HAL
open science

Expérience et intuition. L'esthétique de John Dewey comme moyen d'apprécier, critiquer et produire des qualités en politique

Guillaume Alberto

To cite this version:

Guillaume Alberto. Expérience et intuition. L'esthétique de John Dewey comme moyen d'apprécier, critiquer et produire des qualités en politique. Art et histoire de l'art. 2016. dumas-01438205

HAL Id: dumas-01438205

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01438205v1

Submitted on 17 Jan 2017

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

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

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Diplôme national de master / Année universitaire 2015-2016

Guillaume
ALBERTO

Expérience et intuition

L'esthétique de John Dewey comme moyen d'apprécier, critiquer et produire des qualités en politique

UFR 04 – Arts plastiques et sciences de l'art

Mémoire de Master 2

Mention : Esthétique et Etudes culturelles

Parcours : Esthétique

Directeur du parcours : M. Jacinto Lageira

Directeur du mémoire : M. Jacinto Lageira

Résumé

Ce mémoire se donne pour objet la philosophie de John Dewey, afin d'interroger les rapports de l'esthétique et du politique. En particulier, il s'agit de penser ensemble deux éléments souvent dissociés : la qualité, associée au domaine des émotions, des objectifs et des valeurs, qui font l'objet d'une appréciation immédiate, et l'instrumentalité, associée au domaine des moyens, n'existant que pour mettre en œuvre des objectifs pré-déterminés. Il s'agira, en nous appuyant sur la pensée de John Dewey, de montrer que cette césure est dommageable pour la pensée esthétique aussi bien que la théorie politique : elle empêche d'une part d'exprimer en pensée la qualité esthétique, et réduit d'autre part la politique à une pensée sans qualités, détachée des valeurs qui motivent nos modes de vie. Nous verrons comment Dewey propose de dépasser, en intégrant la qualité et l'instrumentalité dans une pensée du médium, ces deux apories.

Summary

This essay is about the philosophy of John Dewey and tackles the question of the links between aesthetics and politics. More precisely, I will consider the possibility of thinking together two elements which are often dissociated : the quality, involved in emotions, values and goals, which are immediately appreciated; and instrumentality, which concerns the means of mere realised pre-determined goals. Hence, this will lead me to analyse how Dewey's thought shows that this disconnection is damaging for both the aesthetical and the political theories. On the one hand, it does not favour the expression of the aesthetical quality in thought, and, one the other hand, it reduces politics to a non-qualitative thought, separated from values and lifestyles. I will show that Dewey's purpose is to overtake both difficulties by integrating quality and instrumentality in what one could understand as a medium theory.

Mots-clés

Esthétique – Politique – John Dewey – Pragmatisme
Art – Expérience – Intuition – Médium

Keywords

AEsthetics – Politics – John Dewey – Pragmatism

Art – Experience – Intuition – Medium

Remerciements

Je suis redevable d'un trop grand nombre de personnes pour pouvoir prétendre à l'exhaustivité. Néanmoins, je tiens à remercier mes professeurs, en particulier Jacinto Lageira et Agnès Lontrade, non seulement pour leur disponibilité et leurs conseils pendant l'écriture de ce mémoire, mais également pour m'avoir fait goûter aux qualités insoupçonnées de la pensée esthétique, et orienté vers des usages de la philosophie que mon parcours m'avait jusqu'alors jalousement dissimulés. Ce mémoire est l'aboutissement de deux années de découvertes et de recherches pendant lesquelles le plaisir et le travail se sont harmonieusement entendus. Je tiens également à remercier Denis Kambouchner pour m'avoir rendu sensible aux agréments d'un humanisme bien compris, Gilles Tiberghien pour m'avoir encouragé à travailler l'esthétique de John Dewey et celle de Charles Sanders Peirce, et Valérie Souffron pour m'avoir fait découvrir l'école de Chicago. Je remercie également Jöelle Zask pour avoir pris le temps de m'exposer les limites et les nuances à apporter à ce travail.

Quant à mes amis, ils savent tout ce que je leur dois. A Ivan, la loi morale en moi, à Sara le ciel étoilé au-dessus de ma tête, à Karol l'harmonie préétablie, et à Sarah la lumière sur toutes choses. A mon grand-père et à son exemple je dois les quelques qualités de mon caractère. A mes parents et à mes sœurs, je dois tout.

Sommaire

Résumé....2
Summary....2
Mots-clés....2
Keywords....3
Remerciements....4
Sommaire....5
Introduction....7

Partie I : Critique de l'esthétique traditionnelle à travers la notion d'intuition....12

I : La notion d'intuition dans l'œuvre de John Dewey :....12

A) Position du problème : l'intuition cognitive et l'intuition qualitative.....12

B) La définition cognitive de l'intuition : Dewey et Green....16

C) La définition qualitative de l'intuition : instrument et qualité....20

II : L'intuition dans la philosophie esthétique à l'époque de Dewey :....26

A) Défense de la définition cognitive de l'intuition : George Santayana, Benedetto Croce....26

B) L'intuition qualitative est-elle un principe métaphysique ? Richard Rorty....33

C) La pensée qualitative....41

III : DE L'INTUITION A L'ESTHETIQUE....45

A) Moyen et médium : de la logique des qualités à l'esthétique....45

B) *Praxis* et médium....53

C) De l'intuition idiosyncrasique a la culture partagée....58

Partie II : Les conséquences politiques et institutionnelles de l'expérience esthétique....64

IV : Critique et culture....64

A) de la philosophie politique à la créativité et à l'expérience esthétique....64

B) L'humanisme de Dewey....68

C) L'ambivalence de l'action politique évaluée à l'aune de la culture....74

V : Esthétique des publics.....80

A) La sociologie, obstacle à l'autonomie des publics ? 80

B) Les obstacles esthétiques à la sociologie pratiquée comme art collectif 83

C) La société démocratique et industrielle 88

D) L'école démocratique et industriellee 92

VI : Tradition, publics et culture.....97

A) Public et éducation 97

B) Publics et classes sociales 101

C) La crise de l'éducation et le public: Arend et Dewey 106

D) Théorie du public et humanisme: Habermas et Dewey 111

VII : Art et politique.....118

A) L'obstacle institutionnel 118

B) Les mondes et les lois de l'art 122

C) Dans quoi l'art peut-il s'engager ? 125

D) Un art populaire ? 129

Conclusion.....134

Bibliographie.....138

INTRODUCTION

Quelque chose parlait à son âme, entretenait un lien étroit avec lui ; il sentait qu'une vibration, un accord profond unissait la forêt et la rivière, la rivière et lui-même, le ciel, la terre et la végétation. Toutes ces choses semblaient n'être là que pour refléter à cet instant précis leur harmonie dans son regard et dans son cœur, pour se rencontrer les unes les autres et se saluer. C'est dans son cœur que la rivière et la végétation, les arbres et l'air pouvaient se rejoindre, s'unir, prendre une dimension nouvelle et célébrer les fêtes de l'amour. Cette expérience magnifique se renouvela à deux ou trois reprises.

Hermann Hesse, « Le peintre »[1]

Là où le raisonnement s'arrête, l'intuition continue. L'escarpement des conjectures ne l'intimide pas. Elle a de la certitude en elle comme l'oiseau. L'intuition ouvre ses ailes et s'envole et plane majestueusement au-dessus de ce précipice, le possible. Elle est à l'aise dans l'insondable ; elle y va et vient ; elle s'y dilate ; elle y vit. Son appareil respiratoire est propre à l'infini. Par moments, elle s'abat sur quelque grand sommet, s'arrête et contemple. Elle voit le dedans.

Victor Hugo, « L'âme »[2]

Les deux textes qui viennent d'être présentés contiennent en eux les éléments du problème qui fera l'objet de ce mémoire. Il s'agit de comprendre comment conceptualiser l'intuition et l'expérience de manière à décrire ce phénomène « insondable », « singulier », « beau, émouvant et bouleversant » qu'elles caractérisent. Quelles ressources théoriques nous fournissent les termes « intuition » et « expérience » dans la retranscription de ce phénomène particulier auxquels ils se réfèrent ? Peuvent-ils nous aider à l'extraire de son parfum d'éther pour le rendre communicable et libérer ses effets dans d'autres domaines que celui de l'art ou de la religion ? En somme, qu'apportent les concepts d'intuition et d'expérience, et plus généralement la conceptualisation du phénomène esthétique, par rapport à sa dimension immédiate et vécue ?

1Hermann Hesse, « Le peintre », in *L'art de l'oisiveté*, Paris, Poche, 2002, trad. Alexandra Cade, p. 136

2Victor Hugo, « L'âme », in *Oeuvres complètes: Critique : La Préface de « Cromwell ». Littérature et philosophie mêlées. William Shakespeare. Proses philosophiques des années 60-65* , Paris, Laffont, 1985, p. 510-511

L'hypothèse défendue dans ce mémoire est que ce travail de conceptualisation du phénomène esthétique est non seulement possible, mais souhaitable, parce que ses effets sont bénéfiques pour la pensée philosophique et pour l'action sociale, politique, ou morale. En particulier, l'articulation de l'intuition et de l'expérience permet de réunir deux aspects du phénomène esthétique trop souvent séparés : le caractère immédiat, individuel, et passif de l'intuition, et l'aspect volontaire, public de l'expérience. Cette dichotomie est assez semblable à celle qui caractérise les beaux-arts, associés à la contemplation, et les sciences, associées à l'épreuve par action indirecte.

La perspective que nous adopterons cherchera à dépasser ces limitations à l'intérieur d'une conception intégrante du phénomène esthétique, qui recoupe le terme d'intuition et celui d'expérience. Nous insisterons également sur l'utilité de cette redéfinition de l'esthétique, en indiquant les champs théoriques et pratiques (dans le domaine de l'art, de la politique, de l'éducation, etc.) que seule une définition intégrante peut permettre d'explorer, ainsi que les écueils ou les impasses vers lesquels conduit la dichotomie entre l'intuition et l'expérience.

Puisque notre objectif est de développer les effets heuristiques de la conceptualisation du phénomène esthétique en termes d'intuition et d'expérience, et ce dans plusieurs disciplines et champs d'action, nous aurons besoin de nous appuyer sur des outils et sur une méthode philosophique adaptés à notre objet. Nous pensons pouvoir trouver ces ressources dans la pensée du philosophie américain John Dewey. D'une part, l'idée d'expérience constitue la notion la plus récurrente et la plus élaborée de son œuvre. D'autre part, l'idée d'intuition y est présente, bien que moins remarquée, depuis son premier ouvrage (*Psychology*, en 1887, qui consacre à ce terme un chapitre entier), en passant par l'article *Intuitionalism* (1893) qui s'intéresse au débat de l'intuitionnisme en éthique, jusqu'à son *opus* logique, *La théorie de l'enquête* (1938). Mais Dewey ne se contente pas de développer ses réflexions sur l'expérience et l'intuition comme deux objets séparés, qui occuperaient chacun une place délimitée et opaque au sein de son système. Le caractère immédiat, passif et individuel de l'intuition n'est pas conceptualisable sans référence à l'aspect public et volontaire de l'expérience, de l'expérimentation. Car pour Dewey la qualité qui se révèle dans l'intuition peut certes être une activité individuelle, mais les matériaux qui la constituent sont communs et perçus selon des

normes partagées publiquement. A l'inverse, pour que l'expérience commune acquiert une certaine valeur, il est nécessaire qu'elle soit le fruit d'une appréciation immédiate, et qu'elle procure à l'individu un accroissement de pouvoirs sur son organisme et son environnement. L'intuition permet à l'organisme vivant de percevoir la dimension immédiate et qualitative de son environnement, et cette perception est nécessaire pour diriger le cours de l'expérience. Sans cela, l'expérience serait une instrumentalité sans qualités, et la qualité serait un sentiment sans direction. La pensée de Dewey est intégrante car elle intègre ces deux dimensions – la qualité et l'instrumentalité, l'intuition et l'expérience – dans sa conceptualisation du phénomène esthétique.

Cette esthétique instrumentale et qualitative, intuitive et expérimentale, produit ses effets dans tous les domaines sur lesquels Dewey porte son activité philosophique : la théorie de la connaissance, la philosophie de l'éducation, la philosophique sociale et politique, l'éthique. Elle offre des outils pour repenser ces domaines à l'aune de nouveaux critères, et découvre par conséquent de nouveaux phénomènes, trace de nouveaux champs d'investigation et d'action. L'esthétique devient le socle, la science architectonique à partir de laquelle formuler un « humanisme naturaliste », qui part des causes que nous découvrent l'observation scientifique ou la contemplation artistique et les dirige vers le service de l'intérêt humain, individuel et collectif. Un des enjeux, dans cette perspective, est la définition des valeurs et des intérêts humains. Qui les définit ? Comment ? Pourquoi ? La philosophie de Dewey s'intéresse en premier lieu à la production des valeurs, économiques, sociales, éthiques, artistiques... Elle essaie de montrer comment l'esthétique constitue la logique de cette production. En comprenant cette logique, il devient possible de passer de l'actuel à l'idéal, c'est-à-dire de comprendre positivement (et non dans une perspective moralisatrice et réductrice) quel est l'état des valeurs dans un domaine donné (social, politique, artistique, etc.), et comment, étant donné cet état, il est possible d'en accentuer ou d'en effacer certains traits. Le passage de l'actuel à l'idéal est instrumental, expérimental (il s'agit de produire une transformation réelle), mais les éléments sur lesquels s'appuie ce passage sont qualitatifs et intuitifs (il s'agit de savoir ce que l'on veut produire, et pouvoir apprécier les qualités qui sont à l'œuvre dans l'état présent). La théorie deweyienne de l'éducation peut être comprise comme la transmission des outils nécessaires pour acquérir l'esprit expérimental et l'esprit « qualitatif », ainsi que le développement de la capacité à percevoir et expérimenter ces outils

au sein d'une communauté sociale. En ce sens, elle débouche naturellement sur sa conception politique et sociale du public.

Nous tâcherons dans ce travail d'explorer les différents aspects, rapidement esquissés en introduction, de cette esthétique intégrante. Dans une première partie, nous nous attacherons à développer l'esthétique « étroite » de Dewey, c'est-à-dire les notions d'intuition, de perception, de qualité et de médium. Nous commencerons par situer le problème de l'intuition dans l'évolution de sa pensée (I.1), afin de comprendre comment l'intuition, d'abord définie comme capacité cognitive (I.2), devient l'expression d'un sentiment traduisant la réalité de l'environnement (I.3). Dans une deuxième partie, nous mettrons l'esthétique « étroite » de Dewey en proie à ses contradicteurs : nous verrons que Croce et Santayana mettent à l'épreuve la notion d'intuition qualitative, dont ils contestent la dimension non cognitive (II.1). Nous verrons ensuite, avec Santayana et Rorty, que la logique intuitive et l'idée que la réalité est faite de qualités risque de se transmuer en ontologie (II.2). Nous verrons comment il est possible de faire face à cette objection, en distinguant l'instrumentalisme qualitatif d'une conception ontologique dogmatique, en interprétant la théorie de Dewey comme un scepticisme pratique. Cette discussion nous mettra sur la voie pour penser la qualité, ce que Dewey appelle la *qualitative thought* (pensée qualitative) (II.3). Nous chercherons alors à développer le lien entre la pensée qualitative et le médium artistique (III.1), afin de comprendre comment Dewey perçoit l'activité et la sensibilité proprement esthétique (III.2). Enfin, nous montrerons comment passer de l'intuition idiosyncrasique à l'expérience collective, afin de soumettre les institutions politiques, économiques et sociales à une critique qualitative (III.3).

Cette critique s'organisera en quatre moments. D'abord, par une réflexion sur les rapports entre philosophie esthétique et philosophie politique (IV), qui comprendra elle-même une analyse du rapport entre créativité, liberté et souveraineté (IV.1), une analyse des outils critiques fournis par l'humanisme naturaliste de Dewey (IV.2), et par l'idée d'une ambivalence de la nature humaine dans sa conception de la démocratie (IV.3). Cette conception implique une autonomie et une légitimité du public à définir les problèmes sociaux et à produire des savoirs habituellement dévolus à des « sciences humaines » professionnalisées (V.1), une éducation à une « république industrielle », dans laquelle le public se charge de donner à une

culturelle matérielle factuelle (la société industrialisée) de nouvelles valeurs, afin de créer de nouveaux idéaux susceptibles de guider la critique du présent (V.2), et enfin, une redéfinition des sciences sociales (V. 3 et 4). Ensuite, nous comparerons la théorie des publics de Dewey à l'analyse des classes sociales par Marx (IV.1), à la théorie du public d'Arendt (IV.2), ainsi qu'à celle de Habermas (IV.3). Cette analyse nous permettra d'expliciter les applications sociales de ce que Dewey a appelé, dans sa conception esthétique, le médium (cf. I.3). Nous verrons que le médium que doit construire un public est irréductible à une conception unilatérale de la sphère publique, et à la séparation de la *praxis* et de la *poïesis*, mais suppose, au contraire, que les normes du débat public soient définies par les intérêts du public, intérêts à la fois intellectuels et passionnels. La sensibilité au médium permet au public de reformuler ses problèmes de manière à percevoir des intermédiaires susceptibles de stimuler l'action (au lieu d'opposer des alternatives contradictoires), et à produire des qualités exprimant leurs préoccupations dans un langage spécifique. Cette discussion nous amènera finalement à traiter, plus concrètement, du programme politique proposé par Dewey, son « socialisme individualiste ». Nous explorerons les conséquences de cette conception en analysant les rapports de l'art au politique (VII). Nous utiliserons le concept de mondes de l'art pour explorer les enjeux de la reconnaissance artistique (à la fois pour les artistes et pour les militants) (VII.1), et pour expliquer, de manière spécifique et non holiste, le pouvoir exercer par les groupes qui constituent ces mondes de l'art (VII.2 et 3). Enfin, nous essaierons de comprendre ce que peut signifier un art public, en défendant l'idée qu'exprimer les préoccupations de son temps suppose une maîtrise et une sensibilité aux médiums artistiques (VII.4).

PREMIERE PARTIE

Critique de l'esthétique traditionnelle à travers la notion d'intuition

I – La notion d'intuition dans l'œuvre de John Dewey :

1. Position du problème : l'intuition appliquée à la connaissance et l'intuition qualitative

Dans son autobiographie, *From Absolutism to experimentalism*, John Dewey raconte qu'à l'époque où il était étudiant, la notion d'intuition était cruciale dans les débats philosophiques.

> Il y avait une alliance solide qui s'était établie entre la religion et la cause de l' « intuition ». Il est sans doute impossible de se souvenir aujourd'hui de l'air quasiment sacro-saint qui enveloppait l'idée d'intuition; mais, en quelques sortes, la cause de toutes les choses sacrées et précieuses était supposée reposer ou être détruite par la validité de l'intuitionnisme; le seul débat vital se jouait entre l'intuitionnisme et un empirisme sensualiste qui justifiait la réalité des objets éthérés.[3]

Un peu plus loin, l'auteur affirme qu'il dut se prêter à des justifications de la thèse intuitionniste, qui n'a jamais suscité sa ferveur. Il s'adonnait à cet exercice philosophique comme à un sacerdoce. La besogne donna naissance à deux articles, publiés en 1882, que Dewey qualifie de formels, et dans lesquels il a pu exercer froidement son goût pour le raisonnement logique, sans pour autant l'appliquer à une matière empreinte d'émotions personnelles. Sa vocation philosophique lui serait plutôt venue d'une crise personnelle,

3John Dewey, « From Absolutism to Experimentalism », in *The later works, 1925 - 1953. 5. 1929 – 1930*, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2008., p.149: « there was a firm alliance established between religion and the cause of "intuition". It is probably impossible to recover at this date the almost sacrosanct air that enveloped the idea of intuitions; but somehow the cause of all holy and valuable things was supposed to stand or fall with the validity of intuitionalism; the only vital issue was that between intuitionalism and a sensational empiricism that explained away the reality of all higher objects. »

ressentie face aux dualismes qui déchiraient son monde.

Le rapport de Dewey à la notion d'intuition est donc réel dès le commencement de sa carrière. Cependant, cette influence, selon lui, aurait été purement négative : elle lui aurait donné l'idée de ce qui ne l'intéresse pas en philosophie. L'intuition ne lui semble servir qu'à maintenir les prétentions de la religion face aux espoirs de la science expérimentale. Il semble donc, à première vue, que la notion d'intuition, pour John Dewey, s'oppose à celle d'expérience. L'intuition serait une tentative religieuse pour réduire l'expérience aux valeurs prédéterminées d'un monde passé, là où l'expérience serait une tentative pour passer de l'actuel à l'idéal, en donnant libre cours à l'action et à l'inventivité humaine. L'intuition incarnerait l'« absolutisme » avec lequel il a commencé sa carrière, et l'expérience l'« expérimentalisme » auquel il s'est ensuite rallié. On peut penser aux deux cultures que Matthew Arnold oppose dans Culture and anarchy : celle, étriquée, du philistin, et celle, généreuse, de l'homme désireux de développer harmonieusement un maximum de potentialités contenue dans la nature humaine. Le philistin « est écarté au second rang, il n'a plus que le pouvoir d'hier, il a perdu le futur »[4]. A l'inverse, la culture de l'homme généreux « est une profonde activité spirituelle, qui augmente la douceur, augmente la lumière, augmente la vie, augmente la sympathie de ceux qui la pratiquent »[5]. L'intuition, qui défend « la cause de toute chose sacrée », semble le faire en réduisant l'expérience au « pouvoir d'hier », et en ignorant les réalités du présent. Ce combat aboutit à un dualisme : ou bien la science et l'empirisme, ou bien la religion et l'intuition.

D'autre part, Dewey, dans ses œuvres de « maturité », ne ménage pas ses critiques à l'égard du concept d'intuition. Ainsi, *La quête de certitude* comporte 4 occurrences du terme, toutes négatives. On peut en citer une, représentatif du grief que Dewey lui oppose : « les théories traditionnelles traitent tout savoir réflexif ou inférentiel comme des cas d'« explication » - « explication » désigne ici le fait de rendre clair un objet apparemment nouveau ou un problème en rapportant ses éléments à du déjà connu, en dernière instance à quelque chose qui est considéré comme connu de façon immédiate et intuitive, ou sans

4*Culture and anarchy – an essay in social research*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. LIX : « It is thrust into the second rank, it is become a power of yesterday, it has lost the future. »

5*Ibid.* : « is an inward spiritual activity, having for its characters increased sweetness, increased light, increased life, increased sympathy »

inférence »[6] L'intuition devient donc l'opération consistant à réduire la nouveauté au passé, à reconnaître le déjà connu au lieu de percevoir la singularité. L'intuition se passe d'inférence, de médiation, et affirme son autorité en dehors de toute relation aux objets auxquels elle se rapporte : elle juge les éléments de l'expérience, mais n'ayant aucun lien inférentiel avec elle, il est impossible de la soumettre à la critique. Elle devient « le siège de l'autorité intellectuelle » (titre du septième chapitre de la *Quête de certitude*), et rend impossible la production de nouvelles valeurs, inspirées par l'expérience et la créativité.

A y regarder de plus près, cependant, Dewey distingue deux sens de l'intuition. La première, qui correspond à la critique que nous venons d'exposer, se dresse contre la prétention de réduire la connaissance à la reconnaissance, au déjà connu, et défend l'idée que toute connaissance est inférentielle, et ne peut pas être court-circuitée par l'immédiateté de l'intuition. Toute connaissance étant connaissance de quelque chose, l'intuition, qui est une saisie immédiate, n'est pas appropriée à décrire l'opération par laquelle nous obtenons un savoir. En revanche, parce que toute expérience n'est pas une connaissance (l'expérience cognitive n'est qu'un type particulier d'expérience), il existe des expériences de saisies immédiates, c'est-à-dire des expériences intuitives. « L'essence n'est jamais l'existence, mais l'essence n'en est pas moins le produit distillé de ce qu'elle a importé dans l'existence, de ce qu'il y a en elle de significatif et d'intellectuellement bon, des moyens qu'elle offre à l'inférence et aux transferts étendus, son objet d'intuition esthétique. En elle, sentiment et compréhension ne font qu'un ; la signification d'une chose est l'effet (*the sense*) qu'elle fait »[7] Dans l'intuition esthétique, immédiate, on perçoit une qualité qui est une hybridation de sentiment et de compréhension, et qui caractérise ce qu'une situation offre « de significatif et d'intellectuellement bon ». Ce potentiel, contenu dans cette situation, est intuitionné, perçu directement, et c'est sur cette expérience immédiate que s'appuie la l'expérience médiate, inférentielle, de connaissance. L'expérience immédiate, intuitive, précède l'expérience réflexive de connaissance, et fournit les « moyens qu'elle offre à l'inférence ». L'expérience cognitive est une expérience qui porte sur une expérience intuitive. L'instrumentalité de l'expérience cognitive prend appui sur des éléments qualitatifs, et dans *L'art comme expérience*, ou dans *Qualitative Thought*, Dewey affirme que l'intuition dirige le cours de l'expérience.

6*La quête de certitude*, trad. P. Savidan, Paris, Gallimard, 2014, p. 197
7*Expérience et nature*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, 2010, p. 174-175

Comment a-t-on pu passer d'une conception de l'intuition comme défense de la religion contre les assauts de la science expérimentale sur les valeurs du passé, à une intuition qui s'articule harmonieusement avec le cours de l'expérience ? C'est précisément en renonçant à l'élément cognitif dans sa définition de l'intuition que Dewey est arrivé à ce résultat. Puisque la connaissance est reconnaissance (Dewey gardera toujours cette définition), la connaissance est téléologique, ou instrumentale. Or, comme l'intuition est immédiate, elle ne peut pas être instrumentale. Et, si l'intuition n'est pas instrumentale, alors elle n'est pas une expérience cognitive. Dans la nouvelle conception que Dewey va se faire de l'intuition, il la déleste de toute téléologie et la dissocie de l'expérience cognitive – ce qui revient au même. Dès lors, Dewey ne renonce pas à associer connaissance et téléologie : son instrumentalisme ne rompt pas avec sa première philosophie, puisque toute connaissance vise à produire un effet désiré dans l'environnement, et obéit à un but. Il renonce simplement à associer intuition et connaissance. Il ne renonce pas non plus à associer intuition et perfectionnement, intuition et qualité. Mais cette qualité et ce perfectionnement ne sont pas dirigés par un but prédéfini par la connaissance : au contraire, c'est elles qui fournissent une direction à l'expérience et à la connaissance. Dewey renverse le rapport entre la connaissance et l'intuition, en faisant de l'intuition le matériau de l'inférence. L'idéalisme de sa jeunesse, au contraire, faisait de la connaissance le matériau de l'intuition. Les malentendus qui entourent la conception esthétique de Dewey sont basés sur cette incompréhension du sens de sa rupture avec la philosophie de Green.[8]

Il est vrai que même si Dewey semble voir dans l'intuition divine théorisée par Green une réduction de l'expérience à une autorité a priori, in-critiquable car in-expérimentable, la définition positive qu'il donne de l'intuition dans L'art comme expérience semble proche de la théorie du philosophe britannique. « Nous supposons que l'expérience possède les mêmes limites que les choses auxquelles elle a affaire. Mais l'expérience la plus ordinaire s'ouvre sur un champ indéfini d'applications. Les choses, les objets ne sont que des points de focalisation d'un ici et d'un maintenant, au sein d'un tout qui s'étend indéfiniment. Tel est l' « arrière-plan »

8La distinction entre intuition et connaissance ou instrumentalité se trouve explicitée dans des articles tels que « The Superstition of Necessity », in *The Early Works, 1882-1892, 4 : 1893-1894, Early Essays and The Studies of Ethics – A Syllabus*, Londres, Southern Illinois University Press Feffer and Simons, inc. 1971, et « Le postulat de l'empirisme immédiat », traduction Stéphane Madelrieux, *Critique*, 2012/12 n° 787, p. 1014-1025

qualitatif qui se définit et prend la forme d'une conscience définie dans des objets particuliers et des qualités et propriétés spécifiées. Au mot intuition est associé quelque chose de mystique, et plus notre sens, notre sentiment de l'enveloppe illimitée devient intense, plus l'expérience prend un tour mystique »[9] L'arrière-plan, la qualité, l'intuition, semblent être la totalité mystique, l'esprit divin présent derrière l'expérience « des objets particuliers », « d'un ici et d'un maintenant ». Cette étrange ressemblance entre la théorie esthétique de Dewey et son idéalisme de jeunesse a fait l'objet de nombreux débats, et nous en aborderons certains aspects en II.1. Ce que nous voudrions suggérer pour l'instant est la différence entre l'intuition définie en 1887 (date de parution du premier ouvrage de Dewey) et l'intuition définie dans les années 1930 (dans *Qualitative Thought*, *Affective Thought*, *L'art comme expérience*, entre autres).

2. La définition cognitive de l'intuition : Dewey et Green

A l'époque où il écrit les articles auxquels son autobiographie fait référence, Dewey a pour maître William Torrey, qui développe précisément le type de philosophie intuitionniste à laquelle *From Absolutism to Experimentalism* se réfère, c'est-à-dire une philosophie cherchant à se prémunir des reniements de la science expérimentale[10].

Insatisfait, Dewey refuse la stricte séparation entre l'intuition et l'expérience et croit trouver chez Hegel une possibilité de dépasser cette aporie. Comme l'affirme Gérard Deledalle : « il a trouvé pour combattre l'empirisme une arme meilleure que l'intuitionnisme de Torrey [son premier maître], l'hégélianisme de Morris »[11] En particulier, Morris transmet à Dewey l'enseignement du philosophe britannique Thomas Hill Green. La philosophie de Green a ceci de particulier que, tout en réfutant la théorie de la connaissance de l'empirisme classique à l'aide d'arguments kantiens, elle insiste sur les conséquences éthiques de cette critique épistémologique. Green voit en Hume la conséquence, sur plan éthique, de l'épistémologie de Locke. Locke ayant réduit toute connaissance à des associations de sensations, il aurait dû en

9*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 321

10Sur le type de philosophie développée par Torrey et son influence sur le jeune Dewey, on peut se référer à Gérard Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, P.U.F., 1967, p. 51

11*Ibid.*

conclure qu'il n'existe rien de tel qu'une âme, fondement et moteur d'activités extra-mondaines. Hume, plus conséquent, fonde son éthique sur un jeu psycho-physiologique de plaisir et de douleur régulé par la sympathie. Par là, l'être humain, selon Hume interprété par Green, ne dispose pas à proprement parler d'une morale, car une morale suppose une source extra-empirique de la liberté, capable de refuser l'inclination corporelle, et agir contre son intérêt sensible. La « morale » de Hume ne peut expliquer l'action désintéressée qui anime le bon voisin, le philanthrope ou le saint. Ces actions sont réduites à un hédonisme dévié (faire du bien à autrui pour être estimé), et des faits tels que le devoir absolu (exprimé par exemple dans les Dix commandements), ou le sacrifice ne peuvent pas être expliqués. Kant avait compris cela, et en avait fait les postulats de la raison pure pratique. Mais pour Green, ce n'était pas suffisant. Pour que le sujet transcendantal puisse avoir des intuitions, soit produire des formes *a priori* de la sensibilité, et des concepts, soit produire des formes *a priori* de l'entendement, il faut qu'un autre sujet, transcendant l'expérience, les lui imprime. Ce sujet est l'esprit divin. L'expérience de l'homme s'inscrit, selon Green, à l'intérieur d'une expérience globale, totalisante, qui est l'expérience de Dieu. La tension, la vocation de l'homme est de se perfectionner pour aller vers cette expérience totale. « Il y a une conscience pour laquelle les relations entre les faits, qui forment l'objet de la connaissance que nous atteignons progressivement, existe déjà et éternellement, et la connaissance croissante de l'individu est une avancée vers cette conscience »[12]

On trouve dans cette philosophie la distinction entre l'intuition intellectuelle parfaite, totale, de Dieu, et la connaissance partielle, de l'homme. C'est précisément à ce type de distinction intuition/connaissance que Dewey s'opposera après sa rupture avec la pensée de Green, puisqu'elle fait de la connaissance l'objet de l'intuition, au lieu de faire de l'intuition l'objet de la connaissance. Cependant, dans les années 1880, cette philosophie enthousiasme Dewey, justement grâce à cette distinction de l'intuition et de l'expérience, qui lui semble plus adéquate que celle proposée par Torrey. L'intuition est la connaissance immédiate, totale et permanente que Dieu a de tout l'univers. L'expérience est la connaissance médiate, partielle et progressive que l'homme se fait de l'intuition de Dieu. Si l'on adopte le vocabulaire du « dernier Dewey », toute connaissance, pour Green, est reconnaissance, puisque tout ce qu'un

12Cité par Pierre Fonteney, « T.H. Green : la métaphysique », in *Le Nouveau libéralisme anglais*, Paris, Economica, 1999, p. 51

homme peut apprendre se ramène à ce qui a déjà été perçu par Dieu. L'intuition n'offre pas la perception du nouveau, l'intuition est une réduction. La connaissance de Dieu est érigée en autorité pour toute expérience à venir, même si l'on ne sait pas très bien à quoi elle ressemble. Comme le remarque Pierre Fontaney, Dieu est « inconnaissable en soi par la conscience humaine, car – ce Locke avait oublié – le fini ne peut concevoir l'infini : la théologie de Green (si toutefois l'on peut parler de théologie) est entièrement négative »[13].

En 1887, date de parution de *Psychology*, Dewey s'inscrit dans les pas de Green. Après avoir développé le schéma de la théorie de la connaissance kantienne, et l'avoir appliqué dans le détail à différents sujets qui animent la psychologie de son temps, il cherche à passer de la théorie de la connaissance à l'éthique. En particulier, le chapitre de *Psychology* consacré à l'intuition développe cette entreprise. D'abord, Dewey insiste sur le caractère organique de l'acte d'intuition : « Si l'on parle d'un fait psychologique réel, il n'y a pas de séparation entre le mouvement ascendant [la pensée, l'élément universel] et le mouvement descendant [la perception, l'élément particulier], mais chaque acte concret de l'esprit est en même temps un acte de perception et de réflexion, et chacun de ses éléments est ce qu'il est grâce à la présence de l'autre élément […] Il s'ensuit, en un mot, que chaque résultat psychologique est une intuition, ou connaissance de l'individuel »[14]. On pourrait penser que Dewey appelle intuition ce que Kant appelle le phénomène : la connaissance d'un objet résultant de l'intuition sensible et de l'entendement. Mais cette interprétation ne tient pas, car Dewey finit par définir la connaissance comme « la reconnaissance de quelque chose en relation à lui-même, ou d'un individu, et le retour, par la synthèse, de sa relation à soi-même dans le contenu connu »[15]. Cette formule, quelque peu alambiquée, signifie que toute connaissance est une reconnaissance, autrement dit la capacité de rapporter le nouveau et l'inconnu au déjà connu. On comprend que le processus continu de perception et de réflexion, sur lequel insistait Dewey, est un mouvement dialectique de recouvrement de l'objet par la conscience. Cette idée est rendue encore plus claire dans ce qui suit : « La perception, la mémoire, l'imagination, la

13*Ibid.*

14*Psychology,* in *The Early Work, 1882 – 1898, vol. 2,: 1887. Psychology*, Londres, Southern Illinois University Press Feffer and Simons, inc. 1971, p. 205 : « As matter of actual psychological fact, there is no separation of ascending and descending movements,but every concrete act of mind is an act both of perception and reasoning, and each because of and through the other. This is bnt another way of saying that all knowledge involves both the identifying and the distinguishing activities. Intuition.—It follows, in a word, that every concrete, actually-performed psychological result is an intuition, or knowledge of an individual. »

15*Ibid.*, p. 238 : « Every act of knowledge is, in some sense or other, the recognition of something selfrelated, or an individual, for it involves the synthetic return of the relation into the content known. »

conception, etc. - tout cela correspond à un acte d'intuition, et par conséquent à la reconnaissance de quelque chose qui existe en relation à lui-même. Mais la reconnaissance de cette relation à soi-même peut être plus ou moins complète. La connaissance de l'arbre par le botaniste est plus une intuition que celle de l'homme ordinaire, car il voit une plus grande partie des relations qui unissent l'arbre à l'univers qui le constitue »[16]

Finalement, l'intuition plus parfaite est celle des objets ultimes de la connaissance, qui sont le monde, le moi, et Dieu. Dewey passe ainsi de la connaissance définie par Kant (celle du monde empirique *via* les catégories de l'entendement appliquées à l'intuition), à la connaissance de soi, puis de Dieu. Il semble qu'il suive en cela la voie tracée par Green, qui voyait dans la capacité de l'homme à produire des intuitions et des concepts la marque d'un esprit divin dans lequel son expérience était immergée. Mais il ne s'agit pas seulement d'épistémologie. L'intuition est certes plus que l'intuition du temps et de l'espace : elle est l'intuition de Celui qui produit le temps et l'espace. Cette intuition conduit l'homme de son expérience limitée vers un perfectionnement moral, qui vise dans la connaissance de Dieu un accroissement de son être. L'intuition, qui est d'abord un « acte psychologique » devient un principe éthique. Comme le souligne Fonteney : « L'instance divine est le lieu ontologique de la réalisation absolue. De même que, par sa « vocation » épistémologique, l'esprit humain tend à la réintégrer en tant qu'elle est le lieu absolu de la connaissance – ou, pour user d'un vocabulaire plus platonicien, du vrai -, de même, par sa « vocation » éthique, il tend à la réintégrer en tant qu'elle est « perfection éternelle » (paragraphe 319), ou lieu absolu du bien. La boucle métaphysique est alors complète : la transcendance s'est pleinement reconduite, par immanence, dans l'esprit humain, dont elle guide téléologiquement, par le désir du bien et du vrai, l'effort qu'il ne peut pas ne pas faire pour retourner à elle »[17].

Le second ouvrage de Dewey, *Outlines of a critical theory of Ethics,* une série de cours donnés entre 1889 et 1891, est consacré, comme son nom l'indique, à l'éthique. Le thème de l'intuition y est repris, mais seulement dans la perspective d'une discussion critique de

16*Ibid.* : « Perception, memory, imagination, conception, etc.—each of these is an act of intuition, and consequently the recognition of something self-related. But the recognition of self-relation may be more or less complete. The botanist's knowledge of a tree is more intuitive than that of an ordinary man, because he sees in it more of those relations to the universe which constitute the real life of the tree. Recognizing more relations, more laws, he is able to combine more into the knowledge of the object, and thus his knowledge of it includes more of self-relation than that of any one else. »

17Pierre Fonteney, art.cit., p. 60

l'empirisme intuitionniste de Sigwick. L'esprit du livre est proche de celui de *Psychology*, et la conclusion est une défense de la conception morale de Green. Il faut attendre que l'ouvrage soit épuisé et que Dewey réécrive un manuel de morale pour que la notion d'intuition soit – en même temps que toute sa conception philosophique, remaniée. Comme le fait remarquer Gérard Deledalle, « On peut remarquer à les lire ensemble le chemin parcouru des *Outlines* à *The Studies of Ethics : A Syllabus* […] l'avant-propos nous prévient que ce n'est en aucun sens une seconde édition du précédent volume. Le premier, en effet, est écrit dans l'esprit de Green, le second comprend un chapitre qui le condamne ; celui-là est métaphysique, celui-ci est psychologique ; les *Outlines* sont théoriques, le *syllabus* est pratique »[18]. L'intuition, telle qu'elle est abordée en 1894, est une intuition pratique, et non plus théorique.

Comment cette rupture s'opère-t-elle dans l'oeuvre de Dewey ? Il est notoire que Dewey s'inspire, à partir des années 1890, des idées de William James, puis, au tournant du siècle, de la philosophie de Charles Sanders Peirce. Il leur reprend respectivement l'idée d'empirisme immédiat et d'enquête. Ainsi, le renoncement au principe kantien d'unification du divers par le concept, et au principe « greenien » d'identification de l'expérience et de la connaissance, situe Dewey dans la tradition pragmatiste, selon laquelle ce qui est immédiat ne pas être connu, et pour laquelle toute connaissance est une médiation d'éléments non cognitifs, d'une réalité brute précédant la pensée.

3. La définition qualitative de l'intuition : instrument et qualité

Le chapitre V et VI du *Syllabus* ont pour titre « Approbation morale, valeur et critère » (« Moral approbation, value and standard) », et « Approbation réfléchie, conscience » (« Reflexive approbation, conscience »). Le titre de ces chapitres n'est pas anodin, puisqu'ils portent sur des thèmes qui seront au centre des préoccupations du philosophe dans le parcours qu'il lui reste à exercer. Au chapitre VI, Dewey consacre une section à la dispute de l'intuitionnisme et de l'empirisme comme théories morales, qui aboutit à une redéfinition de l'intuition, qui contraste avec celle de *Psychology* et des *Outlines*.

18Gérard Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, *op.cit.*, p. 137

> Le terme « intuition » a un sens populaire aussi bien que philosophique. L'examen de ce sujet montre que le sens populaire est beaucoup plus philosophique que certains le prétendent. Dans la vie pratique, nous appelons intuition le pouvoir de saisir comme un tout, dans un aperçu unique et instantané, un groupe complet de circonstances. Il s'agit du pouvoir de lire d'un coup d'œil la signification d'une situation donnée. Ce qui s'oppose non pas à l'expérience, mais à la réflexion logique abstraite. C'est le résultat, du côté de la théorie, de l'habitude dans la pratique. L'habitude de traiter avec certain type de faits et de conditions donne souvent une facilité incroyablement plus grande pour en venir à une conclusion immédiate.[…] Dans un sens pratique, la plus grande partie de notre connaissance morale prend la forme d'intuitions. […] Par conséquent, chaque individu en vient à avoir des façons de juger l'action qui sont presque instinctive. Il faut aussi se souvenir que toute l'expérience se développe en fonction du moi individuel. Les pulsions initiatives et les idées médiates sont des actes du moi. Cette référence au moi limite toujours le champ de réflexion, et aussi fait de ce champ une totalité, une unité contenue en soi.[19]

Dewey assimile l'intuition à l'unification de l'expérience, par la synthèse non plus de la pensée et de la perception (comme dans *Psychology*), mais de la pulsion et de la réflexion. L'intuition est une pré-notion qui sert de critère immédiat pour apprécier une situation et savoir comment réagir. Elle est le produit d'une expérience accumulée par le moi, et le condensé de cette expérience. La référence au moi limite la réflexion, dans la mesure où elle l'ancre dans la position que j'occupe en tant que personne possédant ses intérêts propres. En même temps, cet ancrage, qui est une limite, est une condition de l'identité individuelle. L'intuition est le contenu, la signification d'une habitude d'action, en tant qu'elle peut servir à appréhender une situation dans sa particularité. Elle donne aux habitudes d'un individu leur valeur.

L'intuition participe au processus de l'enquête[20], en tant qu'elle permet de formuler et

19John Dewey, *The Early Works, 1882-1892, 4 : 1893-1894, Early Essays and The Studies of Ethics – A Syllabus*, Londres, Southern Illinois University Press Feffer and Simons, inc. 1971, p. 308 : « The term ' intuition' has a popular as well as a philosophic sense. Examination indicates that the popular sense is really much more philosophical than the one professedly so. In practical life, we mean by intuition the power to seize as a whole, in a single and almost instantaneous survey. It is the power to read at a glance thtffheaning of a given situation. It is opposed not to experience, but to abstract logical reflection. It is the outcome, on the theoretic side, of habit on the practical side. A custom of I dealing with a certain sort of facts and conditions often gives I an almost incredible facility in coming to an immediate conclusion. […] In this practical sense, much of our moral knowledge is constantly assuming theform ot intuitions. […] Thus every individual comes to have ways of judging action which are practically instinctive in terms of the individual self. Both initiating impulse and mediating idea are acts of self. This reference to self always limits the field for reflection, and also makes this field a whole, a self contained unity.

20La définition que donne Dewey du « jugement intuitif » en 1910, dans *Comment nous pensons*, semble confirmer cette lecture. cf. *Comment nous pensons*, trad. O. Decroly, Paris, Le Seuil, 2004, p. 140 : « Pour arriver à cette sorte de jugement que nous appelons alors intuitif, il faut de longues méditations sur les conditions, un contact étroit, intime, lié à un ardent intérêt, car ils sont basés sur une évaluation et un choix intelligent, ainsi que l'assimilation parfaite grâce à une foule d'expériences combinées. Mais ce sont là de vrais jugements, car ils aboutissent à la solution d'un problème, comme étalon de contrôle. »

d'identifier un problème, en rapportant les éléments présents à des éléments passés d'une manière spontanée. L'intuition est une donnée psychologique plutôt qu'épistémologique ou logique. Elle est la signification d'une habitude appliquée à la résolution d'un problème, et c'est ce qui fait sa valeur. Il s'agit avant tout d'un mécanisme pré-réfléxif. Dans une situation concrète, on identifie un problème de façon immédiate, dans la mesure où l'on ne détaille pas tous les éléments impliqués dans la situation, comme si l'on découvrait le monde. Nos habitudes d'action nous servent à identifier un problème, mais ces habitudes sont incorporées à notre structure psychologique : il n'y a pas lieu de tout remettre en question et d'analyser chaque élément. Le rôle de l'intuition, en nous faisant appréhender la situation comme un tout qualitatif, nous évite un tel travail. Elle fonctionne donc comme un filtre, et témoigne de notre structure psychologique, à la fois en tant qu'individu de l'espèce humaine, mais aussi comme individu ayant sa propre histoire et ses habitudes passées idiosyncrasiques. On trouve thématisé ce rapport de l'intuition à la pensée discursive et la méthode logique, dans *Logique – La théorie de l'enquête* :

> Ce genre d'interprétation fournit une explication simple de « l'intuition », qui est, dit-on, impliquée [dans la méthode, le processus de l'enquête]. Psychologiquement, il y a quelque chose qu'on peut appeler intuitif. La méthode employée est basée sur une même habitude qui opère dans le cas de situations qualitatives assimilables à d'autres, et dont on peut tirer les mêmes conclusions. L'habitude, dans ce cas comme dans d'autres, est dépendante de conditions qui l'empêchent de se réaliser. Ainsi, on peut dire ou bien que l' « intuition » est la qualité des situations impliquées et la similitude de leur qualité dans une situation avec d'autres situations dont elles sont tirées ; ou, plus directement qu'un sens de l'habitude opère dans l'intuition. Mais c'est la méthode, non l'intuition, qui leur donne leur donne leur caractère logique.[21]

L'intuition n'est pas pour autant un instinct. Elle est un instinct informé par la réflexion, ou une réflexion incarnée dans l'instinct. Dewey la décrit comme étant à la fois une idée et une action, une expérience et une intégration de cette expérience. La réalité de l'intuition est celle d'un critère, d'une hypothèse : à la fois irréelle (car seulement projetée en imagination), et réelle, car si l'on ne prend pas en compte les conditions qu'elle exige, l'action désirée ne peut se produire. Ainsi l'intuition estime la valeur d'un instinct, les conditions sous lesquelles il peut se réaliser. Plus un instinct est irréalisable, ou plus il suppose de renoncer à d'autres désirs, plus ses conditions sont néfastes, moins il a de valeur. Mêmement, un instinct peut être modifié par l'intuition, de manière à se réaliser plus facilement et avec moins de dommage.

21John Dewey, *Logique : la théorie de l'enquête*, Paris, P.U.F., 197, trad. Gérard Deledalle, p. 573

L'instinct qui a fait l'objet d'une expérience répétée, et s'est vu modifié pour s'adapter à l'environnement, devient une intuition, un critère pour l'action réussie. « En tant qu'ils sont induits et dérivés, et non immédiatement présents (présent simplement comme résultats de l'impulsion originelle), ils sont des idées ; pourtant, en tant qu'ils sont induits, leur caractère réflexif n'est pas équivalent à une irréalité ; ils se font sentir en vérifiant les conséquences de cette impulsion, en contrôlant son pouvoir. Ils déterminent sous quelle forme, sous quelles conditions de temps, de lieu et de qualités, cette pulsion peut être satisfaite. Ainsi, ils en déterminent ou mesurent la valeur. Ils lui disent : tu n'es pas ce que tu es en vertu de toi-même, mais ta valeur est ce qu'elle est en vertu de tes relations avec nous. Sous cet aspect, les expériences induites (la raison, en gros) sont les standards pour mesurer la valeur d'une impulsion »[22]

Finalement, l'intuition d'une qualité totale peut être assimilé à ce que Dewey, dans un article de la maturité, nomme « *the qualitative thought* », la pensée qualitative. Nous reviendrons en détail sur le rôle que joue cette pensée dans la façon dont l'esthétique nous fait percevoir des qualités (III.1). On peut toutefois remarquer que l'esquisse de ce concept est présent dès les *The Study of Ethics*. Il s'articule en outre avec la théorie sa l'éducation que Dewey met en place à cette époque. En 1898, soit quatre ans après la publication des *Study of Ethics*, Dewey publie un article intitulé « The Aesthetic Element in Education » (« L'élément esthétique dans l'éducation »), dans lequel il insiste sur le rôle que doit jouer l'harmonisation de l'instinct et de la réflexion dans l'éducation. Cette harmonie se trouve dans la capacité de percevoir des qualités et de réagir en fonction d'elles, autrement dit, dans l'intuition.

> I. La réactivité, une réponse émotionnelle aux idées et aux actions, est un facteur nécessaire pour le caractère moral. II. Il s'agit également d'un élément nécessaire dans l'exercice intellectuel, en tant qu'il fournit une délicatesse et une rapidité pour reconnaître l'apparence d'une situation pratique. […] IV. Les facteurs de l'expérience esthétique qui sont particulièrement adaptés pour fournir le bon exercice sont l'équilibre et le rythme. L'équilibre implique un contrôle et une inhibition qui ne sacrifient pas la plénitude et la liberté de l'expérience. Cela s'oppose en même à l'aléatoire, l'action non dirigée, et à la répression, ou l'action qui n'est pas conduite à son terme. Le rythme implique la régularité et l'économie dans l'enchaînement des actions. Le rythme et l'équilibre sont des formes de diversité dans l'unité : le rythme étant temporel, l'équilibre étant spatial »[23]

22*The Study of Ethics – A Syllabus, op.cit.*, p. 248 : « As induced and derivative, not immediately present (present only as results of the original impulse), they are ideas; yet, as induced, their reflective character is not equivalent to unreality; they make themselves felt by cheeking the very impulse controlling power of that impulse. They determine in what form, under what conditions of time, place and quality, if may be satisfied. Thus they determine or measure its value; they say to it: You are not what you are alone or in yourself, but your value is what it is in relation to us. In this aspect, the induced experiences (reason, for short) are the standard of measurement for the natural impulse. »

23« The AEsthetics Element in Education », in *The Early Works, 1882-1898, vol.5, 1895-1898*, p. 202-203 :

L'esthétique de Dewey n'est donc pas si tardive qu'il y paraît, puisque la description qu'il donne de la diversité dans l'unité, par le rythme et par l'équilibre, est au fondement de sa conception de l'expérience éducative. Elle se retrouve dans *L'art comme expérience* (1934), ou dans « Qualitative Thought » (1930), sans en constituer une innovation. L'expérience éducative doit permettre un contrôle équilibré de l'environnement par la réactivité de l'enfant aux pensées et aux émotions que provoque son milieu. Cette expérience doit éviter deux écueils : que l'action ne parte dans toutes les directions, et qu'elle soit réprimée, non aboutie. Pour Dewey, cela revient au même : exprimer son énergie sans l'organiser, cela revient à ne pas la développer parfaitement. La théorie de l'éducation de Dewey profite donc de sa redéfinition de l'intuition comme équilibre et contrôle de la pulsion et de la pensée. Cette redéfinition, dont nous avons vu qu'elle rompait avec Green, en conserve malgré tout certains traits, qui ne sont pas ceux que Croce et Santayana ont relevé (nous traiterons de cette question dans la section suivante). Ce que Dewey doit encore à Green, dans sa « dernière » philosophie, c'est l'idée d'un contrôle de l'expérience, contrôle qui s'associe avec une visée morale perfectionniste. On a vu que Green critiquait Hume pour n'avoir pas su rendre compte de la différence entre l'intérêt et la moralité. Bien que Dewey ne fasse plus de l'âme, ou du contact de l'âme avec la divinité, le fondement d'une moralité, il peut sembler que l'emphase qu'il fait porter sur la communauté comme au-delà de l'individu (ceci est particulièrement sensible dans sa critique de l'individualisme classique, qui rejoint sur ce point celle de l'empirisme classique) est un reste de « greenisme ». D'ailleurs, ce point est revendiqué explicitement dans *Après le libéralisme ?*[24] [*Liberalism and social action*], tandis que la « foi commune » dans la démocratie est une foi dans la communauté et dans les possibilités de la nature humaine. Mais plus profondément encore, l'influence de Green se fait sentir dans l'idée que l'individu est insuffisant à lui-même. La distinction qu'on trouve dans le chapitre V des *Study of Ethics* entre « bien naturel » et « bien moral » en est caractéristique. Le bien seulement naturel de l'individu, qui correspond à l'instinct pur, non médiatisé par la réflexion

« I. Responsiveness, an emotional reaction to ideas and acts is a necessary factor in moral character. II. It is also a necessary element in intellectual training, as supplying a delicacy and quickness of recognition in the face of pratical situation. […] IV. The factor in aesthetic experience which are espacially adapted to afford the right training are balance and rythm. Balance implies control or inhibition which does not sacrifice a fullness and freedom of experience. It is opposed both to random, undirected action and to represted or undevelopped, action. Rythm involves both regularity and economy in the sequence of actions. Both balance and rythm are forms of variety in unity : rythm being temporel, balance spatial »

24« Histoire du libéralisme », in *Après le libéralisme – ses impasses, son avenir* [*Liberalism and social action*], trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, 2014

(et qui correspond peut-être aussi à la réflexion pure, non incarnée dans l'instinct), n'est pas un bien moral. Le bien moral vient de l'harmonisation de l'instinct et de la réflexion dans l'intuition, dans la capacité à percevoir et réagir à des qualités. Mais cette harmonisation n'est elle-même possible que dans un cadre naturel et culturel, et la liberté de l'individu ne se réalise que par la sélection des traits de la nature humaine dans la culture[25]. Cette perspective morale et perfectionniste que donne Dewey à l'expérience le rapproche, même après sa rupture, de Green, en particulier dans sa critique de l'empirisme et du libéralisme classiques.

Il est donc juste de dire que, dans la pensée de Dewey, ce qu'on appelle esthétique est une intuition, c'est-à-dire la mise en présence immédiate d'une qualité reconnue comme positive. Mais il s'agit d'une intuition non intellectuelle. D'autre part, si l'intuition exprime le caractère immédiat et totalisant de la qualité esthétique, elle n'en traduit pas l'élément de continuité qui, lui, ressort à l'expérience et à l'enquête. L'expérience ou l'enquête étant l'articulation de moyens en fonction d'une fin visée, sa valeur consiste dans la mise à l'épreuve de l'intuition, du caractère positif de certaines expériences passées. En comprenant l'esthétique selon Dewey comme incarnée par l'intuition et par l'expérience – cet élément de continuité qui prend sa source dans l'intuition – on peut la rattacher à sa théorie instrumentale, ainsi qu'à son ambition politique et critique. L'esthétique est donc tout à la fois intuition et expérience : intuition de la valeur immédiate d'une habitude d'action, et expérience, c'est-à-dire tentative, essai, mise à l'épreuve de cette intuition dans un nouveau contexte. La question de l'esthétique est donc indissociable d'une réflexion sur les moyens et les fins de l'action, et sur le critère d'une critique des valeurs qui sous-tendent l'action individuelle et collective. En ce sens, l'esthétique permet d'articuler l'art, entendu comme capacité active ou réceptive de percevoir le monde et de l'exprimer, et la culture, entendue comme ensemble de valeurs qui sous-tendent cette perception.

25C'est la thèse de *Liberté et culture*, que nous étudierons en détail en IV.1

II : L'intuition dans la philosophie esthétique à l'époque de Dewey

1. Défense de la définition cognitive de l'intuition : George Santayana, Benedetto Croce

Il est intéressant de noter que les critiques visant l'auteur de *L'art comme expérience* portent précisément sur les prémisses que Dewey a abandonnés dans son passage de « l'absolutisme à l'expérimentalisme » : le principe kantien d'unification du divers par le concept, et le principe hegelien de l'identification de l'expérience avec la connaissance. En particulier, George Santayana et Benedetto Croce, philosophes contemporains et esthéticiens, ont réagi aux thèses du philosophe américain sur les deux points indiqués. Deux articles retiendront notre attention : « Dewey's Naturalistic metaphysics », une recension d'*Expérience et nature*, publiée par Santayana en 1925 dans *The Journal of Philosophy*, et « On the Aesthetics of Dewey »[26], publié par Croce en 1948 dans *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Ces deux articles orientent la polémique sur la notion d'intuition. Croce, après avoir noté un ensemble de thèses dans *L'art comme expérience* qui lui semble converger avec sa propre conception esthétique, répond à Dewey qui l'avait nommément cité au chapitre « Un défi pour la pensée philosophique », pour critiquer sa conception de l'intuition.

> Vient ensuite ce que l'auteur semble considérer comme une objection réelle et adéquate, à savoir que « l'expérience esthétique est marquée par une plus grande inclusion de tous les facteurs psychologiques qui se produisent dans les expériences ordinaires, et non par leur réduction à une réponse unique. Une telle réduction est un appauvrissement » (p. 254) ; mais ce propos équivaut à un refus de la réflexion, car la réflexion consiste dans la distinction, et on ne peut distinguer sans attribuer à la forme mentale qui distingue son caractère particulier de principe ; en d'autres mots, sans utiliser un concept. De la même façon, Dewey, en essayant de nier le caractère cognitif de la beauté, allègue que « les scènes embrouillées de la vie sont rendues plus intelligibles dans l'expérience esthétique ; pas, cependant, à la façon dont la réflexion et la science rendent les choses plus intelligibles en les réduisant à des formes conceptuelles, mais en présentant leurs significations en tant que substance d'une expérience clarifiée, cohérente, plus intense ou passionnée » (p. 290). C'est ce qu'on nomme précisément, en philosophie esthétique, la connaissance esthétique ou intuitive ou pré-logique (*cognitio inferior, clara sed non distincta*). Il s'ensuit une objection qu'on peut ramener à la précédente, à savoir : une objection contre la pensée distinguant, critiquant, et définissant : « Mon embarras vis-à-vis des théories esthétique basées sur la représentation et la cognition, comme celles basées sur le jeu et l'illusion, est qu'elles isolent une partie dans l'expérience complète, une partie, de plus, qui est ce qu'elle est du fait du motif global auquel elle contribue et de

26 On trouvera cet article reproduit sur *Jstor* [en ligne], « On the Aesthetics of Dewey », http://www.jstor.org/stable/426476 [consulté le 02/02/2016]

laquelle elle fait partie. Ces théories prennent la partie pour le tout » (p. 290) La critique que Dewey m'adresse est du même goût : « Le terme « intuition » est l'un des plus ambigu de toute l'histoire de la philosophie. Dans les théories que nous venons d'aborder [Aristote, Plotin, Hegel, jusqu'aux modernes, comme Bosanquet], l'intuition est censé avoir pour objet l'essence. Croce a combiné l'idée d'expression avec celle d'intuition. Leur identification l'une à l'autre ainsi que leur identification commune à l'art a plongé ses lecteurs dans un grand trouble. On peut comprendre son geste, cependant, sur la base de sa philosophie, et il constitue un excellent exemple de ce qui arrive quand un théoricien surperpose des présupposés philosophiques sur une conception arrêtée de l'expérience esthétique (arrêtée, notons-le car Dewey, me concède, dans sa bienveillance, comme il le fait pour Schopenhauer, une plus grande expérience et sensibilité qu'il ne le fait pour beaucoup d'autres philosophes). Croce est un philosophe qui croit que seule l'esprit existe, que « l'objet n'existe que dans la mesure où il est connu, qu'il est inséparable de l'esprit connaissant » Sans aucun doute, j'affirme que la poésie et les autres arts ont pour substance, non pas des choses extérieures (personne ne sait ce que sont ni où l'on peut trouve de telles choses), mais les sentiments ou passions humains, et j'affirme que rien ne peut exister séparément de la connaissance. Etant donné que je crois à ces deux affirmations, il est naturel que je m'appuie sur elles pour établir la place de l'art dans le système de l'esprit. Dewey ne prend pas la peine de réfuter ces doctrines, car il considère qu'il les a réfuté dans leur fondement, c'est-à-dire : la réflexion philosophique. Il dit dans un autre livre : « La raison, comme la faculté kantienne qui introduit généralité et régularité dans l'expérience, nous frappe de plus en plus comme la création superflue d'hommes attachés au sacro-saint formalisme, dans le seul but d'élaborer une terminologie. Les suggestions concrètes en provenance des expériences passées, développées et mûries à la lumière des besoins et des déficiences du présent, employées comme objectifs et méthodes de reconstruction, et mises à l'épreuve par leur succès ou leur échec dans leur tâche de réajustement, suffisent. On appelle intelligence ces suggestions empiriques utilisées de façon constructive dans la poursuite d'objectifs nouveaux »[27]

27*Ibid.* : « Then follows what is intended as a real and proper objection, that is, that "esthetic experience is marked by a greater inclusiveness of all psychological factors than occurs in ordinary experiences, not by reduction of them to a single response. Such a reduction is an impoverishment" (p. 254); but this amounts to a refusal to think, because to think is to distinguish, and one cannot make distinctions without assigning to the mental form thus distinguished its special character of principle; in other words, without using a concept. Similarly Dewey, as he proceeds to deny the cognitive character of beauty, agrees that "tangled scenes of life are made more intelligible in esthetic experience; not, however, as reflection and science render things more intelligible by reduction to conceptual form, but by presenting their meanings as the matter of a clarified, coherent, and intensified or 'impassioned' experience" (p. 290). This is precisely what is called, in philosophical aesthetics, aesthetic or intuitive or pre-logical knowledge (cognitio inferior, clara sed non distincta). There follows an objection which really can be reduced to the preceding one, viz: to a prohibition of the thinking that distinguishes, criticizes, and defines: "The trouble I find with the representative and cognitive theories of the esthetic is that they, like the play and illusion theories, isolate one strand in the total experience, a strand, moreover, that is what it is because of the entire pattern to which it contributes and in which it is absorbed. They take it to be the whole" (p. 290). Dewey's criticism of me is of the same sort: 'The term 'intuition' is one of the most ambiguous in the whole history of thought. In the theories just considered [Aristotle, Plotinus, Hegel, up to the moderns, like Bosanquet], it is supposed to have essence as its proper object. Croce has combined the idea of intuition with that of expression. Their identification with each other and of both with art has given readers a good deal of trouble. It can be understood, however, on the basis of his philosophic background, and it affords an excellent instance of what happens when the theorist superimposes philosophic preconceptions upon an arrested esthetic experience (arrested, let it be noted, because Dewey benevolently grants me, as he does Schopenhauer, greater experience and sensibility in artistic matters than he does to most philosophers). For Croce is a philosopher who believes that the only real existence is mind, that 'the object does not exist unless it is known, that it is not separable from the knowing spirit.' In ordinary perception objects are taken as if they were external to mind. Therefore, awareness of objects of art and of natural beauty is not a case of perception, but of an intuition that knows objects as, themselves, states of mind. 'What we admire in a work of art is the perfect imaginative form in which a state of mind has clothed itself.' 'Intuitions are truly such because they represent feelings.' Hence the state of mind that constitutes a work of art is expression as a manifestation of a state of mind, and is intuition as knowledge of a state of I do not refer to the theory for the purpose of refutation but as indication of the extreme to which philosophy may go in superimposing a preconceived theory upon esthetic experience, resulting in arbitrary distortion" (p. Now, without doubt, I hold that poetry and the other arts have for their material not external things (nobody knows what and where such things are) but the "sentiments" or human passion, and I hold that nothing can exist separated from knowing. As I hold these propositions to be true, it is natural that I should use them to establish the place of art in the system of mind. Dewey does not undertake to refute these doctrines of mine because he considers that he has already refuted their very

La réponse de Croce à Dewey constitue un examen serré de la critique du philosophe américain, critique elle-même déjà détaillée. Croce reprend parfois les citations qui sont faites de ses propres œuvres dans l'ouvrage de Dewey. La dispute porte sur la nature de l'intuition, et plus particulièrement sur la question de savoir si elle est ou non liée à la connaissance. Au-delà de ses points d'accord, qui ont trait à la visée de l'expérience esthétique (clarifier les passions et les sentiments dans l'expérience), Croce met en lumière deux objections contre Dewey : premièrement, seul le concept permet de distinguer et de clarifier l'expérience, deuxièmement, rien n'existe pour la conscience en dehors de la connaissance. La première objection semble s'appuyer sur la philosophie kantienne, en particulier sur la théorie du schématisme, la seconde semble s'appuyer sur la philosophie de Hegel, en particulier sur la philosophie de l'histoire. Il faut préciser ici que Croce n'entend pas par connaissance exclusivement la connaissance discursive, mais aussi la connaissance intuitive, qui la précède. Son schématisme n'est donc pas tout à fait assimilable à celui de Kant : même s'il reprend l'idée d'une liaison entre le concept et l'intuition, l'intuition peut exister sans concept. Pour comprendre cette idée, il faut se rapporter à la version originale de l'historicisme de l'auteur, qui conçoit les moments de l'Esprit non pas dans la perspective d'un progrès historique linéaire, mais comme susceptible de reprises et de retour en arrière. Ainsi, l'intuition et l'art, qui sont comme au commencement de l'histoire, se rejouent en permanence dans les étapes successives, et l'histoire de la pensée en vient à coïncider avec l'histoire de l'art comme histoire des reprises de l'intuition.

Ce qui se joue entre Croce et Dewey, d'autre part, c'est un désaccord quant à la signification de ce Dewey appelle « organicisme », ou « philosophie organique » : il s'agit d'une pensée qui cherche l'unification à tout prix, quitte à nier le pluralisme qui existe dans le monde réel, en le réduisant à une rationalité extra-empirique, entièrement déductible à partir d'une logique dialectique. La critique de Dewey rejoint celle de William James, qui affirme qu'il existe un élément irrationnel irréductible à la pensée unificatrice, et que c'est cet élément rebelle qui met en branle et suscite la réflexion. On peut également faire référence à Charles

foundation: viz. philosophical reflection. He says in another book: "Reason, as a Kantian faculty that introduces generality and regularity into experience, strikes us more and more as superfluous-the unnecessary creation of men addicted to traditional formalism and to elaborate terminology. Concrete suggestions arising from past experiences, developed and matured in the light of the needs and deficiencies of the present, employed as aims and methods of specific reconstruction, and tested by success or failure in accomplishing this task of readjustment, suffice. To such empirical suggestions used in constructive fashion for new ends the name intelligence is given » (p. 95-96)

S. Peirce, pour qui l'élément le plus primitif de la réalité est la Priméité, à savoir l'émotion comme donnée brute. Le caractère rationnel et relationnel du monde n'apparaît qu'en troisième, après l'élément réactif, factuel et brutal de l'existence (Secondité). Dans une de ses conférences à Harvard de 1903, Peirce fait le bilan des théories métaphysiques en fonction des trois éléments qu'il considère comme fondement ontologique : l'émotion, le fait, la loi. Il manque à la théorie de Hegel les deux premiers éléments : autrement dit, la dialectique hégélienne traduit une réalité incomplète, car elle postule a priori la non-existence de l'émotion et de la réaction comme réductible au concept.

Cependant, on voit bien que la philosophie de Croce n'est pas réductible à cette critique de l'organicisme. L'auteur de *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel* n'exclut pas de son esthétique le sentiment, au contraire : le sentiment est l'objet de l'intuition et de l'expression. En cela, Croce rejoint Santayana, qui fait de l'essence non pas un contenu intellectuel, une Idée, mais un sentiment. Cependant, Dewey ne pense pas, nous semble-t-il, que l'intuition soit un sentiment, pas plus qu'une cognition. Or, Croce et Santayana font de l'essence la connaissance d'un sentiment. Quelle différence cela fait-il ? James, dans ses nombreuses polémiques avec les « absolutistes » mettaient régulièrement en avant le fait que lui ne prétendait pas donner une vérité absolue basée sur une démonstration, et que là était tout ce qui l'opposait à ses détracteurs. James aurait pu accorder à ses contradicteurs que leur argumentation était valable, à condition que ceux-ci assument le sentiment, le fondement irrationnel qui sous-tend leur propos. *In fine*, dit James, chacun est libre de croire ce qu'il veut. Seule la conviction et son intensité nous poussent à développer un édifice théorique qui n'est que secondaire. C'est pourquoi Santayana était fidèle à son professeur lorsqu'il professait que l'intuition portait sur des émotions. De même, il semblerait que Croce pourrait se ranger à ce point de vue. Cependant, Dewey ne reprend pas à James cette ligne argumentative et polémique. Il existe, selon lui, une manière rationnelle de réfuter l'absolutisme. Il s'agit de la théorie instrumentale de la vérité.[28]

Ici, nous nous intéresserons à la réponse que fait l'auteur d'*Expérience et nature* à George Santayana. Dans une recension d'*Expérience et nature*, l'auteur de *The life of Reason* trouve

28Nous nous contentons pour l'instant de signaler la différence entre les théories de Croce et de Santayana avec celle de Dewey, concernant l'objet de l'intuition, ainsi que la critique que leur adresse Dewey (consistant à dénoncer dualisme). Dans la prochaine partie, nous explorerons les conséquences culturelles et politiques de cette réfutation.

que si Dewey a raison de chercher à fonder une métaphysique naturaliste, il s'y prend très mal. Son erreur majeure consiste à accorder une prépondérance à la conscience et aux idées (donc à l'être humain) sur la nature « brute », physique, matérielle. La conclusion de Santayana est la suivante : le naturalisme de Dewey est « en demi-teinte et poussif » (« *half-hearted and short- winded »*). Cette expression motive le titre de la réponse de Dewey deux ans plus tard : « Half-Hearted Naturalism » (« Le naturalisme en demi-teinte »). Dewey revient sur le reproche qui lui a été adressé, selon lequel il diviserait la nature en un arrière-plan et un premier plan, occupés respectivement par la matière et la pensée. Santayana interprète la conception pragmatiste selon laquelle une chose est ce qu'elle est en vertu de ses conséquences comme une posture idéaliste, qui partirait de l'humain pour aller aux choses, et qui ne concevrait le monde que par rapport à l'idée qu'on s'en fait. A nouveau, la pensée de Dewey est interprétée par rapport à l'idéalisme allemand.

Un aspect intéressant de la critique de Santayana est que celle-ci porte sur le caractère immédiatiste de la conception de Dewey. Selon Santayana, dans la conception de Dewey, « rien n'existe que l'immédiat » (« nothing but the immediate is real »). Dans sa réponse, Dewey distingue entre *ce qu'est* l'expérience, et *ce qu'a* l'expérience, c'est-à-dire entre les éléments de l'expérience et l'expérience elle-même. Il affirme que sa position n'est pas réductible à l'idéalisme, en ce sens qu'il ne dit pas que, puisque nous ne pouvons connaître la réalité que dans une expérience, la réalité se réduit à l'expérience que nous en avons. Nous avons une expérience de la réalité, mais cette expérience que nous avons n'est pas tout ce qu'elle est. Cependant, l'expérience que nous avons de la réalité est une expérience, et en ce sens l'expérience est une réalité. L'expérience particulière par laquelle nous connaissons les choses est elle-même une expérience, donc une réalité, et en tant que réalité elle a des causes et produit des effets. A partir du moment où nous prenons connaissance des choses, cette connaissance est une réalité au même titre que la chose connue. Ce que reproche Dewey à Santayana c'est de penser une réalité physique qui serait intangible, et dont la connaissance serait une conséquence. Dewey affirme que la connaissance de la réalité a une conséquence sur cette réalité connue, car il s'agit d'une interaction entre deux éléments du monde. La relation qui se noue dans la connaissance est celle entre un animal pourvu de symboles (l'être humain) et une partie du monde matériel. Cette relation implique une modification de l'animal pourvu de symbole, mais il est spécieux de ne considérer la relation que dans ce sens.

L'homme, à partir du moment où il intègre dans son expérience une réalité matérielle (par le biais d'une expérience dite de connaissance) devient une partie de cette réalité matérielle. Ainsi, Dewey ne nie pas qu'il y a une réalité hors de l'expérience humaine, mais il affirme que cette réalité est une interaction, et qu'il ne se produit pas de changement de nature lorsque l'interaction se produit entre l'homme et les choses matérielles, au lieu de ne se produire qu'entre choses inertes. Ainsi, nous avons une expérience avec les choses du monde, mais les choses du monde ne sont pas cette expérience, au sens où elles ne s'y réduisent pas. En revanche, elles ont elles aussi cette expérience avec nous. Nous nous retrouvons, objet et sujet de la connaissance, parties d'une expérience partagée, à laquelle aucune des parties n'est réductible, mais dont chacune est affectée.

Finalement, ce qu'est une expérience (par opposition à ce qu'en ont, ce qu'en retirent les participants) dépend de ses conséquences pour une autre expérience. Et l'expérience esthétique doit être comprise comme le paradigme de cette relation d'une expérience à une autre. Vivre une expérience esthétique, ce serait vivre une expérience immédiate au sens où la différence entre être et avoir une expérience s'estompe. Dans l'expérience esthétique, la réalité entière est intégrée dans une unité du premier plan et de l'arrière-plan (pour reprendre les termes de Santayana). Dans l'esthétique, l'expérience a pour matière l'expérience elle-même. Par contraste, dans la science, l'expérience a pour matière le monde extérieur à l'homme. L'expérience se prolonge dans une nouvelle expérience, motivée non par les nécessités de l'objet de l'expérience (qui serait le monde extérieur à l'homme), mais par l'immédiateté de l'expérience précédente à elle-même. En quoi cela se distingue-t-il de l'esthétique hegelienne (l'art comme incarnation de l'Esprit) ou kantienne (l'art comme finalité sans fin) ? D'une part, l'expérience immédiate (ou esthétique) ne prétend pas englober toute la réalité. Elle est une expérience parmi d'autres, et son intensité, le fait qu'elle semble constituer une unité suffisante, ne doit pas faire penser qu'elle résorbe en elle tout l'univers. Il ne s'agit donc pas d'un mouvement de recouvrement de l'en-soi par le pour-soi, du monde extérieur par le monde intérieur. L'expérience esthétique semble limitée par sa temporalité, elle est un intervalle remarquable dans le flot des expériences banales. Malgré tout, elle peut leur imprimer une nouvelle direction, et ne s'estomper effectivement qu'en parcourant un nouvel intervalle plus long d'expériences moins intenses, mais ayant conservées quelque chose de son esprit, malgré une perte de souffle. Aussi l'intuition peut-elle être le souvenir non seulement d'une habitude

quasi-mécanique, mais également d'un intervalle esthétique, le résultat d'une expérience immédiate.

L'expérience esthétique est-elle kantienne dans la conception de Dewey ? Il ne semble pas y avoir d'opposition frontale entre l'idée de finalité sans fin et la conception de Dewey. Cependant, Dewey ne souscrit pas à l'ensemble théorique qui sous-tend l'idée de finalité sans fin chez Kant, et l'accord doit être circonscrit à ce point. Comme on l'a vu, le philosophe américain a renoncé au principe kantien d'un concept régulateur de l'expérience. Dewey n'utilisera pas l'idée d'immédiateté de l'expérience pour aller chercher du côté d'une intention cachée de la nature, d'une connaissance possible de la chose en soi malgré tout (c'est-à-dire malgré la critique de la raison par elle-même), ni pour savoir dans quelle mesure il est permis d'espérer rationnellement un Salut. La théorie kantienne de la finalité sans fin est désignée par Dewey (quoiqu'elle ne soit pas nommée comme telle) comme une conceptualisation erronée d'un fait psychologique différent : « Ce n'est pas l'absence de désir et de pensée, mais leur incorporation intime dans l'expérience perceptive, qui caractérise l'expérience esthétique et la distingue des expériences proprement « intellectuelles » et « pratiques » ». Kant est expressément désigné au chapitre « La contribution humaine » comme ayant cherché à établir une « séparation entre l'esthétique et les autres modes de l'expérience » ainsi qu'« une base scientifique dans la structure de la nature humaine »[29] sur laquelle appuyer cette distinction. Kant aboutit ainsi, selon Dewey, à une théorie du sentiment pur, comme il existe une connaissance pure en épistémologie et une intention pure en morale. Cette pureté du sentiment (entendu comme n'étant qu'un sentiment) serait une conceptualisation erronée d'un fait psychologique différent : « Ce n'est pas l'absence de désir et de pensée, mais leur incorporation intime dans l'expérience perceptive, qui caractérise l'expérience esthétique et la distingue des expériences proprement « intellectuelles » et « pratiques » ».

Dewey utilise l'idée que l'expérience esthétique est à elle-même sa propre fin dans un sens qui avait été exploré par le poète et critique britannique Matthew Arnold.

29*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 412

2. L'intuition qualitative est-elle un principe métaphysique ? Santayana, Richard Rorty

L'expérience esthétique permet, selon Dewey, de décrire l'expérience en elle-même, sans la réduire à un de ses aspects : une telle réduction limiterait la portée créatrice et libératrice de l'expérience pour l'individu et la communauté. L'intuition, en tant qu'elle est assimilée à la qualité d'une situation globale, constitue le « fond » de l'expérience. On peut donner une seconde chance à la critique de Santayana en admettant que ce qu'il a appelé le « premier-plan » et l'« arrière-plan » dans *Expérience et nature*, correspond à la relation entre l'intuition et le cours de l'expérience affecté par la qualité intuitive. Le premier-plan serait le cours de l'expérience, et l'arrière-plan l'intuition qui la dirige. La critique de Santayana pourrait alors prendre la forme suivante : comment éviter de « sombrer » dans la métaphysique, en postulant une qualité intuitive (sentie mais non connue) à la base de toute expérience ? Cette intuition est-elle empirique ? N'est-elle pas plutôt transcendante vis-à-vis de l'expérience ?

La position de Dewey entraîne une deuxième difficulté : postuler une continuité de l'expérience et une intuition qui la dirige ne nous fait-il pas tomber dans la même aporie que celle qui étreint les tenants d'un intuitionnisme moral (H. Sidwick, G.E. Moore) ? A savoir, postuler une intuition évidente, et accuser les contradicteurs d'être incapables d'avoir accès à un fait qu'ils devraient nécessairement ressentir, en tant qu'êtres humains. Le débat entre Moore et Sigwick d'une part, et les tenants de l'émotionalisme inspiré par le positivisme logique (Ayer, Mackie) repose non sur un problème de logique ou sur la force des arguments de chaque côté, mais plutôt sur ce que les uns postulent une faculté intuitive à saisir les faits moraux, que les autres refusent d'accepter. Les tenants de l'intuitionnisme clament l'évidence de cette faculté, et les tenants de l'émotionalisme affirment qu'ils ne la ressentent pas. Le problème sombre alors dans le subjectivisme et on voit mal par quel critère commun il pourrait être tranché.[30] On pourrait penser que la question de l'intuition esthétique de Dewey est condamnée à un sort semblable.

30Sur ce point, on peut se référer à l'article de William Frankena, « Le sophisme naturaliste », in *Méta-éthique*, trad. A. Zielinska, Paris, Vrin, 2013

Enfin – afin de se mettre un peu plus aux pieds du mur – on peut ajouter, comme le suggère Richard Rorty[31], que Dewey se contredit lui-même en souhaitant établir des « traits génériques de l'expérience ». Cette opération culmine selon Rorty dans *Expérience et nature* (1925) mais on pourrait dire qu'elle ne fait que s'aggraver avec *Qulitative Thought* (1930) ou *L'art comme expérience* (1934). L'argument de Rorty rassemble les critiques précédentes et les unifie. A Santayana, Rorty reprend la critique selon laquelle le naturalisme de Dewey, en décrivant une ontologie de l'expérience, devient métaphysique. Aux détracteurs de l'intuitionnisme moral (dont on a vu qu'il est possible d'appliquer la critique à l'intuition esthétique de Dewey), Rorty reprend la critique linguistique. Le philosophe rassemble ces deux critiques en affirmant que Dewey, en voulant critiquer la tradition, a créé une métaphysique de l'expérience. Le problème de cette entreprise est qu'elle place Dewey dans le cadre linguistique qu'il a voulu dépasser. Peu importe que Dewey ait raison ou tort (en métaphysique, on ne saurait trop compter sur des preuves empiriques), il se place d'un point de vue où il peut être contesté, et relance ainsi, malgré lui, la machine à faire de la métaphysique. En basant sa théorie de l'expérience sur l'intuition, Dewey donne prise à des débats sans fin pour savoir si, oui ou non, tout individu ressent ou ne ressent pas des qualités esthétiques. Or, ce sont précisément ces « jeux de langage » qui font la métaphysique.

La tâche de la philosophie, que Dewey conçoit comme critique de la culture, voudrait se baser sur une description plus généreuse de l'expérience que ne l'ont fait les autres philosophes (c'est bien ce que l'auteur d'*Expérience et Nature* affirme dans son chapitre conclusif). Mais il s'y prend mal selon Rorty, car il en fait trop. Il n'y avait aucun besoin de créer une nouvelle métaphysique pour défendre l'idée d'une expérience qui se définirait par elle-même et ses conséquences, plutôt que par une norme *a priori*. Il suffisait de montrer que les problèmes qui ont abouti à une restriction de l'expérience à un aspect précis n'étaient motivés (et donc justifiés) que par un certain état de la culture. En ramenant le problème à ses origines, et en constatant l'intervalle temporel des origines à nos jours, le problème disparaît. Il faut donc procéder à une « généalogie » des problèmes dans une verve nietzschéenne réaménagée par Michel Foucault. Ou bien il faut montrer, avec le positivisme logique, que les problèmes posés par le passé ne résistent pas à une critique logico-linguistique. Mais quoiqu'il en soit, l'intuition comme ontologie de l'expérience n'est pas un remède, c'est un symptôme de

31« La métaphysique de Dewey », in *Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993

plus de la tradition philosophique occidentale.

a. L'intuition est-elle un principe métaphysique ?

Commençons par la première critique : Dewey verse-t-il dans la crypto-métaphysique ? L'instrumentalisme de Dewey réside dans l'idée que l'on peut utiliser des régularités apparentes pour produire certaines fins souhaitées, sans avoir besoin de se prononcer sur la causalité « intrinsèque », ontologique, qui sous-tendrait ces régularités. Mais on peut répondre que pour inférer d'une apparence à une autre, il faut nécessairement postuler la réalité de l'inférence. On a beau jeu de parler d'instrument construisant des continuités extrinsèques entre des apparences, il n'y a pas d'apparence de l'instrument lui-même. Ou bien il y a instrument, ou bien il n'y en a pas. Si l'on s'en tient à ce qui apparaît, aucun instrument reliant des apparences entre elles n'apparaît dans le monde dans lequel nous vivons. Pour George Santayana[32], si nous pouvons, sans faire de métaphysique, croire à l'existence de la casserole que nous utilisons pour faire à manger, il est en revanche douteux que nous puissions parler du caractère instrumental de la pensée sans entrer dans le domaine des spéculations ontologiques[33]. Si Dewey voit dans l'instrumentalisme de la pensée un fait d'expérience, Santayana rétorque qu'on peut tout aussi bien interpréter l'instrumentalisme comme un instinct, et considérer l'intelligence humaine comme un épi-phénomène qui ne ferait qu'exprimer ce que nous ressentons, sans jouer de rôle actif. Bien que Santayana n'ait pas raison contre Dewey (il est tout aussi peu certain que la pensée soit un épi-phénomène qu'il est peu certain qu'elle soit un instrument), son objection montre que la position de Dewey n'est peut-être qu'une autre forme de métaphysique.

32George Santayana, « Dewey's naturalistic metaphysics », *The Journal of Philosophy*, vol. 58, n°7, mars 1961, pp. 673–688. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/2013919 [consulté le 31/03/2016]

33Frédéric Brahami parle de l'anti-pragmatisme de Montaigne, qu'il définit comme l'affirmation d'une incompatibilité entre le vrai et l'utile : la raison est trop faible pour nous guider correctement. cf. *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 24-28. Santayana partage l'anti-pragmatisme de Montaigne : pour lui, la raison est faible, trompeuse, et surtout versatile. Mais c'est précisément ce qui fait sa beauté : n'ayant aucune « communication à l'être » et à l'objet sur lequel son discours prétend porter, elle peut multiplier à l'infini les expressions qu'elle donne à cet objet. Aucune n'a à voir avec la vérité, toutes sont illusoires, mais le choix qu'on fait, parmi toutes les expressions possibles, traduit notre sensibilité. La raison est donc en même temps illusion et ornement.

La ligne de défense habituelle des pragmatistes, face à cette objection récurrente, consiste à distinguer entre la métaphysique et la méthode. Stéphane Madelrieux, par exemple, use de ce procédé dans un article consacré à réfuter l'argumentation de Richard Rorty[34]. Rorty reprend à Santayana l'idée que l'instrumentalisme est un dogmatisme, tout en insistant sur l'héritage empiriste du pragmatisme. Cet héritage obligerait les pragmatistes (à l'exception de Peirce) à considérer l'expérience comme une entité réelle, et à chercher à expliquer sa continuité avec la nature par des détours biologiques, en affirmant que la « pensée » est un fruit tardif de l'évolution des espèces. Madelrieux répond que l'expérience n'est pas l'objet métaphysique de l'empirisme (y compris chez Locke), mais simplement un instrument visant à examiner les problèmes métaphysiques. Mais cette objection ne nous débarrasse pas de l'objection sceptique de Santayana : comment ne pas affirmer l'existence d'un instrument ? Cette objection était aussi celle de Hegel à Kant et à son empirisme transcendantal : on a beau dire que le sujet transcendantal est l'instrument de la connaissance empirique, cela ne résout pas la question de savoir quelle est la réalité de l'instrument[35]. Il ne faut pas s'étonner si Rorty plaide pour un retour de Dewey à Hegel dans son combat contre les dualismes.

Même s'il faut reconnaître que Dewey parle à certains endroits de l'instrument « expérience » en termes métaphysiques (contrairement à ce qu'affirme un peu rapidement Madelrieux), Bernard Suits remarque que dans sa deuxième réponse à Santayana, Dewey propose un argument qui lui permet de parler de l'expérience comme d'un instrument, tout en restant au niveau de l'apparence. En effet, Dewey ne situe pas l'instrument dans l'expérience par opposition à la nature, qui elle, serait la chose fixe sur laquelle on applique l'instrument. L'instrumentalité serait simplement la présence vécue de problèmes concrets : « L'existence, le monde, ou la « nature », doit être le genre de chose qui produit des situations problématiques. […] le fait requis n'est rien de plus que le fait que les gens sont au prise avec des problèmes qu'ils doivent résoudre »[36]. Suits remarque très justement que le problème de la

34Stéphane Madelrieux, « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, vol. 118, n° 787, décembre 2012, pp. 1043-1058. L'argument de Rorty est exposé dans l'article « La métaphysique de Dewey », in *Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993

35cf. « Introduction » de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 187-188 : « si la connaissance est l'outil permettant de s'emparer de l'essence absolue, il vient aussitôt à l'esprit que l'application d'un outil à une Chose ne la laisse pas, bien au contraire, telle qu'elle est pour elle-même, mais engage avec elle un processus qui lui donne forme et la modifie »

36Bernard Suits, « Naturalism : Half-Hearted or Broken-Backed ? »,*The Journal of Philosophy*, vol. 22, n°25, décembre 1925, p.174. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/2023471 [consulté le 04/04/2016] : « Existence, or the world, or « nature », must be of such a kind that preoblematic situations arire. […] the required fact is no more than the fact that people are engaged in solving problems »

première réponse de Dewey à Santayana est d'avoir accepté la distinction entre expérience et nature : à partir de cette distinction, l'instrumentalité ne pouvait qu'être une entité intermédiaire entre deux entités métaphysiques. Si l'on suit Suits, la continuité de l'expérience avec la nature n'est rien de plus que l'apparence de nos problèmes concrets, et la tentative de les résoudre. Dans cette perspective, parler d'« intuition » au fond de l'expérience, ce n'est rien dire de plus que nous vivons, et que notre vie nous met face à des situations concrètes. L'instrumentalité constitue le moment où l'on utilise les apparences pour résoudre un problème. L'instrumentalité n'est pas une réalité ontologique, elle est une pratique basée sur ce qu'on perçoit.

En ce sens, Santayana a beau jeu de dire que l'instrumentalité de la pensée n'est qu'une affirmation dogmatique sans fondement. Ce qui la « fonde » n'est pas la preuve théorique que l'on pourrait donner de sa réalité. Il suffit qu'on utilise l'instrument pour qu'il soit efficace. La question de savoir si cet instrument existe est hors de propos. La matière du raisonnement instrumental n'est pas l'expérience ou la nature. La théorie instrumentale de Dewey refuse de distinguer expérience et nature, et les tient toutes deux pour des apparences. Au contraire, Santayana semble affirmer qu'il s'agit d'entités réellement distinctes. Si Dewey ne sépare pas ce qui nous apparaît et ce qui est naturel, ce n'est pas parce qu'il affirme que ce que nous apparaît est naturel – ou réel. C'est parce qu'il se place du point de vue à partir duquel cette distinction elle-même est une apparence : la nature est tout autant une apparence que l'expérience. Comme le déclare Robert E. Innis commentant la logique de Dewey, il n'y a « aucune identité existentielle externe entre deux choses, mais une qualité immédiate, présente »[37]. C'est la qualité qui permet d'associer deux événements existentiellement extrinsèques. Cette qualité est l'effet que produit sur nous un type de problème à résoudre, une situation vivante singulière dans son apparence caractéristique. Cet effet que produit sur nous la qualité constitue l'apparence que prennent les événements. On ne peut pas les restreindre *a priori* à l'expérience subjective, ou les assigner à la nature objective Entre l'apparence et son instrumentalisation, il y a donc isomorphisme : l'utilisation de l'apparence n'ajoute rien à l'apparence, elle ne fait qu'exprimer sa qualité spécifique, ses traits distinctifs. La qualité est présente, apparaît, et elle nous pousse à agir dans une certaine direction. Cette invitation à

37Robert E. Innis, « John Dewey et sa glose approfondie de la théorie peircienne de la qualité », Protée, Volume 26, numéro 3, 1998, p. 89-98. Disponible sur Erudit [en ligne], http://www.erudit.org/revue/pr/1998/v26/n3/030530ar.pdf [consulté le 09/04/2016]

l'action, que Dewey place dans l'apparence elle-même, ne dit pas la réalité ontologique de la situation : elle s'offre à des usages.

La défense d'une position sceptique chez Dewey permet de répondre à l'objection de Santayana, puisque cette objection puise sa force dans le chef d'accusation selon lequel Dewey est un métaphysicien honteux. On peut arguer, d'une part, que Santayana est tout aussi métaphysicien de Dewey, contrairement à ce qu'il prétend. Et d'autre part qu'il est possible de redécrire (pour emprunter un concept de Rorty) l'instrumentalisme de Dewey en acceptant la position sceptique, ce qui n'est pas le cas pour la doctrine de Santayana.

b. L'intuitionnisme est-il un émotivisme ?

La deuxième objection, propre à Richard Rorty et aux détracteurs de l'intuitionnisme, découle de l'analyse linguistique. La critique peut s'énoncer comme suit : l'intuitionniste est incapable de prouver son intuition. A quoi l'intuitionniste répond qu'en effet, il en est incapable, parce que l'intuition s'éprouve, et ne se prouve pas. Le débat, ainsi présenté, ressemble à un dialogue de sourd. Mais il est important de rappeler que Dewey a écrit une de ses contributions majeures à la philosophie morale dans le cadre d'un tel débat. L'article « Théorie de la valuation » est en effet publié pour la première fois dans une revue dirigée par Otto Neurath, Charles Morris et Rudoll Carnap[38]. Dewey s'inscrit donc dans un débat avec la tradition analytique naissante, et dirige une attaque explicite contre les positions d'Alfred J. Ayer, exposées dans *Langage, vérité et logique* (1936), ouvrage qui contribue à l'institutionnalisation du mouvement du positivisme logique aux Etats-Unis. Ce qui nous intéresse dans l'argumentation de Dewey est la façon dont il veut montrer que l'émotion peut avoir une signification, et ne se réduit pas à une interjection ou un pseudo-énoncé, c'est-à-dire à une phrase se présentant comme ayant une valeur de vérité mais n'étant pas à-même de fournir des critères de vérification.

La réponse de Dewey à cet argument d'Ayer est instrumentale – comme il fallait s'y attendre. Prenant l'exemple du bébé pleurant, Dewey explique que si initialement le cri de

38« Theory of valuation », *International Encyclopedia of Unified Science,* volume 2, n°4, 1939, Chicago, The University of Chicago Press

l'enfant n'a pas de signification, il en acquiert par l'usage qu'il va permettre. L'enfant, remarquant que son cri lui apporte un type déterminé de réponse de la part de l'environnement (on vient le consoler, on lui donne à manger, on le gronde, etc.), dote son cri d'une signification instrumentale. L'enfant commence ainsi à pleurer dans un certain but, et la signification des pleurs naît de la recherche délibérée de cette fin. La conséquence, initialement contingente, de l'action, devient pour l'enfant un moyen d'obtenir une fin visée. Ce passage de la causalité à l'instrumentalité constitue, selon Dewey, l'héritage empiriste du pragmatisme : « si la leçon de Hume avait été apprise comme nous pensons pouvoir nous féliciter de l'avoir fait, nous nous rendrions compte que toute situation causale renvoie à quelque chose d'extrinsèque qui doit être atteint par l'intermédiaire d'une enquête et d'une inférence »[39]

La force de la réplique de Dewey à Ayer est qu'elle peut se réclamer de Hume, le héros du positivisme logique naissant. On peut dire, en suivant Hilary Putnam, que le positivisme logique pêche par un mauvais usage de la distinction fait/valeur. Ce mésusage l'empêche de comprendre que les valeurs ne se réduisent pas à des conventions, mais qu'elles procèdent d'une réalité. Cette réalité n'est pas une intuition au sens de Moore, l'idée qu'il existerait une sensation simple, indécomposable du « bien », comme il existerait une sensation simple du « rouge ». L'intuition conçue par Moore est basée sur l'atomisme logique, l'idée que le monde est constitué d'un ensemble de faits indécomposables, et que chacune de nos propositions renvoie à un assemblage de faits irréductibles. Les propositions morales, portant sur le bien ou le mal, auraient la particularité de renvoyer non pas pas à un ensemble de faits, mais à un fait simple. Ce que contestent les émotivistes est que la référence des propositions morales soit un fait irréductible, atomique. Pour eux, ce « fait » n'existe pas. Mais pour Dewey, l'intuition n'est pas l'intuition d'un fait irréductible, et la qualité d'une situation n'est pas assignable à un élément simple. Il est d'ailleurs inexact de parler d'une qualité, puisque chaque situation a sa qualité, et qu'aucune n'est semblable à une autre. C'est l'ordonnancement des objets physiques eux-mêmes dans une certaine disposition qui fait la qualité. « Les logiciens, pour certaines raisons, considèrent que des qualités comme le rouge, le doux, la beauté, etc., sont des universaux. Adonnés à la logique formelle ils ne s'intéressent guère aux matériaux existentiels qui sont justement ceux auxquels les artistes ont à faire. Ainsi, un peintre sait qu'il

39John Dewey, *Expérience et nature*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, 2010, p. 309

n'existe pas deux rouges semblables dans un tableau, chacun d'eux étant influencé par le détail infini du contexte dans le tout particulier où il apparaît. Le terme « rouge » quand il est utilisé pour désigner la qualité rouge est généralement une commodité […] n'importe quel rouge du même genre ferait l'affaire »[40] Parler de la qualité du « bien » comme de la qualité du « rouge » revient à ne pas percevoir la qualité propre à une situation, et à rester extérieur au contexte, à utiliser des moyens rapportés de façon externe aux matériaux existentiels. Au contraire, la qualité est un médium (nous reviendrons sur la différence entre moyen et médium en III.1), c'est-à-dire une qualité qui permet d'articuler les moyens et les fins de façon intrinsèque, pour évaluer une situation. La qualité se rapporte intrinsèquement au matériau, là où le mot abstrait, l'essence nominale, s'y plaque mécaniquement. Etre moral se réfère ainsi à la sensibilité, et la tâche de l'éducation est de former cette sensibilité qualitative. On apprend pas à un enfant à être « bien éduqué » en lui imposant un catalogue de vertus formelles, à appliquer extérieurement à sa vie, mais en lui apprenant à percevoir les qualités du monde et les formuler en termes de médium.

On ne peut pas non plus réduire l'éducation morale à de simples conventions. Au fond, Moore comme Ayer pensent que la morale est une affaire de mots, d'essence nominale. La seule différence est que le premier pense que cette essence renvoie à quelque chose de réel, et le second n'y croit pas. Si le petit chaperon rouge avait lu Ayer – et s'il avait été convaincu par ses arguments – il n'aurait jamais demandé au grand méchant loup pourquoi il avait de grandes mains, de grands pieds, etc. Il aurait perçu une inquiétude, mais il aurait directement pensé : « ce sentiment ne fait référence à aucun énoncé protocolaire, je ne peux pas lui attribuer une valeur de vérité. » Si le petit chaperon rouge, n'écoutant pas la voix du positivisme logique, enchaîne les questions, c'est parce que l'intuition qu'il a s'exprime par un sentiment qui renvoie à des éléments réels dans la situation. Il est réellement étonnant qu'une grand-mère ait de grands pieds poilus, une bouche énorme, des canines acérées, etc. Il ne s'agit nullement d'un délire subjectif. L'enchaînement des questions, qui font suite à des observations, est ce que Dewey a appelé la réactivité de l'enfant dans l'expérience pédagogique, réactivité qui lui permet d'articuler ses idées et ses actions par rapport à la qualité qu'il perçoit. L'attitude du petit chaperon rouge est donc dirigée par l'intuition qu'il a de l'environnement dans lequel il est plongé, environnement qui exprime une qualité suspecte

40*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 355

et effrayante. Cette qualité suspecte et effrayante n'est pas assignable à un objet particulier. Au contraire, c'est cette qualité qui fait percevoir des objets particulièrement suspects ou révèle leur potentiel effrayant. Ces objets perçus sont-ils effrayants « en soi » ? Pour Dewey, ils le sont en fonction de la fin visée de l'agent. Pour le loup, le fait d'avoir de grosses pattes n'est pas suspect. Pour les cellules qui composent le loup, non plus. Mais l'existence de la cellule, et sa finalité particulière, différente de celle du loup ou du chaperon rouge, n'efface pas l'existence du chaperon rouge, du loup, ni de leur finalité propre. La position de l'émotivisme consiste à adopter un point de vue – celui de la science physique – et à tenir tous les autres points de vue pour inadéquats. On voit mal comment ce passage de la partie au tout pourrait s'effectuer sans une « métaphysique de l'expérience ». Il est d'ailleurs clair que la position « physicaliste » du positivisme logique n'a pas entraîné la fin de la métaphysique, mais au contraire a reconduit le type de dispute insoluble dont elle est le symptôme.

C'est pourquoi il nous semble que les réserves que Rorty formule à l'égard de la « métaphysique de Dewey », sont plus à-mêmes de se rapporter à l'émotivisme et au positivisme logique, dont il affirme, dans le même article, qu'ils fournissent des éléments décisifs pour opérer « le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage »[41]. Cette défense du positivisme logique contre Dewey est d'ailleurs étonnante de la part de l'auteur de *L'homme spéculaire*.

3. La pensée qualitative

La question de la qualité reçoit dans la pensée de la maturité de Dewey un traitement significatif. L'objectif de Dewey, dans des articles comme « *Qualitative Thought* », « *Affective Thought* » et même dans *L'art comme expérience* et *La théorie de l'enquête* (tous écrits dans les années 1930) est de rendre compte du rôle des qualités dans l'expérience. Dewey se situe, comme il l'explique dans « *Qualitative Thought* », sur un plan logique plutôt que métaphysique. Nous sommes immergés dans un monde que nous éprouvons sur un mode

41Selon le titre de l'article publié en 1930 par Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par **l'analyse logique** du langage », in Soulez, éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Vrin, 2010, p. 149-171.

direct et qualitatif, et dont les énoncés scientifiques ne rendent pas compte. Même si l'on admettait le problème ontologique de la qualité comme résolu, un problème logique persisterait. Même si nous admettions que la qualité n'existe pas, son apparence demeurerait, quoiqu'il en soit de l'être ultime. Et cette apparence ne pourrait pas être décrite, dans la mesure où elle est niée. Si la logique s'intéresse à la pensée, et puisqu'il est évident que nous avons à penser des qualités (une rencontre, un échec personnel, une sieste ne sont pas des symboles mathématiques mais des données immédiates et sensibles), alors la logique ne nous est d'aucun secours pour penser la vie dans ce qu'elle offre de sensible et d'immédiat. C'est pourquoi il faut, selon Dewey, réformer la logique.

Quel rôle donner aux qualités ? Robert E. Innis insiste sur deux aspects essentiels d'une théorie logique : la prédication et l'association des idées dans le raisonnement. Selon Innis, Dewey aurait permis de mettre en lumière le rôle joué par la qualité dans ces deux processus. La logique aristotélicienne considère d'abord des objets individualisés, des substrats (par exemple un homme, un cheval, etc.), et ensuite les met en relation dans une proposition qui affirme ou nie, c'est-à-dire leur attribue ou non un autre objet[42]. Pour Dewey, la mise en relation prime sur les objets mis en relation. La discrimination d'objets individualisés est une tentative pour exprimer la qualité sous-jacente d'une totalité, d'une situation. Pour prendre l'exemple utilisé dans « Qualitative Thought », dire que « Le Peau-Rouge est stoïque » ne signifie pas attribuer au sujet Peau-Rouge un prédicat : le stoïcisme. La proposition est plutôt une tentative pour exprimer ce qu'on ressent d'une situation, d'un individu situé. Dans « Le Peau-Rouge est stoïque », il n'y a pas deux substances qui se rencontrent, et se divisent en sujet et prédicat, mais une qualité perçue, celle d'un homme vivant si stoïquement qu'il incarne cette qualité. La qualité est « *pervasive* », « envahissante », au sens littéral. C'est elle qui s'empare de nous avant que nous la possédions, l'intégrions à l'intérieur d'un discours visant à nous l'approprier.

Innis qualifie le passage de la qualité perçue à la proposition pensée comme suit : « ce

42Cf. Aristote, *Catégories*, Paris, Vrin, 2014, trad. J. Tricot. Il faut distinguer entre la substance première qui est singulière et la substance seconde, qui est universelle. La substance seconde, ou l'espèce, se prédique de la substance première, tandis que l'inverse est impossible. Il ne peut ainsi pas y avoir de « qualité englobante » réellement existante et s'analysant en individus singuliers. Pour cela, il faudrait admettre que le singulier puisse être le prédicat d'une qualité, ce qui est formellement exclu par Aristote. On pourra remarquer que le concept de « nature commune » (indifférente au singulier et à l'universel) chez Duns Scot inspirera la logique de C.S. Peirce. L'introduction de cette nature commune permet de penser une logique à partir de l'indéterminé, la qualité, s'analysant ultérieurement en individus singuliers. Scot affirme aussi que la nature commune est intuitionnée avant d'être articulée par le discours en termes généraux. Ces réflexions inspireront indirectement Dewey.

développement est « analytique », et « additif, synthétique, ampliatif » tout à la fois. La qualité s'analyse alors que sont mis en relation les divers aspects différenciés de l'objet. De cette façon, Dewey focalise la nature active et essentiellement relationnelle de la copule »[43] La copule – la mise en forme propositionnelle de la pensée, est une « analyse synthétique ». Cet oxymore signifie que plus nous avançons dans la différenciation des aspects de l'objet, plus nous découvrons sa qualité. Innis compare ce phénomène avec l'icônisation chez C.S. Peirce. Chaque situation nous plonge dans une configuration implicite qui donne à la situation son unicité. Or, la prédication, nous dit Innis, consiste à « élever des « qualités muettes » en ordre « symbolique », où elles atteignent leur « forme intellectuelle et propositionnelle » »[44]. Il n'y a pas de différence de nature entre la qualité muette et sa symbolisation. Au contraire, le passage de l'un à l'autre repose sur un parallélisme icônique, c'est-à-dire un isomorphisme entre la qualité et la proposition. La symbolisation chez Dewey et l'icônisation chez Peirce ne consistent pas à dire ce qu'est la qualité, comme si la proposition elle-même était autre chose que cette qualité. La proposition est la qualité, sans intermédiaire (c'est une pensée qualitative), en tant que signe (pour Peirce) et en tant qu'expérience pour Dewey.

Innis explicite ce dernier aspect dans son commentaire sur l'association des idées : « les situations sont « analysées » en objets qui suggèrent et en objets suggérés. »[45]. Innis compare la description de Dewey à la métaphore définie par Peirce. La métaphore n'est pas une analogie, c'est-à-dire la mise en relation de parties d'une qualité. Par exemple, un diagramme présente une analogie formelle avec une pensée : si je dessine un diagramme circulaire représentant la part que chaque salarié perçoit sur les bénéfices de son entreprise, il y a une analogie entre la forme du diagramme, chacune de ses parties, et ma pensée. Entre la proposition « M. Martin perçoit 0,1% des bénéfices totaux », et la partie du diagramme qui correspond à 0,1% de la surface du diagramme, il y a un isomorphisme évident, que l'on constate sans réflexion. La métaphore, contrairement à l'analogie et au diagramme, présente un isomorphisme d'un type nouveau : il ne suffit pas de constater, de reconnaître la convergence de deux formes, il faut percevoir un isomorphisme qui n'apparaît à première vue. Comme le signale Pierre Thibaud, « nous en venons à une conception tout à fait originale selon laquelle la métaphore crée la similitude plutôt qu'elle ne formule, comme dans le cas de

43 Robert E. Innis, *art.cit.*, p. 94
44 *Ibid.*
45 *Ibid.*

l'analogie, une similitude déjà existante »[46]. Et plus loin : « Ainsi la métaphore, à la différence de l'image ou du diagramme analogique, ne s'appuie pas sur une antécédente similitude ou sur une « réminiscence » que l'esprit n'aurait qu'à constater mais sur une similitude qui ne peut être instaurée que grâce à l'interprétant, c'est-à-dire à la participation active de l'esprit qui utilise les signes ». A la différence de l'image, qui constate une identité, et du diagramme qui reconnaît une similitude, la métaphore instaure une identité entre deux éléments différents. En d'autres termes, l'esprit *perçoit* une continuité dans le différent. C'est le sens de la distinction que fait Dewey entre percevoir et reconnaître, et qu'Innis interprète comme la mise en relation interne d'éléments externes. La qualité unifie des éléments différents, mais cette intégration est intrinsèque, interne. « De toute évidence, il n'y a « aucune identité existentielle externe entre deux choses, mais une qualité immédiate, présente » (*ibid.*), qualité qui règle et fait naître l'appréhension de la similarité, et qui correspond à la notion peircienne du parallélisme qui caractérise les métaphores. Le processus de régulation et de détermination... fonctionne « avant, et indépendamment de, toute analyse réfléchie » »[47].

Finalement, ce processus éclaire le mécanisme de l'association des idées. Associer des idées, selon Dewey, c'est passer d'un objet à un autre – objets ne présentant « aucun identité existentielle » -, grâce au contrôle d'une qualité indépendante et sous-jacente à l'association. Dewey substitue au principe régulateur de la logique transcendantale kantienne (censée articuler les différentes étapes de l'expérience et rendre compte du passage d'une idée à une autre), la régulation de la qualité. D'autre part, étant pré-réfléchive et totalisante, synthèse plutôt qu'analyse, la qualité ne peut être qu'intuitionnée. En nous faisant appréhendé un tout problématique distinct (d'une autre situation présentant d'autres types de problèmes), l'intuition nous met en présence directe d'une situation indéterminée qui sera l'objet de l'enquête. En ce sens, l'intuition est la première étape de l'enquête et de l'expérience à laquelle elle donne lieu. C'est elle qui permettra aux étapes suivantes de l'expérience de se réaliser (identification du problème, hypothèses de résolution, test, etc.). Comme l'explique Dewey : « L'intuition […] signifie la réalisation d'une qualité pénétrante de telle sorte qu'elle règle la détermination des distinctions pertinentes ou de tout ce qui, de quelque manière que ce soit, sous la forme de termes ou de relations, devient l'objet reconnu de la pensée »[48] Pour entrer

46« La notion peircienne de métaphore », in *Histoire Épistémologie Langage*, tome 16, fascicule 1, 1994. Actualité de Peirce, sous la direction de Christiane Chauviré. pp. 123-136.

47Innis, *ibid.*

48« Qualitative Thought », in *The Later Works, vol.5, 1929-1930*, *op.cit.*, p.249 : « Intuition, in short, signifies the realization of a pervasive quality such that it regulates the determination of relevant distinctions or

dans une expérience, il faut être pris, emporté par la qualité immédiate et pénétrante qui en conduira le cours ultérieur et en fera cette expérience-ci, en articulant à chaque étape des différenciations spécifiques et propres. Sans cette intuition préalable, il n'est pas d'expérience possible.

III. De l'intuition à l'esthétique :

1. Moyen et médium : de la logique des qualités à l'esthétique :

Ayant réussi, malgré une série d'obstacles tenaces, à emprunter la salle de bain de la villa dans laquelle il a été invité par erreur, Hrundi V. Bakshi (Peter Sellers)[49], ne parvient pas à arrêter le débit de la chasse d'eau qu'il vient d'enclencher. Il décide d'ouvrir le réservoir pour solutionner le problème, et fait malencontreusement tombé dans l'eau une toile suspendue au mur. Estimant devoir réparer les dégâts causés sur la toile, il s'empare du papier toilette pour essuyer l'œuvre. Mais à peine a-t-il tiré sur le rouleau que celui-ci se déroule entièrement... Le comique burlesque semble reposer sur une consécution d'actes débordant indéfiniment leur finalité initiale. Les moyens employés pour résoudre un problème n'atteignent jamais leur but, et ne font au contraire que multiplier les obstacles, donc les objectifs à résoudre.

Mais par là le burlesque révèle la véritable nature de l'instrumentalité : il n'y a des instruments que parce qu'il n'y a pas adéquation entre la pensée et le réel. La différence entre un acteur burlesque et un individu doté d'un bon sens pratique (ou simplement d'une personne qui ne passe pas son temps à se prendre des portes dans la figure), n'est qu'une différence de degrés. Un instrument qui fonctionne est un instrument qui résout certains problèmes, mais qui en pose d'autres, et en laisse une grande partie sans réponse. C'est pourquoi la bonne instrumentalité ne s'obtient pas par la quantité de problèmes résolus, mais dans la qualité des situations solutionnées. L'instrumentalité devient bonne, prend de la valeur, lorsqu'elle

of whatever, whether in the way of terms or relations, becomes the accepted object of thought. »

49EDWARDS, Blake, réal. *The Party* [DVD-rom]. MGM, 1968. 99 minutes. Edition collector.

s'applique à un problème qui nous tient à cœur, et que les nouveaux problèmes qu'elle entraîne et ceux qu'elle laisse dans l'ombre sont de moindre valeur.

Comment savoir quels sont les problèmes dont la solution a une grande valeur et ceux dont la solution est de valeur inférieure ? L'intuition fournit ce critère de discrimination, notamment grâce au concept de médium.

> « Médium » désigne avant tout un intermédiaire. L'importance du mot « moyen » est de même nature. Il s'agit des instances intermédiaires grâce auxquelles une chose absente devient présente. Tous les moyens ne remplissent cependant pas la fonction d'un médium. Il y a deux sortes de moyens. Les uns sont extérieurs à ce qui est accompli ; les autres sont intégrés aux conséquences produites et ils leur restent immanents. […] Les moyens cessent d'agir lorsque la « fin » est atteinte ; on serait heureux, par principe, si l'on pouvait obtenir les résultats sans avoir besoin de mettre en œuvre les moyens. Ils ne servent que d'échafaudage. De tels moyens externes, ces simples moyens, comme nous les appelons justement, dont habituellement d'une telle sorte que d'autres peuvent leur être substitués. Ceux qui sont employés le sont en raison de considération de coûts par exemple. Mais à partir du moment où nous parlons de « médium », nous nous référons à des moyens incorporés dans le résultat.[50]

La différence entre un moyen rapporté extérieurement à une matière et un médium, c'est qu'il peut y avoir une infinité de moyens se rapportant à une matière, là où un médium est une relation unique. Pour le problème qui nous occupe – comment le médium peut-il fournir un critère pour choisir le bon instrument – cela signifie qu'il ne peut pas y avoir d'outils adaptés à une situation qui ne soit pas le fruit d'une expérience esthétique. Moins l'expérience est esthétique, moins l'outil est adapté à la situation, moins il est susceptible de régler des problèmes ayant une véritable valeur. Ainsi, qualité et instrumentalité, loin de s'opposer, vont de pair, un mauvais instrument n'étant qu'un instrument sans qualité. Opposer la science instrumentale et l'esthétique qualitative n'a pour Dewey pas de sens car l'art, d'une part, est l'accomplissement de la nature « comme mode d'activité dont la signification est susceptible d'être immédiatement appréciée », tandis que « la science est la servante qui conduit les événements à cette heureuse issue »[51]. La tension entre esthétique et science instrumentale n'est pas tant celle souvent commentée du sujet et de l'objet, de l'humain et du mécanique, mais un résultat, un accomplissement difficile à atteindre. Nous commençons l'expérience par une appréciation immédiate de la situation, et nous finissons l'expérience par une autre appréciation immédiate. La différence entre les deux appréciations est que la situation a changé. La division du sujet et de l'objet, de l'humain et du mécanique, n'est pas un fait de la

50*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 326-327-330
51*Expérience et nature*, *op.cit.*, p. 332

science instrumentale. Au contraire, la science purement instrumentale est le fait de la division du sujet et de l'objet, et surtout de la perte d'une intuition, d'une perception des valeurs, qui n'a pas été transcendée dans un nouveau médium, qui n'a pas donné lieu à une nouvelle expérience esthétique.

Le problème de Dewey est donc de savoir ce qui fait obstacle à l'expérience esthétique, à la création de nouveaux médiums, adaptés à un nouvel environnement. Pourquoi ne créons-nous que des instruments sans qualités, des moyens qui s'accrochent extérieurement à une matière qu'ils n'intègrent pas organiquement ? Penser cette difficulté nous met face à une situation problématique proprement philosophique. C'est pourquoi elle constitue « un défi pour la pensée philosophique », titre d'un chapitre de *L'art comme expérience*. Dewey y insiste sur la difficulté qu'il y a à penser des règles proprement esthétiques, autrement dit penser des normes qui naîtraient de l'expérience sans les réduire à une préconception morale ou métaphysique. Afin de sortir de cette difficulté, Dewey propose sa redéfinition de l'intuition, qu'il assimile au médium, « l'idiome dans lequel l'œuvre et composée et exprimée, la marque de son individualité », ce qui fait d'elle un organisme dont les parties sont intégrées les unes aux autres.

> Les philosophes ont parlé d' « intuition » pour désigner de nombreuses choses, dont certaines sont douteuses. Mais la qualité pénétrante qui traverse toutes les parties d'une œuvre d'art et les rassemble en un tout individualisé ne peut être qu'émotionnellement « intuitionné ». Les différents éléments et les qualités d'une œuvre se mêlent et fusionnent d'une façon qu'aucune chose physique ne peut imiter.[52]

On reconnaît un médium par

> La sensibilité à un médium comme médium [qui] est au cœur même de toute création artistique et de toute appréciation esthétique. Une telle sensibilité n'a rien à voir avec un matériau extrinsèque. Par exemple, lorsque des peintures sont vues comme illustrant des scènes historiques, une œuvre littéraire ou des figures familières, elles ne sont pas perçues en termes de médium. Et lorsqu'elles sont simplement considérées en relation avec la technique qui a permis d'en faire ce qu'elles sont, elles ne sont pas esthétiquement perçues. Car là encore, les moyens sont séparés des fins. L'analyse des premiers se substitue au plaisir qui s'attache à ces dernières.[53]

Cette sensibilité au médium implique-t-elle pour autant une vision formaliste de l'art ? La description détaillée par Dewey du médium des différents arts peut parfois donner cette

52*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 319-320
53*Ibid.*, p. 330-331

impression. Le rôle de l'espace en peinture serait de suggérer l'action et le mouvement, d'organiser l'expansion de l'énergie dans le tableau, par le type d'intervalles proposés entre les objets[54]. Le talent du peintre serait de favoriser les énergies (suggérer les mouvements) qui permettent d'exprimer la spécificité, les mouvements propres à l'objet représenté. Par là, le peintre donnerait à percevoir l'individualité des choses par leur articulation commune à l'intérieur d'une totalité organique. Il y aurait en même temps continuité, complémentarité, et individuation, exprimée grâce à la maîtrise de l'espacement. Au contraire, une absence de maîtrise donnerait à voir un chaos désordonné, un accident, qui serait incapable d'offrir la perception expressive d'objets particuliers. Dewey voit dans certaines toiles de Corot la maîtrise du médium ainsi décrit. Il signale par ailleurs que ce médium – la maîtrise de l'espacement, le sens des intervalles – n'est pas propre à la peinture. Une séparation trop stricte entre les actions dans un roman peut perdre l'attention du lecteur. Ce sens de l'espacement se retrouve également en architecture, en poésie, et même dans le comportement d'un être humain (on peut penser ici aux arts de l'éloquence, à la mise en scène de soi, au théâtre, voire à la performance). Les arts sont fait d'une étoffe commune, ils ont pour matériau le monde. Leur tâche est d'élever à la hauteur d'une qualité (d'une perception directe d'une totalité individualisée jusque dans ses parties) ce matériau. Dewey va jusqu'à parler d'un progrès des arts, certes partiel et ne pouvant jamais se réaliser sous tous les aspects, mais semblant réintroduire un élément téléologique dans l'expérience esthétique. Ce progrès est de « transposer », d'exprimer l'espacement, l'organisation des énergies dans la vie réelle (matériau) dans un médium artistique, de façon de plus en plus subtile, c'est-à-dire, pour Dewey, de moins en moins soumise à des pressions extérieures (de type sociales ou économiques). Ibsen, au théâtre, serait un exemple de ce progrès, puisque le contenu de ses tragédies n'est plus formellement soumis à un matériau prédéterminé, celui de la vie de l'aristocratie européenne. Dewey conclut ce développement sur la nature de l'obstacle esthétique à l'époque contemporaine. « La tournure et l'affairement de la vie moderne font de la justesse de la position [*placing*] l'une des choses les plus difficiles à obtenir pour les artistes. Le rythme est trop rapide et les événements trop denses pour autoriser des choix décisifs – défaut dont témoigne l'architecture, le drame et la fiction tout aussi bien. La profusion même des matériaux et la force mécanique des activités empêchent une distribution

54La description présente, et son développement dans les lignes qui suivent, ont pour « matériau » les pages 348-351 de *L'art comme expérience*, *op.cit.*

effective. La véhémence l'emporte sur l'intensité »[55]

La laideur des bâtiments ou la grossièreté des passions exprimées dans les drames seraient dues à notre mode de vie affairé. Rejoignant Simmel, Dewey voit dans la sensibilité urbaine un engourdissement de la sensibilité destinée à protéger l'organisme d'une trop forte stimulation[56]. De là, l'incapacité à percevoir des qualités, par manque de temps, d'attention, finalement de raffinement. Cette incapacité toucherait le spectateur aussi bien que l'artiste (on peut rappeler ici que l'artiste est lui-même le premier spectateur de son œuvre, selon l'idée que percevoir consiste à faire et sentir). Ce que semble déplorer Dewey est un affaiblissement de la sensibilité et de l'expérience esthétique, dû à des facteurs environnementaux. Finalement, l'affaiblissement de la sensibilité esthétique devient un affaiblissement biologique et social de l'individu. Son expérience devient plus mécanique, plus inconsciente, et l'organisme perd les moyens d'agir sur son environnement. « Il y a donc propriétés communes de la matière des arts parce qu'il y a des conditions générales sans lesquelles aucune expérience n'est possible. Comme nous l'avons vu précédemment, la condition de base réside dans la relation sentie entre faire et subir lorsque l'organisme et l'environnement interagissent. La position exprime la disposition équilibrée de la créature vivante à affronter l'impact des forces environnantes, à les affronter de manière à endurer et à persister, à étendre et à répandre à travers ce processus les forces mêmes qui, indépendamment de ses réponses, sont indifférentes et hostiles »[57]

Il nous semble ainsi que la description que donne Dewey de la perception des œuvres d'arts n'est pas si formelle qu'elle y paraît. L'appréciation vraiment esthétique est la seule manière de doter l'instrumentalité, et donc l'expérience, de qualité. Par là, elle fournit un critère pour choisir la meilleure façon d'identifier et de résoudre un problème, qu'il s'agisse de l'expérience collective ou personnelle. Walt Whitman écrivait : « Voici le message qu'adressent les grands poètes à tous les hommes et à toutes les femmes : Venez à nous en égaux, C'est à ce prix que vous nous comprendrez, Nous ne sommes pas meilleurs que vous, Ce que nous englobons, vous l'englobez vous aussi, Ce qui nous plaît, vous plaît aussi à vous »[58] La substance commune des arts, ce matériau élevé par l'artiste à la qualité esthétique, n'appartient pas en propre à l'artiste, même s'il possède un talent certain pour l'exprimer. Le médium n'est formel

55*Ibid.*, p. 350

56On peut se référer à « Métroposes et mentalités », in *L'école de Chicago – Naissance de l'écologie urbaine*, trad. I. Joseph et Y. Grafmeyer, Paris, Flammarion, 2004, pp. 61-82

57*Ibid.*, p. 351

58*Feuilles d'herbes*, trad. E. Athenot, Paris, éditions José Corti, 2008, p. 27

que si l'on entend ce terme par ce qui est « commun » aux expériences de tout un chacun. A nouveau surgit l'aporie de Rorty : n'est-on pas là en train de nous parler des traits génériques de l'expérience ? A nouveau on peut défendre que rien n'est demandé de plus que de supposer qu'il y a des qualités appréciables, délectables, dans l'expérience ordinaire. Mais il faut aller un peu plus loin : qu'est-ce que ce délectable, cet appréciable a à voir avec l'expérience commune ? On peut répondre à nouveau avec Whitman : « Dans les tableaux, les moulages et les sculptures sur pierre ou sur bois, les illustrations de livres ou de journaux, les lithographies à sujet comique ou tragique, les motifs des étoffes tissées... tout ce qui déforme les formes honnêtes et qui crée des êtres, des lieux ou des liens contre nature est un fléau révoltant »[59] Un médium artistique n'a rien à offrir de plus que ce que donne l'expérience commune, mais il s'établit comme critique de cette expérience : la révolte vient contre « tout ce qui déforme les formes honnêtes ».

Le médium artistique a une fonction éducative à jouer. Il ne s'agit pas seulement d'une éducation formelle aux qualités plastiques des œuvres, mais aux qualités de l'expérience. Les œuvres d'art son des outils, des moyens – ou plutôt des médiums – pour parvenir à ce résultat : la capacité de juger de son expérience. « Un outil est une chose particulière, mais en même temps beaucoup plus que cela, puisqu'il renferme une connexion, une liaison séquentielle naturelle […] La lance suggère la fête, non directement, mais à travers d'autres choses extérieures, comme le jeu et la chasse, vers lesquelles l'imagination se porte sitôt l'arme perçue »[60] Les outils sont des symboles en même temps que des connexions de l'homme à l'environnement. Pour le mieux dire, les outils sont des symboles parce qu'ils sont des connexions de l'homme à l'environnement. Un outil est le vestige d'une expérience passée, et plus précisément d'une expérience réussie. La lance est associée à la fête certes indirectement, mais intrinsèquement (ou naturellement). Voir une lance, c'est se souvenir du gibier qu'on a chassé, rôti, mangé ensemble, et autour duquel on a ripaillé. Un outil est une proposition d'action, une habitude qui s'actualise (ou propose de le faire). Il renvoie donc indirectement à un type d'expérience, et à sa valeur consommatoire, au plaisir qu'elle est censée procurer. Le plaisir qu'on sent derrière un outil est intuitif. L'art se propose, selon Dewey, de créer ce genre d'expérience. Sa façon de procéder est, dans son rapport à la nature, beaucoup plus indirecte que l'exemple pré-cité. Mais le plaisir ressenti dans l'expérience

59*Ibid.*
60*Expérience et nature*, *op.cit.*, p. 121

artistique n'en est pas moins réel, et naturellement, intrinsèquement associé à la « fête », à un type d'expérience qui devient une valeur. Dans une société où les symboles et les valeurs communes sont difficiles à trouver, les médiums artistiques peuvent créer des communautés, des types d'expérience prisées, au nom desquelles on entreprend une critique sociale et politique.

L'école-laboratoire, fondée en 1894 par Dewey et sa première femme Alice, avait pour ambition de créer une « démocratie industrielle », dont le but était de reproduire les activités à la fois sociales, politiques et économiques, que le citoyen est appelé à occuper dans la communauté sociale. L'école offrait la possibilité d'adapter l'organisation de ces activités à un autre objectif que celui qui prévaut dans la société capitaliste. Il s'agissait donc de démocratiser les activités sociales et économiques qui ont émergé à l'époque de la révolution industrielle, en les situant dans un cadre nouveau (différent de celui de l'entreprise). Il s'agissait de percevoir, en proposant ces activités dans un cadre nouveau, le type de développement auxquelles elles pouvaient donner lieu, et de créer de nouveaux médiums, en élargissant la démocratie jusque dans l'industrie[61] On peut donc voir la pensée du médium chez Dewey comme un prolongement de « l'élément esthétique dans l'éducation ». Il s'agirait de préciser la nature et le contenu de cet élément. Cette théorie du médium s'inspire par ailleurs des descriptions du collectionneur et ami de Dewey, Alfred C. Barnes, qui tentera pour sa part d'appliquer les conceptions éducatives de Dewey à sa fondation, comme l'a montré Dominique Chateau[62]. Les conceptions de Barnes semblent malheureusement un peu étroites, en ce qu'elles insistent sur les caractéristiques formelles des œuvres au détriment de l'intuition et de la perception des qualités de l'expérience. Par là, elles minimisent l'impact critique de la pensée éducative de Dewey, pour laquelle le jugement critique est le résultat du processus d'enquête collective, et non le fruit de la parole du maître. L'expertise de Barnes semble s'être substituée à l'enquête démocratique, et Dewey lui-même, sans doute charmé et instruit (au sens d'*instruere* qui signifie à la fois élever et former) par Barnes, a parfois l'air de céder à l'autorité du maître. Cependant, on peut distinguer « l'élément esthétique dans l'éducation », c'est-à-dire le médium, du contenu que lui assigne Dewey dans *L'art comme expérience*. Cela semble assez naturel, puisque le contenu donné au médium dans cet ouvrage

61Robert B. Westbrook, « Schooling for industrial democracy », in *Democratic Hope – Pragmatism and the politics of truth*, New York, Cornell University Press, 2005, pp. 85-91

62« Conscience esthétique et expertise : la collaboration entre Dewey et Barnes », in *Publics et Musées*, 1998 Volume 14, Numéro 1, pp. 39-51

est postérieur de quarante ans à l'expérience de l'école-laboratoire, fait et suite à la rencontre avec Barnes, autour de 1918. Tout en séparant en droit l'élément esthétique et son contenu, on peut remarquer que l'éducation, dans sa dimension expérimentale, consiste précisément à faire évoluer ce contenu, et à l'enseigner aux élèves comme hypothèse falsifiable. Dewey s'oppose à un enseignement fixiste des sciences, qui présente l'état de la connaissance académique (souvent avec plusieurs décades de retard) comme une vérité immuable. Il en va de même avec l'histoire de l'art. Dans cet ordre d'idées, un livre comme celui d'Ernst Gombrich, qui propose au lecteur « d'éclairer son jugement, non pas tant par des descriptions enthousiastes que par des indications probables sur les intentions de chaque artiste » permet « au moins de contribuer à dissiper les causes de malentendus les plus courant et prévenir une attitude critique qui laisse échapper l'essentiel de l'œuvre d'art »[63] (entendue ici dans le sens de rejet). L'enseignement artistique – du point de vue théorique – devrait ouvrir des horizons inconnus de perception. Si la conception du médium chez Dewey et Barnes le permet (ce qui est à notre sens le cas), elle réussit son but, même si elle est insuffisante. Le danger serait de la considérer comme définitive, et de l'enseigner comme telle, ce qui est contraire à la théorie de Dewey. Comme le dit encore Gombrich, « on peut aimer un paysage parce qu'il nous rappelle notre pays, ou un portrait parce qu'il évoque le visage d'un ami. Il n'y a là rien d'absurde. […] Tant que ces souvenirs nous aident à apprécier ce que nous voyons, il n'y a pas lieu de s'en soucier. Mais lorsque quelque souvenir incongru vient fausser notre jugement, lorsque, par exemple, nous nous détournons instinctivement d'une peinture figurant un admirable paysage alpin parce que nous avons horreur de grimper, il devient nécessaire d'examiner les raisons d'une aversion qui gâche un plaisir que nous aurions normalement dû éprouver. Il y a *certainement* de mauvaises raisons de mépriser une œuvre d'art »[64]. Il nous semble que la conception du médium chez Dewey ne dit rien de plus : « L'intrusion de ses propres approbations et condamnations, de ses éloges et blâmes trahit une incapacité à comprendre et à remplir cette fonction de catalyseur du développement d'une expérience personnelle sincère. Nous ne nous approprions vraiment l'importance d'une œuvre d'art que si nous accomplissons dans nos processus vitaux les processus que l'artiste a accomplis pour produire l'œuvre. C'est le privilège du critique que de participer au déroulement de ce processus actif. Son infortune est trop souvent de le perturber »[65] Le rôle critique de l'art est de lever les obstacles à la

63*Histoire de l'art*, trad. J. Combe, C. Lauriol, D. Collin, Paris, Phaidon, 2006, p. 9
64*Ibid.*, p. 21-22
65*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 521

compréhension du monde commun, à communiquer ce monde. Par là, l'art peut aller beaucoup plus loin que la pensée discursive dans l'appréhension et la transformation des choses. Le rôle de l'éducation n'est pas de transmettre un monde tout fait, mais de faire un inventaire de ce monde, de le critiquer, afin de savoir ce qu'il est pertinent de transmettre, et ce qu'il serait plus utile de rejeter. L'éducation permet à l'éducateur, au transmetteur, de critiquer son monde, afin d'en retenir les meilleurs éléments. Cette position occupe la voie médiane entre éducation conservatrice et une éducation qui fait table rase du passé. C'est dans ce processus de transmission critique que se joue un appréciation de la culture, et donc un élément esthétique dans l'éducation. L'éducateur crée des médiums qu'il propose aux enfants, qui les transforment par leurs usages. Il en va de même pour la relation de l'artiste au public, et même, du représentant au public[66].

2. *Praxis* et médium

La théorie du médium occupe une place plus importante qu'il n'y paraît dans la philosophie de Dewey. *Medium*, en latin, signifie moitié, milieu, voire ce qui est commun, ce qui se donne à voir à tous. Or, on trouve dans *Expérience et éducation* l'idée que « L'Humanité aime à penser par contrastes. Volontiers, elle donne à ses croyances la forme d'une alternance sans apercevoir les intermédiaires. Même si elle vient, dans la pratique, à reconnaître qu'elle ne peut recourir aux extrêmes, elle continue de penser qu'ils demeurent théoriquement valables »[67]

L'éducation, dans son élément esthétique, consiste à percevoir les intermédiaires. L'individualisation que permet la perception qualitative distingue les objets dans leur singularité, dans leur détail. Elle passe des oppositions générales et purement théoriques aux intermédiaires, qui sont à la fois pratiques et théoriques, susceptibles d'être testés et reformulés. Dewey semble déplorer notre incapacité à percevoir ces intermédiaires, qui, dans la discussion publique, se traduit par des débats manichéens et assez peu imaginatif : le

66Nous développerons ce dernier point dans une discussion de la théorie de la sphère publique d'Hannah Arendt, VI.2

67*Démocratie et éducation*, suivi d'*Expérience et éducation*, trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin, 2011, p. 459

spectateur, habitué au registre polémique, attend simplement qu'après la thèse, massive et abstraite, soit énoncée la contradiction, brute et anté-factuelle. Une telle pauvreté dans la sensibilité aux nuances est un obstacle à la formation des publics. D'où vient cette insensibilité ? Selon Dewey, d'une opposition radicale entre théorie et pratique. Par là, sa pensée du médium – qui postule le lien, le milieu entre le faire et le percevoir – l'oppose à la tradition philosophique de la *praxis*. On peut définir la *praxis* comme un type d'activités qui vise les buts sans se soucier des moyens, non parce qu'elle nie leur existence, mais parce qu'elle les considère comme insignifiants.

La *praxis* semble reposer sur l'idée que l'activité recèle en elle-même sa propre évidence. Mais pour Dewey, il n'existe pas d'action auto-justificatrice. De manière assez ironique, les théories mettant en avant l'immédiateté et l'action se retrouvent rapidement confrontées à un problème : celui de définir ce qu'est l'action. C'est le sens d'un article de Dewey, « What does pragmatism means by pratical », qu'on pourrait traduire par « Qu'est-ce que la théorie de l'action entend par pratique ». On voit par là que la théorie de l'action de Dewey peut être interprétée comme un scepticisme pratique, c'est-à-dire un doute quant à la possibilité d'affirmer une connaissance fournie par l'action. Plus précisément il nous semble que Dewey élabore, à partir des *dogmata* d'Aristote, un scepticisme éthique, portant sur le critère de l'action « bonne » (plutôt que de la théorie vraie). La position de Dewey aboutit à une suspension du jugement quant au caractère « bon » - moral, de toute action. Cette position permet de penser un instrumentalisme éthique, qui consiste non seulement à agir en fonction des apparences, mais à les utiliser pour produire des résultats désirés.

Aristote, selon Dewey, en critiquant la théorie morale platonicienne, n'en change pas le schéma général. Il ne remet pas en cause l'existence d'un bien architectonique et intrinsèque : « Aristote, tout en attachant beaucoup moins d'importance [que Platon] à une connaissance théorique du bien en soi, maintient qu'avec une connaissance pratique de ce bien en soi toutes les autres vertus sont données »[68]

Dewey affirme donc que le dogmatisme d'Aristote ne se situe pas, comme chez Platon,

68John Dewey, *The Early Works*, 1882-1892, 4 : 1893-1894, *Early Essays and The Studies of Ethics – A Syllabus*, Londres, Southern Illinois University Press Feffer and Simons, inc. 1971, p. 308 : « Aristotle, while attaching much less importance to a theoretical knowloedge of the good as such, still holds that with a pratical knowledge of it all other virtues are given »

dans une « connaissance théorique du bien en soi », mais dans « une connaissance pratique de ce bien en soi ». Le passage de Platon à Aristote n'est que le passage du dogmatisme théorique au dogmatisme pratique. Il semble que l'interprétation de Dewey soit justifiée, dans la mesure où Aristote, dès le premier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, conclut de l'apparence à l'être : « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, *à ce qu'il semble*. Aussi a-t-on déclaré avec raison que *le Bien est* ce à quoi toutes choses tendent »[69] [nous soulignons]. Aristote justifie ce passage en établissant une hiérarchie entre deux types de fins : « les fins des arts architectoniques [qui] doivent être préférées à toutes celles des arts subordonnés, puisque c'est en vue des premières fins qu'on poursuit les autres »[70]. Parallèlement, Aristote

Plus précisément, Aristote distingue les fins qui sont toutes entières dans l'activité (*praxis*), et celles qui dépendent du produit de l'activité (*poïesis*). Ce que suppose cette distinction, c'est que la valeur se situe soit du côté de l'acte, soit du côté du produit, mais ne peut pas être des deux côtés à la fois. Si l'on se réfère à la hiérarchie des sciences, on constate que le bien est supérieur si sa fin se situe du côté de l'acte : en effet, la *poïesis* est l'activité subordonnée à un objet extérieur, tandis que la *praxis* est l'activité libre, qui n'est subordonnée qu'à elle-même. Ainsi Aristote affirme et définit la réalité d'un « Bien » souverain (d'une connaissance pratique ultime) comme activité autonome. Ce qui donne sa valeur à un acte « bon » est l'acte lui-même. Les conséquences de l'acte sont considérées comme extérieures au bien. La question de la valeur du produit de l'acte n'est pas du ressort de l'éthique, mais de l'artisanat.

Les deux types de biens, définis à la fois par les sciences architectoniques et subordonnées et par la distinction *praxis*/*poïesis*, aboutissent à créer deux domaines différents de valeur : « Aristote a proclamé l'indifférence de l'économie pour les fins idéales, que celles-ci touchent à la vie morale ou à la vie sociale organisée. Certaines choses, disait-il, correspondent aux conditions d'une vie, personnelle et sociale, digne de mérite, mais elles n'en sont pas les éléments constitutifs. La vie économique de l'homme, occupée à les satisfaction des besoins, est de cette nature. Les hommes ont des besoins qui doivent être satisfaits. Mais ce ne sont que des pré-requis de la vie bonne, non des éléments intrinsèques de celle-ci. »[71] Les biens

69Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, p. 31, a1094
70*Ibid.*
71John Dewey, *La quête de certitude*, trad. D. Savidan, Paris, Gallimard, 2014, p. 298

que nous produisons pour vivre, autrement dit les produits qui satisfont des besoins biologiques et sociaux (ce que Dewey appelle l'économie) n'ont pas de valeur intrinsèque, car ils sont produit en vue d'une autre fin que l'acte lui-même. Ils sont subordonnés. On trouve en effet dans l'*Ethique à Nicomaque*, au moment de la discussion sur la nature du souverain bien, cette distinction entre les richesses, la gloire, la santé, d'une part, et le bonheur d'autre part. Cette distinction vient de ce que « l' « activité pure » était nettement séparée de l'action pratique »[72] L'éthique, la politique, la rhétorique sont considérées comme des activités pures, tandis que la ferronnerie et la menuiserie sont des actions pratiques. Les premières concernent les fins, les secondes les moyens. L'origine de cette distinction est bien située dans la quête d'un souverain bien, et dans une hiérarchie des biens qui place la praxis en dessus de la poïesis : « Les arts mécaniques avaient affaire à des choses qui n'étaient que des moyens, alors que les arts libéraux avaient pour objet des fins, les choses ayant une valeur ultime et intrinsèque », « Cette distinction correspondait en partie à celle qui distingue les arts industriels des arts sociaux, ceux qui s'attachent aux choses et ceux qui concernent directement les personnes »[73].

Une fois ce constat établi, il s'agit de se demander : comment Dewey va-t-il procéder pour mettre en échec le dogmatisme d'Aristote ? Il va s'appuyer sur la distinction *poïesis*/*praxis*. Dewey montre qu'on peut renverser la description d'Aristote. On peut interpréter – sans aller contre les principes de la morale aristotélicienne, la *praxis* en termes de *poïesis*, et la *poïesis* en termes de *praxis*. On peut montrer que la richesse, la gloire, la santé, sont des éléments intrinsèques du bonheur, ou que les arts industriels peuvent procéder d'un acte désintéressé. Dewey ne conteste pas l'existence de l'action désintéressée, ni d'une activité orientée vers un produit extérieur. Simplement, il affirme qu'une activité orientée vers la production peut acquérir une valeur pour elle-même, et qu'une action initialement accomplie pour elle-même peut se révéler importante pour ses conséquences produites. Ainsi, la distinction *praxis*/*poïesis* perd toute force dogmatique, toute valeur de vérité pratique, puisqu'il est possible, dans nos actions, de passer de l'une à l'autre. Ce passage est ce qu'il nomme le « continuum des fins et des moyens »[74]. Face à l'impossibilité de distinguer selon un critère nécessaire ce qui a trait à l'action subordonnée et ce qui tient de l'action autonome, on ne peut

72*Ibid.*, p. 37

73*Ibid.*, p. 91-92

74John Dewey, « Théorie de la valuation », VI., in *La formation des valeurs*, trad. A. Bidet, G. Truc, Paris, La Découverte, 2011, pp. 129-145

plus justifier l'existence d'un souverain bien, étant donné que le souverain bien serait l'action la plus autonome, celle auxquelles des actions moins autonomes se rapporteraient en dernière instance. La hiérarchie des biens permettaient d'avancer jusqu'au souverain bien, mais le « continuum des fins et des moyens », ou leur réversibilité, met en échec une hiérarchisation sûre. Si toute action concourt à quelque bien, tout bien concourt à quelque action, qui à nouveau concourt à quelque bien. A partir de là, nul n'est à l'abri de voir les conséquences de son action acquérir plus d'importance que le bien initialement visé. La pensée de la *praxis* se convertit en une pensée du continuum, du médium, du milieu. Cette conversion aura des conséquences importantes pour la théorie du public. Nous pensons en effet que par cet aspect la théorie du public de Dewey se différencie des théories d'Hannah Arendt ou de Jürgen Habermas, ainsi que la conception de la lutte des classes par Marx (qui prend appui sur l'idée de *praxis* révolutionnaire). Nous étudierons en détail cette divergence dans la dernière partie de ce travail. Il s'agissait ici de montrer que les origines de cette divergence politique avait son origine dans une conception esthétique.

On conclura sur ce point en précisant que la critique de Dewey est d'inspiration pyrrhonienne en deux sens : d'abord, parce qu'elle retourne les arguments et les critères de légitimation de l'éthique aristotélicienne contre elle-même. Ensuite, parce qu'elle aboutit à la suspension du jugement éthique, plutôt qu'à l'affirmation qu'il n'existe pas de souverain bien pour guider nos actions. Il va s'agir de montrer, non pas que tout est incertain en matière de morale (comme le feraient les Nouveaux Académiciens), mais que l'idée qu'une certitude morale doit soutenir nos actions ne produit pas d'assentiment nécessaire Nous pouvons très bien vivre sans certitude morale. L'instabilité de l'existence est pour Dewey une apparence non dogmatique, infra-rationnelle, dans la mesure où il suffit de voir détruite sa maison pour constater que les choses changent, et pas forcément selon notre intérêt. Mais l'instabilité fait fond sur des régularités, elles aussi apparentes. A partir de ces régularités, nous pouvons inférer une règle de conduite qui n'est jamais certaine, mais soutenue par ce qui, dans le cours des choses, donne prise à nos intérêts pratiques. La régularité n'est pas dans les choses, mais bien dans l'utilisation que nous en faisons pour une certaine fin. C'est en ce sens que Dewey déclare que « si la leçon de Hume avait été apprise comme nous pensons pouvoir nous féliciter de l'avoir fait, nous nous rendrions compte que toute situation causale renvoie à quelque chose d'extrinsèque qui doit être atteint par l'intermédiaire d'une enquête et d'une

inférence »[75] La question des biens dans un univers de stabilité et de changement n'est donc pas ontologique, mais pratique – voire pragmatique, et ne partage pas les modalités de la quête théorique de certitude. Elle se base elle-même sur une perception esthétique des qualités de l'expérience.

3 De l'intuition idiosyncrasique à la culture partagée

On trouve au chapitre « La contribution humaine » de *L'art comme expérience*, une critique des conceptions psychologiques à l'œuvre derrière les conceptions esthétiques courantes. Selon une méthode dont nous commençons à voir qu'elle prend la forme d'une habitude, Dewey isole des présupposés communs à plusieurs systèmes philosophiques, pour mener une critique collective, plutôt qu'à partir d'une analyse de cas. Le présupposé dénoncé est ici le suivant : les esthéticiens conçoivent généralement le rapport du sujet et de l'objet, du monde intérieur et du monde extérieur, comme le rapport d'un objet à son miroir. Ce qui en résulte est un dualisme, qui sépare l'expérience vécue de ce qui fait l'objet de l'expérience. « On suppose que l'expérience est quelque chose qui n'advient qu'à l'intérieur d'un soi, d'un esprit ou d'une conscience, quelque chose d'indépendant et qui n'entretient que des relations externes avec le milieu objectif dans lequel il se trouve placé »[76]. Les « relations externes » font sans doute référence à la psychologie de William James, qui reproche aux psychologues de son temps d'essentialiser un sujet porteur d'états psychiques (sensations, idées, volitions...) et de le relier artificiellement à un monde extérieur auquel il serait étranger. Ainsi le monde ne serait pas, fondamentalement, tel qu'il apparaît : nos désirs, espérances, pensées, « colorent » le monde d'une nuance particulière, qui n'est pas adéquate au monde réel. Le dualisme classique consiste à séparer ce monde coloré (assimilé à une apparence) du monde réel (assimilé à une réalité et à une connaissance rationnelle). William James affirme qu'il n'existe pas un vrai monde et un monde d'apparences, mais une pluralité de mondes coexistants, et dont on ne saurait, *a priori*, dire lequel est le plus vrai ou le plus réel. Le pluralisme de James, est, selon ses dires, anti-intellectualiste, car il ne place plus l'élément cognitif, la connaissance comme arbitre des mondes qui coexistent. Il faut trouver d'autres critères pour savoir quels mondes sont plus vrais à tel moment et dans telle situation. La philosophie comme méthode

75John Dewey, *Expérience et nature*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, 2010, p. 309
76*Ibid.*, p. 403

est la recherche du critère de ce critère.[77]

Dewey partage la critique de James. Il intègre cette critique à sa théorie de la vérité. Ainsi, le sujet et l'objet sont d'abord unis, puis disjoints. C'est cette disjonction qu'il s'agit d'expliquer, et la pensée naît du conflit, du déchirement du sujet et de l'objet parce qu'elle traduit un problème, une situation anormale.

Cette insistance sur l'interaction continue nous permet d'aborder un autre aspect de l'intuition. L'intuition est un critère, une proposition pour résoudre une situation problématique. L'intuition n'est pas subjective, comme le pensent Santayana et Croce. Elle n'est pas non plus objective, au sens où l'on séparerait sujet et objet. Elle est un critère, une solution possible pour changer l'état d'une situation, pour diriger le cours de l'interaction continue de l'organisme et de l'environnement. Nous avons déjà souligné cet aspect (cf. I.2). Seulement, il faut nous interroger sur le rapport que l'intuition comme qualité individuelle entretient avec l'instrumentalité comme bien commun. Les suspicions d'idéalisme concernant l'esthétique de Dewey sont dues en partie à la difficulté de comprendre comment une intuition immédiate et personnelle peut être compatible avec une philosophie de la médiation instrumentale et de la communication.

On peut utiliser, pour effectuer ce lien de l'individu et du social, une notion thématisée par George Herbert Mead, désignée sous le nom de chose ou d'objet, et qui traite des rapports entre le symbole et l'environnement à travers le comportement. L'intérêt, pour notre développement, de la pensée de Mead, est le suivant : le concept d'objet nous permet de passer de l'intuition définie individuellement à l'intuition définie collectivement. L'objet est à l'intersection du langage comme instrument de communication et de l'intuition de l'environnement par l'individu : « vous demandez à quelqu'un de faire quelque chose, mais où vous l'exécutez vous-mêmes. […] Votre demande a fait naître en vous la même réaction que chez votre partenaire. C'est pour cette raison qu'il est difficile de montrer à autrui comment il

77 On peut dire que Dewey diffère de James par le critère qu'il choisit pour qualifier sa méthode philosophique. Dans un article de 1903, « What pragmatism means by pragmatism » (in *Essays in experimental logics*), il se distingue de la position de James sur la théorie de la vérité. Pour James, la théorie de la vérité s'appliquerait à des croyances : il faut dire qu'une proposition est vraie si la croyance à laquelle elle donne lieu a des effets positifs. Pour Dewey, la théorie de la vérité s'applique aux propositions elles-mêmes, indépendamment de leur effet en tant que croyance. Il faut dire qu'une proposition est vraie si elle permet d'identifier des obstacles à la résolution d'un conflit, et donc de produire une nouvelle situation. Le fait de croire que la proposition qui résout le conflit est un résultat de son efficacité, et non une condition.

faut faire ce que vous savez si bien faire vous-même : la lenteur de sa réaction vous incite à faire ce que vous enseignez. Vous avez fait naître en vous la même réaction que chez votre élève »[78]

Il y a objet, et signification de l'objet, lorsque notre réaction envers un stimulus devient identique à celle que tout un chacun pourrait avoir. Lorsqu'on demande à quelqu'un d'exécuter une tâche, par exemple plier un linge, on suscite une séries d'actions prédéfinies qui ne dépendent pas de la subjectivité de l'interlocuteur. La demande que j'adresse à autrui, je pourrais tout aussi bien l'exécuter moi-même. Cependant, comme l'indique l'exemple que nous venons de citer, il existe une plus grande facilité selon les individus à exécuter l'action désignée dans le langage et la communication. Pour le dire en un mot, tout le monde est capable de dire et de concevoir « être champion de tennis », mais tout le monde n'a pas remporté un tournoi du grand Schelem. Tel est aussi le rapport entre intuition et instrumentalité. L'intuition se développe en instrument dans une expérience rythmée par une consécution d'actes. Elle devient alors une technique partageable par un ensemble d'individus qui auront pris le temps de l'acquérir. C'est pourquoi instrument et intuition ne sont pas antagonistes : la technique permet de se familiariser avec un type de situations. C'est une recette générale formulée à partir d'une intuition individuelle. Elle n'est pas pour autant un sésame pour reproduire l'intuition originelle. Mais elle permet de perfectionner sa connaissance intuitive idiosyncrasique, donc de produire de nouvelles intuitions dans d'autres situations. On voit bien comment l'élément individuel s'articule au collectif, et produit une culture. Nous prenons ici le terme « culture » au sens de « culture matérielle »[79]. La culture, ainsi délimitée, peut se prendre en deux acceptions : comme patrimoine (ensemble des techniques et des savoirs), et comme usage. Il existe une dialectique entre le patrimoine et son usage, qui aboutit à un enrichissement du bien collectif par l'innovation individuelle. En

78George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, J. Cazeneuve, E. Kaelin, G. Thibaut, Paris, P.U.F., 1963, p. 60

79La conception de la culture chez Dewey peut se comprendre par opposition avec la distinction culture/civilisation. Cette distinction suppose une différence entre une culture qui est une manière pour l'homme de façonner la nature à son usage, et la civilisation est un « raffinement » des mœurs. Les mœurs, dans la civilisation, ne symbolisent plus un rapport direct à la nature, et distinguent l'homme de goût de ses semblables. Pour Helder, la civilisation est le dépassement des cultures particulières à une époque ou une région dans une culture universelle. La position de Dewey se situe entre ces deux définitions, puisqu'elle admet que le rapport de l'homme à la nature nécessite en même temps la capacité d'observation et le sens pratique qui caractérise la culture matérielle, et le rapport de l'homme à la civilisation, notamment aux arts. Nous traiterons de cet « humanisme naturaliste » dans la prochaine partie. On peut se référer à l'article de Dewey « The culture in crisis », in *John Dewey, The later works, 1925 - 1953. 5. 1929 – 1930, op.cit.*

reproduisant les savoirs-faire du passé, l'individu affronte néanmoins de nouvelles situations. Ces situations inédites sont individualisées. Elles permettent donc un raffinement de la technique, lorsque la maîtrise de l'individu – d'abord imitative, se meut en intuition, en création.

Ici intervient l'élément pédagogique, comme le stipule la citation de Mead. Toute communication, toute relation inter-personnelle est pédagogique en ce sens qu'elle a pour visée de construire un résultat commun à partir d'une coopération. Deux individus qui dialoguent, par exemple, utilisent le langage de manière à déboucher sur une entente, au sens littéral et figuré, c'est-à-dire sur un comportement commun instancié dans une proposition jugée valide pour les deux parties. Si A et B sont d'accord pour dire que les pigeons sont démoniaques, ils s'attendent à éviter chacun l'approche de ces animaux. Le travail d'un professeur, dans la relation pédagogique, est traditionnellement conçu comme consistant à amener l'élève à son niveau, c'est-à-dire à reproduire son comportement dans une situation donnée. Cependant, la question se pose de savoir si la relation doit évoluer dans le sens d'une direction ou d'une coopération. Dans l'exemple donné par Mead, le professeur est sans doute peu efficace. Il produit lui-même l'attitude que son élève était censé instaurer par ses propres moyens. Sauf qu'ainsi il prive son élève d'apprentissage : il n'enseigne pas une technique dont l'élève pourra faire usage dans de nouvelles situations qui se présenteront à lui. Ainsi, il ne s'agit pas tant d'amener l'élève au niveau du professeur, que d'amener l'élève au niveau de son environnement naturel et social. Pour cela, l'élève doit réaliser que ses intuitions sont insuffisantes, et que de nouvelles habilités doivent être développer. Il faut qu'il identifie lui-même le problème à résoudre.

Là encore, l'intuition se présente comme le facteur éducatif. L'élève cherchera spontanément à résoudre un problème, dans une situation, avec les moyens dont il dispose grâce à son intuition. L'intuition, utilisé comme critère, permettra de rencontrer l'échec, et donc de chercher à trouver une solution. Ici, on peut comparer la fête et le travail[80] à l'intuition

80Cf. *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012, trad. Joëlle Zask, p.120-122 : « La fête va de soi ; le travail demande à être justifié » On ne prend conscience de soi et du monde qui nous entoure que dans la difficulté : « Pourtant, ce ne fut pas le plaisir de la pomme, mais la punition forcée du labeur qui fit *connaître* à l'homme, comme aux dieux, le bien et le mal, au lieu de simplement en jouir. Les contraintes imposées par la nature et la nécessité d'en tenir compte pour mener à bien ce que l'on entreprend sont à l'origine de ce que nous observons et enregistrons du comportement de la nature »On peut assimiler « la fête » à l'intuition, et le travail à l'expérience. Tandis que la fête « va de soi », l'expérience est une « contrainte imposée ». Nous préférerions être des dieux impassibles et paisibles qui profitent de la contemplation plutôt que des animaux cherchant une protection et un principe de survie en agissant dans la nature. Dewey ne cherche pas à expliquer pourquoi il est en ainsi,

et l'expérience. L'intuition, comme la fête, sont spontanées, le travail et l'expérience sont médiates. Mais sans une spontanéité de l'intuition, il n'y a pas de nécessité du travail. L'intuition, en s'identifiant à l'élément personnel, à l'individualité, permet, lorsque les obstacles se manifestent, de rendre l'expérience nécessaire pour l'individu et la poursuite de son interaction continue avec l'environnement. L'expérience, bien que dérivée et instrumentale, devient un élément désiré par la personnalité, non plus de façon extrinsèque, comme un obstacle, mais intrinsèque, comme un moyen. C'est ainsi que l'individu s'approprie la culture et les instruments de la culture. La fin est la poursuite de l'existence individuelle (terme qu'il faut entendre au sens de personnalité), les moyens sont les instruments culturels qui rendent possible cette poursuite.

> Ce qui refroidit aujourd'hui l'ardeur libérale et paralyse ses efforts, c'est l'idée que la liberté et le développement de l'individualité, comme fins, excluent l'usage d'un effort social organisé, comme moyen. Le premier libéralisme considérait l'activité isolée des individus en concurrence les uns avec les autres comme moyen de parvenir au bien-être social, qui était la fin. Il faut inverser cette perspective et comprendre que l'économie socialisée est le moyen de parvenir au libre développement de l'individu, qui est la fin.[81]

C'est sur cette base qu'il faut comprendre la théorie politique de Dewey. L'effort principal de cette conception se concentre sur les conditions culturelles qui conditionnent le changement social et politique. Il s'agit, pourrait-on dire, de questionner le rapport entre l'intuition et l'expérience des individus. Quelles sortes d'intuitions ont les individus ? Sont-elles adaptées à un maximum de situations ? Sont-elles au contraire limitées à des cas concrets ? Ces cas concrets impliquent-ils une exclusion des autres situations, de sorte que

---

pourquoi nous ne sommes pas des dieux et pourquoi nous devons travailler (en guise d'explication, il nous renvoie au mythe). Les chapitres « La précarité et la stabilité de l'existence », ainsi que « Nature, fins et histoire » et « Nature, moyens et connaissance » décrivent dans *Expérience et nature* la place de l'homme dans l'univers d'une façon plus poétique ou mythique que scientifique. Expliquer ceci est affaire d'expression artistique ou religieuse, semble-t-il. La philosophie et la science commencent une fois qu'on a accepté cette situation, et qu'on est prêt à agir en conséquence. Et la vie humaine décrite par Dewey au chapitre « Nature, moyens et connaissance » est une alternance de vie festive et de vie de travail, l'être humain saisissant toute occasion de repos. Cependant, les choses se mélangent, puisque le travail se mêle au plaisir immédiat. D'une part, « le propre de la technologie est de considérer les choses et les actes du point de vue de leur instrumentalité et non de leur immédiateté. Les objets et les événements interviennent dans le travail, non pas comme des accomplissements ou des réalisations, mais en vue d'autres choses, au regard desquelles elles sont des moyens et des signes prédictifs ». Mais en même temps, « Un outil est une chose particulière, mais en même temps beaucoup plus que cela, puisqu'il renferme une connexion, une liaison séquentielle naturelle […] La lance suggère la fête, non directement, mais à travers d'autres choses extérieures, comme le jeu et la chasse, vers lesquelles l'imagination se porte sitôt l'arme perçu »Les outils sont des symboles en même temps que des connexions de l'homme à l'environnement. Pour le mieux dire, les outils sont des symboles parce qu'ils sont des connexions de l'homme à l'environnement. Un outil est le vestige d'une expérience passée, et plus précisément d'une expérience réussie. La lance est associée à la fête certes indirectement, mais intrinsèquement (ou naturellement). Voir une lance, c'est se souvenir du gibier qu'on a chassé, rôti, mangé ensemble, et autour duquel on a ripaillé. Un outil est une proposition d'action, une habitude qui s'actualise (ou propose de le faire). Il renvoie donc indirectement à un type d'expérience, et à sa valeur consommatoire, au plaisir qu'elle est censée procurer. Le plaisir qu'on sent derrière un outil, un instrument indirect, est intuitif.

81*Après le libéralisme ?* [*Liberalism and social action*], *op.cit.*, p. 170

développer ce genre d'intuition nous prive d'un libre exercice de l'intelligence ? Ici, le mot « pragmatisme » ne doit pas être interprété comme l'expression d'un sens pratique borné, mais plutôt d'une réconciliation de la théorie et de la pratique dans un horizon visant un accroissement des capacités de l'individu. Avoir des intuitions doit nous permettre de nous développer, et non de nous spécialiser au point de nous conduire à une vie limitée et une expérience amoindrie. Ici la pensée de l'intuition nous permet de saisir les enjeux du concept d'expérience, si central dans la pensée de Dewey. Ce que l'auteur d'*Expérience et éducation* appelle « Les critères de l'expérience », dans le chapitre homonyme du livre sus-mentionné n'est autre, à ce qu'il nous semble, qu'une intuition « généreuse », capable à la fois de servir à solutionner et identifier des situations (en se basant sur une identification de similarités, d'un tout qualitatif). L'enjeu de l'éducation comme théorie politique, est de développer ce genre d'intuitions.

> Mais, alors que le principe de continuité [de l'expérience] s'applique à tous les cas, la qualité de l'expérience présente influence la manière dont on applique le principe. Nous disons qu'on gâte un enfant, et qu'un enfant est gâté. L'excès d'indulgence engendre en lui un effet continu qui développe une attitude devenue une manière de sollicitation machinale et constante aux personnes et aux objets pour que tous ses désirs et ses caprices soient satisfaits. Cela l'entraîne à chercher une situation capable de pourvoir à ce qui lui plaît à tel ou tel moment, et le rend hostile et relativement incompétent dès que la situation requiert effort et persévérance.[82]

On peut assimiler le principe de continuité qui pousse l'enfant à rechercher les situations satisfaisant à son désir immédiat à une intuition. Cet enfant a l'intuition que s'il harcèle ses parents, ils lui achèteront une glace. Son intuition a donné lieu à une technique, une attitude d'insistance (qui peut se caractériser par des pleurs, des supplications, des paroles douces, ou la répétition machinale d'une demande sur un ton plaintif devenant exaspérant pour le parent). En même temps, ce passage de l'intuition à la technique n'est pas le fait de l'enfant seul. Un enfant gâté est avant tout un environnement fait d'interactions. Si l'adulte remet en cause la satisfaction immédiate de ses désirs, l'enfant devra utiliser son intuition non comme solution à son problème, mais comme signe d'un échec, qui débouchera sur l'identification d'un nouveau problème que son intuition ne permet pas de résoudre. Il verra qu'il y a inadéquation entre la situation présente, et les situations passées que symbolise son intuition. Alors il cherchera à comprendre pourquoi, dans cette situation, son intuition n'a pas fonctionner comme critère correct, et il en cherchera un nouveau.

82*Démocratie et éducation* suivi de *Expérience et éducation*, *op.cit.*, p. 474-475

Les bonnes intuitions sont celles qui résolvent un maximum de problèmes, et évitent d'en poser de nouveaux. On trouve ainsi dans l'intuition un critère d'évaluation des instruments et de la culture.

DEUXIEME PARTIE

Les conséquences politiques et institutionnelles de l'expérience esthétique

IV. Critique et culture :

1. De l'expérience esthétique à la créativité de l'expérience politique

La connaissance qu'un individu ou un groupe se fait et partage dans l'enquête pose le problème suivant : possède-t-il les compétences suffisantes pour prétendre à la connaissance ? La théorie politique moderne a articulé étroitement la question de la liberté du citoyen à une théorie de l'homme rationnel. La rationalité du public recèle les conditions de la liberté et de la souveraineté politique du citoyen. En réponse à cette question, la pensée des Lumières a produit une conception mélioriste de la personne humaine, basée sur le progrès rationnel de l'individu et du collectif. Par l'exercice du raisonnement, sa mise en contradiction dans une sphère publique, et par la généralisation de l'instruction, il deviendrait possible de former des citoyens libres, souverains et rationnels.

Pourtant, cette vision du débat public semble entrer en contradiction avec les faits. Il se produit, dans les années 1920 aux Etats-Unis, une réaction à la conception mélioriste du

citoyen. Selon cette nouvelle approche, le citoyen en démocratie ne serait pas capable de gouverner, contrairement à ce qu'une vulgate de théorie politique des Lumières a pu faire croire. Le citoyen libéral y était conçu comme omni-compétent, impartial, rationnel, et désintéressé. Des penseurs politiques qui émergent aux Etats-Unis au début du XXème siècle affirment que cette image idyllique ne correspond pas à la réalité. Elle est inadaptée aux conditions actuelles de l'information et de la technologie, trop complexes pour être comprise par un individu isolé. Elle est inadaptée à notre connaissance anthropologique et à notre observation sociologique, qui nous démontre que le commun des mortels ne s'intéresse pas (et encore moins de façon impartiale) aux affaires publiques. La problématique qui émerge alors est celle de savoir comment maintenir un régime démocratique malgré le peuple, c'est-à-dire malgré son désintérêt pour la politique, son manque d'impartialité, son manque de compétences.

Le livre emblématique de cette position est *Le public fantôme* de Walter Lippmann, auquel *Le public et ses problèmes* de Dewey répond directement. Lippmann y développe la critique et la problématique que nous venons de présenter, et propose sa solution. Le public, tel que les philosophes politiques l'ont rêvé, est un fantasme, un public fantôme. Le seul public possible et souhaitable dans une démocratie dominée par des relations complexes et multiples dans l'industrie, la technique et la communication, est un public arbitre, qui choisit entre plusieurs propositions politiques. Les propositions politiques sont construites par des experts, des individus compétents dans leur domaine. Le public choisit ensuite quelle solution technique est adaptée à son confort, ses valeurs, ses modes de vie. Il serait absurde de prétendre que le public puisse légiférer directement, car cela supposerait qu'il connaisse la relation entre les fins et les moyens qui prévalent dans notre société hautement complexe. Aucun individu (même un expert, qui est toujours limite à son domaine de compétences) n'a accès à autant d'information, ni ne peut penser une telle complexité de relations. L'individu est souverain quant aux fins de l'action (il choisit comment il veut vivre), mais non quant aux moyens de l'action. En choisissant lui-même les moyens à mettre en oeuvre politiquement, il irait à contre-courant de sa propre intention. Mon désir d'arrêter une fuite d'eau n'implique pas que je saurais comment la réparer. De même en politique. Cette distinction ressemble à celle qu'avait fait Auguste Comte, entre le publiciste (l'expert politique) et le citoyen. Il y a, comme chez Comte, la volonté d'ériger à partir de cette distinction des fins et des moyens une science

politique[83].

Dewey reconnaît que la remise en cause de la vision idyllique du citoyen et de l'homme dans la tradition libérale est un progrès que Lippman a aidé à effectuer. Cependant, la distinction nette faite par Lippmann – et la tradition positiviste en sciences politiques – entre fins et moyens ne pouvait pas lui convenir. Dewey va donc reprendre à son compte la critique de l'auteur du *Public fantôme*, et tenter d'élaborer une philosophie politique qui préserve la liberté du citoyen, mais la restitue dans un horizon anthropologique et sociologique adaptés à la science du XXème siècle. Que signifie donc la liberté et la rationalité du citoyen libéral, selon Dewey ? Comme l'a souligné Hans Joas, la conciliation de la liberté et de la rationalité chez Dewey se fait dans une théorie de la créativité, en particulier dans l'expérience esthétique et artistique. « La spécificité de l'art, selon Dewey, tient à ce qu'il se donne explicitement pour but ce qui, dans les autres modes d'action, ne peut être qu'un produit dérivé, recherché de manière non intentionnelle ou seulement accessoire. Le caractère achevé et chargé de sens de l'expérience devient la fin directement visée dans la création artistique. »[84]

L'expérience esthétique apparaît comme une alternative au dilemme des fins et des moyens, proposé par Lippmann. Elle réconcilie les carences et l'expérience limitée du citoyen avec la qualité d'une expérience englobante, chargée de valeurs et de sens. Puisqu'il existe, en deçà de toute expérience limitée et spécialisée, y compris en-deçà de l'expérience politique, une qualité pénétrante, omniprésente (« pervasive quality », dans l'article « Qualitative Thought »), il faut revenir à cette donnée primitive pour évaluer l'expérience politique

83On peut se référer ici à un article de Comte, « Séparation générale entre les opinions et les désirs », in *La science sociale*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 47-49 : « Il est singulier, comme l'a fait observer Condorcet, que les hommes jugent impertinent de prétendre savoir la physique ou l'astronomie, etc., sans avoir étudié ces sciences, et qu'ils croient en même temps que tout le monde doit savoir la science politique […] Cela tient, comme aurait dû ajouter Condorcet, à ce que la politique n'est point encore une science positive […] pour tout concilier, pour exclure ce préjugé, sans rappeler le principe d'indifférence politique, si cher aux gouvernants, il serait bon de distinguer, plus qu'on ne l'a fait encore, les opinions et les désirs. Il est raisonnable, il est naturel, il est nécessaire que tout citoyen ait des désirs politiques […] Mais une opinion politique exprime plus que des désirs ; elle est en outre, l'expression, le plus souvent très affirmative et très absolue, que ces désirs ne peuvent être satisfaits que par tels et tels moyens, et nullement par d'autres. […] C'est ainsi que beaucoup de gens désirent sincèrement la liberté et la paix, qui ont en même temps une idée si fausse des moyens propres à les leur procurer, que, si ces moyens étaient mis en pratique, ils améneraient, au contraire, le désordre et l'arbitraire. […] quand la politique sera devenue une science positive, le public devra accorder au publicistes et leur accordera nécessairement la même confiance pour la politique qu'il accorde actuellement aux astronomes pour l'astronomie, aux médecins pour la médecine,etc., avec cette différence cependant que ce sera à lui exclusivement à indiquer le but et la direction du travail »

84Hans Joas, *La créativité de l'agir* , trad. P. Rusch, Paris, Le Cerf, 1999, p. 151

(comme, d'ailleurs, toute expérience spécialisée). L'expérience esthétique, et en son cœur l'intuition, est le critère qui restitue au citoyen la compétence que Lippmann avait laissé aux seuls experts. Le pouvoir attribué aux experts n'est envisageable que si toute expérience est réduite à son aspect rationnel et cognitif. Si l'expérience est qualitative avant d'être rationnelle et cognitive, le pouvoir attribué aux experts au nom de leur rationnalité ne tient plus. Dewey cherche à contrer la réponse de Lippmann au problème politique de la liberté et de la rationnalité du citoyen, mais il le fait en remettant en cause l'adéquation supposée, dans la théorie politique libérale, entre liberté et connaissance. La liberté dépend désormais de la créativité, la capacité d'augmenter les biens fournit par l'environnement.

L'instrumentalité n'est pas l'instrumentalité purement rationnelle de l'*homo economicus*, mais l'instrumentalité qui produit des qualités appréciables dans l'expérience. Parmi ces qualités, celles que les experts peuvent nous offrir n'en sont qu'une variété. C'est au public d'articuler – quitte à utiliser le savoir des experts – les fins et les moyens, en évaluant quels instruments vont produire une meilleure jouissance. Comme nous l'avions signalé dans notre évocation du burlesque (cf. Première partie, I. 3), par définition, un outil est impropre à résoudre tous les problèmes, et même, à diminuer le nombre de problèmes résolus (il crée en effet de nouveaux problèmes et laisse l'immense majorité des problèmes déjà posés dans l'ombre). L'instrumentalité est ambivalente en ce sens : elle résout des problèmes en en créant de nouveaux. C'est pourquoi l'outil est liée à la qualité, et au jugement qualitatif : choisir un outil, c'est choisir le type de problème qu'on veut voir résolu, quitte à en créer d'autres, qu'on jugera moins importants. Cette réflexion sur l'instrumentalité s'applique à l'action politique. C'est parce que l'action politique est ambivalente qu'il faut la juger à l'aune de ses résultats : s'engager dans cette action est-il préférable à ne rien faire ? La réponse dépend du type de problème résolu par l'action menée et du type de nouveaux problèmes créés. Si les problèmes résolus augmentent la liberté de l'individu et du collectif, alors l'action est bonne à entreprendre. Un tel problème ne peut être tranché par des experts, mais par un public, qui éprouve qualitativement les conséquences des outils politiques, ainsi que leur ambivalence instrumentale. Cette qualité de l'expérience résiste à l'expertise rationnelle, et c'est sans doute la raison pour laquelle Dewey développe dans *Logique – La théorie de l'enquête*, l'idée que l'enquête de sens commun et l'enquête scientifique portent sur deux objets différents. L'enquête de sens commun a en vue des qualités, ce qui n'est pas le cas de l'enquête

scientifique. L'intérêt du public est donc de développer une « science du sens commun », une expertise de l'intuition, qu'il est le seul à pouvoir assumer. L'enjeu politique et l'enjeu de la connaissance sont similaires. Le public doit pouvoir s'approprier politiquement la connaissance (nous explorerons les implications de cette idée dans la dernière partie de ce travail, « Esthétique des publics »).

2. L'humanisme de Dewey

Dewey se définit, à plusieurs reprises, comme un humaniste. Dans un article au titre évocateur : « Ce que l'humanisme signifie pour moi » (« What Humanism means to me »[85]), il déclare : « L'humanisme est un mot porte-manteau » (« Humanism is a portmanteau word »), qui oppose essentiellement deux conceptions contraires : d'une part, une conception anthropocentrée, qui sépare l'homme de la nature en espérant ainsi mettre à l'abri les valeurs morales et esthétiques dans un monde « à part », et une conception qui est « une expansion, et non une contraction de la vie humaine. D'autre part, une conception dans laquelle la nature et la science de la nature sont mises au service du bien humain »[86]. Dewey se situe dans cette seconde conception de l'humanisme, et revendique, comme dans *Reconstruction en philosophie*, l'héritage de Francis Bacon, auquel il adjoint ici celui de Condorcet. Dewey refuse un humanisme exclusivement lettré, qui se séparerait des sciences naturelles. Toute science est humaine, et au service de la société. On retrouve, dans cette conception de l'humanisme, l'instrumentalisme qualitatif dans il a été question dans la partie précédente. Mais la conception humaniste de Dewey développe un nouvel aspect de sa philosophie : en refusant d'opposer les sciences de l'observation naturelle, dévolue aux experts scientifiques, et les valeurs morales inobservables, dévolues aux lettrés, il ne cherche pas seulement à « rendre accessible » la science, mais également les arts et les lettres. L'humanisme est donc le pendant, pour les arts, du naturalisme pour les sciences : il permet au public de s'approprier la culture, comme le naturalisme lui permettait de s'approprier la science et le savoir des experts pour son usage. Il n'est pas suffisant de réclamer, pour le public, une souveraineté sur la science au nom de la dimension qualitative de l'expérience. Là où le naturalisme permettait de se réinvestir les moyens de l'expérience, l'humanisme doit redonner accès à ses fins, ainsi

85« What Humanism means to me », in *The Later Works, vol.5, 1929-1930*, *op.cit.*, pp. 263-267
86*Ibid.*, p. 263-264

qu'aux outils permettant la critique des fins. L'esthétique prime sur le rationnel et le cognitif, y compris dans l'art.

Cependant, on peut se demander si Dewey, dans son analyse de « l'art comme expérience » a été à la hauteur de ses ambitions. En insistant sur les grandes œuvres du patrimoine européen (qui sont régulièrement citées dans *L'art comme expérience*), il semble accorder à l'expérience artistique (face à l'œuvre d'art) par opposition à l'expérience esthétique (comme qualité traversant toute expérience) un statut privilégié. Dewey abonde d'ailleurs, toujours dans *L'art comme expérience*, en récriminations contre un art jugé trop facile, contre les plaisirs grossiers des spectacles communs. Enfin, s'il affirme bien que « l'existence des œuvres d'art dont dépend l'élaboration d'une théorie esthétique est devenue un obstacle à toute théorie à leur sujet »[87], il n'en demeure pas moins que la théorie esthétique dépend des œuvres d'art. Il semble qu'on puisse déceler une contradiction, ou une hésitation, dans la pensée esthétique de Dewey. Bien que l'expérience esthétique acquiert un statut spécial – celui de l'expérience à la qualité englobante et primaire –, l'expérience artistique – et ses attributs prestigieux – , demeure. Dewey ne liquide pas la « distinction » de l'œuvre d'art (reconnue et étiquetée comme telle), en la ramenant à ses facteurs environnementaux. On ne trouve pas dans sa pensée esthétique de critique politique, institutionnelle ou économique de l'œuvre d'art.

En fait, si Dewey *explique* l'art par l'environnement global, il ne *réduit* jamais l'expérience artistique à *un* facteur de cet environnement. Expliquer une œuvre par des critères psychanalytiques, économiques, historiques, etc., correspond à ce qu'il nomme le sophisme de la réduction, au chapitre « Critique et perception ». On n'enlèvera pas la qualité que perçoit un spectateur en exhibant tel ou tel aspect de son environnement. Cela reviendrait à réduire l'expérience, dans sa perspective englobante, à un élément exclusif qui serait dit plus déterminant que les autres, au point de pouvoir éclipser l'influence de tout ce qui est hors de lui. Qu'un individu ait les moyens de former son goût aux beaux-arts et de se payer une place au musée ne l'empêche pas d'apprécier réellement les œuvres qui s'y trouvent exposées. Délégitimer la valeur d'une expérience esthétique face à une œuvre de haute culture au nom d'un élément extra-artistique (économique, social, historique...) ne fonctionne pas dans la

87*L'art comme expérience*, *op. cit.*, p. 29

perspective qui est celle de Dewey. Le rapport qui s'établit entre le critique et l'interlocuteur est semblable à celui de l'expert et du public. Le critique, comme l'expert, ne peut pas se substituer à l'expérience esthétique de l'artiste ou du spectateur. Il peut en revanche fournir des analyses qui servent de médiums et permettent de découvrir de nouvelles qualités dans l'expérience. Ainsi, le critique d'art qui réduit l'œuvre à une de ses dimensions est fautif envers l'expérience esthétique, qu'il s'agisse de la sienne ou de celle de son interlocuteur.

Ce développement permet de comprendre pourquoi l'association de la « haute culture » à une classe sociale ne permet pas, pour Dewey, un jugement sur l'œuvre d'art. Cela ne signifie pas que la haute culture ne soit pas soumise à des conventions qui ne sont pas démocratiquement réparties et partagées dans la société[88]. Mais pour comprendre la « *pervasive quality* » qui se dégage d'un Matisse, les facteurs économiques et sociaux ne sont utiles que s'ils nous font sentir, par exemple, que « l'effet émotionnel immédiat des tableaux de Matisse est inconsciemment transférée de valeurs émotionnelles entrant d'abord en rapport avec des tapisseries, des affiches, des rosaces (intégrant des modèles de fleurs), des carreaux et des bandes »[89]

On peut penser ici à la fameuse « dédicace aux bourgeois », de Baudelaire, qui exprime l'idée que la classe la plus élevée dans la société devrait être la plus élevée dans la sensibilité. Cette idée promet d'être très féconde. Car elle ouvre accès à la compréhension des leçons à tirer du bourgeois. Ces leçons ne sont pas morales, si par là on entend la distribution de bons points :« Les aristocrates de la pensée, les distributeurs de l'éloge et du blâme, les accapareurs des choses spirituelles, vous ont dit que vous n'aviez pas le droit de sentir et de jouir : – ce sont des pharisiens. »[90] La « haine du bourgeois » qui fait de lui un insensible, un calculateur sans sentiment, un épicier, est peut-être un facteur qui obscurcit la compréhension de sa réussite, et, par là, des moyens de le défaire. Dans des formes contemporaines d'actions

88Sur le rapport entre culture et haute-culture, art et artisanat, Dewey défend l'idée d'une continuité qui n'est pas une réduction : « Mon objectif, cependant, n'est pas de m'engager dans une interprétation économique de l'histoire des arts, encore moins d'affirmer que les conditions économiques sont invariables ou bien en rapport direct avec la perception et le plaisir, ou même avec l'interprétation des œuvres d'art individuelles. Il s'agit de montrer que les théories qui isolent l'art et l'appréciation qu'on en a en les plaçant dans un monde à part, ne sont pas inhérentes à son contenu même mais apparaissent en raison de diverses conditions que l'on peut spécifier. Ces conditions, enchâssées comme elles sont dans des institutions et des modes de vie, ont un certain impact parce qu'elles agissent d'une façon aussi inconsciente », *L'art comme expérience*, *op.cit.*, pp.40-41

89*Ibid.*, p. 588

90Baudelaire, « Aux bourgeois », *Salon de 1846*, in *Curiosités esthétiques*, Paris, Broché, 2014

mêlant activisme et humour, la capacité de mettre en scène des conflits de valeurs en jouant sur l'ambivalence des situations, permet d'éviter cet écueil. Le duo des *Yes men* use de ce procédé, en se mettant en scène dans le rôle de porte-paroles d'entreprises multi-nationales, et produisant de fausses conférences, de fausses interviews ou sites internet, poussant jusqu'à l'absurde la logique néo-libérale. Leur production inverse même la question, en faisant se demander au spectateur si ce sont bien eux qui poussent la logique jusqu'à l'absurde. Leur deuxième film (*Les Yes men refont le monde*[91]) intègre des interviews d'élèves de Morton Friedman qui alternent avec leurs propres sketchs, et semblent brouiller la frontière du sérieux et du comique. Entre le modèle et la copie, il est difficile de savoir qui est représente le sérieux et qui le comique. L'art de ces activistes exploite à fond cette idée d'ambivalence de l'action publique, non pour dénoncer directement des fautes morales, mais pour faire émerger, dans une situation perceptible publiquement, le sentiment d'un problème.

A l'inverse, la condamnation morale directe semble manifester une incapacité à sentir ce qu'il y a de plein, de positif, dans un phénomène que l'on voudrait réduire à la « petite morale ». Le lot de la petite morale est de ne rien avoir à enseigner. Elle ne fait que reconduire l'inertie et l'habitude, en nous confortant dans nos jugements. Elle interdit, limite la perception des qualités dans l'expérience. Elle est en quelque sorte le contraire de l'expérience esthétique. Sur l'opposition de la morale comme pure négativité, interdiction, et de l'esthétique comme positivité et ouverture à la contemplation, Santayana a écrit de très belles pages, dans *Le sentiment de la beauté*. Ce point le rapproche de Dewey, et l'on peut dire que leur théorie morale et politique est fondée sur l'esthétique. Le projet que doit viser le politique est l'adéquation des moyens et des fins, réalisées et perçues dans les qualités de l'expérience. Tout ce qui est politique est en un sens objet contemplation (dans le vocabulaire de Santayana) ou de perception (dans celui de Dewey). Sur ce point, les deux hommes sont aristotéliciens : on ne peut contempler que ce qui est. La contemplation ne laisse pas de place pour ce qui ne fonctionne pas, pour ce qui n'est pas réalisé. Il n'y a pas de sens à parler d'une contemplation ratée, ou négative. L'instrumentalité, chez Dewey, vise à produire ce qui fait l'objet de la contemplation (ou de la perception). C'est là sa différence avec Santayana, qui conçoit l'objet contemplé comme extérieur à l'homme et à ses outils. Mais l'artiste qui produit son œuvre en est en même temps le premier récepteur, et si le faire se mêle au percevoir, c'est parce que

91*Ibid.*, p. 78

l'instrumentalité, pour Dewey, vise à produire des qualités.

Le malentendu de la science moderne et de la cause de l'émancipation vient de ce qu'on a raté le lien entre instrumentalité et intuition. « C'est pourquoi, alors que les progrès de la science augmentaient le pouvoir de l'homme sur la nature, lui permettant d'asseoir sur des bases plus solides qu'auparavant les fins chères à son cœur et de diversifier ses activités presque à volonté, la philosophie qui prétendait formuler ses réalisations réduisait le monde à une redistribution stérile et monotone de la matière dans l'espace. »[92] Le rôle néfaste de la philosophie est comparable à celui de la petite morale : elle généralise un aspect de l'expérience et empêche la perception des qualités de s'étendre. Par là, elle met un terme à la création des valeurs, et donc à la possibilité d'utiliser les moyens techniques que la science met à disposition pour réaliser ses propres projets.

Cependant, l'art a une influence morale, et même critique, qui réside dans sa nature plutôt que dans son instrumentalisation. En effet, l'art est, selon Dewey, l'union accomplie du réel et du possible. « Seule l'imagination découvre les possibilités qui sont développées dans la structure du présent »[93] C'est ainsi que l'art est en-deçà de la morale, car il agit sur les sources de la civilisation, quand la morale ne fait qu'agir sur ses effets : « Schelley n'exagérait quand il disait que que la science morale « ordonne, simplement, les éléments que la poésie a créés », si nous élargissons le terme de poésie jusqu'à inclure tous les produits de l'expérience imaginaire », « Schelley disait : « L'imagination est un puissant instrument du bien moral, et la poésie dispense l'effet en agissant sur les causes »[94] C'est pourquoi la critique morale et politique de l'art institué va même à l'encontre de ses propres ambitions : « un poète aurait tort d'introduire ses propres conceptions du vrai et du faux, qui sont généralement celles de son milieu et de son époque »[95]. La seule cause digne pour Schelley est celle de l'imagination – plutôt que de telle ou telle morale contingente. On pourrait en dire autant du critique qui voudrait réduire une œuvre à la critique du milieu du public ou de l'artiste.

Dewey tire du poète l'enseignement suivant : il faut retourner la question du rapport de l'art et de la morale. Le problème n'est peut-être pas tant de savoir comment l'art peut se mettre au

92*Democratie et éducation*, op.cit., p. 550
93*Ibid.*, p. 551
94*Ibid.*, p. 550 et 553
95*Ibid.*, p. 553

service d'une morale (ni de savoir comment critiquer le service que rend l'art à telle ou telle conception morale), mais de savoir comment la morale peut se mettre au service de l'art. Même si Dewey ne le dit pas expressévement, on sent bien que le problème sous-jacent est encore celui des moyens et des fins de l'action. « On présume, de fait, que les morales sont satisfaisantes dans l'idée si ce n'est en réalité, et que la seule question est de savoir si et par quels moyens l'art pourrait se conformer à un système moral déjà constitué »[96]. Or, la morale ne pourrait-elle pas se conformer à l'art, c'est-à-dire à l'expérience imaginative ? Ainsi, la morale deviendrait la capacité à unifier le possible et l'idéal, par l'invention de nouveaux procédés. Il s'agit de projeter dans un monde instable et contingent des espoirs réalisables et de tout mettre en œuvre pour les concrétiser (nos aptitudes personnelles, nos connaissances, nos savoir-faires culturels, bref, tout notre être). Cette activité est ce que Dewey considère comme la production des biens, qui par ailleurs est le moteur de sa théorie logique. C'est parce que l'art est indifférent à la morale qu'il peut produire de la morale et des biens, car notre activité n'est plus entravée par des restrictions et des séparations arbitraires du matériau immédiat de l'expérience.

Une évaluation de la culture par l'analyse des phénomènes d'ambivalence nous semble dessiner chez Dewey une théorie de la culture différente de celle mise en exergue par une analyse de l'aliénation. Le phénomène d'ambivalence insiste sur la positivité de l'instrument politique (l'institution, la loi, l'idéologie...). Par là, l'ambivalence commence par expliquer pourquoi une chose fonctionne et ce qu'elle produit. Elle exhibe les critères de son effectivité, voire de sa justification, en quelque sorte pour eux-mêmes. Cela est nécessaire pour parvenir au jugement que nous venons de décrire : le jugement qualitatif. En effet, ce jugement estime si le type de problème résolu par un instrument est préférable aux nouveaux problèmes qu'il crée. Il doit reposer sur une connaissance des instruments de l'action politique dans leur positivité. Aucune des alternatives ne doit être réduite à un critère jugé d'avance plus légitime, car c'est précisément le but de l'enquête que de faire émerger un critère de légitimité. Au contraire, une analyse qui assimile un phénomène à une forme d'aliénation élimine *a priori* la légitimité d'un discours qui est donné d'emblée comme trompeur et illusoire, ou bien comme une partie tronquée du réel (le réel se réalisera, dans sa complétude, en niant ce moment

96*Ibid.*

illusoire). Une des fonctions du concept d'aliénation est justement de repérer et de démasquer le piège derrière la justification d'un processus politique. Le discours derrière le phénomène de l'aliénation ressemble au chant des sirènes : on ne peut l'écouter qu'à condition de se faire attacher au mât d'une vérité supérieure, d'un socle plus solide[97]. Si l'on reconnaît l'ambivalence d'un phénomène, on accepte dans une certaine mesure de se laisser charmer. L'ambivalence est une ambivalence du jugement, qui ressemble à la position du philosophe pyrrhonien. Je suis tellement convaincu par les arguments dispersés des parties en opposition, que je finis par ne plus pouvoir donner mon assentiment. Se crée alors une situation de crise, dans laquelle il s'agit de tester les critères en lice. C'est ce qui constitue le travail de l'enquête, dont l'étymologie est commune à celui de scepticisme. La différence entre le pyrrhonisme et Dewey, c'est que pour Dewey le moment de crise ne débouche pas sur une suspension du jugement, mais au contraire sur une affirmation.[98]

3. L'ambivalence de l'action politique évaluée à l'aune de la culture :

Un problème central de la philosophie politique de Dewey, qui découle de sa conception de l'instrumentalité, nous paraît être celui de l'ambivalence de l'action politique. Comment expliquer, par exemple, que des esclaves soient heureux d'être asservis ? Comment expliquer que des bourgeois souhaitent renverser l'ordre politique ou mener des réformes qui sont contraires à leurs intérêts de classe ?

97Il est visible que notre argument ne rend pas compte de la richesse des analyses proposées par les auteurs ayant développés un discours autour de l'aliénation. Cependant, ce qui nous intéresse ici est l'usage de ce terme pour une théorie critique de la culture, amorcé par Feuerbach et poursuivi par Engels et Marx, qui nous semble insister sur la dépossession du sujet par l'objet sur lequel porte son activité. Sur ce point, on pourra se rapporter à l'article de Franck Fischbach, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 25 février 2016. URL : http://rgi.revues.org/377. Nous analyserons le rapport de la théorie politique de Marx et de celle de Dewey à partir la notion de *praxis*, en II.1

98L'ambivalence d'une situation est due à la tension entre l'actuel et l'idéal, et à ce titre, sortir de l'ambivalence ne consiste pas à condamner moralement un état des choses qui ne correspond pas aux idéaux passés, mais à construire de nouveaux idéaux qui nous permettent de ne plus avoir besoin de nous référer au passé comme critère de valeurs. La condamnation morale met en évidence notre incapacité à penser le présent, à percevoir les qualités dont il est porteur. Son absence de qualité, son aspect mécanique et aliénant vient justement de ce que nous n'articulons pas à la culture matérielle une réflexion qualitative : nous laissons les moyens se réaliser sans contrôle intelligent, et cette absence de fin-en-vue leur ôté toute valeur. Nous étudierons en détail le rapport de l'ambivalence à la qualité, dans la dernière partie de ce travail, V.2, en particulier dans le cas de la culture d'entreprise.

> Il est exactement aussi certain, par exemple, que des esclaves à certains moments ont été contents de leur état de servitude qu'il est certain qu'une classe d'esclaves a existé. Il est certain que des personnes qui personnellement n'ont éprouvé aucun malaise, - excepté le malaise communément appelé malaise moral, - des conditions existantes d'oppression et d'injustice ont été les leaders dans les campagnes pour l'égalité et la liberté[99]

L'analyse des actions politiques sous le prisme de l'ambivalence est pour Dewey l'occasion de rompre avec une certaine conception des sciences sociales, basée sur l'opposition de la nature et de la culture, des forces sociales et des instincts individuels : « L'estimation de la valeur de toute politique proposée est tenue en suspens si l'on prend le problème pour un problème de « forces » individuelles d'une part et de forces sociales d'autre part, la nature des forces étant connues d'avance. »[100] Il faut remplacer l'analyse *a priori* (qui s'apparente à une dialectique abstraite des instincts et des forces, et à une psychologie et une sociologie toutes faites) par une enquête empirique, qui prend en compte les éléments d'une interaction précise. On peut comparer l'analyse que propose Dewey à celle que propose Freud à peu près à la même époque, pour comprendre la différence de méthode[101]. Freud oppose les pulsions individuelles immémoriales (pulsions de mort, d'agressivité, situées dans une topique, le « ça ») à une coercition symbolique et tout aussi peu empirique (crainte de la punition, sentiment de culpabilité, incarnés dans le « Surmoi »). De cette rencontre de deux forces contraires naît le « Moi », assurant un équilibre instable de l'égoïsme et de la sociabilité. Le propos de Dewey n'est pas de dire que ce type d'analyse est fausse, mais qu'elle n'explique aucune situation réelle. Elle semble hypostasier ce qu'il s'agit d'expliquer. Dewey, contre ce type d'analyse essentialiste, postule que la culture consiste dans la sélection de certains traits de la nature humaine, et dans leur agencement. Les questions politiques

> sont des questions qui demandent une discussion des conditions culturelles, conditions de science, d'art, de morale, de religion, d'éducation, de façon à découvrir lesquelles d'entre elles font avancer, lesquelles retardent le développement des éléments originels de la nature humaine. Si nous voulons que les individus soient libres, nous devons veiller à ce qu'il existe des conditions convenables : truisme qui tout au moins indique la direction où regarder et avancer.

Ainsi, Dewey va chercher à expliquer des phénomènes culturels ambivalents, non par une théorie de l'aliénation, mais en partant du présupposé qu'un homme cherche, même dans

99*Liberté et culture*, trad. P. Messiaen Paris, Aubier, 1951, p. 21
100*Ibid.*
101On peut se référer au *Malaise dans la culture*, trad. D. Astor, Paris, Flammarion, 2010

les actions les plus destructrices, à créer, à se réaliser lui-même dans un groupe. Il analyse de ce point de vue l'engouement de la jeunesse allemande pour le national-socialisme.

> Il est extrêmement difficile de loin de juger exactement les appels faits aux meilleurs éléments de la nature humaine par les idées politiques qui forment la foi nazie. Nous pouvons croire qu'à part l'appel à la crainte ; à part le désir d'échapper aux responsabilités imposées par la libre citoyenneté, à part les impulsions à la soumission renforcées par des habitudes d'obéissance dues au passée ; à part le désir de compenser des humiliations passées et à part l'action de sentiments nationalistes croissant en intensité depuis plus d'un siècle, il y a l'amour de la nouveauté qui dans le cas particulier a pris la forme d'une foi idéaliste, dans la jeunesse en particulier, engagée dans la création d'un modèle d'institutions nouvelles que le monde entier, avec le temps, adoptera. Car un des éléments de la nature humaine dans l'idée et la pratique, dont souvent on ne tient pas compte, c'est la satisfaction dérivée d'une conscience de participer à l'activité créatrice, satisfaction croissant selon le champ de l'œuvre constructive où l'on est engagé.[102]

La « foi nazie » fait des appels « aux meilleurs éléments de la nature humaines ». Ce phénomène qu'est la foi et l'action nazies fonctionnent peut-être grâce à l'intimidation et la domination, mais cette explication ne peut pas être – pas plus que l'explication par les « forces », complète. Il faut, pour qu'un individu adhère à un projet commun, faire appel à des éléments positifs, et lui permettre de se réaliser en tant qu'individu. Le renversement qu'opère Dewey est, nous semble-t-il, très intéressant, car il place la liberté individuelle comme condition de tout engagement, fut-il ravageur. Il faut évaluer les engagements politiques individuels et collectifs du point de vue de la liberté, et des promesses de bonheur. Sans cette approche, on passe à côté de l'élément positif que recèle toute action politique. Cette idée était déjà présente chez Rousseau, bien que sous une forme différente : « Les esclaves perdent tout dans les fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature »[103]. Rousseau voyait déjà que la coercition la plus brutale ne pouvait s'exercer qu'avec l'assentiment de l'individu. Mais en même temps, il cherchait à montrer que cet assentiment lui-même était conditionné par une culture dans laquelle l'individu qui donne son assentiment se trouve situé. C'est pourquoi, dans la citation ci-dessus, le terme « nature » prend deux sens différents : les « esclaves par nature » renvoient à un moment empiriquement déterminé de l'histoire de la nature. Les « esclaves contre nature » font référence non plus à l'expérience ou à l'histoire, mais à une norme, qui est la liberté. C'est cette norme qui juge la valeur ou la légitimité du moment empiriquement déterminé où les « esclaves par nature » se situent.

102*Liberté et culture*, *ibid.*
103*Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, p. 31

Dewey situe comme Rousseau la liberté dans la nature humaine – comme son élément originel, mais voit dans la culture une pluralité de motifs plus ou moins à-mêmes de réaliser la liberté naturelle. Il n'y a pas, pour Dewey, de nature sans culture, et c'est pourquoi, contrairement à ce que pense Rousseau, il pose que la liberté, élément constitutif de l'homme, n'est réalisable que sous certaines conditions culturelles. Pour Rousseau, le contrat social a pour objectif de restaurer la liberté naturelle, en prenant acte de la « dénaturalisation » de l'homme, décrites dans les deux « Discours » (sur l'origine des arts et de l'inégalité parmi les hommes). L'enquête sur le contrat revient à se demander comment nous pouvons instaurer la liberté sur le plan institutionnel, en prenant acte de l'existence de la culture, phénomène auquel nous ne pouvons plus échapper pour revenir à notre état naturel. Il semble que Dewey reprenne à Rousseau sa réflexion sur la légitimité du politique, mais qu'il la situe dans la nature *et* dans la culture. C'est la capacité de la culture à révéler la nature libre de l'individu qui forme, pour Dewey, le critère d'évaluation de la culture. Plus une culture révèle notre liberté individuelle et commune, plus elle est estimable. A nouveau, la question de l'ambivalence est décisive.

On peut, par cette théorie, tenter d'expliquer pourquoi, par exemple, la jeunesse allemande s'engage dans l'idéologie nazie. Au-delà de la coercition, il peut se trouver que les individus jugent que l'action politique proposée par le régime entraîne pour eux et pour leur peuple une plus grande liberté et créativité. Et cela semble correct jusqu'à un certain point : on peut très bien imaginer que l'idéologie nazie permette à certains individus de rompre avec leurs chaînes familiales, économiques, sociales. Le film de Luchino Visconti, *Les Damnés*,[104] décrit très bien comment l'héritier d'une riche famille d'industriels bavarois va profiter de l'instauration du nouveau régime pour régler ses comptes avec sa famille, assouvir des pulsions sexuelles prohibées, exercer un pouvoir sur son environnement qu'il n'aurait jamais possédé sous la République de Weimar. Cependant, la liberté et la créativité offerte au jeune homme par le régime prend fin lorsqu'il se voit contraint de devenir un pion de la stratégie militaire du régime. Son émancipation atteint alors sa limite, et son environnement se referme sur de nouveaux codes et de nouvelles conventions, dont il a très bien conscience qu'elles ne

104VISCONTI, Luchino, réal. *Les Damnés* [DVD-rom]. Warner Bros, 1969. 150 minutes. Édition Collector Warner.

pourront jamais être dépassées – à moins d'un bouleversement du régime lui-même, changement qui ne dépend pas de sa volonté. Si on applique le critère d'une valuation deweyienne à la situation de ce personnage, on découvre que la culture et l'environnement sur lequel il a parié se révèlent limités en termes de liberté et de créativité. Son adhésion se révèle alors assimilable à une erreur de jugement qualitatif. Cette erreur de jugement n'est pas simplement le résultat d'un mauvais calcul des intérêts personnels entrepris par un *homo economicus* déficient. Cette erreur de jugement est autant épistémologique que morale et esthétique. On peut la comprendre à partir de ce que Dewey appelle le « principe de continuité » de l'expérience, auquel nous nous sommes référés en Première partie, III.3, à propos de l'exemple de l'enfant capricieux. Le malheur de l'enfant capricieux n'est pas son malheur *subjectif*, par comparaison avec un environnement indifférent à ses misères. Le malheur-ci de cet enfant-là est la situation elle-même et l'ensemble des relations qui s'y nouent. L'interaction qui a lieu dans cette situation est la qualité que l'enfant perçoit et qui le rend malheureux. S'il modifiait les relations qui se nouent dans son environnement, sa qualité changerait, et il percevrait un autre sentiment. On pourrait dire qu'il y a chez Dewey un certain providentialisme, la foi en une harmonie non pas préétablie, mais à établir, entre les intérêts pratiques de l'individu et l'éthique démocratique. La démocratie, en tant que « gouvernement de soi et des autres », est le point de coïncidence entre l'éthique collective et le plaisir personnel. Le présupposé de cette coïncidence est que le vrai plaisir, celui qui dure, autrement dit le bonheur, n'est réalisable – ne peut durer, que s'il s'assimile l'intérêt pour le bien commun, et participe à sa création.

L'analyse des phénomènes ambivalents permet, en même temps qu'elle donne leurs conditions et leurs critères de fonctionnement, de comprendre le succès de certains discours, institutions, organisation politique. Elle retient ce qui est « bon » en eux, non pour les subsumer à l'intérieur d'un système plus englobant (dans lequel on redécrirait ces phénomènes comme une tentative avortée de réaliser un devenir historique de l'humanité), mais pour en comprendre les ressorts psychiques et sociaux. Ces phénomènes ambivalents ne sont pas mystérieux, ils révèlent une partie de la réalité culturelle et peuvent améliorer notre connaissance de la psychologie humaine. Dans un article intitulé « Le pragmatisme et le sens du tragique de la vie » (« Pragmatism and the tragic sense of life »[105]), Sidney Hook insiste sur

105« Pragmatism and the tragic sense of live », in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 33 (1959): 5–26. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/3129513 [consulté le

le lien entre la métaphysique de Dewey et sa théorie morale et politique. Dans la domaine moral, cette métaphysique aboutit à l'idée que «le pire ou le mal, est le bien que l'on rejette. Pendant la délibération et avant le choix, aucun mal ne se présente comme tel. Avant d'être rejeté, il est un bien potentiel. Après avoir été rejeté, il figure non pas comme un bien inférieur, mais comme un mal pour cette situation »[106]

Cette position morale doit permettre d'éviter les réponses toutes faites aux problèmes politiques, en particulier dans la mesure où ils mobilisent des valeurs et des modes de vie concurrents. La nécessité d'une enquête à partir d'une information transparente et de débats menés selon des méthodes scientifiques apparaît comme solution au problème de la concurrence des biens. Dewey n'est pas relativiste en matière de morale, mais il refuse l'assimilation du réalisme moral à l'essentialisme, à un critère définitif qui fermerait le débat et bloquerait les possibilités de réformer la société.

> « L'intérêt pragmatique d'une logique des situations individualisées », dit Dewey, « est d'éloigner l'attention théorique des préoccupations de conceptions générales pour la porter sur les problèmes du développement des méthodes effectives de l'enquête », et de leurs applications C'est une logique qui ne prêche pas de solutions mais explore les suggestion qui émergent de l'analyse des problèmes. Son impératif catégorique est d'enquêter[107]

Pour ce faire, il faut appliquer l'enquête intelligente à évaluer le bien préférable dans chaque situation. Cette préférence se base sur les critères suivants, que Hook emprunte à William James: « inventer des façons de réaliser nos propres idéaux qui satisfassent des demandes extérieures – ce qui est la tâche propre de la paix »[108] Finalement, explique Hook, cette façon de trouver le bien propre à chaque situation, et de le chercher dans une enquête collective, est un pari risqué. Il n'existe pas de certitude de solutionner les situations qui se

18/05/2016]

106John Dewey, *Human nature and conduct*, Part 4 : Conclusions, I. Good of Activity : « the best is not better than the good but is simply the discovered good. Comparative and superlative degrees are only paths to the positive degree of action. The worse or evil is a rejected good. In deliberation and before choice no evil presents itself as evil. Until it is rejected, it is a competing good. After rejection, it figures not as a lesser good, but as the bad of that situation. »

107Signey Hook, art.cit., p. 20 : « "The pragmatic import of the logic of individualized situations," says Dewey, "is to transfer the attention of theory from pre-occupation with general conceptions to the problem of developing effective methods of inquiry," and applying them. It is a logic which does not preach solutions but explores the suggestions which emerge from the analyses of problems. Its categorical imperative is to inquire »

108*Ibid.* : « "Invent some manner of realizing your own ideals which will also satisfy the alien demands-that and that only is the path of peace »

présentent avant qu'elles se présentent. Il est cependant conforme au sens du tragique de l'existence propre au pragmatisme de faire ce pari: « Tant que les hommes ne seront pas devenus des Dieux – et ils ne le deviendront jamais, ils vivront tant qu'ils chercheront la sagesse, avec le sentiment du tragique dans leur cœur. Le pragmatisme, tel que je l'interprète, est une théorie et une pratique qui consiste à élargir la liberté humaine dans un monde précaire et tragique, en utilisant l'intelligence du contrôle social. Il se peut que cela soit une peine perdue. Je n'en connais pas de meilleure. »[109] Cette « peine » peut-être « perdue » semble être ce que Dewey appelle la foi dans la démocratie, autrement dit la foi dans une humanité capable de se transcender en se gouvernant elle-même (du point de vue individuel et collectif) de manière intelligente, c'est-à-dire à la d'un point de vue indissociablement pratique et moral. Comment doter l'humanité d'outils susceptible de réaliser cette enquête collective et intelligente ? C'est le point qui sera à l'étude dans notre prochaine partie.

V. Esthétique des publics :

1. La sociologie, obstacle à l'autonomie du public ? Dewey et l'école de Chicago

Dans un article publié en 1971, Herbert Blumer[110] s'en prend à l'idée – répandue selon lui en sociologie –, selon laquelle un problème social existe objectivement, et attend d'être découvert par un savant qualifié, disposant des outils nécessaires à sa reconnaissance : le sociologue. Dans cette perspective, les querelles méthodologiques dans le domaine des sciences sociales peuvent être interprétées comme le résultat d'un présupposé commun aux écoles concurrentes: elles ne remettent pas en question l'idée qu'il existe une « vérité sociologique », un savoir d'un type particulier nécessitant une épistémologie adéquate. Le

109*Ibid.*, p. 26 : « until men become Gods-which will never be-they will live with the sense of the tragic in their hearts as they go in quest for wisdom. Pragmatism, as I interpret it, is the theory and practice of enlarging human freedom in a precarious and tragic world by the arts of intelligent social control. It may be a lost cause. I do not know of a better one. And it may not be lost if we can summon the courage and intelligence to support our faith in freedom-and enjoy the blessings of a little luck »

110 Herbert Blumer, « Les problèmes sociaux comme comportements collectifs » [en ligne], Persée [consulté le 29/12/2015]. Disponible sur : http://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2004_num_17_67_1630. Extrait de Blumer Herbert, Riot Laurent. Les problèmes sociaux comme comportements collectifs. In: Politix, vol. 17, n°67,

débat porte sur la façon de mettre à jour ce savoir. Mais une question reste dans l'obscurité : celle de savoir d'où vient le problème social, qui l'identifie et comment.

Pour Blumer, la connaissance du social n'a pas à être élaborée par la sociologie. Le sociologue hérite de cette connaissance, mais il n'a aucun pouvoir, aucune capacité de la constituer. Sauf que jusqu'à présent, estime Blumer, les sociologues ont cherché à définir ce qui n'était pas de leur ressort, et ont concentré leurs efforts à corriger, à réinterpréter de manière correcte (à leurs yeux) la conception publique des problèmes sociaux, qu'ils n'avaient qu'à accepter comme base de leur travail. Ce ne sont pas les sociologues qui décident de l'interprétation d'un problème social : c'est la société elle-même qui s'en charge. Le sociologue ne dispose pas de concepts idiosyncrasiques, ni d'épistémologie qui lui soit propre. L'objet du sociologue ne lui appartient pas en un double sens. D'abord, parce que la société ne lui appartient pas, certes, mais essentiellement parce qu'il ne peut pas définir lui-même son objet, contrairement au physicien, qui dispose de concepts idiosyncrasiques, et d'une épistémologie particulière pour traiter son objet. Le monde naturel du physicien n'est pas le monde naturel du profane. Le physicien a affaire à des atomes, le tout-venant à des chaises, des crayons, des arbres, des totems... En revanche, le sociologue n'a affaire qu'à des objets communs, accessibles à tout un chacun, sans connaissance particulière. Il n'a, lui aussi, « aucune communication à l'être » du fait social. La sociologie est une science d'intérêt mais aussi d'opinion publique, contrairement à ce qu'en pense la tradition durkheimienne qui veut nous défaire des « pré-notions » sur le social. D'où la persistance, dans la tradition pragmatiste, d'un certain attrait pour le bon sens et la tradition. Peirce, notamment, pourrait être vu comme un fidéiste en matière politique et sociale. Robert B. Westbrook, s'appuyant sur un certain nombre d'études entreprises à ce sujet outre-Atlantique, montre que le fameux article « Comment se fixe la croyance », qui fait de la méthode du dialogue rationnel le meilleur moyen de croire durablement, ne s'applique qu'à la procédure scientifique. Pour Peirce, dans les matières pratiques, sociales, morales et politiques, une croyance fixée par l'autorité, la ténacité ou le préjugé est tout à fait valable. Cela est tout à fait compréhensible dans une perspective fidéiste : notre raison est faible, et, si l'on peut se contenter de l'approximation dans des domaines abstraits et désintéressés (les sciences naturelles par exemple), cette incertitude est nuisible dans l'action pratique et immédiate. Là où certains auteurs voudraient fonder les sciences sociales sur le modèle des sciences naturelles, et où certains auteurs leur

répondent que la méthodologie des sciences sociales n'est pas à la hauteur, Peirce affirme qu'aucune méthode scientifique n'est à la hauteur des sciences sociales ! Il ne s'agit même pas de différencier des « sciences compréhensives » et explicatives, mais, en se focalisant sur l'objet de la science en question (la sociologie), montrer qu'un tel objet ne peut souffrir de l'instrumentalisme maladroit et approximatif de la méthode expérimentale, ni d'aucune autre méthode théorique et abstraite. Cette position radicale de Peirce a pourtant inspiré la sociologie pragmatiste, et lui a fourni sa spécificité à côté de la tradition allemande et française. La sociologie d'inspiration pragmatiste ne croit pas à la connaissance sociale, ni à sa capacité à donner accès à une telle connaissance. Elle accepte donc le sens commun, autrement dit l'opinion publique, pour la même raison que Montaigne. « Mais quoy, nous sommes par tout vent : et le vent, encores plus sagement que nous, s'ayme à bruire, à s'agiter; et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité, qualitez non siennes»[111], disait le Périgourdin. Une science qui veut prendre l'homme pour objet doit prendre en compte cette caractéristique. Seul le bon sens peut redresser la girouette qui produit des jugements en notre esprit, et l'opinion publique est, plus que tout autre socle « scientifique », un critère sûr pour la démarche du sociologue.

Il ne s'agit donc pas de nier la légitimité des sciences sociales, ni de leur refuser tout objet d'investigation. Mais pour parvenir à cette étape, la sociologie doit accepter de travailler sur un matériau impur, un matériau non soumis à des normes qu'elle aurait décrétées. Elle doit accepter de ne plus dire la vérité du fait social, ni celle du sens subjectif de l'action. La façon ou les raisons pour lesquelles les individus agissent en société ne la regardent pas : elle n'a pas à expliquer les causes des mécanismes sociaux, ni même de la sociabilité en général. Ce qui la regarde, en revanche, c'est le processus collectif par lequel la société se définit. La sociologie n'est pas là pour dire à la société ce qu'elle est vraiment, scientifiquement, et lever le voile de ses illusions. Mais elle peut chercher à comprendre, à l'intérieur d'une société donnée, par quelles étapes elle passe dans la formation de son identité. La sociologie, dans la tradition du pragmatisme, est un élément culturel, un instrument collectif, plus qu'une branche particulière du savoir, destinée à des savants formés à une méthode commune. Elle est une façon de penser et de dialoguer sur les problèmes sociaux dans la sphère publique, comparable à la pratique de la rhétorique dans la démocratie athénienne. Pour John Dewey, dans une culture

111Essais, *op.cit.*, « De l'expérience », p. 1071

démocratique, la pratique et le dialogue sociologique doit être une institution comparable au droit de vote. En effet, une communauté politique ne peut exister que dans la mesure où elle est capable d'identifier ses activités et ses intérêts, et où elle s'applique à utiliser les institutions démocratiques pour étendre ou protéger ses droits. La réflexion sociologique n'est ainsi que la prise de conscience par un groupe des causes et des conséquences des activités d'autres groupes sur leurs modes de vie, la capacité de définir leurs intérêts face à ces groupes, de les légitimer auprès de l'opinion et de les faire protéger par l'Etat. Dans cette perspective, les querelles de méthode n'ont prise sur l'activité du sociologue que si l'on considère que le but de la sociologie est de faire émerger une vérité distincte (aussi relative et contestée soit-elle) de toute pratique sociale. Une telle dispute n'a de sens que si l'on se situe dans une conception intellectualiste du savoir, dans laquelle l'action et la pensée sont exclusives. Ce présupposé épistémologique est ce qui permet aux querelles de méthode d'occuper une si grande place dans la littérature sociologique.

2. Les obstacles esthétiques à la sociologie pratiquée comme art collectif :

Charles Wright Mills, dans *L'imagination sociologique*, a âprement dénoncé cette professionnalisation, ce manque de bon sens et d'usages pratiques de la sociologie. Mills cherche à faire de la sociologie un outil de transformation social. Car la question qu'il se pose est celle de savoir comment se forme des publics, et sa description des publics est une caractérisation sensible. Il remarque que le public, à son époque (les années 1950), est partagé entre l'inquiétude et l'indifférence. Il lie ces sentiments à un rapport que nous entretenons aux valeurs.

> Mais que se passe-t-il, si l'on ne chérit aucune valeur, et si l'on ne sent planer aucune menace ? C'est l'état d'indifférence. S'il enveloppe toutes les valeurs, il s'agit d'apathie. Que se passe-t-il enfin si, ne chérissant aucune valeur, on sent néanmoins planer une menace ? C'est l'état d'inquiétude, ou d'angoisse, qui, s'il se généralise, provoque une espèce de malaise, douloureux et vague. Notre époque est faite d'inquiétude et d'indifférence mais elles ne sont pas encore formulées de manière à laisser œuvrer la raison et jouer la sensibilité. En lieu et place d'épreuves définies en fonction de valeurs et de menaces, on ne trouve souvent que le désarroi d'une inquiétude imprécise. En lieu et place des enjeux explicites, existe simplement l'impression que « rien ne va plus ». On n'a pas encore dit quelles sont les valeurs menacées, et ce qui les menace en somme, on n'a même pas encore statué sur leur cas. Quant à en faire des problèmes de sociologie, il n'en a jamais été question. [112]

112*L'imagination sociologique*, trad. P. Clinquart, Paris, La Découverte, 1999, p. 21

Il est clair que Mills est ici inspiré par Dewey, et il semble constater que le public n'a pas réussi à s'identifier, ni à identifier son problème collectif. Il est toujours dans son « éclipse », il subit encore passivement les décisions qui sont prises contre son intérêt. L'intéressant ici est que Mills décrit l'état du public comme des sentiments : « notre époque est faite d'inquiétude et d'indifférence ». Il s'agit là d'une qualité de l'expérience. Le remède à apporter est lui aussi esthétique : « laisser œuvre la raison et jouer la sensibilité » face aux « valeurs et aux menaces » de l'environnement. Ce qui fait obstacle à la constitution d'un public sur la base de valeurs et de sentiment organisées esthétiquement (de manière à enrichir l'expérience sensible et rationnelle), c'est la séparation de l'individuel et du social. Les individus ne parviennent plus à percevoir dans la marche du monde le reflet de leur vie privée. Le taux de chômage et l'état d'un chômeur, le taux de divorcés et le divorce de M. et Mme Martin, tous ces faits ne sont plus perçus ensemble, dans une même expérience. Ils ne sont pas imprégnés d'une qualité qui les englobe. D'un côté, l'individu privé exprime son inquiétude, mais de manière purement privé. D'un autre côté, la sphère publique est laissée en jachère, considérée comme indifférente aux problèmes des hommes. Nous exprimons nos sentiments privés et publics de façon antagoniste, sans percevoir les intermédiaires, sans construire un médium qui articule sphère privée et sphère publique.

Or, comme nous le verrons dans la prochaine partie, le but de l'éducation selon Dewey est de marier socialisme et individualisme, donc de dépasser cette aporie, de transcender l'inquiétude privée et l'indifférence publique qui caractérisent notre époque. Dewey voyait dans l'enquête et sa généralisation, sa mise en commun, la condition de ce dépassement, et Mills lui emboîte le pas en déclarant que « l'imagination sociologique » a un rôle culturel à jouer. En insistant sur les termes d'imagination et de culture, Mills semble dessiner les linéaments d'une esthétique de l'enquête. Il s'interroge ainsi sur le rapport entre l'état de l'art et l'état de la « conscience politique » :

> on laisse entendre maintes fois que la littérature sérieuse est devenue à bien des égards un art mineur. S'il en est ainsi, la faute n'en revient pas aux collectivités, aux moyens de communication de masse, et à toutes les menaces qu'ils font peser sur la production littéraire sérieuse. C'est dû aussi à la qualité même de l'histoire de notre temps, et à ce dont a besoin l'homme sensible pour saisir cette qualité. Où est l'invention romanesque, où est le journalisme, où l'entreprise artistique qui peut rivaliser avec les faits

politiques de notre temps ? Quelle vision dantesque approche de l'enfer de la guerre moderne ? Quelle accusation saurait se mesurer à l'insensibilité morale des hommes en proie aux tourments de l'accumulation primitive ? C'est la réalité sociale et historique que les hommes veulent connaître, et bien souvent, la littérature ne leur apporte rien. Ils ont soif de faits, ils en cherchent le sens, ils veulent qu'on leur peigne un grand tableau qui fasse vrai, et où ils puissent se comprendre. Ils veulent aussi des valeurs directrices, des émotions et des modes de sensibilité appropriés, des vocabulaires de mobiles. La littérature d'aujourd'hui ne les leur offre guère. Est-ce son rôle ? Peu importe ; ce qui compte, c'est que les hommes n'y trouvent pas ce qu'ils cherchent. »[113]

Le rôle culturel de la sociologie est de pallier à cette absence de sens. Elle peut remplacer la littérature, qui est devenue insuffisante. L'esthétique de Mills est donc une proposition de dépassement de l'art tel qu'il nous est donné en héritage. Au XIXème siècle, les romanciers, poètes, critiques et dramaturges, « ont été les seuls formulateurs des épreuves personnelles - parfois même des enjeux collectifs. L'art sait exprimer ces sentiments, et les met souvent en valeur, il leur prête un relief dramatique ». Seulement, « il lui manque cette limpidité intellectuelle dont on a besoin aujourd'hui pour les soulager, ou pour les comprendre »[114] On peut lire les ouvrages de Mills comme des œuvres d'art, un art nouveau au croisement de plusieurs disciplines. Dans le vocabulaire de Dewey, les œuvres de Mills sont un médium original ayant sa propre qualité esthétique, proposant une nouvelle fin à l'expérience. Elles ont à cœur de rendre intelligible l'environnement dans lequel nous vivons, et de faire sentir les conséquences des interactions qui s'y jouent dans notre expérience commune.[115]

On peut réellement lire Mills comme on lit Balzac. Cette comparaison n'est pas faite par hasard, puisque l'auteur de la *Comédie humaine* écrivait, pour son avant-propos : « comment rendre intéressant le drame à trois ou quatre mille personnages que présente une Société ? comment plaire à la fois au poète, au philosophe et aux masses qui veulent la poésie

113*Ibid.*, p.28

114*Ibid.*

115Dewey aurait sans doute souscrit à ce projet, puisqu'il écrivait : « Bien qu'on hésite encore à reconnaître ce fait, en raison de traditions établies avant que le pouvoir de l'art ne soit reconnu à sa juste mesure, la science elle-même n'est qu'un art central qui contribue à l'apparition et à l'utilisation d'autres arts », *L'art comme expérience*, *op.cit.*, p.66. Et dans *Le public et ses problèmes*, trad. J Zask, Paris, Gallimard, 2012, p.282-283 : « la libération de l'artiste dans la présentation littéraire est autant une condition préalable pour la création souhaitable d'une opinion adéquate sur les questions publiques que ne l'est la libération de l'enquête sociale. La vie conscience de l'opinion et du jugement des hommes se déroule souvent à un niveau superficiel et trivial. […] La fonction de l'art a toujours été de briser la croûte de la conscience conventionnelle et routinière »

et la philosophie sous de saisissantes images ? »[116] A sa manière, Balzac proposait un humanisme naturaliste, capable d'exprimer formellement, *via* un médium, les qualités de l'environnement naturel et social. Dans son esprit science et art allaient ensemble, et il déclare que ce « serait une erreur de croire que la grande querelle qui, dans ces derniers temps, s'est émue entre Cuvier et Geoffroi Saint-Hilaire, reposait sur une innovation scientifique ». Derrière l'innovation scientifique se joue une intuition qui ne peut être appréhendée que par la sensibilité et l'imagination. Sur ce point, Dewey (particulièrement au chapitre « Art et civilisation » de *L'art comme expérience*), et Balzac sont très proches. Tous deux ont compris que la science reposait sur des enjeux humains, et c'est la raison pour laquelle Dewey insiste pour qu'on considère l'activité scientifique dans sa dimension esthétique. Balzac, quant à lui, plaide pour qu'on lise à la fois « les écrits des plus beaux génies en histoire naturelle, tels que Leibnitz, Buffon, Charles Bonnet, etc. », et « les œuvres si extraordinaires des écrivains mystiques qui se sont occupés des sciences dans leurs relations avec l'infini, tels que Swedenborg, Saint-Martin ». Dans le rapport qu'il tisse entre les arts et les sciences, Balzac semble plus proche du William James des *Variétés de l'expérience religieuse*, ou du Bergson de *L'évolution créatrice*. La différence entre Dewey et ces auteurs est qu'il ne prétend pas que l'art et la foi puissent interférer ou guider la science dans ses procédures ou résultats. Mais il tient pour nécessaire que la science se pratique en ayant en vue la transformation de la société, ce qui ne peut pas aller sans infléchir – quoique de manière indirecte – son cours. Car la science, comme l'art, « se trouve donc préfiguré dans les processus même de l'existence. Un oiseau fait son nid et un castor construit un barrage lorsque des pressions organiques internes s'associent avec des matériaux extérieurs de sorte que les premières trouve une satisfaction et que les seconds sont transformés en un aboutissement satisfaisant »[117] Le travail d'un organisme, par rapport à l'environnement, est de transformer des causes naturelles en moyens, de passer du choc, de la stimulation, à l'élaboration d'instruments.

Enfin, Balzac pratique cette sorte de critique esthétique du phénomène social, qui, plutôt que de moraliser (il fustige les « moralistes à petites morales »), explique les effets positifs d'un outil, son ambivalence, et les manières de le contrôler, de voir dans un instrument l'idéal potentiel pour produire des qualités désirables. On peut citer à ce propos le discours de l'abbé Carlos Herrera à l'adresse de Lucien de Rubempré dans les *Illusions perdues*. Comme

116« Avant-propos », in *La comédie humaine*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1981, p. 10
117*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p.64

le souligne le narrateur, ce discours est d'abord adapté à son auditeur : « la corruption tentée par ce diplomate sur Lucien entrait profondément dans cette âme assez disposée à la recevoir »[118] Ensuite, le personnage de l'abbé réinterprète toute l'histoire du jeune homme, et lui montre pourquoi il s'est mal comporté et comment il aurait pu triompher des circonstances. Il souligne par là l'ambivalence de l'outil que Rubempré avait à sa disposition, et son « double tranchant ». Il appuie d'ailleurs cette démonstration par une réflexion sur la sphère privée et l'ordre public.

> Les grands commettent presque autant de lâchetés que les misérables ; mais ils les commettent dans l'ombre et font parade de leurs vertus : ils restent grands. Les petits déploient leurs vertus dans l'ombre, ils exposent leurs misères au grand jour : ils sont méprisés. Vous avez caché vos grandeurs et vous avez laissé voir vos plaies. Vous avez eu publiquement pour maîtresse une actrice, vous avez vécu chez elle, avec elle : vous n'étiez nullement répréhensible, chacun vous trouvait l'un et l'autre parfaitement libres ; mais vous rompiez en visière aux idées du monde et vous n'avez pas eu la considération que le monde accorde à ceux qui lui obéissent. [...] Changez de conduite : mettez en dehors votre beauté, vos grâces, votre esprit, votre poésie. Si vous vous permettez de petites infamies, que ce soit entre quatre murs : dès lors vous ne serez plus coupable de faire tache sur les décorations de ce grand théâtre appelé le monde. Napoléon appelle cela : laver son linge sale en famille. Du second précepte découle ce corollaire : tout est dans la forme. Saisissez bien ce que j'appelle la Forme. Il y a des gens sans instruction qui, pressés par le besoin, prennent une somme quelconque, par violence, à autrui : on les nomme criminels et ils sont forcés de compter avec la justice. Un pauvre homme de génie trouve un secret dont l'exploitation équivaut à un trésor, vous lui prêtez trois mille francs (à l'instar de ces Cointet qui se sont trouvé vos trois mille francs entre les mains et qui vont dépouiller votre beau-frère), vous le tourmentez de manière à vous faire céder tout ou partie du secret, vous ne comptez qu'avec votre conscience, et votre conscience ne vous mène pas en Cour d'Assises. Les ennemis de l'ordre social profitent de ce contraste pour japper après la justice et se courroucer au nom du peuple de ce qu'on envoie aux galères un voleur de nuit et de poules dans une enceinte habitée, tandis qu'on met en prison, à peine pour quelques mois, un homme qui ruine des familles : mais ces hypocrites savent bien qu'en condamnant le voleur les juges maintiennent la barrière entre les pauvres et les riches, qui, renversée, amènerait la fin de l'ordre social ; tandis que le banqueroutier, l'adroit capteur de successions, le banquier qui tue une affaire à son profit, ne produisent que des déplacements de fortune. Ainsi, la société, mon fils, est forcée de distinguer, pour son compte, ce que je vous fais distinguer pour le vôtre. Le grand point est de s'égaler à toute la Société[119]

L'intérêt de cette mise au point est qu'elle est pratiquée par un criminel maintes fois évadé, chef d'une bande organisée d'anciens bagnards, qui a assassiné un ecclésiastique espagnol pour subtiliser son identité et son pouvoir social. Décidé à parvenir à ses objectifs « dans les règles de l'art », il fait en sorte de se procurer tous les éléments de respectabilité, d'influence, en un mot tous les moyens nécessaires à réaliser sa fin. Il a bien compris où se situait l'enjeu : maintenir l'ordre social, et adapte sa stratégie à cette réalité. Il ne fera pas la

118 *Illusions perdues*, Paris, Gallimard, 1974, p. 629
119 *Ibid.*, p. 630-631

révolution, mais deviendra ce que Mills appelle un criminel en col-blanc. Cette description minutieuse est empreinte de « qualités esthétiques », mais elle possède également une portée instructive, éducative pour son lecteur, pour le public. Là où une description moralisatrice ne nous apprendrait rien de la société, préférant se boucher le nez et fermez les yeux, la description esthétique nous fait sentir sur quels principes reposent l'action publique. Par là, elle permet de comprendre comment la diriger, que ce soit pour y instituer le genre de fins que l'abbé Herrera veut réaliser pour son compte, ou pour y instituer le genre de fins qu'un public sensible et éduqué à percevoir esthétiquement les qualités de son environnement veut voir émerger.

3. La société industrielle et démocratique :

Le public démocratique doit donc émerger comme le public qui a en vue les fins visées et les conséquences produites par l'industrie, le commerce, les technologies. Le public démocratique cherche à adapter les moyens et les fins de ces dispositifs, en fonction de l'effet qu'ils produisent sur les deux critères exposés ci-dessus. C'est en ce sens qu'ils analysent l'actuel pour en retirer l'idéal : ils dégagent dans l'industrie, le commerce, les technologies, les potentialités offertes pour une vie démocratique, et tentent de les développer. Au contraire, ils cherchent à enrayer les effets indésirables. Cela demande le partage d'intérêts communs et la sensibilité commune à des rapports étroits entretenus par divers pans de l'expérience collective. La formation de ces intérêts et de cette sensibilité commune constitue le sens d'une politique et d'une éducation démocratique. Dewey développe cette idée en particulier dans un article intitulé « The United States, Incorporated » [« Les Etats-Unis, incorporés », jouant vraisemblablement sur le sens du mot « *corporate* » qui se réfère à l'entreprise ainsi qu'à l'idée de jonction] où il constate que l'entreprise a envahi la culture américaine, qu'il s'agisse des façons de penser ou de l'organisation sociale. Cette culture de l'entreprise est en passe de se répandre partout dans le monde, et d'abord sur la vieille Europe, qui voit dans le mode de vie américain une standardisation des mœurs, qui passe par la réduction du qualitatif au mécanique et à la quantification. Dans une telle civilisation, nos manières de penser, nos désirs, nos actions, deviendraient uniformes et machiniques. Nous serions « aliénés », rendus extérieurs à nous-mêmes. Dewey montre dans ce texte que cette critique est avérée, mais

qu'elle n'est motivée que par notre ancienne conception de l'individu. Au lieu de chercher à construire des idéaux efficaces pour produire, à partir de la situation présente, de nouvelles qualités dans l'expérience, de permettre à l'individu de trouver de nouvelles perspectives pour exprimer sa liberté et sa créativité, nous bloquons la transformation de la société. Nous essayons de faire coïncider l'ancienne conception de l'individu et l'état matériel de la culture ; n'y parvenant pas, nous parlons de standardisation, de perte de valeurs. Mais cette perte de valeurs est causée par notre incapacité à reformuler l'idéal en vue d'améliorer l'actuel. La société, envahie par l'entreprise, ne l'est que matériellement. Il n'existe pas d'idées correspondant à cet état de fait, d'internalisation, d'incorporation de la *corporation*. D'où cet aspect purement quantitatif, sans valeur ni qualité de la culture présente, qui n'est pas intrinsèquement liée à cette culture, mais liée à l'absence de qualification de cette culture. La culture fournit des moyens matériels, mais ces moyens sont arbitrairement articulés à des fins obsolètes. Il est donc temps de réévaluer les fins elles-mêmes, les valeurs du passé, à l'aune des nouveaux moyens, plutôt que de laisser les moyens présents se développer sans contrôle intelligent, en espérant qu'ils débouchent miraculeusement sur une confirmation des anciens idéaux. « Quand l'esprit d'entreprise devient interne, c'est-à-dire quand il est réalisé dans la pensée et l'action, il peut devenir qualitatif. Par ce changement, la loi sera réalisée non comme une règle arbitrairement imposée de l'extérieur mais comme relations qui tiennent les individus ensemble. La balance de l'individuel et du social sera organique. L'émotion sera suscitée et satisfaite dans le contexte d'une vie normale, pas en tant que déviations abruptes »[120]

C'est le rôle du public que de penser l'idéal « incorporé » de la culture matérielle d'entreprise. L'entreprise a conquis tous les domaines de la vie, de la sphère privé : le travail, mais aussi l'immobilier (nous vivons en corporation d'appartements), le crime (commis désormais en « bande organisée »), la presse, les loisirs, l'art... Il s'agit de rendre public ce qui a trait au privé, afin que des moyens sans qualité, impensés, puissent faire l'objet d'une enquête collective et intelligente, qui leur fournira un nouveau statut, une nouvelle valeur. Il s'agit alors de créer un « socialisme public », en lieu et place du socialisme capitaliste

120 « The United States, incorporated », in *The Later Works, vol.5, 1929-1930*, *op.cit.*, p. 65 : « When the corporateness become internal, when, that is, it is realized in thought and purpose, itwill become qualitative. In this change, law will be realised not as a rule arbitrarily impose from without but as the relations which holds individuals together. The balance of the individual and the social will be organic. The emotions will be aroused and satisfy by the course of normal living, not in abrupt deviations »

(soviétique), ou du capitalisme d'Etat (de Roosevelt). Plutôt que d'user de nouveaux moyens (le contrôle accru voire total de l'Etat sur l'entreprise privée) pour maintenir les anciennes fins (la prospérité économique), il s'agit d'user de nouvelles fins (l'expérimentalisme politique du public), pour produire de nouveaux moyens (qui sont, par exemple, le collectivisme que Dewey recommande dans « Capitalistic or Public Socialism »[121], mais qui n'est pas une fin en soi, et dépend d'une analyse collective d'une situation concrète).

Bien que la théorie des publics de Dewey semble, à première vue, adossée à un Etat stable, considéré comme une donnée non problématique. Le rapport du public à la législation par exemple se fait se fond d'un Etat qui arbitre, mais dont les intentions sont peu questionnées. Dewey s'oppose d'ailleurs explicitement à une vulgate anarchiste qui considère l'Etat comme un mal en soi. Dewey y voit plutôt un instrument. Cependant, il s'est opposé au New Deal qu'il considérait comme un « capitalisme d'Etat »[122], et insistait sur le fait que l'Etat lui-même, qu'on oppose traditionnellement à l'entreprise, peut devenir une entreprise particulière. Et l'entreprise Etat est peut-être plus dangereuse que les autres, puisqu'elle peut jouer sur deux tableaux : celui du public, et celui du privé. Il faut reconnaître à Dewey et à sa théorie des publics de nous aider à penser cette ambivalence de l'Etat. En effet, la frontière du public et du privé n'est établie que par des groupes (qu'il s'agisse de syndicats de salariés organisés ou de « *lobbys* » d'entreprises), et la croyance qu'il existe au-delà de ces groupes des « Institutions », une « Constitution » qui organisent souverainement le pouvoir politique et définissent la sphère publique, est pour Dewey un leurre. L'Etat, pour Dewey, est un état transitoire, qui reflète l'équilibre des forces sociales, et dont la frontière privé/public est un symptôme. L'Etat définit bien la frontière du privé et du public, mais il le fait toujours sous l'influence des publics qui s'opposent socialement. On peut considérer l'ouvrage de James K. Galbraith, *L'Etat prédateur*, comme une enquête sur la frontière public/privée instituée par l'Etat américain dans les années 1970-2010[123]. Galbraith montre comment les décisions qui appartiennent aux pouvoirs publics peuvent aisément devenir des prérogatives d'entreprises privées, et réciproquemment. La collusion entre les experts au service de l'homme politique et au service du chef d'entreprise aboutit à un escamotage d'un service public en service privé, et

121*The later works, 1925 - 1953. 5. 1929 - 1930*, *op.cit*

122Sur cette critique du *New Deal*, on peut se référer à l'article « No Half-Way House for America », in John Dewey, *The Later Works, vol. 10, 1933-1934*, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1986

123*L'Etat prédateur – Comment la droite a renoncé au marché libre et pourquoi la gauche devrait en faire autant*, trad. F. et P. Chemla, Paris, Le Seuil, 2009, en particulier le chapitre « L'essor de l'Etat prédateur », pp. 185-215

vice versa : tantôt la privatisation d'un service public s'avère utile pour les bénéfices d'une entreprise qui a des intéressements auprès du gouvernement, tantôt le rachat par l'Etat d'un domaine de prestations assurés par des entreprises privées assure à ces entreprises un service gratuit, qui leur permet de se délester d'une charge logistique et économique, assurée dorénavant par le service public. L'Etat joue donc sur les deux tableaux, et ses représentants profitent d'être les détenteurs de la définition de la frontière entre public et privé pour favoriser des lobbys privés, qui en échange, leur assurent divers services. Cette collusion, et son rapport avec le public et le privé, avait déjà été articulée par Charles Wright Mills, notamment dans *L'élite au pouvoir.*

L'enjeu de l'éducation et celui de la politique convergent, là où toutes deux ont besoin de se rapporter au passé en vue des usages présents. Comme le souligne Westbrook, la question d'une école *publique* est aussi la question de l'école des publics[124]. Nous avons insisté dans la partie précédente sur l'intérêt de s'approprier les savoirs ayant une portée générale sur la société. Dans *Expérience et démocratie*, Dewey critique certains tenants de l'« éducation nouvelle » pour le manque d'intérêt qu'ils portent au passé, et à sa transmission[125]. Sous prétexte de critiquer une éducation traditionnelle tournée vers un passé exalté pour ses propres vertus, on prendrait le contre-pied de cette attitude en banissant toute étude portant sur le passé de la culture. Cette critique se transpose aux mouvements politiques qui veulent faire, selon l'expression consacrée, « table rase du passé ». Ces deux interlocuteurs à leur tour peuvent être assimilés aux empiristes classiques, et à l'idée de *tabula rasa*. L'expérimentalisme de Dewey veut rétablir une continuité dans l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience philosophique, éducative, ou politique. C'est pourquoi il nous semble que l'émergence d'un public inédit n'est rendu possible, paradoxalement, que par la conservation d'une tradition culturelle. Mais la question est de savoir comment transmettre la tradition – question qui était posée par Arendt et qui constitue l'enjeu de toute pensée de l'éducation, qu'il s'agisse de Platon, Rousseau ou Dewey.

Il s'agit premièrement de ne pas pratiquer, dans le choix des programmes, la censure de certains éléments du passé, jugés inutiles pour des raisons idéologiques. N'enseigner que

124Robert B. Westbrook, *op.cit.*, p. 217
125*Expérience et éducation*, *op.cit.*, p. 463-464

les lettres et les « humanités » est en ce sens préjudiciable aux élèves qui doivent comprendre la marche du monde. Mais il s'agit encore de ne pas enseigner les sciences et les techniques comme un savoir fixe, détaché de tout contexte, qui feraient office d'autorité pour répondre à des questions que personne ne se pose mais que l'école impose. Il faut mêler humanisme et naturalisme, et montrer comment la science œuvre dans la vie quotidienne, avec ses implications sociales et politiques. Il faut en même temps marier science et art, en montrant comment l'art présente des valeurs humaines pour lesquelles la science doit travailler, et par lesquelles on peut critiquer des usages actuels de la science.

4. L'école démocratique et industrielle

Robert B. Westbrook présente l'école-laboratoire de l'université de Chicago, que Dewey a fondé avec sa femme Alice en 1894, comme une démocratie industrielle. Le but est d'y reproduire les activités à la fois sociales, politiques et économiques, que l'élève est appelé à occuper dans la communauté. Mais l'école offre la possibilité d'adapter l'organisation de ces activités à un autre objectif que celui qui prévaut dans la société capitaliste. Le but que poursuivent les enfants n'est pas de gagner un salaire, ou d'obtenir une plus-valeur de par la possession des moyens de production, mais d'« exercer une variété de projets basés sur des occupations historiques ou contemporaines »[126] dans la perspective qui est celle d'une communauté démocratique. Il s'agit donc de démocratiser les activités sociales et économiques qui ont émergé à l'époque de la révolution industrielle, en les situant dans un cadre nouveau (différent de celui de l'entreprise). Il s'agit d'élargir la démocratie jusque dans l'industrie et de faire du travail une activité démocratique. Il s'agit de diriger et d'évaluer collectivement le travail productif, en fonction des deux critères démocratiques : la multiplication des intérêts partagés et la multiplication des contacts entre membres de la société. D'autre part, l'activité industrielle – si elle est poursuivit à des fins démocratiques – permet de révéler les capacités de l'enfant, de multiplier ses intérêts, et de les exercer dans un cadre partagé.

> Je crois que la connaissance des conditions sociales, de l'état présent de la civilisation, est nécessaire pour interpréter correctement les capacités de l'enfant. L'enfant a ses propres instincts et tendances, mais nous ne savons

126Westbrook, *op.cit.*, p. 91 : « pursued a vaiety of projets based centered on particular historical or contemporary occupations »

pas te qu'ils signifient tant que nous ne pouvons pas les traduire en leurs équivalents sociaux. Nous devons pouvoir les replacer dans leur passé social et les-considérer comme l'héritage des activités antérieures de la race. Nous devons ainsi pouvoir les projeter dans le futur pour voir ce que seront leur résultat et leur fin. Dans l'exemple que nous avons utilisé plus haut, c'est l'aptitude à voir dans les balbutiements de l'enfant la promesse et la possibilité de relations et conversations sociales futures qui nous permettent de traiter cet instinct comme il convient [127]

L'éducation est donc une éducation à l'état présent de la culture – une transmission des techniques, valeurs, savoirs, pratiques, etc., de la communauté sociale. Mais cette transmission est une pratique critique. On ne transmet pas la culture telle qu'elle, mais on tâche d'en transmettre les éléments positifs, et d'en extirper le négatif. De la même manière, quand on dit qu'on « partage son expérience », on cherche à prévenir les autres des erreurs que l'on a commise, et à les encourager sur les chemins qui nous ont été favorables. L'idée qu'il faudrait transmettre le monde « tel qu'il est », se méprend sur la signification de la culture, qu'elle conçoit de façon fixe – et non-démocratique. L'alternative de Dewey n'est pas de condamner le passé à l'oubli, mais de rendre le passé, la transmission du monde, et l'éducation solidaires. L'éducation – pour celui qui éduque – revient à une méditation, voire à une introspection. Il s'agit de faire l'inventaire de son passé, de son héritage, de ce qu'on lui a adjoint, des usages auxquels on l'a soumis, et de le critiquer, afin de transmettre l'outil amélioré. En ce sens, l'enseignant est un démocrate, dont le travail est de reconstruire l'environnement présent, pour en exacerber les éléments idéaux, et en minimiser les éléments nuisibles. Comme le remarque Westbrook, l'enseignement de Dewey est moins centré sur l'enfant qu'il n'y paraît. Il est peut-être plus encore centré sur l'éducateur, à qui est dévolu la tâche de critique et de transmetteur de la culture[128].

Cependant, le rôle actif de l'élève n'est pas à minimiser, puisque c'est à l'élève d'apprendre à diriger son expérience en fonction de fins qu'il choisit, et d'organiser son travail dans la perspective des objectifs fixés en communauté. La planification, la division des tâches, les procédés de travail, etc., tout cela est décidé collectivement en fonction des intérêts communs du groupe, plutôt que par quelques-uns pour leur propre intérêt. Le rôle de l'éducation est d'offrir un cadre qui rende possible cette sorte d'expérience. Le rôle de l'élève est d'expériencer – de s'éduquer – à l'intérieur de ce cadre. Cette conception de l'école comme

127*Mon Credo pédagogique*, trad. O. Tsuin-Chen, Paris, Vrin, 1931. Disponible [en ligne] sur samuelrenier [consulté le 19/05/2016], www.samuelrenier.fr/wp-content/.../03/DEWEY-John-Mon-créso-pédagogique.pdf

128Westbrook, *op.cit.*, p. 90

« démocratie industrielle » permet à Dewey de faire face à deux critiques : d'une part, celle qui refuse de baser la théorie de l'éducation sur la psychologie. D'autre part, celle qui reproche à l'école-laboratoire d'être une préparation à une fin pré-déterminée, une adaptation contrainte à l'état présent de la société. Pour Dewey, ces deux critiques sont liées, et peuvent être dépassées ensemble, si l'on objecte que le développement psychologique est inséparable de l'activité collective, et que l'activité collective n'a de stable que ses assises techniques – ses fins devant être incessamment redéfinies dans l'évolution de l'environnement.

> Pour connaître ce qu'une capacité est réellement nous devons savoir ce qu'est sa fin, son usage ou sa fonction, et cela nous ne pouvons le savoir que si nous concevons l'individu comme un être agissant dans des relations sociales. Mais, d'autre part, la seule adaptation que nous puissions offrir à l'enfant dans des conditions données est celle qui se produit quand l'enfant est mis en pleine possession de toutes ses capacités. Avec l'avènement de la démocratie et des conditions industrielles modernes, il est impossible de dire à l'avance avec précision ce que sera la civilisation dans vingt ans. Il est donc impossible de préparer l'enfant pour quelque ensemble précis de conditions que ce soit. Le préparer à la vie de demain veut dire lui apprendre à être maître de soi : cela veut dire le former de telle façon qu'il ait l'usage plein, entier et immédiat de toutes ses capacités, que ses yeux et ses oreilles et ses mains soient des outils prêts à répondre au commandement, que son jugement puisse saisir les conditions dans lesquelles il a à travailler et que les forces d'exécution soient entraînées à agir avec économie et efficacité. Il est impossible d'atteindre cette sorte d'adaptation si l'on ne tient pas compte constamment des capacités personnelles de l'individu, de ses goûts et de ses intérêts – c'est-à-dire si l'éducation n'est pas continuellement traduite en termes psychologiques

Ce développement répond même aux critiques faites aux éducations « progressives », qui reprochent de séparer l'école de la société, et de ne pas préparer les enfants au « monde du travail ». En fait, on voit bien que le monde étant indéterminé quant à ses fins, seuls les moyens peuvent être transmis aux élèves – qui décident de l'usage qu'ils veulent en faire. Ces moyens ne sont pas totalement « sans fin », ou neutres, ils présupposent certains usages que l'on transmet en même temps qu'on enseigne les techniques. Mais c'est la raison pour laquelle l'usage des techniques ne doit être enseigné que s'ils sont utiles à la situation actuelle de l'élève. Ce sont les enquêtes des élèves qui déterminent le type de savoir qui sera transmis.

Comme le remarque encore Westbrook, le choc déclencheur de l'école-laboratoire fut les grèves Pullman en 1894, choc surdéterminé par des affinités avec les théories sociales chrétiennes (notamment le corporatisme ou encore le libéralisme de T.H. Green), et l'idéal d'une république de producteurs indépendants, correspondant à une certaine idée de l'Amérique. Après son départ de Chicago, Dewey développe les implications politiques de sa théorie éducative. L'idée d'une démocratie industrielle, ou d'une démocratisation de

l'entreprise, persiste. Le projet politique que Dewey propose est un socialisme – partage des moyens de production et délibération collective quant aux fins du travail productif – individualiste : « Je crois que cette conception tient compte, comme il convient, des idéaux individualiste et socialiste. Elle est bien individualiste parce qu'elle reconnaît que la formation d'un certain caractère est 1a seule base authentique d'une vie honnête. Elle est socialiste parce qu'elle reconnaît que ce caractère ne peut pas être formé par des préceptes, exemples ou exhortations individuels, mais sous l'influence qu'exerce une certaine forme de vie institutionnelle ou communautaire sur l'individu et que l'organisme social par le moyen de l'école agissant comme organe peut déterminer des résultats moraux »[129]

Comme le souligne Philippe Chanial, l'objectif de Dewey est de constituer un « aristocratisme démocratique ». La République proposée par Platon est un modèle d'articulation du politique et de l'éducation, et l'ami de Socrate a su montrer de façon exemplaire le lien qui unit l'individu et le collectif. « On ne pourrait exprimer mieux qu'il ne le fit le fait qu'une société est organisée d'une manière stable quand chaque individu fait ce pour quoi il a une aptitude naturelle de telle façon qu'il est utile aux autres (ou apporte sa contribution à l'ensemble auquel il appartient) et qu'il incombe à l'éducation de découvrir ces aptitudes et de les former progressivement pour qu'elles soient utiles à la société. » Dewey va même jusqu'à dire qu' « une grande partie de ce qui a été dit jusqu'ici est emprunté à ce que Platon, le premier, enseigna consciemment au monde ». Dewey semble souscrire entièrement à l'idéal politique platonicien, au point de dire qu'il n'a fait que retransmettre jusqu'ici (nous sommes au chapitre VII de *Démocratie et éducation*[130]) sa pensée. Il ne fait qu'une réserve, qui selon lui marque l'originalité de son projet, réserve à partir de laquelle il commence à s'éloigner de Platon. « Mais les circonstances qui échappaient à l'emprise de son intelligence le conduisirent à resteindre l'application de ses idées. Il ne conçut jamais la pluralité indéfinie des activités qui peuvent caractériser un individu et un groupe social et, en conséquence limita sa conception à un nombre limité de *classes* de capacités et d'organisations sociales »[131]

Platon serait un aristocrate par défaut, mais sa pensée recèle des éléments

129*Mon credo pédagogique*, art.cit.

130L'intérêt pour la République platonicienne, et pour sa compréhension du lien entre association, spiritualité, éthique et politique, est exprimé dès avant l'expérience de l'école-laboratoire, en 1888 dans « The Ethics of Democracy », in *The early works, 1882-1898, vol. 1 : 1882-1888 : Early essays and Leibniz's New essays concerning the human understanding*, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969

131Démocratie et éducation, *op.cit.*, p. 170

démocratiques. Il fonde sa théorie politique et la structure de la société sur une connaissance du bien. Or, cette connaissance n'est pas accessible là où l'organisation sociale est mauvaise, car elle produit des hommes mauvais. La connaissance du bien n'est accessible que là où la cité est déjà bien organisée. Pour sortir de ce cercle vicieux, Platon propose qu'un petit nombre d'âmes plus douées – les amants de la sagesse – imaginent l'hypothèse d'une cité juste, et attendent que les circonstances historiques soient réunies pour qu'un souverain censé s'en remette à leur plan. Seulement, une fois ce plan adopté, la cité ne doit pas évoluer, les institutions et l'éducation doivent se faire rigides. Platon, d'un côté, comprend très bien le rôle que joue l'éducation dans la sélection et le développement des aptitudes individuelles, et dans leur nécessaire mise en relation avec d'autres activités individuelles. Mais il veut faire entrer l'individu dans une classe – et réduit les classes à trois sortes de classes possibles – au lieu de considérer que chaque individu est lui-même une classe inédite, et que le rôle de l'éducation est d'adapter des enfants qui sont toujours irréductibles au passé, absolument individualisés, à un monde organisé en commun. Platon a donc compris l'aspect socialiste de l'éducation, mais il en a négligé l'aspect individualiste. C'est la raison pour laquelle son aristocratie, qui signifie un perfectionnement de l'individu par l'éducation, est une bonne chose. Mais il faut élargir cette aristocratie en brisant la structure de classe qui sous-tend sa théorie, et reconnaître l'irréductibilité de l'individu et de l'enfant. Dewey explique le fait que Platon n'ait pas vu comment démocratiser sa théorie par deux raisons : une sociale (il vivait dans un environnement peu démocratique[132], organisé en classes séparées), l'autre psychologique (sa psychologie est basée sur des observations qui ont été supplantées par la psychologie moderne, qui montre que l'individu a une nature plastique et des capacités en nombre illimitées, qui ne se réduisent pas à trois classes d'activités). Pour conclure, Dewey insiste sur le lien entre éducation, fixité et rôle de l'Etat dans la philosophie de Platon. Platon considère le changement comme un dérèglement, et voit dans l'Etat le garant de la stabilité – donc de la pérénité de la fin morale. Tout changement, dans un Etat instauré par des sages, ne peut être poursuivi que sous l'influence d'agitateurs qui minent l'harmonie sociale. « C'est pourquoi, alors qu'il voulait changer radicalement la société existante, son but était de construire un Etat dans lequel le changement n'aurait plus aucune place. La fin de la vie est fixée ; étant donnée un Etat formé avec cette fin en vue, même les détails les plus minimes ne peuvent plus être changés », car ils insinuent dans l'esprit des hommes la possibilité du changement.

132La « démocratie athénienne » semble être pour Dewey plutôt une aristocratie. Il est bien sûr loin d'être le seul à partager cet avis

L'éducation devient donc chez Platon conservatrice, sans transmission critique. Et ce conservatisme est lié à un manque de foi dans la nature humaine et en ses possibilités. Associer changement et décadence, c'est penser que l'homme n'est capable que du pire, et que lorsqu'un bien a été trouvé, il faut à tout prix le préserver. Il n'y a pas de dynamique positive entre les institutions étatiques et l'éducation : « L'échec de sa philosophie apparaît dans le fait que Platon ne pouvait pas espérer voir des améliorations progressives de l'éducation, instaurer une société meilleure qui aurait alors fait progresser l'éducation et ainsi de suite indéfiniment »[133]

VI. Tradition, publics et culture

1. Public et éducation

Nous avons étudié en III.2 le refus de la notion de *praxis* chez Dewey. Nous avons vu que sa théorie de l'action, assimilable à un scepticisme pratique, reposait plutôt sur une perception des intermédiaires, permises par une pensée du médium. Ce refus de la *praxis* se traduit dans sa théorie politique par l'impossibilité d'assimiler l'action collective à un critère connu d'avance. Dans cette dernière partie de notre travail, nous allons voir que l'action publique ne se déduit pas des lois de l'histoire (Marx), ni par l'aspiration de la société bourgeoise à dialoguer rationnellement sur les sujets politiques (Habermas), ni par la transmission du monde que pratiquent les adultes à l'intention des nouveaux venus (Arendt). Il y a une pluralité d'intérêts à l'œuvre dans ce qu'on appelle « nominalement » la société. Ces intérêts ne peuvent pas être répartis de manière duale selon un critère sûr, qui séparerait un objectif signifiant des moyens insignifiants. L'absence du concept de *praxis* chez Dewey produit une théorie des publics dont le cœur est le processus d'identification d'un intérêt collectif. Le problème qui se pose à nous est de savoir comment identifier cet intérêt sans l'aide de l'histoire ou d'une loi rationnelle quelconque.

Cela n'est possible que par et dans la communication, c'est-à-dire, littéralement, la

133 *Ibid.*, p. 173

mise en commun de certaines qualités de l'expérience. Cette mise en commun est la création de médiums que nous avons étudié en III.2. Elle constitue la tâche de l'éducation. « L'école a également pour fonction de coordonner, dans le cadre des dispositions de chaque individu, les divers des influences des multiples environnements sociaux avec lesquels il est en contact. Un code prévaut dans la famille, un autre dans la rue, un troisième à l'atelier ou au magasin, un quatrième dans l'association religieuse. Quand une personne passe d'un environnement à un autre, elle est soumise à des poussées antagonistes et court le risque d'être divisée en elle-même, et devenir un être qui a des critères de jugement et d'appréciation qui varient suivant les circonstances. Ce risque impose à l'école un devoir de stabilisation et d'intégration. »[134]

L'éducation est expressément conçue par Dewey comme la voie d'association politique, celle capable de construire un environnement commun au-delà des divergences locales. Cette tâche dévolue à l'éducation entraîne une des particularités de la théorie du public de Dewey, qui est d'être très peu empirique. Elle se veut expérimentale, mise à disposition d'un instrument pour la pratique démocratique, mais se base sur une analyse atemporelle, excluant toute référence à un espace géographique et culturel donné. Comme l'a souligné Fabienne Malbois, il s'agit essentiellement d'une notion normative[135]. Ce parti-pris contraste avec l'analyse socio-historique habermassienne de l'espace public, et même avec ce qu'Ernst Vollrath a appellé l'approche « phénoménale » de l'espace public par Hannah Arendt[136]. Comme le souligne encore Fabienne Malbois, la dimension normative de la conception du public de Dewey « permet en effet de comprendre dans quel sens la démocratie est pour cet auteur non seulement « *une méthode* » de gouvernement qui privilégie la discussion publique [...], mais également *« un mode de vie personnel »* (Dewey, 2002) Car c'est à ce titre [...] que la démocratie constitue « le critère moral à l'aune duquel la conduite de chacun doit être jugée » »[137] Si la théorie du public de Dewey est si peu empirique, semble-t-il, c'est parce qu'elle est adossée à une théorie de la démocratie comme théorie morale.

Comme l'a souligné Philippe Chanial, la théorie deweyienne du public est au prise avec une hésitation anthropologique. Faut-il ou ne faut-il pas définir la nature humaine pour

134*Ibid.*, p. 101

135« L'enquêteur deweyen et la fragilité de la vie publique », Daniel Cefaï, Cédric Terzi (éds.), L'expérience des problèmes publics. Perspectives pragmatistes, coll. « Raisons pratiques », n° 22, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012

136« Hannah Arendt and the Method of Political Thinking », Social Research, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), pp. 160-182

137Fabienne Malbois, a*rt.cit.*

esquisser une théorie de la démocratie ? Un chapitre entier de *Liberté et culture* est dévolu à cette question. D'une part, Dewey insiste sur le caractère idéologique de toute anthropologie entreprise à des fins de justification politique. Chanial affirme : « Le « candidat psychologique et idéologique favori » pour donner contenu à la notion de nature humaine dépend donc des tendances dominantes d'une époque et des rapports de force qui y prévalent »[138] Mais d'autre part, Dewey « ajoute immédiatement que la démocratie constitue le régime qui doit, plus que tout autre, laisser libre cours à la nature humaine »[139] Devant cette définition paradoxale, on est en droit de se demander à quelle nature humaine il faut donner libre cours. Dewey interprète la nature humaine en termes d'expérience : la nature humaine est incertaine, plastique, elle ne reçoit un contenu que par l'expérimentation : « si ce qui est premier, c'est l'expérience, c'est-à-dire l'interaction créatrice de l'homme avec son environnement naturel et humain, alors la finalité de la politique ne peut consister à promouvoir tel ou tel trait natif de la nature humaine. Dans cette perspective, la démocratie est avant tout expérimentation, ou expérience ». Puisque l'homme n'est que ce qu'il peut « expériencer », alors « la démocratie ne suppose pas que les valeurs humanistes soient vraies ou conformes à une essence objective de l'homme ». La nature humaine n'est qu'expérience : elle est prospective. On ne peut avoir de définition anthropologique *a priori*, et toute définition de l'homme est alors un pari. L'humanisme de Dewey est un humanisme religieux, en ce sens qu'il implique une foi dans l'humanité et ses potentialités.

La question que pose Chanial dans le titre de son article : « La démocratie est-elle naturelle ? » semble bien être la question politique centrale pour Dewey. La problématique de Dewey est de renforcer les chances, pour le public, de s'organiser effectivement. On pourrait très bien rétorquer à l'auteur que « l'homme est un loup pour l'homme », et qu'au sein du groupe primaire ne se développe pas un sentiment de sympathie, mais un combat pervers où Chronos mange ses enfants. Laisser libre cours à une telle nature humaine serait pour le moins dommageable. Le problème de Dewey est précisément celui-là, et c'est le sens du débat avec Lippman, qui motive l'écriture du *Public et ses problèmes* (nous aborderons plus longuement ce débat en II.2). La « foi » dans la nature humaine de Dewey vise à montrer qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une conception optimiste de l'humain pour défendre la démocratie. Il suffit

138« La démocratie est-elle naturelle ?. Sur l'humanisme démocratique de C. Cooley et J. Dewey», Revue du MAUSS 1/2002 (no 19) , p. 80-96.. Disponible [en ligne] sur CAIRN [consulté le 19/05/2016], https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=CIS_117_0197, p. 89

139*Ibid.*

de ne pas en avoir du tout. La nouvelle conception du public que forgera Dewey, en intégrant les opinions de Lippman et des publicistes américains des années 1920, débouche sur sa religion humaniste. Le fondement du politique se retrouve ainsi déplacé du point de vue de la justification rationnelle au point de vue de la justification par le sentiment. Et ce sentiment prend sa source dans l'expérience, voire dans l'intuition qui gît au fond de toute expérience. C'est au nom de l'intuition qui nous permet de diriger une expérience véritable dans la sphère personnelle ou communautaire que nous pouvons croire à l'expérimentalisme politique. L'expérience permet de passer de l'esthétique au politique, dans un double mouvement de politisation de l'intuition et d'« intuitionalisation » du politique. L'intuition que nous fait éprouver l'expérience esthétique motive la foi dans l'expérience politique et dans la nature humaine. La nature humaine et l'expérience politique donnent à l'intuition une portée nouvelle, en l'extirpant de la sphère intime pour la porter sur le plan de la civilisation.

2. Publics et classes sociales :

A l'inverse, la *praxis*, si l'on se reporte aux *Thèses sur Feuerbach* et à *L'idéologie allemande*, n'est pas une anthropologie vide de contenu. L'homme devient objet à lui-même, il porte son action sur lui-même, dès lors qu'il a compris que son monde est la fin de son activité. La *praxis* constitue le geste que doit entreprendre la classe prolétarienne en tant qu'elle est révolutionnaire, c'est-à-dire censée achever le mouvement d'émancipation entrepris par la bourgeoisie. Dans *Sur la question juive*, Marx expose l'idée que la révolution bourgeoise, tout en se débarrassant du féodalisme, n'est pas aller au bout de son processus d'émancipation. Elle a fait éclater l'ancien système dans son organisation globale, mais a récolté ses constituants en pièces détachées. « L'homme ne fut donc pas émancipé de la religion ; il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété ; il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie ; il reçut la liberté de l'industrie. La constitution de l'État politique et la décomposition de la société bourgeoise en individus indépendants, dont les rapports sont régis par le droit, comme les rapports des hommes des corporations et des jurandes étaient régis par le privilège, s'accomplissent par un seul et même acte. L'homme tel qu'il est membre de la société bourgeoise, l'homme non politique, apparaît nécessairement comme l'homme naturel. […] La révolution politique

décompose la vie bourgeoise en ses éléments, sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et les soumettre à la critique. […] L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale. L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique. »[140]

La critique de Marx n'est pas une critique de la révolution bourgeoise qui l'assimilerait à une erreur, mais à une vérité qui manque sa puissance, sa radicalité. C'est peut-être la raison pour laquelle il revient à une nouvelle classe de détruire les restes, les pièces détachées du féodalisme, que la bourgeoisie n'a pas réussi à faire éclater. Cet éclatement n'est possible que par une « opposition générale » qui se substituerait à l'« opposition particulière » qui fut celle de la bourgeoisie :

> Où donc est la possibilité positive de l'émancipation allemande ?
> Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat.[141]

On pourrait dire que les théories du public refusent la radicalité marxienne. On pourrait même dire, en adoptant un langage marxiste, que la théorie du public de Dewey en reste à une émancipation partielle, non universelle, ne s'intéressant qu'au « tort particulier », historique, et non au « tort en soi », anthropologique. Habermas semble avaliser cette interprétation en comparant le pragmatisme aux jeunes hégéliens qui sont les cibles de la *praxis* marxienne : « Depuis le début, j'ai considéré le pragmatisme américain comme la troisième réponse productive donnée à Hegel – à côté de Marx et de Kierkegaard, c'est-à-dire comme la branche démocrate radicale du Jeune hégélianisme. Depuis lors je m'appuie sur cette variante américaine de la philosophie de la praxis lorsqu'il s'agit de compenser les

140 *La question juive*, trad. R. Mandrou, Paris, Aubier, 1968, p. 26
141 *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 36-37

déficits démocratiques de la théorie marxiste »[142]

Cependant, lorsque Habermas parle de « compenser les déficits de la théorie marxiste » en s'appuyant « sur cette variante américaine de la philosophie de la praxis », il nous semble qu'il s'agit d'un contre-sens. L'idée de *praxis* est intrinsèquement anti-conséquentialiste, non parce qu'elle ne produit aucune conséquence, mais parce que ses conséquences ne sont pas ce qui importe. Ce qui importe est une certaine activité, qui évalue les moyens nécessaires à sa réalisation, sans en être dépendante : au contraire, ce sont les moyens qui sont dépendants de la fin. On peut se rapporter au texte de Trotski, *Leur morale et la nôtre*, et particulièrement à son développement sur le lien organique des fins et des moyens pour s'en convaincre. Trotski y développe l'idée qu'on ne peut se contenter de questionner les moyens de l'action sans s'interroger sur leurs fins, puisque les fins elles-mêmes deviennent les moyens de nouvelles fins. Une fin doit donc être pensée en fonction du résultat qu'elle va produire en tant que moyen, à l'avenir. « Le matérialisme dialectique ne sépare pas la fin des moyens. La fin se déduit tout naturellement du devenir historique. Les moyens sont organiquement subordonnés à la fin. La fin immédiate devient le moyen de la fin ultérieure… »[143]

On serait donc tenté de voir dans cette théorie une conception proche de la valuation de Dewey. Mais la différence principale tient à ce que pour Trotski, « La fin se déduit tout naturellement du devenir historique », alors que pour Dewey, elle se déduit des moyens. L'intrication organique dont parle Trotski est celle de moyens pour une fin donnée. Bien sûr, la fin n'est pas donnée dans l'absolu, mais elle doit être justifiée par le devenir historique. Mais elle n'est pas pour autant affectée, dans sa signification, par les moyens de sa mise en œuvre. Certains moyens servent mieux une fin que d'autres, et « Les questions de morale révolutionnaire se confondent avec les questions de stratégie et de tactique révolutionnaires.

142Cette volonté de « démocratiser » Marx est présente également chez Sidney Hook, notamment dans son essai *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*, où il tente une synthèse de Lénine et Dewey. D'une part, la révolution est un prélude nécessaire à l'exercice démocratique de l'enquête collective, la seule manière de libérer les individus d'institutions anti-démocratiques. D'autre part, toujours selon Hook, les soviets furent l'aboutissement d'un expérimentalisme démocratique théorisé par Dewey. Ces réinterprétations du marxisme et du pragmatisme sont stimulantes, mais dans leur aspiration à la synthèse, elles risquent de masquer une divergence qui semble irréductible. Il s'agit de l'absence de la notion de *praxis* chez les pragmatistes, et particulièrement chez Dewey.

143*Leur morale et la nôtre*, trad. V. Serge, :Paris édition Jean-Jacques Pauvert, 1972, p. 48. Disponible [en ligne] sur Les classiques des sciences sociales [consulté le 19/05/2016], http://classiques.uqac.ca/classiques/trotsky_leon/leur_morale_et_la_notre/leur_morale_et_la_notre.pdf

L'expérience vivante du mouvement, éclairée par la théorie, leur donne la juste réponse. » Mais la fin demeure souveraine par rapport aux moyens de sa mise en œuvre : si la fin est justifiée par le devenir historique (et non par les recommandations philistines des petits-bourgeois), alors les moyens adéquats sont permis. La fin justifie tous les moyens utiles, « stratégiques », à condition que la fin soit justifiée par l'histoire. On peut rapprocher le schéma moyens/fins présenté par Trotski de la *praxis* révolutionnaire théorisée par Marx. La praxis sous-tend l'idée d'un critère souverain de justification des fins. L'action trouve sa légitimité dans la fin qu'elle poursuit, et la fin est sanctionnée par l'histoire. Et puisque l'étude marxienne de l'histoire conduit à l'idée que seule une opposition totale à la société bourgeoise par une classe qui ne revendique aucun droit particulier mais l'émancipation de l'homme, peut être sanctionnée par l'histoire, il en découle que seule la révolution prolétarienne est justifiée. La praxis est donc subordonnée à une seule fin, qu'elle ne justifie pas par le « bon sens », la tradition ou l'empirisme, mais par la science dialectique de l'histoire. La différence entre un révolutionnaire et les « libéraux, les démocrates, les pieux catholiques, les idéalistes, les pragmatistes, les anarchistes et les fascistes »[144] est que le révolutionnaire a compris le mouvement de l'histoire, tandis que les autres ne le connaissent pas, ou refusent de le comprendre. Evaluer les fins par les moyens nécessaires à leur mise en œuvre serait substituer au critère historique objectif un critère subjectif. Les trotskystes « ont appris à subordonner leurs goûts individuels à ces lois. Ils ont appris à ne point craindre les ennemis les plus puissants, si la puissance de ces ennemis est en contradiction avec les exigences du développement historique »[145].

Si à l'inverse on adoptait une perspective deweyienne, on pourrait soutenir l'idée que toute opposition est « particulière avec des conséquences », et qu'une « opposition générale » est un non-sens basé sur le dualisme de la théorie et de la pratique. Ce dualisme nous présenterait les choses comme polarisée entre le réel et l'idéal, sans nous donner de strates intermédiaires où une action réelle pourrait s'engouffrer. Il n'y aurait plus qu'à choisir, dans une telle situation, entre le *statu quo* et la révolution, entre une théorie qui ne serait qu'inaction, ou justification idéologique du système, et *praxis* qui serait l'élimination du système. Par ailleurs, si le devenir historique réconcilie l'action et la théorie, c'est justement parce que le marxisme conserve la distinction de la poïesis et de la praxis. La poïesis serait les

144*Ibid.*, p. 11
145*Ibid.*, p. 51

actions qui ne stimulent pas le devenir historique. Certes, ces actions existent, elles ont lieu, mais elles ne sont pas réelles au sens dialectique. Dans une réponse à Krug qui le mettait au défi de déduire dialectiquement l'existence de son porte-plume, Hegel répondait que la dialectique ne prétend pas déduire tout ce qui est, si par là on entend toutes les choses qui ont lieu. La dialectique admet des événements contingents. Mais leur contingence est corrélative à leur insignifiance. Ce que prétend découvrir la dialectique, c'est l'effectivité de l'essentiel dans le réel, et non l'effectivité de n'importe quoi. Par là on comprend pourquoi toute dialectique (qu'elle soit hégélienne, marxienne ou trotskienne) a besoin de distinguer, à travers la *praxis* et la *poïesis*, entre le signifiant et l'insignifiant. Le signifiant, dans sa variante marxiste, sera l'action qui se rattache à la praxis révolutionnaire, l'insignifiant les ratiocinations poïétiques des bourgeois réactionnaires pour aller contre le sens de l'histoire. Les propos des non-marxistes sont poïétiques dans la mesure où ils ne distinguent pas entre l'essentiel et le contingent, et ne place pas un type d'action au-dessus des autres. De la même manière, dans la Grèce antique, les artisans étaient des hommes non libres dans la mesure où ils considéraient les conséquences d'action aussi triviales que celles ayant trait à la fabrication d'objets. Le pragmatisme ne fait pas cette distinction, et c'est là nous semble-t-il la rupture de Dewey avec l'hégélianisme, que les auteurs ayant souhaité « marier le marxisme »[146] et le pragmatisme ont sous-évaluée. Pour bien comprendre la différence qui sépare, en tout cas sur ce point, le pragmatisme et les philosophies dialectiques, on peut se référer aux débats polémiques de William James, notamment dans *L'empirisme radical*, *La volonté de croire*, ou *Philosophie de l'expérience*. L'article « Le postulat de l'empirisme immédiat » de Dewey peut à ce titre être considéré comme une réfutation de la dialectique. L'argument est le suivant : tout ce qui fait l'objet d'une expérience est réel, et s'oppose, évidemment, à l'idée que seul ce qui est rationnel est réel. En distinguant entre l'expérience cognitive médiate et l'expérience immédiate, Dewey montre que le critère qui discrimine l'essentiel de l'insignifiant ne peut pas être donné avant l'expérience, mais seulement dans une expérience ultérieure prenant pour objet l'expérience passée. Si l'essentiel est déterminé avant l'expérience, on se demande à quoi sert de la vivre, on peut se contenter de la déduire. La rupture de Marx par rapport à Hegel est justement de montrer qu'il faut placer l'action avant la théorie pour que la dialectique n'ait pas pour effet de réduire le réel à du déjà connu, et à un domaine sans valeur propre. La praxis redonne au monde concret une valeur, mais distingue malgré tout, au sein du concret, entre l'essentiel et

146« Marrying marxism » est le titre d'un chapitre du livre de Robert B. Westbrook, *Democratic Hope*, *op.cit.*

l'insignifiant.

Notre propos n'est pas d'entrer dans un examen approfondi de la tradition empiriste et dialectique. L'histoire du débat et la littérature qui lui est consacrée suffit à elle-même[147]. Il s'agissait pour nous de montrer comment ces deux postures épistémologiques construisent deux perspectives politiques et pratiques différentes. Si l'on veut exprimer cette différence en termes de classe, on pourrait dire que le public pensé par Dewey ne se définit pas par son appartenance sociale. Comme l'a remarqué James Livingston, « les révolutions modernes sont, sans exception, des coalitions trans-classes »[148] Mais il ne s'agit là que d'une définition négative du public. Comme nous l'avons signalé, la cause du prolétariat instituée comme classe réalisant l'émancipation du genre humain est subordonnée à l'idée de praxis et d'une forme d'action supérieure – plus essentielle que les autres. Cette idée ne fonctionne pas dans la théorie de Dewey, qui prend en compte la diversité irréductible de ce que que Cooley a appelé les « groupes primaires ».

> Des mots comme « société » et « communauté » peuvent induire en erreur, car ils ont tendance à nous laisser croire qu'il y a une seule chose correspondant à un seul mot. En fait, une société moderne comprend de nombreuses sociétés plus ou moins étroitement liées entre elles. Chaque foyer avec son extension immédiate d'amis forme une société. Le groupe de camarades de jeux, au village ou dans la rue, forme une communauté. Chaque groupe d'affaires, chaque club en est une autre. Au-delà de ces groupes plus restreints, il y a, dans un pays comme le nôtre, une diversité de races, de sectes religieuses, d'intérêts économiques. Dans la cité moderne, en dépit de son unité politique nominale, il y a probablement plus de communautés, de plus de coutumes, de traditions et d'aspirations et de forme de gouvernements ou de contrôles différents qu'il n'en existait dans un continent entier à une époque

147On pourrait organiser l'histoire de ce débat en plusieurs étapes : Bentham / Hegel, John S. Mill / Marx, Lénine / James, Trotski / Dewey, en insistant également sur les « précurseurs » : Locke / Leibniz, Hume / Kant. Il est intéressant de noter que ce qui opposait Dewey et Trotski dans les années 1930 est toujours à l'oeuvre dans les discussions stratégiques des partis révolutionnaires. Ainsi, Pablo Iglesias, le leader de *Podemos*, expliquait que si le peuple ne s'identifie pas à la classe prolétarienne, cela était dû à l'incapacité des militants à parler aux gens un langage simple. Sans remettre en cause la vérité du matérialisme historique, Iglesias expliquait qu'il faut adapter ses moyens à la fin, et citait en exemple Lénine, qui sut traduire « marxisme » dans les termes d'une situation historique. Par là, il soulignait que les moyens, s'ils sont organiquement liés à la *réalisation* de la fin, ne sont pas liées à la fin elle-même. Ils sont surtout là pour permettre d'adapter les circonstances historiques à la fin: « Il y a avait un gars qui parlait de Soviets en 1905. Il y avait ce chauve, là. Un génie. Il a compris l'analyse concrète de la situation. En temps de guerre, en 1917, quand le régime en Russie s'effondrait, il a dit une chose très simple à tous les Russes, qu'ils soient soldats, paysans ou travailleurs. Il leur a dit : « Pain et paix ». Et quand il a dit « Pain et paix », ce que tout le monde voulait, beaucoup de Russes qui ne savaient pas s'ils étaient de "gauche" ou de "droite", mais qui savaient qu'ils avaient faim, ont dit : "Le chauve a raison", et le type chauve a très bien fait. Il n'a pas parlé aux Russes de « matérialisme dialectique », il a parlé « de pain et de paix ». Et c'est une des principales leçons du XXe siècle. » OHM TV. *Pablo Iglesias (PODEMOS) : leçon de stratégie politique (vostfr) !* [vidéo en ligne]. Youtube, 15/12/2014 [consulté le 06/05/2016]. Disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=wVj4Avs5EUY.

148James Livingston, cité par Westbrook, *op.cit.*, p. 130

antérieure. Chacun de ces groupes exerce une influence formatrice sur les dispositions actives de ses membres. »[149]

3. La crise de l'éducation et le public : Arendt et Dewey

On pourrait rétorquer à Dewey qu'il confond le social et le politique. Il y a certes des groupes primaires aussi nombreux qu'on voudra, mais si l'on se réfère aux *Politiques* d'Aristote, et particulièrement au chapitre 1 du livre III, on lit que l'assimilation entre le gouvernement de la famille et de la cité est incorrecte. La cité n'est pas un gouvernement de plusieurs familles par un « super chef de famille » : le souverain. La famille se réfère au social, tandis que la cité se réfère au politique. Comme l'a souligné Léo Strauss, le domaine politique était pour les Grecs le domaine des grandes actions, de la postérité, par opposition avec le domaine de l'*oïkos* où se dissimulait les misères domestiques et matérielles de l'homme privé[150]. C'est pourquoi, à l'intérieur de la distinction du social et du politique, en passe une autre : la famille se réfère à la *poïesis*, à la production, la politique se réfère à la *praxis*. Le social, qui se constitue comme prolongement du familial, est la sphère de la production. Le politique, quant à lui, est le domaine de la discussion et de l'action sans finalité extrinsèque des hommes libres.

Hannah Arendt cherche à décrire l'annexion, à l'époque moderne, du politique par le social. Il ne reste à l'homme moderne pour vivre que la sphère privée (familiale) et la sphère sociale, laquelle ne fait que prolonger le privé. De façon symptomatique, Arendt discute de la distinction du privé et du public au chapitre « La crise de l'éducation », de *La crise de la culture*. Les Etats-Unis sont, selon elle, exposés structurellement à une crise de l'éducation, du fait de leur ambition de créer un ordre nouveau du monde, dans lequel serait aboli l'inégalité, l'oppression et la misère. L'éducation, dans ce nouveau monde, se donne pour but d'intégrer les nouveaux venus, notamment les immigrés et les enfants, à l'espace public que constitue la société américaine. C'est ici précisément que le bas blesse, selon Arendt, puisque l'éducation, en se politisant, en cherchant à « éduquer » des individus à un ordre nouveau, verse dans la manipulation et l'endoctrinement, qui sont à l'inverse des exigences d'une sphère publique

149*Démocratie et éducation*, *op.cit.*, p. 100
150*Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan, E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, chapitre 1

rationnelle. La sphère publique suppose en effet une sphère privée, qui protège l'individu d'une exposition trop forte à la « lumière » du politique. La nécessité de cette sphère privée est réelle pour les adultes, puisqu'elle leur permet, en cas de besoin, de se protéger des agressions qui peuvent survenir sur la scène publique. Elle permet d'éviter que le pouvoir politique ne dispose des individus comme des enfants, en prétendant leur imposer des décrets « pour leur bien ». La sphère privée – et cela est valable aussi pour Habermas, est un lieu de critique du politique. Ce n'est que parce que les individus sont d'abord des êtres humains rationnels privés qu'ils peuvent former un public autonome (au sens kantien de majeur) vis-à-vis du politique. L'éducation devrait avoir pour but de former les enfants à devenir des adultes, et pour cela, il faut les préserver de l'envahissant de la sphère publique. D'où la critique qu'Arendt adresse aux théories de l'éducation inspirée de Rousseau, et des théories qu'elle nomme « pragmatiques », substituant le faire à l'apprendre, et ayant entraîné l'éducation vers la pédagogie, en remplaçant la compétence et l'autorité du maître par sa capacité à apprendre et à faire apprendre. Les Etats-Unis étaient enfin le lieu où pouvaient s'expérimenter à grande échelle (à la différence de la vieille Europe où les tentatives avaient été toujours assez limitées), précisément pour les raisons politiques présentées ci-dessus : l'intégration des nouveaux venus au monde nouveau.

Arendt pense que les raisons de cette situation de crise sont à rechercher « dans les jugements et les préjugés sur la nature de la vie privée et du monde public et de leur relation mutuelle, qui ont été caractéristiques de la société moderne depuis le début des temps modernes, et que les éducateurs acceptèrent lorsqu'ils se décidèrent – et relativement tard – à moderniser l'éducation comme des évidences, sans se rendre compte des conséquences qu'ils auraient nécessairement sur la vie des enfants »[151] La sphère politique, qui assurait un élément de continuité entre les générations, entre les nouveaux venus et l'état du monde, disparaît. La crise de l'éducation en est le symptôme : les adultes, refusant d'assumer leur responsabilité face au monde commun (celle de le transmettre aux nouvelles générations), laissent les enfants construire eux-mêmes leur « monde ». La culture perd alors son rôle de tuteur permettant aux enfants de croître et de s'élever jusqu'au monde commun. Elle les expose directement au monde, sans pourtant les y préparer. L'indistinction du privé et du public se traduit dans l'éducation moderne qui fait du monde privé, non plus une propédeutique au

151*La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 240

monde commun, mais un commun « avorté », trop neuf pour avoir quelque chose à offrir mais mis dans la position de jouer le rôle dévolu à la tradition. De l'autre côté, le commun n'est plus ce vers quoi tend le monde privé mais son contenu est réduit au monde privé lui-même : il n'y a donc plus de contenus communs, et plus, à proprement parler, de monde.

Par là, on comprend que la conception du public chez Arendt est adossée à une certaine anthropologie, de type aristotélicien. Ce sont précisément les concepts de *vita contemplativa* et *vita activa* qui, en rejouant la distinciton *praxis* et *poïesis*, motivent la distinction qu'Arendt opère entre privé et public. La philosophe souligne en effet que, chez Aristote et Platon, le domaine du politique est liée à la *praxis* , et se définit comme domaine excluant l'utile. Arendt insiste sur la distinction entre politique et social, laquelle, selon elle, a été perdu au Moyen-Age.

Contre Habermas[152], Rorty signifiait qu'il fallait aller de « l'épistémologie vers la politique, depuis une explication des relations entre la « raison » et la réalité vers l'explication de la manière dont la liberté politique a modifié notre idée de ce à quoi l'enquête humaine est bonne »[153] La liberté du public est donc, dans cette perspective, de déterminer non seulement le type de problème auquel il veut s'attacher, mais aussi les méthodes et l'approche qu'il juge adéquates. Il ne se réfère pas à la réalité, qui serait rendue accessible par l'exercice rationnel de la discussion publique, mais à une situation. Il semble que ce qui opposait Rorty à Habermas est aussi ce qui oppose Dewey à Arendt. En effet, la notion de « monde commun », qui fonde la théorie arendtienne du public, peut s'apparenter à la quête de ce que Rorty appelle ailleurs l'adéquation de la Raison et de la Réalité, caractéristique de l'âge Philosophique[154]. Arendt érige un modèle historique (la *polis* grecque), découvert au cours de son enquête, en modèle normatif, qu'elle dirige contre un deuxième modèle historique : le social à l'âge moderne. De la même manière, Habermas fait de la sphère publique bourgeoise la norme invalidant la publicité manipulée par le pouvoir. Le problème de ces positions est leur caractère spéculatif à prétention normative : l'interprétation historique d'Arendt, qu'on la juge pertinente ou non, n'est pas *de facto* un critère pour interpréter la valeur d'une conception du

152Nous reviendrons en détail sur la théorie du public chez Habermas, dans la prochaine partie de ce travail
153*Ibid.*, p. 147
154*Conséquences du pragmatisme*, *op.cit.*, « Introduction »

public.

Or, c'est précisément au nom d'une étude historique qu'Arendt établit, par exemple, le diagnostic de la « crise de l'éducation ». On peut, à la rigueur, admettre que la distinction tranchée entre le privé et le public à l'époque grecque a été perdue, et que l'enfant est, à l'époque moderne, exposé au monde commun. Mais pourquoi faut-il interpréter cette transformation comme un fait à déplorer ? Arendt s'appuie sur la « biologie » de l'enfant, qui ne serait pas apte à supporter le monde avant d'être un adulte. Mais on voit ici que la distinction politique entre public et privé et les considérations d'ordre biologique n'ont pas grand chose à voir. Il faudrait admettre, pour accepter l'interprétation d'Arendt, que la distinction entre le privé et le public avait une origine dans la nature de l'homme – et admettre en même temps une nature intangible de l'homme. Il faudrait pouvoir, en même temps, montrer que l'échec scolaire est dû à des pratiques d'éducation modernes, sapant la base de l'autorité du professeur au profit de la construction d'un espace public par les enfants. Le diagnostic d'Arendt, si l'on s'en tient à la crise de l'éducation, a de quoi laisser perplexe. D'une part parce qu'on aurait du mal à montrer *comment* l'indépendance accrue des enfants par rapport aux adultes entraîne leur abêtissement. D'autre part parce qu'il faudrait montrer que les pratiques pédagogiques dites « modernes » ont été mises en place à une grande échelle – échelle suffisamment large pour influencer toute la société américaine. Ensuite, même si l'on parvenait, par impossible, à démontrer ces deux aspects de la question, il faudrait encore expliquer pourquoi ce résultat est néfaste pour la culture. C'est là qu'Arendt s'appuie sur une anthropologie dont on voit mal quelle preuve empirique de validité elle fournit, si ce n'est l'autorité d'Aristote, et le sentiment de grandeur oubliée que l'image de la société hellénique peut susciter chez un intellectuel. On pourrait opposer à son modèle du social le modèle de Cooley. Dans la perspective du sociologue, il n'y a pas de ligne de fracture entre le privé, le social et le politique. L'enfant, même dans la sphère intime familiale, ou dans la sphère du groupe de jeux, est exposé au monde. La présence d'un autre monde – celui des adultes et de la tradition culturelle, n'est pas exclu par la présence de l'enfant dans le monde familial ou dans le monde du groupe de jeux.

Le problème de l'éducation serait précisément de savoir comment intégrer ces deux

mondes, de savoir comment la culture peut enrichir la personnalité de l'enfant. La perspective d'Arendt semble être une perspective de substitution (du privé au public), alors que celle de Cooley est plutôt celle d'une intégration. L'idéal de Cooley – la transformation du monde en groupe primaire international où règne la sympathie – est à l'opposé du modèle d'Arendt. Il ne s'agit pas pour nous de dire que l'un des deux modèles est plus valables que l'autre, mais de critiquer les assertions d'Arendt en lui opposant un modèle antagoniste et tout aussi valable. De la sorte, nous pouvons parvenir à la suspension du jugement. Cet équilibrage d'un argument par un autre, cette isosthénie, pour employer le vocabulaire de l'école de Sextus Empiricus, montre indirectement la pertinence de la position de Dewey sur la question du public et de la nature humaine.

En effet, il ne s'agit pas de dire que la conception que se fait Dewey de l'homme est « vraie » et celle d'Arendt « fausse ». Mais la conception anthropologique d'Arendt, dans la mesure où elle mélange le registre historique et normatif, illustre le « sophisme » que Dewey repère et combat dans la tradition philosophique : la réduction de l'expérience à un de ses aspects. Pour ériger une partie de l'expérience en norme de toute l'expérience, il faut prouver quelle est la nature complète de l'expérience. Et il est visible que par là qu'on prouve l'argument qu'on veut prouver par lui-même. Rien de nouveau depuis Hume, ni depuis Sextus, encore – et sa technique du diallèle. Arendt transpose ce « sophisme » dans le domaine de l'histoire, en faisant d'un résultat de l'enquête historique (et d'un moment de l'histoire) une norme censée pouvoir évaluer toute expérience future. L'anthropologie de Dewey semble être, à l'inverse, volontairement vide de contenus. Bien que l'étude historique soit pour le philosophe d'un grand intérêt pour éclairer les problèmes sociaux sur lesquels se penchent les publics qui en sont affectés, cette même étude historique semble, dans le cas de l'anthropologie, vaine dans le meilleur des cas, et susceptible d'appauvrir l'expérience humaine. La possibilité d'une pluralité des publics chez Dewey semble donc être permise précisément par ce qui nous est apparu comme le paradoxe de sa théorie : son an-historicité. La religion humaniste de Dewey pourrait être finalement un fidéisme sceptique. « Nous n'avons aucune communication à l'être »[155], ni à la nature de l'homme. Il faut nous tourner vers la foi pour espérer la trouver.

155Montaigne, « Apologie de Raymond Sebon » *Essais*, Paris, Flammarion, 2008, p. 758

4. Théorie du public et humanisme

Pour autant, il ne s'agit pas de nier l'importance de la tradition et de la transmission dans l'éducation. On peut ici citer le chapitre introductif d'*Expérience et éducation*, « éducation traditionnelle et éducation progressive », qui après avoir critiqué l'éducation nouvelle dans son rejet unilatéral du passé, pose un constat. « Plus nous proclamerons que la connaissance du passé ne peut être la fin de l'éducation, plus nous insisterons sur son importance comme moyen. Nous découvrons ainsi un problème nouveau dans l'histoire de l'éducation : comment l'enfant va-t-il entrer en rapport avec le passé pour que ce commerce lui devienne un facteur important d'appréciation du présent ? »[156]

L'éducation, et la culture humaniste, en transmettant des connaissances, peut aider l'enfant à apprécier la signification et les enjeux du présent. On voit par là que la position d'Arendt, séparant l'éducation traditionnelle comme transmission du passé, et l'éducation « moderne » comme rejet de la culture, pensait par contrastes. La question que pose Dewey est celle de savoir comment la culture peut devenir un médium éducatif. C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre sa réflexion sur l'histoire du libéralisme et de l'humanisme.

Il peut sembler que le modèle décrit par Habermas dans *L'espace public*[157] fournisse ce type de récit, c'est-à-dire souligne le lien entre humanisme et public. Mais Joëlle Zask remarque que que si « Habermas est le seul philosophie contemporain... à conserver à l'opinion publique une signification politique essentielle en démocratie »[158], la normativité qu'il propose entre en contradiction avec le projet de Dewey.

> L'un des buts de son livre [*L'espace public*] est de démontrer que la perversion du principe de “ Publicité ” critique propre à la sphère publique bourgeoise a transformé l'opinion publique en opinion non-publique. Le livre est ainsi polarisé en fonction de deux schémas de publicité dominants. Le premier est défini comme un ensemble de

156*Expérience et éducation*, *op.cit.*, p. 464

157 *L'espace public – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. Buhot de Launay, Paris, Payot, 1988

158*L'opinion publique et son double*, vol 1, *L'opinion sondée*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 143

discussions publiques dévolues à la critique de l'exercice du pouvoir, menées par des personnes responsables et raisonnables, tandis que le second consiste dans la sphère dégradée de l'acclamation consensuelle propre aux démocraties de masse, qui est produite par l'usage d'une publicité manipulatrice émanant des groupes dirigeants.[159]

Le problème de ce schéma normatif – qui oscille entre une opinion publique rationnelle et une opinion publique manipulée – repose selon Zask sur son historicité. En effet, en définissant l'opinion publique rationnelle et l'opinion publique manipulée selon leur moment historique, Habermas accepte implicitement cette transformation. L'explication que propose Habermas ne parvient pas à s'extraire de l'histoire qu'il décrit par ailleurs, et à rendre compte du processus *normatif* qui a conduit d'une conception de l'opinion publique à une autre. L'auteur ne fait que prendre acte d'une transformation qu'il déplore, mais sans se donner les moyens de la dépasser : « Habermas remet donc en cause l'aptitude de la nouvelle définition à rendre compte de l'opinion publique non manipulée mais ne questionne pas les procédures de son élaboration. »[160]

Pour appuyer sa contestation de l'argumentation d'Habermas, Zask s'appuie sur l'analyse qu'il propose de la dissolution de l'opinion publique rationnelle dans la société de masse, qui « se traduit par une socialisation de la politique et une politisation de la société, un double processus condensé dans l'expression « Etat-social ». Sa caractéristique est, selon l'expression de Arendt, qu'on en vient à donner « une importance publique au processus vital » ; en pratique, cela débouche sur la reconnaissance de droits sociaux et sur une orchestration étatique du capitalisme privé »[161]. Zask juge que ce diagnostic repose sur une dissociation du public et du privé qui aboutit à une conception monolithique, ne laissant la place qu'à un seul type déterminé de public et un seul type de normes régissant son dialogue. Ce public serait *grosso modo* le public bourgeois du XVIIIème siècle décrit dans *L'espace public*, qui aurait lu et intériorisé les préceptes de Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, et n'accepterait de dialoguer que sur la base de la conversation rationnelle. L'approche de Dewey serait au contraire pluraliste, tant sur le plan des normes qu'une discussion publique peut tenir pour valide, que sur le nombre et le type de publics envisagés. Le dialogue public serait

159*Ibid.*, p. 181
160*Ibid.*
161*Ibid.*, p. 150

procédural, non pas dans l'absolu (par rapport à des normes édictées par la Raison), mais au sens où les critères émergeraient dans le contexte de l'enquête où le dialogue prend place.

Habermas semble partir d'une définition *a priori* de la sphère publique qui vaut pour une période et une culture donnée, et qui est une contrainte extérieure aux individus. L'évolution permanente des limites du public et du privé, comme des fins et des moyens, est au contraire ce qui motive l'absence de perspective historique et sociale dans la théorie de Dewey. La formulation habermasienne du problème semble donc fautive dès le départ, puisqu'elle adosse son interprétation à une loi historique. Encore une fois, elle n'accorde aucune place aux qualités dans ce qu'elles représentent de positif, ni aux intermédiaires et à l'instrumentalité. Le problème est négatif, fonctionnant par contraste, et épuise rapidement les possibilités de réponse. Or, la logique de l'enquête de Dewey fonctionne précisément sur l'identification et la reformulation d'une situation, entreprise qui permet d'ajouter de nouvelles réponses en découvrant des intermédiaires non perçus. La première phase de l'enquête, qui consiste à définir le problème, est une méthode pour percevoir les qualités dans l'expérience. C'est en ce sens, nous semble-t-il, que Zask souligne que Habermas accepte une norme sans la questionner. Il ne doit pas seulement s'agir d'expliquer comment ou pourquoi le public a été détourné de son sens originel. Une telle formulation est dualiste : il y a d'un côté « l'originel », de l'autre la « déviation », et le *tertium quid*, la glande pinéale nécessaire à tout dualisme pour recoller les morceaux : la réinterprétation historique.

Nous nous proposons donc d'interpréter le développement historique de la sphère publique non pas comme l'histoire du détournement d'un bien commun en outil de domination. Nous voudrions plutôt relire Habermas avec Dewey. Ce que peut nous apprendre l'histoire, dans cette perspective, n'est pas la façon dont s'est opéré le détournement d'un bien commun en outil de domination. L'histoire insiste plutôt sur la réalisation positive d'un médium politique. L'histoire du public au XVIIIème siècle constitue, à ce titre, un catalogue d'histoire de l'art politique, susceptible d'inspirer d'autres actions. Il semble que ce soit ainsi que Dewey présente l'œuvre de certains libéraux, par exemple Bentham ou Green[162]. Dewey cherche à montrer comment des penseurs ou des publics ont su utiliser les matériaux de leur

162*Après le libéralisme – ses impasses, son avenir* [*Liberalism and social action*], *op.cit.*, chapitre « Histoire du libéralisme »

environnement pour produire un médium nouveau, susceptible de libérer de nouvelles potentialités. L'histoire devient une œuvre à méditer, dont il s'agit de s'inspirer.

Que faut-il donc méditer dans l'expérience publique du passé ? Le public auquel Dewey s'intéresse, par exemple dans *Après le libéralisme*, se situe historiquement à partir de la Révolution anglaise, quand une partie de la population, réalisant notamment grâce à l'introduction des méthodes d'observation de la science moderne, que l'aristocratie tire son autorité de la seule coutume, décide de faire valoir ses droits. La caractéristique spécifique du public libéral est une insistance sur la revendication (proprement politique) d'émancipation. L'émancipation politique est une émanation du naturalisme humaniste, puisque c'est en exerçant un pouvoir d'observation et de contrôle sur son environnement que l'individu réalise qu'il peut lui-même formuler et réaliser ses propres projets, plutôt que de s'en remettre à la coutume et à l'autorité traditionnelle[163]. L'empirisme classique, en particulier celui de Locke, est la contrepartie philosophique de ce mouvement culturel. La contestation de l'autorité intellectuelle (notamment des idées innées) par un recours à l'expérience correspond à la rébellion des bourgeois contre la noblesse terrienne qui limitait son expansion au nom de la tradition. La raison opposée à l'expérience correspond, sur le plan philosophique, à l'opposition de la tradition et de la libre entreprise, sur le plan politique. Ce que l'on peut retenir du libéralisme et de l'humanisme, sur un plan esthétique, est un affranchissement de contraintes qui pesaient sur un groupe d'individus. Les libéraux comme les humanistes ont réussi à mobiliser un discours (comme fin-en-vue) qui articulaient des circonstances sociales (comme moyens) à une revendication politique (comme valeur).

Cette organisation, qui est, fondamentalement, celle que doit emprunter le public, a permis de changer l'ordre social en leur faveur, ou plus précisément en faveur des qualités qu'ils souhaitaient favoriser dans leur expérience. Ce renforcement ou cette apparition de

163L'humanisme pour Dewey est libéral en ce sens qu'il vise à promouvoir la liberté de l'homme à exercer une action sur son environnement, qui élargit sa personnalité. Le terme d'humanisme s'applique plus spécifiquement à une période historique (la Grèce ancienne et la Renaissance) et manifeste l'intérêt de l'individu pour l'observation de la nature. L'humanisme est un naturalisme, puisque l'observation du monde se fait pour garantir la perpétuation et l'élargissement des valeurs auxquelles tient l'homme. Mais en même temps le naturalisme est un humanisme, puisque la connaissance des lettres, par laquelle on est tenté de définir l'humanisme, peut servir à la connaissance des valeurs. Les sciences nous renseignent sur le monde physique, les lettres sur le monde moral. Elles ne sont donc que deux aspects d'un même besoin de connaissance que l'homme possède et qui lui permet d'interagir avec son environnement. Sur ce point on peut se référer au chapitre « Les études physiques et sociales : humanisme et naturalisme », de *Démocratie et éducation*, *op.cit.*

qualités dans l'expérience sociale fait apparaître la sphère du droit dans la continuité de l'expérience politique et esthétique. Le droit institue des valeurs, des revendications politiques, ou, comme nous venons de le décrire, un discours comme fin-en-vue et des circonstances sociales comme moyens. C'est pourquoi Dewey écrit : « Le parti que je prends consiste à considérer le droit comme un phénomène intégralement social, social par ses origines, ses desseins ou sa fin comme dans ses applications ». Et encore : « le « droit » ne peut être pensé comme s'il était une sphère séparée ; il ne peut être discuté que dans les termes des conditions sociales dans lesquelles il apparaît et de son action concrète »[164]

Dewey ne distingue pas entre le domaine du droit constitutionnel, celui de la législation courante, ou celui du droit pénal. C'est sans doute ce qui explique son indistinction entre le politique et le social, puisque, depuis Aristote, le politique se définit par le type de constitution en vigueur dans une cité, laquelle constitution définit le citoyen selon le type de magistratures qu'il exerce. Il est possible que Dewey ne voyait, dans cette distinction du politique et du social, qu'une manière d'hypostasier un type de valeurs, en les mettant à l'abri de toute critique, et en les plaçant au-dessus des autres. L'idée de pouvoir constituant repose sur une conception générale du peuple qui masque la réalité des intérêts particuliers qui l'agite[165]. Derrière cette idée on trouve la pensée qu'il faut émanciper des masses « aliénées », « pour leur bien ». La constitution serait le seul moyen de réaliser cette fin – ou, dans l'état constitutionnel actuel, de l'empêcher. Ce que Dewey semble inviter à faire, dans ce débat, est de renoncer au désintéressement suspect et à assumer, puis à instituer les intérêts du public qui se constitue : « Nous sommes écrasés par le poids de l'altruisme et du désir de « servir » les autres »[166].

La liberté, dans l'abstrait, est à l'inverse de l'émancipation. Elle rend opaque aux auteurs eux-mêmes les motifs de leurs actes, à savoir le résultat d'une interaction concrète avec leur environnement matériel et social. C'est d'ailleurs ainsi que Dewey décrit la « déviation » du libéralisme : « L'intérêt pour la liberté et pour l'individu, qui était à la base du libéralisme de Locke, persistait ; autrement la nouvelle théorie n'aurait pas été le libéralisme. Mais la liberté reçut un sens pratique différent. A la fin, l'effet fut de subordonner l'activité

164Cité par J.-P. Cometti, *La démocratie radicale. Lire John Dewey*, Paris, Flammarion, 2016, p. 264
165Sur ce point, on peut se référer à Dominique Rousseau, *Radicaliser la démocratie*, Paris Le Seuil, 2015
166Cité par J-P. Cometti, *op.cit.*, p. 158

politique à l'activité économique »[167] En obscurcissant le sens de ce qu'ils ont en vue derrière des formules ou valeurs générales, les acteurs du changement social n'ont rien à gagner. On peut imaginer qu'un changement constitutionnel, institué au nom de la liberté de tous, devienne, à terme, la cause de problèmes sociaux dont les racines auront été arrachées, et dont la formulation initiale se répandrait comme un écran de fumée. L'intérêt d'un public est donc de conserver l'idée claire de ses fins-en-vue, afin de pouvoir, le cas échéant, les réévaluer et les transformer. Une posture comme celle du désintéressement est à l'opposé d'une reconstruction intelligente de l'expérience, puisqu'elle exclut ce qui situe la pensée dans un intérêt affectif et matériel, et entretient l'idée d'une rationalité non située, incapable, dès lors, d'adapter des fins et des moyens dans une interaction.

Les théories qui défendent la liberté dans l'abstrait semblent exclure la dimension affective et sensible de la pensée. Voyant que la tradition n'a pour elle que l'attachement affectif à la coutume et l'inertie des habitudes, elles excluent du domaine politique tout ce qui n'appartient pas à la connaissance discursive et intellectuelle. Qui ne peut justifier ses intérêts selon des normes rationnelles définies *a priori* ne peut pas les défendre. On revient au problème de la légitimité du public : le citoyen qui s'oppose à un projet d'urbanisme, une réforme d'ampleur nationale, etc., ne possède pas l'expertise requise, et ne peut faire valoir que la gêne que le projet politique occasionne dans sa vie. Les médiums qu'il utilise pour communiquer, pour faire percevoir, à l'échelle publique, les objets qui peuplent son expérience, ne sont pas reconnus comme médiums adéquats. Ainsi, l'enjeu d'actions telles que des manifestations – pour prendre un exemple classique – ou de formes d'oppositions nouvelles (les *flash-mobs*, les performances politiques, l'occupation de places publiques pendant plusieurs semaines, etc.) est de faire reconnaître un médium (comme fin-en-vue) qui articule des actions ou des produits (comme moyens) à une revendication politique (comme valeur). Cependant, une telle articulation est rendue impossible précisément par la revendication générale à la liberté[168]. Puisque l'Etat a institutionnalisé la liberté universelle des hommes (comme principe constitutionnel), s'attaquer à l'Etat, c'est s'attaquer à la liberté de

167*Ibid.*, p. 144

168Dewey partage le diagnostic de Marx sur l'hypocrisie du droit, mais propose une analyse inverse. La *praxis* ne diffère pas de la revendication bourgeoise à la liberté générale : elle demande simplement qu'elle soit réalisée effectivement. Mais comme nous l'avons vu, Dewey voit dans l'émancipation définitive que réclame la *praxis* révolutionnaire un obstacle à la réalisation de l'émancipation des publics. Les causes de la critique deweyienne du droit le rapprochent de Bentham, qui voyait déjà dans l'institutionnalisation de la liberté comme valeur universelle une menace pour l'émancipation et la constitution des revendications publiques situées.

tous les hommes. Il ne devrait pas y avoir, en principe, de raison de s'attaquer à l'Etat. Sauf que l'idée de pouvoir constituant suppose une fusion du public et de l'Etat : le domaine législatif (qui appartient au public) ainsi que le domaine exécutif (qui appartient à l'Etat) sont assimilés. Dans cette perspective, revendiquer un droit directement devient chose impossible : c'est l'Etat qui possède le monopole de la loi, et qui décide de revendiquer (ou non) des droits pour les citoyens. Dans la théorie deweyienne des publics, au contraire, l'Etat se cantonne à un rôle exécutif, tandis que la législation est l'affaire du public. Ce qu'on a coutume d'appeler la « démocratie représentative », ou parlementaire, a pour conséquence de transformer la sphère publique en une opinion publique spectatrice de la sphère réellement publique, confisquée par l'Etat et ses représentants.

Dans cette perspective, l'esthétique est appelée à jouer un rôle de pivot, capable de sortir l'opinion publique de sa passivité. Ce qui est absent du discours public, et qui devrait, selon Dewey, en constituer la centralité, est l'attitude consistant à envisager la « situation comme transitoire et en devenir, comme un matériau à forger en vue d'une issue ultérieure, comme un problème »[169] La présence des problèmes, des conflits en politique tend à être effacée au profit de l'idée d'une interdépendance qui impliquerait une communauté d'intérêts. De là un nouveau clivage qui semble être en voie de s'instituer entre les partisans d'une culture post-politique (où les distinctions partisanes passées seraient dépassées) et les partisans du clivage, du « dissensus ». Il est intéressant de noter que la position des partisans de la culture post-politique gagnent en intelligibilité lorsqu'on souligne qu'ils basent leur argumentation sur une culture rationaliste, concevant une instrumentalité sans qualités et sans pathos. Au contraire, les partisans du clivage en politique insistent sur la persistance des passions et des intérêts particuliers, contre les visées englobantes et unificatrices d'une raison purement instrumentale. Bien qu'on utilise parfois le terme de « technocratie » pour faire référence à un système où prévaut la pure instrumentalité, on peut remarquer que cette conception est fautive, si on la considère à la lumière de l'instrumentalisme qualitatif de Dewey. Ainsi, la distinction qu'établit Habermas entre l'agir instrumental et l'agir communicationnel semble, malgré un diagnostic intéressant, accepter la définition de l'instrument donnée par les défenseurs de la « technocratie ». Une telle dichotomie laisse par ailleurs entendre qu'une culture « communicationnelle » exclut l'instrumentalité, et qu'une culture instrumentale exclut

169*Ibid.*, p. 160

la communication.

Or l'enjeu semble précisément d'intégrer ces deux dimensions, et d'instrumentaliser la raison à des fins communicationnelles, plutôt que d'instrumentaliser la communication à des fins rationnelles. non en tant qu'elle ferait correspondre une pensée à une émotion, articulées comme deux entités séparées, mais en tant qu'elle produirait une pensée immédiatement qualitative, parce qu'émergeant d'une situation dans laquelle les intérêts et les passions de la « créature vivante » sont mobilisées. Mobiliser les passions n'est pas nécessairement une affaire de bassesse morale et d'égoïsme étriqué. Nous revoyons sur ce point aux développements ci-dessus à propos du matérialisme et de l'idéalisme comme polarisation entre l'instrumentalité inéluctable des lois de l'histoire ou de l'économie et les valeurs éthérées. Mobiliser les passions dans la pensée a précisément pour objectif de défaire ces polarités qui paralysent l'action collective. La seule chose inéluctable dans l'expérience est la qualité et le sentiment produit par cette qualité. La nier au nom d'une raison affranchie du corps et de la sensibilité conduit à des blocages. C'est pourquoi, afin de mobiliser utilement les passions, il est nécessaire de ne pas opposer la passion et le sentiment, mais d'opposer les passions entre elles, ou mieux, le complexe des passions-pensées entre elles. Le problème devient alors de faire la différence, selon le mot de Mead, entre « un soi étroité et un soi élargi »[170].

VII. Art et politique

1. L'obstacle institutionnel

Le problème de la théorie des publics est donc indissociablement esthétique et politique. Nous avons exploré les obstacles politiques sur le chemin d'une formation des publics. Nous les avons liés aux obstacles de l'expérience esthétique. Mais nous n'avons pas montré comment l'institutionnalisation de l'expérience esthétique – notamment par l'Etat –

170 *Fragments on Ethics*, Supplementary Essay IV in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (Edited by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago (1934): 379-389. Disponible [en ligne] sur The Mead Project [consulté le 19/05/2016], https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_46.html : « We feel that persons are apt to take what we call a selfish attitude with reference to them. I have pointed out that the matter of selfishness is the setting-up of a narrow self over against a larger self. Our society is built up out of our social interests, Our social relations go to constitute the self. »

joue un rôle qui retarde la formation des publics, en faisant de l'artistique une catégorie à part, ou, dans le vocabulaire de Dewey, « éthérée ». Cette opération consistant à faire de l'art institutionnel un objet à part, coupé de ses assises expérimentales, interroge le rapport de l'art et de la culture, définie comme ensemble de savoir-faires, valeurs et techniques transmises d'une génération à l'autre. Comment l'art peut-il être défini de manière à « sortir » de la culture, et devenir une culture par dessus la culture (une haute culture) ? Qu'est-ce qui fait la spécificité de l'art par rapport à une culture commune ?

Une tradition sociologique que nous avons déjà évoqué fait de l'œuvre d'art de haute culture le fruit d'une distinction sociale. Nous avons déjà souligné ce qui séparait cette théorie de celle de Dewey (cf. IV.2). Nous voudrions reprendre la question de la spécificité de l'art par rapport à la culture dans une autre perspective. Car même si l'on tient la distinction de l'œuvre d'art pour non légitime, on peut poser une autre question : quelle est la réalité d'une chose fausse que l'on tient pour réelle ? William James affirmait que croire en la réalité d'un objet avait pour effet de le transformer. Peu importe que l'objet existe réellement, il est plus intéressant d'étudier la réalité comme un pouvoir que l'on donne aux choses. Croire une chose, c'est la faire exister, et lui donner la capacité d'affecter nos actions. Il en va ainsi pour « l'art », cet objet qu'on a du mal à définir, mais qui n'en exerce pas moins ses effets.

Howard S. Becker introduit son ouvrage de sociologie de l'art par une définition proche de celle que lui a donné son professeur Blumer : « Je crois qu'en règle générale, et à la différence des sciences de la nature, les sciences sociales ne font pas de découverte à proprement parler. La sociologie bien comprise vise plutôt à approfondir la compréhension de phénomènes que beaucoup connaissent déjà »[171] L'approche de Becker permet de comprendre comment les « mondes de l'art » sont faits d'interaction entre individus qui s'éduquent à l'intérieur de l'environnement qu'ils partagent. Ce qui manque à l'approche de Becker, pour une perspective deweyienne – et plus généralement philosophique, est un ou des critères normatifs. Becker ne s'interroge pas – volontairement – sur ce qui fait un « bon » monde de l'art ou un mauvais monde de l'art, un monde de l'art démocratique et un monde de l'art où les fruits de l'expérience collective pourrissent à l'intérieur de cadres rigides. Mais l'approche de Becker fournit néanmoins des éléments empiriques pour une telle réflexion.

171Howard S. Becker, *Les mondes de l'art*, trad. J. Bouniort, Paris, Flammarion, 2010, p. 22

Comme le signale Becker, les personnes en charge des institutions publiques d'arts contemporains, par exemple des musées, sont des personnes qualifiées à cet effet, qui reçoivent leur légitimité de leur formation (impliquant savoir-faire et connaissances) et de la reconnaissance de leurs pairs. Reprenant explicitement la réflexion de Hume dans son essai sur *La norme du goût*, Becker explique que nous nous représentons les « experts » comme plus qualifiés : nos opinions en matière esthétique, si elles ne se discutent pas, ne se valent pas toutes. Ainsi, ce qu'on appelle la « démocratisation de l'art » passe par la médiation de spécialistes, qui par des visites de musées, des catalogues d'exposition, d'histoire de l'art, etc., éduquent le goût du profane. L'Etat, en mettant en place des académies, des écoles d'art, forme lui-même des spécialistes qui officieront dans ses institutions muséales. L'Etat n'intervient donc pas seulement comme moyen ni comme mal nécessaire, il structure de l'intérieur les conventions esthétiques. Ces conventions sont certes élaborées par un groupe d'individus, mais cette hiérarchisation de la connaissance s'organise dans des institutions, et se transmet par elle. Il se pourrait donc que la question de savoir pourquoi les musées sont en perte de public puisse nous conduire à la question de savoir si ces lieux sont toujours légitimes aux yeux du public : les visiteurs souhaitent-ils toujours se rendre dans un musée pour recevoir un savoir qu'ils considèrent comme légitime ?

C'est là, nous semble-t-il, la question qui sous-tend les disputes sur l'art contemporain, mais plus généralement sur la haute-culture, dont font partie les humanités et le « patrimoine ». Ces disputes ne sont pas seulement des disputes artistiques, elles sont aussi des disputes politiques et esthétiques. Elles impliquent de savoir ce que l'on reconnaît publiquement comme ayant de la valeur pour l'expérience individuelle et collective. Certaines personnes ne reconnaissent aucune valeur aux productions d'Yves Klein pour la même raison qu'elles dénient tout intérêt à Balzac et même à Marx. Ce sont des choses éthérées, inutiles à la vie et suspectes. L'idée qu'il suffirait d'éduquer les gens à la haute culture, que la bêtise ou l'aliénation les éloignent de la véritable culture est une réponse insuffisante. Elle suppose que la haute culture définie par un groupe est auto-légitimante, et ne prend pas au sérieux l'idée que, peut-être, elle est réellement éthérée, inutile à la vie et suspecte. On pourrait la comparer, sur le plan économique, avec les théories de la redistribution des richesses, qui envisagent seulement que le consommateur ait de quoi plus ou mieux consommer, mais qui n'envisagent jamais qu'il devienne producteur.

Face à la redistribution pédagogique des richesses culturelles étiquetées comme telles, il faudrait opposer une éducation dans laquelle l'art n'est pas imposé de l'extérieur, mais où il apporte à l'expérience (les enquêtes à résoudre, les situations problématiques) un instrument de reconstruction, et où l'expérience, en retour, lui apporte de nouveaux médiums. En bref, il faudrait créer une république de producteurs-entrepreneurs de valeurs esthétiques. Comme on l'a vu, cet idéal est à la base du projet éducatif et politique de Dewey. Il est aussi, nous semble-t-il, présent dans sa conception esthétique « étroite », celle qui se rapporte aux domaines artistiques et culturels. Finalement, le problème de Dewey est celui de la production des valeurs – économiques, sociales, morales, esthétiques. Il nous semble que son « humanisme intégrant », qui s'oppose aux dualisme sciences et lettres, haute culture basse culture, etc., aboutit, dans le domaine de l'institutionnalisation de l'art, à l'idée que la définition du mot « art », et des mondes qui le constituent, doit être agrandie. Puisque l'art produit des effets – conformément à la définition de William James selon laquelle la réalité d'une chose est ce qu'elle produit non sa légitimité ou sa vérité – le public doit s'approprier ces effets.

Nous revenons à Mills, à qui certains pourraient opposer, selon une définition fixiste de l'art, que la sociologie n'est pas un nouveau médium produisant de nouvelles qualités dans l'expérience, mais une science qui se doit d'être neutre et objective, par exemple. La pensée de Dewey aide à sortir de ce genre d'objections, puisqu'elle insiste sur l'origine l'art – son assise dans l'environnement culturel. Ce qu'on définit comme art et comme non-art est dépendant de valeurs, et n'est pas un fait naturel. Ces valeurs ne sont pas arbitraires, mais produites dans un environnement. Partant, on peut discuter de ces valeurs, et montrer que l'inclusion de la sociologie dans la catégorie « art » produit des effets susceptibles de rendre notre environnement – social, économique, politique – plus esthétique, plus compréhensible. L'introduction de nouveaux médiums artistiques serait donc une opération esthétique féconde. Mais pour ce faire, il faut pouvoir déplacer la limite art/non-art, comme il faut déplacer la limite public/privé. Et là encore, on se heurte à des résistances, et à un rapport de forces sociales. C'est d'ailleurs ce que souligne Becker en affirmant que l'Etat « accorde un soutien officiel à certaines formes d'art quand elles semblent servir les objectifs de la nation », et « use de prérogatives pour interdire des œuvres susceptibles d'entraîner les citoyens dans des

activités désapprouvées ou de les détourner des bonnes causes »[172] Voir ce qu'un Etat considère comme étant artistiquement présentable au public et ce qui ne l'est pas, peut donner une idée du rapport de forces entre différents groupes sociaux représentants des valeurs antagonistes.

2. Les mondes et les lois de l'art

Mais Dewey n'expliquerait pas la sélection active qu'opèrent les mondes de l'art en tant qu'institutions (les critiques, l'Etat, les musées, les contraintes techniques, etc.) par un processus historique, social, économique ou politique. Pour lui, la compartimentation de l'art en une sphère étroite, réservée aux « choses éthérées », est due à la structure de l'expérience esthétique elle-même, car c'est l'expérience esthétique, l'expérience « globale » qui détermine l'organisation des institutions sociales. L'« aspect d'une division statique en classes » sociales dépend, pour être acceptée, d'une « échelle de valeurs, profanes ou spirituelles, matérielles ou idéales »[173]. Si nous acceptons la société telle qu'elle est, c'est parce que « nous subissons les sensations comme des stimuli mécaniques ou des stimulations en réaction à une irritation, sans percevoir la réalité qui est en elle et derrière elles : dans la plus grande partie de notre existence, nos sens ne s'associent pas pour relater une histoire unique et plus vaste […] Nous touchons des choses, mais ce contact reste tangentiel, car il ne se fond pas avec les qualités des sens qui se trouvent sous la surface ». Ce décifit de sensibilité aboutit à une expérience chaotique, qui oppose les éléments de l'expérience entre eux au lieu de les lier dans une « histoire » englobante. Finalement, « tout le prestige va à ceux qui utilisent leur intellect sans participation de leur corps et qui agissent par procuration à travers le contrôle de leur corps et le travail des autres »[174] Dewey est assez proche du diagnostic de Thorstein Veblen – qui participa avec lui à l'école-laboratoire de Chicago – sur la division de la société industrielle entre une classe prédatrice, une classe de proie, et une classe de « parasites » (les classes moyennes qui vivent comme domestiques de la classe prédatrice, et leur servent de trophée ostentatoire : avoir un valet, c'est montrer qu'on peut dépenser son argent pour entretenir une personne chargée de tâches inutiles). On peut penser que plus qu'à une division marxienne des classes, Dewey croit à une division darwinienne, dont Veblen a tenté – contre l'école de

172*Ibid.*, p. 206
173*L'art comme expérience*, *op. cit.*, p. 60
174*Ibid.*, p.57-58

Spencer – de faire la théorie. Il s'agit plutôt d'une tendance, et l'expérience esthétique est capable de réorganiser l'ensemble des tendances en réorganisant l'environnement humain (cf. I. 3, où nous avons exposé l'intuition comme mélange d'instinct et de réflexion).

Mais Dewey ne croit pas à la « naturalité » de cette division des classes sociales, ni même à leur inéluctabilité. C'est en ceci que son esthétique prime sur son analyse historique et sociale – et occupe une place centrale dans sa théorie. Westbrook reproduit un extrait d'une lettre de Dewey à sa femme, dans laquelle il affirme avoir été « converti » par Jane Addams à l'idée que les oppositions qui sont au centre de la dialectique hégélienne n'ont rien d'essentiel. Le « moment négatif » ne porte pas en lui, logiquement, la venue d'un nouvel ordre positif. Il est purement contingent : « Elle a toujours cru, et croit toujours, que l'antagonisme n'est pas seulement inutile et nocif, mais qu'il n'a aucune nécessité »[175], que cette nécessité soit historique, rationnelle, ou sociale. Cela ne signifie pas que les antagonismes n'existent pas, ni qu'il faut les résorber à tout prix. Mais justement parce qu'il ne sont qu'un produit historique, social, ou rationnel, ils sont une partie seulement de l'expérience esthétique – ils en sont un amoindrissement.

La volonté de trouver des « lois » dans les sciences humaines – qu'il s'agisse de l'histoire, de l'économie, de la sociologie... - est à l'encontre de l'approche de l'école de Chicago, et de l'approche pragmatiste. Nous pensons que Dewey, comme Becker et Blumer – quoiqu'indirectement – sont héritiers de Peirce qui entretenait à l'égard des sciences de l'homme un scepticisme radical. L'intérêt de leur approche est d'avoir intégré ce scepticisme pour en faire une sorte de « conventionnalisme », là où la plupart des autres écoles emploient une approche réaliste. La conception de la loi répandue dans les sciences humaines – ceci est un lieu commun – est une conception positiviste d'arrière-garde. Les psychologues, les sociologues, les économistes, les historiens semblent parfois encore à la recherche de la « loi universelle » qui sera le fondement axiologique de leur science. Ils ressemblent en cela aux chimistes qui cherchaient, jusqu'au milieu du XIXème siècle, comment montrer que les lois de Newton expliquaient tous les phénomènes physiques. Les sciences humaines peuvent sembler encore à la recherche du nouveau Laplace, et l'argument de la Loi continue de légitimer des programmes économiques nationaux ou internationaux. La « mathématisation »

175Westbrook, *op.cit.*, p. 94-95 : « She had always believed and still believed that antagonism was not only useless and harmful ; but entirely unnecessary »

de l'économie, et la dispute des « orthodoxes » et des « hétérodoxes » est un symptôme de cette illusion épistémologique.

Ce schéma de pensée, appliqué à l'analyse de l'art (notamment en sociologie), produit une analyse empiriquement intéressante, mais souvent réductrice, voire réductionniste. Elle ignore le rôle actif que jouent les « mondes de l'art », et les réduit à des mécanismes régis de l'extérieur par d'autres pans de la société (l'économique, le social, l'historique, etc.). La pensée de Dewey, appliquée aux « mondes de l'art », propose donc une redéfinition de leurs attributions, et une mise en évidence de leur influence politique. Il ne s'agit pas de dire que l'art peut changer le monde, mais plutôt de montrer que si les mondes de l'art participent à un « mécanisme social » d'exclusion ou de domination par exemple, ils le font avec leurs propres outils et leurs propres ressources, plutôt que guidés par un déterminisme holiste. En ce sens l'« élitisme », pour user d'une formule très vague, n'est pas forcément l'apanage d'une classe sociale : il existe un élitisme populaire, qui se manifeste par exemple dans l'idée que le cinéma n'est pas de l'art mais du divertissement. Des spectateurs de cinéma pourront dire qu'en tant qu'il est accessible aux masses, le cinéma est *ipso facto* dénué de valeur esthétique. Cela ne les empêche pas d'aller au cinéma, ni de se considérer comme faisant partie de la masse. Pour autant, il ne leur viendrait pas nécessairement à l'idée qu'ils vont voir de l'art. L'art, ce sera, par exemple, la peinture. On peut, suivant ce même schéma, voir dans le rejet populaire de l'art contemporain une marque d'élitisme, et dans la contestation de l'autonomie de l'art par des artistes une lutte contre les conceptions fixistes de l'art.

Si les mondes de l'art produisent leur propres mécanismes d'exclusion ou de domination (pour user de termes qui ne sont pas deweyiens), on peut trouver dans le fonctionnement des institutions artistiques des instruments relativement autonomes de pouvoir. Par exemple, l'exclusion de certaines pratiques de la sphère de l'art consiste à retirer à un individu ou un groupe des pouvoirs que lui conférerait l'obtention du label « art ». Ces pouvoirs peuvent être juridiques, économiques, politiques, ou « sociaux » (au sens où ils influenceraient l'opinion publique, donneraient de la visibilité à une cause, etc.). Les mondes de l'art ont un rôle politique au sens étroit, parce que les « détenteurs » de cette forme d'expérience sont sélectionnés. Mais ils ont également un rôle politique au sens plus large, car l'attribution du label « artistique » à certaines expériences et pas à d'autres revient quasiment à

qualifier certaines expériences d'esthétiques et d'autres d'in-esthétiques. Les mondes de l'art ne définissent pas seulement qui sont les artistes et où sont les œuvres, ils définissent aussi ce qui peut faire l'objet d'une appréciation évaluative qualitative, et ce qui se situe hors de ce domaine. Au nom de l'autonomie de l'art – dans une perspective où l'art qualitatif exclut la science et les techniques sans qualités – les mondes de l'art tracent la limite entre le domaine des qualités et le domaine sans qualités. Ainsi, l'action politique est-elle sans qualités, puisqu'elle n'entre pas dans le domaine régi par les mondes de l'art. A ce titre, l'art institutionnel monopolise le champ de l'esthétique. Non pas qu'il n'existe pas de qualités dans l'expérience ordinaire, mais celle-ci est obstruée et ne donne pas lieu à son plein développement. Considérée comme non artistique, c'est-à-dire in-esthétique, c'est-à-dire non créatrice, l'expérience scientifique, économique, domestique, etc., ne se laisse appréhender que sous des formes très limitées et déjà constituées. Face à une œuvre d'art, en revanche, on s'attend « obligatoirement » à une surprise, à une nouveauté, et on agit comme si l'on ne pouvait supporter d'être en contact avec du « déjà-vu » qui ne se distinguerait en rien de la production artistique passée. On peut penser à ce mot prononcé par un personnage de Nabokov, dans *La méprise* : « ce qu'un artiste perçoit tout d'abord, c'est la différence entre les objets. C'est le vulgaire qui note leur ressemblance »[176] Comme l'écrit Dewey : « cette influence affecte profondément l'existence même, en éliminant les perceptions esthétiques qui sont des ingrédients indispensables au bonheur, ou en les réduisant à de pures stimulantions agréables, éphémères et compensatrices »[177].

3. Dans quoi l'art peut-il s'engager ?

On peut analyser cet effet en mobilisant la notion de « cadre de l'expérience », chez Goffman[178]. Le cadre d'une expérience est l'ensemble de règles et l'appréhension globale, qualitative, qui lui correspond. La vie sociale est faite de cadres, et le « travail » de l'individu est de les reconnaître, de s'y soumettre ou de jouer avec leurs limites. Parmi les cadres de l'expérience, l'art mobilise certaines attitudes, affects, règles de conduite, etc., spécifiques. On

176Vladimir Nabokov, *La méprise*, trad. M. Stora, G. Barbedette, Paris, Flammarion, 1991, p.64

177*L'art comme expérience*, *op.cit.*, p. 41

178*Les cadres de l'expérience*, trad. I. Joseph, Paris, Editions de Minuit, 1991, en particulier chapitre « Les cadres primaires », pp. 30-48

n'interagit pas de la même manière avec une nature morte qu'avec les objets qui lui ont servis de modèle. Mêmement, personne ne se lève pendant la représentation d'*Othello* pour prévenir Desdémone des manigances de Iago. Ce que Goffman a appellé les « cadres primaires » de l'expérience se prête particulièrement bien à l'analyse de l'art en première approximation. Goffman distingue les cadres « naturels » des cadres « artificiels », ceux produit pas la nécessité, et ceux qui ont pour cause le libre-arbitre humain. Bien sûr, on range immédiatement l'art dans le cadre « artificiel » ; on pourrait même se demander si ces deux domaines ne sont pas coextensifs. Le problème de cette séparation, qui selon Goffman structure notre appréhension du monde, est d'empêcher de penser que nous pouvons user d'artifices dans nos interactions avec la nature, et que nous pouvons être « naturels » dans la pratique d'un art. Cela n'empêche pas que nous usions effectivement d'artifice dans notre commerce avec la nature : ce concept correspond à la culture, et à l'artisanat. Mais cela empêche de le penser. On se retrouve à nouveau exposé au dilemme de la *praxis* et de la *poïesis* : la *praxis* semble incarner l'activité désintéressée de la nature, et sert de modèle à l'artiste qui l'imite. La *poïesis*, au contraire, semble incarner l'activité de l'artisan, et la reproductibilité mécanique qui la caractérise. Comme l'a remarqué Nathalie Heinich, le passage du peintre au statut d'artiste, de la corporation à l'académie, lui permet de s'extraire du domaine du manuel, de la *poïesis*, pour s'inscrire dans la sphère des arts libéraux[179]. Ce passage obscurcit les relations de la haute-culture à la culture commune, dans la mesure où le peintre, dont l'activité était considérée manuelle, ne demande pas l'abolition de la frontière des arts mécaniques et des arts libéraux, mais son intégration spécifique à l'intérieur des arts libéraux. La peinture veut être considérée comme équivalente à la poésie, art véritablement libéral. Par là, elle ne fait que complexifier, sans la supprimer, la différence entre l'art noble et l'art vulgaire.

Ce processus trouve un pendant dans l'histoire des sciences, et particulièrement dans l'histoire des sciences interprété par Dewey. La science moderne qui émerge à la Renaissance ne demande pas l'abolition de la distinction entre arts mécaniques et arts libéraux. Elle demande à pouvoir user de méthodes considérées comme impropres à l'activité des savants, et reléguée au domaine de la technique. Les « sciences » avant la Renaissance étaient des arts, qui avaient pour particularité de porter sur la *phusis*, la nature, et qui basait leur connaissance

179*Du peintre à l'artiste – Artisans et académiciens à l'âge classique*, Paris, Editions de Minuit, 1993, en particulier « L'argumentaire », pp.12-16

non sur l'expérimentation mais sur l'expérience, c'est-à-dire la transmission du savoir par l'écriture et l'autorité de la tradition. Pour faire accepter leur mésalliance, elles ont dû fournir une appréciation théorique de leurs pratiques, qui ait l'air de leur donner un vernis purement spéculatif. Ainsi s'est développé l'idée que le monde est écrit en langage mathématique. Interprétant ce processus, Dewey écrit :

Ce processus a conduit à séparer les sciences et les techniques sur lesquelles elles débouchent, et donc à produire une science irresponsable, sans aucun contrôle qualitatif. A l'inverse, l'« art », qui a développé son autonomie à partir de la « libéralisation » de la peinture, s'est séparé de la culture (notamment les techniques et les valeurs). Au final, l'art et la science produisent une représentation du monde régi par des lois indifférentes aux fins humaines. Lorsque la science produit des effets dans la vie sociale, cela est considéré comme inévitable : ce n'est pas la science qui produit des méfaits, mais les lois de la nature. Lorsque l'art produit des effets dans la vie sociale qui pourraient enrayer ou critiquer l'action de la science, cela est considéré comme une intrusion, étant entendu que l'art est un monde « à part », qui ne doit pas se mêler des affaires humaines. Ainsi, ce n'est pas seulement la science, mais l'art lui-même qui est coupé de la culture. Toutes deux sont considérées comme des *praxis*, des activités dont les fins se suffisent à elles-mêmes, et dont les effets sociaux sont considérées comme sans intérêt. L'enjeu pour le public est de s'approprier la connaissance scientifique et de revendiquer un art qui exprime symboliquement la qualité de son expérience intime, de disputer à l'Etat le monopole de l'art légitime. Cette perspective permet de penser les arts de la communication (entre autres la publicité et la distribution médiatique de l'information), dont l'utilisation militante demeure très restreinte, pour des raisons certes économiques (comment concurrencer les trusts auxquels appartiennent presque tous les médias d'envergure?), mais aussi idéologiques. La publicité est associée à l'absence de pensée, et les canaux affectifs et émotionnels qui la traversent sont regardés comme dangereux, associés à la « propagande », ou au « populisme ». Or, qu'il s'agisse de rituels religieux, de chants, de représentations iconiques, etc., l'utilisation de l'art à des fins « idéologiques » n'est pas une invention capitaliste (ni même fasciste, stalinienne ou nazie). Seule une dichotomie plus profonde de la pensée et de l'émotion a pu conduire à cette représentation « éthérée » des beaux-arts, qui en font une sphère ayant pour interdiction de contaminer et d'influencer la société. A ce titre, on peut voir dans la description que donne

Heinich du passage de la peinture d'art mécanique à art libéral une spiritualisation de la matière qui n'a pas été compensée par une matérialisation de la pensée.

C'est dans cette perspective qu'on peut tenter d'interpréter les arts de la « performance », particulièrement dans ses déclinaisons « engagées », ou « politisées ». En jouant sur les cadres de l'expérience et notre capacité à les identifier, l'artiste produit une « dissonance cognitive », et cherche à provoquer un choc. Le performeur interroge la différence entre le cadre primaire « naturel » et le cadre primaire « artificiel », par exemple en mettant en scène un événement de la vie quotidienne qui – symboliquement ou physiquement – est toléré, mais demeure tabou. On peut citer la performance de Valie Export, *Action pantalon : Panique génitale*, que l'artiste elle-même décrit clairement comme expérience d'une rupture de cadre : « Entre les films, j'ai dit aux spectateurs qu'ils étaient venus dans cette salle particulière pour y voir des films sexuels, qu'ils avaient maintenant à leur disposition de vrais organes génitaux, et qu'ils pouvaient leur faire tout ce qu'ils voulaient. […] J'avais peur. Je n'avais aucune idée de ce que les gens feraient. À mesure que j'allais d'une rangée à l'autre, chacune se levait en silence et quittait la salle. Hors du contexte filmique, c'était pour eux une façon totalement différente d'être en contact avec ce symbole érotique particulier »[180]

Mais comment savoir si cette rupture de cadres relève de l'identification formelle ou de la perception esthétique ? Comment savoir si la performance produit véritablement un nouveau médium dans l'expérience, ou si elle se contente de superposer des cadres, pour créer un choc éphémère ? Parvient-elle transcender les différents matériaux de l'expérience dans une totalité, ou les différentes parties de l'expérience demeurent-elles étrangères les unes aux autres, hétérogènes ? Peut-on comparer le *Portrait de Madame Matisse à la Raie Verte* qui a heurté la sensibilité du public au Salon des Indépendants de 1905, mais a donné lieu à une nouvelle manière de peindre, avec le genre de choc esthétique que produisent les performances ? Il semble que, pour certains, la valeur esthétique de la performance soit beaucoup moins riche, et ne tire sa valeur que de matériaux extrinsèques.

180J.V. Aliaga, C. Bourgeois, R. Michel, E. Lebovici, *Valie export*, Montreuil-sous-Bois, édition de l'Oeil, 2003, p. 36.

4. Un art populaire ?

Ces remarques – en dehors de leur validité réelle ou supposée – ont un intérêt pour situer la théorie esthétique de Dewey. Il nous semble que le *happening* – dont l'initiateur Allan Kaprow se revendique de *L'art comme expérience* – ne s'articule pas facilement par rapport au texte de Dewey. L'esthétique de Dewey, en tant qu'elle réarticule les fins et les moyens pour penser la qualité de l'expérience, repose sur la conception d'un médium comme méthode d'intégration de l'organisme et de l'environnement, comme résultat de l'« enquête esthétique ». La difficulté, pour intégrer le *happening* et la performance dans la pensée esthétique de Dewey est d'arriver à qualifier leur médium et d'en articuler les règles (qui sont certes transitoires, mais sans lesquelles il ne peut y avoir créativité, étant donné que comme le remarquait Joas la créativité est toujours située). La qualité qui dirige le cours de l'expérience esthétique dans la performance semble difficile à saisir. Cela est peut-être dû au caractère éphémère de ce médium. Peut-être que, comme le soutient Jean-Pierre Cometti, le médium de la performance est le monde réel pris dans le temps, et que la théorie de Dewey, poussée à ses dernières limites, a pour conséquence de ramener l'art à un « facteur » environnemental[181].

Dans cette perspective la frontière entre l'art et le non-art serait toujours à redéfinir (de la même façon que celle du privé et du public), et la performance serait une manière de déplacer ces limites. En insistant sur l'aspect éphémère, friable, de certaines pratiques artististiques, Cometti semble rejoindre des préoccupations politiques : comment donner de la visibilité à une cause, comment mobiliser, se faire reconnaître, perdurer dans la mobilisation, etc. Cela revient à se demander ce que l'on peut faire prendre en compte par autrui. Certaines performances qui n'ont *a priori* aucune dimension politique peuvent exercer sur les spectateurs une forme de violence simplement en mettant à la disposition de tous la vie privée du performeur. Le spectateur réalise que les mots, les gestes, les situations mises en scène ne sont pas purs artefacts, mais il ne peut pas non plus les considérer comme absolument naturel. Si, pour Goffman, une rupture de cadre tend à se résoudre finalement par une identification correcte, certaines œuvres ne proposent pas une telle porte de sortie. Ces sortes de ruptures

181 *Art et facteurs d'art: ontologies friables*, Rennes, P.U.R., 2012

montrent les « vulnérabilités de l'expérience »[182]. Peut-être faut-il, pour les interpréter, fabriquer de nouveaux cadres, en quoi consisterait la formation, la perception de nouveaux médiums. Mais Goffman a bien montré que cette tâche est difficile, puisque ce que l'on croit être des marques de vulnérabilité de l'expérience sont au contraire des célébrations de sa fiabilité. Prenant l'exemple du mot d'esprit, Goffman écrit : « le fait que la devinette prédispose les mots qui seront transformés et que le mot d'esprit attend patiemment le passage d'une phrase pour la transposer témoigne plus de la fiabilité de la parole que de sa vulnérabilité. Les jeux de mots semblent célébrer le pouvoir du contexte à disqualifier toutes les lectures sauf une, plus qu'ils n'invalident le fonctionnement de cette force. »[183]

Les vulnérabilités de l'expérience, sur lesquelles repose entre autres la performance, n'est pas un médium aisé. Il existe néanmoins certaines failles sur lesquelles peuvent s'appuyer les artistes, mais aussi les médias : le caractère isolé d'un événement, le manque d'informations permettant d'interpréter la situation dans une histoire continue, la rétention de l'information, l'attente d'un événement et le hasard présidant à son apparition réelle, etc. L'organisation de ces matériaux, leur articulation dans les relations sociales ordinaires, permet de créer un médium original. Son caractère plus ou moins esthétique dépendra du talent de l'artiste, de sa sensibilité, de son action et de sa perception. Il dépendra également de la sensibilité et de la perception du public. Tandis qu'un artiste qui maîtrise mal son médium risque de se faire dépasser par son public, un artiste à l'aise risque d'anticiper correctement les réactions ou de s'adapter avec une belle maîtrise de la situation. Ce schéma, qui propose une hypothèse pour appréhender comment un artiste rend public un contenu à travers la maîtrise d'un médium, peut s'appliquer à d'autres domaines. La possibilité pour un représentant politique ou un militant de « fédérer autour de sa personne » dépend pour partie de ce qu'on nomme le charisme. La possibilité pour un journal, une émission de télévision, une application pour téléphone mobile, un film, etc., de trouver un public est elle aussi conditionnée à un médium.

Dewey a insisté sur la nécessaire production de nouveaux symboles, adaptés à l'environnement contemporain. En l'absence de tels symboles, on continue de révérer des valeurs inactuelles, car elles seules propagent encore la force intrinsèque d'un médium évalué,

182Titre d'un chapitre des *Cadres de l'expérience*, op.cit., pp. 430-485
183*Ibid.*, p. 433-434

et apprécié affectivement. « Les symboles contrôlent le sentiment et la pensée, et le nouvel âge n'a aucun symbole en accord avec ses activités. […] Les liens qui relient les hommes dans l'action sont nombreux, solides et utiles. Mais ils sont invisibles et intangibles. Nous disposons d'outils physiques de communication comme jamais auparavant. Les pensées et les aspirations qui leur correspondent ne sont pas communiquées et ne sont donc pas communes. Sans une telle communication, le public restera indistinct et sans forme, se cherchant spasmodiquement, mais saisissant et agrippant son ombre plutôt que sa substance »[184] La substance du public et de son expérience commune est le médium par lequel elle dévoile ses qualités. Tant que ce médium n'existera pas, le public ne se sentira pas appartenir à une même expérience. Nous terminerons en évoquant l'influence de Dewey sur un artiste dont l'une des préoccupations a été de rendre sensible les enjeux sociaux de son temps, tout en s'exprimant à travers un médium et selon des codes *a priori* conventionnels. L'œuvre *Going West* de Thomas Hart Benton représente, par des moyens propres au médium utilisé (la lithographie mais aussi les conventions culturelles sur lesquelles s'appuie le style du peintre), un objet banal, un train, qui file à toute vapeur au milieu d'une nature apprêtée pour recevoir les lignes du chemin de fer (on voit des poteaux électriques, un tunnel, on devine des aménagements du terrain). La peinture semble décrire un double mouvement : d'un côté, la locomotive s'étire vers la gauche. De l'autre côté, des éléments retiennent le regard, le ramène en arrière : il s'agit des poteaux électriques, inclinés, du mouvement circulaire décrit par le chemin et le talus qui amène le regard vers l'intérieur de la toile, de la vapeur, compacte, qui alourdit la marche du train. Il se dégage de l'œuvre une tension, une impression de déchirement. L'œuvre semble avoir réussi à exprimer ce que l'artiste représente plus lourdement dans d'autres tableaux (par exemple dans *The Wreck of the Ole 97*) : les contradictions qui déchirent le monde moderne et industriel face à l'Amérique rurale. « Des choses communes comme une fleur, un rayon de lune, le chant d'un oiseau, et non des choses rares et lointaines, sont les moyens avec lesquels les niveaux les plus profonds de la vie sont touchés de sorte qu'ils surgissent en tant que désir et pensée. Ce processus est l'art. Les artistes ont toujours été les véritables pourvoyeurs de nouvelles, car ce n'est pas l'événement extérieur en lui-même qui est nouveau, mais le fait qu'il est embrassé par l'émotion, la perception et l'appréciation »[185].

184*Le public et ses problèmes*, *op.cit.*, p. 235
185*Le public et ses problèmes*, *op.cit.*, p. 283

Benton s'était intéressé de près au travail de Dewey[186]. Son ambition était de rendre sensible à son public les problèmes qui déchire son expérience intime, et de les mettre en balance avec la marche du monde. Il nous semble que dans le tableau que nous avons présenté, il a réussi cette tâche, sans sacrifier à son médium l'autorité extérieure d'un message politique. Il rejoint par là les préoccupations de Mills ou de Balzac, à qui personne ne prétend dénier leur qualité d'écrivain ou de sociologue. On peut également citer la dédicace faite par Octave Mirbeau à son *Journal d'une femme de chambre* – et l'œuvre entière de l'artiste – comme la parfaite mésalliance de l'esthétisme le plus raffiné mis au service de préoccupations sociales et politiques. On pourra comparer certains passages de la *Théorie de la classe de loisir* de Veblen (publié un an avant le *Journal d'une femme de chambre*, en 1899) avec les minutieuses et facétieuses descriptions de l'intérieur bourgeois par la protagoniste du roman. Mirbeau était un critique d'art d'une grande finesse, et il a su mettre à la disposition du public son talent, sa sensibilité, pour décrire les choses les plus triviales. Les descriptions de l'argenterie, des meubles, de la mode et des vêtements, des ustensiles de toilettes, des manies de leurs propriétaires, donne une idée de ce qu'Adam Smith appelait « la beauté de l'arrangement qui règne dans les palais et l'économie des grands ». Cette esthéticien trop souvent cantonné au statut d'économiste écrivait aussi, à propos des possessions des « grands » :

> si l'on examine pourquoi le spectateur distingue avec tant d'admiration la condition des riches et des grands, on remarque que ce n'est pas tant à cause du bien-être ou du plaisir. Il n'imagine même pas que les riches et les puissants sont réellement plus heureux que les autres gens ; mais il imagine qu'ils possèdent plus de moyens d'être heureux. Et c'est l'habile et ingénieux ajustement de ces moyens à la fin pour laquelle ils ont été prévus qui est la source principale de son admiration. […] nous admirons la manière dont chaque chose est disposée afin de promouvoir leur bien-être, de prévenir leurs besoins, de satisfaire leurs souhaits, d'amuser et de divertir leurs désirs les plus frivoles. Si nous considérons la satisfaction réelle que toutes ces choses sont capables de produire, pour elles-mêmes et indépendamment de la beauté de l'arrangement propre à la favoriser, elle nous apparaîtra toujours au plus haut point méprisable et insignifiante. Mais nous la considérons rarement sous ce jour abstrait et philosophique. Nous la confondons naturellement en notre imagination avec l'ordre, le mouvement harmonieux et régulier du système de la machine ou de l'économie au moyen desquels elle est produite. Les plaisirs de la richesse et de la grandeur, considérés sous cet aspect complexe, frappent l'imagination comme quelque chose de grand, de beau et de noble dont l'obtention mérite amplement le labeur et l'angoisse que nous sommes si portés à lui consacrer[187]

186 On peut se référer ici à la postface de l'édition française de *L'art comme expérience*, *op.cit.*, par Stewart Buettner, pp. 577-582

187 *Théorie des sentiments moraux,* trad. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, P.U.F., 1999, p. 256

Il importe assez peu que ces théories soient « vraies » ou « fausses ». Comme le remarquait Schelley, ce n'est pas leur prétention à la vérité mais leur pouvoir sur l'imagination qui importe. On peut souligner qu'elles donnent à la société moderne les symboles que Dewey jugeait nécessaires pour la constitution d'un public à l'âge industriel. Ces œuvres sont des exemples parmi tant d'autres de la manière dont l'esthétique, en nous faisant partager la qualité d'une expérience unique, peut aider à formuler les problèmes sociaux qui ne pourront nous agiter que s'ils sont formulés dans un médium qui nous les rend accessibles.

CONCLUSION

Notre propos était de comprendre comment analyser le phénomène esthétique en intégrant sa dimension intuitive (individuelle et contemplative), et sa dimension expérimentale (collective, publique et active). La philosophie de John Dewey nous est apparue à-même de penser l'esthétique en intégrant ces deux dimensions. Plus particulièrement, son humanisme naturaliste permet d'allier l'appréciation et la critique de l'expérience (par référence à l'intuition qui la dirige), et sa reconstruction (comme continuité, passage de l'actuel à l'idéal). Nous avons insisté sur les instruments théoriques que fournit la philosophie de Dewey pour réaliser cette appréciation, cette critique, et cette reconstruction. Nous sommes partis de sa conception de l'expérience esthétique comme sensibilité et appréciation immédiate de l'environnement. Nous sommes arrivés à l'expérience politique décrite comme revendication de droits et des valeurs au nom d'une sensibilité partagée à travers un médium. Entre les deux moments, nous avons insisté sur l'élaboration de ce médium, qui consiste à élever des éléments non perçus de la réalité commune à la hauteur d'objets identifiables, discernables, appréciables. Notre travail s'est attaché à décrire la nature de ce médium (IIème partie), en partant de ses origines (Ière partie), ainsi que ses implications conceptuelles et esthétiques (IIIème partie). Nous avons vu que ce médium permettait d'envisager la nature des liens entre l'esthétique et le politique, pour faire de l'esthétique un critère d'évaluation du politique (IVème partie), un instrument de la production de valeurs et d'une science sociale publique (Vème partie), ainsi que d'une esthétique permettant de rendre sensible des enjeux sociaux communs (VIème et VIIème partie).

Il nous est apparu que le public est une notion plurielle, dont l'expérience – son appréciation, sa critique, sa reconstruction – ne peut pas être imposée de l'extérieur. Une des questions les plus préoccupantes est alors de comprendre pourquoi les publics sont à ce point atones. Une des réponses pourrait être qu'il faut leur imposer une discipline, selon des moyens divers, qui vont de la contrainte à la séduction. Nous avons essayé dans ce travail de regarder quels étaient les obstacles à la formation de ces publics. Il nous est apparu que l'incapacité de percevoir des intermédiaires où l'action et l'intelligence puissent s'engouffrer, le sentiment vif des antagonismes, réduisaient la créativité en la soumettant à des contraintes abstraites et mal

définies. On cherche dans l'expérience la confirmation d'idées préconçues, et dans l'action de quoi réaliser une théorie. Cela rend insensible à des dispositions nouvelles, et à des perceptions différentes. Le public ne perçoit pas de qualités dans l'expérience, parce qu'il est convaincu qu'il ne s'en trouve pas. Les sciences et les techniques semblent produire des résultats « naturels » - donc incontestables – y compris dans le domaine politique et social. Les arts sont « libres », libéraux, mais à condition de n'exercer aucune interférence avec le monde vécu quotidiennement. A ce sentiment de fatalité ou de futilité s'ajoute celui de l'incompétence du public, qui le prive de créativité politique en séparant les fins et les moyens, les désirs et les opinions. On aime à croire qu'il est possible de contrôler le cours de son existence en choisissant seulement parmi un éventail de fins pré-élaborées., et sans exercer d'appréciation directe. La sensibilité devient limitée, et dirigée dans des domaines désignés : on fera preuve de sentiment au musée, au cinéma, ou dans la vie privée. Et pour ceux qui ne vont pas au musée, au cinéma, à l'opéra, aux concerts, ou ne lisent pas, la sensibilité se limitera à la vie privée. En tout cas, pour tous, la politique est un domaine privé de qualités, car les conditions d'appréciation, de critique et de reconstruction de l'expérience y sont absents. Cela n'est pas dû à une absence du politique (qui se voit supplanté par le « social »), mais plutôt à une absence de communauté, de communication, de mise en commun.

Les expérimentations du vivant de Dewey, notamment en matière d'éducation, avait pour objectif de pallier à cette absence. L'enjeu de l'éducation est de transmettre une culture (au sens matériel et spirituel) et les moyens de son auto-dépassement face aux changements de l'environnement. L'éducation est humaniste (appréciative et critique) et instrumentale (naturaliste). Le problème de l'école occupe une place à part dans les problèmes politiques, puisque la transmission comme moyen oblige à penser le passage du possible à l'idéal comme fin –et condense ainsi les espoirs d'une critique et d'une amélioration sociales d'envergure. Dans cette perspective, transmettre des outils pour reconstruire l'expérience commune – ce qui est la tâche de l'éducation – offre une nouvelle formulation au problème de l'éclipse du public. Le problème des publics est un problème d'éducation, en ce sens que l'enjeu y est de s'approprier les moyens de la culture artistique et scientifique pour exercer sa sensibilité, percevoir un médium approprié à repenser les problèmes communs. De même que l'école-laboratoire proposait de reproduire les outils de la société industrielle et de réformer leur

emploi, la théorie des publics propose de reproduire les outils de la société capitaliste et de réorienter ses usages. Dans les deux cas, seule une sensibilité à « l'élément esthétique dans l'éducation » peut ouvrir la voie à une formulation du problème dans laquelle un maximum de personnes pourra s'identifier, et proposer des solutions qui seront susceptibles de faire discerner des qualités, des potentialités de l'expérience individuelle et collective qui n'avaient jamais été relevées. Le public devient, dans l'éducation, un artiste.

Notre travail a consisté essentiellement à exposer les principes de cette théorie esthético-politique. Pour paraphraser Jean Wahl, notre mouvement « vers le concret » a été alourdi par la masse d'objections qui pouvaient être faites – et ont été faites – à la théorie de Dewey, à toutes les étapes de sa construction. Cette lourdeur, perceptible dans le mouvement quelque peu compact de nos développements, nous a obligé parfois à passer de l'analyse à l'interprétation. Ce que nous avons appelé le scepticisme pratique de Dewey, sa théorie du médium opposée à la *praxis*, l'insistance sur la positivité et l'ambivalence de l'instrument, sont des idées développées afin de défendre la position de l'auteur contre ces objections. Elles procèdent du parti-pris heuristique et systématique que nous avons pris en commençant ce travail : développer au maximum les conséquences théoriques et pratiques, sur le plan esthétique et politique, de la philosophie de Dewey. La défense « bec et ongles » de l'auteur a exigé de nous un effort d'imagination et des lectures exogènes pour ne pas tomber dans l'apologie. L'avantage que nous en retirons est d'avoir pu effectivement développer la pensée de Dewey dans des directions que nous n'avions pas envisagées : celle de la sociologie de Chicago, de l'humanisme, de la philosophie tragique, du scepticisme et même du fidéisme ; d'avoir confronté la pensée relativement mineure (en termes académiques) de Dewey à des mastodontes de l'histoire de la philosophie, et d'avoir exploré d'autres perspectives que celles, plus traditionnelles, de la pensée esthétique et politique européenne. L'approche de Dewey, et plus largement la tradition pragmatiste, nous a semblé pouvoir poser certains problèmes classiques de manière novatrice, et, pour reprendre l'idée de médium, nous a donné à percevoir des nuances, des intermédiaires, là où d'autres formulations insistaient sur des contrastes. Nous aurions aimé insister plus longtemps sur les exemples artistiques et/ou politiques. Au vu de la masse d'informations et de matériaux philosophiques que le sujet exigeait, le traitement de ces exemples concrets aurait sollicité bien plus qu'un mémoire.

Cependant, les propositions contenues dans ce travail ainsi que les analyses esquissées (celle du public humaniste, de l'art de Thomas H. Benton, de Balzac, des *Yes men*, de Mills et de l'école mise en place par Dewey), fournissent les éléments pour entreprendre ce nouveau travail, cette exploration des médiums « publics », et tester les hypothèses proposées dans ce mémoire à plus large échelle.

Enfin, il pourra sembler que malgré les objections à la théorie de Dewey que nous nous sommes efforcés d'intégrer à ce travail, certaines n'aient pas reçu l'intérêt qu'elles méritaient. La place accordée à l'esthétique dans sa théorie politique n'est-elle pas trop importante ? Et pire, ne participe-t-elle pas à esthétisation du politique qui noie dans une sollicitation perpétuelle et violente des sens les intérêts réels des individus ? Nous avons indirectement abordé ce problème tout au long de ce mémoire, puisque la constitution d'un médium en politique peut s'interpréter comme le désir d'enrichir la qualité esthétique de l'expérience politique. Il existe bien une esthétique en politique, et plus largement dans les relations humaines, si par là on entend une disposition à voter pour le candidat le plus charismatique, à acheter un produit bénéficiant de campagnes publicitaires aguichantes, ou même une standardisation de l'imaginaire affectant les désirs, les activités, les projets de vie de chacun d'entre nous. Apprécier, critiquer et produire des qualités en politique ne signifie pas pour Dewey accepter l'esthétique politique et publique telle qu'elle est. Il s'agit plutôt de souligner l'impossibilité de sortir de l'esthétique pour critiquer l'esthétique présente. Pour apprécier et critiquer des qualités, il faut goûter la saveur de l'ambivalence du possible et de l'actuel. Cela implique des recherches patientes et des analyses détaillées, impropres aux généralisations morales, aux affirmations prédictives, qui reposent toutes deux sur la croyance dans la primauté des causes et du déterminisme. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de déterminisme. Mais pour Dewey, le déterminisme, en politique, semble postérieur à l'instrumentalisme. Une causalité mécanique n'est qu'un moyen, un médium qui n'a pas été saisi, qui n'a pas trouvé d'emploi intelligent, qui n'a pas rencontré son public. Aussi l'esthétique politique présente ne doit pas ses faiblesses à une cause, à une prédétermination absolue, mais à l'absence d'appréciation qualitative, d'enquête détaillée, préalables à toute critique et à toute subversion d'un instrument. S'il y a bien une esthétique du politique, et des aspirations à sa transformation, la recherche d'intermédiaires suffisamment précis pour réaliser ce passage dans la production de nouvelles qualités est pour Dewey d'une importance capitale.

Bibliographie

Oeuvres de John Dewey :

- *en langue anglaise :*

The Collected Works of John Dewey, 1882-1953 [*The Early Works of John Dewey,1882-1898* (5 vol.) ; *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924* (15 vol.) ; *The Later Works of John Dewey, 1925-1953* (17 vol.)], éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale — Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1972-2008, et en particulier :

- *Psychology* [*The Early Work, vol. 2, 1887*]
- *Outlines of a theory of Ethics* [*The Early Work, vol. 3, 1887-1892*]
- *The Study of Ethics: A Syllabus [The Early Works, vol. 4, 1893-1894]*
- « Intuitionalism » [*The Early Works, vol.4, 1893-1894*]
- « The Superstition of Necessity » [*The Early Works, vol.4, 1893-1894*]
- « The AEsthetic element in Education » [*The Early Works, vol.5, 1895-1898*]
- « What does pragmatism means by pratical » [*The Middle Works, vol. 4, 1907-1909*]
- *Human nature and conduct* [*The Middle Works, vol. 14, 1922*]
- « Half-Hearted naturalism » [*The Later Works, vol. 3, 1927-1928*]
- « From Absolutism to Experimentalism » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « What Humanism means to me » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « The United States, Incorporated » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « Capitalistic or public socialism » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « Toward a New Individualism » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « Qualitative Thought » [*The Later Works, vol.5, 1929-1930*]
- « No Half-Way House for America » [*The Later Works, vol. 10, 1933-1934*]
- « Peirce theory of quality » [*The Later Works, vol.11, 1935-1937*]

– *en langue française :*

Expérience et nature, traduction Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2010

La quête de certitude, traduction Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2014

Reconstruction en philosophie, traduction Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014

L'art comme expérience, traduction Jean-Pierre Cometti et alii, Paris, Gallimard, 2012

Logique : la théorie de l'enquête, traduction Gérard Deledalle, Paris, P.U.F., 1971

Comment nous pensons, traduction Ovide Decroly, Paris, Le Seuil, 2004

« Le postulat de l'empirisme immédiat », traduction Stéphane Madelrieux, *Critique*, 2012/12 n° 787, p. 1014-1025

« La réalité comme expérience », traduction Gérôme Truc, *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 9 | 2005, mis en ligne le 11 février 2008, consulté le 5 mai 2014. URL : http://traces.revues.org/204

Le public et ses problèmes, traduction Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2012

Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir [*Liberalism and social action*], traduction Guillaume Garetta, Paris,

Démocratie et éducation suivi de *Expérience et éducation*, Paris, Armand Collin, 2011, traduction Gérard Deledalle

Liberté et culture, traduction Pierre Messiaen Paris, Aubier, 1951

La formation des valeurs, traduction Alexandra Bidet, Gérôme Truc, Paris, La Découverte, 2011

Une foi commune, traduction Patrick Di Mascio, Paris, La Découverte, 2011

Commentaires et interprétations de la philosophie de John Dewey :

COMETTI, Jean-Pierre, *La démocratie radicale. Lire John Dewey,* Paris, Flammarion, 2016

COMETTI, Jean-Pierre, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Flammarion, 2010

CHANIAL, Philippe, « La démocratie est-elle naturelle ? Sur l'humanisme démocratique de C. Cooley et J. Dewey », Revue du MAUSS 1/2002 (no 19) , pp. 80-96. Disponible [en ligne] sur CAIRN [consulté le 19/05/2016], https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=CIS_117_0197

CROCE, Benedetto, « On the aesthetics of Dewey », *Jstor* [en ligne], http://www.jstor.org/stable/426476 [consulté le 02/02/2016]

DELEDALLE, Gérard, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, P.U.F., 1967

DURKHEIM, Emile, *Pragmatisme et sociologie, cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué*, Paris, Vrin, 1955

HOOK, Sydney, « Pragmatism and the tragic sense of life », , in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 33 (1959): 5–26. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/3129513 [consulté le 18/05/2016]

INNIS, Robert E., « John Dewey et sa glose approfondie de la théorie peircienne de la qualité », Protée, Volume 26, numéro 3, 1998, p. 89-98. Disponible sur Erudit [en ligne], http://www.erudit.org/revue/pr/1998/v26/n3/030530ar.pdf [consulté le 09/04/2016]

JOAS, Hans, *La créativité de l'agir*, traduction Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 1999

MADELRIEUX, Stéphane, « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, vol. 118, n° 787, décembre 2012, pp. 1043-1058

MALBOIS, « L'enquêteur deweyen et la fragilité de la vie publique », Daniel Cefaï, Cédric Terzi (éds.), L'expérience des problèmes publics. Perspectives pragmatistes, coll. « Raisons pratiques », n° 22, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012

MILLS, Charles Wright, *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*, Oxford, Oxford University Press , 1966

RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, traduction Jean-Pierre Cometti, Paris, Seuil, 1993

SANTAYANA, George, « Dewey's naturalistic metaphysics », *The Journal of Philosophy*, vol. 58, n°7, mars 1961, pp. 673–688. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/2013919 [consulté le 31/03/2016]

SUITS, Bernard, « Naturalism : Half-Hearted or Broken-Backed ? »,The Journal of Philosophy, vol. 22, n°25, décembre 1925, p.174. Disponible sur JSTOR [en ligne], http://www.jstor.org/stable/2023471 [consulté le 04/04/2016]

WESTBROOK, Robert B., *Democratic Hope. Pragmatism and the politics of truth*, New York, Cornell University Press, 2005

WESTBROOK, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, New York, Cornell University Press, 1993

ZASK, Joëlle : *L'opinion publique et son double, vol. 1 et 2*, Paris, L'Harmattan, 1999-2000

ZASK, Joëlle, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015

Autres ouvrages :

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972

ARISTOTE, *Catégories*, traduction Jean Tricot, Paris, Vrin, 2014

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction Jean Tricot, Paris, Vrin, 1983

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014

ARNOLD, Matthew, *Culture and anarchy – an essay in social research*, Oxford, Oxford University Press, 2006

BECKER, Howard S., *Les mondes de l'art*, traduction Jeanne Bouniort, Paris, Flammarion, 2010

BLUMER, Herbert, « Les problèmes sociaux comme comportements collectifs » [en ligne], Persée [consulté le 29/12/2015]. Disponible sur : http://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2004_num_17_67_1630. Extrait de Blumer Herbert, Riot Laurent. Les problèmes sociaux comme comportements collectifs. In: Politix, vol. 17, n°67,

BRAHAMI, Frédéric, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997

CHRETIEN, Maurice (dir.), *Le Nouveau libéralisme anglais*, Paris, Economica, 1999, en particulier « T.H. Green : la métaphysique », Pierre Fonteney

COMETTI, Jean-Pierre, *Art et facteurs d'art: ontologies friables*, Rennes, P.U.R., 2012

CROCE, Benedetto, *Bréviaire d'esthétique*, traduction Georges Bourgin, Paris, Le Félin, 2005

FISCHBACH, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », Revue germanique internationale [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 25 février 2016. URL : http://rgi.revues.org/377

GALBRAITH, James K., *L'Etat-prédateur – Comment la droite a renoncé au marché libre et pourquoi la gauche devrait en faire autant*, traduction Françoise et Paul Chemla, Paris, Le Seuil, 2009

GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience*, traduction Isaac Joseph, Paris, Editions de Minuit, 1991

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduction Maurice Buhot de Launay, Paris, Payot, 1988

HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêts*, traduction Gérard Clémençon, Paris, Gallimard, 1976

HEINICH, Nathalie, *Du peintre à l'artiste – Artisans et académiciens à l'âge classique*, Paris, Editions de Minuit, 1993

JAMES, William, *Le pragmatisme – un nouveau nom pour d'anciennes méthodes*, traduction Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2007

JAMES, William, *La signification de la vérité – Une suite au* Pragmatisme, traduction collective DPHI, Paris, Antipodes, 1998

JAMES, William, *Essais d'empirisme radical*, traduction Guillaume Garreta et Mathias Girel, Paris, Flammarion, 2005

JAMES, William, *La volonté de croire*, traduction Loÿs Moulin, Paris, Le Seuil, 2005

JAMES, William, *Précis de psychologie*, traduction Nathalie Ferron, Paris, Le Seuil, 2003

JAMES, William, *Les Variétés de l'expérience religieuse*, traduction Frank Abauzit, Paris, Félix Alcan, 1931

LIPPMAN, Walter, *Le public fantôme*, traduction Laurence Decréau, Paris, Demopolis, 2008

MARX, Karl, *La question juive*, traduction Robert Mandrou, Paris, Aubier, 1968

MARX, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction Jean Molitor, Paris, Allia, 1998

MARX, Kart, ENGELS, Fredrich, *L'idéologie allemande*, in *Philosophie*, traduction Louis Évrard, Louis Janover, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Joseph Roy et Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1994

MARX, Kart, ENGELS, Fredrich, *Thèses sur Feurbach*, in *Philosophie*, traduction Louis Évrard, Louis Janover, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Joseph Roy et Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1994

MEAD, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, traduction Jean Cazeneuve, Eugène Kaelin, Georges Thibaut, Paris, P.U.F., 1963

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Flammarion, 2008

PEIRCE, Charles Sanders, *Oeuvres I. Pragmatisme et pragmaticisme*, traduction Claudine Tiercelin, Jean-Pierre Thibaud, Paris, éditions du Cerf, 2002

PEIRCE, Charles Sanders, *Oeuvres II. Pragmatisme et sciences normatives*, traduction Claudine Tiercelin, Jean-Pierre Thibaud, Jean-Pierre Cometti, Paris, éditions du Cerf, 2003

PEIRCE, Charles Sanders, *Ecrits sur le signe*, traduction Gérard Deledalle, Paris, Le Seuil, 1978

PEIRCE, Charles Sanders, *A la recherche d'une méthode*, traduction Gérard Deledalle, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1993

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Le Point, 1997

THIBAUD, Jean-Pierre, « La notion peircienne de métaphore », in *Histoire Épistémologie Langage*, tome 16, fascicule 1, 1994. Actualité de Peirce, sous la direction de Christiane Chauviré. pp. 123-136.

TIERCELIN, Claudine : *La pensée-signe – Etudes sur C.S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993

TIERCELIN, Claudine : *Le doute en question - Parades pragmatistes au défi sceptique*

TOUSSAIN, Stéphane, *Humanismes, Anti-humanismes – De Ficin à Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres, 2008

TROSTKI, Léon, *Leur morale et la nôtre*, traduction Victor Serge, Paris, édition Jean-Jacques Pauvert, 1972, p. 48. Disponible [en ligne] sur Les classiques des sciences sociales [consulté le 19/05/2016],

VEBLEN, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, traduction Louis Evrard, Paris, Gallimard, 2014

VEBLEN, Thorstein, *Les ingénieurs et le capitalisme*, traduction Louis Evrard, Paris, Vrin, 1971

ZIELINSKA, Anna O. (dir.), *Méta-éthique*, Paris, Vrin, 2013

Artistes et œuvres cités

- Romans

BALZAC, Honoré de, « Avant-propos », in *La comédie humaine*, vol. 1, Paris, Gallimard,

1981

BALZAC, Honoré de, *Illusions perdues*, Paris, Gallimard, 1974

BAUDELAIRE, Charles, « Aux bourgeois », *Salon de 1846*, in *Curiosités esthétiques*, Paris, Broché, 2014

HESSE, Herman, « Le peintre », in *L'art de l'oisiveté*, Paris, Poche, 2002, trad. Alexandra Cade

HUGO, Victor, *Proses philosophiques*, in *Oeuvres complètes: Critique : La Préface de « Cromwell ». Littérature et philosophie mêlées. William Shakespeare. Proses philosophiques des années 60-65*, Paris, Laffont, 1985

NABOKOV, Vladimir, *La méprise*, traduction Michel Stora, Gilles Barbedette, Paris, Flammarion, 1991

- Films :

BICHLBAULM, Andy, BONANNO, Mike, ENGFEHR, Kurt, réal. *Les Yes men refont le monde* [DVD-rom]. VODO. 2009. 96 minutes. P2P Edition.

EDWARDS, Blake, réal. *The Party* [DVD-rom]. MGM, 1968. 99 minutes. Edition collector.

VISCONTI, Luchino, réal. *Les Damnés* [DVD-rom]. Warner Bros, 1969. 150 minutes. Édition Collector Warner.

- Toiles :

BENTON, Thomas Hart, *Going West*, 1934, lithographie, 12 3/8 x 23 3/8, Craig F. Strarr Associates, New York

MATISSE, Henri, *Portrait de madame Matisse à la raie verte*, 1905. Huile sur toile 42,5 X 32,5. Statens Museum for Kunst, Copenhague

- Performance :

VALIE EXPORT, *Action pantalon : Panique génitale*, 1969, action-film, Munich