et des industriels. Cefaï (2021 : 469-470) souligne que l'on voit là émerger une espèce de « politique de la vie quotidienne », pour laquelle « le personnel est politique » et « le politique est personnel » (Cefaï, 2023 : 122). Les modes d'action et de réflexion d'Addams et de ses proches nous sont étonnamment proches, et anticipent de loin le féminisme des années 1960-1970 – en allant peut-être même plus loin sur la question de l'immigration. Comme en témoigne Jane Addams dans les textes en annexe, à Chicago, coïncidant avec la promotion du suffrage partiel dans l'Illinois, les femmes d'origine étrangère fréquentant Hull House soutiennent systématiquement le vote municipal, prenant conscience de sa valeur en tant que moyen de lutte contre les conditions de vie défavorables dans la ville, tout en proposant des solutions aux problèmes qu'elles rencontrent chez elles, dans l'espace domestique et dans l'espace public. L'action menée au sein de la Ligue de protection des immigrants (Immigrants Protective League), créée à Hull House en 1907, portait ses fruits.

INTERSECTIONNALITÉ

Troisième horizon de réflexion : plutôt que concept, paradigme ou « projet de connaissance » (Hill Collins, 2011), l'intersectionnalité devient un processus au cours duquel les frictions entre différents mondes sociaux peuvent être traduites en situations d'apprentissage (Cefaï, 2023 : chapitre 7). C'est le cas des échanges concernant le lynchage de Noirs qui ont eu lieu dans la presse entre Addams et Ida B. Wells-Barnett, alors en conflit avec la NAWSA et le mouvement suffragiste blanc. Des liens peuvent être parfois établis entre des expériences éloignées dans le temps et l'espace. Sojourner Truth, militante féministe et abolitionniste, réduite en esclavage dès l'âge de onze ans, connue pour son discours « *Ain't I a woman* » prononcé en 1851, est devenue une source d'inspiration pour Martha Gruening, activiste d'origine juive, dans un article publié dans *The Crisis*

en soutien aux deux mouvements sociaux en 1912, après qu'elle a quitté la NAWSA en raison de divergences sur la question raciale. Au niveau associatif, d'autres exemples témoignent de la volonté des Afro-Américains de rencontrer des Blancs, d'échanger et de coopérer avec eux. En 1904, Wells, encore, co-fonde le Frederick Douglass Woman's club, un club interracial qui lutte pour le droit de vote dans le Southside de Chicago – avec lequel communiquent les femmes de Hull House. Le mouvement Niagara, fondé par Du Bois et d'autres intellectuels noirs pour défendre l'émancipation raciale en 1905, est remplacé, en réponse aux émeutes de Springfield en 1908, par le NAACP interracial et interreligieux fondé à New York : John Dewey, Lillian Wald, Jane Addams, Florence Kelley, et beaucoup d'autres en sont membres. Mais la rencontre entre des mondes sociaux différents n'a pas toujours lieu. Charlotte Perkins Gilman, référence fondamentale en matière d'études de genre pour les féministes des générations suivantes, est restée antisémite et partisane déclarée de la suprématie de la race blanche (Gilman, 1908, 1923).

De ce point de vue, les chercheuses intéressées par l'intersectionnalité auraient beaucoup d'intérêt à lire les passages où il est question de l'impossibilité d'une alliance entre le mouvement pour le droit de vote des femmes et le mouvement pour les droits civiques des Africains-Américains (qui ne s'appelaient pas comme ça à l'époque). Lors de la Grande Marche du 3 mars 1913 à Washington, la Procession pour le vote des femmes (Woman's Suffrage Procession – cinq à huit mille participantes), organisée par Alice Paul et Lucy Burns le jour de l'investiture de Woodrow Wilson, regroupe toutes les organisations féministes de cette époque, attestant de la vivacité de la mobilisation de nos arrière-grands-mères (American Woman Suffrage Association, Women's Political Union, Equal Franchise League, Workers' Suffrage League, College Equal Suffrage Party, Woman Suffrage Party, Men's League for Women's Suffrage, etc.). Et pourtant, les délégations de femmes du Sud refusent aux femmes noires le droit de se mélanger avec elles (Cefaï, 2023 : 166) ! Ce fait est troublant dans une manifestation qui anticipe sur toutes celles du 8 mars que

nous connaissons depuis les années 1970 (pour une description, voir *ibid.* : 166-175). Malgré le plaidoyer de Paul et Burns, et de leur amie Mary R. Beard (la compagne et collaboratrice de l'historien Charles Beard), rien à faire.

> En tête du cortège, on place la section des femmes en droit de voter dans leur État, et les « pionnières » militantes de longue date. Puis viennent les femmes engagées dans une profession, portant leur costume de travail ; ensuite, les représentantes des États qui n'ont pas encore obtenu le droit de vote féminin ; enfin les hommes et, derrière eux, la section réservée aux femmes noires, en fin de cortège [...]. Les femmes noires défilent, encadrées par un cordon de sécurité composé d'hommes, menées par Mary R. Beard, habillée d'une cape verte, dans son rôle de responsable du service d'ordre. (*Ibid.* : 175)

Seules quelques femmes, comme Mary Church Terrell, Ida Wells et Viola Belle Squire, passeront outre l'interdiction et rejoindront les rangs des délégations progressistes de New York, du Michigan et de l'Illinois. Pourtant, Du Bois plaidait sans hésitation dans *The Crisis* pour le soutien mutuel entre les deux mouvements – au nom d'un objectif commun de victoire sur « la privation des droits de vote *(disfranchisement)* » (*ibid.* : 186). Le livre transmet un autre message : la « socialisation de la démocratie » d'Addams anticipe et, à nos yeux, va au-delà de la pensée féministe qui prévaut aujourd'hui. Les femmes des *social settlements* n'agissent pas dans l'horizon de la « politique de l'identité » prônée par le féminisme intersectionnel. Elles diffusent une éthique et une politique du soin (*ibid.* : 144) – longtemps avant la *politics of care* contemporaine – étendue des humains à la ville et à son environnement. Elles ne traitent pas seulement des relations interpersonnelles, dans le corps à corps, elles gardent à l'esprit une dimension du « droit en actes, de solidarité sociale et de partage des biens communs, sans doute vécus dans les usages et les habitudes, mais aussi médiatisés et formalisés dans des règles morales, juridiques et politiques » (*ibid.* : 213-214). Les femmes passent du travail

social, de la philanthropie à une véritable politique réformatrice, du soin domestique à la compassion publique et à l'antimilitarisme international (*ibid.* : chapitre 6). Le vote constitue un horizon d'action qui impulse l'imaginaire civique et politique des femmes et, par conséquent, leur capacité à transformer les lois et les institutions. Et à inventer de nouvelles pratiques sociales. Alice Hamilton a mis au point la toxicologie industrielle en utilisant les méthodes d'investigation de terrain apprises lors de sa résidence de plus de vingt ans à Hull House, et en travaillant à l'intersection de multiples mondes sociaux – société civile, gouvernement et médecine, etc. (*ibid.* : 65-66). Elle sera une pionnière de cette médecine professionnelle et environnementale devenue depuis si importante. À New York, Lillian Wald, infirmière militante, crée en 1893 les services d'infirmerie à domicile qui seront installés dans le Henry Street Settlement en 1895, et organise des bataillons d'infirmières visiteuses, s'inspirant du modèle de Florence Nightingale, pour défendre les populations les plus marginalisées (migrants, Noirs) contre la tuberculose, la typhoïde, le choléra et la grippe espagnole. Elle donne naissance à l'infirmerie communautaire *(community nursing)* (*ibid.* : 78 et 142-143) qui sera cruciale en matière de santé publique pour atteindre des populations défiantes vis-à-vis de la médecine, et en particulier de l'hôpital. Surtout, Julia Lathrop, pensionnaire de Hull House et l'une des femmes réformatrices qui ont soutenu la création du tribunal pour mineurs (Juvenile Court) du Cook County en 1899, est nommée à la direction du nouveau Bureau fédéral de l'enfance (Federal Children's Bureau) en 1912 (*ibid.* : 273-274), lançant des recherches sur la mortalité infantile et la faisant baisser de façon drastique (*ibid.* : 142). Elle lance des campagnes de formation et d'information dans tout le pays sur la nurserie et l'éducation des enfants.

CONCLUSION

Ce livre, *Jane Addams, W.E.B. Du Bois et le vote des femmes*, inaugure « La Bibliothèque de Pragmata »[1], une collection de livres en accès libre sur le web, créée par Daniel Cefaï pour l'association Pragmata,

dans le but de diffuser une série de travaux relevant des différentes traditions du pragmatisme. Quatre autres livres sont parus, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle* de Joan Stavo-Debauge (2023), *« Au commencement était l'Acte ». Pragmatisme et sociologie* de Louis Quéré (2024), *La Démocratie comme milieu de vie. Lectures de John Dewey* de Joëlle Zask (2025) et *Street Corner Democracy. Ethnographie d'un processus de rénovation urbaine à Marseille* de Jean-Stéphane Borja (2025). Ils témoignent de la vigueur du pragmatisme dans le monde francophone. Ce premier ouvrage sur Addams, Du Bois et le vote des femmes, qui comporte plusieurs dizaines de photographies d'époque, qui rendent sensible le propos, et qui est remarquablement édité, a à nos yeux une portée extrêmement forte, qui dépasse son simple cadre historique. Qu'est-ce qui distingue les expériences de ces femmes de celles d'autres mouvements sociaux aujourd'hui ? Comment les questions de genre et de race entrent-elles en jeu dans l'expérience publique de différents groupes sociaux[2] ? Dans quelle mesure le vote, ou des dispositifs autres que le vote, agissent-ils comme des facteurs d'*empowerment* pour des populations les plus exclues ou marginalisées ? Comment l'existence de multiples milieux d'action civique renforce-t-elle l'imagination civique et morale de ces populations vulnérables et leur capacité à transformer les lois et les institutions ? La lecture de ce livre pourrait sans aucun doute insuffler à la recherche féministe contemporaine, mais aussi à la littérature sur les mouvements sociaux, de nouveaux éléments de réflexion hérités de la perspective pragmatiste, il y a un siècle déjà.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan (rééd. 2002 par Charlene Haddock Seigfried).

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull House, with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Company.

BORJA Jean-Stéphane (2025), *Street Corner Democracy. Ethnographie politique d'un processus de rénovation urbaine à Marseille*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2025/03/bp5-js-borja-4.pdf.

CASTELLI Federica (2024), « Review of Núria Sara Miras Boronat & Michela Bella (dir.), *Women in Pragmatism : Past, Present and Future* », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XVI (2). En ligne : http://journals.openedition.org/ejpap/4417.

CEFAÏ Daniel (2018), « Pragmatisme, pluralisme et politique. Éthique sociale, pouvoir-avec et *self-government* selon Mary P. Follett », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 180-243. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/pragmata-2018-1_cefai.pdf.

CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf.

CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-518. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf.

CEFAÏ Daniel (2022), « The Public Arena : A Pragmatist Concept of the Public Sphere », *in* Neil Gross, Isaac Reed & Christopher Winship (dir.), *The New Pragmatist Sociology : Inquiry, Agency, and Democracy*, New York, Columbia University Press, p. 377-405.

CEFAÏ Daniel (2023), *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes. Élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste (suivi d'une série de textes de Jane Addams)*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2023/09/bp1-addams-du-bois-daniel-cefai.pdf.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (dir.) (2024), « Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/pragmata-2024-n.7-8.pdf.

DAVIS Angela (1981), *Women, Race and Class*, New York, Random House.

DEEGAN Mary J. (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.

DEEGAN Mary J. (2002), *Race, Hull House, and the University of Chicago : A New Conscience against Ancient Evil*, Westport, Praeger.
DE SOUZA BRIGGS Xavier (2008), *Democracy as Problem Solving : Civic Capacity in Communities Across the Globe*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
DU BOIS William Edward Burghardt (1899/2019), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903/2007), *Les Âmes du peuple noir*, trad. éd. et postface par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
FISCHER Marilyn (2019), *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing "Democracy and Social Ethics"*, Chicago, The University of Chicago Press.
FISCHER Marilyn (2024), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8, p. 108-141. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/fischer-1-pragmata-2024-7-8.pdf.
FISCHER Marilyn, NACKENOFF Carol & Wendy CHMIELEWSKI (dir.) (2009), *Jane Addams and the Practice of Democracy*, Belmont, Wadsworth.
FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organization, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green & Co.
GILMAN Charlotte Perkins (1908), « A Suggestion on the Negro Problem », *American Journal of Sociology*, 14 (1), p. 78-85.
GILMAN Charlotte Perkins (1923), « Is America Too Hospitable ? », *The Forum*, New York, octobre, p. 1983-1989.
HAMINGTON Maurice (2009), *The Social Philosophy of Jane Addams*, Urbana, University of Illinois Press.
HAMINGTON Maurice (dir.) (2010), *Feminist Interpretations of Jane Addams*, University Park, Pennsylvania State University Press.
HILL COLLINS Patricia (2011), « Piecing Together a Genealogical Puzzle », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III (2). En ligne : http://journals.openedition.org/ejpap/823.
KNIGHT Louise W. (2005), *Citizen : Jane Addams and the Struggle of Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
KNIGHT Louise W. (2022), « Ordures et démocratie. Une campagne d'organisation communautaire à Chicago dans les années 1890 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 5, p. 266-305. En ligne : https://revuepragmata. files.wordpress. com/2022/07/6-louise-w-knight-pragmata-2022-5.pdf.
MIRAS BORONAT Núria Sara & Michela BELLA (2022) (dir.), *Women in Pragmatism : Past, Present and Future*, Cham, Springer International.

QUÉRÉ Louis (2024), « *Au commencement était l'Acte* » : *Pragmatisme et sociologie*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/bp3-pragmatisme-et-sociologie-louis-quere.pdf.

SEIGFRIED Charlene H. (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.

SEIGFRIED Charlene H. (2024), « Préjugés, aliénation et oppression. Le pragmatisme féministe de John Dewey sur la question du genre et de la race », précédé par « Quelques remarques complémentaires sur Jane Addams et John Dewey », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8, p. 152-197 et p. 142-151. En ligne : https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/seigfried-2-pragmata-2024-7-8.pdf et https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/seigfried-1-pragmata-2024-7-8.pdf.

STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2023/09/bp2-dewey-joan-stavo-debauge-1.pdf.

WARREN Mark E. (2017), « A Problem-Based Approach to Democratic Theory », *American Political Science Review*, 111 (1), p. 39-53.

ZASK Joëlle (2025), *La Démocratie comme milieu de vie. Lectures de John Dewey*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2025/04/bp-4-joelle-zask-2025.pdf.

NOTES

1 En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/.

2 On lira avec profit le dernier numéro de *Pragmata*, 7-8, « Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale » (Cefaï & Stavo-Debauge (dir.), 2024), qui approfondit ce point.

PAUL BENJAMIN CHERLIN

JOHN DEWEY'S METAPHYSICAL THEORY

CHAM, PALGRAVE
MACMILLAN, 2023

LAURENT RIOU

Le débat concernant la possibilité et la nature d'une métaphysique deweyenne est aussi ancien que l'œuvre qui l'a suscité : les premières lignes de la recension d'*Expérience et nature* par George Santayana (1925 : 673) posent ainsi la question de savoir « en quoi [le système de Dewey] est métaphysique ». Paul Benjamin Cherlin, professeur au département de philosophie du Minneapolis Community and Technical College, est le cadet des contributeurs à cette controverse[1]. Sa première monographie, publiée après une demi-douzaine d'articles consacrés au sujet et une thèse dirigée par Thomas Alexander et soutenue en 2017, ambitionne en effet de « procurer une nouvelle interprétation du programme métaphysique de Dewey » (p. vii). La stratégie argumentative utilisée au fil des cinq chapitres de l'ouvrage, très linéaire, autorise une recension de même nature. Nous verrons ainsi quels sont les éléments des *Middle Works* qui annoncent, selon Cherlin, la théorie métaphysique complète que Dewey aurait ensuite développée dans *Expérience et nature*. Nous commenterons ensuite la caractérisation des fameux « traits génériques de l'existence », que Cherlin considère avec d'autres comme le fondement de l'ontologie deweyenne, avant d'analyser de quelles manières l'ensemble des phénomènes naturels est susceptible d'en émerger. Nous verrons enfin comment Cherlin défend l'importance pratique de la théorie métaphysique ainsi dégagée, en soutenant le *continuum* ontologico-éthique qui fonde le choix de la démocratie comme « le mode supérieur d'organisation sociale » (p. 129). Comme nous le verrons, l'attribution à Dewey de positions qui auraient mérité une plus grande proximité aux textes et la défense par Cherlin de thèses soutenues sans envisager de possibilité contradictoire pourraient quelque peu amoindrir la portée d'un ouvrage par ailleurs extrêmement cohérent.

L'« orientation métaphysique », posée dans le premier chapitre, semble être davantage celle de Cherlin que celle de Dewey. Le lecteur fait ainsi l'expérience d'une certaine ambiguïté initiale, et attend de découvrir dans la suite du texte l'exposition des arguments proprement deweyens qui viendront soutenir le propos. Ce chapitre introductif a néanmoins le mérite de situer implicitement la position

de Cherlin. Le geste est utile depuis la perspective du lecteur français intéressé par les controverses portant sur une lecture métaphysique de William James et de Dewey, actuellement explorée par Stéphane Madelrieux (2022). Cherlin exprime ainsi des réserves à l'égard de « la tendance à réduire le pragmatisme à une forme simpliste de conséquentialisme [qui] unit la connaissance et l'action » (p. 15). Contre cette position instrumentaliste, il considère en expérientialiste que « Dewey comprenait la cognition comme une portion très petite et étroite de l'expérience humaine » (p. 16). La proposition de Cherlin est alors que l'extension du domaine de l'expérience à des aspects non cognitifs nécessite une théorie métaphysique.

Cette théorie sera adossée au courant du naturalisme américain au sein duquel Dewey, en acteur principal, a développé une vision de la nature proche, sinon similaire à celle de Frederick J. E. Woodbridge. L'interprétation de la position deweyenne par Cherlin se laisse alors résumer comme une métaphysique naturaliste empirique qui considère que :

> [...] la nature englobe « tout » ce qui existe [...] ainsi que tout ce qui pourrait exister. [Elle] est un système d'événements complexe et dynamique, en évolution constante. Elle est continue, du moins dans le sens où aucun de ses aspects n'est exclusif ou autosuffisant [...]. En tant que nous sommes des êtres naturels, notre expérience rend directement compte de la nature telle qu'elle est. (p. 23)

Cette métaphysique sera première, puisque « tous les sujets explorés par Dewey sont ultimement liés par un ensemble de postulats de travail au sujet du monde et de l'expérience humaine » (p. 12). Sans vouloir « systématiser la pensée de Dewey », il s'agit cependant de parer aux « désavantages de [son] approche fluide et circulaire dans la définition de ses concepts les plus importants » (p. 12). C'est pourtant bien d'une certaine forme de systématisation dont il s'agit puisqu'est dressée une liste des « caractéristiques centrales de la

théorie métaphysique de Dewey, ces éléments qui, une fois définis et formés, fournissent les bases pour comprendre la richesse de sa théorie métaphysique » (p. 12). Sept points caractérisent ainsi la théorie métaphysique deweyenne défendue ici par Cherlin, qui seront systématiquement développés, avec des amplitudes variables, au fil de l'ouvrage : les traits génériques de l'existence (commentés principalement dans les sections 3.1 et 3.2), le potentiel d'interaction entre existences (en 3.3), les caractéristiques qualitatives de l'existence (en 3.3), le lien entre identité et relation (en 3.3), l'expérience et ses liens avec la nature (en filigrane de l'ouvrage), l'émergence (en 4), et la relation entre métaphysique et éthique (en 5).

L'identification des traits génériques de l'existence comme éléments fondamentaux d'une métaphysique deweyenne est assez largement admise outre-Atlantique, avec des interprétations cependant variées. Elle est notamment défendue par Thomas Alexander (1987), et ce jusque très récemment (Alexander, 2019, 2022). Cherlin s'inscrit donc fermement dans cette voie, et plus spécifiquement dans une déclinaison fondationnaliste, que nous désignons ainsi en raison de l'opposition déclarée de Cherlin à celles et ceux qui voudraient faire de Dewey un philosophe « anti-fondationnel » (p. 54). Cette position est également un empirisme, comme nous l'avons déjà noté. Ainsi, c'est un régime spécifique d'enquête, « l'enquête métaphysique, qui étudie la nature des traits génériques de l'existence [en étant] guidée par une méthodologie radicalement empirique [qui] examine l'expérience dans toutes ses variations et ses complexités, dans ses nombreuses formes et fonctions, et détermine quels traits sont communs à chaque expérience » (p. 77). Deux points nous semblent alors en suspens : tout d'abord, quel est le régime de cette expérience qui s'observe en quelque sorte elle-même pour déterminer ses propres traits génériques dont il faudra ensuite tirer ceux, distincts, de l'*existence*, et comment s'insère-t-il dans la théorie deweyenne de l'expérience ? Ensuite, la méthodologie empirique de l'enquête métaphysique, en partant de l'identification des multiples variations de l'expérience pour en conclure à ses traits les plus généraux,

semble faire appel à une forme d'inférence inductive issue de l'expérience réflexive. Le caractère nécessairement probable plutôt que certain de ses conclusions irait alors à l'encontre de l'interprétation de Cherlin selon laquelle « Dewey ne considère pas ses affirmations sur les traits génériques et la nature comme faillibles ou relatives » (p. 129). L'interprétation métaphysique naturaliste et empirique de Cherlin n'est pas nécessairement consensuelle au sein même du courant expérientialiste américain. Depuis la perspective française, elle apparaît même comme étant aux antipodes de celle de Madelrieux, qui, dichotomisant l'empirisme métaphysique *et* naturaliste de Cherlin, « pense que l'empirisme métaphysique est un mauvais programme philosophique », et qui s'apprête à défendre une alternative désignée, « en hommage à John Dewey qui fut le premier à en utiliser l'expression, l'empirisme naturaliste » (Madelrieux, 2022 : 16-17).

SOURCES LOGIQUES DE LA MÉTAPHYSIQUE

Le deuxième chapitre « Prefigurations of Dewey's Metaphysics » revient à la lettre du texte deweyen et ambitionne d'identifier dans les *Middle Works*, qui s'étendent de 1899 à 1924, les prémices de la théorie complète que Cherlin trouve ensuite dans *Expérience et nature*. Plus précisément il s'agira de commenter, au fil des publications qui vont des *Studies in Logical Theory* de 1903 aux *Essays in Experimental Logic* de 1916, les trois stratégies interprétatives développées par Dewey pour « comprendre les phénomènes et [...] les relations dans lesquelles ils sont impliqués » (p. 28). Le concept de « double mouvement », dont la première occurrence est identifiée par Cherlin dans les *Studies in Logical Theory*, sera le médium interprétatif central. Il est fonctionnellement inséparable des deux autres médias que sont l'« échange tensionnel » et les « continuités ».

Si Cherlin reconnaît que, dans les *Studies*, « l'accent reste mis sur les schémas caractéristiques de la pensée, et non sur l'existence » (p. 31-32), il entend cependant montrer « comment ces relations préfigurent directement [l]a théorie métaphysique [de Dewey] » (p. 29).

La démonstration passe par un commentaire détaillé et instructif des trois « appariements dyadiques » décrits en 1910 par Dewey dans *How We Think* comme les caractéristiques générales de la pensée, manifestes dans des situations particulières d'apprentissage. Si le double mouvement qui anime chacune de ces paires – appréhension et compréhension, induction et déduction, analyse et synthèse – ne s'applique encore en 1910 qu'aux processus de la pensée, sa validité sera ensuite progressivement étendue, « l'affirmation ultime de Dewey [étant] que les caractéristiques de la pensée sont en continuité avec les traits omniprésents de la nature » (p. 42). C'est dans l'introduction aux *Essays in Experimental Logic* que Cherlin trouve le pas effectué par Dewey pour étendre à l'ontologie ce qui valait jusque-là pour la pensée : les « choses » elles-mêmes, c'est-à-dire les événements, les actes, les causes, les significations, et les existences matérielles et inanimées couramment désignées comme telles également, sont caractérisées par le même mouvement alterné, l'échange tensionnel autour d'un axe entre un « focus exprimant une consistance interne, une identité » et un contexte impliquant les « relations » et les « continuités avec l'environnement » (p. 44). Le geste propre de Cherlin consistera ensuite, dans le chapitre suivant, à se concentrer sur *Expérience et nature* pour procurer son interprétation des traits génériques. Ils seront considérés comme les éléments centraux de l'ontologie deweyenne, d'une manière plus explicite et précise que celle à laquelle Dewey semble consentir lui-même, en soutenant la portée métaphysique de la stratégie interprétative dégagée auparavant. Il s'agira ainsi pour Cherlin de considérer que le double mouvement, l'échange tensionnel et la continuité sont, ensemble, aptes à décrire « la nature des traits génériques de la nature » (p. 46). Ainsi, « [t]ous les traits génériques agissent comme des échanges tensionnels qui sont affinés à travers des événements particuliers » (p. 42) : la métaphysique est bien, pour Cherlin, première.

CONSTANCE ONTOLOGIQUE DES TRAITS GÉNÉRIQUES DE L'EXISTENCE

L'entame du troisième chapitre « Traits génériques de l'existence », à tous égards central dans l'ouvrage, suggère explicitement et longuement l'existence d'une volonté avérée, chez Dewey, de trouver une solution métaphysique au double « problème de la logique », soit « la relation de la pensée à ses antécédents empiriques et à sa conséquence, la vérité, ainsi que la relation de la vérité à la réalité » (Dewey, 1903/1976 : 298). Ce sont les traits génériques de l'existence qui viendront satisfaire ce besoin de métaphysique. Ainsi, la constatation deweyenne que toute situation indéterminée comprend des éléments non problématiques adjacents aux éléments précaires et instables qui appellent l'enquête permet à Cherlin d'avancer que « la pensée implique un échange tensionnel et dynamique entre le précaire et le sécurisé » (p. 33). Or, le précaire-et-le-stable deviendra, dans *Expérience et nature*, l'archétype du trait générique de l'existence. En postulant que « [s]i la logique doit être une application ou un outil qui aide l'expérience humaine d'une quelconque manière, elle doit refléter et être compatible avec des processus expérientiels et ontologiques plus fondamentaux » (p. 34), Cherlin en conclut que la solution métaphysique à la double interrogation de la logique passe par le précaire-et-le-stable et, plus généralement, par les traits génériques de l'existence considérés « comme le pivot central de [l]a théorie métaphysique » de Dewey (p. 50). La discussion de la nature des traits génériques de l'existence s'appuie ensuite principalement sur le commentaire d'*Expérience et nature* accompagné de *L'Art comme expérience* (1934) et de « Qualitative Thought » (1930), publiés postérieurement, et sur « The Subject-matter of Metaphysical Inquiry » (1915/1979) ainsi que sur les *notes* non publiées des *Carus lectures* (1922)[2], exploitées ici pour la première fois.

Ce n'est pas le moindre des mérites de l'ouvrage que de donner à son lecteur un aperçu de ce substrat non encore publié ni commenté. Cherlin le décrit formellement comme :

> [...] quarante pages dactylographiées qui sont en grande partie des listes abstraites et fragmentées de termes et de concepts, entrecoupées de prose qui, bien que pleines de fautes de frappe, de phrases incomplètes et de transitions abruptes, restent relativement cohérentes. Il y a également quelques passages plus longs, pleinement cohérents et qui semblent soigneusement édités. (p. 55)

Cherlin identifie la préoccupation deweyenne pour les échanges tensionnels associés aux appariements dyadiques déjà observée dans les *Studies in Logical Theory* ainsi que dans l'introduction aux *Essays in Experimental Logic* comme une thématique majeure des *notes*. Leur intérêt principal est alors de fournir un exemple venant illustrer ces considérations théoriques. Ainsi, « les provinces et les frontières » géographiques sont-elles considérées par Dewey comme une métaphore des systèmes d'énergie (les provinces) en interaction dynamique permanente (*via* leurs frontières) pour composer une nature « pluraliste mais jamais fragmentée » (p. 57). Tout en rappelant que les *notes* ne mentionnent nulle part les traits génériques de l'existence, Cherlin spécule pourtant que c'est de l'analyse des frontières mouvantes entre provinces en relations permanentes que Dewey identifiera « le précaire et le stable » comme « l'appariement représentatif de l'existentiellement générique » (p. 57).

Le prétexte pour la mobilisation de « The Subject Matter of Metaphysical Inquiry » (1915) est que ce texte représente le lieu de la seule occurrence du concept des traits génériques de l'existence avant *Expérience et nature* une décennie plus tard. Il est surtout l'occasion pour Cherlin d'affirmer son interprétation fondationnaliste, en procédant au commentaire des propositions de Dewey (1915/1979 : 13) selon lesquelles :

> [...] de tels traits se retrouvent dans tous les éléments qui constituent l'objet d'étude de l'enquête en sciences naturelles. Ils sont trouvés également et indifféremment que ces éléments datent

> de 1915 ou de dix millions d'années avant notre ère. En conséquence, ils semblent mériter le qualificatif d'ultimes ou d'irréductibles. À ce titre, ils peuvent devenir l'objet d'une sorte de recherche distincte de celle qui traite de la genèse d'un groupe particulier d'existences, une forme d'enquête à laquelle on pourrait donner le nom de métaphysique.

Ainsi, « si nous qualifions Dewey de philosophe "anti-fondationnaliste", nous devons au moins admettre qu'il n'avait aucune réserve à postuler certains types de constantes ontologiques non contingentes » (p. 54). Au-delà de ce commentaire succinct, la question de la possibilité d'un accès aux caractéristiques générales, constantes et éternelles du monde *via* l'expérience humaine fait l'objet d'une longue note de bas de page (note 7, p. 54). La « constance ontologique » des traits génériques leur permettant de décrire une nature expériencée par des organismes autres qu'humains, voire surtout une nature précédant l'apparition de la vie, comme semble le sous-entendre Cherlin ici et à d'autres reprises dans l'ouvrage, n'est cependant pas nécessairement impliquée par les « dix millions d'années » évoquées par Dewey. En 1915, date de la publication de « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry », le concept de temps profond de Charles Lyell, nécessaire à son uniformitarisme géologique et permettant de rendre compte du temps long de l'évolution darwinienne, était largement admis pour considérer que la Terre était âgée de plusieurs centaines de millions d'années. Surtout, Charles Walcott avait publié quatre ans auparavant la découverte des fameux schistes de Burgess, qui lui permettait de faire remonter l'origine de la vie à cinq cents millions d'années. Que Dewey, largement au fait de la science en train de se faire de son époque comme l'indiquent sa réception de la théorie darwinienne et sa mention de Lyell dans *Expérience et nature* (1925/2012 : 31), ait pu avoir connaissance de ces travaux est une possibilité. Prise en compte, elle pourrait venir interroger la validité ontologique inconditionnelle et intemporelle des traits génériques défendue par Cherlin en ouvrant une autre possibilité, celle qu'ils constituent pour Dewey un « concept à double détente

(double-barrelled) » dont l'existence est ultimement dépendante de l'apparition contingente de formes de vie soumise aux processus évolutifs.

La question de la pertinence métaphysique et de la constance ontologique des traits génériques a également fait l'objet de développements conséquents par les commentateurs de premier plan qui se sont exprimés à ce sujet depuis plusieurs décennies, sans qu'une position consensuelle ne se dégage. Elle fournit ainsi la matière d'une discussion serrée dans l'ouvrage d'Alexander (1987), et d'un chapitre entier de l'ouvrage de Raymond Boisvert (1988). Ces ouvrages pionniers dont l'influence perdure, selon Cherlin (p. 6), défendent des positions plus nuancées à l'égard de la portée métaphysique des traits génériques pour ce qui concerne Alexander, et plus généralement à l'égard du type de position métaphysique tenue par Dewey pour ce qui concerne Boisvert. Ce dernier soutient même, dans un article postérieur, « que les affirmations de Dewey concernant les "traits génériques de l'existence" n'expriment pas au mieux ce qu'il faisait au titre de métaphysique » (Boisvert, 1992 : 190).

La question de la « méthode métaphysique » deweyenne, si métaphysique il doit y avoir, a également alimenté un débat initialement porté par William Myers (2004) et Charlene Haddock Seigfried (2004), puis repris par David Hildebrand (2011), auquel Cherlin fait probablement une allusion implicite en évoquant « certaines conversations intermittentes quoique importantes [...] dans des articles de revues » (p. 6-7)[3]. Seigfried (2004) considère ainsi que « Dewey tente de développer une alternative critique pragmatiste post-darwinienne à la métaphysique » (*ibid.* : 53), que « [son] analyse [...] de la condition humaine est trop ample pour la restreindre à une métaphysique pragmatiste » (*ibid.* : 70), et que « ce qui remplace la métaphysique dans l'ordre deweyen des choses est un récit du développement biohistorique d'organismes dotés d'esprit dans des environnements sociaux et naturels » (*ibid.* : 59), tout en concluant que « nous aboutissons à une impasse [...] pour déterminer si le pragmatisme deweyen

inclut une métaphysique » (*ibid.* : 74). Cherlin, qui souligne l'importance des conséquences philosophiques de la théorie darwinienne pour la pensée de Dewey, aurait pu préciser sa position par rapport à une telle conclusion.

Le retour aux textes primaires revendiqué en préface plutôt que le recours à la littérature secondaire aurait également pu fournir matière à discussion à l'argument de Cherlin rapidement évoqué dans la note que nous avons déjà citée (p. 54). Raisonnant par l'absurde, Cherlin y déclare ne pas comprendre « quelle est la valeur de l'affirmation selon laquelle l'expérience est un "premier-plan de la nature" si elle n'est pas significativement orientée par l'arrière-plan – par ce qui se situe en dehors de l'expérience ». Une réponse possible et partielle à cette question rhétorique est peut-être à trouver dans un échange entre Sholom Kahn et Dewey :

> M. Kahn conclut son article en posant la question suivante : « est-ce que sa [ma] métaphysique inclut une existence au-delà de l'expérience ? » Ma réponse est que ma conception, ou théorie, philosophique de l'expérience n'inclut pas d'existence au-delà de la portée de l'expérience. (Dewey, 1949/1989 : 383)

Dewey semble ici couper court à toute spéculation relative à une distinction de type nouménal/phénoménal, comme si la question n'avait pas de sens dans sa théorie, ce que Cherlin semble reconnaître lorsqu'il soutient par ailleurs que les traits génériques, constitutifs de l'arrière-plan de l'expérience, sont néanmoins accessibles eux aussi à l'enquête métaphysique, « radicalement empirique » (p. 77). Cherlin aurait-il pu envisager que les résultats de cette enquête métaphysique puissent correspondre à des concepts à double détente, chers à Dewey ? Mais alors, l'existence de traits génériques valables de toute éternité serait également dépendante de l'expérience d'organismes dont l'espèce présente une durée de vie limitée, contrairement à ce qu'affirme Cherlin. À sa décharge, il faut reconnaître que si l'utilisation des concepts à double détente est relativement facile

pour l'épistémologie par exemple, elle l'est beaucoup moins pour la métaphysique où elle peut apparaître aporétique. Elle appelle en effet ici à concilier deux positions irréductibles à moins d'accorder le primat à l'une ou à l'autre, et de dégrader ainsi l'originalité de la position deweyenne en la faisant retomber sur l'une ou l'autre possibilité d'une alternative classique : soit pas d'existence hors de l'expérience d'organismes historiquement situés, ce qui semble ruiner la possibilité de traits génériques anhistoriques, soit une réalité indépendante dont nous avons une expérience, et éventuellement une connaissance, partielles. C'est à ce point que le commentaire, fût-ce à grands traits, des positions de ceux qui se sont interrogés avant lui[4] aurait pu permettre à Cherlin de définir en quoi ces conceptions recoupent ou excluent ce qu'il entend lui-même par une métaphysique spécifiquement deweyenne, soit « une manière de comprendre comment les aspects les plus généraux ou génériques de l'existence se rapportent aux caractéristiques singulières des existences individualisées, ou se manifestent en elles » (p. 31).

MÉTAPHYSIQUE QUALITATIVE

C'est d'ailleurs à l'aune de cette définition que l'on peut aborder l'exposé par Cherlin de sa conception qualitative des traits génériques de l'existence, qui forme la partie la plus importante et la plus dense de ce troisième chapitre, lui-même central. Le mouvement original que tente d'accomplir Cherlin est à nouveau « d'examiner comment les qualités sont caractérisées dans la pensée et l'enquête, puis de généraliser ces traits et ces fonctions pour les adapter à des applications plus larges concernant l'existence et la nature de la nature » (p. 68). Il s'agira donc d'aller chercher le qualitatif dans la logique de Dewey pour étendre son domaine de validité à la métaphysique, en considérant ce faisant avec Alexander (1987 : 91) qu'« [u]n outil qui ne correspond en rien à la nature de ce sur quoi il fonctionne ne fonctionnera pas ». L'aspect qualitatif est caractéristique de l'expérience primaire, c'est-à-dire des conditions antécédentes à l'enquête. En effet, « une situation est un tout en vertu de sa qualité

diffuse immédiatement perceptible » (Dewey, 1938/1967 : 129). Une qualité procure sa cohérence à la situation qu'elle irrigue en établissant une relation de sérialité plutôt que de succession entre des événements, c'est-à-dire des existences, ou plus largement encore des choses d'origines spatiales et temporelles variées. Cette caractéristique de cohésivité est indissociablement liée à celle de suggestivité : en filant la métaphore entomologique ou botanique de James difficilement traduisible, Dewey estime qu'une qualité « bourdonne en vue d'un effet [et] fleurit pour fructifier *(buzzes to some effect [and] blooms toward some fruitage)* » (Dewey, 1930/1984 : 254).

Ce « bourdonnement », ou cette « vibration », vers un effet est à son tour ce qui permet parfois de « transformer une qualité en objet de pensée » *(ibid.)* : la préexistence de relations sérielles toujours en cours procure les bases nécessaires à la pensée. L'enquête et la pensée réflexive qui la caractérise, avec l'établissement correspondant de relations successives, causales, sont appelées par la perception d'une situation indéterminée dont la qualité – le doute – appelle un changement. C'est à ce point que Cherlin franchit une nouvelle marche métaphysique, en spéculant que les qualités perçues d'une situation indéterminée « doivent être des raffinements d'un ensemble plus général de caractéristiques naturelles qualitatives » (p. 74). Cette thèse est appuyée par la fameuse proposition de Dewey selon laquelle « une métaphysique naturaliste se doit de considérer la réflexion comme un événement naturel émergeant *au sein* de la nature en raison des traits de cette dernière » (1925/2012 : 92). Il nous semble que la proposition est suffisamment profonde et sibylline pour autoriser l'utilisation non commentée que Cherlin en fait, c'est-à-dire pour établir la correspondance entre les caractéristiques des conditions antécédentes à l'enquête et la nature de la nature, en même temps qu'elle pourrait suggérer que l'activité réflexive qui soutient l'enquête métaphysique reste un événement naturel qui empêche de considérer ses résultats autrement que comme situés dans le contexte des transactions d'un organisme avec son environnement. Quoi qu'il en soit, les traits génériques de l'existence sont, pour Cherlin, l'ensemble des

traits naturels qualitatifs dont les raffinements donneront naissance aux qualités qui caractérisent chaque chose, et qui permettent à chacune d'entre elles d'interagir *potentiellement* avec toutes les autres pour former les situations dont nous faisons l'expérience immédiate. Quels sont finalement ces traits génériques de l'existence ? À rebours des longues recensions qu'Alexander a pu tenter d'effectuer à au moins deux reprises (1987, 2019), Cherlin est pour sa part « à l'aise en nommant seulement quatre traits génériques : le précaire-et-le-stable, le qualitatif, le continu-et-le-discret, l'effectif-et-le-possible » (p. 77).

À partir de l'arrière-plan ontologique que constituent les traits génériques de l'existence, il s'agit ensuite d'analyser comment la conception deweyenne de l'expérience peut rendre compte de phénomènes tels que l'esprit ou la conscience. C'est l'objet du quatrième chapitre, « Experience and Emergence », qui défend l'hypothèse d'un *continuum* émergentiste depuis la matière inanimée et « le biais sélectif dans les indifférences, les affinités et les répulsions » des « atomes et [d]es molécules » (Dewey, 1925/2012 : 208 ; ma citation) jusqu'à la cognition humaine. Le cheminement de Cherlin, très rigoureux, passe par des définitions de travail précises de nombreux concepts deweyens (expérience, culture, émergence, raffinement, champ), qui viennent pour certaines éclairer *a posteriori* des développements antérieurs. La démonstration, très systématique, débute par une définition composite de l'expérience, orientée métaphysiquement et obtenue en synthétisant le contenu de quatre références deweyennes convergentes : l'expérience est « un premier plan de la nature » qui « dirige nos pensées vers l'arrière-plan » (p. 83). C'est alors à l'exploration en quelque sorte stratigraphique de la nature depuis son premier jusqu'à son arrière-plan qu'il faut se livrer.

Un point mérite cependant d'être commenté au préalable. La volonté de Cherlin d'effectuer une pondération métaphysique de l'expérience deweyenne est également et largement perceptible dans son commentaire critique de la célèbre proposition tardive de

Dewey de remplacer le terme d'« expérience » par celui de « culture » pour mettre un terme aux incompréhensions récurrentes associées à l'utilisation du premier. S'il y trouve certains avantages, Cherlin déplore tout de même cette possibilité en estimant que « "culture" ne semble pas suggérer facilement "quelque chose d'au moins aussi large et profond et plein que toute l'histoire sur cette planète" » d'après la version révisée tardivement du premier chapitre d'*Expérience et nature* (1925/1981 : 370). L'emploi de « culture » viendrait ainsi réduire, pour Cherlin, la portée que Dewey attribue lui-même par ailleurs à l'« expérience ». Cette critique, formulée à deux reprises et dans les mêmes termes en ouverture et en conclusion du quatrième chapitre, est une expression forte de la position fondationnaliste de Cherlin à l'égard des traits génériques de l'existence, « présents même si l'expérience humaine était absente » (p. 84).

Le caractère anhistorique des traits génériques de l'existence, ces « constantes ontologiques non contingentes » (p. 54), ne semble cependant plus apparaître aussi clairement lorsque la citation est élargie. Dewey (1925/1981 : 370) écrit :

> Quand nous disons que l'expérience est un point de départ pour rendre compte du monde dans lequel nous vivons, nous entendons par expérience quelque chose d'au moins aussi vaste, profond et riche que toute l'histoire sur cette terre, une histoire qui, puisque l'histoire ne se produit pas dans le vide, inclut la terre et les choses apparentées physiquement à l'être humain. En assimilant l'histoire à l'expérience plutôt qu'à la physiologie des sensations, nous remarquons que l'histoire désigne à la fois des conditions objectives, des forces, des événements, ainsi que le témoignage humain et l'évaluation de ces événements. [...] sans l'attitude et l'intérêt humains, sans témoignage et interprétation, [soleil, lune et étoiles, montagnes et rivières, forêts et mines, sol, pluie et vent[5]] ne seraient pas historiques.

Il nous semble que Dewey fait ici de l'histoire un mot à double détente au même titre que l'expérience. De la même manière que l'expérience « inclut à la fois ce que *(what)* les hommes font et endurent, [...] et la manière *(how)* dont ils agissent ou dont ils pâtissent » (Dewey, 1925/2012 : 39), l'histoire englobe des événements *et* leur appréhension humaine : il n'y a pas d'époque pré-humaine sans humains pour en faire l'histoire. Dewey parle d'ailleurs de « toute l'histoire *sur* cette planète [*all history* on *this earth*] » plutôt que « *de* cette planète [of *this earth*] ». La tournure semble définir l'histoire comme activité naturelle, humaine, plutôt que comme description objective d'états de fait survenus en présence ou en l'absence d'humains. La démarche deweyenne consistant à situer les résultats de l'activité historique n'est pas sans rappeler sa réponse à la question de Bertrand Russell concernant la qualité intrinsèquement douteuse de certaines situations, que nous commentons ci-après, ou l'interprétation que nous avons proposée ci-dessus du caractère également situé des résultats de l'enquête métaphysique.

CONTINUUM ONTOLOGICO-ÉTHIQUE

La notion d'émergence permet à Cherlin de « saisir l'approche globale de Dewey concernant la formation des phénomènes particuliers » (p. 88). Le concept d'émergence est issu de celui de mutation, prégnant en sciences naturelles au début du xxe siècle et dont l'introduction, pour Dewey, « marque rien de moins qu'une révolution dans notre schème global d'interprétation » (Dewey, 1932/1985 : 280). Il élargit son domaine de validité, restreint au développement organique, à toutes les existences naturelles incluant, comme nous l'avons vu, et entre autres, « les cultures, les idées, les symboles, et le processus de l'enquête » (p. 89). Ainsi, en métaphysique, le « raffinement » est à l'émergence ce que la mutation est à l'évolution en biologie. Un raffinement, sans nécessaire connotation méliorative, est « un "tri" qui constitue un mouvement transformationnel vers un terminus provisoire » (p. 89). Le raffinement est donc un processus, et les raffinements émergents « sont principalement sériels [et]

englobent des relations qui se développent de concert en raison d'une certaine similarité ou d'un objectif commun » (p. 89). Les raffinements semblent donc caractérisés par la même tendance relationnelle que celle qui permet aux qualités de « bourdonner [ou de vibrer] en vue d'un effet ».

Le raffinement appelle à son tour le concept de « champ ». Le champ est une qualité commune qui relie des existences. Il semble être le concept désignant la structure incluant le plus grand nombre d'existences entretenant des relations sérielles caractérisées par un objectif commun, et il est l'expression de la capacité de l'expérience à l'émergence. Tout comme les existences, les champs émergents sont des structures ouvertes aux interactions avec d'autres champs. Leur portée est plus ou moins large – les champs de la culture et de l'esprit sont ainsi, par exemple, plus inclusifs que ceux de la conscience ou de la cognition, et à ce titre plus inertiels et moins sensibles aux changements et à l'émergence correspondante de nouvelles propriétés qui conduiront à l'apparition, par raffinement, de nouveaux champs. Existences (ou événements), situations et champs semblent donc des structures définies de manière similaire, qualitative, et s'emboîtant à la manière des poupées russes pour constituer le premier plan de la nature qu'est l'expérience. Ils permettraient de pointer vers son arrière-plan, les traits génériques de l'existence, dont l'expérience et tous les phénomènes associés sont à leur tour des raffinements.

D'un raffinement à l'autre, et en partant des biais caractéristiques de la matière inanimée, l'on voit ainsi émerger tour à tour la sensibilité et les organismes vivants, les sentiments, la signification et la communication, l'esprit, et la conscience. Cette dernière n'est pas une faculté spéciale, individuelle, difficile à localiser, mais plutôt un concept à double détente de plus, comme l'expérience et l'histoire, puisqu'elle ne peut exister indépendamment de ce sur quoi elle porte. Si « [l]'esprit désigne le système complet des significations qui sont incarnées dans le fonctionnement de la vie organique » (Dewey, 1925/2012 : 279), la conscience est la saisie occasionnelle de la

signification de certains événements, émergeant de la confrontation entre des significations établies et de nouvelles conditions, de « quelque chose qui a déséquilibré les choses » (p. 98). De la conscience émerge l'idée, correspondant à la phase de redirection des significations en fonction du déséquilibre et du besoin associé.

Le dernier champ émergeant de l'expérience est enfin celui de la cognition, assimilée *grosso modo* à la pensée réflexive et à l'enquête. Le champ de la cognition est caractérisé par la polarisation transitoire entre sujets et objets, nécessaire à la résolution du problème puisqu'« [i]l y a un sens intelligible dans la distinction entre le subjectif et l'objectif en tant que facteurs ayant un rôle à jouer pour accompagner l'effort de modifier le monde environnant » (Dewey, 1925/2012 : 224). C'est la situation indéterminée et sa qualité « douteuse » qui catalysent la transfiguration des idées en cognition orientée vers la résolution du déséquilibre. La discussion de l'émergence de la cognition est l'occasion pour Cherlin de revenir à des questions plus directement métaphysiques, en évoquant (p. 101), sans la citer explicitement, la fameuse assertion de Dewey selon laquelle :

> [...] c'est la situation qui possède ces traits caractéristiques. *Nous*, nous doutons parce que la situation est intrinsèquement douteuse. Des états personnels de doute qui ne sont pas provoqués par quelque situation existentielle, et qui ne s'y rapportent pas, sont pathologiques. (Dewey, 1938/1967 : 170)

Cette position a généré son lot d'interrogations et de commentaires critiques. Il est intéressant de revenir rapidement sur le contenu de ces débats, car il permet d'éclairer un peu plus la conception de la nature des traits génériques de l'existence défendue avec force par Cherlin.

Cherlin reprend pour la contester l'argumentation de H. S. Thayer (1952) selon laquelle l'indétermination caractérise l'état d'un organisme plutôt que la qualité d'une situation, en montrant que deux

individus, placés dans la même situation spatio-temporelle, *e.g.* un labyrinthe dont l'issue est connue pour l'un et pas pour l'autre, n'éprouveront pas tous deux un sentiment de doute. En effet, l'espace physique similaire dans lequel ils évoluent ne représente qu'un élément des deux environnements dans lesquels chacun des deux individus opère, distincts en ce qu'ils incluent des histoires, des dispositions, des habitudes et des jugements différents. Le doute n'est ainsi ni dans le labyrinthe, ni dans l'individu qui en cherche la sortie, mais dans la relation entre les deux.

Avant cela, Russell a été l'un des illustres animateurs du débat, tout en le déplaçant du terrain de la logique vers celui de la métaphysique. Il demande ainsi à Dewey s'il soutient qu'« une situation douteuse pourrait exister sans un être personnel qui doute » de sorte que, par exemple, « il y avait des situations douteuses aux époques astronomiques et géologiques avant l'apparition de la vie » (Russell, 1940 : 323). Dewey répond :

> Tout ce qui est nécessaire, selon ma théorie, est qu'une époque astronomique ou géologique soit un constituant réel d'une situation problématique expériencée. Je ne suis pas, logiquement parlant, obligé de me livrer à une quelconque spéculation cosmologique sur ces époques, car, selon ma théorie, toute proposition à leur sujet relève de ce que A. F. Bentley appelle, en des termes bien choisis, une « extrapolation », sous certaines conditions, entendons-nous bien, parfaitement légitime, mais néanmoins une extrapolation. (Dewey, 1941/1988 : 184)

La réponse de Dewey est parfaitement cohérente avec sa conception à double détente de l'histoire, qui « désigne à la fois des conditions objectives, des forces, des événements, ainsi que le témoignage humain et l'évaluation de ces événements » (1925/1981 : 370). Elle découle de sa théorie de l'expérience « alternative aux conceptions pré-darwiniennes de Hegel », que Dewey attribue à Russell lorsqu'il « soutient [...] la doctrine de l'existence d'un sujet indépendant comme

cause du "caractère douteux" [...] des situations » (Dewey, 1941/1988 : 184-185). Une situation est composée d'événements sériels passés, présents et futurs qui sont expériencés *via* les sens ou la conscience assurée que l'organisme en a, comme ce peut être le cas pour les époques géologiques ou astronomiques dépourvues de vie, et cette situation pourra présenter un caractère d'indétermination. Mais, à la question de Russell de savoir si des situations douteuses pourraient être *contemporaines* des époques dénuées de vie, c'est-à-dire d'organismes, il nous faut, avec O'Connor commentant la réponse de Dewey et à qui nous empruntons l'expression de « conscience assurée », répondre par la négative (O'Connor, 1953 : 761). C'est du rôle logique du doute que partent les extrapolations métaphysiques de Cherlin, mais le doute, où qu'on le situe, ne vient qu'avec la vie.

La difficulté à concéder que la position de Cherlin puisse légitimement découler de celle de Dewey provient alors de sa réticence à considérer que les traits génériques puissent être, à leur tour, des concepts à double détente au même titre que l'expérience, l'histoire, ou la conscience. Il paraît alors paradoxal de trouver dans la théorie darwinienne elle-même la justification du caractère « métaphysiquement orthodoxe », c'est-à-dire ontologiquement constant et non contingent, des traits génériques. Ainsi, « il semble que grâce à un mélange d'observations post-darwiniennes [...], nous pourrions être en mesure de [...] proposer une meilleure manière de comprendre les attributs fondamentaux de notre cosmos [et] que nous soyons enfin prêts pour une véritable métaphysique de la nature » (p. 11). Comment concilier alors la fin de la permanence absolue à laquelle Dewey conclut en réceptionnant philosophiquement Darwin, avec le statut octroyé aux traits génériques par Cherlin ? Il semble en effet que la conception des traits génériques selon Cherlin implique leur caractère « non contingent » et le retour à une certaine fixité. Que l'un de ces traits soit justement le précaire-et-le-stable est-il suffisant pour éloigner l'interprétation de Cherlin d'une position fixiste assez peu compatible avec l'interprétation deweyenne de Darwin ? L'interprétation de Cherlin semble plutôt *prima facie* contribuer

à rapprocher Dewey des philosophes processuels comme Héraclite ou Hegel, que Dewey critique explicitement en considérant que « [l]es philosophies du flux sont là aussi pour dire combien nous avons besoin de ce qui est fixe et assuré. Elles ont déifié le changement en le rendant universel, régulier, sûr » (1925/2012 : 77). La non-appartenance de Dewey à cette lignée de philosophes du flux est pourtant reconnue ailleurs par Cherlin (p. 57-58).

Une difficulté interprétative supplémentaire subsiste. Cherlin soutient que la nature est définie de façon permanente par des traits génériques non contingents dont le premier est le précaire-et-le-stable. Comment ne pas considérer le premier des traits génériques comme lui-même possesseur de cette qualité de plus ou moins grande précarité, plutôt que, en suivant Cherlin, comme doté d'une stabilité inconditionnelle nulle part ailleurs constatée ? Sans des organismes issus de l'histoire évolutive d'un phénomène ayant émergé de façon contingente et amenés sans doute à disparaître avant le monde inanimé, les traits génériques de l'existence entendus ontologiquement et humainement comme caractéristiques valables de tout temps n'existeraient pas. À cette impossibilité de considérer les traits génériques autrement que comme étant eux-mêmes situés de part en part en tant qu'ils sont les résultats d'une enquête métaphysique qui aurait pu ne pas être, il nous faut cependant opposer la proposition deweyenne selon laquelle « les intérêts de la méthode empirique et dénotative et ceux de la métaphysique naturaliste coïncident toutefois parfaitement. Le monde doit réellement être tel qu'il engendre l'ignorance et l'investigation, le doute et l'hypothèse, l'essai et les conclusions temporelles » (1925/2012 : 92). L'impasse identifiée par Seigfried paraît alors indépassable.

Quoi qu'il en soit, l'étude « stratigraphique » originale à laquelle se livre Cherlin dans ce quatrième chapitre est particulièrement convaincante en raison de son caractère systématique et rigoureux. Elle incite le lecteur à s'interroger plus avant encore sur l'articulation, depuis la perspective métaphysique, des concepts d'« événement »,

de « situation », de « champ », de « raffinement » et de « qualitatif » au sein du *continuum* naturel qui va de l'arrière-plan formé par les traits génériques jusqu'à l'expérience constitutive du premier plan. Il faut alors féliciter Cherlin d'être allé aussi loin que possible dans son interprétation des textes primaires, puis d'avoir su y mettre un terme avant qu'une spéculation excessive ne l'en éloigne significativement.

MÉTAPHYSIQUE ET DÉMOCRATIE

Le dernier chapitre défend l'assise métaphysique de la morale deweyenne, en s'intéressant plus particulièrement aux individus d'abord et à la démocratie ensuite. Le lien « intime » entre métaphysique et morale découle de ce que :

> [...] toutes les questions de la vie sont une question de relations, et toute action que nous entreprenons implique l'ajustement des façons dont nous nous rapportons aux autres. Toute action, et toute inaction, a une portée éthique. Et bien que les relations soient infiniment variées dans leurs particularités, le comportement fondamental de toutes les relations suit les modèles des traits génériques. (p. 108)

Les « paires oppositionnelles » omniprésentes dans la philosophie de Dewey représentent pour Cherlin le point de jonction et d'articulation entre métaphysique et morale. Leur ambivalence fondamentale commune les tire vers les constantes ontologiques dont elles proviennent toutes, tandis que les contingences historiques qui ont conduit à la formation spécifique de chacune d'elles invitent à les réévaluer pour ajuster notre conduite : elles sont « à la fois les objets de la métaphysique et de la sagesse » (p. 109). Par ailleurs, la démocratie a également partie liée avec la morale puisque, d'après Dewey lui-même, elle implique « la nécessité de la participation de chaque être humain mature à la formation des valeurs qui régissent la vie en société – une nécessité tant du point de vue du bien-être social général que du plein épanouissement des êtres humains en

tant qu'individus » (Dewey, 1937/1988 : 217-218). Il s'agit alors ensuite pour Cherlin de définir le *continuum* qui va de son ontologie des traits génériques à la nécessité morale et deweyenne de la démocratie. Cela sera effectué en reliant l'identité de toute chose, entendue métaphysiquement comme « la notion complexe de la relation dynamique entre les frontières existentielles et leurs extensions » (p. 13), avec, à l'autre extrémité, la personne, décrite en filant l'analogie linguistique comme un sujet « ayant des fonctions représentatives et indexicales au sein d'une communauté » (p. 119), c'est-à-dire remplissant un office particulier, entendu au sens d'une action publique spécifique : par exemple, si le citoyen est un sujet, le votant est une personne. Entre l'identité comme expression conjointe des quatre traits génériques retenus par Cherlin et la personne participant à la société démocratique, on trouve successivement les organismes, les individus, et enfin, les sujets.

Cherlin résume le parcours ontologique aboutissant aux sujets en les définissant comme « des raffinements spécialisés des énergies créatrices de la nature [qui] ont la capacité de co-créer la réalité par des actions et des buts librement choisis, façonnant leur identité et celle de tout ce qu'ils rencontrent en modifiant les relations, en établissant des associations et en créant des significations » (p. 118). Le sujet représente le point auquel métaphysique et morale interagissent concrètement pour la première fois. L'hypothèse est parfaitement compatible avec la considération de Dewey mentionnée plus haut, selon laquelle « [i]l y a un sens intelligible dans la distinction entre le subjectif et l'objectif en tant que facteurs ayant un rôle à jouer pour accompagner l'effort de modifier le monde environnant » (Dewey, 1925/2012 : 224). De plus, les enjeux moraux que la démocratie doit satisfaire pour être « un moyen [...] de réalisation de fins appartenant au grand domaine des relations humaines et du développement de la personnalité humaine » (Dewey, 1937/1988 : 217) sont indissociables de son fondement métaphysique : elle est « une expérience esthétique composée d'éléments unis par une sorte de sagesse qui crée une forme d'équilibre permise par la connaissance

des continuités et des rythmes tensionnels de la nature » (p. 135). Morale et métaphysique se retrouvent, encore et enfin, dans l'analyse par Cherlin du mal comme émergeant de « l'échec à reconnaître et à équilibrer les relations qui sont ultimement enracinées dans les traits génériques », tandis que le bien émerge des « unions fécondes et proportionnées qui conduisent à [...] de nouveaux équilibres [et] de nouveaux paradigmes comportementaux » (p. 136).

Pour conclure, l'ouvrage de Cherlin enrichit significativement le débat concernant l'existence et la nature d'une métaphysique deweyenne. Il le fait grâce à la défense d'un fondationnalisme qui passe par l'analyse la plus détaillée qui soit de ce que pourraient être les traits génériques si l'on admet qu'ils proviennent des réflexions logiques de Dewey. Il semble cependant que l'ontologisation radicale des traits génériques conduise Cherlin à considérer que sa théorie métaphysique possède une forme définitive. Les perspectives contradictoires, ou même simplement alternatives, ne sont pas traitées, en un choix assumé de ne pas « [s'engager] dans la masse des idées [qu'il] trouve problématiques, trompeuses ou inexactes dans la littérature critique » (p. 144). En l'absence volontaire d'ouverture au débat, le contenu théorique de l'ouvrage apparaît alors d'une certaine manière isolé et insensible aux conséquences pratiques que certains des aspects principaux de son propos pourraient pourtant impliquer pour lui-même, comme le fait que « chaque événement naturel », incluant un ensemble de thèses philosophiques rassemblées sous la forme d'un livre, « agit comme une relation entre deux ensembles conflictuels de domaines et leurs limites » (p. 57), puisqu'« une occurrence tout à fait isolée n'existe pas dans la nature » (Dewey 1925/2012 : 251). L'on ne peut alors s'empêcher de songer à la quête de certitude dénoncée par Dewey, en se demandant si, malgré toute sa cohérence, telle n'est pas finalement la direction prise par l'ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER Thomas (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature : The Horizons of Feeling*, New York, State University of New York Press.

ALEXANDER Thomas (2019), « Dewey's Naturalistic Metaphysics », *in* Steven Fesmire (dir.), *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford University Press, p. 24-52.

ALEXANDER Thomas (2022), « The Problem of Dewey "Metaphysics" and the "Generic Traits of Existence" », *Dewey Studies*, 6 (2), p. 6-15.

BOISVERT Raymond D. (1988), *Dewey's Metaphysics*, New York, Fordham University Press.

BOISVERT Raymond D. (1992), « Metaphysics as the Search for Paradigmatic Instances », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (2), p. 189-202.

DEWEY John (1903/1976), *Studies in Logical Theory*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 2, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1910/1978), *How We Think*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 177-356.

DEWEY John (1915/1979), « The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry », in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 8, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-13.

DEWEY John (1916/1979). *Essays in Experimental Logic*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 10, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1925/1981), *Experience and Nature*, in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 1, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, trad. fr. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1930/1984), « Qualitative Thought », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 5, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 243-262.

DEWEY John (1932/1985), « "Self-Saver or Frankenstein ?" : Review of Oswald Spengler's *Man and Technics* », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 280-281.

DEWEY John (1934/2010), *L'Art comme expérience*, trad. fr. sous la dir. de Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard.

DEWEY John (1937/1988), « Democracy and Educational Administration », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 217-225.

DEWEY John (1938/1967), *Logique : la théorie de l'enquête*, trad. fr. par Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.
DEWEY John (1941/1988), « Propositions, Warranted Assertibility, and Truth », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 168-188.
DEWEY John (1949/1989), « Experience and Existence : A Comment », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 16, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 383-389.
HILDEBRAND David L. (2011), « Could Experience Be More than a Method ? Dewey's Practical Starting Point », *in* Roberto Frega (dir.), *Pragmatist Epistemologies*, Lanham, Lexington Books, p. 41-60.
MADELRIEUX Stéphane (2012), « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey » *Critique*, 787 (12), p. 1043-1058.
MADELRIEUX Stéphane (2022), *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Seuil.
MYERS William T. (2004), « Pragmatist Metaphysics : A Defense », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40 (1), p. 39-52.
O'CONNOR John (1953), « Indeterminate Situation and Problem in Dewey's Logical Theory », *The Journal of Philosophy*, 50 (25), p. 753-770.
RUSSELL Bertrand (1940), *An Inquiry Into Meaning and Truth*, Londres, Routledge.
SANTAYANA George (1925), « Dewey's Naturalistic Metaphysics », *The Journal of Philosophy*, 22 (25), p. 673-688.
SEIGFRIED Charlene Haddock (2004), « Ghosts Walking Underground : Dewey's Vanishing Metaphysics », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40 (1), p. 53-81.
THAYER Horace Standish (1952), *The Logic of Pragmatism : An Examination of John Dewey's Logic*, New York, The Humanities Press.

NOTES

1 Je remercie chaleureusement Marlène Jouan pour ses remarques et suggestions sur une première version de cette recension.

2 Voir : https://deweycenter.siu.edu/_common/documents/dewey-carus-lectures.pdf.

3 Un débat dont le lecteur francophone peut avoir un aperçu synthétique grâce à Madelrieux (2012).

4 Notamment, et en sus des auteurs déjà cités, Jim Garrison, Richard Bernstein, Steven Fesmire, Thomas Gardner, Ralph Sleeper, Sydney Hook, ou John Stuhr.

5 Ces mots, présents quelques lignes plus haut dans le texte, viennent caractériser ce qui, ici, est nommé par Dewey comme « *things* ».

JOHANN MICHEL

QU'EST-CE QUE L'HERMÉNEUTIQUE ?

PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 2023

BENJAMIN TREMBLAY

INTRODUCTION : LE GESTE HERMÉNEUTIQUE

Dans un texte rédigé en hommage à Paul Ricœur, Olivier Abel comparait la démarche du philosophe à celle de Pénélope : « on fait, on défait, on refait » (Abel, 2017 : 38). Qu'est-ce que l'herméneutique ? En première instance un geste, mouvement perpétuel d'effilages et de reprisages que Johann Michel pratique de longue date et qui constitue probablement le cœur le plus fondamental de son legs ricœurien. Les neuf textes qui composent cet ouvrage, publiés entre 2019 et 2022 sous forme d'articles et réagencés pour l'occasion, demandent en ce sens à être saisis comme un tricot au « caractère exploratoire » (p. 20).

Mais Pénélope agissait, nous dit-on, par ruse, pour tromper ses prétendants et éviter surtout « la fin, non désirable, de l'histoire, pour permettre à celle-ci de durer » (Kremer, 2022 : 163). Qu'est-ce que l'herméneutique ? Une question vouée à l'irrésolution ou, tout au moins, à ne trouver de réponses que partielles. Johann Michel nous propose ainsi des études qui « viennent par touches s'enrichir les unes les autres » (p. 20), mais qui surtout s'éprouvent mutuellement en réinterrogeant de page en page les contours de ce qu'interpréter signifie. Ce choix éditorial pose la question de la cohérence interne de l'ouvrage, dont la facture est bien différente de celle d'*Homo Interpretans* (Michel, 2017) : je tâcherai néanmoins de l'aborder sous une perspective proche de celle adoptée par Jean-François Côté à la parution de ce dernier, en considérant que « l'approche œcuménique de Johann Michel » (Côté, 2019 : 148) appelle des commentaires qui soient eux-mêmes formulés dans un « style interrogatif » (Abel, 2017 : 37).

Ce parcours visera donc à faire apparaître des lignes directrices, des interrogations transversales, tout en assumant le caractère situé et partiel de cette mise en relief. Elle se fera en l'occurrence depuis la perspective d'une sociologie pragmatiste, nourrie par un programme descriptiviste d'inspiration ethnométhodologique (Tremblay, 2020), et surtout fondée sur une pratique de l'ethnographie qui m'a rendu sensible tant à la question de l'interprétation telle qu'elle se pose

sous un format pratique aux acteurs de terrain (Malbois, Tremblay & Lambelet, 2024) qu'aux limites d'une discussion théorique condamnée à « "perdre" les phénomènes dont elle prétend rendre compte » (Watson, 2001 : 26) – *a fortiori* lorsque ces phénomènes sont des activités pratiques (saisir, déchiffrer, comprendre, s'orienter, etc., sont les verbes qui donnent leurs titres aux études).

UNE AMBITION PRAGMATISTE

C'est sous le patronage de Schleiermacher que l'auteur entame son propos et expose l'enjeu central de l'ouvrage : « L'herméneutique ne doit pas être simplement limitée aux productions littéraires ; car je me surprends très souvent au cours d'une conversation familière à réaliser des opérations herméneutiques, quand je ne me contente pas du degré ordinaire de compréhension » (p. 17). Dans le sillage direct de Ricœur – pour qui l'herméneutique « ne saurait rester une technique de spécialistes » (Ricœur, 1965/2013 : 24) – Johann Michel souhaite donc redéfinir l'herméneutique en étendant son champ d'investigation aux *opérations herméneutiques* et *activités interprétatives* que nous engageons dès lors qu'il nous faut « surmonter un sens problématique » (p. 21) et que les ressources de la compréhension immédiate sont épuisées. Ce déplacement de la tâche interprétative depuis le champ philosophique vers le champ pratique est caractéristique de la « transformation pragmatiste de l'herméneutique » (p. 21) engagée par l'auteur : nous sommes toutes et tous des herméneutes, des *homo interpretans* en ce sens, parce que nous faisons régulièrement « l'expérience de la mécompréhension » (p. 23), et parce qu'il nous faut adopter dans bien des situations « une attitude suspensive à l'égard de la compréhension spontanée » (Michel, 2017 : 45). L'interprétation est constitutive de nos enquêtes ordinaires sur le sens, et nous en avons à ce titre une expertise pratique.

Cette ligne de travail confère toute son originalité à la démarche, même si elle n'est peut-être pas aussi nouvelle que semble parfois le suggérer l'auteur : le « primat accordé à l'acte » (Quéré, 2024 : 22) est

précisément, et de longue date, au cœur du pragmatisme philosophique comme des sciences sociales qui s'en sont inspirées. Johann Michel fait donc naître d'emblée des attentes sur la façon dont il compte opérer ladite « transformation ». Que va devenir, par exemple, la figure de l'herméneute de métier, du spécialiste patenté de l'interprétation qui, désormais déplacé hors du seul univers des textes, se trouve être pris dans un monde d'interprètes « profanes » ? Johann Michel va-t-il adopter une perspective continuiste et renégocier les lignes qui partagent traditionnellement le « savant » du « commun », à l'instar des sociologues ayant (re)découvert le pragmatisme ou/et pris acte du « choc de l'ethnométhodologie » (Dodier, 2001 : 324) ? Va-t-il éviter l'intellectualisme (Quéré, 2024 : 280) caractéristique d'une certaine herméneutique philosophique ? Sans trop en dire pour l'instant, on verra que l'ouvrage est traversé par une tension constante entre un pragmatisme revendiqué et un style argumentatif qui fait régulièrement appel à des principes épistémologiques conventionnels, de sorte qu'est reconduite la différence entre un « pragmatisme [qui] est continuiste, alors que l'herméneutique tend à introduire plus de ruptures » (Quéré, 2017a : 31). Mais cette difficulté est probablement liée à un mode d'investigation qui est précisément celui de l'herméneute, et qui repose exclusivement sur des bases textuelles. Or, si cette méthode était de fait adéquate dans le cadre de l'herméneutique classique, il n'est pas certain qu'elle soit à la hauteur d'un programme dédié aux *activités* interprétatives.

(R)OUVRIR « L'HERMÉNEUTIQUE »

Les deux premières études visent à étendre la gamme des signes susceptibles d'intéresser l'herméneutique : « on peine à imaginer la variété et la quantité de signes qui parsèment le monde [...] parce que la plupart nous demeurent imperceptibles » (p. 32-33). Cette variété ne peut pas être pleinement saisie dans le cadre de la seule sémiotique peircienne – car « seul un "esprit", pour Peirce, peut comprendre des signes » (p. 36). Or, s'il est vrai que « seuls les signes conscientisés peuvent faire l'objet d'une compréhension et d'une interprétation »

(p. 36), bien d'autres pourtant nous affectent. Ce sont notamment les *infrasignes*, eux-mêmes fondés sur des *subsignes* (substrats matériels), qui agissent « en deçà de toute conscience, soit au niveau de l'infrastructure sémiotique interne des organismes, soit au niveau du monde extérieur vers les organismes » (p. 36) : les ondes en seraient des exemples typiques. Parmi ces infrasignes, certains pourront cependant fonctionner comme des *présignes*, « signes en attente de devenir signes » (p. 38), à partir du moment où nous serons en mesure de leur prêter attention. Nous sommes par ailleurs instrumentés par des techniques qui assurent la conversion des infrasignes en signes : les limites de notre « échafaudage sémiotique » (p. 33) humain sont continuellement repoussées, et la gamme de signes qui s'offrent à nos enquêtes s'étoffe chaque jour davantage.

À cette première spécification de l'herméneutique par rapport à la sémiotique s'en ajoute une seconde, vis-à-vis de la sémantique. La polysémie des mots peut en effet être problématique « lorsque le contexte (ou l'absence de contexte) ne permet pas de déterminer l'une des significations d'un mot, voire d'une phrase ou d'un texte » (p. 46). C'est cette ambiguïté qui, pour Johann Michel, « constitue l'un des pivots de l'herméneutique » (p. 47), laquelle doit enfin s'atteler, à l'appui d'autres disciplines telles que la poétique ou l'esthétique, aux symboles qui sont « tellement sédimentés dans une culture qu'ils ont en partie perdu leur potentiel de problématicité, de surprise, d'impertinence, qu'ils nécessitent, par conséquent, moins d'interprétation que d'autres structures de signes à double sens plus novatrices » (p. 49).

Cette thématisation passionnante du devenir-signe doit permettre à l'herméneutique de s'ouvrir notamment à l'analyse des signes naturels (seconde étude), distingués des signes artificiels (conçus par les humains en vue de certaines finalités). Car même si « la nature elle-même n'a pas d'intention [...], les sociétés humaines n'ont pas cessé de la faire parler, et de lui prêter des intentions à travers ses grondements, ses rugissements, et autres frémissements » (p. 92). Étant donné que l'on ne voit pas quel signe dit naturel ne serait pas toujours

déjà culturellement interprété, cette distinction doit être « maniée avec précaution » (p. 73) : mais on pourrait même se demander dans quelle mesure elle a lieu d'être, puisqu'elle introduit des distinctions conceptuelles qui sont inutiles, voire contre-productives. Soit cette phrase : « une rivière ne ment point, pas plus qu'elle ne dit la vérité, sauf pour le poète ou le mystique » (p. 94). La nature serait, *en dernier lieu*, indifférente à la culture – la rivière serait une entité ontologiquement objective (Searle, 1995/1998). Contrairement à un texte ou à une peinture, elle ne porterait *en fait*, *et quoi que l'on en dise*, aucune intention. Mais une perspective pragmatiste n'aurait-elle pas laissé de côté cette « vérité ultime » (James, 1907/2007 : 117) de la rivière, pour s'en tenir exclusivement à l'examen de ses conséquences sur les affaires humaines ? Ce geste n'aurait-il pas permis d'éviter, au passage, de statuer sur la « qualité » des interprétations – puisque, si l'on comprend bien, celles-ci sont d'autant plus éloignées de la vérité « objective » d'une nature « sans intention » qu'elles lorgnent du côté de la poésie ou du mysticisme ?

Disant cela, il ne s'agit pas pour moi d'engager des discussions approfondies sur des aspects précis du texte, mais bien de pointer les tensions qui le traversent. À ce stade, la question se pose notamment de savoir en quoi consiste cette herméneutique qui nous est présentée comme une *discipline*, alors même que ses contours se font, au fil des pages, toujours plus labiles. « Si rien dans le domaine du sens n'échappe à l'herméneutique, le sens, en tant qu'il comporte une problématicité, constitue un de ses terrains privilégiés d'investigation » (p. 66) : or cette problématicité est susceptible d'apparaître n'importe où (dans un texte, un geste, une œuvre…), et avec elle son cortège d'activités interprétatives. Mais celles-ci n'apparaissent pourtant qu'en filigrane du propos, sous forme de mentions génériques, et après des séries de discussions théoriques et de subdivisions conceptuelles. On a donc le sentiment, tout au moins en sociologue, que Johann Michel peine à nous conduire véritablement au cœur des « opérations herméneutiques ».

COMPRENDRE, EXPLIQUER, APPLIQUER

La troisième étude semble promettre des développements sur les actes interprétatifs, l'interprétation étant une modalité du comprendre – une « compréhension *médiate* » (p. 107) qui intervient lorsqu'il s'agit de « rétablir la compréhension du sens troublé ou interrompu, pour tendre vers un *mieux* comprendre » (p. 114). Ce travail passe en outre par des opérations « de clarification, de contextualisation, d'explicitation, de catégorisation, d'explication, de dévoilement, de traduction » *(ibid.)* : autant d'« *ethno-interpretatio* » *(ibid.)* déployées par les « agents ordinaires (non savants) pour répondre dans leur vie ordinaire (non scientifique) à des sens troubles, problématiques, confus, étranges » *(ibid.)*.

Une distinction importante nous est proposée entre comprendre comme « saisie correcte d'un sens (grammaire du succès) » et comprendre comme « visée d'un sens (grammaire de l'intentionnalité) », avec l'idée que « mal comprendre, au sens d'une grammaire de l'intentionnalité, est encore comprendre. Chercher à comprendre sans parvenir au succès, au sens d'une grammaire de l'effort, est encore comprendre » (p. 103). Mais jusqu'à quel point peut-on adhérer à cette redéfinition ? Définir le comprendre comme *visée* ou comme *effort* contredit, à un premier niveau, ce que le terme recouvre dans ladite « vie ordinaire ». Nous n'admettons avoir été compris que lorsque cette compréhension est manifeste et, pour le dire vite, socialement validée. Supposons que je veuille dire quelque chose à un ami, mais qu'il ne me comprenne pas (en termes de « saisie correcte ») : comment pourrais-je admettre qu'il me *comprend* tout de même ? Je peux certes le voir manifester son effort pour comprendre (à son air concentré, à ses demandes de clarification, etc.), et lui en savoir gré ; je peux espérer qu'il en vienne à me comprendre, et reconnaître ce succès (acquiescements, etc.). Mais s'il n'y arrive pas, toutes ses intentions n'y pourront rien : je m'estimerai, au bout du compte, incompris.

Il en va de même pour l'élève qui rend une copie blanche : « et pourtant nous ne pouvons pas douter ici que l'élève en question a bien *cherché* à comprendre le sens du texte. […] Si comprendre répondait toujours à une grammaire du succès, il ne serait pas utile d'ajouter dans l'usage de la langue "mal" comprendre et "bien" comprendre » (p. 103). Mais pour intéressante qu'elle soit, cette distinction entremêle plusieurs choses. D'une part, le « mal » comprendre est ordinairement compris en référence à une grammaire du succès, puisqu'il en est une des modalités (celle de l'échec). Si l'élève rend une copie blanche c'est parce qu'il aura, au mieux, compris qu'il n'a pas compris ce qu'il aurait dû comprendre, et l'enseignant ne le gratifiera pas d'un seul point sous prétexte qu'il aurait éventuellement cherché à comprendre – sous prétexte, donc, qu'il aurait compris *tout de même*, en référence cette fois-ci à la grammaire de l'intentionnalité telle que définie par Johann Michel. D'autre part et surtout, le point délicat touche à l'observabilité des intentions. Comment reconnaître la copie blanche de l'élève qui avait l'intention de comprendre de celle, tout aussi blanche, de l'élève qui ne l'avait pas ? Sans aller trop loin ici non plus, la distinction entre le comprendre comme « performance accomplie » et comme « acte en train de se faire » (p. 103) pose, en l'état, plus de difficultés qu'elle n'en résout. Elle est à ce titre exemplaire des « faux problèmes [et d]es alternatives infernales » (Debaise & Stengers, 2016 : 83) qui naissent de la discussion théorique et qui entravent la transformation pragmatiste de l'herméneutique que vise l'auteur.

Cette problématique se retrouve autour de la question suivante : « comment être certain par ailleurs du "succès" de la compréhension ? » (p. 104). La réponse de l'auteur consiste à dire, en résumé, que les succès sont temporaires et révisables, suivant l'idée d'une « tâche infinie » du comprendre reprise à Schleiermacher. Tâche qui concerne tant l'herméneute de métier dans sa « non-compréhension méthodologique radicale » (p. 105) que n'importe lequel ou laquelle d'entre nous, dans la mesure où ce que nous pensons avoir compris à un moment T peut s'avérer être, plus tard, faux ou insatisfaisant. Mais cette perspective temporelle est loin d'être suffisante pour répondre

à la question de départ, pour autant qu'elle se pose précisément à nous quotidiennement (et parfois de façon extrêmement aiguë). La seule façon de la résoudre consisterait à se pencher sur les circonstances pratiques dans lesquelles le succès de la compréhension est un enjeu prioritaire (un problème de membre, dirait Garfinkel), et à décrire les procédures et opérations qui lui permettent d'être accompli, attesté et reconnu pour ce qu'il est.

Ce n'est pas dans cette direction que Johann Michel développe son analyse, préférant lui donner un tour épistémologique supplémentaire avec l'idée, reprise en outre à Ricœur, qu'« expliquer plus, c'est comprendre mieux » (p. 123). De là l'idée que « renoncer à *la* meilleure compréhension n'est pas abandonner l'idéal régulateur d'*une* meilleure compréhension » (p. 107). La meilleure compréhension apparaît donc ici comme un horizon théorique, moralement souhaitable et potentiellement atteignable grâce à un dialogue entre méthodes et disciplines – les sciences humaines et sociales étant tenues pour en être les premières garantes, contre le relativisme d'un côté et l'absolutisme de l'autre. Reste que, dans le cadre d'une herméneutique pragmatiste, l'idéal régulateur en question aurait gagné à être appréhendé en tant qu'il est immanent à la pratique, plutôt que formulé depuis une position épistémologique externe et prescriptive. Cet idéal n'existe en effet que parce qu'il est accompli – ou, si l'on préfère, réactualisé – dans n'importe quelle situation où quelque chose doit être compris, et ce à toutes fins utiles (si je cherche à comprendre quelque chose, ce ne sera jamais pour mal comprendre, mais bien pour comprendre mieux, même si je n'y parviens pas). De ce point de vue, la question de son « abandon » est toute théorique car il ne saurait l'être en pratique.

Le troisième mouvement du chapitre autour du verbe « appliquer » pose encore d'autres questions. Johann Michel commence par pointer les limites de la thèse de Hans-Georg Gadamer selon laquelle « il n'y a pas de compréhension véritable sans application » (p. 131), en prenant le cas de l'historien du droit. Pour ce dernier, il s'agit bien de

comprendre les textes, mais pas d'en appliquer les préconisations : en ce sens, « toute compréhension n'est pas une application. Une compréhension n'est une application que lorsque la saisie du sens se fait en vue d'une adaptation à une situation concrète et présente » (p. 136). Mais cela ne signifie pas que la compréhension de l'historien ne porte pas à conséquences (sans quoi on ne voit pas pourquoi il essaierait de « comprendre » quoi que ce soit). Il en tire par exemple des enseignements typiques de son métier (du type « remettre le présent en perspective », « éclairer les lois d'aujourd'hui à partir de celles d'hier ») qui ont des incidences directes sur sa « situation concrète et présente » et, par ricochet, sur les publics de ses textes, ses auditoires universitaires, etc. Autrement dit, en ouvrant la définition du verbe « appliquer » au-delà de sa base formelle (appliquer une loi, respecter des prescriptions, etc.), Johann Michel aurait probablement pu en livrer une version plus pragmatiste, davantage orientée vers l'examen des conséquences observables de toute compréhension.

L'HERMÉNEUTIQUE À L'ÉPREUVE DE « L'EXPÉRIENCE »

La quatrième étude introduit (singulièrement ?) le pragmatisme comme une « discipline » (p. 137) ayant été tendanciellement opposée à l'herméneutique pour avoir accordé une importance fondamentale aux aspects non-langagiers de l'« expérience », là où la seconde, dévolue à la question du « sens », aurait octroyé un primat au langage. Mais cette opposition ne permet pas de saisir à leur pleine valeur des auteurs qui, de Paul Ricœur à Wilhelm Dilthey en passant par Richard Rorty et John Dewey, n'ont cessé de penser les articulations entre langage et expérience. Johann Michel se propose de prolonger ce dialogue en posant les bases d'une « herméneutique pragmatiste de l'expérience non verbale » (p. 140) – car « il peut y avoir du sens dans l'expérience sans qu'elle s'exprime sous une forme discursive » (p. 140). Trois variations autour de la notion d'expérience sont proposées : expérience immédiate, « avoir de l'expérience » et « faire une expérience ».

Pour développer la première, l'auteur se réfère à Dewey, mais aussi à George Herbert Mead : « il y a expérience dès qu'un organisme vivant répond aux *stimuli* de son environnement, le perçoit, l'éprouve et cherche à le modifier pour satisfaire ses besoins et ses impulsions primordiales » (p. 141). Cette lecture permet d'embrayer sur :

> une perspective sémiotique, venant alors de Peirce : les stimuli sont des *signes*. En d'autres termes, l'expérience du vivant en tant qu'interaction continue avec un environnement peut se laisser penser comme une *sémiose*, c'est-à-dire comme un processus d'échanges de signes, de réception et de production de signes entre un organisme et son environnement. (p. 142-143)

Si ce raisonnement en termes de *stimulus/réponses* rejoint plutôt bien les termes de Mead, il est cependant discutable pour saisir avec finesse la perspective de Dewey, selon laquelle « l'organisme vit par le moyen d'un environnement, de son activité et de ses énergies, et pas simplement dans un environnement » (Quéré, 2022 : 78). Johann Michel rapatrie dans une certaine mesure la perspective écologique de Dewey (qui est pourtant à la base des propositions de Richard Shusterman reprises plus loin) vers une théorie de l'action qui met en scène des émetteurs et des récepteurs (de signes). Mais permet-elle de rendre véritablement compte de la « compréhension spontanée de l'expérience immédiate [qui] est tout entière enveloppée dans une logique sensorielle », de la « compréhension charnelle » (p. 146) ou de « l'interaction signifiante et charnelle entre un organisme et son environnement » (p. 148) ? Les termes, on le voit, tendent d'ailleurs à se chevaucher, accentuant le doute sur ce dont on parle au juste.

C'est dans le deuxième volet de l'étude que s'éclaircissent les enjeux de ce recalibrage de Dewey : Johann Michel y revient sur *l'avoir de* l'expérience, en considérant que cette « expérience acquise, c'est le passé qui enseigne et éclaire le présent » (p. 150). Chez Gadamer, la langue est le lieu de sédimentation par excellence des expériences de l'humanité au fil de son histoire : c'est pourquoi elle est centrale dans la

ressaisie des expériences « immédiates », en les rendant descriptibles sous des catégories socialement significatives. Or « le corps est aussi le siège d'expériences acquises, susceptibles elles-mêmes de modifier l'expérience immédiate » (p. 154) : après une vue rapide de quelques classiques en la matière (James, Bourdieu, Mauss), Johann Michel se concentre sur la soma-esthétique de Shusterman, en tant qu'elle prolonge l'attention portée par Dewey « à la conscience de l'expérience corporelle en vue de la transformer et de l'améliorer » (p. 157). Le programme de Shusterman (1994) consiste en effet à promouvoir un « travail soma-réflexif » (p. 160) visant à porter à la « conscience » ce qui, usuellement, ne l'est pas, c'est-à-dire le corps et ses habitudes (*i.e.*, les expériences qu'il « a »). Mais cette « prise de conscience » passe par une *méthode* somatique, par des *pratiques* corporelles (Shusterman, 2007), et donc ni uniquement, ni nécessairement, par une intellectualisation : le corps est, dans une certaine mesure, à la fois le thème et la ressource, le lieu d'où émergent des signes et le médium de leur interprétation.

Partant de là, Johann Michel considère que « la soma-esthétique est aussi une soma-sémiotique. Lorsque les signes corporels sont conscientisés, la précompréhension accède à la compréhension réfléchie, fût-elle non discursive. La soma-esthétique appelle alors une soma-herméneutique » (p. 161). Cet « appel », stimulant et novateur en sa qualité programmatique, pose toutefois plusieurs questions à propos de ce que l'auteur entend sous ces termes extrêmement chargés. Ainsi, s'il est vrai que « le corps se donne comme signes » (p. 161) si l'on pense à la compréhension immédiate de certaines attitudes (la joie, la tristesse), il n'est pas certain que cette affirmation soit valide dans la perspective de Shusterman, où le corps doit plutôt *devenir* le lieu d'une enquête pour être *fait* signe(s). Ensuite, à quoi ressemblerait une « compréhension réfléchie » qui ne soit pas discursive, mais qui traiterait tout de même de signes « conscientisés » ? Cette quatrième étude aurait peut-être gagné à être davantage approfondie à l'appui d'un Mead, chez qui la réflexivité est « strictement opérante ou pratique, et non pas discursive et représentationnelle » (Mead,

1997 : 198), ou d'un Erwin Straus, que Johann Michel mentionne d'ailleurs dans la suite de l'ouvrage et dont la théorie du « sujet sentant » (Straus, 1935/2000 : 26), intégralement bâtie contre la psychologie d'inspiration cartésienne et le schéma *stimulus/réponse*, a de fortes résonances avec les perspectives pragmatistes (Malbois & Tremblay, 2026).

Enfin, le troisième volet de l'étude est consacré au *faire une expérience*, *via* une jonction tout à fait intéressante entre le pragmatisme de Dewey et l'herméneutique de Heidegger. L'un et l'autre se retrouvent en effet autour du caractère imprédictible et troublant de l'expérience : c'est l'« expérience créatrice et nouvelle [qui] est une mise en cause, une mise en doute, une mise en suspens de l'expérience acquise » (p. 164). Elle se distingue ainsi de l'expérience immédiate (quoique celle-ci lui fournisse sa base organique et affective) dans la mesure où « l'expérience ne peut être qualifiée d'unique, singulière, créatrice que sous la condition qu'elle ait pu être *interprétée* comme telle » (p. 170-171). Mais cette socialisation de l'expérience ne passe pas nécessairement par le langage, de sorte que « l'expérience créatrice demande une soma-herméneutique » (p. 171). Reste à savoir en quoi consisterait précisément celle-ci, sans quoi le « retour réflexif sur [l]es expressions corporelles » d'autrui et sa « compréhension spontanée [qui] devient alors interprétation charnelle » (p. 172) demeurent des expressions assez énigmatiques. L'argument aurait, ici aussi, gagné à être développé à partir d'auteurs ayant déjà thématisé les liens qui existent entre Dewey et Heidegger – autour de la condition corporelle et du primat donné aux affaires pratiques (Begby, 2014), ou encore autour de l'art et de l'expérience esthétique (Wood, 2013 ; Ramazzotto, 2022) sur lesquels Johann Michel se focalise d'ailleurs un peu plus loin.

L'INTERPRÉTATION DE « L'ESPACE »

La cinquième étude marque un léger décalage, puisque Johann Michel y propose une déclinaison thématique autour de l'espace en

tant qu'il « fait l'objet d'une interprétation dans nos activités ordinaires » (p. 176). En dehors de cas spécifiques, comme celui de l'enfant qui doit découvrir à la fois comment se mouvoir et ce dans quoi il se meut, notre ancrage dans un espace est une condition existentielle plutôt qu'un objet de pensée. L'espace est ce dont « l'individu fait l'expérience comme noyau de sa réalité » (Schütz, 1987/2008 : 122). Ainsi, lorsque nous rencontrons des obstacles sur notre chemin, nos réflexions se portent sur la meilleure façon de les éviter, mais pas sur le fait de notre présence en tant que telle. Il nous arrive pourtant, nous dit Johann Michel, d'endurer des événements ou des situations qui nous plongent dans un « état suspensif » (p. 189) du corps. De tels troubles peuvent être corrélés à des états pathologiques, comme le montre l'auteur au travers d'un beau dialogue avec Merleau-Ponty ; mais ils peuvent aussi advenir au hasard de nos vies, de façon imprédictible. Lorsque notre présence au monde devient vaporeuse, lorsque se dérobe le « sol ontologique » (p. 183) qu'est notre ancrage corporel dans l'espace, il nous faut le reconquérir par des techniques interprétatives.

C'est un état de ce genre que le narrateur, chez Proust, connaît dans les premières lignes de la *Recherche* : scène où le sommeil et l'éveil s'alternent et s'entrelacent à la lumière d'une bougie, et où un doute s'instaure sur la « spatialité des choses du monde de la vie » (p. 191). S'inaugure alors, pour le narrateur, un long parcours d'oscillations entre les deux figures d'interprétants que propose Johann Michel : d'un côté « l'interprétant reproducteur [qui] vit la désorientation des sens comme une suspension négative du sens [et pour qui] le *détour* interprétatif du sens est un passage obligé pour un *retour* au même, à la familiarité de la compréhension immédiate (revenir chez soi) » (p. 199) ; de l'autre, « l'interprétant producteur [qui] vit la désorientation comme une suspension joyeuse du sens [...] [et qui] ne voudrait jamais revenir chez lui » (p. 199). C'est entre ces deux régimes interprétatifs que nous oscillons nous-mêmes dans nos vies et que, en fonction de l'importance que nous accordons à l'un ou à l'autre, nous nous

aménagerons un espace policé ou, à l'inverse, un espace ouvert, fort « de virtualités non encore exploitées » (p. 203).

L'ART COMME LIEU DE L'ÉQUIVOCITÉ DU SENS

Poursuivant ses déclinaisons thématiques, Johann Michel s'attelle dans la sixième étude à l'art en tant qu'il aurait vocation à « rechercher la profusion des sens et susciter autant d'interprétations » (p. 220). Mais de quel art parle-t-on ? La profusion des sens en est-elle nécessairement la visée ? Pour démêler ces interrogations, le premier volet de l'étude discute la perspective de Danto selon laquelle « un objet n'est une œuvre d'art que sous la condition d'une certaine interprétation » (p. 221). Il n'y a pas, pour le dire vite, d'art en soi, mais un processus de qualification des choses en tant que relevant de « l'art ». L'interprétation renvoie donc chez Danto aux cadres normatifs généraux qui, à chaque époque et chaque lieu, permettent de distinguer ce qui est de l'art et ce qui n'en est pas. Mais cette perspective sociohistorique est pour l'auteur insuffisante, car elle ne permet pas de « démarcation entre compréhension immédiate et compréhension interprétative » (p. 225).

Avant de revenir sur cette (nouvelle) démarcation, il importe de citer en longueur l'« objection pragmatiste » (p. 227) que Johann Michel formule ici à Danto.

> La propension à interpréter un objet comme une œuvre d'art ne se pose généralement pas, *a fortiori* pour le simple amateur d'art. Lorsque l'on pénètre dans un musée ou une galerie, lorsque l'on assiste à un concert, lorsque l'on regarde un film, on ne s'interroge pas sur le fait de savoir si ce sont des œuvres d'art. […] Pourquoi le comprenons-nous spontanément sans avoir besoin de l'interpréter ? Parce que ces objets sont inscrits dans des espaces et des contextes de sens spécialement consacrés à l'art. […] Dans ces conditions, quand l'interprétation d'un

> objet X comme œuvre d'art se pose-t-elle ? Quand sa catégorisation comme œuvre d'art ne va pas de soi, quand elle est soumise à des régimes de *problématicité du sens* [...]. Remarquons que ce mode de problématisation intervient rarement pour le simple amateur d'art, encore moins évidemment pour le profane. C'est un mode de problématisation qui concerne avant tout les professionnels de l'art. (p. 227-228)

Mais jusqu'à quel point peut-on suivre ce raisonnement ? Johann Michel reprend le fond de l'argument de Danto (« l'art » est ce qui est tenu pour tel dans tel contexte), mais en y ajoutant cette idée selon laquelle le public de l'art (et *a fortiori* le « simple amateur ») prend pour acquis le fait que « l'art » est ce qui est montré dans les « lieux d'arts », ce qui est socialement reconnu pour être de l'art, etc. Or rien n'est moins sûr : le profane n'est-il pas le plus disposé à se demander si un urinoir – pour reprendre l'exemple de la *Fontaine* de Duchamp – est « de l'art » ? N'est-il pas le premier à se demander ce qui justifie qu'une « tache de peinture noire » (p. 228) soit qualifiée d'« œuvre d'art » ? Combien de fois entendons-nous, en parcourant les galeries, des visiteurs caustiques (*i.e.* réflexifs) qui, justement, requalifient ce qui leur est proposé en tant qu'« art » sous de nouvelles catégories – « tambouille » ou « escroquerie » ? Il faudrait bien entendu mettre au travail ces questions à l'aide d'enquêtes empiriques : reste que la version de Johann Michel me semble en l'état discutable, parce qu'elle présume de l'incapacité desdits profanes à problématiser l'interprétation de tel objet en tant qu'œuvre d'art (ce qui ne signifie pas que leurs critiques ne soient pas, elles-mêmes, fondées sur des définitions normatives de l'art).

Aussi « le spécialiste de l'art est-il [pour l'auteur] plus enclin à interpréter que le simple amateur d'art [...] parce qu'il sait, par expérience, que la considération d'un objet ou d'une catégorie d'objets comme œuvres d'art ne va pas toujours de soi » (p. 229). Il emploie alors des « techniques interprétatives comme la clarification, la contextualisation, la comparaison, la catégorisation, le dévoilement,

l'explicitation… » (p. 230) lui permettant de dater les œuvres, d'identifier les styles, etc. Pourtant, et comme cela avait été amené dès les premières études, ces techniques sont loin d'être propres aux professionnels de l'art : ce sont des ethno-interprétations que l'amateur déploie aussi, même dans ses jugements les plus « cavaliers » (qui ne se distinguent de ceux du professionnel qu'en termes de degré de complexité ou d'érudition). On ne voit donc pas en quoi le spécialiste serait plus « enclin » à interpréter, sauf de se référer à l'« idéal régulateur d'une meilleure compréhension » (p. 107) déjà évoqué et de considérer qu'en dernier lieu les experts sont les plus à même de « bien » interpréter une œuvre. Au demeurant, et si l'on prend au sérieux le geste inaugural de cette étude, le professionnel qui historicise, compare, vérifie l'œuvre, est peut-être surtout le plus enclin à *clore* la pluralité de ses significations.

Les lignes qui précèdent font ressurgir (à dessein) la question du « relativisme ». Est-ce que toutes les interprétations se valent ? Les années de travail d'un expert peuvent-elles être rapprochées des jugements expéditifs du badaud ? Est-ce qu'il n'y a pas, tout de même, des *bonnes* façons d'interpréter qui conduisent à de *meilleures* interprétations ? Chez Danto, la « bonne » interprétation de l'œuvre est celle de l'artiste, de sorte qu'il revient au public de « s'élever » (p. 239) à sa hauteur. Mais cette thèse, outre qu'elle prédétermine la « bonne » réception (abstraction faite des réceptions effectives), ne fonctionne pas pour les œuvres dénuées d'indices permettant de documenter l'intention de l'artiste. Pour Johann Michel, c'est donc plutôt l'« interprétation réceptive » (p. 247), entendue comme travail collectif (mené par les spécialistes, les institutions, etc.) qui détermine la bonne interprétation d'une œuvre. Cette analyse pourrait rejoindre la question de la socialisation de l'enquête chez Dewey : comprendre « mieux » reviendrait alors, pour aller vite, à comprendre ensemble, en tant que public. La juste interprétation serait alors moins indexée à des critères fixes et hors-sol qu'à un consensus démocratique (lui-même révisable, et critiquable) résultant de l'enquête sociale (Cefaï, 2019).

Ce n'est cependant pas véritablement en ces termes que raisonne

Johann Michel, comme en témoigne le traitement qu'il donne à la question du « relativisme » :

> [...] ce sont ces méthodes d'investigation, honnies par Gadamer, qui font que toutes les interprétations, au moins chez les spécialistes, ne se valent pas. À cet égard, on ne saurait souscrire aux implications relativistes de l'herméneutique de Gadamer : « Comprendre, en vérité, n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*. » La finitude de la compréhension, son inscription dans des traditions, interdit certes d'accéder à *la* meilleure compréhension, entendue comme une vérité absolue et définitive. Mais les méthodes d'investigation en sciences humaines et sociales permettent assurément d'espérer *une* meilleure interprétation, toujours révisable et soumise à critique. (p. 250-251)

De telles incises laissent entendre que les spécialistes sont les plus aptes à interpréter et à donner de « meilleures » interprétations *parce qu'ils dispose(raie)nt de meilleures méthodes*. Cette façon d'indexer le « meilleur » à des critères savants me semble en partie contradictoire avec un certain pragmatisme qui aurait davantage placé l'accent sur l'examen des conséquences des interprétations (en tant qu'il est lui-même réalisé par les publics de l'art), et aurait surtout évité de distribuer les « compétences » ou « inclinaisons » des uns et des autres (profanes *vs* professionnels) en fonction de leur degré de maîtrise des principes et méthodes en question. Plus généralement, et au-delà du seul cas de l'art, plutôt que d'aborder la problématicité et (plus loin) la « criticité » en tant qu'elles sont constitutives d'expériences publiques (Quéré & Terzi, 2015) irréductibles à des affaires de « réception » ou d'« interprétation réceptive », Johann Michel s'en tient (ici) à un registre épistémologique fondé sur une littérature essentiellement philosophique qui peine à nourrir la « perspective

de facture pragmatiste » (p. 254) qu'il revendique. On pourra cependant se référer à d'autres de ses textes (Michel, 2021 ; Michel, 2015) pour trouver des réflexions qui articulent remarquablement la théorie de l'enquête de Dewey avec la question de l'interprétation, saisie cette fois-ci comme activité menée en public et par un public qu'elle contribue à former (Dewey, 1927/2010).

Le quatrième volet de l'étude nuance les choses puisque Johann Michel s'y demande avec Sontag si « l'interprétation des œuvres d'art [ne] laisserait pas la part trop belle à l'intellect (qui se focaliserait sur le contenu), au détriment d'une "logique de la sensation" (qui remettrait les formes au premier plan) » (p. 263). Mais, au-delà de cette opposition classique entre le « penser » et le « (res)sentir », dont l'auteur montre bien les limites (le fait d'intellectualiser une œuvre pouvant contribuer à accroître la gamme des sensations nourries à son égard), cette fin de chapitre ouvre surtout de belles réflexions au sujet de la nécessité de prendre au sérieux les œuvres d'art, en évitant notamment de les dissoudre trop vite dans des théories du « sens caché » (p. 265), qui, au fond, n'ont besoin ni d'écouter ni de regarder les œuvres pour trancher sur ce qu'elles diraient ou seraient en dernier lieu. Et finalement, cette longue étude se clôt sur un genre d'humilité : l'œuvre d'art, parce qu'elle enferme des « registres multiples de signification » (p. 266), appelle le foisonnement des interprétations, des plus immédiates aux plus érudites, sans qu'aucune ne puisse être considérée, dans l'absolu, comme « la meilleure ».

HERMÉNEUTIQUE(S), SOCIOLOGIE(S) ET CRITIQUE(S)

Les trois dernières études de l'ouvrage peuvent être abordées dans un même mouvement dans la mesure où elles forment un cheminement au travers d'interrogations sociologiques fondamentales. La septième (« Répondre à l'étrangeté ») se focalise sur « la compréhension d'autrui, de ses signes, de ses expressions, mais aussi [sur] la manière de lui répondre » (p. 268) à partir d'une réflexion sur l'éthique

de l'hospitalité et sur une « éthique herméneutique [qui] repose à la fois sur une éthique de l'effort (et donc de la volonté), de l'ouverture et de la reconnaissance d'autrui comme *sujet* de discours sensé » (p. 269). Pour saisir plus finement ces modes de compréhension d'autrui dans la conversation courante, Johann Michel déploie à nouveau sa distinction entre un « *répondre compréhensif* lorsque la saisie du sens s'opère de manière immédiate [...] [et] un *répondre interprétatif*, inversement, lorsque la saisie du sens est problématique, suspensive, médiate » (p. 273-274). Si ces deux modes du répondre s'enchevêtrent dans les faits, Johann Michel suggère, avec Bernhard Waldenfels, que le recours à l'interprétation est tributaire du degré d'étrangeté auquel nous devons faire face. L'« étrangeté radicale » (p. 278), mettant en défaut nos schèmes d'interprétation courants, nous obligerait alors à l'accepter dans son irréductibilité – à moins de faire appel à un « tiers-interprétant » (p. 282) qui viendrait faire médiation entre le proche et le lointain, entre « nous » et « l'étranger ».

L'étude suivante (« Lire le social ») examine le social non plus au prisme d'une phénoménologie de la relation, mais à partir d'une réflexion sur « les conditions de possibilité d'une sociologie herméneutique » (p. 287) qui serait « en même temps structurale, historique et pragmatiste », et qui aurait pour ambition « d'analyser l'interprétation *en acte* dans des circonstances et des contextes donnés » (p. 289). Programme aussi réjouissant que chargé, puisqu'il s'agit de se pencher sur un ensemble de « courants (herméneutique, structuralisme, sociophénoménologie, pragmatisme) [qui] n'ont cessé, pour certains d'entre eux, de se heurter comme autant de paradigmes incompossibles. Tous nos efforts consistent pourtant à les coordonner » (p. 304). Cette tentative passe par la mise au travail d'une analogie consistant à saisir le monde social comme texte, dont on sait qu'elle a été amplement discutée par le pragmatisme (Quéré, 2017a). Elle fonctionne, pour Johann Michel, si l'on considère qu'« un acte social n'est jamais purement émergent [et] dépend toujours, d'une manière ou d'une autre, d'un ordre de sens préalable » (p. 307) : l'acte en question peut être interprété comme application ou interprétation d'un système de

règles institutionnalisées, *i.e.* d'un « texte » social. Mais elle montre ses limites à partir du moment où l'on considère que « les acteurs sociaux ne sont point des automates qui joueraient à chaque fois et exactement de la même manière un texte et une mise en scène donnés à l'avance » (p. 309) : le texte social s'apparente alors moins à une série d'éléments figés qu'à une « activité de tresser » (p. 290). En termes garfinkeliens, on dirait que l'ordre social comme texte est « une réalisation pratique continue de chaque société, procédant uniquement et entièrement, toujours et partout, du travail des membres » (Garfinkel, 1967/2007 : 41). Mais Johann Michel passe à côté de l'argument ethnométhodologique (Quéré, 2017b) et, plus généralement, de réflexions pourtant développées de longue date autour des limites que présente la métaphore du texte, notamment dans l'enquête ethnographique (Cefaï, 2010), qui vise précisément à décrire des événements advenus et des activités accomplies en contexte. De la même manière, les travaux de Quéré (1999) dévolus aux liens qu'entretiennent la sociologie et l'herméneutique sont mentionnés sans être mis au travail. L'effort de « coordination » de l'auteur, probablement trop ambitieux, tend donc à tomber à plat, comme en témoigne la conclusion de l'étude qui boucle sur la partition de départ : « Il faut donc distinguer une macro-herméneutique (structurale) qui s'en tient aux agencements globaux des structures sociales du sens et une micro-herméneutique (pragmatiste) qui s'intéresse aux arrangements locaux et indexicaux des structures sociales du sens » (p. 312).

Ce cloisonnage de l'ethnométhodologie et d'un certain pragmatisme sociologique aux échelles dites « locales » se retrouve en partie dans les tensions qui traversent la neuvième et dernière étude (« Adresser une critique »). Elle débute, *a priori*, sur la réaffirmation d'une logique continuiste entre interprétations « ordinaires » et « savantes » (« les savants, à commencer par les philosophes, n'ont pas le monopole de la critique. La critique, comme mise à distance du sens reçu, est un mode de comprendre inscrit au cœur de la condition humaine », p. 322), mais pour mieux revenir sur ce qui les sépare. Johann Michel nous dit par exemple ceci : « l'accès à de nouvelles

sources, la critique interne et externe des archives, des témoignages, des textes, la comparaison des phénomènes sociohistoriques ne permettent-ils pas de *mieux* comprendre, mieux comprendre même que la manière dont les femmes et les hommes d'autrefois ont pu se comprendre ? » (p. 328). On retrouve ici la problématique déjà soulevée dans l'étude dédiée à l'art, puisque Johann Michel semble estimer que la distinction entre le « mal » comprendre et le « mieux » comprendre peut être opérée à partir de critères méthodologiques et scientifiques.

Or, jusqu'où peut-on dire que l'historien, typiquement, comprendrait « mieux » les gens d'autrefois qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes ? Est-ce parce qu'il a accès à des sources qui lui permettent de refigurer un « contexte » auquel les gens en question n'avaient pas accès ? C'est là l'argument des approches sociohistoriques : les gens sont « dans » le contexte, mais ils n'ont pas les moyens de saisir celui-ci comme un tout organisé et objectif. Ils ont un rapport pratique à la pratique, et ne peuvent donc pas la « remettre en perspective » de façon satisfaisante (*i.e.* d'une « meilleure » façon). Il faut donc des historiens et des sociologues pour procéder à cette objectivation et ainsi « comprendre mieux ». Si ce genre de compréhension a des bénéfices évidents, on aurait cependant attendu de Johann Michel qu'il se montre plus sensible au fait que la contextualisation est (comme il le dit lui-même) une *ethno-interpretatio* permettant à tout un chacun de se comprendre en se situant dans un contexte plus large. Ce contexte est certes autre que celui que reconstruit le savant, mais il n'en est pas moins une ressource fondamentale (d'interprétation, y compris de soi) dans la vie courante. Dès lors le « mieux » comprendre, attribué au chercheur professionnel, ne tient plus, et le « comprendre autrement » de Gadamer serait plus adéquat (quitte à être affiné et amendé). Mais peut-être s'agit-il ici encore d'une limite propre à l'investigation textuelle et philosophique, comme je l'avais amenée en introduction : elle traite d'activités pratiques sans les documenter, sans les décrire, et surtout sans faire l'épreuve empirique de leur complexité. À ce titre, elle est probablement destinée à « spéculer sur des abstractions » (Quéré, 2004 : 133).

De fait, l'étude se développe moins autour de la critique saisie comme activité dans une veine pragmatique (Breviglieri, Lafaye & Trom, 2009) qu'autour d'une réflexion générale autour des « seuils de criticité » (p. 322), c'est-à-dire d'un affinement de l'articulation entre la compréhension immédiate (non réfléchie) et l'interprétation « forte » telle que la conçoit Johann Michel. L'herméneutique de Gadamer sur le comprendre « autrement » correspondrait ainsi à un « seuil minimal et pour tout dire insuffisant de criticité » (p. 327), ce qui suggère bel et bien une « criticité » mesurable à l'aune de celle que promeuvent les (vrais) scientifiques. C'est pourquoi « il faut franchir de nouveaux seuils » (p. 328), en allant voir du côté de Ricœur et notamment de l'insistance mise par ce dernier sur les « implications décisives de [la] puissance subversive et critique du poétique » (p. 329), et plus généralement du détour par la fiction. Le texte n'est plus ce qui fait autorité, mais ce qui fait médiation – y compris de soi à soi : il est le lieu d'une reconfiguration des temps, des expériences et des identités (Ricœur, 1984). Et parce qu'il s'en va « rouler à droite et à gauche, sans savoir à qui il faut ou il ne faut pas parler » (Rancière, 2000 : 15), il peut produire des effets proprement politiques. C'est en cela que l'approche de Ricœur, étayée par celles de Schleiermacher ou Szondi, permettrait d'aller « plus loin » que celle de Gadamer, lequel se contenterait donc de mettre en équivalence les interprétations, abstraction faite de leurs conséquences (réelles, possibles ou espérées).

Partant de là, Johann Michel prolonge son étude en tâchant d'opérer des liens entre ces différentes variations l'herméneutique critique et « les sciences sociales critiques » (p. 335), en proposant de nouvelles excursions bibliographiques. Chez Michael Walzer,

> [...] il revient au critique, et notamment au philosophe social et politique, d'interpréter et de reconstituer la cohérence des valeurs partagées dans une société donnée et d'évaluer leur manquement, leur réalisation faussée ou incomplète dans les pratiques concrètes. Une mise à distance est bel et bien justifiée (ce en quoi il y a critique), mais à l'intérieur d'une sphère de

> valeurs déjà instituées et sans que ce socle de valeurs fasse lui-même l'objet d'une critique. (p. 339)

Mais ce « modèle de la critique interne se contente largement des valeurs existantes » (p. 340-341) : se pose alors la question de savoir comment exercer une critique « externe » qui soit légitime, tant pour qui l'adresse que pour qui la reçoit. Question d'une actualité frappante à l'heure où ont régulièrement lieu des débats sur la question de savoir si les « personnes concernées » par un problème (dans un sens restreint et non deweyen du concernement, réduit au vécu en première personne) sont les seules légitimes à parler dudit problème (qui est « le leur » en tant qu'elles en font les frais directement, dans leur chair).

Une première voie de réponse se situe à nouveau du côté de Ricœur, à propos de l'utopie, qui, « dans sa fonction positive, empêche l'horizon d'attente de coïncider avec le champ d'expérience » (p. 343). Mais ce report « dans l'imaginaire (social et politique) [de] l'instance de la critique » (p. 344) semble insuffisant à Johann Michel, qui propose d'« élever encore le seuil de criticité de l'herméneutique [...] [en se référant à] certains courants très contemporains de philosophie sociale et politique qui ont en outre la particularité d'être fort reliés aux sciences sociales, notamment les études de genre et les études raciales » (p. 346). La notion d'injustice épistémique popularisée par Miranda Fricker demande en effet à être comprise comme une « injustice herméneutique » (p. 347) : elle correspond à un processus social par lequel « le sujet qui en est victime est rendu incapable de rendre intelligible quelque chose qu'il est particulièrement dans son intérêt de pouvoir rendre compréhensible (à lui-même et aux autres) » (p. 348). L'auteur propose toutefois de nuancer Fricker en pointant, avec Medina, les « ressources herméneutiques méconnues » (p. 350) ou insoupçonnées des groupes minorés, qui peuvent même être, au bout du compte, largement supérieures à celles dont disposent ceux qui occupent « des positions dominantes [...], au moins pour certains phénomènes » (p. 352).

CONCLUSION : UNE HERMÉNEUTIQUE PRAGMATISTE EN DEMI-TEINTE ?

Les études qui composent *Qu'est-ce que l'herméneutique* balaient des champs thématiques et disciplinaires variés. En dépit de quelques formulations catégoriques, la plume de Johann Michel conjugue une érudition et un souci d'explicitation qui rendront le texte abordable et appréciable pour tous les lectorats. En revanche, malgré l'effort de liaison narrative effectué par l'auteur, le geste consistant à rassembler sous une même couverture plusieurs textes (jusque-là épars) ne suffit pas à former un livre à part entière. Celles et ceux qui avaient apprécié *Homo Interpretans* doivent donc s'attendre à être relativement déçus dans la mesure où les approfondissements théoriques sont ici moindres et moins précis (format « articles » oblige), notamment en ce qui concerne les liens qu'entretiennent l'herméneutique, le pragmatisme et la sociologie.

Au-delà de cette question éditoriale, le rapport qu'entretient Johann Michel avec la sociologie d'inspiration pragmatiste semble lui-même assez ambivalent. L'épilogue de l'ouvrage insiste en effet, et à nouveau, sur ce point :

> C'est une intention manifeste qui parcourt l'ensemble de nos études que d'avoir donné une tonalité pragmatiste à l'herméneutique pour faire de l'interprétation une activité et un ensemble d'opérations réflexives lorsque l'environnement naturel ou culturel connaît des désajustements, des ruptures d'intelligibilité, des situations problématiques et nécessite en conséquence des réajustements, des redéfinitions, des re-problématisations du sens. (p. 361)

Or s'il s'agit de se pencher sur des *situations* problématiques, sur des *épreuves* de sens et sur les *opérations* et *activités* interprétatives qu'elles requièrent, n'aurait-il pas fallu partir précisément de ces éléments-là en les saisissant « au creux des situations, sans position de

survol » (Cefaï & Joseph, 2002 : 6), pour confectionner ensuite, pas à pas, une nouvelle méthode herméneutique ? Car à quoi ressemblent, au juste, une opération réflexive ou une difficulté de compréhension ? Comment les distinguer d'autres opérations ? Peut-on établir ces distinctions sur des bases exclusivement théoriques ? Ne risque-t-on pas, ce faisant, de succomber à la « tentation de l'"intellectualisme", qui consiste à projeter sur l'organisation de la pratique des entités et des processus qui relèvent de la rationalisation discursive de l'action » (Quéré, 1995 : 12) ? Et, au bout du compte, dans quelle mesure est-il encore pertinent de parler de l'herméneutique au singulier, comme « discipline », lorsque ses objets semblent être analogues à ceux qu'étudient déjà les sciences sociales (activités, opérations, épreuves, enquêtes sur le sens) ?

Ces dernières remarques ne sauraient toutefois être comprises comme des critiques d'un sociologue qui, parcourant un livre théorique à vocation de synthèse, aurait été déçu de ne pas y trouver d'enquête de terrain. Qu'est-ce que l'herméneutique ? La réponse tient peut-être moins à ce que nous apprenons à la lecture qu'à ce que le livre nous fait faire. Johann Michel nous propose un dispositif qui génère du doute, de l'insatisfaction parfois, de la curiosité toujours ; c'est pourquoi les questions que j'ai soulevées demandent à être comprises comme des conséquences attendues d'un texte qui vise, en dernier lieu, le foisonnement des sens. Son effet déstabilisant doit probablement beaucoup à la position originale que l'auteur occupe dans le champ académique : ses racines sont philosophiques, mais ses préoccupations sont sociologiques ; sa méthode est herméneutique, mais ses yeux sont rivés sur le monde de la vie quotidienne ; ses sources sont textuelles, mais ses ambitions sont empiriques. Il est de ces équilibristes qui œuvrent à la tenue d'un dialogue entre disciplines, quitte à ne pas satisfaire pleinement les exigences propres aux unes et aux autres. À cet égard, Johann Michel ne nous propose pas simplement un livre qui parle d'herméneutique, mais un assemblage de textes qui *fait* herméneutique en nous invitant à multiplier nos interprétations au gré des pages, et depuis nos propres amarres.

BIBLIOGRAPHIE

ABEL Olivier (2017), « La place de Paul Ricœur dans la philosophie contemporaine », *Revue des deux mondes*, 10, p. 34-43.

BEGBY Endre (2014), « Hermeneutics and Pragmatism », *in* Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander (dir.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Londres, Routledge, p. 612-622.

BREVIGLIERI Marc, LAFAYE Claudette & Danny TROM (2009) (dir.), *Compétences critiques et sens de justice*, Paris, Economica.

CEFAÏ Daniel (2010), « Postface. L'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics », *in* Daniel Cefaï, Paul Costey, Edouard Gardella, Carole Gayet-Viaud, Philippe Gonzalez, Erwan Le Méner & Cédric Terzi (dir.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 547-598.

CEFAÏ Daniel (2019), « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics. Une enquête pragmatiste », *Sociologie et sociétés*, 51 (1-2), p. 33-91.

CEFAÏ Daniel & Isaac JOSEPH (2002) (dir.), *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

CÔTÉ Jean-François (2019), « À propos d'un ouvrage récent de Johann Michel », *Laval théologique et philosophique*, 75 (1), p. 143-149.

DEBAISE Didier & Isabelle STENGERS (2016), « L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif », *Multitudes*, 4 (65), p. 82-89.

DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. et présent. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.

DODIER Nicolas (2001), « Une éthique radicale de l'indexicalité », *in* Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, p. 315-330.

GARFINKEL Harold (1967/2007), *Recherches en ethnométhodologie*, trad. par Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz & Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.

JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme*, éd. par Stéphane Madelrieux, trad. par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.

KREMER Nathalie (2022), « Les fils invisibles de la toile de Pénélope dans les exemplaires illustrés de l'*Odyssée* », *Littératures classiques*, 109 (3), p. 157-173.

MALBOIS Fabienne, TREMBLAY Benjamin & Alexandre LAMBELET (2024), « Behaving as a Person : Professionals' Arts of Doing when Dealing with Dementia in Nursing Homes », *European Social Work Research, 2 (2), p. 123-135*. En ligne : https://doi.org/10.1332/27551768Y2024D000000013.

MALBOIS Fabienne & Benjamin TREMBLAY (2026), « Du sujet sentant au sujet cognitif. La double grammaire de la description ethnographique du sensible », *in* Johannes Samè (dir.), *Éclats d'ethnographie. Communication, éthique et corps sensible*, Paris, Le Lys Bleu, p. 41-60.

MEAD George-Herbert (1997), « La chose physique », *Réseaux*, 15 (85), (trad. et présentation par Louis Quéré), p. 195-211.

MICHEL Johann (2015), « Mémoire publique et mémoire collective de l'esclavage. L'apport de la sociologie pragmatiste », *EspacesTemps.net*. En ligne : https://www.espacestemps.net/articles/memoire-publique-et-memoire-collective-de-lesclavage/.
MICHEL Johann (2017), *Homo interpretans*, Paris, Hermann.
MICHEL Johann (2021), « Pragmatism of Understanding and Intepretation », *The American Sociologist*, 52, p. 782-797.
QUÉRÉ Louis (1995), « La valeur opératoire des catégories », *Cahiers de l'Urmis*, 1. En ligne : https://doi.org/10.4000/urmis.435.
QUÉRÉ Louis (1999), *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.
QUÉRÉ Louis (2004), « Pour une sociologie qui "sauve les phénomènes" », *Revue du MAUSS*, 24 (2), p. 127-145.
QUÉRÉ Louis (2017a), « Regards croisés (herméneutique/pragmatisme) sur la méthode de l'enquête sociale », *Forum*, 2017/4 (Hors-Série), p. 30-43.
QUÉRÉ Louis (2017b), « De l'interprétation à la description. Discussion de l'ouvrage de Johann Michel *Homo interpretans*, Paris, Éditons Hermann, 2017 », *SociologieS*. En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.13494.
QUÉRÉ Louis (2022), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
QUÉRÉ Louis (2024), *« Au commencement était l'acte ». Pragmatisme et sociologie*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata, vol. 3. En ligne : https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/302-2/.
QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2015), « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique. Quelques apports mutuels de la philosophie pragmatiste et de l'ethnométhodologie », *SociologieS*. En ligne : https://doi.org/10.4000/sociologies.4949.
RAMAZZOTTO Nicola (2022), « Heidegger and Dewey : Art and the Horizons of Meaning », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIV (1). En ligne : https://doi.org/10.4000/ejpap.2754.
RANCIÈRE Jacques (2000), *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique.
RICŒUR Paul (1965/2013), « Existence et herméneutique », *in* Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, p. 23-50.
RICŒUR Paul (1984), *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.
SCHÜTZ Alfred (1987/2008), *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck.
SEARLE John Rogers (1995/1998), *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.
SHUSTERMAN Richard (1994), *Sous l'interprétation*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, Éditions de l'Éclat.

SHUSTERMAN Richard (2007), *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. fr. par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions de L'Éclat.
STRAUS Erwin (1935/2000), *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. par Georges Thinès & Jean-Pierre Legrand, Paris, Millon.
TREMBLAY Benjamin (2020), *Pragmatique de la mémoire. Une enquête villeurbannaise*, Thèse de doctorat (sociologie), sous la direction de Michel Peroni, Université Lumière Lyon 2.
WATSON Rodney (2001), « Continuité et transformation de l'ethnométhodologie », *in* Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, p. 15-29.
WOOD Robert E. (2013), « Aesthetics : The Complementarity of, and Differences between, John Dewey and Martin Heidegger », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 87 (2), p. 245-266.

SCOTT R. STROUD

THE EVOLUTION OF PRAGMATISM IN INDIA : AMBEDKAR, DEWEY, AND THE RHETORIC OF RECONSTRUCTION

CHICAGO, THE UNIVERSITY
OF CHICAGO PRESS, 2023

FLORIANE ZASLAVSKY

COMMENT BHIMRAO AMBEDKAR A-T-IL RÉINVENTÉ LE PRAGMATISME DE JOHN DEWEY DANS LE CONTEXTE DE LA LUTTE POUR L'INDÉPENDANCE DE L'INDE ?

Plusieurs images viennent spontanément à l'esprit à l'évocation de l'Indépendance indienne, parmi lesquelles celles du Mahatma Gandhi paré de son *dhoti* blanc ou de Jawaharlal Nehru s'adressant à une foule compacte le 15 août 1947. Dans le monde occidental, elles ont cependant tendance à occulter d'autres personnalités ou épisodes majeurs de l'Inde moderne. Peu de lecteurs connaissent ainsi le nom de Bhimrao Ambedkar en dehors du cénacle des indianistes. Juriste, militant et homme d'État, il fut à la fois l'architecte de la constitution indienne et l'un des défenseurs les plus acharnés des *dalits*. Ces populations, anciennement désignées comme « intouchables » dans une société marquée par le système de castes, représentent 16 % de la population de l'Inde et sont encore aujourd'hui les victimes de violences et discriminations. Bhimrao Ambedkar naquit au sein de cette communauté en 1891, dans la caste des Mahars[1]. Il fut remarqué pour ses qualités intellectuelles par ses enseignants et par le maharadjah de Baroda qui offrit de financer son parcours académique, ponctué par des diplômes de la London School of Economics, Gray's Inn et Columbia University.

C'est d'ailleurs sur les bancs de l'université new-yorkaise que s'ouvre l'ouvrage original que lui consacre Scott R. Stroud, professeur à l'Université du Texas. Intitulé *The Evolution of Pragmatism in India : Ambedkar, Dewey, and the Rhetoric of Reconstruction*, ce livre stimulant retrace le parcours intellectuel hors-norme du leader indien en adoptant un prisme singulier : celui de son inscription dans le courant pragmatiste et la manière dont il a contribué à l'enrichir.

Il s'agit d'une parution particulièrement bienvenue à plus d'un titre. Elle concourt en effet à désenclaver la pensée ambedkarienne en mettant en exergue sa filiation avec celle de John Dewey.

PRAGMATA, 2025-9 : 796-812

Scott R. Stroud y présente la manière dont Ambedkar se référa toute sa vie à l'enseignement de celui dont il fut l'élève entre 1913 et 1916, sans minimiser les spécificités d'une réflexion ancrée dans la société indienne, et ayant pour but de répondre à des enjeux cruciaux : la construction puis la consolidation d'un pacte social démocratique en contexte post-colonial. Ce livre contribue ce faisant à combler un angle mort de la littérature consacrée à Ambedkar, principalement centrée sur son engagement politique et son influence sur le mouvement *dalit*. Bien sûr, plusieurs auteurs – parmi lesquels Eleanor Zelliot (1991 et 2013), Anand Teltumbde (2018), Meera Nanda (2003) ou Christophe Jaffrelot (2005) – ont relevé l'influence de John Dewey sur Ambedkar. Mais Stroud va plus loin en la choisissant comme ligne directrice de son livre. Il énonce clairement son ambition dès l'introduction : il s'agit ici de faire le « grand récit » des origines du pragmatisme indien, en suivant Ambedkar au long du XX^e^ siècle et l'élaboration par étapes de son projet d'émancipation (p. 4).

Le livre s'organise en cinq chapitres qui suivent un fil chronologique, depuis les années d'étude d'Ambedkar aux États-Unis jusqu'à sa conversion publique au bouddhisme, une expérience dans laquelle le suivront plus de trois cent mille *dalits* en octobre 1956, quelques mois avant sa mort. Chacune de ces périodes correspond à une évolution de sa pensée et de son mode d'engagement sur la scène publique. Ce canevas judicieux permet d'illustrer son approche fondamentalement *mélioriste* des problèmes sociaux et des réponses politiques qu'ils appellent.

LUTTER CONTRE LE SYSTÈME DE CASTES : RETOUR SUR LA PREMIÈRE APPROCHE, RÉFORMISTE, DE BHIMRAO AMBEDKAR

Scott R. Stroud débute sa démonstration par une présentation méticuleuse des cours suivis par Ambedkar à l'Université de Columbia. L'auteur examine une variété de supports d'enseignement : d'une part les syllabus des cours de John Dewey et des notes prises

par plusieurs de ses élèves, d'autre part les annotations manuscrites relevées dans la bibliothèque personnelle d'Ambedkar[2] qu'il a pu consulter en Inde. Cela permet de présenter les concepts qui ont manifestement le plus retenu son attention, tout en facilitant notre maîtrise des enjeux théoriques de la « démocratie réelle » qu'il défendra sa vie durant – soit « l'antithèse d'une collection d'individus, qui laisserait sur le côté certains de ses membres, seuls, maltraités, privés de leurs capacités » (p. 22). L'auteur assume ici la part d'interprétation et les liens qu'il est amené à nouer entre Dewey et Ambedkar, ce dernier n'ayant que rarement mentionné son professeur dans ses écrits et écrivant pourtant à son épouse Savita, alors que son avion se posait à New York le matin du 3 juin 1952 et qu'il apprenait le décès de Dewey survenu l'avant-veille : « J'ai beaucoup de peine. Je lui dois toute ma vie intellectuelle. C'était un homme merveilleux[3] » (p. 2).

Les éléments sont suffisamment nombreux pour permettre au lecteur de saisir comment le disciple Ambedkar[4] a repris des thèmes développés par Dewey dans ses cours, ceux que l'on retrouve en particulier dans *Democracy and Education* (Dewey, 1916/1985)[5]. On retrouve chez lui la question du travail réflexif qui doit être fait sur les habitudes collectives, les mœurs et les traditions dans la formation d'une société démocratique effective (Ambedkar, 1987), ou encore le problème de la réconciliation entre l'individu et le collectif qui occupa les étudiants de Columbia un semestre entier à l'automne 1915. Ambedkar a appris à penser de façon non dogmatique auprès de Dewey :

> Au lieu de considérer la philosophie comme une série de déclarations sous forme de « principes universels », le jeune Ambedkar a entendu son professeur postuler l'alternative pragmatique : « On pourrait facilement se donner comme principe le plus général le fait nécessaire que toute philosophie sociale est étroitement liée aux troubles et aux besoins de l'époque et doit être proposée et promue comme un idéal et une méthode pour remédier aux défauts les plus actuels et les plus urgents du présent. » (p. 51)

Un autre auteur crucial qui a vacciné Ambedkar contre tout dogmatisme a été Bertrand Russell. La recension d'un de ses ouvrages, rédigée par Ambedkar, mineure de prime abord, offre un éclairage complémentaire sur « la genèse de sa rhétorique de la reconstruction » (p. 68). Cette publication date de mars 1918. De retour en Inde, Ambedkar fut alors confronté au poids de la société de castes. Établi à Bombay comme avocat, il ne trouva pas de clients à défendre en raison de son origine et peina à trouver un logement. Il s'engagea alors sur la voie militante (Omvedt, 2004). Bien qu'il ne fût pas encore une figure publique lorsque parut « Mr. Russell and the Reconstruction of Society » (Ambedkar, 1918/1979), qui n'est d'ailleurs pas un texte ouvertement politique, Stroud lui consacre un chapitre entier. Le lecteur peut y trouver certaines clés de la trajectoire d'Ambedkar, présenté dans ces pages comme un « penseur qui se consacre à rendre compte théoriquement de problèmes en vue d'améliorer effectivement l'expérience future » (p. 82). Comme l'a souligné Pranav Kuttaiah (2024), mettre ici l'accent sur l'approche mélioriste d'Ambedkar est une opportunité de recentrer les discours anti-castes sur des considérations matérielles, empiriques, et non simplement sur une forme « d'esthétique identitaire » dans laquelle ils ont tendu à s'enfermer au cours des dernières années. La lecture de Bertrand Russell par Ambedkar permet en outre de relever deux idées fortes qui marquèrent profondément son approche de la sphère publique indienne. Il y a d'abord la vision duale de la religion comme un lieu d'oppression autant que de force émancipatrice vers la croissance de soi des individus ; ensuite la conviction que la reconstruction sociale repose sur la juste appréhension du rapport des individus au collectif.

La rhétorique d'Ambedkar prend appui sur ces bases, à mesure qu'il s'impose comme l'un des principaux leaders de l'Indépendance de l'Inde, incarnant dans ce contexte un éthos pragmatiste. C'est sur la piste de ce dernier que Stroud nous entraîne dans la deuxième partie de son ouvrage, qui s'ouvre avec un troisième chapitre foisonnant. La présence de détails biographiques y est particulièrement

bienvenue, considérant la relative absence dans le reste du livre d'éléments contextuels au sujet de l'histoire de l'Inde ou du système de castes[6] – et dont les lecteurs peu familiers de ces sujets auraient pu bénéficier. L'approche chronologique choisie par l'auteur offre ici de revenir sur trois moments clés de la vie de Bhimrao Ambedkar et de l'histoire de l'Inde moderne : sa rupture avec Gandhi et la signature du Pacte de Poona en 1932, la rédaction d'*Annihilation of Caste* en 1936, enfin la conversion de masse au bouddhisme qu'il initia à Nagpur vingt ans plus tard.

VERS UNE RHÉTORIQUE DE LA RECONSTRUCTION

Stroud revient longuement sur la première opportunité qui se présenta au futur leader de défendre les droits des *dalits* devant l'administration britannique, dans le cadre du comité Southborough de 1919. C'est seul, sous l'égide d'aucun parti (Zelliot, 2013), qu'il argumenta en faveur d'un nombre de sièges réservés aux candidats intouchables au Conseil législatif de Bombay. Si le comité ne trancha en faveur que d'un unique siège réservé, cette première apparition publique permit à Ambedkar de se démarquer comme le défenseur d'une démocratie réelle « par des moyens démocratiques » (p. 104). Ce premier coup d'éclat doit aussi être lu comme la première manifestation de sa rhétorique pragmatiste appliquée aux injustices engendrées par la hiérarchie des castes. En effet, selon l'auteur, Ambedkar y a mis en œuvre « l'idéal mélioriste du réformateur s'attelant à résoudre les problèmes sociaux en intervenant de manière calculée et persuasive sur la relation entre l'individu et l'institution » (p. 105). Pour le jeune Ambedkar, l'émancipation des plus démunis impliquait une politique de réforme, donnant la priorité à la lutte contre les dominations institutionnalisées inhérentes au système social hindou. Les cadres du Congrès national indien (Indian National Congress) voyaient pour leur part dans l'Indépendance leur fin en même temps que le principal moyen d'éradiquer les inégalités de représentation au sein de la société indienne.

En ne reconnaissant pas la prévalence des enjeux de castes, ils ne pouvaient construire selon lui qu'une démocratie « dans laquelle les divisions sociales existantes excluront immédiatement de ses rouages les *dalits* sous-éduqués et socialement démunis » (p. 105).

C'est dans cette perspective qu'il continua à défendre devant l'administration du Raj l'idée d'un électorat séparé pour les *dalits* dans les assemblées législatives tout au long des années 1920. En août 1932, le Premier Ministre britannique James Ramsay McDonald répondit favorablement à sa demande. Stroud synthétise bien en quelques pages ce qui constitua un point de rupture : l'opposition de Gandhi à cette idée au nom de « l'unité de la société hindoue ». La grève de la faim que ce dernier débuta en août 1932 contraint en effet Ambedkar à revenir sur ses demandes initiales. Les deux hommes aboutirent à un compromis entériné par le pacte de Poona, signé le 24 septembre 1932. Selon ses termes, les *dalits* auraient bel et bien des sièges réservés, mais dans le cadre d'un système électoral unifié – signifiant qu'ils voteraient avec les Hindous plutôt que séparément. Il s'agit d'un tournant important de la marche vers l'Indépendance de l'Inde, en même temps que d'un moment clé de la lutte pour les droits des *dalits*. Il a mis en lumière les difficultés pour le mouvement indépendantiste de considérer, pour les fondations de la future démocratie indienne, les problèmes de représentation liés au système de castes. Au cours de cet épisode, Ambedkar s'est imposé comme le représentant des *dalits* et comme une figure politique d'envergure nationale. Il ne pardonnera jamais à Gandhi la brutalité avec laquelle il imposa sa vision, et nous pouvons considérer ce bras de fer comme l'un des pivots de son parcours intellectuel et militant. Scott R. Stroud cite ainsi la critique cinglante à l'encontre du Mahatma que formula Ambedkar des années plus tard, dans la seconde édition d'*Annihilation of Caste* (1936/1979), son texte le plus célèbre :

> Le Mahatma semble ne pas croire en la pensée [...] Il préfère suivre les saints. Comme un conservateur, avec sa révérence pour les notions consacrées, il craint, dès lors qu'il commence

> à réfléchir, de voir condamnés de nombreux idéaux et institutions auxquels il s'accroche. Il faut le comprendre. Car tout acte de pensée indépendante met en péril l'une ou l'autre partie d'un monde apparemment stable. (p. 130)

Cette citation témoigne par ailleurs de la démarche ambedkarienne de reconstruction sociale longuement exposée dans ce livre, dont la richesse réside dans sa faculté à nous faire cheminer avec la pensée d'Ambedkar à mesure qu'elle s'affine. Stroud rappelle à plusieurs reprises combien sa réflexion n'a eu de cesse d'évoluer. Si la fin visée est demeurée la même tout au long de sa vie (l'émancipation des castes opprimées), les moyens proposés pour y parvenir se sont adaptés à mesure qu'ils ont été mis à l'épreuve du réel. Les derniers chapitres permettent d'analyser ces évolutions en s'appuyant sur la rhétorique déployée par ce formidable orateur à destination de différents publics. S'il ne cite pas toujours son ancien professeur, on trouve de nombreux « échos » de Dewey dans la vision qu'il défend de la place de l'individu au sein de la société. Ambedkar « adopte, adapte et utilise de manière stratégique des extraits des textes de Dewey sans les citer », nous dit Stroud, « car cela lui permet de mieux tirer parti de la force de persuasion qu'ils exercent sur un auditoire éloigné des cercles littéraires de Dewey » (p. 118).

Ainsi selon lui, la personnalité de chacun ne peut croître et atteindre son plein potentiel qu'à la condition que sa voix puisse influer sur la direction du groupe auquel il appartient. L'auteur décompose clairement la façon dont la rhétorique reconstructive d'Ambedkar s'est étoffée et structurée autour de sept points cardinaux, dès 1918. Ces points méritent d'être mentionnés, en ce qu'ils permettent à la fois de saisir l'héritage direct de John Dewey et la direction originale que prendra le pragmatisme d'Ambedkar à partir des années 1930 (p. 125-131) :

> 1/ Il est possible, même souhaitable, d'optimiser et de reconstruire ce que nous héritons de la tradition. Il s'agit ce faisant de

se défaire du « bois mort » du passé et de sélectionner les éléments de nos usages et coutumes que nous voulons voir fructifier pour leur portée émancipatrice.
2/ « La croissance potentielle de la personnalité individuelle est fonction de la réforme des groupes sociaux et des institutions » – Ambedkar combine ici reconnaissance du « fondement psychique de la vie sociale » (Russell) et croissance organique dans un milieu naturel ou social (Dewey).
3/ L'amélioration de nos habitudes et de nos croyances, des états d'esprit hérités du passé ne sera possible qu'à travers l'éducation. Le réformateur est un éducateur qui travaille à changer les mentalités et enseigne l'esprit d'ouverture, d'enquête et d'expérimentation.
4/ Dans une optique reconstructive, « le recours à la force est autant une nécessité qu'une source de préoccupation ». On ne peut y renoncer dans certaines situations, mais en évitant de tomber dans un « cycle destructeur d'affirmation de soi mutuelle ». L'opprimé ne doit pas devenir l'oppresseur (Ambedkar, 1957).
5/ Il en va de même pour la sélectivité. Nos choix, les objectifs que nous nous donnons et les moyens pour y parvenir, la façon dont nous nous projetons dans l'avenir rendent possible une certaine ligne d'activité, mais celle-ci reste contingente, d'autres choix auraient pu être faits.
6/ « Le discours est à la fois le lieu et l'instrument de la reconstruction ». Les prises de parole d'Ambedkar avaient pour ambition de transformer les membres de son auditoire et leur entourage, et au-delà, de réaménager les situations problématiques.
7/ L'action reconstructive doit évoluer et s'adapter constamment à un contexte social mouvant : elle est par essence *impermanence* et sa pertinence est indexée sur les situations qu'elle s'efforce de comprendre et de transformer. L'intelligence est située.

L'impermanence est une notion clé du dernier temps du livre. Stroud y présente de façon détaillée le pragmatisme original que développa Ambedkar, aboutissant dans les années 1950 à une forme

syncrétique puisant dans les enseignements de John Dewey et ceux du Bouddha.

DES ENSEIGNEMENTS DE JOHN DEWEY À CEUX DU BOUDDHA : LA FONDATION D'UN NOUVEAU PRAGMATISME

Les premières prises de paroles d'Ambedkar sur la scène publique indienne ont été orientées vers une réforme de l'hindouisme « de l'intérieur ». Il s'agissait bien d'enquêter sur cette culture, de mettre en question sa hiérarchisation des humains en « touchables » et en « intouchables » plutôt que de glorifier « cinq mille ans de civilisation ininterrompue » (Mukherjee, 2009 : 345). L'exacerbation des tensions avec les leaders hindous au cours des années 1930 l'amena cependant à rompre publiquement avec ce milieu de vie après en avoir évalué les conséquences néfastes pour les *dalits*. Scott R. Stroud expose bien la manière dont cette décennie a été le grand moment de « cristallisation » d'Ambedkar en tant que penseur pragmatiste (p. 133) : celui où, pour reprendre la formule d'Olivier Herrenschmidt, il s'imposa comme la « figure réconciliée du savant et du politique » (1996 : 6).

L'expression la plus emblématique de cette évolution est sans doute *Annihilation of Caste*. Dans ce discours de 1936 jamais prononcé et qu'il rédigea initialement pour un public de réformateurs hindous (Stroud en pose bien les enjeux), Ambedkar présente le système de castes comme une institution fondamentalement oppressive et déshumanisante. Il remet en question ses fondements religieux et ses implications sociales, en dénonçant la manière dont il perpétue les inégalités et discriminations au sein de la société hindoue. Le système de castes étant antithétique avec l'idée même de démocratie, ce texte plaide pour son abolition, condition nécessaire à la reconstruction d'une société fondée sur des principes de justice et d'égalité. Au cours du quatrième chapitre, l'auteur décrit Ambedkar au travail et la manière dont il lisait des textes de références, comme *Democracy and Education* (1916/1985) ou *Ethics* (Dewey & Tufts,

1908/1985). Cet examen, qui va jusqu'à restituer la couleur de ses crayons, permet de saisir au plus près les idées dont Ambedkar s'est le plus nourri pour les adapter au contexte indien et à la lutte pour l'émancipation des *dalits*.

La force de l'argumentaire de Scott R. Stroud réside dans l'importance qu'il accorde à l'engagement rhétorique d'Ambedkar. Il montre la manière dont ce dernier a présenté des arguments à destination de différents publics, qu'il s'agisse de réformistes hindous attachés à leur religion dans le cas d'*Annihilation of Caste*, ou de milliers de *dalits* qui venaient l'écouter lors de conférences et rallyes en plein air. Pour convaincre, Ambedkar fit paraître des tribunes rédigées en anglais dans des journaux à grand tirage, comme il prononça des discours en *marathi*[7] devant des foules de partisans de basse caste. L'ajustement de ses niveaux de discours reposait sur une idée centrale : « La caste est une notion, *c'est un état d'esprit*. La destruction de la caste ne signifie donc pas la destruction d'une barrière physique. Cela signifie un changement notionnel » (Ambedkar, 1936 : 68). L'auteur souligne combien ce diagnostic de la caste comme état d'esprit ou comme *mindset* fut vital pour la « rhétorique de réorientation » d'Ambedkar (p. 176).

En 1935, Ambedkar avait juré publiquement qu'il ne mourrait pas hindou. Après avoir exploré différentes options, son choix se porta sur le bouddhisme, en raison de sa dimension égalitaire, comme il l'affirma le 2 octobre 1954 lors d'une interview radiophonique :

> [Ma] philosophie sociale peut se résumer en trois mots : liberté, égalité, fraternité. Que personne n'aille dire cependant que j'ai tiré ma philosophie de la Révolution française. Ce n'est pas le cas. Ma philosophie s'enracine dans la religion et non dans la science politique. Je l'ai tirée des enseignements de mon maître, le Bouddha. [...] Ma philosophie est assortie d'une mission. Je dois œuvrer en faveur de la conversion. (p. 247)

Sa conversion publique au bouddhisme, dans laquelle le suivront plus de trois cent mille *dalits* le 14 octobre 1956 dans la ville de Nagpur, est sans aucun doute l'acte de sa vie. Il y allie l'élèvement religieux et l'ambition d'une société libre, égale, fraternelle. Son geste met en évidence la nécessité de lutter contre l'oppression du système de caste à « tous les niveaux de la vie » (Naudet, 2009) et constitue « un événement absolument unique dans l'évolution philosophique du pragmatisme à travers le monde » (p. 183). Ces événements bien connus ont été largement commentés et ont fini d'imposer Ambedkar comme la figure tutélaire des *dalits*. Stroud se démarque et porte l'accent sur la dimension individualiste de ce geste visant une émancipation collective. Il revient sur la manière dont Ambedkar insista dans sa prise de parole sur l'aspiration que chacun doit nourrir à devenir « son propre maître », pour vivre « en homme libre » (p. 209). Le converti, en sortant de l'hindouisme, est à l'origine du *changement notionnel* qui le libère de l'oppression du système de castes. Ambedkar soutient que si ce geste ne pourra garantir le changement de point de vue des hindous sur les anciens intouchables, il ferait en sorte que « les convertis et les hindous soient, au moins, égaux aux yeux du converti, ce qui est fondamental si l'on considère qu'une partie centrale de la personnalité dépend de la façon dont les agents conçoivent leur valeur, leurs projets et leur pouvoir d'agir en relation aux autres » (p. 212). À Nagpur, en 1956, la conversion fut finalement établie comme la base du droit à la reconstruction de chacun (Ambedkar, 1957).

La présentation de ce bouddhisme pragmatiste, offrant une voie vers le respect et l'estime de soi des *dalits*, constitue le point d'orgue de *The Evolution of Pragmatism in India*. La lecture de cet ouvrage permet ainsi de saisir la réinterprétation du pragmatisme de John Dewey pour en faire un outil puissant de la lutte contre l'oppression. Tout au long de son parcours, Bhimrao Ambedkar a montré sa volonté de convaincre des publics variés, des élites aux plus opprimés, tout en ajustant ses discours et ses arguments en fonction des contextes politiques et sociaux. Scott R. Stroud expose, grâce à un travail des sources méticuleux, que la « rhétorique de la reconstruction »

portée par cette grande figure de l'Inde moderne ne se limitait pas à une simple défense des droits des *dalits*. Elle constituait un engagement profond envers une vision de la société où l'émancipation individuelle et collective est au cœur des préoccupations politiques. Il s'agit finalement d'un livre de philosophie autant que d'histoire des idées remarquablement documenté, qui offre un nouvel éclairage sur la pertinence du pragmatisme, tout en présentant à un public possiblement éloigné de l'histoire de l'Inde l'apport majeur d'Ambedkar à la pensée du XX^e^ siècle.

BIBLIOGRAPHIE

ADLERBLUM Nima H. (1966), « On John Dewey », enregistrement daté du 6 mai 1966, conservé au Center for Dewey Studies.

AMBEDKAR Bhimrao Ramji (1918/1979), « Mr. Russell and the Reconstruction of Society », in *Dr. Babasaheb Ambedkar : Writings and Speeches*, Bombay, Government of Maharashtra, p. 483-492.

AMBEDKAR Bhimrao Ramji (1936/1979), « Annihilation of Caste : Speech Prepared for the Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore », in *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 1, Bombay, Government of Maharashtra, p. 23-96.

AMBEDKAR Bhimrao Ramji (1957), *The Buddha and his Dhamma*, Mumbai, Siddhartha College Publications.

AMBEDKAR Bhimrao Ramji (1987), *Riddles in Hinduism : An Exposition to Enlighten the Masses*, Education Department, Government of Maharashtra (Dr Babasaheb Ambedkar : Writing and Speeches Series).

DEWEY John (1916/1985), *Democracy and Education*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 9, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John & James H. TUFTS (1908/1985), *Ethics*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 5, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

HERRENSCHMIDT Olivier (1996), « "L'inégalité graduée" ou la pire des inégalités. L'analyse de la société hindoue par Ambedkar », *European Journal of Sociology*, 37 (1), p. 3-22.

JAFFRELOT Christophe (2005), *Dr. Ambedkar and Untouchability : Fighting the Indian Caste System*, New York, Columbia University Press.

KUTTAIAH Pranav (2024), « S.R. Stroud. *The Evolution of Pragmatism in India : Ambedkar, Dewey, and the Rhetoric of Reconstruction* », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 32. En ligne : https://doi.org/10.4000/1320f.

MUKHERJEE Arun P. (2009), « B. R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy », *New Literary History*, 40 (2), p. 345-370.

NANDA Meera (2003), *Prophets Facing Backward : Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick, Rutgers University Press.

NAUDET Jules (2009), « Ambedkar ou la critique de la société de castes », *La Vie des idées*. En ligne : https://laviedesidees.fr/Ambedkar-ou-la-critique-de-la-societe-de-castes.

OMVEDT Gail (2004), *Ambedkar : Towards an Enlightened India*, New York, Penguin.

TELTUMBDE Anand (2018), *Republic of Caste*, Delhi, Navayana.

ZELLIOT Eleanor (1991), « Dr. Ambedkar and America ». En ligne : https://franpritchett.com/00ambedkar/timeline/graphics/txt_zelliot1991.html.
ZELLIOT Eleanor (2013), *Ambedkar's World : The Making of Babasaheb and the Dalit Movement*, New Delhi, Navayana.

NOTES

1 Caste originaire du Maharashtra, dans l'ouest du pays, dont les fonctions traditionnelles couvrent notamment l'équarrissage des bêtes.

2 Cette bibliothèque est aujourd'hui dispersée dans différents lieux d'archives en Inde.

3 Extrait d'une lettre datée du 4 juin 1952 consultée par l'auteur et conservée à New Delhi dans le fonds d'archives de Nanak Chand Rattu, qui fut l'assistant personnel de Bhimrao Ambedkar.

4 Stroud évoque les souvenirs de Nima Adlerblum, enregistrés le 6 mai 1966 à la demande de Roberta, la seconde épouse de Dewey. Adlerblum témoigne d'un Indien (Ambedkar était le seul inscrit avec John Dewey à cette époque) qui « recopiait les notes de classe après chaque cours » et qui recherchait « un pont entre Dewey et le bouddhisme » – l'un et l'autre « visant à la plus haute moralité » (p. 7-12). « La volonté de Dewey de créer une bonne société pourrait être plus propice au bonheur que le nirvana. La Providence, pensait-il, l'avait conduit aux États-Unis. Son père voulait qu'il étudie en Angleterre, mais il était opposé au gouvernement britannique qui maintenait le peuple indien dans l'arriération » (p. 8). Il espérait mettre Dewey à l'œuvre, dans ses cours à l'Université de Delhi, pour critiquer « la tradition des Intouchables » *(ibid.)*.

5 Ambedkar « était un lecteur assidu de Dewey et du pragmatisme bien après avoir terminé les cours de pragmatisme à Morningside Heights. Dans diverses archives en Inde, on peut encore trouver des exemplaires poussiéreux des différentes éditions des livres de Dewey ayant appartenu à Ambedkar, notamment *Ethics* (1908, deux exemplaires), *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910), *German Philosophy and Politics* (1915), *Democracy and Education* (1916, 1925 ; quatre copies au total), *Essays in Experimental Logic* (1916, 1953), *Experience and Nature* (1929), *The Quest for Certainty* (1930), *Freedom and Culture* (1939), *Education Today* (1940), *Problems of Men* (1946), *Human Nature and Conduct* (1948), ainsi que le recueil édité par Joseph Ratner, *Intelligence in the Modern World : John Dewey's Philosophy* (1939). Ambedkar appréciait également les livres sur le pragmatisme de Dewey, notamment *John Dewey : Philosopher of Science and Freedom* (1950) de Sidney Hook, *John Dewey : The Reconstruction of the Democratic Life* (1951) de Jerome Nathanson, *The Philosophy of John Dewey* (1951) de Paul Arthur Schilpp, et *The Wit and Wisdom of John Dewey* (1949) édité par A. H. Johnson pour son 90e anniversaire. L'exemplaire d'Ambedkar du discours de Dewey de 1939, "Démocratie créatrice : la tâche qui nous attend", dactylographié par son étudiant dévoué V. B. Kadam, est coincé dans une malle en fer dans les archives du Maharashtra. De nombreux livres de William James

et George Santayana complètent la collection d'Ambedkar sur la pensée américaine » (p. 5).

6 Il semble qu'une présentation plus détaillée du principe de hiérarchisation de la société de castes, ainsi que des manifestations concrètes de la pratique de l'intouchabilité, aurait permis de mieux contextualiser la lutte d'Ambedkar et les forces réactionnaires auxquelles il s'est opposé.

7 Le *marathi* est une langue vernaculaire, parlée dans l'ouest de l'Inde.

RÉSUMÉS

RÉSUMÉS / ABSTRACTS / RESUMENES

Camille Ferey

Faut-il représenter les femmes en tant que femmes ? Une approche féministe pragmatiste de la représentation démocratique

La philosophie pragmatiste a été peu mobilisée dans les vastes débats théoriques sur la nature et la valeur de la représentation politique. Pourtant, la conception féministe de la représentation qui se dessine dans un ensemble de théories et de mouvements sociaux contemporains repose en partie sur une définition pragmatiste du groupe social, de la justice et de l'activité représentative. Cet article met ainsi en lumière les concepts deweyens susceptibles de soutenir différents arguments avancés par les théoriciennes et militantes féministes qui revendiquent des formes de représentation « spéciale » des femmes dans les institutions. J'y défends une conception féministe pragmatiste de la représentation politique qui apporte de nouvelles perspectives aux débats sur la parité d'une part, et met en lumière l'actualité et la radicalité d'un usage féministe du pragmatisme deweyen d'autre part.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE ; REPRÉSENTATION DESCRIPTIVE ; REPRÉSENTATION SPÉCIALE ; THÉORIE FÉMINISTE ; GROUPE SOCIAL.

Camille Ferey

Should Women Be Represented as Women? A Pragmatist Feminist Approach to Democratic Representation

Pragmatist philosophy has been little invoked in the broad theoretical debates on the nature and value of political representation. Yet the feminist conception of representation emerging from a range of contemporary theories and social movements rests in part on a pragmatist definition of the social group, justice, and the activity of representation. This article thus highlights Deweyan concepts capable of supporting various arguments advanced by feminist theorists and activists who advocate for "special" forms of women's representation in institutions. In it, I defend a feminist-pragmatist conception of political representation that brings new perspectives to debates on gender parity, on the one hand, and highlights the relevance and radical nature of a feminist application of Deweyan pragmatism, on the other.

KEYWORDS: PRAGMATISM; REPRESENTATIVE DEMOCRACY ; DESCRIPTIVE REPRESENTATION ; SPECIAL REPRESENTATION ; FEMINIST THEORY ; SOCIAL GROUP.

Camille Ferey

¿Deberían las mujeres estar representadas como mujeres? Un enfoque feminista pragmático de la representación democrática

La filosofía pragmatista ha tenido poca presencia en los amplios debates teóricos sobre la naturaleza y el valor de la representación política. Sin embargo, la concepción feminista de la representación que se perfila en un conjunto de teorías y movimientos sociales contemporáneos se basa en parte en una definición pragmatista del grupo social, de la justicia y de la actividad representativa. Este artículo pone así de relieve los conceptos deweyanos susceptibles de respaldar diferentes argumentos esgrimidos por las teóricas y activistas feministas que reivindican formas de representación «especial» de las mujeres en las instituciones. En él, defiendo una concepción feminista pragmatista de la representación política que, por un lado, aporta nuevas perspectivas a los debates sobre la paridad y, por otro, pone de relieve la actualidad y la radicalidad de un uso feminista del pragmatismo deweyano.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; DEMOCRACIA REPRESENTATIVA; REPRESENTACIÓN DESCRIPTIVA; REPRESENTACIÓN ESPECIAL; TEORÍA FEMINISTA; GRUPO SOCIAL.

Charlie Brousseau

De l'expérience individuelle du genre à l'organisation collective. Imaginer un « public féministe » à partir d'Iris Marion Young et de John Dewey

Comment penser la diversité des expériences des femmes sans renoncer à l'idée d'un sujet féministe ? Cet article propose une réponse alternative au concept de coalition, souvent présenté comme solution pratique et théorique à ce problème. Pour cela, il revient sur le concept de série développé par Iris Marion Young, en tant que catégorie permettant d'identifier l'ensemble non essentiel que recouvre la catégorie femme. Il analyse la façon dont l'articulation entre la série et le groupe politique laisse entrevoir une façon pour l'ensemble des femmes de s'organiser collectivement sans présupposé essentialiste ou homogénéisant. Pour compléter ce raisonnement, l'article propose de comparer le travail de Young à celui de Dewey. En effet, le concept de public apparaît comme une conceptualisation efficace du processus par lequel un ensemble indéterminé en vient à prendre conscience de ses conditions communes d'existence et à s'organiser pour les améliorer. Cet article a donc deux objectifs : d'abord, défendre l'idée que le pragmatisme comme outil théorique peut répondre à des questions extérieures à son champ traditionnel. Ensuite, illustrer cette méthode en montrant comment le concept de public permet de répondre à certaines apories du concept du genre comme série.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME ; SUJET ; PUBLIC ; ÉPISTÉMOLOGIE ; GENRE.

Charlie Brousseau

From Individual Experiences of Gender to Collective Organization: Imagining a "Feminist Public" Based on the Work of Iris Marion Young and John Dewey

How can we theorise the diversity of women's experiences without abandoning the idea of a feminist subject? This article offers an alternative response to the concept of coalition, often presented as a practical and theoretical solution to this problem. To this end, it revisits the concept of "series" developed by Iris Marion Young, as a category that allows us to identify the non-essential set encompassed by the category of "woman." It analyses how the articulation of the series and the political group suggests a way for women to organise themselves without essentialist or homogenising presuppositions. To complement this line of reasoning, the article compares Young's work with that of Dewey. Indeed, the notion of the public appears to be an effective conceptualisation of the process by which an indeterminate set of individuals gains awareness of its common conditions of existence and then organises to improve them. This article therefore has two aims: first, to defend the idea that pragmatism as a theoretical tool can answer questions outside its traditional scope. Secondly, to illustrate this method by showing how the concept of the public makes it possible to answer certain aporias in the concept of gender as a series.

KEYWORDS: PRAGMATISM; FEMINISM; SUBJECT; PUBLIC; EPISTEMOLOGY; GENDER.

Charlie Brousseau

De la experiencia individual de género a la organización colectiva. Imaginar un «público feminista» a partir de Iris Marion Young y John Dewey

¿Cómo pensar la diversidad de experiencias de las mujeres sin renunciar a la idea de un sujeto feminista? Este artículo propone una respuesta alternativa al concepto de coalición, a menudo presentado como una solución práctica y teórica a este problema. Para ello, retoma el concepto de serie desarrollado por Iris Marion Young, como categoría que permite identificar el conjunto no esencial que abarca la categoría «mujer». Analiza cómo la articulación entre la serie y el grupo político deja entrever una forma, para el conjunto de las mujeres, de organizarse colectivamente sin presuposiciones esencialistas u homogeneizadoras. Para completar este razonamiento, el artículo propone comparar la obra de Young con la de Dewey. En efecto, el concepto de público aparece como una conceptualización eficaz del proceso por el cual un conjunto indeterminado llega a tomar conciencia de sus condiciones comunes de existencia y a organizarse para mejorarlas. Este artículo tiene, por tanto, dos objetivos: en primer lugar, defender la idea de que el pragmatismo, como herramienta teórica, puede responder a cuestiones ajenas a su ámbito tradicional. En segundo lugar, ilustrar este método mostrando cómo el concepto de público permite responder a ciertas aporías del concepto de género como serie.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; FEMINISMO; SUJETO; PÚBLICO; EPISTEMOLOGÍA; GÉNERO.

Quentin Revol

Sexe, classe et logique. Jane Addams et l'enquête sur la prostitution de 1912

L'article s'intéresse au livre de Jane Addams intitulé *A New Conscience and an Ancient Evil* qui est de l'aveu des spécialistes un livre problématique. L'article restitue la méthodologie novatrice de l'enquête qu'Addams met au point dans son œuvre en la situant dans la perspective de la réflexion contemporaine sur les injustices épistémiques. Il cherche ensuite à formuler des hypothèses sur les raisons qui expliquent son échec à l'appliquer à la prostitution en mettant en avant le positionnement d'Addams en tant que femme issue de la bourgeoisie. L'article confronte enfin le livre de 1912 à la logique de l'enquête sociale que John Dewey élabore dans un chapitre de la *Logique* de 1938. Ainsi conçue, l'enquête d'Addams apparaît critiquable en ce qu'elle cède à des préjugés normatifs négatifs concernant la prostitution au lieu de mettre en œuvre un véritable travail d'évaluation analytique du phénomène tout en défendant coûte que coûte une position abolitionniste discutable concernant ses effets.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ENQUÊTE SOCIALE ; ÉPISTÉMOLOGIE DU POINT DE VUE ; INJUSTICE ÉPISTÉMIQUE ; TRAVAIL DU SEXE ; ADDAMS ; DEWEY.

Quentin Revol

Sex, Class, and Logic: Jane Addams and the 1912 Prostitution Inquiry

This article focuses on Jane Addams' book *A New Conscience and an Ancient Evil*, which experts acknowledge is a problematic work. The article first outlines the innovative methodology of inquiry that Addams developed in her work, situating it in the perspective of contemporary thinking on epistemic injustice. It then seeks to formulate hypotheses on the reasons for her failure to apply it to prostitution, highlighting Addams's positioning as a woman from the bourgeoisie. Finally, the article confronts her 1912 book with the logic of social inquiry that John Dewey elaborates in a chapter of his 1938 *Logic*. Thus, Addams' inquiry appears open to criticism because it gives way to negative normative prejudices about prostitution, rather than implementing a genuine analytical assessment of the phenomenon, while defending at all costs an abolitionist position whose effects are debatable.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JANE ADDAMS; SOCIAL INQUIRY; EPISTEMOLOGY OF PERSPECTIVE; EPISTEMIC INJUSTICE; SEX WORK.

Quentin Revol

Sexo, clase y lógica. Jane Addams y la investigación sobre la prostitución de 1912

El artículo se centra en el libro de Jane Addams titulado A New Conscience and an Ancient Evil, que, según reconocen los especialistas, es una obra problemática. El artículo restituye la metodología innovadora de la investigación que Addams desarrolla en su obra, situándola en el contexto de la reflexión contemporánea sobre las injusticias epistémicas. Posteriormente, busca formular hipótesis sobre las razones que explican su fracaso a la hora de aplicarla a la prostitución, destacando la posición de Addams como mujer procedente de la burguesía. Por último, el artículo confronta el libro de 1912 con la lógica de la investigación social que John Dewey elabora en un capítulo de la *Lógica* de 1938. Concebida así, la investigación de Addams resulta criticable en la medida en que cede a prejuicios normativos negativos sobre la prostitución en lugar de llevar a cabo un verdadero trabajo de evaluación analítica del fenómeno, al tiempo que defiende a toda costa una posición abolicionista discutible en cuanto a sus efectos.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JANE ADDAMS; INVESTIGACIÓN SOCIAL; EPISTEMOLOGÍA DEL PUNTO DE VISTA; INJUSTICIA EPISTÉMICA; TRABAJO SEXUAL.

Adèle Payet

Le consensus comme mode d'organisation féministe et pragmatiste

La décision par consensus est-elle féministe ? À travers une enquête sur les pratiques féministes des années 1970 aux États-Unis, l'article déconstruit et reconstruit son sens politique. Il explore la manière dont le pragmatisme peut accompagner cette reconstruction en articulant la décision par consensus aux réflexions féministes sur l'épistémologie, le groupe, et l'affinité. Les concepts de John Dewey outillent cette critique qui se déploie de manière interne aux problématiques féministes. Son but est d'enrichir une grille d'analyse féministe et d'en montrer les conséquences pratiques. En tant que mode d'organisation féministe et pragmatiste, la décision par consensus apparaît au terme de cette enquête comme une méthode démocratique radicale.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME ; DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE ; CONSENSUS ; ANARCHISME ; JOHN DEWEY.

Adèle Payet

Consensus as a Feminist and Pragmatist Mode of Organization

Is consensus decision-making feminist? Through an inquiry into the feminist practices of the 1970s in the United States, the article deconstructs and reconstructs its political meaning. It explores how pragmatism can support this reconstruction by linking consensus decision-making with feminist reflections on epistemology, the group, and affinity. John Dewey's concepts provide the tools for this critique, which starts from internal feminist issues. Its aim is to enrich a feminist analytical framework and to demonstrate its practical consequences. As a mode of feminist and pragmatist organization, consensus decision-making eventually emerges as a radical democratic method.

KEYWORDS: PRAGMATISM; FEMINISM; DELIBERATIVE DEMOCRACY; CONSENSUS; ANARCHISM; JOHN DEWEY.

Adèle Payet

El consenso como modo de organización feminista y pragmatista

¿Es feminista la toma de decisiones por consenso? A través de un estudio sobre las prácticas feministas de la década de 1970 en Estados Unidos, el artículo deconstruye y reconstruye su significado político. Explora cómo el pragmatismo puede acompañar esta reconstrucción al articular la toma de decisiones por consenso con las reflexiones feministas sobre la epistemología, el grupo y la afinidad. Los conceptos de John Dewey proporcionan herramientas a esta crítica, que se desarrolla de manera interna a las problemáticas feministas. Su objetivo es enriquecer un marco de análisis feminista y mostrar sus consecuencias prácticas. Como modo de organización feminista y pragmatista, la decisión por consenso se perfila, al término de esta investigación, como un método democrático radical.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; FEMINISMO; DEMOCRACIA DELIBERATIVA; CONSENSO; ANARQUISMO; JOHN DEWEY.

Fabienne Malbois

Adverbialiser le *care*. Une relecture de Joan Tronto via la théorie de la valuation de John Dewey

Démoraliser le genre des pratiques de *care* sans les dé-sentimentaliser. L'idée paraît contre-intuitive. En effet, l'effort entrepris par Joan Tronto pour matérialiser le *care* nous a appris à nous méfier des émotions. Or, *Un monde vulnérable* conduit à des impasses : le devoir de soin au principe de la réciprocité entre les participant-es est impossible à honorer ; la réification de la morale en un domaine situé hors de l'expérience empêche la reconnaissance publique du travail de *care* ; les activités de *care* peinent à se présenter comme des conduites intelligentes. Faisant dialoguer la théorie du *care* de Tronto et la théorie de la valuation de John Dewey, l'article vise à sortir d'un débat au sein duquel disposition et pratique sont mises en opposition. Il donne une consistance théorique à une approche adverbiale du *care*, puis la met à l'épreuve d'un terrain ethnographique réalisé dans un EMS (ou EHPAD) où vivent des personnes âgées atteintes de démences. Au détour de l'analyse de situations de *care*, il montre que les *caregivers*, dès lors qu'ils se saisissent des valuations affectivo-motrices des *care receivers* comme à des moyens en vue du *care*, développent une éthique de l'enquête.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; JOAN TRONTO ; VALUATION ; CARE ; ÉTHIQUE DE L'ENQUÊTE.

Fabienne Malbois

Adverbializing the Care: A Reinterpretation of Joan Tronto through John Dewey's Theory of Valuation

De-moralizing the gender of care practices without de-sentimentalizing them. The idea seems counter-intuitive. Indeed, Joan Tronto's effort to materialize care has taught us to mistrust emotions. Yet *Moral Boundaries* leads to a number of impasses: the duty of care that is at the very core of reciprocity between participants is impossible to fulfill; the reification of morality into a realm situated outside experience prevents the public recognition of care work ; care activities struggle to present themselves as intelligent conducts. By bringing Tronto's theory of care into dialogue with John Dewey's theory of valuation, this article aims to move beyond a debate in which disposition and practice are set in opposition. It provides a theoretical foundation for an adverbial approach to care, then tests it against an ethnographic fieldwork conducted in a nursing home where elderly people with dementia live. Through the analysis of care situations, it shows that caregivers develop an ethic of inquiry when they engage with the affective-motor valuations of care receivers as means for care.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JOHN DEWEY; JOAN TRONTO; VALUATION; CARE; ETHICS OF INQUIRY.

Fabienne Malbois

Adverbializar el cuidado. Una relectura de Joan Tronto a través de la teoría de la valoración de John Dewey

Desmoralizar el género de las prácticas de cuidado sin desentimentalizar-las. La idea parece contraintuitiva. De hecho, el esfuerzo realizado por Joan Tronto para materializar el cuidado nos ha enseñado a desconfiar de las emociones. Sin embargo, *Un mundo vulnerable* conduce a callejones sin salida: el deber de cuidado basado en el principio de reciprocidad entre los participantes es imposible de cumplir; la reificación de la moral en un ámbito situado fuera de la experiencia impide el reconocimiento público del trabajo de cuidado; las actividades de cuidado tienen dificultades para presentarse como conductas inteligentes. Al establecer un diálogo entre la teoría del cuidado de Tronto y la teoría de la valoración de John Dewey, el artículo pretende salir de un debate en el que se contraponen la disposición y la práctica. Otorga consistencia teórica a un enfoque adverbial del cuidado, para posteriormente ponerla a prueba mediante un trabajo de campo etnográfico realizado en una residencia de ancianos (o EHPAD) donde viven personas mayores con demencia. A través del análisis de situaciones de cuidado, muestra que los *caregivers*, en la medida en que se apropian de las valoraciones afectivo-motrices de los *care receivers* como medios para el *care*, desarrollan una ética de la investigación.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JOHN DEWEY; JOAN TRONTO; VALORACIÓN; CUIDADO; ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN.

Núria Sara Miras Boronat

Les épistémologies des opprimé-es. Une approche féministe et pragmatiste de la classe, du genre et de la race

À la suite de la suggestion de Charlene Haddock Seigfreid dans *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric* (1996), selon laquelle le féminisme pragmatiste de l'ère progressiste manquait d'une théorie de l'oppression, cet article propose un examen critique des auteur-es marginal-es de cette époque afin de démontrer qu'iels avaient bel et bien des réflexions originales sur l'oppression. Une épistémologie des opprimé-es est présentée sous trois aspects. Premièrement, elle examine l'expérimentation sociale de Jane Addams et des résidents de Hull-House comme une forme de production quasi simultanée de connaissances sociales et d'interventions sociales concrètes. Deuxièmement, elle prend « The Yellow Wallpaper » de Charlotte Perkins Gilman comme exemple de l'utilisation de l'imagination politique pour dénoncer les préjugés de genre de notre culture androcentrique, ce qui pourrait constituer un moyen efficace de prévenir les coûts humains découlant de la domination masculine. Troisièmement, il reprend la mise en évidence par Anna Julia Cooper de la négation ontologique qui affecte les groupes subissant de multiples formes d'oppression, comme les femmes noires du Sud, en tant que danger inhérent aux dynamiques implicites et inconscientes d'exclusion au sein du militantisme. En conclusion, l'article propose des pistes de recherche pour une approche féministe radicale et pragmatiste de la philosophie sociale fondée sur la perspective de l'épistémologie des opprimé-es.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; FÉMINISME PRAGMATISTE ; OPPRESSION ; CLASSE ; GENRE ; RACE.

Núria Sara Miras Boronat

The Epistemologies of the Oppressed: A Feminist and Pragmatist Approach to Class, Gender, and Race

Following Charlene Haddock Seigfreid's suggestion in *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric* (1996), that Progressive-era pragmatist feminism lacked a theory of oppression, this article offers a critical analysis of marginal authors from that period to demonstrate that they did indeed have original insights into oppression. An epistemology of the oppressed is presented in three senses. First, it looks at Jane Addams's and Hull-House residents' social experimentalism as a way of producing almost simultaneously social knowledge and concrete social interventions. Second, it takes Charlotte Perkins Gilman's "The Yellow Wallpaper" as an example of the use of political imagination to denounce the gender bias of our androcentric culture, which might be an effective means to prevent human costs resulting from male domination. Third, it it revisits Anna Julia Cooper's highlighting of the ontological negation that affects groups subjected to multiple forms of oppression, as Black women in the South, as an danger inherent in the implicit, unconscious dynamics of exclusion within activism. To conclude, the paper proposes paths for further research in the direction of a radical feminist and pragmatist approach to social philosophy based upon the perspective of the epistemology of the oppressed.

KEYWORDS: PPRAGMATISM; PRAGMATIST FEMINISM; OPPRESSION; CLASS; GENDER; RACE.

Núria Sara Miras Boronat

Epistemologías de los oprimidos. Una aproximación feminista y pragmatista a la clase, el género y la raza

Siguiendo la sugerencia de Charlene Haddock Seigfreid en P*ragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric* (1996), según la cual el feminismo pragmatista de la era progresivista carecía de una teoría de la opresión, se ofrece aquí un análisis crítico de autorxs marginales de la época con el fin de demostrar que sí contaban con ideas originales sobre la opresión. Se presenta una epistemología de los oprimidos en tres aspectos. En primer lugar, se examina el experimentalismo social de Jane Addams y las residentes de Hull-House como una forma de producción, casi simultánea, de conocimientos e intervenciones sociales concretas. En segundo lugar, se toma «The Yellow Wallpaper» de Charlotte Perkins Gilman como ejemplo del uso de la imaginación política para denunciar el sesgo de género de nuestra cultura androcéntrica, lo que podría constituir un medio eficaz para prevenir los costes humanos derivados de la dominación masculina. En tercer lugar, se retoma la negación ontológica puesta de relieve por Anna Julia Cooper, que afecta a los grupos que sufren múltiples formas de opresión, como las mujeres negras del Sur, en tanto peligro inherente a las dinámicas implícitas e inconscientes de exclusión dentro del activismo. Para concluir, el artículo propone pistas de investigación para un enfoque feminista radical y pragmatista de la filosofía social basado en la perspectiva de la epistemología de los oprimidos.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; PRAGMATISMO FEMINISTA; OPRESIÓN; CLASE SOCIAL; GÉNERO; RAZA.

SYMPOSIUM / SYMPOSIUM / SIMPOSIO

Pierre-Henri Castel & Pierre-François Mouraud

Brandom : de la reconstruction de la philosophie à l'explicitation de la modernité

Ce texte écrit à quatre mains propose une interprétation de la philosophie de Robert Brandom à partir de deux ouvrages centraux, *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*. L'argument central consiste à penser la rationalité comme un processus social et historique. Il importe à Brandom de montrer que les normes rationnelles ne préexistent pas aux pratiques sociales, mais qu'elles se déterminent progressivement à travers elles. Les individus ne sont donc pas seulement soumis à des règles ; ils participent collectivement à la production et à la transformation de leur contenu normatif. C'est justement dans le cadre d'une telle conception sociale de la raison que Brandom reformule le naturalisme pragmatiste. Contre le représentationnalisme classique comme contre le déflationnisme de Richard Rorty, Brandom soutient que le rapport au réel passe par des pratiques discursives et des inférences matérielles inscrites dans un monde causalement contraignant. Le sens des concepts dépend ainsi de leur usage au sein d'un réseau de conséquences et de conditions contrefactuelles. Enfin, nous soulignons la portée politique de cette philosophie. Brandom transforme l'idée kantienne d'autonomie en une autonomie réflexive et démocratique : les normes auxquelles les individus obéissent sont historiquement et collectivement négociées. La démocratie devient alors une forme de vie fondée sur l'explicitation mutuelle des raisons et la révision permanente des normes sociales.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RAISON ; AUTONOMIE ; NORMATIVITÉ ; NATURALISME ; DÉMOCRATIE.

Pierre-Henri Castel
& Pierre-François Mouraud

Brandom: From the Reconstruction of Philosophy to the Elucidation of Modernity

This co-authored text offers an interpretation of Robert Brandom's philosophy based on two central works, *Reason in Philosophy* and *Perspectives on Pragmatism*. The central argument is to conceive of rationality as a social and historical process. It is important to Brandom to show that rational norms do not preexist social practices, but are progressively determined through them. Individuals are therefore not merely subject to rules; they collectively participate in the production and transformation of their normative content. It is precisely within the framework of such a social conception of reason that Brandom reformulates pragmatist naturalism. In opposition to classical representationalism as well as to Richard Rorty's deflationism, Brandom argues that the relationship to reality is mediated through discursive practices and material inferences embedded in a causally constrained world. The meaning of concepts thus depends on their use within a network of counterfactual consequences and conditions. Finally, we highlight the political significance of this philosophy. Brandom transforms the Kantian idea of autonomy into a reflexive and democratic autonomy: the norms to which individuals adhere are historically and collectively negotiated. Democracy thus becomes a way of life grounded in the mutual articulation of reasons and the ongoing revision of social norms.

KEYWORDS: PRAGMATISM; REASON; AUTONOMY; NORMATIVITY; NATURALISM; DEMOCRACY.

Pierre-Henri Castel
& Pierre-François Mouraud

Brandom: de la reconstrucción de la filosofía a la explicitación de la modernidad

Este texto escrito a cuatro manos propone una interpretación de la filosofía de Robert Brandom a partir de dos obras fundamentales: La *Razón en la filosofía* y *Perspectivas sobre el pragmatismo*. El argumento central consiste en concebir la racionalidad como un proceso social e histórico. Para Brandom es importante demostrar que las normas racionales no preexisten a las prácticas sociales, sino que se determinan progresivamente a través de ellas. Los individuos, por lo tanto, no solo están sujetos a reglas; participan colectivamente en la producción y la transformación de su contenido normativo. Es precisamente en el marco de tal concepción social de la razón donde Brandom reformula el naturalismo pragmatista. En contra del representacionalismo clásico, así como del deflacionismo de Richard Rorty, Brandom sostiene que la relación con lo real pasa por prácticas discursivas e inferencias materiales inscritas en un mundo causalmente restrictivo. El sentido de los conceptos depende así de su uso dentro de una red de consecuencias y condiciones contrafactuales. Por último, destacamos el alcance político de esta filosofía. Brandom transforma la idea kantiana de autonomía en una autonomía reflexiva y democrática: las normas a las que obedecen los individuos son histórica y colectivamente negociadas. La democracia se convierte entonces en una forma de vida basada en la explicitación mutua de las razones y la revisión permanente de las normas sociales.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; RAZÓN; AUTONOMÍA; NORMATIVIDAD; NATURALISMO; DEMOCRACIA.

Olivier Tinland

La métaphysique de Robert Brandom

Dans cet article, je me propose de rendre compte du sens et des enjeux de la métaphysique de Robert Brandom. Celle-ci peut être caractérisée par les traits suivants : 1) elle transpose la quête ontologique de connaissance universelle de l'être sur le plan sémantique des pratiques discursives, 2) elle établit une hiérarchie de ces pratiques au profit du niveau fondamental des pratiques mobilisant un contenu conceptuel articulé de manière inférentielle, 3) elle associe un versant intersubjectiviste (pratiques sociales d'engagement normatif) et un versant objectiviste (réalisme modal et conceptuel), considérés comme la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* d'un seul et même processus d'appréhension de l'objectivité du monde, 4) elle adopte à l'égard des autres discours une attitude critique et réformiste de clarification rationnelle, 5) elle assume une attitude faillibiliste et une exigence de perpétuelle autocorrection.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; MÉTAPHYSIQUE ; SÉMANTIQUE ; RÉALISME CONCEPTUEL ; HEGEL.

Olivier Tinland

Robert Brandom's Metaphysics

In this article, I aim to explore the meaning and implications of Robert Brandom's metaphysics. This metaphysics can be characterized by the following features: 1) it transposes the ontological quest for universal knowledge of being onto the semantic plane of discursive practices; 2) it establishes a hierarchy of these practices in favor of the fundamental level of practices that mobilize conceptual content articulated in an inferential manner; 3) it combines an intersubjectivist dimension (social practices of normative engagement) and an objectivist dimension (modal and conceptual realism), regarded as the *ratio cognoscendi* and the *ratio essendi* of a single process of apprehending the objectivity of the world, 4) it adopts a critical and reformist attitude of rational clarification toward other discourses, 5) it assumes a fallibilist stance and a requirement for perpetual self-correction.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ROBERT BRANDOM; METAPHYSICS; SEMANTICS; CONCEPTUAL REALISM; HEGEL.

Olivier Tinland

La metafísica de Robert Brandom

En este artículo, me propongo dar cuenta del sentido y los retos de la metafísica de Robert Brandom. Esta puede caracterizarse por los siguientes rasgos: 1) traslada la búsqueda ontológica del conocimiento universal del ser al plano semántico de las prácticas discursivas; 2) establece una jerarquía de estas prácticas en favor del nivel fundamental de aquellas que movilizan un contenido conceptual articulado de manera inferencial; 3) combina una vertiente intersubjetivista (prácticas sociales de compromiso normativo) y una vertiente objetivista (realismo modal y conceptual), consideradas como la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* de un único y mismo proceso de aprehensión de la objetividad del mundo, 4) adopta, con respecto a otros discursos, una actitud crítica y reformista de clarificación racional, 5) asume una actitud falibilista y una exigencia de autocorrección perpetua.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; ROBERT BRANDOM; METAFÍSICA; SEMÁNTICA; REALISMO CONCEPTUAL; HEGEL.

Ferdinand Perot

Robert Brandom : de la socialité à l'historicité de la raison – et retour

Dans leur article, Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud considèrent que l'intégration par Brandom du thème de l'historicité au sein de sa pensée donnerait lieu à une transformation radicale de cette dernière. On assisterait ainsi à un tournant décisif entre *Making it Explicit* (1994), dans lequel Brandom théorisait le caractère social des normes de la rationalité, et *A Spirit of Trust* (2019), dans lequel Brandom aurait démontré leur historicité. Dans cet article, je critique cette lecture et défends une interprétation continuiste de la pensée de Brandom. Je montre que l'historicité n'est pas un élément déterminant de sa pensée, car elle n'est qu'une extension diachronique de la structure sociale de la rationalité telle que Brandom la concevait déjà en 1994. En réduisant la dimension historique à du social désynchronisé ou temporalisé, Brandom ne parvient pas selon moi à enrichir sa conception initiale de la socialité de la raison, qui fut beaucoup critiquée pour son formalisme et son abstraction. De la socialité à l'historicité de la raison, la révolution n'a donc pas eu lieu, car chez Brandom, l'épaisseur du temps historique n'apporte aucune contribution décisive à l'idée d'une socialité des normes conceptuelles.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; SOCIALITÉ ; HISTORICITÉ ; INTERSUBJECTIVITÉ ; NORMATIVITÉ CONCEPTUELLE.

Ferdinand Perot

Robert Brandom: From the Sociality to the Historicity of Reason—and Back Again

In their article, Pierre-Henri Castel and Pierre-François Mouraud argue that Brandom's incorporation of the theme of historicity into his thought would lead to a radical transformation of that thought. We would thus witness a decisive turning point between *Making it Explicit* (1994), in which Brandom theorized the social nature of the norms of rationality, and *A Spirit of Trust* (2019), in which Brandom is said to have demonstrated their historicity. In this article, I critique this reading and defend a continuist interpretation of Brandom's thought. I show that historicity is not a defining element of his thought, as it is merely a diachronic extension of the social structure of rationality as Brandom had already conceived it in 1994. By reducing the historical dimension to desynchronized or temporalized sociality, Brandom fails, in my view, to enrich his initial conception of the sociality of reason, which was heavily criticized for its formalism and abstraction. From the sociality to the historicity of reason, the revolution has therefore not taken place, for in Brandom's work, the depth of historical time makes no decisive contribution to the idea of a sociality of conceptual norms.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ROBERT BRANDOM; SOCIALITY; HISTORICITY; INTERSUBJECTIVITY; CONCEPTUAL NORMATIVITY.

Ferdinand Perot

Robert Brandom: de la socialidad a la historicidad de la razón —y viceversa—

En su artículo, Pierre-Henri Castel y Pierre-François Mouraud sostienen que la incorporación por parte de Brandom del tema de la historicidad en su pensamiento daría lugar a una transformación radical de este. Estaríamos asistiendo así a un giro decisivo entre *Making it Explicit* (1994), en el que Brandom teorizaba sobre el carácter social de las normas de la racionalidad, y *A Spirit of Trust* (2019), en el que Brandom habría demostrado su historicidad. En este artículo, critico esta lectura y defiendo una interpretación continuista del pensamiento de Brandom. Muestro que la historicidad no es un elemento determinante de su pensamiento, ya que no es más que una extensión diacrónica de la estructura social de la racionalidad tal y como Brandom ya la concebía en 1994. Al reducir la dimensión histórica a lo social desincronizado o temporalizado, Brandom no logra, en mi opinión, enriquecer su concepción inicial de la socialidad de la razón, que fue muy criticada por su formalismo y su abstracción. De la socialidad a la historicidad de la razón, la revolución no ha tenido lugar, pues en Brandom la densidad del tiempo histórico no aporta ninguna contribución decisiva a la idea de una socialidad de las normas conceptuales.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; ROBERT BRANDOM; SOCIALIDAD; HISTORICIDAD; INTERSUBJETIVIDAD; NORMATIVIDAD CONCEPTUAL.

Samuel Vitel

Les « secondes Lumières » de Brandom entre pragmatisme et idéalisme

Cette réponse à l'article de Pierre-Henri Castel et Pierre-François Mouraud reprend leur insistance sur le « problème de l'objectivité ». Une analyse de l'évolution de la pensée de Robert Brandom entre *Making It Explicit* et *A Spirit of Trust* montre qu'elle est organisée par une tentative de résoudre ce problème, tel qu'il est apparu au sein de la tradition pragmatiste. Brandom cherche à dépasser les limites du pragmatisme de Richard Rorty grâce à une réappropriation de Hegel. Alors que Rorty considère l'objectivité comme un résidu autoritaire au sein de notre culture, Brandom affirme qu'elle constitue une dimension irréductible de nos pratiques discursives. Cet article-ci insiste particulièrement sur la distinction que fait Brandom de deux sens de l'objectivité. En un sens minimal, l'objectivité signifie l'indépendance de ce dont nous parlons par rapport à nos croyances ou à nos usages linguistiques : il existe une différence entre ce que nous tenons pour vrai et ce qui est effectivement le cas. En un sens plus emphatique, l'objectivité désigne une autorité normative : ce dont nous parlons exerce une contrainte sur notre pensée, car nos jugements doivent répondre des choses elles-mêmes et non simplement des critères fixés par notre communauté. Selon l'auteur, Brandom mobilise Hegel afin d'articuler ce second sens de l'objectivité avec l'autonomie moderne. L'histoire devient alors décisive : l'*Erinnerung* hégélienne nous apprendrait qu'une tradition rationnelle est toujours contrainte de reconstruire rétrospectivement ses engagements comme répondant d'une norme qui la guidait implicitement.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; NORMATIVITÉ ; HEGEL ; RICHARD RORTY ; ROBERT BRANDOM ; OBJECTIVITÉ.

Samuel Vitel

Brandom's "Second Enlightenment": Between Pragmatism and Idealism

This response to the article by Pierre-Henri Castel and Pierre-François Mouraud takes up their emphasis on the "problem of objectivity." An analysis of the evolution of Robert Brandom's thought between *Making It Explicit* and *A Spirit of Trust* shows that it is driven by an attempt to resolve this problem, as it has emerged within the pragmatist tradition. Brandom seeks to transcend the limits of Richard Rorty's pragmatism through a reappropriation of Hegel. While Rorty regards objectivity as an authoritarian remnant within our culture, Brandom asserts that it constitutes an irreducible dimension of our discursive practices. This article places particular emphasis on Brandom's distinction between two meanings of objectivity. In a minimal sense, objectivity means the independence of what we are talking about from our beliefs or linguistic practices: there is a difference between what we hold to be true and what is actually the case. In a more emphatic sense, objectivity denotes a normative authority: what we are talking about exerts a constraint on our thinking, for our judgments must be accountable to things themselves and not merely to criteria set by our community. According to the author, Brandom draws on Hegel to articulate this second sense of objectivity with modern autonomy. History then becomes decisive: Hegel's Erinnerung teaches us that a rational tradition is always compelled to reconstruct its commitments retrospectively as answering to a norm that implicitly guided it.

KEYWORDS: PRAGMATISM; NORMATIVITY; HEGEL, RICHARD RORTY; ROBERT BRANDOM; OBJECTIVITY.

Samuel Vitel

La "Segunda Ilustración" de Brandom, entre el pragmatismo y el idealismo

Esta respuesta al artículo de Pierre-Henri Castel y Pierre-François Mouraud retoma su insistencia sobre el «problema de la objetividad». Un análisis de la evolución del pensamiento de Robert Brandom entre *Making It Explicit* y *A Spirit of Trust* muestra que este se articula en torno a un intento de resolver ese problema, tal como surgió en el seno de la tradición pragmatista. Brandom busca superar los límites del pragmatismo de Richard Rorty mediante una reapropiación de Hegel. Mientras que Rorty considera la objetividad como un residuo autoritario dentro de nuestra cultura, Brandom afirma que constituye una dimensión irreducible de nuestras prácticas discursivas. Este artículo insiste particularmente en la distinción que hace Brandom entre dos sentidos de la objetividad. En un sentido mínimo, la objetividad significa la independencia de aquello de lo que hablamos respecto a nuestras creencias o a nuestros usos lingüísticos: existe una diferencia entre lo que consideramos verdadero y lo que es efectivamente es el caso. En un sentido más enfático, la objetividad designa una autoridad normativa: aquello de lo que hablamos ejerce una restricción sobre nuestro pensamiento, ya que nuestros juicios deben responder a las cosas mismas y no simplemente a los criterios fijados por nuestra comunidad. Según el autor, Brandom recurre a Hegel para articular este segundo sentido de la objetividad con la autonomía moderna. La historia se vuelve entonces decisiva: la Erinnerung hegeliana nos enseñaría que una tradición racional siempre se ve obligada a reconstruir retrospectivamente sus compromisos como si respondieran a una norma que la guiaba implícitamente.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; NORMATIVIDAD; HEGEL, RICHARD RORTY; ROBERT BRANDOM; OBJETIVIDAD.

Francesco Callegaro

Lumières de second degré. Pragmatisme, idéalisme, sociologie

L'article entend clarifier le sens du « pragmatisme rationaliste » de Robert Brandom dans son rapport aux deux traditions philosophiques, l'idéalisme et le pragmatisme, reconstruites dans les deux ouvrages récemment publiés en français, *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*. Après avoir montré pour quelles raisons le pragmatisme rationaliste, loin d'être une synthèse de ces deux traditions, est le fruit d'une double négation, à la fois de l'idéalisme de Kant et du pragmatisme de Dewey, l'article cherche à démontrer la nécessité du retour de Brandom à Hegel, afin de dénaturaliser l'« expérience » en la repensant comme pratique sociale d'historisation, rendant compte de l'écart de l'esprit par rapport aux sensations et pulsions du vivant. Le pragmatisme rationaliste ne pouvant être inscrit dans le sillage des « secondes Lumières » inaugurées par le pragmatisme classique, l'article s'achève en proposant de l'envisager plutôt comme la répercussion philosophique des Lumières de second degré instaurées par la sociologie, du fait qu'elle a accompli, après la biologie, une nouvelle révolution épistémologique, consistant à introduire une vision sociale et historique de la raison humaine et par conséquent des sciences.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; EXPÉRIENCE ; HISTOIRE ; RAISON ; IDÉALISME ; SOCIOLOGIE.

Francesco Callegaro

Second-Order Enlightenment: Pragmatism, Idealism, Sociology

This article aims to clarify the meaning of Robert Brandom's "rationalist pragmatism" in relation to the two philosophical traditions—idealism and pragmatism—as reconstructed in his two recently published works in French, *La Raison en philosophie* and *Perspectives sur le pragmatisme*. After demonstrating why rationalist pragmatism, far from being a synthesis of these two traditions, is the result of a double negation—of both Kant's idealism and Dewey's pragmatism— the article seeks to demonstrate the necessity of Brandom's return to Hegel, in order to denaturalize "experience" by rethinking it as a social practice of historicization, accounting for the mind's distance from the sensations and drives of the living. Since rationalist pragmatism cannot be situated in the wake of the "Second Enlightenment" inaugurated by classical pragmatism, the article concludes by proposing to view it instead as the philosophical repercussion of the second-degree Enlightenment established by sociology, given that it accomplished, following biology, a new epistemological revolution consisting in introducing a social and historical vision of human reason and, consequently, of the sciences.

KEYWORDS: PRAGMATISM; EXPERIENCE; HISTORY; REASON; IDEALISM; SOCIOLOGY.

Francesco Callegaro

Ilustración de segundo grado: Pragmatismo, idealismo, sociología

El artículo pretende aclarar el significado del «pragmatismo racionalista» de Robert Brandom en su relación con las dos tradiciones filosóficas, el idealismo y el pragmatismo, reconstruidas en las dos obras recientemente publicadas en francés, *La Raison en philosophie* y *Perspectives sur le pragmatisme*. Tras mostrar por qué el pragmatismo racionalista, lejos de ser una síntesis de estas dos tradiciones, es fruto de una doble negación, tanto del idealismo de Kant como del pragmatismo de Dewey, el artículo trata de demostrar la necesidad del retorno de Brandom a Hegel, con el fin de desnaturalizar la «experiencia» repensándola como práctica social de historización, dando cuenta de la distancia del espíritu respecto a las sensaciones y pulsiones de lo vivo. Dado que el pragmatismo racionalista no puede inscribirse en la estela de la «Segunda Ilustración» inaugurada por el pragmatismo clásico, el artículo concluye proponiendo considerarlo más bien como la repercusión filosófica de la Ilustración de segundo grado instaurada por la sociología, dado que esta ha llevado a cabo, tras la biología, una nueva revolución epistemológica, consistente en introducir una visión social e histórica de la razón humana y, por consiguiente, de las ciencias.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; EXPERIENCIA; HISTORIA; RAZÓN; IDEALISMO; SOCIOLOGÍA.

Yvonne Huetter-Almerigi

Remémoration ou redescription ? Brandom et Rorty sur l'héritage des Lumières

Cet article s'appuie sur les récentes publications en français de *Reason in Philosophy* et *Perspectives on Pragmatism* de Robert Brandom pour examiner comment Brandom et Richard Rorty s'inspirent de l'héritage des Lumières pour développer leurs projets philosophiques respectifs. L'analyse se concentre sur les concepts et les termes clés utilisés par les deux penseurs (leurs « vocabulaires finaux » respectifs) ainsi que sur les récits qu'ils construisent autour des Lumières et de leur héritage. Pour Brandom comme pour Rorty, les Lumières marquent la fin de l'hétéronomie et de l'autorité divine : les êtres humains sont responsables de la définition de leurs propres normes et de leur avenir collectif. Pourtant, leurs interprétations divergent considérablement à propos de ce que cela implique exactement. L'article montre comment Brandom met l'accent sur les catégories de la raison, de la responsabilité et sur une conception de l'autonomie qui n'abolit pas l'autorité, mais la redéfinit de manière positive. Rorty, en revanche, met l'accent sur l'émancipation, la redéfinition et une perspective naturaliste dans laquelle la rationalité n'occupe pas une position privilégiée. Ces deux courants de pensée conservent leur attrait dans le monde d'aujourd'hui et, à n'en pas douter, « l'émancipation » et la « responsabilité » sont deux concepts que nous devrions chercher à conserver dans nos descriptions de nous-mêmes en tant que philosophes et citoyens. La lecture de Brandom (et de Rorty) nous permet de mieux comprendre les implications et les corollaires de ces termes et de ce vocabulaire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT BRANDOM ; RICHARD RORTY ; RAISON ; REDESCRIPTION ; LUMIÈRES.

Yvonne Huetter-Almerigi

Recollecting vs. Redescribing – Brandom and Rorty on the Legacy of the Enlightenment

The contribution uses the recent French publications of Robert Brandom's *Reason in Philosophy* and *Perspectives on Pragmatism* to explore how Brandom and Richard Rorty draw on the legacy of the Enlightenment in developing their respective philosophical projects. The analysis focuses on the key concepts and words employed by both thinkers (their respective final vocabularies) and the narratives they construct around the Enlightenment and their legacy to it. For Brandom and Rorty alike, the Enlightenment marks the end of heteronomy and divine authority: human beings are responsible for determining their own norms and collective future. Yet their interpretations differ significantly for what this exactly entails. The article follows how Brandom emphasizes the categories of reason, responsibility, and a conception of autonomy that does not abolish authority but redefines it in a positive way. Rorty, by contrast, stresses emancipation, redescription, and a naturalistic perspective in which rationality does not occupy a privileged position. Both strands of thought and hold their appeal in today's world and certainly, "emancipation" and "responsibility" are two concepts that we should seek to retain in our self-descriptions as philosophers and citizens. Reading Brandom (and Rorty) gives us a better understanding of the implications and corollaries of these terms and vocabularies.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ROBERT BRANDOM; RICHARD RORTY; REASON; REDESCRIPTION; ENLIGHTENMENT.

Yvonne Huetter-Almerigi

Recordar frente a redescribir: Brandom y Rorty sobre el legado de la Ilustración

Este artículo se basa en las recientes publicaciones en francés de *Reason in Philosophy* y *Perspectives on Pragmatism*, de Robert Brandom, para explorar cómo Brandom y Richard Rorty recurren al legado de la Ilustración al desarrollar sus respectivos proyectos filosóficos. El análisis se centra en los conceptos clave de sus vocabularios finales, así como en los relatos que elaboran en torno a la Ilustración. Para los dos autores, la Ilustración marca el fin de la heteronomía y la autoridad divina: los seres humanos se vuelven responsables de sus normas y de su futuro colectivo. Sin embargo, sus interpretaciones difieren en cuanto a las consecuencias de esta transformación. Brandom pone el acento en las categorías de la razón, la responsabilidad y una concepción de la autonomía que no suprime la autoridad, sino que la reconstruye bajo una forma normativa. Rorty privilegia, por el contrario, las nociones de emancipación, redescripción y una perspectiva naturalista en la cual la racionalidad no goza de ningún estatus privilegiado. El artículo muestra que estas dos herencias de la Ilustración siguen siendo influyentes hoy en día. La comparación entre Brandom y Rorty permite así comprender mejor las implicaciones filosóficas y políticas de nociones tales como la responsabilidad y la emancipación, así como las elecciones conceptuales que estructuran nuestras autodescripciones como filósofos y ciudadanos.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; ROBERT BRANDOM; RICHARD RORTY; RAZÓN; REDESCRIPCIÓN; ILUSTRACIÓN.

VARIA

Antoine Hennion

Attachements. Ce qu'un concept peut faire

Ce texte fait le point sur la notion d'*attachement* telle que nous l'avons développée autour de Michel Callon, au Centre de sociologie de l'innovation (CSI-Mines Paris). Plutôt que d'en faire un concept abstrait, solide et transportable, nous prenons ce mot « par le milieu », dans le fil de William James, selon ses seuls effets, eux-mêmes très probablement provisoires : non pas purifier un concept pour pouvoir le généraliser, mais au contraire suivre ses usages réels, ses variations et ses effets, jusqu'au moment où il devient trop vague ou passe-partout. Les mots eux-mêmes sont des choses en train de se faire, et de faire faire des choses. Performativité, donc, mais non pas au sens d'Austin (seuls certains mots le sont, parce que les formuler c'est faire ce qu'ils disent – « je vous déclare mari et femme »). En reconnaissant à tous les mots cette performativité, à travers ce qu'ils font faire, nous n'imaginons plus les faire vivre dans l'absolu et pour l'éternité, mais par leur usage et dans leur contexte, en lien avec les choses dont ils parlent et qu'ils contribuent à faire exister. Tous les mots s'abîment à l'usage, même les plus reconnus. Qu'en est-il d'attachement, qu'a-t-il pu faire et nous a-t-il fait faire ? C'est l'objectif du présent texte.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ATTACHEMENT ; EXPÉRIENCE ; PERFORMATIVITÉ ; PROBLÈMES PUBLICS ; ENGAGEMENT.

Antoine Hennion

Attachments. What a concept can do

This text examines the concept of "attachment" as we have developed it, drawing on the work of Michel Callon, at the Center for the Sociology of Innovation (CSI-Mines Paris). Rather than treating it as an abstract, fixed, and transferable concept, we approach the term "from within," in the tradition of William James, focusing solely on its effects—which are themselves most likely provisional: not to purify a concept so as to generalize it, but rather to follow its actual uses, variations, and effects, until it becomes too vague or generic. Words themselves are things in the process of becoming, and of bringing things into being. Performativity, then, but not in Austin's sense (only certain words are performative, because uttering them is equivalent to doing what they say—"I now pronounce you husband and wife"). By recognizing this performativity in all words—through what they bring about—we no longer imagine them existing in the absolute and for eternity, but rather through their use and within their context, in connection with the things they refer to and help bring into existence. All words wear out with use, even the most established ones. What of "attachment"? What has it been able to do, and what has it caused us to do? That is the aim of this text.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ATTACHMENTS; EXPERIENCE; PERFORMATIVITY; PUBLIC ISSUES; ENGAGEMENT.

Antoine Hennion

Apego. Lo que puede hacer un concepto

Este texto hace un balance de la noción de «apego» tal como la hemos desarrollado en torno a Michel Callon, en el Centro de Sociología de la Innovación (CSI-Mines Paris). En lugar de convertirlo en un concepto abstracto, sólido y transferible, abordamos esta palabra «por el medio», siguiendo la línea de William James, según sus únicos efectos, ellos mismos muy probablemente son provisionales: no se trata de depurar un concepto para poder generalizarlo, sino, por el contrario, de seguir sus usos reales, sus variaciones y sus efectos, hasta el momento en que se vuelve demasiado vago o genérico. Las palabras mismas son cosas en proceso de hacerse, y de hacer que se hagan cosas. Performatividad, pues, pero no en el sentido de Austin (solo algunas palabras lo son, porque formularlas es hacer lo que dicen: «Os declaro marido y mujer»). Al reconocer esta performatividad en todas las palabras, a través de lo que hacen hacer, ya no imaginamos que vivan en lo absoluto y para la eternidad, sino a través de su uso y en su contexto, en relación con las cosas de las que hablan y a cuya existencia contribuyen. Todas las palabras se desgastan con el uso, incluso las más reconocidas. ¿Qué hay del "apego"? ¿Qué ha podido hacer y qué nos ha hecho hacer? Ese es el objetivo del presente texto.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; APEGO; EXPERIENCIA; PERFORMATIVIDAD; PROBLEMAS PÚBLICOS; COMPROMISO.

Jérémy Sauvineau

Habiter, attendre, travailler. Trois jalons de l'hospitalité à l'appartenance

Cet article propose d'appréhender la migration à partir du concept d'« épreuves », tel qu'il a été développé par les sociologies pragmatiques et pragmatistes. Il documente ainsi les manières dont les exilés encaissent et répondent à ces épreuves qui jalonnent le parcours allant, pour reprendre les mots de Joan Stavo-Debauge, de l'hospitalité donnée à l'appartenance partagée. La première épreuve concerne la confrontation à la précarité résidentielle dans un contexte de sous-dimensionnement structurel des centres institutionnels d'accueil. Les occupations sans droit ni titre sont spécifiquement étudiées, en montrant comment des militants locaux rendent ces espaces hospitaliers et comment les migrants les investissent, se les approprient et les habitent. La deuxième épreuve renvoie aux manières de faire face aux politiques d'attente encadrant la demande d'asile. Qu'il s'agisse d'événements festifs, de matchs de cricket, de concerts ou d'ateliers de calligraphie, les exilés déploient des pratiques culturelles favorisant la sociabilité et la résistance aux dispositifs de mise en attente et d'isolement. Enfin, la troisième épreuve porte sur l'accès au travail, la migration se caractérisant par les expériences du chômage et du déclassement. L'étude de l'entrepreneuriat culinaire ethnique illustre les manières dont les mobilisations *in situ* d'héritages ou de patrimoines culinaires permettent aux exilés de se « rendre à nouveau capables de » : reconstruire un statut socio-économique et administratif, tisser une identité narrative cohérente ou encore agir en citoyen.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; MIGRATION ; ÉPREUVE ; HOSPITALITÉ ; ATTACHEMENTS ; PUBLIC.

Jérémy Sauvineau

Living, Waiting, Working: Three Milestones From Hospitality to Belonging

This article proposes to understand migration through the concept of "trials," as developed by pragmatic and pragmatist sociologies. It thus documents the ways in which exiles endure and respond to these trials that mark the journey—to borrow the words of Joan Stavo-Debauge—from the hospitality extended to shared belonging. The first trial concerns the confrontation with housing insecurity in a context of structural undersizing of institutional reception centers. Squatting is specifically examined, showing how local activists make these spaces hospitable and how migrants occupy, appropriate, and inhabit them. The second section addresses ways of coping with the waiting policies governing asylum applications. Whether through festive events, cricket matches, concerts, or calligraphy workshops, exiles engage in cultural practices that foster social interaction and resistance to the mechanisms of waiting and isolation. Finally, the third challenge concerns access to work, as migration is characterized by experiences of unemployment and social decline. The study of ethnic culinary entrepreneurship illustrates the ways in which the on-the-ground mobilization of culinary heritage enables exiles to "re-empower themselves" to: rebuild their socioeconomic and administrative status, weave a coherent narrative identity, or act as citizens.

KEYWORDS: PRAGMATISM; MIGRATION; TRIAL; HOSPITALITY; ATTACHMENTS; PUBLICS.

Jérémy Sauvineau

Habitar, esperar, trabajar. Tres etapas del camino de la hospitalidad a la pertenencia

Este artículo propone abordar la migración a partir del concepto de «pruebas», tal y como ha sido desarrollado por las sociologías pragmáticas y pragmatistas. Documenta así las formas en que los exiliados afrontan y responden a estas pruebas que marcan el recorrido que va, en palabras de Joan Stavo-Debauge, de la hospitalidad dada a la pertenencia compartida. La primera prueba concierne la confrontación con la precariedad residencial en un contexto de subdimensionamiento estructural de los centros institucionales de acogida. Se estudian específicamente las ocupaciones sin derecho ni título, mostrando cómo los activistas locales convierten estos espacios en lugares hospitalarios, y cómo los migrantes los invisten , se los apropian y los habitan. La segunda prueba se refiere a las formas de hacer frente a las políticas de espera que enmarcan la solicitud de asilo. Ya se trate de eventos festivos, partidos de críquet, conciertos o talleres de caligrafía, los exiliados despliegan prácticas culturales que favorecen la sociabilidad y la resistencia a los dispositivos de espera y aislamiento. Por último, la tercera prueba se refiere al acceso al trabajo, caracterizándose la migración por las experiencias de desempleo y de declive social. El estudio del emprendimiento culinario étnico ilustra las formas en que las movilizaciones in situ de herencias o patrimonios culinarios permiten a los exiliados «volver a ser capaces de»: reconstruir un estatus socioeconómico y administrativo, tejer una identidad narrativa coherente o incluso actuar como ciudadanos.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; MIGRACIÓN; PRUEBA; HOSPITALIDAD; APEGOS; PÚBLICO.

Paul Walter

Une métaphysique de l'inséparation. Événement, nature et continuité dans la philosophie de John Dewey

Nous proposons dans cet article de définir le sens et l'importance du projet métaphysique défendu par Dewey, en particulier dans *Expérience et nature*, et qui se situe en rupture totale avec la « logique de séparation » qui a longtemps dominé la philosophie. Cette nouvelle métaphysique, d'inspiration naturaliste et empirique, s'organise autour du principe de continuité, dont l'application permet d'élucider l'expérience et de décloisonner les dualismes dans lesquels la philosophie s'est, pour Dewey, enfermée, au risque de ne plus se rendre capable de penser les attachements qui nous lient indéfectiblement au monde et à la nature. L'enjeu de cette métaphysique n'est rien de moins que la reconstruction du cadre conceptuel par lequel nous rendons manifestes les solidarités et les interactions dans et par lesquelles nous existons.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; MÉTAPHYSIQUE ; ÉVÉNEMENT ; EXPÉRIENCE ; NATURE.

Paul Walter

A Metaphysics of Non-Separation: Event, Nature and Continuity in John Dewey's Philosophy

In this article, we propose to define the meaning and significance of the metaphysical project advocated by Dewey, particularly in Experience and Nature, which represents a complete break with the "logic of separation" that has long dominated philosophy. This new metaphysics, inspired by naturalism and empiricism, is organized around the principle of continuity, the application of which makes it possible to elucidate experience and break down the dualisms within which, according to Dewey, philosophy has become trapped, at the risk of no longer being able to conceive of the bonds that inextricably link us to the world and to nature. The challenge of this metaphysics is nothing less than the reconstruction of the conceptual framework through which we make manifest the interdependencies and interactions in and through which we exist.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JOHN DEWEY; METAPHYSICS; EVENT; EMERGENCE; EXPERIENCE.

Paul Walter

Una metafísica de la inseparabilidad. Evento, naturaleza y continuidad en la filosofía de John Dewey

En este artículo nos proponemos definir el sentido y la importancia del proyecto metafísico defendido por Dewey, en particular en *Experiencia y naturaleza*, y que se sitúa en ruptura total con la «lógica de la separación» que ha dominado durante mucho tiempo la filosofía. Esta nueva metafísica, de inspiración naturalista y empírica, se organiza en torno al principio de continuidad, cuya aplicación permite esclarecer la experiencia y romper los dualismos en los que la filosofía se ha encerrado, según Dewey, con el riesgo de dejar de ser capaz de pensar los apegos que nos vinculan indefectiblemente al mundo y a la naturaleza. Lo que está en juego en esta metafísica no es otra cosa que la reconstrucción del marco conceptual mediante el cual hacemos manifiestas las solidaridades y las interacciones en las que y a través de las cuales existimos..

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JOHN DEWEY; METAFÍSICA; EVENTO; EMERGENCIA; EXPERIENCIA.

TRADUCTIONS / TRANSLATIONS / TRADUCCIONES

Emmanuel Renault & Quentin Revol

Reconstruction de la métaphysique et ontologie sociale. Sur « Le social comme catégorie », de John Dewey

Cet article propose une introduction à la première traduction française de l'article de 1928 « Le social comme catégorie ». On y soutient, contre l'interprétation voulant que le pragmatisme soit incompatible avec l'idée même de métaphysique, que Dewey a voulu reconstruire le projet métaphysique en partant de postulats non absolutistes compatibles avec les orientations fondamentales de sa philosophie. La définition deweyenne de la métaphysique comme « connaissance des traits génériques de l'existence » pose toutefois au moins deux problèmes. Comment l'articuler, d'une part, avec la définition de la métaphysique comme une enquête sur les traits génériques de l'expérience et non de l'existence ? Comment rendre compte, d'autre part, du rapport entre ces définitions et la théorie des niveaux de réalité que l'on trouve dans « Le social comme catégorie » aussi bien que dans *Expérience et nature* ? La première difficulté s'estompe si l'on se souvient que le projet de Dewey est précisément dirigé contre le dualisme de « l'expérience humaine » et de « la nature ». La seconde difficulté trouve une solution en faisant appel au « principe de continuité » : les traits spécifiques de chaque niveau de réalité doivent être analysés comme autant d'actualisations des potentialités des traits génériques, dans des réseaux d'interactions de plus en plus complexes et intriquées. Cette dernière idée permet de comprendre le sens et les enjeux de la réévaluation métaphysique du « social » qui est proposée dans « Le social comme catégorie ». On se propose pour finir de reconstruire les structures principales de l'argumentation développée dans cet article.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; MÉTAPHYSIQUE ; ONTOLOGIE SOCIALE ; THÉORIE SOCIALE ; PROCESSUALISME ; NATURALISME.

Emmanuel Renault & Quentin Revol

The Reconstruction of Metaphysics and Social Ontology: On John Dewey's "The Social as a Category"

This article offers an introduction to the first French translation of Dewey's 1928 essay "The Social as a Category." It argues, in contrast to the interpretation that pragmatism is incompatible with the very idea of metaphysics, that Dewey sought to reconstruct the metaphysical project based on non-absolutist postulates compatible with the fundamental orientations of his philosophy. Dewey's definition of metaphysics as "cognizance of the generic traits of existence" poses at least two problems, however. How, on the one hand, can it be reconciled with the definition of metaphysics as an inquiry into the generic features of experience rather than of existence? How, on the other hand, can we account for the relationship between these definitions and the theory of levels of reality found in "The Social as a Category" as well as in *Experience and Nature*? The first difficulty fades if we recall that Dewey's project is precisely directed against the dualism of "human experience" and "nature." The second difficulty finds a solution by appealing to the "principle of continuity": the specific features of each level of reality must be analyzed as actualizations of the potentialities of generic features, within networks of increasingly complex and intertwined interactions. This last idea helps us understand the meaning and implications of the metaphysical reevaluation of the "social" proposed in "The Social as a Category." Finally, we propose to reconstruct the main structures of the argument developed in this article.

KEYWORDS: PRAGMATISM; METAPHYSICS; SOCIAL ONTOLOGY; SOCIAL THEORY; PROCESSUALISM; NATURALISM.

Emmanuel Renault & Quentin Revol

Reconstrucción de la metafísica y la ontología social. Sobre «Lo social como categoría», de John Dewey

Este artículo propone una introducción a la primera traducción al francés del artículo de 1928 «Lo social como categoría». En él se sostiene, en contra de la interpretación según la cual el pragmatismo sería incompatible con la idea misma de metafísica, que Dewey quiso reconstruir el proyecto metafísico partiendo de postulados no absolutistas compatibles con las orientaciones fundamentales de su filosofía. La definición deweyana de la metafísica como «conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia» plantea, sin embargo, al menos dos problemas. ¿Cómo articularla, por un lado, con la definición de la metafísica como una investigación sobre los rasgos genéricos de la experiencia y no de la existencia? ¿Cómo dar cuenta, por otra parte, de la relación entre estas definiciones y la teoría de los niveles de realidad que se encuentra tanto en «Lo social como categoría» como en *Experiencia y naturaleza*? La primera dificultad se desvanece si recordamos que el proyecto de Dewey se dirige precisamente contra el dualismo de «la experiencia humana» y «la naturaleza». La segunda dificultad encuentra una solución recurriendo al «principio de continuidad»: los rasgos específicos de cada nivel de realidad deben analizarse como otras tantas actualizaciones de las potencialidades de los rasgos genéricos, en redes de interacciones cada vez más complejas y entrelazadas. Esta última idea permite comprender el sentido y lo que está en juego en la reevaluación metafísica de «lo social» que se propone en «Lo social como categoría». Para terminar, nos proponemos reconstruir las estructuras principales de la argumentación desarrollada en este artículo.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; METAFÍSICA; ONTOLOGÍA SOCIAL; TEORÍA SOCIAL; PROCESUALISMO; NATURALISMO.

Louis Guichard

L'individualité comme processus, enjeu métaphysique et culturel. Sur « Temps et individualité » de John Dewey

Ce texte propose une courte introduction à la traduction française de « Temps et individualité » (1940) de John Dewey, en exposant ses trois moments et enjeux essentiels. 1°) L'histoire culturelle de l'idée de temps que Dewey propose d'abord le conduit à se situer de manière exceptionnellement claire aux côtés de Bergson, de James et de Whitehead, dans un projet commun d'« installer le changement au cœur même des choses », ultérieurement qualifié de « philosophie du processus ». 2°) Dewey s'y confronte ensuite à la question naturaliste de la possibilité d'étendre à tout ce qui existe le caractère processuel de l'individualité humaine, conçue comme une « carrière ». C'est ce qu'autorise, selon lui, la conception non-déterministe et probabiliste de la réalité physique, qui ressort notamment du principe d'indétermination de Heisenberg. 3°) Enfin, l'article de Dewey insiste sur les conditions interactives et environnementales de développement de cette potentialité qu'est l'individualité. L'étude métaphysique de l'individualité vient ainsi rejoindre des problématiques culturelles, comme la conception démocratique de l'individu et la place de l'art dans son développement.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; TEMPS ; INDIVIDU ; PROCESSUS ; INTERACTION ; NATURALISME ; CULTURE.

Louis Guichard

Individuality as a Process: A Metaphysical and Cultural Issue. On John Dewey's "Time and Individuality"

This text offers a brief introduction to the French translation of John Dewey's "Time and Individuality" (1940), outlining its three key themes and central issues. 1) The cultural history of the idea of time that Dewey first presents leads him to align himself with exceptional clarity alongside Bergson, James, and Whitehead in a shared project to "place change at the very heart of things," later termed "process philosophy." 2°) Dewey then addresses the naturalistic question of whether the processual nature of human individuality—conceived as a "career"—can be extended to everything that exists. This, he argues, is made possible by the non-deterministic and probabilistic conception of physical reality, as evidenced notably by Heisenberg's uncertainty principle. 3°) Finally, Dewey's article emphasizes the interactive and environmental conditions for the development of this potentiality that is individuality. The metaphysical study of individuality thus intersects with cultural issues, such as the democratic conception of the individual and the role of art in its development.

KEYWORDS: PRAGMATISM; TIME; INDIVIDUAL; PROCESS; INTERACTION; NATURALISM; CULTURE.

Louis Guichard

La individualidad como proceso, una cuestión metafísica y cultural. Sobre «Tiempo e individualidad», de John Dewey

Este texto ofrece una breve introducción a la traducción al francés de «Tiempo e individualidad» (1940), de John Dewey, exponiendo sus tres momentos y cuestiones fundamentales. 1°) La historia cultural de la idea del tiempo que Dewey propone en primer lugar le lleva a situarse de manera excepcionalmente clara junto a Bergson, James y Whitehead, en un proyecto común de «instalar el cambio en el corazón mismo de las cosas», calificado ulteriormente como «filosofía del proceso». 2°) Dewey se enfrenta posteriormente a la cuestión naturalista de la posibilidad de extender a todo lo que existe el carácter procesual de la individualidad humana, concebida como una «carrera». Esto es lo que permite, según él, la concepción no determinista y probabilista de la realidad física, que se desprende, en particular, del principio de indeterminación de Heisenberg. 3°) Por último, el artículo de Dewey insiste en las condiciones interactivas y ambientales del desarrollo de esa potencialidad que es la individualidad. El estudio metafísico de la individualidad viene así a conectarse con problemáticas culturales, como la concepción democrática del individuo y el lugar del arte en su desarrollo.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; TIEMPO; INDIVIDUO; PROCESO; INTERACCIÓN; NATURALISMO; CULTURA.

Daniel Cefaï & Cristina Popescu

Le handicap comme expérience. Sur un écrit pionnier de Randolph S. Bourne

Randolph Bourne est connu pour ses écrits sur l'art, la jeunesse ou l'éducation, pour ses positions contre le bellicisme d'une partie du mouvement progressiste et contre la trahison des intellectuels pragmatistes et leur complaisance pour la guerre. Mais il est moins connu pour son texte sur « The Handicapped » (1911), qui est sans doute le premier à décrire l'expérience du handicap. Bourne analyse déjà les incapacités des personnes « en situation de handicap » comme étant avant tout dues aux opérations de stigmatisation et de ségrégation dont elles sont la cible dans l'ordre d'interaction, au manque de savoir-faire des acteurs à leur égard, ainsi qu'à leur mise à l'écart dans les mondes urbain, scolaire ou professionnel – ses réflexions sur une pédagogie inclusive sont ici restituées. Il rend compte de la façon dont le milieu de vie engendre des capabilités ou des disabilités. Il a aussi des remarques sur la sensibilité exacerbée des personnes en situation de handicap, ici mises en relation avec la double conscience de W. E. B. Du Bois ou l'expérience marginale de Robert E. Park. La question est posée de la formation d'une expérience collective des handicapés : Bourne conçoit-il une identité collective et une histoire partagée des personnes en situation de handicap, par-delà la multiplicité de leurs disabilités ?

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RANDOLPH BOURNE ; EXPÉRIENCE ; HANDICAP ; ÉDUCATION INCLUSIVE ; CAPACITÉS ; STIGMATISATION.

Daniel Cefaï & Cristina Popescu

Disability as Experience: On a Pioneering Essay by Randolph S. Bourne

Randolph Bourne is known for his writings on art, youth, and education, as well as for his opposition to the warmongering of part of the progressive movement and to the betrayal of pragmatist intellectuals and their acquiescence to war. But he is less well known for his essay on "The Handicapped" (1911). He is the first to describe the experience of the disabled person from her own perspective. Bourne already analyzes the limitations experienced by people "with disabilities" as being primarily due to the processes of stigmatization and segregation they face in the interaction order, to others' lack of practical understanding while dealing with them and to their marginalization in urban, educational, and professional settings—his reflections on inclusive education are presented here. He accounts for how the living environment generates capabilities or disabilities. He also offers remarks on the heightened sensitivity of people with disabilities, here linked to W. E. B. Du Bois's double consciousness or Robert E. Park's marginal experience. The question is raised regarding the formation of a common experience among people with disabilities: does Bourne conceive of a collective identity or a shared history for people with disabilities, despite the diversity of their life-situations?

KEYWORDS: PRAGMATISM; RANDOLPH BOURNE; DISABILITY; INCLUSIVE EDUCATION; CAPABILITIES; STIGMATIZATION.

Daniel Cefaï & Cristina Popescu

La discapacidad como experiencia. En torno a un texto pionero de Randolph S. Bourne

Randolph Bourne es conocido por sus escritos sobre el arte, la juventud o la educación, así como por su oposición al belicismo de una parte del movimiento progresista y contra la traición de los intelectuales pragmatistas y su aquiescencia a la guerra. Pero es menos conocido por su texto sobre «The Handicapped» (1911), que es sin duda el primero en describir la experiencia de la persona «con discapacidades» desde su propio punto de vista. Bourne ya analiza las incapacidades de estas personas como debidas, ante todo, a los procesos de estigmatización y segregación que enfrentan en el orden de la interacción, a la falta de sentido práctico de los demás cuando tratan con ellos y a su marginación en los mundos urbano, escolar o profesional—aquí se recogen sus reflexiones sobre una pedagogía inclusiva. Da cuenta de la forma en que el entorno de vida genera capacidades o discapacidades. También hace observaciones sobre la sensibilidad exacerbada de las personas en situación de discapacidad, aquí relacionada con la doble conciencia de W. E. B. Du Bois o la experiencia marginal de Robert E. Park. Se plantea la cuestión de la formación de una experiencia común de las personas con discapacidad ¿Considera Bourne que existe una identidad colectiva o una historia compartida para las personas con discapacidad, a pesar de la diversidad de sus situaciones de vida?

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; RANDOLPH BOURNE; DISCAPACIDAD; EDUCACIÓN INCLUSIVA; CAPACIDADES; ESTIGMATIZACIÓN.

LISTE DES AUTEURS

CHARLIE BROUSSEAU est doctorant en philosophie à l'École Normale Supérieure de Lyon, au sein du laboratoire Triangle. Normalien et agrégé de philosophie, il enseigne au lycée et à l'université. Ses recherches portent sur les intersections du pragmatisme classique et des théories féministes de la fin du XX^e^ siècle et du début du XXI^e^ siècle, autour d'enjeux épistémologiques et politiques. Il a publié plusieurs articles et traductions de l'anglais vers le français à ce sujet. Il a été membre de FELiCiTE (plate-forme de traductions féministes collaboratives et séminaire de traductologie), du Groupe de Recherche et d'Action Féministe, ainsi que du séminaire de recherche Genre, Féminismes et Politiques (Triangle). Depuis 2023, il assure en collaboration le séminaire « Féminismes et pensée critique » à l'ENS de Lyon.

FRANCESCO CALLEGARO, docteur en études politiques à l'EHESS, est professeur à l'Universidad nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentine), où il enseigne philosophie et sociologie, à l'Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, histoire conceptuelle et psychanalyse, à l'Escuela de Humanidades. Son projet de recherche vise à renouveler la philosophie politique au contact des sciences humaines et sociales, par l'explicitation de leurs implications conceptuelles et normatives, condition d'une meilleure compréhension et critique de la modernité. Il a publié plusieurs articles sur l'histoire conceptuelle, l'épistémologie historique, l'histoire de la philosophie politique et de la sociologie, l'épistémologie des sciences sociales, la théorie sociale et le pragmatisme contemporain, notamment sur R. Brandom. Il est l'auteur d'une étude sur la sociologie d'Émile Durkheim : *La Science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica, 2015 et coéditeur, avec Jing Xie, d'un livre sur la pensée de Vincent Descombes : *Le Social à l'esprit. Dialogues avec Vincent Descombes*, Paris, EHESS, 2020. Il vient de publier, avec J. Giry, une édition des essais théoriques de Marcel Mauss, avec une longue

étude introductive : Marcel Mauss, *Sociologie générale*, Paris, Presses universitaires de France, 2025.

PIERRE-HENRI CASTEL est directeur de recherches au CNRS (Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas, Lier-FYT, EHESS). Ses recherches portent sur l'histoire et l'épistémologie de la médecine mentale (neurosciences, psychiatrie, psychanalyse) à la lumière du pragmatisme et de la philosophie de l'esprit contemporaine ainsi que des sciences sociales, notamment dans *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés : Obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud et La Fin des coupables*, suivi de *Le Cas Paramord : Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences* (Ithaque 2011et 2012), puis dans *Mais pourquoi psychanalyser les enfants ? Un rituel thérapeutique dans les sociétés modernes* (Cerf 2021). Il a supervisé la traduction de *La Raison en philosophie* et de *Perspectives sur le pragmatisme* de Robert Brandom (Ithaque 2021 et 2022).

DANIEL CEFAÏ est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS). Ses domaines de prédilection sont l'histoire des sciences sociales aux États-Unis et sur sociologie des mobilisations collectives et des problèmes publics. Il a édité une série de numéros de *Pragmata* sur la question politique : « Pragmatisme, politique et sciences sociales » (2019), « Éthique et politique selon John Dewey » (2020), « Figures du public : enquêter, expérimenter, éduquer » (2021), « Démocratie et pragmatisme : mobilisations, expérience et citoyenneté » (2022) et « Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale » (coéd. J. Stavo-Debauge). Derniers ouvrages parus : *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes* (La Bibliothèque de Pragmata, 2023) et *Écologie humaine : Une science sociale des milieux de vie* (CreaphisEditions, 2024, coéd. avec M. Berger, L. Carlier et O. Gaudin).

CAMILLE FEREY est docteure et agrégée de philosophie. Elle est chercheuse associée au laboratoire Sophiapol à l'Université Paris-Nanterre

et membre de l'association Pragmata. Ses recherches portent sur les liens entre pragmatisme et théorie féministe dans les domaines de la théorie de la connaissance et de la théorie de la démocratie. Elle est l'autrice de l'ouvrage *Apprendre à philosopher avec Simone de Beauvoir* (Ellipses, 2026) et d'une thèse à paraître sur les liens entre démocratie et vérité chez Dewey et les théoriciennes féministes contemporaines.

LOUIS GUICHARD, ancien étudiant à l'ENS-PSL, est doctorant à l'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon (UR 4187) et enseignant à l'Université Jean Moulin Lyon 3. Sous la direction de Stéphane Madelrieux, il prépare une thèse sur la métaphysique du temps et la philosophie sociale dans l'œuvre de John Dewey, provisoirement intitulée « Processus et fondation dans le temporalisme critique de John Dewey ». Il est membre du programme de recherche international et interdisciplinaire « Fondamentalisme et fondationalisme : perspectives croisées » (ANR-23-CE54-0014-01).

ANTOINE HENNION est chercheur au Centre de Sociologie de l'Innovation (Mines Paris), a travaillé sur la sociologie de la culture et des médias. Suite à ses enquêtes sur la musique, un art fait de médiations (instruments, corps, partitions, scènes, médias, enregistrements…), il a développé une pragmatique des attachements, à partir du goût (musique, vin, sport), puis en enquêtant sur les soins, le vieillissement et le handicap, et actuellement sur l'accueil des migrants. Au sein de divers collectifs, Attachements, Le PEROU (sur les migrants) et Origens-MediaLab (néo-écologies), il explore de nouvelles formes d'enquêtes pragmatistes en sciences sociales. Publications récentes : *Du pragmatisme au méliorisme radical* (avec A. Monnin, SociologieS, 2020) ; *Rethinking Music Through Science and Technology Studies* (avec C. Levaux, Routledge, 2021) ; « Habiter à plusieurs peuples sur le même sol » (*in* P. Moquay (éd.), *Jardins en sociétés*, Hermann, 2023) ; *Attachements et fragilités. Écrire dans le cours des choses* (collectif Attachements [Jérémy Damian, Rémi Eliçabe, Amandine Guibert, Anne-Sophie Haeringer, Antoine Hennion, Sophie Houdart et Brice Laurent], Presses des Mines, 2025).

YVONNE HUETTER-ALMERIGI est est professeure de philosophie et de littérature à l'Université de Bologne. Ses recherches portent principalement sur les questions de normativité, d'agentivité sémantiques et artistiques. Elle a publié de nombreux travaux tant dans le domaine des études littéraires (par exemple sur le romantisme, le modernisme et le postmodernisme) que dans celui de la philosophie (principalement sur des débats majeurs en ingénierie conceptuelle et en pragmatisme analytique, tels que le problème de la subjectivité chez Rorty, les notions de « justesse » *(getting things right)*, de « réalisme antireprésentationnaliste », de « rationalisme » et de « naturalisme » chez Rorty, Brandom et Ramberg, ainsi que le matérialisme éliminativiste de Rorty). Elle travaille également à l'interface de ces deux disciplines, par exemple en mobilisant la philosophie analytique pragmatiste pour affiner certains concepts de la théorie littéraire, en s'intéressant à l'« indétermination interprétative » et en développant le concept de « culpabilité linguistique ». Elle est l'autrice d'une monographie sur les concepts de vérité dans la littérature contemporaine (2010) et a élaboré le concept d'« agentivité linguistique » (*Linguistic Agency: un'introduzione*, 2025). Avec Robert Sinclair, elle a codirigé *Pragmatism, Metaphysics and Method : Essays for Bjørn T. Ramberg* (2026) et, avec Mauro Santelli, *Robert Brandom and Political Theory* (2025). Elle siège actuellement, en tant que membre élue, au comité exécutif de la Richard Rorty Society.

FABIENNE MALBOIS est titulaire d'un doctorat en sciences sociales de l'Université de Lausanne et mène en ce moment, au Centred-Human Computing Group de l'Institut d'informatique la HES-SO Valais-Wallis, une recherche collaborative financée par le FNS qui s'intéresse aux usages ordinaires de l'IA dans la formation et la pratique médicales. Elle est également chercheuse associée au LaReSS (Haute école de travail social et de la santé Lausanne) et au THEMA (Université de Lausanne). Ses travaux couvrent les domaines du genre, du soin, du vieillissement et des médias, et s'inscrivent dans un paradigme communicationnel en sociologie centré sur la dynamique des interactions, que celles-ci soient médiées ou non par des technologies. Elle est notamment l'auteure de *Déplier le genre* (Seismo, 2011). Parmi ses dernières publications en

lien avec le présent article : *L'interaction comme problème et solution en EMS psychogériatrique : les formes de l'enquête propre à un style de* care (Revue d'anthropologie des connaissances, 2025) et, avec B. Tremblay, « Du sujet sentant au sujet cognitif : la double grammaire de la description ethnographique du sensible » (dans *Éclats d'ethnographie*, Le Lys Bleu, 2026).

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT est professeure de philosophie à l'Université de Barcelone et enseigne la philosophie politique. Elle est spécialiste du féminisme pragmatiste, notamment par les écrits de Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, Anna Julia Cooper, et Mary Parker Follett. Ses travaux de recherche se concentrent sur les expériences de l'injustice, de l'oppression et de l'exclusion sociale, selon une approche féministe et pragmatiste. Elle est la co-fondatrice du réseau Women in Pragmatism, et a publié, avec Michaela Bella, l'ouvrage de référence *Women in Pragmatism : Past, Present and Future* (Springer, 2022). Elle coordonne la partie internationale de la revue *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*.

PIERRE-FRANÇOIS MOURAUD est docteur en philosophie et chargé d'enseignement à Sciences Po Reims. Il est rattaché au laboratoire Lier-Fyt à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Ses recherches portent doublement sur l'histoire des théories philosophiques sur le problème de l'autonomie moderne et sur le développement des conceptions sociales du langage, de l'esprit et de la raison. Il a contribué à la traduction de deux ouvrages de Robert Brandom en français – *La Raison en philosophie* et *Perspectives sur le pragmatisme*. Il est également psychologue clinicien et exerce aux Hopitaux Paris-Est Val-de-Marne.

ADÈLE PAYET est doctorante en philosophie politique à l'ENS de Lyon et à l'Université Laval. Elle s'intéresse aux pratiques d'organisation collective dans les mouvements sociaux, et recherche, au sein de ces pratiques, des articulations entre le pragmatisme, le féminisme, et l'anarchisme. Elle se focalise en particulier sur les États-Unis et le problème

qui commence à la fin des années 1960 autour de ce que Jo Freeman appelle « la tyrannie d'absence de structure ». Elle examine la réception de ce débat dans les milieux anarchistes et la manière dont David Graeber s'en ressaisit dans sa théorisation de la démocratie comme mode de vie. Elle mobilise à partir de là la pensée de John Dewey pour à la fois éclairer certaines articulation entre l'anarchisme et le féminisme, et proposer des réajustements conceptuels. Son travail engage une réflexion sur les frontières de la philosophie qui a donné lieu à un article co-écrit avec Lila Droussent dans la revue *Philosophiques* : « Pour une reconstruction féministe de la philosophie de terrain ».

FERDINAND PEROT, agrégé de philosophie, est ATER et doctorant à l'Université Bordeaux-Montaigne. Ses recherches et publications portent sur la philosophie de Hegel et sur l'idéalisme allemand, ainsi que sur les réactualisations de la philosophie de Hegel au sein du néopragmatisme américain contemporain (R. Rorty, R. Brandom, J. McDowell). Il a co-dirigé, avec D. Bastidas-Bolaños et F. Moullard, la publication d'un ouvrage intitulé *Corrélation(s). La querelle du réalisme dans la philosophie contemporaine* (Fano, Mimésis, 2025). Il a également publié « La dialectique hégélienne peut-elle penser l'événement ? » (Fabula, 2026), « L'autonomie de la raison chez Robert Brandom : un retour à l'idéalisme hégélien ? » (*Archives de philosophie* (2026/1) Tome 89), et « L'anti-réalisme de Richard Rorty : la vérité objective comme figure de l'aliénation » (Mimésis, 2025).

CRISTINA POPESCU est docteure en sociologie, enseignante-chercheuse contractuelle en sciences de l'éducation à l'Université de Bielefeld, en Allemagne, et chercheuse associée au Programme Handicaps et Société et au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Elle est également membre du conseil d'administration et du bureau de l'Association d'études pragmatistes Pragmata. Ses travaux portent sur les liens entre éducation inclusive et démocratie, sur la politisation du handicap et sur l'accès à la citoyenneté des personnes en situation de handicap, dans une perspective à la fois synchronique et diachronique. Elle

a codirigé, avec Noémie Rapegno, l'ouvrage *Géographies du handicap* (EMSHA, 2021), et a publié plusieurs articles et chapitres en français, allemand, anglais et roumain sur le handicap et l'éducation inclusive et spécialisée.

EMMANUEL RENAULT est professeur au département de philosophie de l'Université Paris Nanterre et membre de l'Institut Universitaire de France. Ses recherches portent sur Hegel, Marx, la théorie critique et le pragmatisme. Il a récemment publié *The Return of Work in Critical Theory* (New York, Columbia University Press, 2018), *Le Travail et ses problèmes. Biologie, sociologie et politique chez John Dewey* (Vrin, 2022), et *Abolir l'exploitation. Expériences, théories, stratégies* (La Découverte, 2023). Il a co-traduit *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais* de John Dewey (Gallimard, 2016).

QUENTIN REVOL est agrégé de philosophie, doctorant à l'Université Paris Nanterre et rattaché au laboratoire SOPHIAPOL. Ses recherches, menées sous la direction d'Emmanuel Renault, portent sur la collaboration que nouèrent Jane Addams et John Dewey à Chicago au début des années 1890. Il tente de reconstruire l'éthique sociale d'inspiration démocratique qu'élaborèrent Addams et Dewey tout en interrogeant les conséquences que peut avoir cette éthique pour la critique sociale. Il a publié un article consacré au pacifisme de Jane Addams intitulé « Féminisme et pacifisme. Retour sur l'antimilitarisme de Jane Addams » (*L'Homme & la société*, 220(1), p.155-181).

JÉRÉMY SAUVINEAU est docteur en sociologie de l'université de Bourgogne, associé au Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche « Sociétés, Sensibilités, Soin » (UR 7366). Il est actuellement chercheur postdoctorant au Centre d'Économie et de Sociologie Appliquées à l'Agriculture et aux Espaces Ruraux (CESAER, UMR 1041 Institut Agro Dijon-INRAé). Ses travaux doctoraux portent sur les épreuves de l'exil et sur la manière dont elles structurent les expériences migratoires en France. Ses recherches les plus récentes s'intéressent aux liens entre précarité et transition écologique, en analysant comment les

expériences de vie précaires éclairent les obstacles quotidiens et les conditions d'une transition réellement juste, y compris dans les dispositifs en construction comme la sécurité sociale de l'alimentation.

OLIVIER TINLAND est professeur de philosophie contemporaine à l'Université de Montpellier – Paul Valéry, membre de l'équipe interdisciplinaire C.R.I.S.E.S. et directeur de la Maison des Sciences et des Humanités de l'Occitanie de l'Est (MSH SUD). Travaillant sur l'idéalisme allemand et ses réceptions contemporaines dans les contextes anglophone, germanophone et francophone, il s'intéresse notamment aux interprétations pragmatistes de la philosophie de Hegel, de Peirce à Brandom. Ses études sur le pragmatisme portent plus particulièrement sur les enjeux spécifiques du néopragmatisme, le problème du relativisme, la philosophie des sciences sociales et la philosophie de l'environnement. Il a notamment publié *Le Grand principe de l'expérience. Hegel et la philosophie anglaise moderne* (Vrin, 2023) et *L'Idéalisme hégélien* (CNRS éditions, 2013), dirigé le volume *Nietzsche et le relativisme* (Ousia, 2019), édité les numéros « Hegel pragmatiste ? » (*Philosophie*, n°99, 2008) et « Concepts essentiellement contestés » (*Philosophie*, n°122, 2014), et il a co-traduit le livre de Robert B. Pippin, *Philosophie politique du western. Les ambiguïtés du mythe américain* (Cerf, 2021).

SAMUEL VITEL est un chercheur franco-néo-zélandais. Agrégé de philosophie, il est doctorant en cotutelle aux universités de Poitiers et d'Ottawa. Il a reçu en 2026 le prix « Jeune Chercheur » de la Fondation des Treilles. Il est actuellement boursier Globalinks Mitacs Research Award (GRA) au Forschungskolleg Analytic German Idealism (FAGI) à l'université de Leipzig. Son travail de thèse s'intitule « La mesure de la pensée : la métaphysique hégélienne de la normativité ». Ses recherches et publications portent sur la philosophie classique allemande ainsi que sur la tradition analytique dite « École de Pittsburgh », avec un intérêt particulier pour la philosophie de la normativité. Il a notamment co-dirigé en 2026 aux *Archives de Philosophie* un dossier intitulé « L'École de Pittsburgh face à Kant et Hegel ». Il est l'auteur d'articles parus dans les *Archives de Philosophie*, *Dialogue*, *Ithaque* et *Philosophical Topics*.

PAUL WALTER est docteur en philosophie et chercheur associé de l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches portent principalement sur le pragmatisme et l'œuvre de John Dewey, en particulier sur la question de la métaphysique et le concept d'événement, avec une attention portée sur la nature et le temps. Il a coédité, en 2019, avec Antoine Daratos, un recueil chez Vrin portant sur les relations entre philosophie et évolutionnisme *(Penser l'évolution. Nietzsche, Bergson, Dewey)*.

PRAGMATA

N°9

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* offre un espace d'échanges et de discussions sur le pragmatisme en langue française, tout en contribuant à l'étude de sa genèse, la connaissance de sa diffusion, l'exploration de ses usages.

C'est autant du point de vue d'une épistémologie et d'une politique, d'une esthétique et d'une éthique, d'une logique et d'une sociologie que la revue *Pragmata* entend procéder. Elle s'attache à rendre compte de cette histoire, depuis les premiers travaux de Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Jane Addams, George H. Mead ou Mary P. Follett, au début du XX^e^ siècle. Elle restitue la pluralité des controverses, transplantations disciplinaires et circulations internationales auxquelles le pragmatisme a donné lieu. Une place est enfin réservée aux travaux en cours, expérimentations ou enquêtes empiriques qui trouvent leur source dans l'héritage du pragmatisme.