



HAL
open science

L'entretien comme expérience transformative : pour une diffusion de l'enquête pragmatiste par l'entretien

Patrice Baret

► To cite this version:

Patrice Baret. L'entretien comme expérience transformative : pour une diffusion de l'enquête pragmatiste par l'entretien. Sciences de l'Homme et Société. 2021. dumas-03448482

HAL Id: dumas-03448482

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03448482>

Submitted on 25 Nov 2021

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.



Patrice BARET

L'entretien comme expérience transformative.

Pour une diffusion de l'enquête pragmatiste par l'entretien.

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie pratique

Sous la direction de Rémi CLOT-GOUDARD

Année universitaire 2020-2021

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné(e) Patrice Baret déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à :Grenoble

Le : 20 août 2021

Signature :

Pour ma fille Zazie.

La réponse est le malheur de la question.

Maurice Blanchot, *L'entretien infini*.

La parole soulève plus de terre que le fossoyeur ne le peut.

René Char, *Recherche de la base et du sommet*.

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont aidé lors de la rédaction de ce mémoire qui a duré une année et qui est le résultat de cinq ans de reprise d'étude en philosophie.

Je voudrais dans un premier temps remercier, mon directeur de mémoire M. Rémi CLOT-GOUDARD, Maître de conférences en philosophie à l'Université Grenoble Alpes, pour son amitié, sa disponibilité, ses conseils qui ont contribué à alimenter ma réflexion, et surtout pour ses relectures et ses notes à travers lesquelles j'ai compris, je crois, l'exigence avec laquelle je devais approfondir la qualité de mon travail.

Je remercie également M. Olivier RAZAC, Maître de conférences en philosophie à l'Université Grenoble Alpes pour m'avoir encouragé à poursuivre cette recherche et pour avoir alimenté mes réflexions initiales.

Je remercie toute l'équipe pédagogique du département de philosophie de l'Université Grenoble Alpes pour leur enseignement durant ces cinq années qui ont été pour moi une expérience précieuse, ainsi que tout le personnel de l'UFR ARSH qui contribue à faire de ce bâtiment un lieu de vie où il fait bon étudier.

Je tiens à témoigner toute ma reconnaissance aux personnes suivantes, pour leur aide dans la réalisation de ce mémoire : Zazie pour ses encouragements permanents et ses marque-pages qui sont là dans mes livres ; Nadia pour son aide précieuse dans les derniers moments assez éprouvants de la fin de ce travail ; Coline, Daniel, Victor, Gregoire, pour les échanges qui m'ont nourri ; Florence pour tous les relectures durant ces années d'étude.

Sommaire

INTRODUCTION.....	6
CHAPITRE 1 – D'UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE A UNE PRATIQUE DE L'ENTRETIEN.....	20
1.1. De l'expérience à la connaissance, l'expérience connaissante.....	20
1.2. De la connaissance à l'expérience, la connaissance expérimentale.....	30
1.3. La philosophie comme épistémologie de la pratique.....	38
CHAPITRE 2 – L'ECHANGE PARLE DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE.....	48
2.1. La parrhèsia comme éthique de la parole.....	48
2.2. L'échange parlé dans la conversion philosophique.....	54
2.3. L'entretien dialectique chez Aristote.....	65
CHAPITRE 3 – EXPERIMENTATION ET PRATIQUES PHILOSOPHIQUES ACTUELLES.....	74
3.1. La philosophie expérimentale et la parole statistique.....	74
3.2. La philosophie de terrain et la parole biographique.....	78
3.3. Les NPP et la parole critique.....	83
CHAPITRE 4 – <u>DIMENSIONS</u> DIALOGIQUE ET <u>CRITIQUE</u> DE L'ECHANGE PARLE.....	90
4.1. La circulation de la parole.....	90
4.2. Communication et interlocution.....	96
4.3. De l' « agir communicationnel » à l'éthique de la discussion.....	104
CHAPITRE 5 – APPROCHE INTERACTIONNELLE DE L'ENTRETIEN.....	113
5.1. L'interaction dialogique.....	114
5.2. L'interrogation critique.....	119
5.3. La transaction problématique.....	126
CONCLUSION.....	136

Introduction

L'entretien est aujourd'hui une pratique institutionnalisée très répandue et ce dans divers contextes et pour différents objectifs. On recourt généralement à un entretien dans un but d'information, de diagnostic, d'évaluation, de recrutement, de négociation, de conseil, d'enquête mais également dans un but thérapeutique. L'entretien se distingue d'autres types d'échange parlé tels que notamment l'entrevue, l'interview, l'audience, la conversation, le débat, l'interrogatoire, et ce spécifiquement parce qu'il constitue une enquête dans le sens général du terme, c'est-à-dire que les interlocuteurs sont engagés dans une recherche approfondie qui peut s'étaler sur plusieurs heures, voire nécessiter plusieurs rencontres, dans le but d'obtenir une information ou de traiter une question pour laquelle il peut être nécessaire d'apporter une réponse. En ce sens, l'entretien se présente comme une pratique sociale qui nécessite le dialogue, c'est-à-dire la compréhension mutuelle, entre les individus. Pour mener notre réflexion philosophique nous avons donc choisi de situer notre objet, en première approche, comme un type de dialogue qui s'inscrit dans une dimension à la fois sociale, éthique et politique de l'existence humaine.

Une société du dialogue ?

L'idée de dialogue occupe une place caractéristique dans notre société en tant que croyance selon laquelle parler ensemble constitue un lien essentiel à notre existence commune, au "vivre-ensemble", à tel point que l'on invoque souvent de manière idéologique le dialogue comme la solution à tous les problèmes contemporains. Cette croyance, bien que fruit de l'histoire politique et sociale, possède des racines en philosophie, bien avant le « dialogocentrisme¹ » humaniste de la Renaissance, notamment à travers la pensée antique. En effet, Aristote définit l'être humain en tant qu'animal politique (*zoon politikon*) parce que celui-ci se distingue des autres animaux par sa pratique raisonnée de la parole (*logos*) qui lui permet de juger du bien et du mal et de délibérer sur des décisions à prendre pour organiser la cité. Dans une dimension sociale et politique, le dialogue peut être considéré comme un instrument

¹. Jean-François Vallée emploie le terme de « dialogocentrisme » en discussion avec celui de logocentrisme de Gérard Defaux pour qualifier la tendance humaniste des auteurs de la Renaissance à penser le dialogue comme un idéal de communication universelle. Voir J.-F. VALLÉE, « Le " dialogocentrisme " humaniste : D'*Utopia* de Thomas More (1516) au *Cymbalum mundi* de Bonaventure Des Périers (1537) », in E. BURON, P. GUÉRIN, Philippe et C. LESAGE (dir.), *Les États du dialogue à l'âge humaniste*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 131-144, édition numérique : <https://books.openedition.org/pufr/8183?lang=fr> (consultée en ligne le 20/08/2020)

qui permet d'accéder à une forme d'accord entre les interlocuteurs – on parle ainsi de “dialogue social”, “dialogue interculturel”, “dialogue intergénérationnel”. Dans une dimension éthique, le dialogue peut être considéré comme une « technique de l'ordinaire » permettant à l'humain « de se conduire et de vivre son existence quotidienne² ».

Malgré tout, de nos jours cet idéal se retrouve confronté à de nouveaux obstacles qui tendent à nuancer cette conception normative, identifiant dialogue à volonté de s'entendre, recherche du vrai et du bien. En effet, la situation sanitaire liée à la Covid-19 que nous connaissons depuis le début d'année 2020 nous oblige à suivre des restrictions de rapprochement physique qui entravent considérablement nos échanges quotidiens. Aussi, nous constatons que les technologies de l'information et de la communication, qui prennent de plus en plus de place dans nos interactions, ne facilitent pas nécessairement l'interlocution humaine. Une société de communication “technocentrée” ne semble pas aller de paire avec une pratique élargie du dialogue telle que nous l'envisageons. Par exemple, quelle valeur, en termes de discours politique, de contenu, attribuer à un *tweet* diffusé mondialement par un chef d'État ? De par la massification des outils de communication, les enjeux importants liés au discours en général, notre société est également caractérisée par une pratique du “baratin”³. Le langage, dans sa forme communicative, est malmené avec la prolifération de *fake news*. Il en ressort une tension entre les actes de parole et leur rapport au réel, révélatrice d'une tendance à une pratique stratégique de la communication langagière comparable à une sophistique essentiellement rhétorique.

Enfin, il demeure que la question de la légitimation du dialogue comme pratique sociale au service du bien commun n'est toujours pas entièrement résolue. En effet, de nombreux problèmes, à l'échelle internationale comme à l'échelle d'un groupe ou individuelle, trouvent toujours leur résolution au moyen du conflit, du rapport de force ou de la justice plutôt que par le dialogue. Ainsi, les idées pourtant largement diffusées selon lesquelles le dialogue favorise la cohésion sociale, garantit la rationalisation de la société et nous préserve de la violence voire de la barbarie, demeurent encore fragiles ; il ne suffit plus de clamer la liberté de parole pour que le dialogue soit, voire cela peut se révéler contre-productif. Le dialogue, en tant que processus de communication, peut tout autant être utilisé pour tromper, manipuler, et finalement servir une idéologie politique plutôt que le bien commun, la haine plutôt que la paix, la

². Cf. D. LORENZINI, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 171.

³. Voir à ce sujet H. G. FRANKFURT, *De l'art de dire des conneries*, trad. D. Sénégal, Paris, 10/18, 2006.

domination plutôt que l'égalité. Il en va ainsi pour tout outil : une chose est d'apprendre à un enfant à se servir d'un couteau sans se couper, une autre, plus difficile, est de ne pas se servir de la parole pour cultiver la haine, le mépris, le rejet de l'autre. Cet enjeu, ramené à la question de l'entretien, se compose finalement de deux problématiques distinctes qu'il nous faudra traiter ensemble : l'une concerne la connaissance de l'outil et de son usage ; l'autre a à voir avec la visée dans laquelle on l'utilise. C'est pourquoi, nous proposons ici d'éclairer philosophiquement la notion d'entretien et de dégager de cette analyse la perspective d'un usage de l'entretien dans le cadre d'enjeux contemporains. Ainsi, étant donné que le dialogue, non comme idéal normatif mais comme processus de communication, peut servir à la domination aussi bien qu'à la résolution des conflits, à quelles conditions la pratique de l'entretien peut effectivement jouer un rôle dans notre société et constituer une expérience émancipatrice pour les individus ? Pour répondre à cette question, nous nous proposerons de clarifier philosophiquement la notion d'entretien, de dégager les enjeux philosophiques qui nous serviront d'axes de recherche et de proposer une définition générique de l'entretien qui réponde à ces enjeux.

Dialogue et philosophie

Pour clarifier la notion d'entretien nous proposons d'abord d'évoquer quelques éléments doctrinaux que la philosophie nous offre au sujet de la notion de dialogue avec laquelle l'entretien pourrait présenter une ambiguïté. Dès ses origines dans l'Antiquité grecque, la philosophie, en tant que pratique de la parole et de la raison (*logos*), est une activité intellectuelle qui se fait par le dialogue, pris dans son sens philosophique qui est la circulation du *logos* (*dia-logos*), entre personnes désireuses de parvenir à la vérité, que ce soit à propos de principes universels qui animent le monde, de la direction de la Cité, ou encore au sujet de la conduite de l'existence individuelle. En ce sens, la philosophie est quête de sagesse (*philia*) pour ceux qui la pratiquent et qui s'opposent à la compétition éristique menée sous forme de joute oratoire (*agôn*) ainsi qu'à la sophistique qu'ils considèrent comme un enseignement désintéressé de la vérité. La discipline philosophique est un cadre intellectuel de l'exercice de la pensée (*dianoia*) qui défend une pratique exigeante du dialogue, notamment à travers l'exercice de la discussion dialectique sous la forme d'un échange serré de questions et réponse entre deux interlocuteurs. Mais, depuis les œuvres littéraires de Platon qui racontent les entretiens vivants que Socrate menait avec toutes sortes d'interlocuteurs, la philosophie se présente à la fois comme une pratique orale et sous la forme écrite du dialogue qui signifie cette

fois l'imitation d'une conversation entre des personnes, et qui aujourd'hui constitue un genre littéraire à part entière⁴.

Mais une autre ambiguïté, plus problématique en ce qui concerne notre propos, se trouve dans le lien entre pratique de dialogue et pratique de la philosophie, autrement dit entre une philosophie du dialogue en tant que champ de réflexion au sujet d'une pratique ordinaire, et le dialogue philosophique en tant que pratique particulière de la pensée réflexive par l'échange verbal.

Chez Platon et Aristote, le langage et le dialogue en tant que pratique langagière ordinaire, constituent un objet de questionnement philosophique à part entière car il soulève des enjeux de nature épistémique et éthique notamment. À l'époque contemporaine, des philosophes tels que Frege (*Sens et référence*, 1892), Russell (*De la dénotation*, 1905) et Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921), décident de reprendre l'enquête philosophique au sujet du langage ordinaire. À leur suite, des philosophes des courants analytique et phénoménologique se sont concentrés sur la question des interactions langagières et en ont dégagé des enjeux d'ordre épistémologique, éthique, social et politique. Citons par exemple des philosophes tels que Perelman (*Traité de l'argumentation*, 1958), Merleau-Ponty (*Signes*, 1960), Austin (*Quand dire c'est faire*, 1962), Jacques (*Dialogiques*, 1979), Habermas (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1982), Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, 1990), Apel (*Éthique de la discussion*, 1994).

De plus, nous assistons depuis quelques années à l'émergence de nouvelles pratiques philosophiques (NPP) hors cadre académique, telles que les "cafés philo", les "ateliers philo" avec les enfants, le conseil en entreprise et la consultation philosophique (philothérapie). À l'origine, ces pratiques ont émergé du fait d'une "demande de philosophie" grandissante de la part de personnes non-philosophes qui, sensibilisées par une plus grande diffusion et accessibilité de certains ouvrages philosophiques, ont ressenti le besoin de parler ensemble de sujets existentiels. Nous pouvons également évoquer d'autres raisons liées à certaines

⁴. C'est dans ce sens que nous comprenons le champ de recherches pluridisciplinaires au sujet de la forme littéraire du discours philosophique. Voir notamment l'ouvrage publié sous la direction de Frédéric Cossuta intitulé *Le dialogue : introduction à un genre philosophique* (Presses Universitaires du Septentrion, 2004) dont le titre et le contenu maintiennent une confusion entre une conception du dialogue utilisé par les philosophes comme condition de possibilité théorique et/ou comme biais d'écriture. Bien que notre propos au sujet de l'entretien ne porte pas sur le dialogue philosophique en tant que genre littéraire, il nous paraît important de relever cette ambiguïté et de clarifier notre position dès à présent. D'ailleurs, une autre ambiguïté au sujet du syntagme « dialogue philosophique » concernerait une acception selon laquelle (dans le même sens par lequel nous avons parlé de dialogue entre les cultures ou entre les religions) il s'agirait du dialogue indirect que l'ensemble des philosophes morts ou vivants entretiennent entre eux à travers des références à des doctrines ou à des concepts particuliers.

circonstances sociales telles que la part grandissante de tout ce qui a trait au développement personnel, à un renouveau de la spiritualité, à l'injonction néo-libérale de prendre sa vie en main, à une confusion ou un effacement des frontières perçues entre les disciplines (la philosophie étant parfois associée à la psychologie). En outre, depuis 2016, une chaire de l'UNESCO⁵ a été créée en partenariat avec l'Université de Nantes pour encourager les pratiques philosophiques avec les enfants dans le but de diffuser le dialogue interculturel et d'œuvrer à « la transformation sociale⁶ ». Dans le milieu scolaire, le dialogue philosophique se pratique essentiellement au moyen de la discussion. Toutes ces nouvelles pratiques philosophiques dites “dans la cité” donnent aujourd'hui lieu à des recherches et des publications scientifiques, c'est le cas notamment pour la philosophie avec les enfants. Depuis peu, des formations aux pratiques du dialogue philosophique et de la diffusion philosophique⁷ sont d'ailleurs proposées, ce qui va dans le sens à la fois de l'élargissement du champ théorique et de la pratique du métier de philosophe. Enfin, toujours dans le sens d'une pratique de la philosophie par le dialogue, certains philosophes⁸ contemporains utilisent l'entretien comme outil d'enquête pour mener leurs recherches, tel que cela se pratique en sciences sociales depuis de nombreuses années. À travers tous ces exemples de pratiques et de recherches, nous pouvons dire que le dialogue est pour la philosophie à la fois un outil (opérateur), c'est-à-dire une manière de faire de la philosophie, et un objet (thématique) d'étude.

Ainsi, pour clarifier notre positionnement vis-à-vis de l'ambiguïté que nous avons soulevée au sujet des rapports entre dialogue et philosophie, et afin de ne pas simplement déplacer le problème, nous rappelons que notre réflexion a pour objet l'entretien considéré comme une pratique ordinaire, c'est-à-dire en ce qui nous concerne une pratique que l'on retrouve *aussi* en dehors de la discipline philosophique académique. Ainsi, nous ne proposerons pas d'établir de manière exhaustive une “philosophie de l'entretien” (comme il peut exister par exemple des philosophies du jardinage ou de la cuisine), ni de définir ce que pourrait être un

⁵. La section philosophie de l'UNESCO existe depuis 1966 et depuis 2006 l'institution internationale accueille des colloques sur les NPP. Voir notamment P. VERMEREN, *La philosophie saisie par l'UNESCO*, en ligne : http://apfilosofia.org/wp-content/uploads/2017/04/Apf_Unesco.pdf (consulté le 7/03/2021)

⁶ cf. site internet : <https://chaireunescophiloenfants.univ-nantes.fr/chaire-unesco-pratiques-de-la-philosophie-avec-les-enfants-une-base-educative-pour-le-dialogue-interculturel-et-la-transformation-sociale--1453719.kjsp> (consulté le 7/03/2021)

⁷. cf. Diplômes Universitaires *Philosophis* dispensé par l'Université Grenoble Alpes, « Formation à l'animation d'ateliers de philosophie avec les enfants et les adolescents à l'école et dans la cité » dispensé par l'Université de Nantes, *Pro-Philia* dispensé par l'Université Côte d'Azur.

⁸ Voir notamment : C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017 ; O. RAZAC, F. GOURIOU, J. FERRAND, « Éprouver le sens de la peine. Les probationnaires face à l'éclectisme pénal », Rapport de recherche pour la Mission de recherche droit et justice, Université Grenoble Alpes, 2018, présentation et rapport en ligne : <http://www.gip-recherche-justice.fr/publication/eprouver-le-sens-de-la-peine-les-probationnaires-face-a-leclectisme-penal> (consulté le 20/08/2021)

entretien spécifiquement philosophique. Notre positionnement vis-à-vis de la discipline philosophique est d'échafauder notre réflexion sur ce que certains penseurs classiques et contemporains ont proposé comme pistes théoriques au sujet de la notion de dialogue et qui nous paraissent indispensables pour notre projet.

Entretien et dialogue

L'entretien, en tant qu'échange parlé entre plusieurs personnes comme nous l'avons évoqué au tout début de cette introduction, est en rapport étroit avec l'idée de dialogue telle qu'elle a été pensée par la philosophie dès ses origines antiques ; au point qu'il en ressort, comme nous l'avons vu, une certaine ambiguïté qu'il nous faudra clarifier afin de justifier notre réflexion philosophique au sujet de l'entretien. Cette ambiguïté se retrouve par ailleurs dans cette définition du dialogue comme « Entretien entre deux personnes⁹ ». Ambiguïté qui pourra néanmoins être soulevée si nous considérons qu'il y a un sens précis à dire des phrases telles que : « S'il n'y a plus de dialogue entre nous mettons fin à notre entretien », et « Nous devons entretenir le dialogue si nous voulons poursuivre cette discussion ».

Le choix du terme entretien dans le titre de notre recherche est motivé par son contenu lexicographique ainsi que par l'usage actuel qui en est fait dans différents contextes (médical, professionnel, scientifique, politique). Nous considérons l'entretien dans son entière signification, c'est-à-dire comme un échange parlé aussi bien que l'action de maintenir quelque chose en état (objet, idée, croyance, relation). Selon l'emploi ordinaire du mot, outre sa proxémie lexicale avec le dialogue, l'entretien est également en lien avec des termes comme conversation, discussion, débat.

Le terme entretien est polysémique. Dans une acception, un entretien consiste en l'action d'échanger des paroles avec une ou plusieurs personnes, d'avoir une conversation suivie sur un sujet ; *ce dont* on s'entretient. Ce sujet peut être de nature familiale, amicale, professionnelle, sentimentale, religieuse, scientifique ou encore politique. D'autre part, il s'agit de l'action de maintenir quelque chose dans un état ; *ce que* l'on entretient. Par cette seconde signification il nous faut admettre que, par le même genre d'action, nous entretenons une voiture comme nous entretenons une capacité physique ou intellectuelle, aussi bien qu'une croyance, une relation, qu'elle soit familiale, sentimentale ou diplomatique. Le recoupement de ces deux acceptions de la notion d'entretien nous amène à considérer qu'un entretien politique, par

⁹. Article « Dialogue », in Dictionnaire Le Robert, Paris, 1995.

exemple, en tant que conversation entre des représentants de deux pays constitue également l'entretien, en tant que conservation, de la relation diplomatique entre ces pays.

Aussi, l'interaction est une dimension caractéristique de l'entretien, comme le terme lui-même nous invite à le comprendre, car il s'agit de tenir un propos entre interlocuteurs qui « exercent les uns sur les autres un réseau d'*influences mutuelles* – parler, c'est échanger, et c'est changer en échangeant¹⁰ ». Cette première caractérisation de l'entretien nous amène à considérer deux remarques sur lesquelles nous reviendront plus tard : l'entretien, comme le dialogue en un certain sens, procède d'un échange de paroles (*logos*) entre (*dia*) interlocuteurs, mais à la différence du dialogue il ne peut se pratiquer qu'entre personnes parties prenantes par rapport à la question en jeu ; de plus l'entretien, à la différence du dialogue, a la particularité de constituer le cadre d'une recherche, d'un examen, d'une évaluation.

Socrate a fait de l'entretien oral l'outil privilégié de sa méthode dialectique de questionnement mutuel qu'il a porté au niveau de l'art de la réfutation. La dialectique, l'art du dialogue, telle qu'elle est pratiquée jusqu'au Moyen Âge, est un exercice intellectuel par lequel les interlocuteurs examinent et argumentent différentes thèses sur un sujet par questions et réponses. Cette méthode d'argumentation, d'abord principe de réfutation des idées reçues chez Socrate, devient plus tard l'exercice idéal pour la formation intellectuelle. Il existe, du moins dès les origines de la philosophie occidentale, un lien étroit entre l'entretien oral et l'activité de pensée philosophique qui ne se joue pas tant dans la volonté de parvenir à formuler des principes premiers, que dans le désir de perfectionner son âme. L'activité philosophique a toujours consisté en cette double dimension : d'une part, l'élaboration de doctrines, de principes, de théories sur le monde en vue de leur diffusion, de leur partage, s'offrant ainsi au débat (*âgon*) ; d'autre part une dimension *transformative*, voire thérapeutique de l'individu, par la pratique d'exercices spirituels parmi lesquels l'exercice de la parole joue un rôle d'amitié (*philia*). Ainsi, comme nous le verrons dans les écoles philosophiques de l'Antiquité grecque et romaine, le discours représente dans certains cas (épicurisme, stoïcisme) la règle doctrinale à suivre par les disciples pour leur transformation progressive et leur conversion à la sagesse, alors que pour l'école cynique il s'agit pour les adeptes d'adopter un comportement de mépris envers les convenances sociales, et de critiquer et réfuter ceux qui suivent et défendent la morale établie. Dans tous ces cas, l'usage de l'oralité pour la transmission des doctrines comme pour leur

¹⁰. C. KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, Tome 1, Paris, Armand Colin, 1995, p. 17.

application, ou encore pour l'évaluation des disciples (confession, examen de conscience) demeure un trait commun saillant hérité de la pratique socratique de l'entretien dialectique.

Au Moyen Âge, l'entretien philosophique prend la forme d'un exercice scolastique, la *disputatio*, durant lequel les élèves argumentent de manière syllogistique au sujet d'une question (*quaestio*). Puis, avec la création des universités au XIII^e siècle l'activité philosophique devient peu à peu un enseignement disciplinaire dispensé essentiellement au moyen de la lecture et de l'écriture plutôt qu'une pratique de transformation de soi. À partir de ce constat, Kant formule une opposition entre une philosophie scolastique où les philosophes s'emploient à chercher l'unité systématique de son discours, et une philosophie cosmique, pragmatique, ouverte au monde et qui concerne des questions relatives à tout un chacun.

De nos jours, c'est à un renouveau de la pratique philosophique que nous assistons, depuis le développement des pratiques philosophiques dans la cité (NPP) et les travaux de recherche philosophique qui utilisent la méthode de l'entretien de terrain. Ce sont précisément ces expérimentations ainsi que la réflexion de Christiane Vollaire au sujet de l'entretien dans son ouvrage *Pour une philosophie de terrain*¹¹, qui orientent en partie la présente étude. Ce sont également les expériences que j'ai personnellement menées à travers l'animation d'ateliers philosophiques avec des enfants ou avec des adultes ainsi que des accompagnements individuels, qui me poussent à penser que l'entretien constitue une *expérience transformative* en lien avec une certaine conception de la pratique philosophique : permettre à l'être humain de s'éclairer dans la conduite de son existence.

Or, bien que la philosophie, comme nous l'avons vu, nous offre de nombreuses réflexions au sujet du dialogue, du langage, des actes de paroles, il demeure que l'entretien n'a jusqu'à présent pas constitué, ou très peu et très récemment, un objet d'étude à part entière. Aussi, la variété d'usage fait qu'à ce jour l'entretien est soumis à différentes conceptions. Par exemple, Catherine Kerbrat-Orecchioni rappelle que pour Louis Guespin l'entretien est « un type particulier de conversation », alors que pour Alain Trognon :

[...] la notion d'entretien est trompeuse. Elle suggère qu'on a affaire à un objet homogène alors qu'en réalité son domaine comprend des pratiques très diverses [...] Y a-t-il, par exemple, une commune mesure entre un entretien d'enquête et un entretien thérapeutique ? Il semble que non¹².

¹¹. C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017.

¹². A. TROGNON, « Passages à l'acte dans les entretiens d'enquête », cité dans C. KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, op. cit., p. 119.

Pour Jacqueline Palmade l'entretien désigne à strictement parler une situation de communication duelle à but thérapeutique, d'aide ou de diagnostic et dans laquelle le sujet qui parle est « simultanément le demandeur, le producteur et le destinataire de la connaissance produite », ce qui rend impropre l'usage du terme entretien dans le domaine de la recherche où le sujet qui parle n'est pas le bénéficiaire de la connaissance produite :

Dans une situation de recherche, la connaissance visée par le chercheur s'élabore à l'extérieur de la situation d'entretien. La participation de chaque interviewé n'est alors que marginale [...] La connaissance ainsi produite en dehors de lui ne fera pas nécessairement retour dans sa praxis¹³.

En outre, pour Alain Blanchet, l'entretien de recherche a pour but de :

[...] favoriser la production d'un discours linéaire de la part de l'interviewé, sur un thème donné par consigne. Pour cela, l'interviewer doit s'abstenir d'intervenir directement sur la thématique du discours, tout en stimulant sa production¹⁴.

Enfin, pour Jean-Claude Kaufmann, la parole recueillie à travers un entretien de recherche dit compréhensif a « la particularité de dissimuler l'essentiel dans les détours et les biais de la conversation¹⁵ ».

Nous le voyons à travers ces quelques conceptions divergentes, l'entretien se présente comme un objet protéiforme autant sur la question de l'objectif que sur celle de la relation qui y est impliquée. Pour notre recherche nous considérons un entretien comme un échange qui porte sur un sujet précis, une information complexe que l'on souhaite obtenir, ou qui permet de traiter une question, un problème, mais qui dans tous les cas modifie les croyances des participants ce qui aura des conséquences sur leurs activités futures. Notre projet est d'explorer philosophiquement l'entretien à partir de la philosophie pragmatiste de John Dewey. Nous aurons également recours à la notion de dialogisme ainsi qu'à l'approche pragmatique des phénomènes langagiers et à la praxéologique de l'interaction verbale. En effet, l'entretien tel que nous l'envisageons est coextensif à la dimension dialogique de la pensée telle que la philosophie du langage, et en particulier Francis Jacques, la décline suite à la création de ce concept par Bakhtine dans le domaine de la littérature. Disons, en première approche, que cette dimension de la pensée permet de caractériser un mode d'échange dans lequel les discours échangés manifestent une interaction poussée : « Le dialogue est donc, à tous égards, premier ». De plus, une approche pragmatique nous permettra de montrer comment l'entretien constitue

¹³. J. PALMADE, « L'entretien dans le processus de recherche : une technique de rupture », in *Connexions*, n°52, Paris, Édition Érès, 1988, p. 11.

¹⁴. A. BLANCHET, « Les interrogations propositionnelles de l'interviewer dans l'entretien de recherche », *ibid.*, p. 43.

¹⁵. J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 20.

une interaction verbale engagée dans une action, tandis que l'approche praxéologique de Denis Vernant nous guidera pas à pas pour la modélisation de l'entretien. Pour préciser le cadre pragmatiste dans lequel nous inscrivons notre recherche évoquons maintenant la philosophie de John Dewey et notamment son concept d'*enquête*.

L'entretien et l'enquête

Vouloir inscrire notre réflexion philosophique sur l'entretien dans le cadre du pragmatisme deweyen se justifie par le postulat selon lequel il est possible de soumettre la connaissance à des formes d'enquête expérimentale. En ce sens, nous souhaitons questionner la pratique de l'entretien dans notre société de la même manière que Dewey questionne la pratique de la philosophie à son époque, c'est-à-dire dans la perspective d'une *transformation*. En effet, la question centrale du pragmatisme est celle de "l'action à faire" : le terme grec *pragma* signifie l'action au sens d'affaire, la chose qui pose problème, qui force à réfléchir pour agir. Dans cette perspective, nous voyons que l'entretien est une pratique qui relève de cette question à travers ces trois modes de répondre que sont la décision, la négociation et le conseil. Plus précisément, nous verrons que l'entretien se présente comme un *processus de problématisation* qui permet de déterminer *ce qui est question* dans le sujet traité et, par suite, la meilleure façon d'obtenir l'information recherchée ou ce qui peut être fait pour régler la question en jeu.

La philosophie pragmatiste du philosophe américain John Dewey (1859 - 1952), constituera notre cadre théorique ainsi que la visée programmatique de notre projet qui consiste à penser l'entretien dans une dimension éthique mais également, dans un certain sens, sociale et politique. Comme l'exprime Cometti : « la tentative de Dewey se conçoit comme une "banalisation" visant à faire redescendre la philosophie sur terre¹⁶ ». Dewey conçoit le pragmatisme comme une méthode plutôt que comme une doctrine philosophique. En effet, la théorie de l'enquête¹⁷ de Dewey constitue un projet de généralisation de la méthode scientifique expérimentale à toutes les activités humaines qui nécessitent à un moment, même ponctuel, d'avoir recours à la pensée dirigée. En ce sens, notre projet est de penser un outil qui soit utilisable, "pratiquable" avec cette méthode dans la perspective d'une *pratique de l'entretien à portée transformative*.

¹⁶. J.-P. COMETTI, « Le pragmatisme : de Peirce à Rorty. » in M. MEYER (dir.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, p. 430.

¹⁷. Cf. J. DEWEY, *Logique. Théorie de l'enquête*, trad. fr. G. Deledalle, Paris, PUF, 1993.

Dans le contexte du libéralisme en plein développement du début du XX^e siècle, et face à de nouvelles formes de tension sociale, Dewey propose la thèse d'une enquête sociale et démocratique pour, par et à partir d'un public composé d'individus confrontés à une situation problématique. Cette situation de trouble, en lien avec les croyances individuelles et les interactions sociales, se manifeste par une discontinuité de l'expérience existentielle, autrement dit une déconnexion entre les activités humaines et les réactions qu'elles leur provoquent. Afin de rétablir une unité de l'expérience, Dewey propose d'appliquer de manière expérimentale la méthode des sciences naturelles, en plein développement à son époque, aux sciences sociales, ce qui a pour conséquence selon lui de « reconstruire » la philosophie :

[...] la tâche de la philosophie, à l'avenir, consiste à clarifier les idées que les hommes se font des luttes sociales et morales de leur temps. Dans les limites de ce qui est humainement possible, son but est de devenir l'instrument permettant d'appréhender ces conflits. Ce qui peut être irréel à force de prétention, dans une formulation métaphysique, devient intensément significatif une fois relié au drame de la lutte des croyances et des idéaux collectifs. La philosophie qui abandonne son monopole quelque peu stérile du commerce avec la réalité ultime et absolue trouvera une compensation en éclairant les forces morales qui animent l'humanité et en contribuant à l'effort des hommes qui aspirent à un bonheur ordonné et plus intelligent¹⁸.

Pour Dewey, l'*enquête* est un processus d'investigation de nature expérimentale qui nécessite de dépasser certaines distinctions conceptuelles issues de la métaphysique telles que, entre autre, les distinctions entre théorie et pratique, domaine privé et domaine public, fin et moyen, ou encore fait et valeur. La connaissance (théorique) en jeu n'y est pas seconde par rapport à l'existence humaine (pratique), elle en fait partie intégrante et constitue même la *fin visée* du processus d'enquête, en tant qu'elle permet de rétablir la *continuité* de l'*expérience*, autrement dit la fixation de la croyance, et conséquemment la poursuite de l'activité humaine. La notion de croyance est liée à l'action dans le sens où l'absence de certitude, le doute, contrarie la poursuite de l'activité. Pour le pragmatisme, « la vérité ou les sources de la vérité précèdent toujours les tentatives qui sont destinées à l'atteindre. Une philosophie de l'*enquête*, au contraire, pense la vérité dans son rapport essentiel à la recherche¹⁹ ». Nous nous situons dans cette perspective en proposant d'établir les conditions de possibilité d'une pratique de l'entretien qui a pour but d'enrichir l'expérience humaine. Nous développerons cette thèse en inscrivant l'entretien dans le paradigme de l'*expérience* deweyen, dans le sens où « il n'y a pas à chercher de remède aux incertitudes de l'expérience en dehors de l'expérience elle-même²⁰ ».

¹⁸. J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie* (1920), trad. P. Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 187.

¹⁹. J.-P. COMETTI, « Le pragmatisme : de Peirce à Rorty. », *op. cit.*, p. 398.

²⁰ S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin, 2016, p. 51

Autrement dit, les obstacles à la poursuite de l'activité ne peuvent être surmontés que par cette activité de même nature qu'est l'*enquête*.

Concrètement, l'*enquête* pour Dewey est un processus qui met en jeu l'intelligence en tant que disposition propre à tous les êtres humains pour mettre la *pensée en action*, c'est-à-dire pour mettre en œuvre les conditions expérimentales permettant à l'individu d'exercer au mieux son jugement. Il n'existe pas de différence de nature entre la pensée ordinaire, utile à l'action quotidienne (non problématique), et la pensée réfléchie nécessaire à la *transformation d'une situation problématique* qui représente un frein majeur à la poursuite de l'action. Mais, vouloir expliciter *par* la philosophie le sens des événements sociaux et aider à choisir la « bonne forme d'action²¹ » nécessite, *pour* la philosophie, de se soucier de savoir comment la « débarrasser de son fardeau de métaphysique et d'épistémologie stériles²² ». C'est tout l'enjeu de l'ouvrage *Reconstruction en philosophie*, auquel Dewey, vingt cinq ans après sa publication originale, affirme qu'il aurait préféré le titre « Reconstruction de la philosophie ». En effet, l'auteur considère à ce moment là que « la problématique et la thématique de la philosophie naissent des tensions et des conflits de la vie communautaire dans laquelle apparaît une forme spécifique de philosophie²³ ». Ce double enjeu à la fois philosophique dans le sens d'une réflexion fondamentale sur l'entretien, et sociétal dans le sens d'une réflexion sur la pratique de l'entretien, orientera notre propos.

Enjeux philosophiques de l'entretien

Tout d'abord, et d'après ce que nous venons de voir avec Dewey, nous considérons l'entretien comme une pratique épistémique dans le sens où elle met en jeu les connaissances, les croyances et les opinions des individus qui y participent dans le but de traiter une question, d'évaluer ou de prendre une décision pour une action future. C'est donc cet enjeu épistémique qui nous préoccupera essentiellement dans la perspective de parvenir à une modélisation de l'entretien qui puisse répondre aux exigences de l'*enquête*. Nous nous demanderons notamment : pourquoi considérer l'entretien comme une forme d'enquête, autrement dit une pratique épistémique ? Comment la connaissance, la croyance et l'opinion sont-elles en jeu dans un échange parlé ? Quels rapports à la vérité ? Quelles sont les conditions de possibilité d'une connaissance par l'échange avec autrui ? Et cette question centrale pour notre sujet : dans quel sens peut-on parler d'une connaissance de soi à travers l'entretien ? En effet, à cet enjeu

²¹ J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 187

²² *Ibid.*, p. 182

²³ *Ibid.*, p. 24

épistémique nous avons associé une perspective éthique à notre recherche dans le sens où nous voulons établir les conditions de possibilité pour une pratique de l'entretien à visée transformative, et ce quel que soit le contexte de l'entretien et la question en jeu. Cette *transformation*, dans le sens que nous venons de voir avec Dewey, signifie entre autre une pratique de l'entretien qui permette à l'individu d'enrichir également sa connaissance de lui-même, autrement dit son *expérience*, et ainsi de s'orienter dans l'existence.

Seulement, et cela constitue notre seconde perspective de recherche, un entretien met en interaction des personnes, certes également parties prenantes par rapport à la question à traitée, mais cette caractéristique n'annule pas le fait que s'y déroulent des jeux de pouvoir en lien avec le statut social, l'aisance à parler, la connaissance du sujet, en un mot que nous précisons avec Dewey : la *situation* singulière de chaque personne. Dans une dimension éthique cet enjeu peut être envisagé, de manière paradigmatique, selon la dichotomie entre les notions de domination et d'émancipation. Nous nous demanderons notamment : pourquoi la parole échangée peut-elle déséquilibrer la relation à autrui ? Quels intérêts personnels et partagés dans un entretien ? Quelles stratégies les interlocuteurs peuvent-ils poursuivre ? Quelle attitude permet de mener une recherche commune à travers l'échange parlé ? Et cette question centrale que nous reformulons ici : comment être soi-même l'objet d'une connaissance à travers l'entretien ? Dès lors, il apparaît que cette dimension relationnelle de l'entretien conditionne la visée épistémique que nous venons de dégager. Nous proposerons d'évaluer dans quelle mesure l'entretien met en jeu ces rapports d'autorité et leurs conséquences sur l'attitude (*ethos*) des interlocuteurs, autrement dit la disposition à agir des individus qui le pratiquent. Ainsi, nous poursuivrons corrélativement l'examen de ces enjeux de nature épistémique et éthique tout au long de notre recherche.

Sur le plan académique, notre réflexion a pour ambition de répondre à des enjeux qui sont du ressort de la philosophie pratique : dans une dimension morale, l'objectif n'est pas d'examiner les fondements d'une pratique ordinaire qui se voudrait normative mais d'en dessiner l'horizon éthique ; dans une dimension sociale, il s'agit de penser l'entretien comme une pratique à vocation culturelle ; dans une dimension politique, nous mettons en lien l'entretien avec le processus démocratique. Bien que la pratique de l'entretien ne soit pas du seul ressort de la pratique philosophique nous pensons qu'une réflexion fondamentale peut apporter des éléments de connaissance dans la perspective d'une culture de l'entretien, autrement dit d'une pratique utile à la conduite de l'existence humaine. Au niveau social et

politique nous rejoignons ainsi la pensée de Dewey lorsqu'il affirme au sujet de la démocratie qu'elle restera toujours à faire, tel « une tâche qui nous attend²⁴ ».

Ainsi, pour défendre la thèse selon laquelle *l'entretien constitue une expérience transformative* nous procéderons ainsi : tout d'abord nous présenterons la théorie deweyenne de la connaissance afin de justifier et de présenter en détail notre cadre à la fois théorique et méthodologique ; cela nécessite notamment d'étudier la philosophie de *l'expérience* ainsi que le concept d'*enquête* de Dewey (chapitre 1); de ce premier parcours nous formulerons deux questions que nous traiterons dans les chapitres suivants : (i) en quoi la connaissance en jeu dans l'entretien repose-t-elle sur une éthique de la parole ? (ii) Comment une épistémologie de la pratique peut-elle garantir la portée transformative de l'entretien ? Nous traiterons la première question en nous concentrant sur l'examen de notre objet à partir de plusieurs conceptions et pratiques philosophiques antiques qui mettent en jeu l'échange parlé dans différentes dimensions de l'existence en lien avec les enjeux épistémiques et éthiques que nous avons justifiés (chapitre 2). Pour la seconde question nous examinerons trois pratiques philosophiques actuelles qui mettent en œuvre une démarche expérimentale et nous nous demanderons dans quelle mesure ces pratiques peuvent éventuellement constituer une certaine expérience transformative pour ceux qui y participent ; nous justifierons ainsi l'examen des principes dialogiques et problématiques ainsi que de l'activité critique de la pensée (chapitre 3). Pour ce faire, nous repartirons de la notion de dialogisme telle qu'elle se formalise en philosophie et nous poserons la question de la communication des énoncés au sein d'une interaction verbale visant une certaine action, question que nous traiterons d'abord en suivant l'approche pragmatique de Francis Jacques puis celle de « l'agir communicationnel » de Jürgen Habermas (chapitre 4). Pour finir, nous passerons à une approche interactionnelle et nous modéliserons l'entretien en nous appuyant sur les travaux de Denis Vernant qui défend une conception praxéologique de l'activité langagière ; cela afin de rendre compte de la finalité de l'entretien tout en replaçant cette analyse dans la perspective de la philosophie deweyenne de l'expérience (chapitre 5). Nous concluons, d'une part en évoquant quelques dimensions de la portée transformative que nous attribuons à l'entretien et, d'autre part, en proposant des axes de recherche pour la poursuite de ce travail.

²⁴. J. Dewey, *La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend*, trad. fr. Sylvie Chaput, in « Horizons philosophiques », Vol. 5 n°2, 1997

Chapitre 1

D'une théorie de la connaissance à une pratique de l'entretien

Quand une théorie de la connaissance oublie que sa valeur réside dans sa capacité à résoudre le problème qui est à son origine, en l'occurrence, celui de garantir une méthode d'action, quand elle oublie qu'elle doit élaborer les conditions sous lesquelles l'individu pourrait se diriger lui-même sans perdre les valeurs historiques de la civilisation, quand elle oublie tout cela, elle commence à devenir un poids mort²⁵.

Dans ce premier chapitre nous présentons la théorie deweyenne de la connaissance afin de justifier le cadre à la fois théorique et méthodologique que nous avons choisi de suivre pour cette recherche sur l'entretien. Cela nécessite d'abord, et nous verrons pourquoi, d'étudier la philosophie de l'expérience de Dewey et son rapport à la connaissance (1.1) ; nous verrons ensuite comment la dimension expérimentale de l'*enquête* articule théorie et pratique ainsi que connaissance et action (1.2) pour finalement mettre en lien ce cadre théorique avec la pratique de l'entretien (1.3).

1.1. De l'expérience à la connaissance, l'expérience connaissante

Selon sa conception du pragmatisme comme méthode Dewey ne cherche pas d'abord à élaborer une nouvelle théorie de la connaissance qui puisse rivaliser avec celles en vigueur à son époque, mais à proposer une théorie permettant d'évaluer et d'améliorer les pratiques qui mettent en jeu la connaissance et donc le problème de son élaboration²⁶. Dewey en vient à travailler à un tel projet car il considère la publication de *L'origine des espèces* de Charles Darwin en 1859 comme une révolution intellectuelle dont il faut évaluer les conséquences dans les domaines scientifiques, mais également dans les activités humaines en général lorsqu'elles font appel à l'intelligence. En ce sens la théorie deweyenne de la connaissance relève d'un empirisme philosophique qui s'appuie sur une nouvelle conception de l'idée d'expérience. Contre la caractère primitivement cognitif de l'expérience défendu par la conception

²⁵. J. DEWEY, *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. L. Chataigné, C. Gautier, S. Madelrieux, E. Renault, Paris, Gallimard, 2016, p. 255-256.

²⁶. Cf. C. GAUTIER et S. MADELRIEUX, « Une philosophie en transition et en reconstruction » in J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 280.

traditionnelle, Dewey repart de la conception naturaliste de l'expérience humaine qui déplace le caractère cognitif au second plan et qu'il analyse au prisme des méthodes scientifiques telles qu'elles se sont développées au XIX^e siècle ainsi que des nouvelles possibilités de contrôle expérimental. Aussi, selon Dewey, si la connaissance a bien un rapport avec l'expérience cela ne provient pas de l'accumulation passive de différentes expériences à travers le seul commerce avec le monde mais, comme nous allons le voir, la connaissance est *une* expérience dirigée par la pensée car l'expérience pour Dewey est « un processus qui peut devenir auto-correcteur, et il n'y a pas à rechercher le remède aux incertitudes de l'expérience en dehors de l'expérience même²⁷ » et le modèle intellectuel de pensée dirigée selon Dewey est celui des sciences expérimentales.

La théorie de la connaissance de Dewey présente deux aspects importants pour notre recherche : d'une part la connaissance est un mode d'expérience parmi d'autres ; d'autre part la connaissance n'est pas identifiée à la vérité²⁸ (nous reviendrons sur ce point, cf. 1.3). Concevoir la connaissance comme un mode d'expérience ordinaire nous situe d'emblée dans une reconstruction typiquement deweyenne de plusieurs dualismes philosophiques et qui porte ici sur la distinction entre théorie et pratique. En effet, à une théorie de la connaissance dominée par la figure du spectateur²⁹ (*spectator theory of knowledge*) issue de la métaphysique classique³⁰ et qui articule un postulat ontologique – tel que l'existence d'une vérité (réalité stable) – à un postulat épistémologique – tel que la possibilité d'accéder à la connaissance de cette vérité (connaissance certaine) –, Dewey oppose une conception instrumentaliste de la connaissance ; celle-ci repose sur un principe de *continuité de l'expérience* que nous détaillerons et qui a pour effet de lever un autre dualisme, celui entre l'être humain et la nature :

²⁷. S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin, 2016, p. 51-52.

²⁸. Cf. E. RENAULT, « Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre “cognitive”, “cognitional” et “cognized” ou “known” » in revue *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, n° 5, 2015, p. 21-22, article en ligne : <http://www.philosophicalenquiries.com/numero5Renault.pdf> (consulté le 16/06/2021).

²⁹. Cf. R. RORTY, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 306.

³⁰. Stéphane Madelrieux propose une comparaison entre ce qu'il nomme le « triangle métaphysique », reliant réalité ultime, connaissance certaine et Bien suprême, et le « triangle pragmatiste » reliant expérience, intelligence expérimentale et biens humains, comparaison qui permet d'envisager les trois principaux dualismes que la philosophie de Dewey tente de surmonter : entre l'humain (l'expérience) et la nature ; entre la théorie (la connaissance) et la pratique ; entre les fins (les valeurs) et les moyens, cf. S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey*, op. cit., p. 39-40.

[...] il n'existe pas deux mondes séparés, l'un physique et l'autre psychique, mais un seul et même monde possédant des degrés de complexité variés, depuis l'interaction physico-chimique jusqu'à la communication humaine³¹.

Une philosophie de l'expérience

L'expérience est une notion centrale dans l'œuvre philosophique de Dewey qui se retrouve aussi bien dans sa métaphysique (*Experience and Nature*, 1925), dans son esthétique (*Art as Experience*, 1934) que dans sa philosophie sociale et politique (*Experience and Education*, 1938), au point où le terme "expérimentalisme" est souvent associé à la pensée du philosophe américain³². Nous nous référons à l'ouvrage *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey* de Gérard Deledalle, le premier spécialiste français de la philosophie de Dewey, pour nous concentrer sur les points qui se révèlent pertinents quant à notre question du rapport entre connaissance et expérience. En effet, selon Deledalle « [o]n ne peut comprendre [...] la théorie de la connaissance de Dewey que dans le contexte de sa philosophie de l'expérience³³ ».

Tout d'abord, dans le résumé de vingt propositions en conclusion de son ouvrage Deledalle définit l'expérience chez Dewey comme « une transaction situationnelle au cours de laquelle un organisme s'adapte à un environnement qu'il transforme³⁴ ». Dans cette définition très générale de l'expérience et nettement teintée de darwinisme³⁵ nous pouvons doré et déjà isoler les termes importants tels que "transaction", "situation" et "transformation" sur lesquels nous allons revenir plus en détails. Comme le souligne Deledalle³⁶ le terme "transaction" apparaît tardivement dans l'œuvre de Dewey au moment de la publication en 1949 de l'article écrit en collaboration avec Arthur F. Bentley intitulé *Knowing and the Known*³⁷. Le terme transaction est alors privilégié afin d'exprimer le fait que l'interaction n'affecte pas seulement

³¹. S. MADELRIEUX, «Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey», in *Critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, n°787, 2012, p. 1057, article en ligne : <https://www.cairn.info/revue-critique-2012-12-page-1043.htm> (consulté le 25/07/2021)

³². Cf. J. ZASK, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015, p. 40.

³³. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, PUF, 1967, p. 297-298.

³⁴. *Ibid.*, p. 521.

³⁵. Le darwinisme constitue l'ensemble des théories biologiques de Darwin formulées depuis *L'origine des espèces* et de ses disciples selon lesquels la sélection naturelle (en particulier la transmission de caractères acquis et l'adaptation au milieu) est le facteur essentiel de la transformation des espèces vivantes. Pour Dewey l'ouvrage de Darwin a introduit une nouvelle manière de penser : la philosophie « renonce à toute enquête sur les origines absolues et les finalités absolues, afin d'explorer les valeurs spécifiques et les conditions qui engendrent ces valeurs [...] L'intérêt ne porte plus sur l'essence globale située derrière les changements particuliers mais concerne la manière dont les changements servent des buts concrets ou les font échouer », cf. J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 29-30.

³⁶. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.*, p. 393.

³⁷. J. DEWEY, A. F. BENTLEY, *Knowing and the Known*, Boston, Beacon Press, 1949.

la relation mais également l'organisme et l'environnement qui sont les « phases³⁸ » d'une même activité unifiée. Avant 1949 Dewey utilise principalement le terme "interaction" pour décrire ce qu'est vivre *une* expérience³⁹, comme dans cet extrait des premières lignes du chapitre trois de *Art as Experience* (1934) dans lequel Dewey analyse l'expérience dans sa totalité et non pas seulement dans le domaine artistique :

Il y a constamment expérience, car l'interaction de l'être vivant et de son environnement fait partie du processus même de l'existence [...] Il arrive souvent, toutefois, que l'expérience vécue soit rudimentaire. Il est des choses dont on fait l'expérience, mais pas de manière à composer *une* expérience [...] nous vivons *une* expérience lorsque le matériau qui fait l'objet de l'expérience va jusqu'au bout de sa réalisation. C'est à ce moment-là seulement que l'expérience est intégrée dans un flux global, tout en se distinguant d'autres expériences. Il peut s'agir d'un travail quelconque que l'on termine de façon satisfaisant ; d'un problème que l'on résout [...] Une telle expérience forme un tout ; elle possède en propre des caractéristiques qui l'individualisent et se suffit à elle-même. Il s'agit là d'*une* expérience⁴⁰.

Nous proposerons au chapitre cinq de ce mémoire de maintenir une distinction entre les termes "transaction" et "interaction" pour l'analyse de l'entretien car ces notions désignent selon nous des principes distincts au sein du processus de communication, c'est pourquoi nous ne commenterons pas ici ce point et utiliserons les deux termes relativement aux choix de Dewey et des commentateurs auxquels nous référons⁴¹. Dans cet extrait de *L'art comme expérience*⁴² nous retrouvons une distinction conceptuelle que Dewey propose quelques années auparavant dans *Experience and Nature*. En effet, dans cet ouvrage de 1925 il précise la distinction entre *ce que* (*what*) les êtres font ou subissent, autrement dit les objets de la transaction, et la *manière* (*how*) dont ils agissent ou pâtissent, autrement dit « les processus qui sont impliqués dans les expériences qu'ils font (*experiencing*)⁴³ ». Quelques pages après l'extrait que nous venons de citer Dewey illustre cette distinction au sein de l'expérience en prenant un exemple qui nous concerne particulièrement, celui d'un entretien d'embauche. Si un entretien ne représente pas *une* expérience particulière quand on s'attache uniquement aux questions et réponses échangées

³⁸. J. ZASK, *Introduction à John Dewey*, op. cit., p. 46.

³⁹. Dewey utilise la forme verbale "to experience" pour exprimer sa conception de ce qu'est vivre une expérience que nous traduirons en français par "expérimenter", cf. S. MADELRIEUX, « Expérimenter », in *Critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, n°787, 2012, p. 1012-1013, article en ligne : <https://www.cairn.info/revue-critique-2012-12-page-1012.htm> (consulté le 19/07/2012)

⁴⁰. J. DEWEY, *L'art comme expérience*, trad. fr. coordonnée par J.-P. Cometti, Paris, Gallimard, 2010, p. 80.

⁴¹. Néanmoins il semble que Dewey avait pensé que cette distinction entre transaction et interaction pouvait désigner de modalités différentes de l'expérience comme nous le verrons en toute fin de ce mémoire (cf. 5.3).

⁴². Ouvrage dans lequel Dewey présente l'expérience esthétique suscitée par l'art comme modèle d'expérience complète et intégrée (du point de vue de la réception comme de la création) – c'est-à-dire comme nous le verrons plus en détail, une expérience à travers laquelle l'organisme est en continuité avec son environnement – rétablissant ainsi le lien entre création et réception artistique, et décloisonnant finalement l'expérience esthétique du seul domaine artistique : « 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 », J. DEWEY, *L'art comme expérience*, op. cit., p. 320.

⁴³. J. DEWEY, *Expérience et Nature*, trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2012, p. 39.

(l'interaction verbale dont les interlocuteurs font l'expérience), il existe pourtant, toujours selon le philosophe, des facteurs de nature esthétique qui permettent de décrire (ou de transposer artistiquement) un entretien comme une expérience à part entière. L'expérience de l'entretien est alors « celle d'une situation chargée de suspense qui progresse vers son propre achèvement par le biais d'une série d'incidents variés et reliés entre eux⁴⁴ ». Nous voyons à travers cet exemple que pour Dewey une certaine expérience qui ne répond pas *a priori* au critère qualitatif d'une expérience complète et intégrée – ce qu'il nomme une expérience esthétique – peut néanmoins acquérir les caractères d'une telle expérience notamment à travers une forme artistique. Ce point peut être éclairci par la distinction que Deledalle établit entre “expérience immédiate” et “expérience médiata” et qui nous permet d'élargir le seul point de vue artistique avec lequel Dewey analyse l'entretien.

Pour situer d'emblée notre objet d'étude à l'intérieur de cette distinction disons qu'un entretien a pour fonction principale de « transformer une expérience où l'on éprouve le doute en une expérience où l'on éprouve la certitude⁴⁵ ». C'est en ce sens, comme nous le verrons, que l'entretien constitue potentiellement une “expérience connaissante” à la fois en tant qu'acte faisant référence à une modalité d'expérience (le *how*) et en tant que résultat faisant référence à un objet d'expérience immédiate (le *what*). Selon Deledalle, ce qui distingue l'expérience immédiate de l'expérience médiata c'est que la première est *eue*, comme on a faim ou on a une conversation par exemple, tandis que la seconde est « un système d'implication de significations symboliques⁴⁶ », comme le sont par exemple l'art, la science (comme nous le verrons avec l'expérimentation) ou l'enquête que nous détaillerons plus bas. Nous voyons par là que cette distinction ne signifie pas une séparation entre deux domaines d'expériences absolutisées mais permet de comprendre en quoi, d'une part, tout organisme a des expériences et, d'autre part, qu'il ne peut y avoir qu'une continuité entre ces deux modalités d'expérience, celle immédiate étant nécessairement à l'origine et à la fin – en tant que résultat – de celle médiata tout comme l'environnement est à l'origine et à la fin de l'existence d'un organisme ; d'où les principes, centraux pour la philosophie de l'expérience de Dewey, de *transaction* et de *continuité*. « Ce qui caractérise essentiellement une expérience et garantit sa continuité, nous dit Deledalle, c'est *son unité qualitative*⁴⁷ », ou encore le caractère immédiat de l'expérience. Cette continuité est assurée non seulement par des transactions de nature biologique mais aussi,

⁴⁴. J. DEWEY, *L'art comme expérience*, op. cit., p. 93.

⁴⁵. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, op. cit., p. 294.

⁴⁶. *Ibid.*, p. 521.

⁴⁷. *Ibid.*, p. 411.

de manière secondaire, par des transactions de nature cognitive telles que les inférences symboliques en jeu dans le processus de connaissance que nous détaillerons plus loin dans ce chapitre. Ainsi, le propre d'une expérience est d'être continue ; il n'y a pas séparation entre l'organisme qui expérimente (*to experience*) et l'expérience elle-même, c'est pourquoi une expérience ne peut être l'objet d'une connaissance. Quelle que soit sa modalité transactionnelle une expérience n'a pour seule fonction que d'assurer l'ajustement⁴⁸ entre l'être vivant et son environnement, elle « est tout autant une expérience *de* la nature qu'une expérience *dans* la nature⁴⁹ » ; en ce sens l'expérience pour Dewey est instrumentale et sa philosophie de l'expérience est naturaliste :

[...] les choses sont des objets appelés à être traités, utilisés, objets et moyens d'action, appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être commues. Bien avant qu'elles ne soient connues, nous les avons *eues* [...] Il suffit de choisir l'expérience première comme point de départ, telle qu'elle se manifeste principalement dans les modalités d'action et de passion, pour voir quels sont les bénéfices de la connaissance – à savoir la possibilité d'une gestion intelligente des éléments qui entrent dans ces modalités [...] la connaissance a pour effet d'enrichir et d'améliorer le contenu de l'expérience brute⁵⁰.

Expérience et connaissance

Comme Dewey le déclare au tout début de *Expérience et nature* sa philosophie peut « aussi bien être désignée sous le nom de naturalisme empirique que sous celui d'empirisme naturaliste, ou bien encore, si l'on prend "expérience" dans sa signification habituelle, sous celui d'humanisme naturaliste⁵¹ ». Nous l'avons vu, Dewey conçoit l'expérience à l'échelle humaine, c'est-à-dire en lien avec tous les domaines de l'activité, et sa théorie de la connaissance qui découle de cette conception ne fait pas exception, postulant qu'il doit être possible de décrire un acte de connaissance comme il est possible d'identifier « un objet, une préoccupation ou un événement⁵² ». En effet, à la différence de l'empirisme classique, l'expérience pour Dewey n'est pas déjà une connaissance et la connaissance trouve son origine dans un certain type d'expérience qu'il définit ainsi :

⁴⁸. Dans la perspective darwiniste de la pensée de Dewey les termes "ajustement", "désajustement", "réajustement", peuvent être mis en lien avec l'idée d' "adaptation" pour souligner l'importance de leur signification, « le pragmatisme insiste sur le fait que l'expérience est une question de fonctions et d'habitudes, d'ajustements et de ré-ajustements actifs, de co-ordinations et d'activités, plutôt qu'une question d'états de conscience », J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 144, voir également B. STIEGLER, « John Dewey, L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine », recension *in* revue *Pragmata*, Paris, Association d'études pragmatistes, n°1, 2018, p. 438-453, article en ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/les-numeros/1-2018/> (consulté le 25/07/2021)

⁴⁹. J. DEWEY, *Expérience et Nature*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁰. *Ibid.*, p. 51-52.

⁵¹. *Ibid.*, p. 29.

⁵². J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 81.

[...] une expérience est une connaissance si l'y a dans sa qualité une distinction et une connexion expérimentées entre deux éléments répondant aux conditions suivantes : *l'un signifie ou vise la présence de l'autre de manière semblable à la manière dont il est lui-même déjà présent, alors que l'autre n'est pas présent de la même manière mais devient présent de cette manière-là si la signification ou visée de son compagnon ou camarade doit être accomplie par l'intermédiaire de l'opération qu'il enclenche*⁵³.

Nous voyons par là qu'une "expérience connaissante" (*knowledge experience* ou *knowing experience*⁵⁴), en tant qu'expérience, est bien une transaction (connexion) prise dans une continuité entre deux éléments séparés (distinction) reconstruits en symboles signifiants⁵⁵. Pour comprendre cette logique arrêtons-nous sur la notion de "qualité" centrale dans cette définition et reprenons les exemples que Dewey propose dans son ouvrage. Si la qualité apparaît comme le critère permettant de qualifier une expérience c'est avant tout parce qu'elle a pour fonction d'être expérimentée : « Tout ce dont on fait l'expérience est unique d'un point de vue qualitatif⁵⁶ ». La qualité a à voir avec la dimension esthétique de l'expérience que nous venons d'introduire. Dans ce sens, une odeur est d'abord expérimentée, *eue*, en tant qu'odeur et non en tant qu'odeur *de* cette rose, c'est-à-dire que la qualité se rapporte à l'expérience que fait un organisme *de* et *dans* son environnement et non à un tiers objet ; l'expérience de "l'odeur-de-cette-rose-que-j'ai-cueillie" sera l'occasion (situation) d'une autre expérience. De même, un bruit effrayant est expérimenté en tant que bruit avant de devenir le "bruit-que-fait-ce-volet-qui-claque-contre-la-vitre"⁵⁷. Cet "empirisme immédiat", tel que le nomme Dewey, postule que « les choses – toute chose, chaque chose, au sens ordinaire ou non technique du mot "chose" – sont telles qu'elles sont expérimentées⁵⁸ » ou « *comme* elles sont expérimentées⁵⁹ »⁶⁰. Un autre exemple proposé par Dewey, celui de l'illusion d'optique de Zöllner⁶¹ qui présente des lignes

⁵³. *Ibid.*, p. 92.

⁵⁴. Cf. E. RENAULT, « Dewey et la connaissance comme expérience... », *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵. Nous préciserons l'acception deweyenne de ce terme dans la section consacrée à la théorie de l'enquête (1.2).

⁵⁶. J. DEWEY, *La quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, trad. fr. P. Savidan, Paris, Gallimard, 2014, p. 250-251.

⁵⁷. J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁸. *Ibid.*, p. 200.

⁵⁹. *Ibid.*, p. 205.

⁶⁰. Une interprétation réductionniste de cette position pourrait être celle selon laquelle tout n'est qu'expérience, il n'existe rien d'autre que des expériences. Selon nous, et selon le pragmatisme pourrions-nous dire, cette interprétation est juste mais elle est surtout pertinente si l'on admet que tout organisme ne fait l'expérience durant son existence que d'une infime quantité de choses ; l'infinie majorité des choses ne sont pas expérimentées. Une part de la question qui nous concerne est alors de savoir pourquoi nous faisons telle expérience et pas telle autre : « Sitôt qu'on isole les objets de l'expérience qui a permis de les atteindre et au sein de laquelle ils fonctionnent, l'expérience se réduit au simple processus de faire une expérience, et l'on en vient par conséquent à traiter ce processus lui-même comme s'il se suffisait, lui aussi, à lui-même. On en arrive à cette chose absurde d'une expérience qui n'est que l'expérience d'elle-même, au lieu d'être une expérience des choses de la nature », J. DEWEY, *Expérience et Nature*, *op. cit.*, p. 42.

⁶¹. Cette illusion d'optique a été décrite en 1860 par l'astrophysicien Johann Karl Friedrich Zöllner. Cet exemple nous semble particulièrement intéressant pour notre exposé du fait qu'il permet de distinguer tout en les

hachurées parallèles que l'on voit convergentes ou divergentes selon la direction de notre regard, nous permet encore de préciser un dernier point au sujet de la qualité esthétique de l'expérience (ou d'une chose) pour introduire son rapport à la connaissance. Les lignes qui composent l'illusion de Zöllner ne sont pas expérimentées *comme* parallèles et ce que se soit avant ou après la connaissance qu'elles sont en réalité parallèles. Ceci montre, si ce n'est prouve, que la qualité d'une expérience n'est jamais réellement remplacée par une autre. Si nous distinguons une expérience d'une autre ce n'est que par une opération cognitive et seconde, autrement dit une expérience médiante par rapport à celle immédiate qui est à son origine. Ainsi, la dimension esthétique de l'expérience, comme la qualifie Dewey dans son effort de définition, signifie non pas une qualité strictement liée aux principaux cinq sens tels que nous les connaissons et les discriminons actuellement, mais désigne toute expérience autant sensorielle qu'intellectuelle qu'a l'organisme, tout comme le recours à l'expérience artistique (que ce soit dans sa dimension réceptive ou créative) nous aide à le comprendre, et ce malgré la difficulté que peut avoir entraîné au fil des siècles la conception cartésienne de la distinction du mental et du physique que refuse Dewey selon sa conception naturaliste et continuiste de l'expérience

Nous le voyons, que ce soit une odeur que l'on apprécie, un bruit que l'on identifie pour se rassurer ou des lignes qui nous illusionnent malgré la connaissance que nous avons de leur réalité, les expériences qui composent chacune de ces situations peuvent être distinguées qualitativement ainsi que reliées conceptuellement entre elles par une opération qui, il faut insister sur ce point, durant l'événement composé par les expériences, n'est pas exclusivement intellectuelle ; cette opération est cognitive, certes, mais comme peut l'être l'opération du mineur qui creuse la roche pour en extraire le charbon : la distinction entre la roche et le charbon qu'opère le mineur est corrélative au lien qu'il opère entre ses mouvements physiques et cette roche, ou entre le charbon et son salaire, etc⁶². L'expérience, nous dit Dewey, « n'est pas un voile qui sépare l'homme de la nature ; elle offre au contraire le moyen de pénétrer toujours plus au cœur de celle-ci⁶³ ». Nous ne pouvons interpréter cette citation que dans les deux dimensions de l'idée d'expérience deweyenne, à la fois physique et métaphysique, autrement dit dans une conception de l'expérience comme événement naturel et transactionnel entre

reliant (continuité), comme nous le ferons, l'expérience à la fois disons ordinaire (sens commun) – celle de voir ces lignes – et l'expérience dans sa dimension scientifique – celle qui consiste à mettre en place ces lignes dans le but d'une recherche.

⁶². Nous approfondirons ce point dans la section qui suit au sujet du rapport entre moyen et fin dans la théorie de l'enquête de Dewey.

⁶³. J. DEWEY, *Expérience et Nature*, op. cit., p. 23.

l'organisme et l'environnement (pratique), et comme concept ou méthode permettant de réfléchir et de contrôler cette transaction (théorique). C'est là ce qui compose le cœur de la méthode empirique, du naturalisme et de l'instrumentalisme deweyens :

Cette considération de méthode peut adéquatement commencer par ce qui oppose les objets grossiers, macroscopiques et bruts de l'expérience première et les objets élaborés et dérivés de la réflexion. Il s'agit d'une distinction entre ce dont on fait l'expérience à partir d'un minimum de réflexion fortuit, et ce qui fait l'objet d'une expérience sur la base d'une enquête réfléchie, dans la durée et de manière réglée. Car seule l'intervention de la pensée systématique permet aux objets élaborés et dérivés de devenir objets d'expérience⁶⁴.

Les phases de l'expérience connaissante

Dewey cherche à rendre compte de la connaissance sans sortir du plan de l'expérience, c'est-à-dire que la connaissance est une expérience et qu'elle ne peut être déterminée que d'après une qualité particulière. Or, la qualité étant elle-même un critère elle ne peut être définie selon un autre critère, elle ne peut être qu'expérenciée, et « c'est à nos propres modes d'expérience des objets que nous devons attribuer les qualités que nous leur attribuons⁶⁵ ». La connaissance (et sa question) relève donc avant tout de la modalité (*how*) de l'expérience et moins de son objet (*what*) ; les aspects intellectuels ou cognitifs d'une expérience, dont la qualité fait partie, sont secondaires et dérivés par rapport à l'expérience immédiate ou non cognitive⁶⁶. Secondaire ne veut pas dire ici de moindre importance, mais s'oppose au caractère primaire de l'expérience non cognitive et nous signale également la présence du principe de continuité que nous avons déjà introduit. En effet, la connaissance, nous le verrons, a pour fonction d'assurer la continuité de l'expérience, en ce sens elle est elle-même en continuité avec l'expérience. La connaissance pour Dewey est donc, comme le souligne Deledalle, « une expérience de médiation⁶⁷ ».

Quelles sont les phases qui articulent cette médiation ? Repartons de l'exemple du bruit qui s'avère être le claquement d'un volet sur une fenêtre. Pour Dewey, cette situation présente quatre phases qui composent l'expérience connaissante : (i) la phase subie de l'expérience (*non cognitive*) du bruit perçu ; (ii) l'expérience (*cognitive*) du bruit perçu comme effrayant ; (iii) la phase active de l'expérience (*cognitional*) d'identification de l'origine du bruit ; (iv) l'expérience (*cognized*) du bruit connu (*known*) comme étant celui du volet qui claque sur une

⁶⁴. *Ibid.*, p. 35.

⁶⁵. *Ibid.*, p. 45. Dewey précise déjà que ces modes relèvent des relations sociales et de la coutume comme nous le verrons dans la section 1.3 avec la dimension pratique de la connaissance.

⁶⁶. *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.*, p. 300.

fenêtre à cause du vent. Si l’usage du terme “cognitif” et de ses dérivés peut être discuté⁶⁸, nous n’approfondirons pour les besoins de notre recherche que les trois phases de l’expérience centrées autour de l’activité d’identification du bruit, c’est-à-dire l’expérience de médiation (B) pendant laquelle s’opère la transformation de l’expérience primaire (A) du bruit effrayant en l’expérience finale (C) où le bruit n’est plus effrayant. Isolons ces trois phases de l’expérience connaissante selon le schéma suivant :

<i>Phase</i>	<i>Passage de</i>	<i>à</i>	<i>Modalité/transaction</i>
A	Bruit perçu	Bruit effrayant	immédiate/pâtir
B	Bruit effrayant	Bruit du volet qui claque sur la fenêtre à cause du vent	médiate/agir
C	Bruit du volet qui claque...	Bruit non effrayant	immédiate/pâtir

Tableau 1 :Les phases de l’expérience connaissante

Ce tableau met en évidence la pluralité de l’expérience et par conséquent des phases de la connaissance. Mais cette pluralité ne contredit pas l’unité de la transaction qui constitue la *continuité de l’expérience*⁶⁹. En effet, durant les passages de (A) à (B) puis de (B) à (C) « la chose expérimentée a changé⁷⁰ » tout en demeurant dans une continuité :

Dire qu’une chose en tant qu’elle est connue est différente de la chose antérieure expérimentée sans cognition n’implique pas plus de manque de continuité entre ces choses que faire remarquer la différence entre une graine et une fleur ou une feuille ne revient à nier leur continuité⁷¹.

Nous voyons bien avec l’exemple du volet qui claque comment s’effectue de manière transactionnelle le passage entre une première expérience (A) et une seconde (C) à travers une mise en relation inférentielle des deux (B) qui a pour conséquence de *transformer* la façon dont le bruit est perçu : il n’est plus seulement un bruit mais il a acquis une qualité intellectuelle⁷². On comprend alors mieux la définition deweyenne de la connaissance selon laquelle, une fois appliquée à cet exemple, un élément présent tel que le bruit peut en signifier un autre, “le bruit du volet qui claque”, qui devient présent de la même manière, c’est-à-dire immédiate, par l’opération de connaissance qu’il enclenche. La philosophie de l’expérience de Dewey nous

⁶⁸. Dewey développe une réponse à l’objection selon laquelle l’expérience toute entière serait cognitive, cf. J. DEWEY, *L’influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 203. De plus, les processus cognitifs tels que la mémoire, le langage, le raisonnement, l’apprentissage, l’intelligence, la résolution de problèmes, la prise de décision, la perception ou l’attention ont été mis au jour après la mort de Dewey entre 1955 et 1960 et continuent d’être l’objet de débats notamment quant à la question de savoir si les émotions font partie des fonctions cognitives, cf. article « Cognition », in *Wikipedia, l’encyclopédie libre*, dernière révision le 9/02/2021, en ligne : <https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Cognition&oldid=179727500> (page consultée le 27/07/2021)

⁶⁹. Cf. G. DELEDALLE, *L’idée d’expérience...*, *op. cit.*, p. 401.

⁷⁰ J. DEWEY, *L’influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 202.

⁷¹. *Ibid.*, p. 210.

⁷². Cf. C. GAUTIER et S. MADELRIEUX, « Une philosophie en transition et en reconstruction » in J. DEWEY, *L’influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 319.

permet désormais d'affirmer que, si la connaissance constitue bien *une* expérience, sa qualité particulière a pour fonction spécifique d'indiquer de quelle manière (médiation) une chose connue (à tort ou à raison) est *immédiatement* présentée : le bruit, une fois identifié par la connaissance de son origine, perd immédiatement sa qualité effrayante.

Pour Dewey la connaissance a pour fonction de garantir une méthode d'action afin d'améliorer les transactions entre l'organisme et l'environnement. Il ne s'agit plus, comme pour l'épistémologie kantienne, de réfléchir à ce qui garantit la possibilité de la connaissance mais de son « application dans la vie⁷³ » ; ici encore le principe de continuité prime : « La connaissance n'est pas quelque chose de séparé et d'autonome. Elle fait partie intégrante du processus par lequel la vie persiste et croît ». Or, la nature transactionnelle de toute expérience fait de celle-ci une « situation en devenir continu qualitativement unifiée⁷⁴ » et dont l'équilibre est en conséquence par définition instable. C'est cette instabilité de la situation qui peut se révéler *problématique*, c'est-à-dire rompre la continuité (des transactions) entre l'organisme et son environnement (la peur qui tétanise, l'incertitude qui empêche d'agir, etc.), et nécessiter ce que Dewey appelle l'*enquête* (*inquiry*⁷⁵) afin de rétablir cette continuité de l'expérience, comme nous allons le voir dans la section qui suit. Nous allons maintenant expliquer les passages entre les phases (A) et (B) et entre (B) et (C), autrement dit le processus de l'*enquête*, de son déclenchement à sa résolution ; l'*enquête* désignée par Deledalle comme l'expérience « continue par excellence [...] parce que le jeu de la transaction y est comme dévoilé⁷⁶ ».

1.2. De la connaissance à l'expérience, la connaissance expérimentale

D'après notre analyse de l'approche expérientielle de la connaissance chez Dewey nous savons que les phases de l'expérience orientée vers la connaissance que nous venons d'isoler sont identifiables en tant que telles parce qu'elles marquent un changement de modalité et de qualité de l'expérience en général. Procédons maintenant à l'analyse de ces phases en les mettant en rapport avec la théorie de l'enquête que Dewey formalise vers la fin de sa carrière en 1938 dans l'ouvrage *Logic, The Theory of Inquiry*. Cette démarche nous permettra de

⁷³. J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁴. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.*, p. 394.

⁷⁵. Le choix de traduire le terme "*inquiry*" par "enquête" plutôt que par "recherche" est défendu par Deledalle pour distinguer l'enquête de la démarche scientifique expérimentale qui n'est qu'un cas particulier de l'enquête, cf. G. DELEDALLE, « La théorie de l'enquête et le problème de la vérité », in J. DEWEY, *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. G. Deledalle, Paris, PUF, 1967, p. 23.

⁷⁶. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.*, p. 415.

montrer comment l'*enquête* pour Dewey est un processus expérimental par lequel sont élaborées méthodiquement de nouvelles connaissances et ainsi de mieux comprendre en quoi la connaissance ainsi produite participe de et à la transaction continue de l'expérience. Pour ce faire, repartons de la définition deweyenne de l'*enquête*, ensuite examinons l'origine de l'*enquête*, puis sa fin et enfin son processus :

*L'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié*⁷⁷.

L'origine de l'enquête : la continuité de l'expérience rompue

Tout d'abord, cette définition nous permet de nous arrêter sur le terme "situation" pour expliquer en quoi une « situation indéterminée » est à l'origine de l'enquête, ou plutôt est ouverte à l'enquête. Pour Dewey « nous n'expérimentons jamais ni ne formons jamais de jugements à propos d'objets et d'événements isolés, mais seulement en connexion avec un tout contextuel⁷⁸ ». Comme nous le verrons à nouveau au chapitre cinq de ce mémoire, en ce qui concerne l'entretien, mais en règle générale dans la théorie deweyenne de l'enquête⁷⁹, il est important de distinguer la situation du contexte. En effet, s'il existe différents contextes spécifiques dans lesquels sont menés des entretiens (professionnel, médical, recherche scientifique...), la situation quant à elle se rapporte individuellement à chaque interlocuteur participant à un entretien, et ce par rapport à l'environnement dans lequel il agit et pâtit. Par exemple, un entretien de recrutement constitue le contexte dans lequel échangent un recruteur en situation de responsabilité par rapport à une entreprise et un candidat en situation de recherche d'emploi. Cet exemple permet déjà de comprendre que le contexte est par définition collectif⁸⁰, tandis que la situation est individuelle au sens de "existentielle" c'est-à-dire, dans les termes de Dewey, "organique et culturelle"⁸¹ comme l'est l'*enquête*, ce qui permet de caractériser l'ouverture de la situation à de nombreux autres éléments que les seuls présents contextuellement lors d'un entretien.

⁷⁷. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p.169.

⁷⁸. *Ibid.*, p. 128.

⁷⁹. Cf. J. ZASK, « Situation ou contexte. Une lecture de John Dewey », in *Revue internationale de philosophie*, n°245, 2008, p. 313-328, article en ligne : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-3-page-313.htm> (consulté le 2/08/2021).

⁸⁰. J. ZASK, « Situation ou contexte... », *op. cit.*, p. 319.

⁸¹. Nous ne pouvons pas détailler les composantes organique et culturelle de l'enquête dans le cadre de ce mémoire car cela nous amènerait à traiter de la dimension anthropologique du pragmatisme deweyen. Nous retiendrons que le passage ou la continuité de l'organique au culturel se fait par le langage, cf. G. DELEDALLE, « La théorie de l'enquête et le problème de la vérité », in J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 20.

De manière générale la *situation* est l'intégration fonctionnelle d'un organisme en transaction avec son environnement ; ce dernier étant constitué par les actions effectuées (agir) et les conséquences éprouvées (pâtir) par cet organisme (cf. 1.1). Deledalle précise que la situation est « un environnement privilégié⁸² » au sens où la situation est expérimentée « au moyen d'un environnement⁸³ » auquel l'organisme fait partie. Dans ce sens, comme *une* expérience, *une* situation est *eue* : « [o]n ne peut refuser d'*avoir* une situation, car cela équivaut à ne pas avoir de situation du tout, pas même une expérience de désaccord⁸⁴ ». Mais la situation se présente comme « un tout en vertu de sa qualité diffuse immédiatement perceptible⁸⁵ » qui, à la différence de l'expérience, joue un rôle fonctionnel pour l'organisme dans sa transaction avec l'environnement : la qualité spécifie immédiatement une situation de part la composition ou la décomposition des éléments (objets, événements) qui la constituent. C'est pourquoi, de manière schématique, une situation peut être qualifiée soit de "problématique" soit de "non problématique".

Dès lors, comment comprendre cette qualité de la situation d'être "indéterminée" ? Et comment une telle situation devient-elle "problématique" et s'articule-t-elle à l'*enquête* ? Nous avons vu que la connaissance a pour fonction d'indiquer la façon dont une chose connue est immédiatement présentée. Or, au stade de la *situation indéterminée* la qualité de l'expérience ne peut être qu'éprouvée (non cognitive) immédiatement comme « intrinsèquement douteuse⁸⁶ » ou troublée : « [d]ivers noms servent à caractériser ces situations indéterminées. Nous les disons perturbées, ambiguës, confuses, pleines de tendances contradictoires, obscures, etc.⁸⁷ » Un telle situation se caractérise par le fait que la continuité de l'expérience est rompue, les transactions habituelles sont perturbées, l'action est entravée, le doute s'installe. Mais, « c'est la *situation* qui possède ces traits caractéristiques⁸⁸ » et l'organisme en fait l'expérience en tant qu'elle est « intrinsèquement douteuse » ; encore une fois c'est l'expérience non cognitive qui est première. Par contre, selon nous, la *situation indéterminée* ne fait pas partie de l'*enquête* proprement dite⁸⁹, bien qu'elle soit « ouverte à l'enquête parce que ses éléments

⁸². G. DELEDALLE, « La théorie de l'enquête et le problème de la vérité », *op. cit.*, p. 18.

⁸³. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p.83.

⁸⁴. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 130.

⁸⁵. *Ibid.*, p. 129.

⁸⁶. *Ibid.*, p. 170.

⁸⁷. *Idem.*

⁸⁸. *Idem.*

⁸⁹. S'il s'agit bien d'une phase cognitive de l'expérience, la *situation indéterminée* ne constitue pas encore la phase cognitive (cognitive) caractéristique de l'*enquête*. Nous ne suivons pas Joris Thievenaz qui soutient que la *situation indéterminée* fait partie intégrante du processus de l'enquête, cf. J. THIEVENAZ, *Enquêter et apprendre au travail. Approcher l'expérience avec John Dewey*, Dijon, Raison et Passions, 2019, p. 135, voir

constitutifs ne tiennent pas ensemble ». Les conséquences des situations indéterminées ressenties par l'organisme n'empêchent pas totalement les transactions avec l'environnement (ce qui équivaldrait au terme de l'existence organique), mais peuvent entraîner un « détachement de la réalité⁹⁰ » d'ordre psychique conduisant à des formes de pathologies de l'organisme ou encore à des crises de société que nous ne pouvons pas approfondir dans ce mémoire⁹¹. En outre, Dewey semble soutenir cette position en affirmant qu'il « n'y a rien d'intellectuel ou de cognitif dans l'existence de ces situations, bien qu'elles soient la condition nécessaire des opérations qui ont nom enquête⁹² » et « qu'aucune situation complètement indéterminée ne peut être convertie en problème ayant des éléments constitutifs définis⁹³ ». Ainsi, en tant qu'activité cognitive dirigée, une enquête est en continuité avec une situation indéterminée par le fait que c'est à partir de la détermination des données de celle-ci, autrement dit de leur *problématisation*, que le processus d'enquête débute réellement. Conséquemment, nous avançons qu'un entretien constitue certes une ouverture à une enquête mais qu'il ne se formalise pas nécessairement comme tel si l'interaction ne prend pas en charge la problématisation de ses éléments constitutifs, ce que nous verrons en détail au chapitre cinq.

La fin de l'enquête : la continuité de l'expérience rétablie

Passons maintenant à l'articulation entre les phases B et C (cf. tableau 1) de l'expérience connaissante, c'est-à-dire à la clôture de l'enquête. La question centrale alors est de comprendre comment la phase proprement cognitive de l'expérience connaissante se transforme en phase non cognitive et vient ainsi rétablir la continuité des transactions entre l'organisme et l'environnement, ou encore, maintenant que nous avons approfondi le sens du terme, comment la *situation problématique* est requalifiée en *situation non problématique*. L'enjeu qui est le notre ici est de comprendre comment la fin du processus d'entretien tel que nous le détaillerons au dernier chapitre de ce mémoire devient opérationnel dans les transactions futures des interlocuteurs.

Dans la définition de l'*enquête* que nous avons citée la situation déterminée par le processus de transformation devient à un certain point « *si déterminée en ses distinctions et*

également à J. ZASK, « L'enquête et ses obstacles », in *Recherche et formation*, n°92, 2019, p. 83-94, article en ligne : <http://journals.openedition.org/rechercheformation/5721> (consulté le 2/08/2021).

⁹⁰. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 170.

⁹¹. C'est pourquoi nous proposerons en conclusion l'idée selon laquelle, pour qu'un entretien constitue un processus d'enquête et de transformation tel que nous le détaillons ici, sa pratique nécessite un changement culturel potentiellement réalisable par des dispositifs d'accompagnement individuel, d'intervention sociale et de médiation.

⁹². J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 172.

⁹³. *Ibid.*, p. 173.

*relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié*⁹⁴ ». Nous comprenons ainsi que la situation réunifiée est différente de la situation initiale dans laquelle dominait une confusion entre ses éléments constituant. C'est cette conversion des éléments constitutifs qui modifie la qualité de la situation et les conditions de l'expérience, c'est-à-dire autant ce qui relève de l'organisme que ce qui compose l'environnement. Mais, à la différence du passage qui mène à l'ouverture de l'enquête, au stade de la clôture le changement de qualité de l'expérience ne s'opère pas seulement au fil des transactions et à cause de leur instabilité intrinsèque, il relève d'une opération cognitive qui est orientée vers cette modification des conditions de l'expérience : « La situation précognitive troublée ne peut être restaurée que par modification de ses éléments constitutifs. Les opérations expérimentales changent les conditions existantes⁹⁵ ». Nous sommes donc bien en présence d'une opération contrôlée et dirigée de nature expérimentale selon le modèle scientifique dont s'inspire Dewey. Seulement, il nous manque encore la compréhension de la façon dont cette opération expérimentale devient opérationnelle sur le plan expérientiel.

Pour clarifier ce point il faut d'abord distinguer les opérations qui composent la démarche expérimentale. Celles-ci sont de deux sortes : d'une part les *faits* observés (existentiels) qui entrent dans les conditions initiales de la situation indéterminée et, d'autre part, les *idées* (symboliques) ou *significations* produites durant le processus d'enquête. Ces idées « sont opérationnelles en ce qu'elles provoquent et dirigent les opérations ultérieures d'observation⁹⁶ », seules, ces idées ne peuvent effectuer le changement de conditions d'expérience de la situation problématique. Mais cette distinction ne nous donne pas entièrement satisfaction pour comprendre comment s'effectue le passage de la phase expérimentale (*cognitional*) à la phase du connu expérienté (*known*)⁹⁷. Nous pouvons trouver des éléments complémentaires dans l'ouvrage *The Quest for Certainty* (1929) où Dewey démontre l'inséparabilité, ou la continuité, de la connaissance et de l'action :

La puissance des idées est une réalité, les idées et l'idéalisme possèdent une force opératoire dans des situations concrètes dont on fait l'expérience ; leur valeur doit être testées en fonction des conséquences spécifiques de leur opération⁹⁸.

⁹⁴. *Ibid.*, p. 169.

⁹⁵. *Ibid.*, p. 183.

⁹⁶. *Ibid.*, p. 178.

⁹⁷. Ce point est également soulevé dans E. RENAULT, « Dewey et la connaissance comme expérience... », *op. cit.*, p. 42.

⁹⁸. J. DEWEY, *La quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, trad. fr. P. Savidan, Paris, Gallimard, 2014, p. 183.

La valeur (pratique) des idées est de permettre de formuler des hypothèses qui seront ensuite mises à l'épreuve de manière transactionnelle à travers l'action et ses conséquences. Les idées hypothétiques sont donc doublement conditionnelles au sens où elles participent aux reconstructions de conditions antécédentes d'existence et où elles conditionnent l'expérience future : « Les idées dirigent les opérations⁹⁹ ». Et, il y a continuité entre l'enquête et l'expérience dès lors que celle-ci met en jeu des *objets*¹⁰⁰ qui « intègrent dans leur propre signification les résultats de la pensée¹⁰¹ ». Les conséquences dans l'expérience des idées rendent celles-ci opératoires, elles perdent non pas leur caractère hypothétique mais abstrait, elles « en viennent à qualifier des objets sensibles¹⁰² » et à leur donner une qualité expérientielle.

Ainsi, que ce soit au commencement ou à la fin du processus d'enquête, l'expérience immédiate (esthétique) d'une situation est l'expérience primaire à partir de laquelle l'expérience connaissante se constitue et à travers laquelle elle se restitue, faisant ainsi de l'enquête une parenthèse intellectuelle dans la continuité de l'expérience.

Le déroulement de l'enquête

Maintenant que nous avons une idée plus précise de l'origine de l'enquête et de son résultat nous pouvons nous concentrer sur son processus et examiner la transaction qui y est en jeu, ce qui nous amènera à préciser le caractère pratique de la connaissance pour Dewey.

L'*enquête* est l'opération de médiation par la connaissance qui assure la continuité de l'expérience lorsque celle-ci est entravée. Cette médiation consiste elle-même en une expérience mais dont la particularité est de mettre en jeu des transactions impliquant une direction intelligente à travers le langage compris au sens large, c'est-à-dire non seulement la parole, l'écriture, les gestes mais aussi « les rites, les cérémonies, les monuments et les produits des arts industriels et des beaux-arts¹⁰³ », tout ce par quoi la culture existe et se transmet. En effet, c'est à travers le langage que, d'une part, les faits peuvent être isolés et partagés et, d'autre part, les idées (significations, hypothèses, jugement) peuvent être produites : un outil par exemple est aussi un mode de langage car il signifie quelque chose en termes de moyen et de

⁹⁹. *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁰. Pour Dewey, dans une acception logique, les *objets* désignent l'objet matériel (*subject-matter*) « dans la mesure où l'enquête le produit et l'ordonne sous une forme stable », ce sont les objectifs de l'enquête, cf. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 184.

¹⁰¹. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰². *Idem.*

¹⁰³. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 105.

conséquences. Dans l'enquête, le langage permet de constituer le matériel factuel et conceptuel nécessaire et suffisant pour déterminer la *situation* qui provoque l'enquête. Ici encore la *situation* est l'élément central à partir duquel l'enquête s'articule, c'est ce qui la déclenche de manière expérientielle selon ce que nous avons vu, mais c'est aussi ce que l'enquête va transformer en en modifiant les conditions d'expérience. Or, ces conditions dépendent des distinctions et des relations conceptuelles entre les éléments (faits et idées) constitutifs de la situation ; ce qui soulève un problème lié à une autre forme de transaction qui ne s'opère plus seulement de manière expérientielle et continue mais qui doit prendre également, de manière intermédiaire et instrumentale, la forme d'une expérimentation dirigée (cognitionnelle) au double sens d' "orientée vers un but" (*end in view*) et de "contrôlée" :

[...] le savoir, en tant qu'il est expérimental, signale une interaction entre une existence et d'autres existences. Il y a cependant une différence des plus importante entre ce savoir et les autres interactions existentielles. La différence ne se trouve pas entre quelque chose qui se passe dans la nature et autre chose qui se passe en dehors d'elle, mais distingue deux processus de changements, l'un étant réglé, l'autre se présentant comme un processus qui se déploie en dehors de tout contrôle¹⁰⁴.

La science moderne, sur laquelle Dewey prend modèle pour élaborer sa théorie de l'enquête, consiste précisément à introduire des changements et à observer leurs conséquences sous la forme d'autres changements. Nous voyons par là que les transactions liées au processus expérimental de l'enquête peuvent (et doivent) faire l'objet de contrôles qui garantissent ou justifient leur réussite. Dès lors, nous devons nous demander en quoi consistent ces transactions dans l'expérience expérimentale et comment elles sont contrôlées dans l'enquête. Ceci nous permettra d'orienter notre question de recherche notamment en ce qui concerne le rapport entre l'interaction verbale qu'est l'entretien et sa valeur épistémique.

Tout d'abord nous savons que la *situation indéterminée* ne peut être transformée que par la modification de ses éléments constitutifs, c'est-à-dire par des *opérations expérimentales* qui changent les conditions existantes. Nous avons aussi vu que ces opérations impliquent des *idées* qui représentent des moyens et des fins possibles de solution, ainsi que des *faits* observables et des actions qui leurs sont liées. La première opération consiste à déterminer le problème à résoudre à partir des éléments constitutifs de la situation, ce qui a pour effet d'authentifier le problème. La nature hétérogène et confuse des éléments constitutifs de la situation initiale nécessite des observations systématiques et la formulation d'idées en un problème qui distingue et met en relation certains des faits observés avec d'autres idées et d'autres faits en rapport avec la situation. À partir de cette première approche du processus de

¹⁰⁴. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, op. cit., p. 310.

l'enquête nous devons préciser que Dewey distingue et détaille plusieurs phases – qui vont de l'élaboration de suggestions pouvant servir de solution au problème, à leur expérimentation et à la formulation d'un jugement final qui rétablit l'unité de la situation – ainsi que différentes activités (observation, inférence, raisonnement, assertion) mais en précisant qu'elles ne consistent pas en une succession d'étapes mais en un processus continu¹⁰⁵. Aussi, pour les besoins de notre recherche nous n'examinons que le principe de transaction qui résulte de la relation entre les *idées* et les *faits* et qui est présent dans toutes ces phases et activités. Nous proposerons une formulation générale de ce principe que nous appliquerons au cas particulier de l'entretien (chapitre 5).

Comme le souligne Deledalle, l'enquête constitue la transaction humaine dans le sens où « l'homme peut manipuler des signes en lieu et place des choses. Il peut créer des symboles qui ne correspondent pas à des choses¹⁰⁶ ». Cette capacité liée aux signes et aux symboles¹⁰⁷ fait de l'enquête un processus de connaissance à la fois expérimental et opératoire qui permet à l'être humain de contrôler et d'orienter ses actions ; comme nous le verrons l'enquête est *pratique*. Aussi, nous savons que la caractéristique essentielle de l'expérience est d'être continue et que cette continuité relève de la transaction. Dès lors, les *idées* en jeu dans l'enquête sont en continuité permanente et nécessaire avec les *faits* et ce dans toutes les phases et les activités du processus selon différentes fonctions que Stéphane Madelrieux résume ainsi :

[...] les faits sont les éléments analysés de la situation indéterminée, les données du problème, les indices des inférences, les preuves des raisonnements et le matériau de la transformation de la situation ; quant aux idées, elles sont les suggestions de solution au trouble de la situation, les significations organisatrices des faits, les prémisses et conclusions des raisonnements, les hypothèses directrices de la transformation expérimentale de la situation, les croyances une fois confirmées¹⁰⁸.

À partir de cette mise en évidence des différentes fonctions et des opérations qu'elles rendent possible à toutes les étapes du processus nous pensons que les idées et les faits constituent les deux éléments, distincts et en relation, responsables de la continuité – et donc de la réussite – de l'enquête. En effet, selon la définition de l'expérience connaissante fournie par Dewey que nous avons déjà citée¹⁰⁹ (cf. *supra*), nous pouvons dire que, dans un sens, les idées rendent

¹⁰⁵. Cf. chapitre « Le schème de l'enquête », in J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 165-185.

¹⁰⁶. G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.* p. 397.

¹⁰⁷. Schématiquement, pour Dewey le signe est naturel tandis que le symbole est artificiel. En effet, Dewey associe « le *signe* et le *sens*, le *symbole* et la *signification*, afin d'avoir des termes désignant deux genres différents de capacité de représentation [...] ce qui importe est que des choses existantes, en tant que signes, sont la *preuve* de l'existence de quelque chose d'autre, ce quelque chose étant en même temps *inféré* plutôt qu'*observé* [...] Les idées en qu'idées, les hypothèses en tant qu'hypothèses n'existeraient pas si les symboles et les significations n'étaient pas distincts des signes et des sens », J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.* p. 112-113.

¹⁰⁸. S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey. Repères*, Paris, Vrin, 2016, p. 126.

¹⁰⁹. Pour faciliter la lecture nous rappelons cette définition : « [...] une expérience est une connaissance si l'y a dans sa qualité une distinction et une connexion expérimentées entre deux éléments répondant aux conditions

présents les faits de la manière qu'elles-mêmes sont présentes et, dans un autre sens, les faits rendent présents les idées de la manière qu'eux-mêmes sont présents. Bien qu'initialement chacun de ces deux éléments soit présent différemment de l'autre, les opérations de l'enquête les rendent présents de la même manière à l'organisme qui les met en relation à travers la transaction situationnelle. Plus précisément nous verrons que la notion de *pratique* est au cœur de cette relation entre les faits et les idées et que la transaction qui en résulte constitue un principe épistémologique qui assure la continuité et donc la réussite de l'enquête. Aussi, il nous faut également préciser l'enjeu épistémologique de ce principe dans le cadre de notre objet de recherche.

1.3. La philosophie comme épistémologie de la pratique

Dewey procède à une naturalisation de l'épistémologie qui consiste à étudier la connaissance à partir des pratiques spécifiques qui la mettent en jeu. D'une part, comme nous le verrons, la théorie deweyenne de la connaissance prend la pratique, au sens large d'activité, comme domaine d'application dont elle vise une transformation (celle de la situation problématique) ; elle ne constitue pas une théorie fermée sur elle-même qui ne formulerait que ses propres conditions de possibilité ; l'usage de la connaissance prime sur sa validité. D'autre part et pour réduire son champ d'application, la théorie deweyenne de la connaissance ne se propose pas de fournir les éléments nécessaires et suffisants à la constitution du savoir mais se constitue comme garante (donc provisoirement) des méthodes de production du savoir. C'est pourquoi nous allons voir en quoi le pragmatisme épistémologique deweyen permet d'étudier les rapports entre entretien, action et connaissance afin d'avancer l'idée que la pratique de l'entretien peut constituer *une expérience transformative*.

suivantes : *l'un signifie ou vise la présence de l'autre de manière semblable à la manière dont il est lui-même déjà présent, alors que l'autre n'est pas présent de la même manière mais devient présent de cette manière-là si la signification ou visée de son compagnon ou camarade doit être accomplie par l'intermédiaire de l'opération qu'il enclenche* », J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, op. cit., p. 92.

L'idée de pratique

Le primat de la théorie sur la pratique que Dewey constate à son époque provient selon le philosophe d'un fait moral : le besoin de certitude dans un monde incertain :

La quête de certitude est la quête d'une paix garantie, d'un objet que n'affecte nul risque et sur lequel ne s'étend pas l'effrayante ombre portée de l'action. Car ce n'est pas l'incertitude en tant que telle que réprouvent les hommes, mais le fait que l'incertitude nous expose au risque de souffrir mille maux¹¹⁰.

On peut dire que Dewey centre toute sa philosophie sur le problème de cette séparation entre théorie et pratique qu'il s'est efforcé d'annuler en défendant une continuité entre le connaître et l'agir. Cette continuité peut être clarifiée en examinant l'idée deweyenne de *pratique*.

Deledalle¹¹¹ écarte une méprise qu'il faut se garder de faire au sujet de ce primat de la pratique sur la théorie dans la philosophie de Dewey en affirmant que « [s]eule l'idée est pratique¹¹² », c'est-à-dire que ce ne sont pas les attitudes envers les idées ni leurs conséquences qui sont "pratiques" mais le rapport que les idées ont avec l'action¹¹³, leur valeur instrumentale. Ceci nous indique que la théorie n'est pas exclue de la conception deweyenne de la connaissance mais qu'elle est subordonnée à l'action pour laquelle la connaissance doit servir de guide. En ce sens, Roberto Frega propose la thèse selon laquelle pour Dewey la philosophie serait la "théorie de la pratique", c'est-à-dire que la théorie prendrait sa source dans (à partir de) la pratique et y retournerait pour (en vue de) diriger l'action et ce dans tous les domaines de l'*expérience* humaine, faisant ainsi de la pratique une condition d'une théorie de la connaissance et de l'*enquête* :

[...] le tournant pratique que le pragmatisme accomplit aboutit à une nouvelle théorie de la connaissance, dont l'originalité tient précisément à sa capacité d'intégrer le moment pratique dans le concept même de connaissance [...] À la philosophie, Dewey attribuera une fonction essentielle pour la réalisation de la vie humaine, celle de "rationaliser les *possibilités* de l'expérience et notamment de l'expérience humaine collective"¹¹⁴.

Nous évoquerons plus en détails en conclusion de ce mémoire quelles transformations (à l'échelle individuelle et collective, dans une perspective sociale et politique mais encore pour la philosophie elle-même) sont envisageables selon une telle conception de la philosophie et à

¹¹⁰. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, *op. cit.*, p. 28.

¹¹¹. Deledalle fait peut-être ainsi système philosophique de ce que Dewey a toujours décrit comme une méthode.

¹¹². G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience...*, *op. cit.* p. 323.

¹¹³. Nous n'approfondirons pas la conception deweyenne de l'action, notons que pour Dewey l'action ne se distingue pas selon l'intention (et ce en accord avec la conception pragmatiste de l'action comme action à faire) mais selon son rapport à l'intelligence, c'est-à-dire selon si elle est le résultat de l'enquête ou de l'habitude résultant de la continuité entre l'organisme et l'environnement dans le processus de l'expérience naturelle.

¹¹⁴. R. FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 92-93.

travers la pratique de l'entretien, mais à ce stade nous verrons que le primat de la pratique ne mène pas à une conception de la connaissance dans laquelle celle-ci serait reléguée au statut de moyen tandis que l'action occuperait le rang téléologique de finalité ultime¹¹⁵. Le point essentiel pour Dewey est que « l'action, lorsqu'elle est conduite par la connaissance, est une méthode et un moyen, non une fin¹¹⁶ ». En effet, action et connaissance ont également valeur de moyen – la connaissance guidant l'action et celle-ci motivant la connaissance – mais elles ont également valeur de fin, dans le sens de “fin en vue” ou fin visée (*end in view*)¹¹⁷, c'est-à-dire d'hypothèses (idées), de « projections de possibilités de faits existants déjà et pouvant faire l'objet d'une description¹¹⁸ ». Nous voyons que la connaissance, comme l'action, adopte une valeur pratique (dans un sens du terme) *dans* l'expérience : la connaissance projette ses objets dans la théorie en vue de constituer un savoir, comme l'action projette ses objets dans la pratique (dans l'autre sens du terme) en vue de devenir une habitude. En ce sens, l'idée deweyenne d'expérience contient bien une dimension empirique et une dimension expérimentale que l'on retrouve à travers l'idée de pratique. Ainsi, la notion de *pratique* est au principe de la philosophie continuiste de Dewey, elle assure dans la théorie de l'enquête le lien entre connaissance et action et y attribue le rôle central à la méthode expérimentale¹¹⁹ :

[...] si nous formulons notre conception de la connaissance en fonction du modèle expérimental, nous découvrons que c'est une manière d'agir sur et avec les choses de l'expérience ordinaire en les rapportant aux interactions qu'elles entretiennent entre elles, et que, par conséquent, le contrôle que l'on peut exercer sur elles, notre aptitude à les modifier et à orienter les changements en fonction de nos désirs, croît indéfiniment. Le connaître est en lui-même un mode d'action pratique et il correspond précisément à ce mode d'interaction à la faveur duquel il devient possible d'orienter d'autres interactions naturelles¹²⁰.

La théorie deweyenne du jugement peut nous permettre de préciser encore cette idée de *pratique*. En effet, le processus de l'*enquête*, en tant qu'action dirigée, doit mener à établir un “jugement de pratique” dont la spécificité est de transformer le matériel existentiel antécédent qui pose le problème de l'enquête : « Le jugement est la transformation d'une situation antécédente existentiellement indéterminée ou troublée en une situation déterminée¹²¹ ». Un jugement est une assertion qui n'est pas garantie, à la différence de ce que Dewey nomme

¹¹⁵. Ce qui mènerait seulement à inverser la théorie de la connaissance que Dewey critique, celle dominée par la figure du spectateur (*spectator theory of knowledge*) en lui substituant la figure de l'acteur.

¹¹⁶. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁷. Sur le concept de “fin-en-vue” cf. S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey*, *op. cit.* p. 164-165.

¹¹⁸. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, *op. cit.*, p. 95.

¹¹⁹. Dans la philosophie sociale et politique de Dewey la notion de pratique a pour équivalent la notion d'intérêt, cf. J. ZASK, *Introduction à John Dewey*, *op. cit.* p. 80-81.

¹²⁰. J. DEWEY, *La quête de la certitude...*, *op. cit.*, p. 123.

¹²¹. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.*, p. 297.

“assertion garantie” pour qualifier le résultat de l’enquête¹²². De manière générale un jugement permet de déterminer l’objet sur lequel porte les propositions émises. Au niveau épistémologique qui est le notre il ne s’agit pas de déterminer l’existence de cet objet ni de rendre compte de la logique en jeu, mais de comprendre comment cet acte permet de mener l’enquête à son terme, autrement dit de « se procurer le matériel, factuel et conceptuel, nécessaire et suffisant pour résoudre une situation troublée¹²³ » ; c’est l’opération de production du jugement qui nous intéresse. Or, cette opération se compose d’une série d’étapes qui sont des achèvements relatifs dans la progression du processus et qui témoignent de la cohérence parfaite du matériel factuel et de la convenance du matériel conceptuel : « Le jugement en tant que solution finale dépend d’une série de solutions partielles¹²⁴ ». Se pose alors le problème de la différence entre jugement et proposition qui, sur le plan strictement formel, ne présentent pas de différence.

Sans pouvoir développer dans ce mémoire la logique de l’argumentation par laquelle Dewey élabore sa théorie de l’enquête, disons que le jugement est construit, délibéré, il repose sur une mise en relation de certains éléments de la *situation* en vue d’élaborer une certaine relation entre eux. Tandis que « toutes les *propositions* en tant que distinctes du jugement ont un aspect interrogatif¹²⁵ » et ce non seulement parce qu’elles peuvent être mises en question mais surtout parce qu’elles soulèvent des questions de convenance, au sens *pratique*, quant aux faits et aux idées à retenir pour la formulation des jugements intermédiaires qui eux-mêmes serviront à l’élaboration du jugement final. Alors que les propositions sont provisoires, le jugement quant à lui a une fonction intermédiaire dans le processus, une fonction de médiation, du moins jusqu’au stade de son assertabilité garantie. Mais surtout le jugement garantit la transformation progressive de la situation problématique (le résultat de l’enquête) tout en garantissant la conduite de l’enquête, il constitue un « acte double réfléchissant¹²⁶ » de la pensée : il est lui-même le résultat d’une délibération située au sujet des meilleurs moyens pour parvenir à cette transformation. En ce sens nous voyons que Dewey a le souci d’élaborer une

¹²². « Si l’enquête commence dans le doute, elle s’achève par l’institution de conditions qui suppriment le besoin de doute. On peut désigner ce dernier état par les mots *croyance* et *connaissance* [...], je préfère les mots “assertabilité garantie” », *Ibid.*., p. 63.

¹²³. *Ibid.*, p. 243.

¹²⁴. *Ibid.*, p. 189.

¹²⁵. *Ibid.*, p. 241. Nous détaillerons le principe de l’*interrogation* en jeu dans l’entretien en section 5.2.

¹²⁶. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique. Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 157.

théorie de l'enquête qui rende à la fois l'action (les pratiques) plus intelligente et l'intelligence plus pratique¹²⁷.

Le pragmatisme épistémologique deweyen comme cadre théorique...

Après avoir précisé l'idée deweyenne de *pratique* nous devons encore justifier notre choix de suivre le sens particulier que le philosophe lui attribue dans sa théorie de la connaissance afin de la mettre en rapport avec l'entretien. En effet, cette notion possède une large étendue, à la fois contextuelle et fonctionnelle, et soulève différentes questions selon le cadre théorique (sémantique, logique, anthropologique) dans lequel le philosophe l'emploie¹²⁸.

Nous avons vu que Dewey attribue à la notion de pratique la fonction de garantir le lien entre connaissance et action dans le sens où l'une constitue un moyen pour l'autre : l'action devient signifiante et la connaissance devient règle d'action. Pour rappel, d'une part la pratique est le domaine de connaissance à partir duquel se constitue l'espace d'expérimentation du sens de l'action (exemple du volet qui claque), d'autre part la pratique est le mode de contrôle expérimental auquel parvient la connaissance lorsqu'elle vise l'action (exemple du jugement de pratique). Nous noterons que l'expérience se situe bien au cœur de cette articulation dans les deux sens que nous avons étudiés : l'expérience connaissante et la connaissance expérimentale. Aussi, nous voyons comment s'articulent les différents cadres théoriques de la pensée deweyenne et soulignons le caractère fonctionnel de ses concepts : la pratique est la notion qui articule la relation entre connaissance et action dans le cadre épistémologique ; à la connaissance est attribuée la fonction de médiation entre l'organisme et l'environnement dans le cadre de la philosophie de l'expérience ; la méthode philosophique, c'est-à-dire le pragmatisme selon Dewey, fait le lien entre théorie et pratique¹²⁹.

Ce principe de continuité se retrouve également entre les domaines de la science et "du sens commun" avec l'enquête comme élément de médiation. En effet, Dewey postule que la révolution scientifique et les résultats auxquels la science parvient à son époque impose que la méthode expérimentale soit généralisée à tous les domaines de l'activité humaine ; cet avènement ne pouvant passer que par une généralisation de l'enquête. Schématiquement Dewey distingue ces deux domaines de l'expérience selon les objets sur lesquels leurs enquêtes

¹²⁷. Cf. S. MADELRIEUX, *La philosophie de John Dewey*, op. cit. p. 130.

¹²⁸. Cf. « Chapitre 2. Le primat de la pratique dans le pragmatisme deweyen » in R. FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, op. cit., p. 61-87.

¹²⁹. Nous verrons au chapitre trois par quels dispositifs ce lien s'opère selon nous également dans le sens d'une pratique de la théorie au sens de méthodes philosophiques.

portent : à la différence des enquêtes scientifiques les enquêtes du sens commun ne visent pas le seul but de connaître mais tentent de résoudre des « problèmes d'usage et de jouissance », elles « se présentent continuellement dans la conduite de la vie et l'organisation du comportement quotidien¹³⁰ ». Cette distinction nous permet de préciser deux choses qui sont liées entre elles et que nous allons traiter ensemble : (i) notre choix de ne pas suivre cette distinction en ce qui concerne la pratique de l'entretien ; (ii) la fonction critique que nous attribuons à l'entretien quant au rapport entre vérité et croyance¹³¹.

Tout d'abord, le cadre du pragmatisme épistémologique deweyen qui est le notre nous incite en première approche à destiner l'entretien dans le domaine des enquêtes du sens commun dans le sens où cette pratique se présente comme un moyen délibératif pour traiter les questions liées à l'agir et non pas au savoir au sens strict. Aussi, un climatologue par exemple ne peut pas s'entretenir à proprement parler avec une carotte glaciaire. Néanmoins, nous verrons que l'entretien est aujourd'hui utilisé comme outil dans des recherches en SHS, ce qui implique qu'il peut être également envisagé comme un moyen d'élaborer des connaissances (cf. chapitre 3). Le parcours historique qui nous mènera à considérer différents aspects de la pratique de l'entretien confirmera la thèse deweyenne selon laquelle l'avènement de la méthode expérimentale est un élément de continuité de cette pratique. Ce point est plus explicite si nous tenons ensemble ce changement de méthode scientifique et le changement de conception de la vérité défendu par le pragmatisme. En effet, comme le souligne Jean-Pierre Cometti, « [l]e pragmatisme s'est développé autour d'une philosophie de la connaissance » dans laquelle la « vérité n'est ni une donnée ni une condition préalable de la connaissance, elle est toujours un résultat¹³² ». Dewey considère que la croyance, en tant qu'habitude d'action, est toujours au commencement et à la fin de l'enquête qui constitue une activité de transformation entre un moment normatif et un autre. En effet, avec C. S. Peirce, Dewey associe la croyance à l'action, au doute et à la recherche : la croyance est liée à une règle d'action qui s'instaure dans la conscience à travers l'habitude et a pour fonction pratique d'apaiser l'irritation produite par le doute¹³³. L'épistémologie deweyenne permet de dépasser la distinction entre vérité et croyance en proposant un principe de continuité entre *faits* et *idées* fondé sur la notion de pratique (cf. *supra*). En ce sens, nous suivons la thèse de Roberto Frega selon laquelle la reconstruction de la philosophie voulue par Dewey passe entre autre par une conception de la philosophie comme

¹³⁰. J. DEWEY, *Logique...*, *op. cit.*, p. 122.

¹³¹. Fonction critique que nous développerons dans le chapitre cinq consacré à la modélisation pragmatique de l'entretien.

¹³². J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme*, Paris, Gallimard, 2010, p. 64-67.

¹³³. Cf. *Ibid.*, p. 64.

épistémologie de la pratique. Cette thèse se confirme en effet à travers la remise en cause systématique qu'opère Dewey au sujet de l'épistémologie de son époque qu'il considère coupée de la pratique et contre laquelle il défend un mode de production de la connaissance fondé sur la méthode expérimentale :

Lorsque la pratique de la connaissance a cessé d'être dialectique pour devenir expérimentale, le savoir s'est préoccupé des changements et c'est à sa capacité à introduire certains changements qu'est désormais évalué le savoir. Pour les sciences expérimentales, savoir c'est faire adopter un certain type de conduite intelligente. Le savoir cesse d'être contemplatif pour devenir véritablement pratique. En conséquence, sauf à rompre avec l'esprit autorisé par la science, la philosophie doit elle aussi changer de nature : elle doit être opérante et expérimentale¹³⁴.

Dans cette perspective Dewey ne réduit pas la philosophie à un utilitarisme primaire mais lui donne pour fonction première de fournir une méthode, l'*enquête*, susceptible de lui permettre d'aborder des enjeux complexes et de contrôler l'action humaine dans toutes ses dimensions. Par conséquent, le savoir lui-même doit faire l'objet d'une reconstruction permanente quant à sa finalité et à ses conditions d'élaboration, ce qui souligne la continuité défendue par Dewey entre recherche scientifique, usages pratiques de la connaissance et sens commun. L'*enquête* est "émancipée" : sa méthode expérimentale permet de former les idées en rapport à la fois pratique et, nous allons le voir, critique avec les faits.

...pour une pratique critique de l'entretien

Notre choix de mener cette recherche sur l'entretien dans le cadre de la philosophie de Dewey peut ne pas apparaître évident à première vue. Pourtant, outre les premiers rapprochements que nous avons établis avec l'*enquête*, nous pensons que Dewey lui-même considérerait la parole échangée comme un moyen essentiel dans le domaine des affaires humaines qui ne visent pas seulement la connaissance pour permettre concrètement aux individus de se transformer eux-mêmes ainsi que la société :

[...] l'enquête et ses résultats ne sont après tout que des outils. Leur réalité finale s'accomplit dans les relations en face à face par le moyen d'échanges directs. La logique accomplie retrouve son sens primitif : le dialogue. Les idées qui ne sont pas communiquées, partagées et revivifiées par l'expression ne sont qu'un soliloque, et un soliloque n'est qu'une pensée cassée et imparfaite¹³⁵.

En situant notre recherche dans le cadre théorique du pragmatisme épistémologique deweyen nous considérons *l'entretien comme une pratique de connaissance* dont cette théorie nous permet de dégager les principes et les enjeux. Notre ambition est de parvenir à formuler les éléments théoriques pour penser une pratique réglée de l'entretien qui réponde aux

¹³⁴. J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, trad. fr. P. Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 177-178.

¹³⁵. J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2015, p. 322.

exigences épistémiques que Dewey attribue à l'*enquête*. L'épistémologie est ici conçue comme « réflexion immanente à une pratique qui en définit les règles de fonctionnement du point de vue normatif¹³⁶ ». Dans ce sens nous pensons que l'entretien, en tant que cas concret d'épistémologie empirique, hérite de certaines caractéristiques de la conception deweyenne de l'épistémologie comme celles d'être une pratique qui met en jeu une connaissance active, située et transformative¹³⁷ : active parce que l'entretien ne peut uniquement reposer sur la possession d'une forme statique de connaissance et doit permettre d'élaborer les conditions de l'action ; située car l'entretien s'inscrit dans l'expérience humaine lorsqu'il est nécessaire de répondre à un besoin de connaissance soumis à des contraintes qui dépassent le contexte dans lequel il s'inscrit ; transformative enfin dans le sens où l'entretien repose sur un processus d'ajustement d'une situation singulière et problématique qui comprend, comme nous l'avons vu, l'individu et l'environnement sur lesquels cette transformation doit nécessairement avoir lieu.

Ainsi, l'entretien constitue *une expérience* qui met en rapport la connaissance et l'action à la fois de manière instrumentale et expérimentale mais, selon nous, ce rapport repose fondamentalement sur une activité critique de la pensée qui met en question autant l'individu que la société :

La critique n'est pas réservée à des traités formels, à des publications, ou aux productions manifestant une considération sérieuse accordée à des sujets importants. Elle apparaît chaque fois que l'on consacre ne serait-ce qu'un moment à examiner à quel genre de valeur nous avons affaire [...] La conscience en morale, le goût dans les beaux-arts et la conviction au niveau des croyances glissent progressivement vers des jugements critiques. Ces derniers glissent à leur tour vers cette forme de plus en plus généralisée de critique qu'on appelle philosophie¹³⁸.

Dewey affirme deux points importants : d'une part il n'existe aucune théorie des valeurs immédiates en tant que telles : l'opération critique a pour fonction de produire des jugements au moyen de la découverte de relations, de conditions et de conséquences. En ce sens, l'enquête constitue un moyen « pour instituer et perpétuer nos valeurs les plus constantes et les mieux déployées¹³⁹ ». D'autre part, Dewey attribue à la philosophie la fonction d'opérer cette critique de manière consciente, méthodique et systématique. À partir de ces deux points nous pensons que notre recherche doit également examiner l'enjeu éthique auquel l'enjeu épistémique est subordonné, car il prend en charge cette dimension critique au niveau de la relation entre les interlocuteurs qui mettent en question leurs croyances et leurs valeurs. Dans notre étude nous aurons le souci de justifier le recours à cette dimension critique en nous appuyant sur ses effets

¹³⁶. R. FREGA, *John Dewey et la philosophie...*, op. cit. p. 226.

¹³⁷. *Ibid.*, 244-245.

¹³⁸. J. DEWEY, *Expérience et nature*, op. cit., p. 361-363.

¹³⁹. *Ibid.*, p. 364.

dans la pratique et la conduite d'un entretien. Un entretien n'a pas pour finalité de produire une critique envers une autorité épistémique ni, à l'inverse, de produire un savoir, mais d'évaluer les conditions et les enjeux d'une situation problématique, les meilleurs moyens d'y remédier et les conséquences des actions considérées. Ainsi, nous verrons que la pensée critique est au cœur du processus d'entretien en tant que moyen destiné à *produire un jugement de pratique* (cf. 1.2), et comment une pratique critique de l'entretien permet de faire le lien entre le processus de l'interaction verbale et l'expérience transformative qui y est recherchée. En outre, nous pensons que cette dimension critique de l'entretien soulève des enjeux qui concernent plus particulièrement la philosophie sociale et politique ainsi que la pratique philosophique en elle-même ; enjeux auxquels la philosophie de Dewey permet de répondre mais qui ne peuvent pas faire l'objet d'une étude approfondie sans sortir du cadre théorique que nous nous sommes fixé, c'est pourquoi nous les évoquerons en conclusion.

Dès lors, nous proposons d'étudier corrélativement les perspectives épistémologique et éthique en les formalisant de manière croisée à travers ces deux questions que nous approfondirons dans les deux chapitres qui suivent : en quoi la connaissance en jeu dans l'entretien repose-t-elle sur une éthique de la parole ? Comment une démarche expérimentale peut-elle garantir la portée transformative de l'entretien ? La première question concerne le problème de la justification du rapport que nous posons entre l'enjeu épistémique et l'enjeu éthique dans notre recherche ; la seconde question pose le problème de la condition de possibilité de la réussite d'un entretien. L'hypothèse que nous suivrons consiste à répondre à ces deux questions à travers deux notions : celle de *dialogique* comme éthique de la parole et celle de *problématique* comme démarche expérimentale d'enquête¹⁴⁰. Nous examinerons ces notions plus en détails (cf. chapitres 4 et 5), disons pour le moment que, d'une part le *dialogique* consiste en « l'orientation de tout discours (quel que soit son format : tour de parole, article de presse, discours politique, article scientifique, texte littéraire, etc.) vers d'autres discours, sous forme de dialogue interne avec ceux-ci¹⁴¹ » ; d'autre part la conception *problématique* du langage ne doit pas être confondue avec la qualité d'une situation qui peut être problématique

¹⁴⁰. En suivant le postulat deweyen nous pensons que le dialogique et le problématique sont deux notions qui se développent historiquement suite à l'avènement de la méthode expérimentale en science : le dialogique comme conséquence éthique liée à une nouvelle relation au discours ; le problématique comme conséquence épistémique liée à une nouvelle conception de la vérité. Bien que cette idée se formalise en filigrane lors du passage entre le chapitre deux consacré à la philosophie antique et le chapitre trois consacré à la philosophie contemporaine, nous ne développerons pas ce point qui nécessite une recherche et un développement qui nous mèneraient au-delà de l'objectif que nous nous sommes fixé.

¹⁴¹. Cf. J. BRES, « Dialogisme, éléments pour l'analyse », *Recherches en didactique des langues et des cultures*, n°14, 2017, article en ligne : <http://journals.openedition.org/rdlc/1842> (consulté le 16/07/2021).

comme nous l'avons vue, ni avec l'idée de problème tel que nous l'emploierons au chapitre cinq pour désigner l'objet qui fait question dans un entretien. Le problématique c'est l'idée qu'en parlant nous essayons de répondre à un problème qui se pose à nous ainsi que le fait que tous nos actes peuvent, d'une certaine manière, se réduire à des réponses qui impliquent des questions¹⁴². Nous verrons que ces deux notions s'articulent entre elles par l'activité critique de la pensée avec laquelle chacune est nécessairement¹⁴³ en rapport, appliquant ainsi la conception deweyenne de la « pensée comme action¹⁴⁴ ». Ce jeu de rapports permettra finalement de concevoir *l'entretien comme un processus de problématisation* qui, s'il est mené jusqu'à son terme, peut répondre aux exigences de *l'enquête* telles que nous les avons formulées, c'est-à-dire une pratique expérimentale dirigée vers la *transformation* d'une situation problématique.

Ce mémoire se propose de décrire et d'analyser philosophiquement le processus de problématisation dans l'entretien ; il peut ainsi contribuer à *transformer* une pratique aujourd'hui largement utilisée dans notre société tout en participant à la diffusion (en cours¹⁴⁵) de l'enquête pragmatiste.

¹⁴². Cf. M. MEYER, « La conception problématologique du langage », in revue *Langue française*, n°52, 1981, p. 80-99.

¹⁴³. En effet, nous verrons que l'activité critique assure pour le principe dialogique la continuité de la parole et pour le principe problématique la continuité du questionnement.

¹⁴⁴. Cf. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, *op. cit.*, p 68-78.

¹⁴⁵. Notre recherche veut ainsi s'inscrire dans le mouvement récent et transdisciplinaires qui œuvre à tester et à rendre opérationnelle la théorie deweyenne de l'enquête à travers différents domaines d'activité, voir entre autre J. THIEVENAZ, *Enquêter et apprendre au travail...*, *op. cit.*

Chapitre 2

L'échange parlé dans la philosophie antique

Dans ce chapitre nous allons examiner la question que nous avons formulée *supra* : en quoi la connaissance en jeu dans l'entretien repose sur une éthique de la parole ? Nous verrons que dès l'Antiquité certaines pratiques et conceptions philosophiques mettent en rapport la parole échangée avec la question de la vérité et soulèvent la question de la relation entre les interlocuteurs. Ce rapport a notamment pris la forme de la parrhèsia (franc-parler) à travers laquelle nous développerons notre première réflexion au sujet d'une éthique de la parole (2.1) ; ensuite nous étudierons deux approches du dialogue vivant que l'on retrouve chez Platon et son personnage Socrate ; enfin, nous relèverons les éléments doctrinaux au sujet de la place de l'opinion dans l'entretien dialectique chez Aristote (2.3).

2.1. La parrhèsia comme éthique de la parole

La parrhèsia, comprise dans toute sa complexité telle nous allons la présenter, est une notion qui va nous permettre de mieux comprendre l'enjeu éthique de l'entretien car elle engage les individus dans un certain rapport à la fois à eux-mêmes, aux autres et à la vérité. En effet, nous verrons que la parrhèsia se constitue essentiellement dans une dimension critique et que c'est en cela qu'elle trouve une acception proprement philosophique à travers une forme d'existence et de relation à autrui authentiques.

La notion de parrhèsia

Le terme parrhèsia se forme étymologiquement durant l'Antiquité grecque par la combinaison de *pan* qui signifie "tout", et *rhèma* qui signifie "la parole dite". Ce terme est utilisé pour qualifier l'acte d'une personne qui dit ce qu'elle pense vraiment, ce qui pouvait s'exprimer ainsi : "Cette personne parle avec parrhèsia !". Cette disposition morale à la parole comporte également un enjeu culturel, politique et social car le statut de citoyen athénien implique que tout individu peut et doit parler franchement pour exprimer ces idées à l'Assemblée ou au tribunal où il peut *tout dire* sous la protection de la loi. L'orateur qui fait acte de parrhèsia dit tout ce qu'il pense vrai de manière claire et concise dans le but que

l'auditoire comprenne ses propos comme s'il n'y avait aucun filtre ni aucun obstacle entre le message émis et l'auditoire.

C'est dans le corpus dramatique que les premières occurrences de la parrhèsia apparaissent. Par exemple, dans *Ion* d'Euripide il est question de l'accession à la tête d'Athènes d'un jeune homme, Ion, issu de la relation d'une mortelle et du dieu Apollon qui l'ont abandonné à sa naissance :

Comment admettre que vous, qui avez gravé des lois pour les hommes, on vous prenne à les violer ? S'il devait arriver – ce ne sera pas, mais je l'imagine – que les mortels vous condamnent pour vos brutales amours, toi Posidon, toi Zeus qui règnes dans le ciel, vos amendes épuiseront les trésors de vos temples. Car vous courez à vos plaisirs sans souci de leurs suites. Cela est mal. De quel droit accuser les hommes s'ils ne font qu'imiter ce dont les dieux se targuent ? Qui faut-il blâmer ? Ceux qui donnent l'exemple¹⁴⁶.

Au-delà de l'égalité de parole et de la conviction du locuteur envers ce qu'il dit, la parrhèsia implique également le courage de dire à une autorité supérieure ce qu'on pense être vrai, et ce quelles qu'en soient les conséquences. Dans l'*Apologie* de Platon, Socrate doit se défendre de ses accusateurs et pour cela, comme il le répète à plusieurs reprises (17b, 20d, 33c), il cherche à convaincre l'assemblée que lui seul dit la vérité : « de ma bouche, c'est la vérité, toute la vérité que vous entendrez sortir »¹⁴⁷. Selon Michel Foucault, lors de son procès, Socrate se retrouve dans une situation où il apparaît à la fois le plus nécessaire et le plus dangereux de pratiquer la parrhèsia « là où la *parrêsia* philosophique est à son point le plus aigu, conflit à la vie et à la mort, avec l'éloquence politico-judiciaire traditionnelle »¹⁴⁸. En effet, Socrate, comme il le dit lui-même en faisant référence au discours de son accusateur Mélétos, se défend de faire le même usage rhétorique de la parole que lui :

[...] ce ne sont pas, par Zeus, des discours élégamment tournés, comme les leurs, ni même des discours qu'embellissent des expressions et des termes choisis que vous allez entendre, mais des choses dites à l'improviste dans les termes qui me viendront à l'esprit¹⁴⁹.

Ainsi, bien que Socrate use également de rhétorique pour se défendre, à la différence de Mélétos, il ne le fait que dans le but de délivrer sa vérité et ce, « à l'improviste », contrairement à ce qui se pratiquait dans les tribunaux athéniens où les discours d'accusation comme ceux de défense étaient écrits et récités par ceux qui comparaissaient. En effet, même si le sophiste a également un rapport à la vérité, il ne le tient que dans la limite d'autres buts qu'il s'est donnés

¹⁴⁶. EURIPIDE, *Ion*, 437-451, in *Tragédies complètes*, trad. fr. M. Delcourt-Curvers, Paris Gallimard, 1962, p. 638.

¹⁴⁷. PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 85.

¹⁴⁸. M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard, 2008, p. 286.

¹⁴⁹. PLATON, *Apologie de Socrate*, 17c, *op. cit.*

à atteindre ; dans l'acte de parrhèsia il n'y a pas de but autre que de dire la vérité pour la vérité, ce qui la différencie aussi de l'éristique et de l'*agôn* au sens de joute oratoire.

La parrhèsia et le dialogue

Dans le *Gorgias* de Platon, la parrhèsia apparaît comme un enjeu important quant à la question du dialogue, car elle constitue une qualité humaine nécessaire à la possibilité d'un entretien engagé dans une quête de vérité, tel que Socrate le présente dans cet extrait à Calliclès :

[...] je suis convaincu que si on doit contrôler une âme et la mettre à l'épreuve pour voir si elle vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités ; or, toi, tu les as toutes les trois. Il s'agit de la compétence, de la bienveillance et de la franchise [...] Regarde, les deux étrangers avec qui j'ai parlé, tes amis, Gorgias et Polos ; en effet, ce sont des hommes compétents et ils ont de l'amitié pour moi, mais ils n'ont pas assez de franchise, ils éprouvent trop de gêne – en tout cas, plus qu'il ne faudrait. Quelle autre explication donner ? Ils en sont arrivés l'un après l'autre à être tellement gênés qu'ils ont accepté, à cause de cette gêne qu'ils ressentaient, de dire le contraire de ce qu'ils avaient dit, et cela, en présence d'un public nombreux et à propos des questions les plus fondamentales qui soient¹⁵⁰.

Nous le voyons, la parrhèsia a à voir avec la gêne (*aidôs*) mais dans une certaine mesure : sans vergogne nous sommes amenés à nous contredire par manque de franchise envers nous-mêmes et envers les autres, mais trop de gêne entraîne la superficialité du discours ; la retenue est un élément supplémentaire à l'émergence de la vérité à travers l'acte parrhésiastique, ce qui contredirait le caractère purement offensif que l'on pourrait lui attribuer en première approche. Si la parrhèsia nécessite la vergogne, c'est parce que son but n'est pas la domination de la personne à qui elle est destinée mais la nécessité de dire la vérité. La vergogne semble venir rééquilibrer la nature offensive de la parrhèsia, permettant ainsi au locuteur de toucher son interlocuteur sans entrer dans l'invective pure.

De plus, comme le remarque Sophie Bourgeault : « il y a visiblement une tension entre "l'idéal de la parrhèsia" (où l'on dit tout sans manipulation) et l'ironie socratique » ; tension qui, selon l'auteure, peut être dépassée « si l'on envisage l'ironie socratique non pas comme tromperie ou dissimulation inquiète, mais bien possiblement comme une sorte de détour manipulateur vers une "communauté de vue" »¹⁵¹. En effet, si Socrate use de son ironie pour disposer Calliclès à s'ouvrir à l'art du dialogue tel qu'il le conçoit, il demeure néanmoins incertain que c'est par ce détour que l'entretien permette l'accès à la vérité, du moins puisse

¹⁵⁰. PLATON, *Gorgias*, 487 a-b, in *Œuvres complètes*, L. Brisson (dir.), trad. fr. M ; Canto-Perber, Paris, Flammarion, 2020, p. 462.

¹⁵¹ S. BOURGAULT, « Philosophie, courage et langue débridée : réflexions sur Platon et la *parrhèsia* », in « Klesis, Revue philosophique », n°30, 2014, p. 8, article en ligne : <https://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Variation-1-Sophie-Bourgeault-Philosophie-courage-langue-debridee-reflexions-Platon-parrhesia.pdf> (consulté en ligne le 14/04/2020)

être l'occasion d'une recherche. Et, effectivement, le dialogue échouera à nouveau car les deux interlocuteurs ne font pas le même usage de la parole, ils ne lui attribuent pas le même enjeu quant à la vérité¹⁵². Ici, la parrhèsia est réduite par Socrate à une opinion qui doit être soumise à l'exigence de la réfutation dialectique (cf. 2.2).

La parrhèsia et le rapport à soi

On retrouve également des occurrences du terme parrhèsia chez les épicuriens et notamment chez Philodème de Gadara, l'un des écrivains épicuriens le plus important du 1^{er} siècle avant notre ère, principalement dans son texte traduit par le titre *Sur la liberté de parole* (ou *Sur le franc-parler*). Ce texte, selon Daniel Delattre, nous informe sur « l'usage du franc-parler entre maîtres et disciples principalement, mais aussi dans un cadre social plus large, [...] certains traits caractéristiques de la pratique du franc-parler dans l'école du Jardin, à l'époque de Zénon de Sidon et de Philodème »¹⁵³. Cela nous amène maintenant à considérer l'usage de la parrhèsia non plus seulement dans le domaine public mais dans le domaine privé. Selon Julie Giovacchini l'usage particulier de la parrhèsia par les épicuriens correspond à l'exercice de devoir de vérité que chacun doit accomplir envers soi-même, un devoir moral. En ce sens, la pratique du franc-parler constitue un des éléments clefs de pédagogie épicurienne : « Parole sans tabou, irrévérencieuse, volontiers ironique, elle a pour but de renvoyer à ses propres erreurs celui à qui elle s'adresse, et de lui faire sentir, tantôt par l'absurde tantôt par la moquerie bienveillante, le ridicule de sa position ou la faiblesse morale de son âme »¹⁵⁴. Dès lors, on peut se demander quelle est la part d'interaction qui se joue dans la parrhèsia épicurienne ? Ce que nous n'avons pas rencontré jusqu'à présent dans les différents autres usages où l'acte semblait plutôt unilatéral. Selon Delattre, reprenant les analyses de Marcello Gigante¹⁵⁵, la parrhèsia nécessite de la part des épicuriens un apprentissage en commun. Dans différents fragments du texte de Philodème il apparaît que le franc-parler peut être dirigé sur soi et nécessite une forme de contrat moral :

¹⁵². « Calliclès, tu es en train de démolir tout ce qui avait été dit auparavant et n'auras même plus les qualités requises pour chercher avec moi ce qui est vrai si tu te mets à dire des choses contraires à ce que tu penses », in PLATON, *Gorgias*, 495a, *op. cit.*, p 471.

¹⁵³. D. DELATTRE, « Le pratique maîtrisée du franc-parler », CNRS-IRHT, article en ligne : https://www.academia.edu/21788242/La_pratique_ma%C3%A9tris%C3%A9e_du_franc-parler (consulté le 8/04/2020)

¹⁵⁴. J. GIOVACCHINI, « La nouvelle reconstruction du rouleau du "Franc-parler" de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une "parrhèsia" spécifiquement épicurienne ? », article en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521> (consulté en ligne le 8/04/2020)

¹⁵⁵. « Filodemo sulla libertà di parola », p. 55-113, in M. GIGANTE, *Ricerche Filodemee, La Parola del Passato*, 6, Naples, Macchiaroli, 1983.

Avec les maîtres [qui sont ...] ceux qui se préparent useront-ils du franc-parler pour exposer leurs propres fautes ? (fr. 76)

Et,

[...] nous réprimanderons avec une grande confiance d'autres personnes, en nous faisant précisément remarquer maintenant aussi, nous qui avons été si sévères à notre propre rencontre. Et – point essentiel et tout à fait capital – nous obéirons à Épicure, selon qui nous avons fait le choix de vivre, de même aussi que [nous pratiquerons] le franc-parler (fr. 45)

À travers l'exemple épicurien la notion de parrhèsia s'enrichit de celle de *philia*. En effet, selon Pierre Hadot, la parrhèsia épicurienne (c'est également le cas pour d'autres écoles philosophiques selon lui) met en œuvre une « valeur thérapeutique de la parole, que ce soit l'aveu des fautes, le dialogue ou l'exhortation »¹⁵⁶. Cela confirme l'idée selon laquelle, pour les épicuriens, la parrhèsia est motivée par un *souci de soi* dans le sens de la direction de conscience telle qu'on la retrouve encore de nos jours à travers l'entretien pastoral ; elle représente un outil destiné à travailler son rapport à la vérité, mais une vérité essentiellement fondée sur un jugement car il tient compte de la part de tromperie inhérente à la vie humaine.

Enfin, Diogène Laërce rapporte en parlant de Diogène le cynique : « Interrogé sur ce qu'il y avait de plus beau parmi les hommes, il répondit que c'était la franchise »¹⁵⁷. Pourtant, à la différence de l'école épicurienne, le discours philosophique est presque inexistant dans l'école cynique, et le dialogue y prend plus la forme d'une diatribe que celle d'un enseignement théorique. On connaît l'exemple d'Alexandre le Grand qui, demandant à Diogène ce qu'il désirait, obtenu en guise de réponse : « Ôte toi de mon soleil »¹⁵⁸. Quant au rapport à la vérité, le philosophe cynique met sa propre vie à l'épreuve des autres : en dévoilant le caractère contingent et accidentel des mœurs il dénonce le caractère arbitraire de toute convention à laquelle il oppose la liberté absolue de « vivre selon la nature ». La vérité pour Diogène passe fondamentalement par l'application du mode de vie cynique et son exposition publique. La parrhèsia ici n'est plus un simple outil mais l'*activité* par laquelle le cynique constitue son rapport à la vérité. Nous sommes donc amenés à nous interroger sur la nature de la franchise cynique qui semble se concentrer entièrement dans l'invective sous la forme d'une critique radicale des autres modes de vie. Michel Foucault relève une forme de franc-parler proprement cynique dans les textes du sophiste Dion de Pruse. L'intérêt de ce discours, selon Foucault, est

¹⁵⁶ P. HADOT, « La philosophie comme éducation des adultes » in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, P.U.F., 2010, p. 439-447.

¹⁵⁷ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, livre VI, chap. II, 69, M.-O. Goulet Cazé (dir.), Paris, Librairie générale française, 1999.

¹⁵⁸ L. PAQUET, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 59.

qu'il représente une rencontre de vérité au sujet de la gloire d'Alexandre, et que dans ce cas le philosophe ne prédique aucune doctrine ni n'engage une recherche de la vérité à la façon socratique. L'essentiel de l'acte parrhésiastique cynique réside dans l'attaque que Diogène porte sur l'*éthos* de son interlocuteur en cherchant à lui faire reconnaître qu'il n'est pas celui qu'il prétend être. On retrouve alors le critère du courage qui caractérise la parrhèsia lorsque Diogène déclare au roi : « si bon te semble transperce-moi de ta javeline, car j'ai été le seul homme à te faire entendre la vérité et personne d'autre ne te l'apprendra »¹⁵⁹. Il est clair qu'ici Diogène est mis en scène comme un provocateur qui ne cherche pas à faire découvrir la vérité mais à forcer son interlocuteur à pratiquer la parrhèsia sur lui-même ; « il le conduit à internaliser ce genre de combat et à combattre à l'intérieur de lui-même contre ses défauts, ses désirs, et à devenir à l'égard de lui-même ce que Diogène a été à son égard »¹⁶⁰. Ainsi, la pratique de la parrhèsia pour le cynique n'est pas une pure invective, elle équivaut à la liberté de parole absolue jusqu'à ignorer toute retenue car elle implique surtout l'obligation de se dire toute la vérité.

À travers cet examen de la parrhèsia nous avons mis au jour différentes caractéristiques qui soulèvent des enjeux de nature éthique et épistémique et nous semblent bénéfiques pour notre réflexion au sujet de l'entretien. En somme, la parrhèsia implique l'égalité de parole ; elle nécessite le courage de dire ce que l'on croit être vrai mais également la retenue dans une certaine mesure qui est de ne pas chercher à dominer la personne à qui elle s'adresse en la blessant volontairement ; la parrhèsia est une parole véreuse certes, mais une parole à travers laquelle le locuteur croit dire la réalité de la vérité. En ce sens, dire la vérité est l'activité par laquelle l'échange prend tout son sens éthique, il y a une correspondance entre le *logos* et l'*ethos*. Mais, ce que la vérité est pour celui qui l'entretient et l'exprime comme telle ne peut être pour celui qui l'entend qu'une parole de vérité. C'est pourquoi la conception platonicienne de la parrhèsia telle qu'elle apparaît dans l'extrait du *Gorgias* comme condition nécessaire à la portée morale de l'entretien nous paraît finalement contradictoire (nous reviendrons sur ces points dans la section qui suit) : d'une part, la rhétorique présente dans la parrhèsia n'est qu'au service de la vérité que cherche à exprimer le locuteur et ne sert aucune autre fin ; d'autre part, il ne peut exister à proprement parler d'entretien dialectico-parrhésiastique car la vérité exprimée par la parrhèsia ne tolère aucune réfutation, elle ne peut être contredite à moins d'être défaite en tant que parrhèsia. Cela ne conduit pas selon nous à un relativisme épistémique mais à considérer la question de la vérité dans l'entretien en rapport étroit avec sa dimension éthique.

¹⁵⁹. DION CHRYSOSTOME, « Quatrième discours : Sur la royauté », in *Les Cyniques grecs*, trad. fr. L. Paquet, Paris, Le Livre de poche, 1992, p. 212.

¹⁶⁰. M. FOUCAULT, *Discours et vérité. Conférences à l'Université de Californie à Berkeley en octobre et novembre 1983*, Paris, Vrin, 2016, p. 247.

2.2. L'échange parlé dans la conversion philosophique

Dans l'Antiquité grecque l'échange parlé met en évidence une ambiguïté quant au statut de la parole comme pratique téléologiquement orientée, autrement dit comme activité qui met en œuvre certains moyens en vue de certaines fins, et dont l'analyse révèle une tension entre deux visées : l'une orientée vers la recherche de la vérité dans un but de connaissance (*theoria*), l'autre orientée vers la recherche d'efficacité dans un but d'action (*praxis*). L'oralité dans la philosophie grecque ne se pratique pas seulement comme un enseignement pédagogique tel que nous le connaissons encore de nos jours, mais constitue également un instrument *psychagogique* destiné à transformer l'individu en profondeur ; la philosophie se présentant alors comme un véritable exercice spirituel, ce que l'on conçoit aujourd'hui peut-être plus difficilement mais que nous allons ici présenter en suivant notamment Pierre Hadot. À travers deux formes de conversion philosophique par la parole échangée, la "psychagogie platonicienne" et l' "*elenchos* socratique", nous examinerons les rapports à la vérité et entre les interlocuteurs en jeu dans les différents échanges. La notion centrale ici est celle de *logos* qui exprime à la fois la raison et la parole et qui prend la forme de *dialogos* pour un échange parlé. Nous verrons plus particulièrement dans quel rapport Platon relie la parole à la vérité et, en ce qui concerne l'entretien socratique, quelle place est donnée aux opinions dans ce rapport à soi et à l'autre. En somme, nous nous demanderons quelle éthique ce rapport de la philosophie antique à la vérité constitue-t-il au sein d'un échange parlé.

Logos et échange parlé

Dans les œuvres littéraires de la mythologie grecque, l'emploi de termes composés de la racine *leig* se rapportent à des verbes d'action tels que rassembler, dénombrer, recueillir, et caractérisent, à travers la notion de *logos*, une dimension performative de la parole. Par exemple, dans *L'Odyssée* Homère dépeint Ulysse comme ce héros qui use de la parole avec intelligence et ruse pour agir en situation, de même que la nymphe Calypso utilise des paroles douces (*pseudea*) pour tromper Ulysse et lui faire oublier Ithaque. Chez Hésiode les muses de la *Théogonie* savent dire au poète des tromperies tout comme des vérités. Les muses sont les « maîtresses de vérité », filles de Zeus et de Mnémosyne, la déesse de la mémoire et du langage. Leur discours synthétise la vérité et le mensonge, la mémoire et l'oubli, le *logos* et le *muthos*, il proclame ce qui est, ce qui sera et ce qui a été. En tant que porteuses de la parole du souverain Zeus, maître de l'Olympe, elles transmettent le discours-raison. Le *logos* est rattrapé par le

nomos, l'ordre doit reprendre ses droits dans cette civilisation violente et désorganisée qu'est la Grèce à l'époque d'Hésiode. Ainsi, la poésie antique donne avantage à la parole performative sans se soucier du problème de la vérité. Et, même si Ulysse, prudent, « délibère dans son cœur¹⁶¹ » avant de prendre une décision, la parole est avant tout une *technê*, elle est dirigée vers l'action et ne doit pas l'empêcher par trop de réflexion, il s'agit d'agir efficacement.

L'examen du statut de l'oralité dans l'Antiquité grecque passe également par l'usage de la parole dans le domaine politique. Selon Aristote, « il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage¹⁶² ». Ainsi, l'exercice de la parole est d'essence politique et réciproquement la vie en société implique l'usage de la parole. La maîtrise de l'exercice oral représente un enjeu majeur pour la qualité de citoyen, car l'usage de la parole est constitutif de la vie démocratique athénienne (cf. 2.1). Tout citoyen a le droit de prendre la parole, comme cela est proclamé à l'ouverture de l'Assemblée, il peut s'exprimer librement de façon à échanger ses avis sur des questions, mais également pour se défendre ou attaquer en justice devant le tribunal. L'usage égalitaire de la parole (*isegoria*), tout comme les autres principes constitutifs de la citoyenneté athénienne (*isonomia* et *isokratia*), s'explique par une distinction sociale entre l'individu libre et l'esclave. Ainsi, par la parole et le dialogue, les idées et les arguments circulent et « la cité n'est pas un agrégat, une collection de citoyens fermés les uns aux autres¹⁶³ ». La parole vivante est un outil de régulation sociale basée sur le parler-ensemble, mais cela ne contredit pas que l'usage politique de la parole se manifeste également de façon conflictuelle (*polemos*) et compétitive (*agôn*), ces formes de discours qui préfigurent la polémique et la joute oratoire.

C'est dans ce contexte culturel, politique et social qu'il nous faut maintenant considérer la place de *l'échange parlé dans la pratique de la philosophie*. À la différence de tous les autres usages de la parole, le *logos* philosophique se donne pour rôle de distinguer le discours déclaratif (*logos apophantikos*) qui peut être qualifié de vrai ou de faux. Mais la philosophie antique se conçoit également comme un enseignement théorique destiné à une pratique, une formation au mode de vie philosophique, autrement dit un exercice spirituel de transformation de soi. Il s'agit de former des disciples à la vie philosophique en transformant leur âme, c'est-

¹⁶¹. Selon Pierre Aubenque, l'expression est fréquente chez Homère, cf. P. AUBENQUE, *Problèmes aristotéliens, I, Philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009, p. 15.

¹⁶². ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1252 a, in P. PELLEGRIN (dir), *Œuvres complètes* (édition électronique), trad. Fr., P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

¹⁶³. J. SANTURET, *Le dialogue*, Paris, Hatier, 1993, p. 56.

à-dire leur manière de conduire leur vie, par des exercices parmi lesquels celui de l'entretien rhétorico-dialectique. En effet, les philosophes antiques estiment que les paroles et les actes ne sont pas de même nature. La parole peut être trompeuse, pour soi comme pour les autres, et peut ne pas être en accord avec les actes. Il s'agit en somme d'harmoniser dans les esprits les paroles et les actes, afin que les premières soient vraies et les seconds soient justes, ce dont ne se soucie pas la parole sophistique qui ne vise que l'efficacité. Selon Pierre Hadot, « seule la parole vivante, dans des dialogues, dans des entretiens longtemps poursuivis, peut réaliser une telle oeuvre¹⁶⁴ », et la maîtrise de la parole nécessaire à la pratique philosophique passe par la rhétorique, en tant que technique du discours continu à but persuasif, ainsi que par la dialectique, en tant que « discours brisé » en questions-réponses et méthode de recherche de la vérité.

Aussi, il faut considérer l'écriture et les textes de la philosophie antique en lien direct avec l'oralité : « Le livre était, presque toujours, l'écho d'une parole, destiné à redevenir parole¹⁶⁵ ». L'écrit était un support pour la mémoire, un moyen pour laisser une trace des échanges oraux qui, quant à eux, s'inscrivent dans le temps réel et sont donc soumis à l'oubli. Dans le *Phèdre*, Socrate énonce sa préférence pour la parole par rapport au texte qu'il compare à la peinture pour marquer le risque que le lecteur comprenne et garde en mémoire autre chose que ce que l'auteur a voulu dire, mais aussi parce que sans l'échange vivant l'auteur ne peut adapter ses propos à son interlocuteur :

Car, à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion ; mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier, toujours la même [...] Que par ailleurs s'élèvent à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père ; car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul¹⁶⁶.

L'oralité philosophique ne se pratique pas dans l'Antiquité à défaut d'une culture de l'écriture qui existe, mais se présente ici comme une nécessité afin que la parole ne puisse pas être déformée, son auteur étant ainsi toujours en capacité de défendre ses propos. Mais, même si cette méfiance pour l'écrit exprimée par Socrate à travers cet extrait insiste sur le problème de l'interprétation des textes, la dimension de l'interlocuteur est capitale pour une toute autre raison qui est qu'elle « empêche le dialogue d'être un exposé théorique et dogmatique et le

¹⁶⁴. P. HADOT, *La philosophie comme éducation des adultes*, Paris, Vrin, 2019, p. 123.

¹⁶⁵. P. HADOT, « Introduction à l'enseignement oral de Platon », in *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 122.

¹⁶⁶. PLATON, *Phèdre*, 275e, in *Œuvres complètes*, trad. fr. L. Brisson, *op. cit.*, p. 1293.

contraint à être un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocuteur à une certaine attitude mentale déterminée¹⁶⁷ ». Platon considère en effet que le seul lieu du discours vrai se situe dans *l'âme* et que seul le maître philosophe peut y propager la vérité grâce à la parole.

La psychagogie platonicienne

Comme le souligne Hadot¹⁶⁸, un certain nombre de philosophes antiques (Socrate, Pyrrhon, Arcésilas, Carnéade) se sont volontairement abstenus d'écrire dans le but de former les disciples à l'exercice dialectique de la parole considéré comme l'art de mener la raison (*logos*) de manière droite (*orthos*) ; la véritable philosophie ne se construisant ainsi que par le dialogue (*dialogos*). Dans la plupart des écoles antiques il existe une prévalence de l'oral sur l'écrit au sein de l'activité philosophique considérée non seulement comme un mode d'accès au savoir, une science (*épistémé*) mais aussi comme un savoir-faire (*technè dialektikè*). La quête de sagesse implique une relation entre les individus que l'écrit ne permet pas, et le discours doit être adapté à l'interlocuteur, car chaque âme est différente. L'enseignement philosophique ne se réalisant que dans le particulier, il est une pédagogie qui consiste à doter un disciple d'une série d'aptitudes définies à l'avance par le maître afin de modifier son être profond, sa conduite, c'est-à-dire ses habitudes de vie. C'est au moyen de l'art oratoire qu'est la rhétorique que la parole devient un instrument pour diriger les esprits vers la conversion philosophique, autrement dit une psychagogie (*psukhagôgia*):

Eh bien, somme toute, l'art de la rhétorique n'est-il pas « l'art d'avoir de l'influence sur les âmes » par le moyen de discours prononcés non seulement dans les tribunaux et dans toutes les autres assemblées publiques, mais aussi dans les réunions privées, un art qui ne varie pas en fonction de la petitesse ou de l'ampleur du sujet traité, et dont l'emploi, j'entends l'emploi correct, n'est en rien plus honorable dans les sujets sérieux que dans les sujets futiles ?¹⁶⁹

La *psychagogie*, cet « art d'avoir de l'influence sur les âmes », a pour fonction, et ce quel que soit le sujet traité, d'influencer les affects de l'individu afin de lui faire adopter une certain *ethos*. L'*ethos*, c'est-à-dire d'abord le caractère de l'être, la « forme d'être du sujet¹⁷⁰ » selon Foucault, est la forme particulière que la vérité, par l'intermédiaire du maître, donne à l'âme d'un individu. Or, bien que la psychagogie philosophique soit une pédagogie, c'est-à-dire qu'elle nécessite de la part du disciple le désir de transformation de son être, le souci de

¹⁶⁷. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd., Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 34.

¹⁶⁸. P. HADOT, *La philosophie comme éducation des adultes*, op. cit. HADOT., p. 53.

¹⁶⁹. PLATON, *Phèdre*, 261a, op. cit., p. 1277.

¹⁷⁰. M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 389.

soi (*epimeleia heautou*), et son accord de recevoir l'enseignement du maître, cette psychagogie soulève un problème quant au rapport en jeu dans l'entretien entre la rhétorique et la dialectique.

Si la parole philosophique se distingue des autres usages de la parole que nous avons vus et s'oppose en particulier à la sophistique contre laquelle elle se place en alternative sur le terrain de la connaissance, comment comprendre que la science dialectique ne suffise pas à son œuvre pédagogique. C'est que, notamment dans le *Phèdre* et dans le *Gorgias* comme nous le verrons, Platon considère qu'il existe une bonne et mauvaise rhétorique. Pour Platon, la rhétorique sophistique est une parole du vraisemblable qui ne tient pas compte de la particularité des âmes ni de l'universel de la raison, mais cherche uniquement à persuader le plus grand nombre au sujet de ce qui est le plus acceptable à faire entendre. Et, seule la rhétorique qui procède d'une science telle que la dialectique est légitimement un art oratoire susceptible de pouvoir guider les âmes et la Cité vers plus de sagesse. Pour Platon, remarque Alain Petit : « l'entretien dialectique est la plus haute forme de la rhétorique » :

La psychagogie est la fonction nécessairement privilégiée d'un art de parler qui procède d'une science, ce qui fait du persuasif un *mode d'apparaître* du vrai, non son substitut. Platon inaugure ce geste lourd de conséquences qui conduira, dans le stoïcisme, à affirmer que le sage est le seul vrai praticien de l'art rhétorique¹⁷¹.

Mais, si notre propos n'est pas de remettre en question la visée épistémique de la philosophie, visée qui se distingue effectivement de celle de la sophistique qui quant à elle, en agissant sur les opinions plutôt qu'en recherchant la vérité, est de nature doxique (*doxa*), nous interrogeons précisément ce « mode d'apparaître » qui demeure le même avec lequel opère la sophistique. Autrement dit, si la parole est un instrument performatif au service de l'art psychagogique qui sert, *in fine*, à persuader du vrai ou de tout autre chose, alors cette parole demeure, *ab initio*, la maîtrise de celui qui possède cet art. De manière analogique, un instrument de musique tient sa performativité soit, en tant qu'auditeur, de l'effet produit par un musicien qui en joue, soit, en tant que musicien, de l'effet produit par le fait d'en jouer. Le premier cas, contrairement au second, pourrait être comparé à l'effet psychagogique de la parole. Évidemment, on pourrait nous objecter que, dans le cadre de l'enseignement antique de la philosophie, le disciple pratique la parole et ne fait pas qu'écouter celle du maître. Mais ce que l'analogie précédente nous permet de mettre au jour c'est qu'il existe une différence dans la pratique de la parole. Car, si le maître enseigne effectivement l'art de la dialectique et de la rhétorique, le changement d'éthos quand à lui s'effectue uniquement par l'effet de la parole du maître. Nous verrons que

¹⁷¹. A. PETIT, « L'art de parler dans le Phèdre de Platon » in *Hermès*, CNRS Éditions, n°15/1, 1995, p. 31-41, en ligne : <http://hdl.handle.net/2042/15155> (consulté le 22/08/2021), nous soulignons.

la pratique de la parole telle que nous l'envisageons avec l'entretien nécessite également l'effet de la parole de soi, par soi, sur soi, autrement dit la production autonome d'un éthos. Ce problème, qui constitue en substance le point de départ de notre recherche, nécessite encore d'être précisé, ce que nous ferons par un examen plus approfondi de l'entretien philosophique tel que le pratique Socrate car il ne constitue pas un enseignement entre maître et disciple proprement dit.

Nous voyons ainsi que la parole philosophique est caractérisée à la fois par un souci de vérité et par un souci d'efficacité, de performativité. Cette double exigence se formalise à travers ces deux techniques orales que sont la dialectique et la rhétorique. La participation de l'interlocuteur qui doit sans cesse accorder sa raison au jeu des contradictions dans le raisonnement dialectique ne suffit pas à lui seul à opérer les effets nécessaires à la transformation de l'individu. Cet accord seulement intellectuel, bien que nécessaire, ne peut véritablement s'effectuer que par la rhétorique et son effet persuasif sur le sujet. Ces deux modalités de la parole échangée sont indissociables et doivent opérer ensemble. L'enseignement antique de la philosophie se présente donc comme une *relation asymétrique* à deux niveaux : (i) un disciple demande à un maître de l'enseigner parce qu'il désire obtenir un savoir (philosophique) qu'il ne possède pas, et pour cela, (ii) le maître exerce un savoir-faire (psychagogique) sur le disciple. Cette asymétrie se manifeste notamment dans l'interaction constituée par l'échange parlé et il semble alors que la dimension épistémique de l'entretien induise sa dimension éthique.

L'elenchos socratique

L'entretien tel que le pratique Socrate dans la cité athénienne représente un moment inaugural pour notre réflexion, au point qu'aujourd'hui on fait encore largement référence à ce type d'entretien comme étant l'archétype de la pratique philosophique (cf. 3.3), autrement dit une pratique qui ne se réduit pas à l'enseignement de doctrines. En effet, Socrate pratique l'entretien dans l'espace public avec d'autres citoyens qui quant à eux ne sont pas philosophes, c'est-à-dire qu'ils ne fréquentent pas une école philosophique. Dans le *Lachès* de Platon, le général athénien Nicias présente la pratique socratique de l'entretien à Lysimaque, une autre personnalité éminente de la cité, comme une conversation serrée, menée essentiellement de manière unilatérale et quelque peu agressive par Socrate, mais à laquelle ses interlocuteurs

semblent consentir. C'est en effet ce que nous laisse entendre Nicias qui littéralement met en garde Lysimaque au sujet du type d'expérience à laquelle il peut choisir de participer et à quoi il doit s'attendre :

Tu m'as l'air de ne pas savoir que, quand on approche Socrate de très près et que ce voisinage est une conversation avec lui, son interlocuteur est forcé (quel qu'il ait pu être, d'aventure, le sujet, tout autre, sur lequel on avait auparavant commencé à converser) de se laisser sans répit tourner et retourner, grâce à la façon dont Socrate mène la causerie ; jusqu'à ce que, finalement, il en vienne à être lui-même l'objet dont il s'agit de rendre raison, aussi bien quant à la manière dont il vit présentement qu'à celle dont il a vécu son existence passée !¹⁷²

L'entretien socratique consiste en un examen au sujet d'une question pratique posée par les participants. Par exemple, dans le *Lachès* il s'agit d'abord de la question de l'éducation des enfants qui se déplacera ensuite sur la question du courage. Mais, comme le fait remarquer Nicias, l'objet de l'entretien socratique devient finalement l'interlocuteur direct du philosophe. L'objet *dont il est question* n'est pas un prétexte, il doit nécessairement constituer un enjeu important pour les participants, afin qu'ils se prennent au jeu de l'examen et que l'échange ne sombre pas dans la futilité et l'inconsistance. Ce *qui est en question*, par contre, relève essentiellement du rapport au savoir qu'entretiennent individuellement les interlocuteurs de Socrate, comme l'exprime Lachès, un autre Général de l'armée :

Je t'offre donc, Socrate, et de m'instruire, de me soumettre, en ce qu'il te plaît, à ton contrôle, et, réciproquement, de t'instruire toi-même de ce que je puis savoir¹⁷³.

Le savoir ne porte pas que sur la question étudiée, qui d'ailleurs se déplace tout au long de l'entretien, mais constitue l'enjeu même de l'entretien socratique, notamment dans les premiers *Dialogues* de Platon. Si l'on s'en tient à cette conception de la pratique socratique de la philosophie, nous pouvons doré et déjà retenir en ce qui concerne notre étude, que l'entretien socratique (i) est une enquête (ii) dirigée par Socrate (iii) à partir des opinions et (iv) au sujet du rapport que chacun entretient avec le savoir et dont chacun doit rendre raison. Cette activité, paradoxale en apparence car il s'agit d'enquêter sur ce que personne ne connaît vraiment, constitue pour Platon les conditions de possibilité de toute connaissance. Mais, s'agissant de Socrate, le débat reste ouvert quant à savoir si l'ignorance en tant que seule véritable connaissance (cf. *infra*), c'est-à-dire la connaissance de soi (*gnôthi seauton*), est la condition nécessaire et suffisante à l'éthos philosophique.

Pour notre propos, cette question nous amène à examiner en amont la façon dont Socrate mène ses interlocuteurs à remettre en question leur prétention au savoir. En effet, la méthode

¹⁷². PLATON, *Lachès* (187e - 188a), in *Dialogues socratiques*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1978, p. 167.

¹⁷³. PLATON, *Lachès* (189b), *ibid.*, p.170.

dialectique particulière à Socrate, la maïeutique, consiste à interroger l'interlocuteur afin de lui faire progressivement "accoucher" (cf. *infra*) de ce qu'il prétend savoir mais que Socrate juge *a priori* comme une opinion et qu'il va réfuter méthodiquement à travers un raisonnement afin de démontrer l'inconsistance de ce prétendu savoir. C'est le principe de réfutation comme méthode d'évaluation des connaissances d'un individu lorsque celui-ci prétend savoir quelque chose. Dans le *Sophiste* de Platon, l'Étranger présente à Théétète l'efficacité de cet enseignement oral socratique pour ceux (le « ils » de l'extrait) qui en bénéficient :

Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce que l'on ait soumise à la réfutation, et que, grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir ce qu'elle sait, pas d'avantage¹⁷⁴.

Selon Gregory Vlastos, cette méthode rhétorico-dialectique (*elenchos*) qui cherche à éprouver les opinions comporte une dimension existentielle¹⁷⁵ à visée morale : voyant ces opinions réfutées, l'interlocuteur de Socrate est amené à éprouver une honte (*aidôs*) purificatrice qui l'incite à reconnaître parmi ses opinions les seules qui lui apporteront la vertu et le bonheur. Par sa maîtrise de l'ironie, Socrate amène progressivement son interlocuteur à reconnaître de lui-même l'inconsistance de certaines croyances, et ce jusqu'à l'aporie¹⁷⁶. En effet, l'ironie, en plus d'être la figure rhétorique qui consiste à dire le contraire de ce que l'on veut faire entendre, permet à Socrate de se faire passer pour ignorant au sujet de la question traitée et, dans ce sens, l'ironie socratique a pour effet psychologique sur l'interlocuteur qu'il se sent en position de supériorité par rapport à Socrate. Au fil de l'entretien l'ironie provoque un véritable renversement de situation : au début de l'entretien l'interlocuteur pensait tout connaître et, au fur et à mesure des contradictions, il reconnaît qu'il ne sait rien. Concrètement, lorsque l'interlocuteur propose à Socrate une définition, celui-ci y adhère spontanément et en examine avec lui les conséquences à travers un raisonnement que l'on pourrait rapprocher de celui hypothético-déductif des sciences expérimentales, du moins c'est dans ce sens qu'Aristote, nous le verrons, proposera sa conception de l'entretien dialectique. L'interlocuteur de Socrate

¹⁷⁴. PLATON, *Sophiste*, 230b, in *Œuvres complètes*, trad. fr. N. L. Cordero, *op. cit.*, p. 1828-1829.

¹⁷⁵. « Pour Socrate, la réalité – réel savoir, réelle vertu, réel bonheur – se trouve dans le monde où il vit. L'au-delà n'est pour lui qu'une prime supplémentaire, et ne peut être en tout état de cause, qu'un objet de foi et d'espérance », G. VLASTOS, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 115-116.

¹⁷⁶. L'aporie, selon Aristote, est un état de l'âme qui survient « lorsque, raisonnant dans les deux sens, toutes les raisons nous paraissent égales de part et d'autres, c'est alors que nous sommes dans l'incertitude sur l'action à entreprendre. » cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, VI, 145b 18-20, *op. cit.*

accompagne avec satisfaction le raisonnement mené par le philosophe jusqu'à ce que celui-ci s'arrête et montre que le point d'arrivée est en contradiction avec la définition de départ. Deux cas de figure se présentent alors : soit l'interlocuteur reconnaît la contradiction et s'enquiert avec Socrate d'une nouvelle définition qui mènera à une nouvelle contradiction et ainsi de suite jusqu'à l'aporie ; soit il ne la reconnaît pas, s'en insurge et l'entretien prend fin.

En ne cherchant pas à réfuter directement les positions de son interlocuteur mais en le prenant au mot et en l'amenant à reconnaître les contradictions auxquelles certains raisonnements aboutissent, Socrate semble faire preuve d'une pédagogie que l'on qualifierait aujourd'hui d'active. Seulement, nous pouvons aussi penser que Socrate mène volontairement l'entretien dans une impasse, non pour le plaisir mais pour amener son interlocuteur à vivre une certaine expérience de lui-même. En effet, Livio Rossetti reconnaît, à travers l'entretien socratique, la « psychagogie d'ordre verbal¹⁷⁷ » qui consiste à diriger les âmes à l'aide de stratégies comparables à la pratique des sophistes tant décriée par Socrate. Ce qui nous amènerait à considérer l'entretien socratique à la fois comme une alternative aux prestations orales des sophistes – car il ne s'agit pas de démontrer un savoir –, mais également comme une parole performative dans ses effets psychologiques – car il s'agit pour l'interlocuteur d'adopter des attitudes de rejet et d'attachement. Pour Rossetti, bien que Socrate n'utilise pas les figures rhétoriques en usage à son époque, il met en place une sorte de « rhétorique de l'anti-rhétorique¹⁷⁸ ». La rhétorique socratique typique des premiers *Dialogues* de Platon consiste à mettre en confiance la personne, à l'amener à se dévoiler comme s'il le faisait de lui-même, bien qu'il y consente finalement :

[...] loin de confronter des idées, il veut modifier les idées de l'interlocuteur, la vision que celui-ci a de lui-même, ses critères normatifs de conduite, ce qui revient à se frayer un chemin jusqu'à des niveaux normalement protégés de l'intériorité de l'interlocuteur (ayant, donc, une valeur systématique) et à suggérer de nouveaux principes systématiques d'organisation de l'expérience et de la vie¹⁷⁹.

Dans ce sens, la méthode socratique de l'entretien paraît effectivement comparable à cette psychagogie pratiquée dans l'enseignement philosophique tel que nous l'avons vu *supra*. Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une situation d'enseignement de maître à disciple, Socrate est celui qui dirige l'entretien et sa méthode entraîne des effets cognitifs et psychologiques sur le raisonnement et l'attitude de son interlocuteur. Il pose les questions et en donne les seules réponses qui permettent de faire avancer la discussion dans le sens qu'il veut lui donner,

¹⁷⁷. L. ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 217.

¹⁷⁸. *Ibid.*, p. 216.

¹⁷⁹. *Ibid.*, p. 227-228.

contrairement aux réponses approbatrices de son interlocuteur. Socrate, dont la sagesse selon l'oracle d'Apollon à Delphes (cf. *Apologie*, 28e) est de savoir qu'il ne sait rien, est en tout cas détenteur d'un savoir-faire, d'une expertise en matière d'entretien. Les critères liés à la rémunération et à la vérité qui servent de manière quelque peu convenue à distinguer le sophiste et le philosophe n'écartent pas le problème qui, selon nous, se pose au sujet de la fin dans laquelle Socrate pratique l'entretien.

En effet, comme nous l'avons vu, Socrate dirige l'échange de manière à produire des effets cognitifs et psychologiques sur son interlocuteur afin qu'il abandonne, sinon l'entretien, du moins toute prétention d'autorité quant au savoir. Mais, cette finalité de l'entretien serait difficilement compréhensible si nous ne considérions pas la dimension éthique de la pratique de l'entretien. Dès lors, on peut se demander si l'entretien socratique doit être compris comme une recherche de la vérité fondée sur une certaine éthique de la parole échangée ou plutôt comme une pratique éthique de relation à soi et aux autres épistémologiquement justifiée par l'impossibilité d'accéder à une vérité. Bien que Socrate s'attribue publiquement le devoir de rendre ses concitoyens aussi sages que lui, à travers les *Dialogues* de Platon il n'en demeure pas moins un problème relatif aux différentes lectures que l'on peut faire de la façon dont Socrate s'y prend. Nous n'avons pas la prétention, et ce n'est pas notre propos, de répondre à cette question d'histoire de la philosophie. Néanmoins, nous nous intéressons à la façon dont Socrate mène ses entretiens et aux conséquences de ceux-ci. La pratique socratique de la philosophie se présente comme une remise en question systématique, voir jusqu'au-boutiste, de toute prétention d'autorité épistémique. Et, cette manière de concevoir la philosophie n'est pas une conséquence de sa composante rhétorique mais relève bien de la fin dans laquelle l'entretien est pratiqué. La démarche critique qui consiste à se confronter à toute prétention d'autorité est reconnue comme un outil pour la pensée philosophique (cf. 1.3) pourtant, dans la situation d'entretien socratique, la critique semble être une fin en soi car elle ne permet pas à l'interlocuteur de mettre en œuvre une telle démarche, ce qui nécessiterait que la démarche en elle-même puisse être critiquée (cas que nous avons rencontré *supra* avec le *Gorgias*). Cela nous amène à considérer une autre hypothèse dans laquelle la critique ne serait pas la fin de l'entretien pour Socrate. En effet, le philosophe, en plus de se présenter comme fondamentalement ignorant (cf. *Apologie*, 21d) se présente également comme un maïeuticien (cf. *Théétète*, 150a), c'est-à-dire un "accoucheur d'esprit". Dans ce sens, apparaît une finalité existentielle à l'entretien, c'est-à-dire qu'il remet en question le sens de la vie des interlocuteurs face au problème de la vérité ; du moins cette hypothèse rend prééminente la portée éthique de

l'entretien. C'est que, selon Socrate l'oracle de Delphes signifie qu'il est sage parce qu'il ne sait rien, après quoi il se donne pour "mission divine" de rendre ses interlocuteurs aussi sages que lui en leur faisant prendre conscience de leur propre ignorance. Dans ce cas, la démarche critique n'est plus qu'un moyen utilisé par Socrate pour parvenir à la fin existentielle qu'il s'est attribuée.

Nous ne proposons pas de réponse sur ce qui serait susceptible de se présenter comme une visée éthique pour l'entretien socratique tel que nous venons de l'examiner. Mais, pour le moment, nous rappelons les trois thèses sur l'impossibilité de la connaissance du traité *Sur le non-être* (ou *Sur la nature*) du sophiste Gorgias qui nous semblent poser de manière synthétique le problème auquel, à la même époque, Socrate se confronte quant aux questions inhérentes à l'entretien du rapport au savoir et du rapport à autrui : « rien n'est » ; « si c'est, c'est inconnaissable » ; « si c'est et si c'est connaissable, on ne peut le montrer à autrui¹⁸⁰ ». En effet, selon nous, cette thèse de vérité de Gorgias répond au paradoxe de la thèse de Socrate. Si le fait de savoir qu'on ne sait rien constitue dans les termes une contradiction qui a pour conséquence de rendre impossible toute recherche de ce qu'on ignore (cf. *Ménon* 80d) c'est peut-être parce que, comme l'affirme Gorgias mais comme semble également le supposer aussi Socrate (cf. *Banquet*, 175d), la vérité ne peut se transmettre car elle ne se représente, en tant que telle, que pour soi.

2.3. L'entretien dialectique chez Aristote

Pour compléter nos réflexions précédentes au sujet des enjeux épistémique et éthique de l'échange parlé tels qu'ils apparaissent à l'époque de la philosophie antique, nous pouvons nous appuyer sur les textes qu'Aristote consacre à la question de l'argumentation, notamment dans les *Topiques*. Cette partie de l'*Organon* traite des règles de l'interrogation dialectique, c'est-à-dire de l'instrument (*organon*) qui permet de pratiquer l'art du dialogue compris, selon Pierre Aubenque, comme « recherche en commun d'un terrain où les interlocuteurs pourront trouver enfin leur accord, au besoin par la défaite acceptée de l'un d'entre eux¹⁸¹ ». Les *Topiques* ont une visée pratique où la dialectique, en tant que processus discursif régulé sur le mode de l'interrogation et du raisonnement, y est envisagée selon le critère de l'utile plutôt que

¹⁸⁰. GORGAS DE LÉONTIUM, *Sur le non-être ou sur la nature*, fragments transmis par Sextus Empiricus. in J. VOILQUIN, *Penseurs grecs avant Socrate*, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 218-222.

¹⁸¹. P. AUBENQUE, *Problèmes aristotéliens*, op. cit., p. 19.

celui du vrai¹⁸². Par ailleurs, il est notable pour notre propos que, comme le souligne Louis-André Dorion¹⁸³, la dialectique aristotélicienne ne comporte pas de dimension éthique dans le sens d'un perfectionnement moral des interlocuteurs, contrairement à ce que nous avons vu chez Platon et Socrate. La dialectique est définie dans les *Topiques* comme une méthode dont la « vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines¹⁸⁴ ». Nous comprenons ainsi la nature investigatrice de la dialectique et, même si pour Aristote ce traité est destiné à l'entraînement intellectuel et à l'acquisition de connaissance de nature philosophique, les éléments qui y sont développés sont de première importance pour notre réflexion.

Les différents genres du dialogue

Tout d'abord, pour Aristote la caractérisation de l'échange verbal doit tenir compte de la visée dans laquelle les interlocuteurs discutent. En effet :

[...] les buts ne sont pas les mêmes pour ceux qui enseignent ou étudient et pour ceux qui se livrent à une joute agonistique, ni pour ces derniers et pour ceux qui s'entretiennent les uns avec les autres à des fins de recherche¹⁸⁵.

Au chapitre premier des *Réfutations sophistiques*, Aristote établit au sein de l'échange verbal une classification quadripartite des arguments selon leur genre : didactique, dialectique, peirastique et éristique. Seulement, comme il le précise plus loin, « tout ne relève pas d'un seul genre¹⁸⁶ » et nous devons considérer les frontières de cette classification comme étant poreuses. Effectivement, comme le souligne Dorion, il paraît contradictoire en première analyse que l'argument de nature didactique fasse partie de cette typologie des échanges verbaux caractérisés notamment par la modalité de l'interrogation, autrement dit l'échange entre un répondant et un questionneur. Mais, selon le commentateur :

La caractérisation même des arguments didactiques laissent clairement voir que l'on est en présence d'une relation entre un professeur et un élève qui tient le rôle de répondant. Ce dernier doit répondre du mieux qu'il peut aux questions qui lui sont posées (cf. *Top.* VIII 5, 159a28-30) et si ses réponses sont fausses ou inexactes, le professeur le corrigera en l'instruisant des conclusions qui, selon les règles du raisonnement, découlent des principes de la science considérée¹⁸⁷.

¹⁸². Aristote refuse la conception platonicienne de la dialectique qui confond méthode scientifique et méthode de discussion, Cf. P. HADOT « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », in *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 188, n. 21.

¹⁸³. Cf. L.-A. DORION, « La "dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », in « Archives de philosophie », Centre de Sèvres, Facultés jésuites de Paris, vol. 60 n°4, 1997, p. 597-613.

¹⁸⁴. ARISTOTE, *Topiques*, I,1,101b2, *op. cit.*

¹⁸⁵. *Ibid.* VIII, 5, 159a 27-29.

¹⁸⁶. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 11, 172a10-15, *op. cit.*

¹⁸⁷. L.-A. DORION, *Aristote, Réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995, p. 213.

Si elles ont en commun la confrontation entre un répondant et un questionneur, les différentes situations d'échange verbal se distinguent selon la nature des arguments qui y sont employés : l'argumentation didactique utilise en prémisse d'un raisonnement déductif le savoir propre à une science particulière ; celle dialectique, où il s'agit de mettre à l'épreuve une thèse, déduit la contradiction à partir d'idées admises, *endoxa*, tandis que l'argumentation peirastique, proche de la dialectique, met à l'épreuve les croyances propres au répondant ; enfin, l'échange de type éristique se caractérise par l'usage d'opinions qui se font passer pour admises ou met en place de faux raisonnements.

Sans entrer dans l'examen approfondi de cette classification nous pouvons, en première approche, écarter de notre réflexion les arguments de nature didactique et éristique. En effet, le premier genre d'argument relève de la situation d'enseignement et tend à une certaine apodicticité en amenant l'élève à reconnaître ce qui serait la bonne conclusion à tirer des prémisses considérées. Les frontières de l'échange éristique quant à elles côtoient la joute verbale qui contredit le critère dialogique que nous avons proposé en hypothèse pour caractériser l'entretien. Il nous reste alors à distinguer plus précisément les échanges de type dialectique et peirastique.

La dialectique et la peirastique consistent toute deux à *mettre à l'épreuve de manière argumentée* une thèse qui répond généralement à une question (par exemple "Le plaisir est-il un bien ?"), mais se distinguent par les prémisses utilisées qui prennent leur source, pour la dialectique, dans les idées généralement admises et, pour la peirastique, dans les croyances propres au répondant. Il s'agit dans les deux cas pour le questionneur de tenter de réfuter une opinion défendue par le répondant mais qui n'a pas la même valeur pour les interlocuteurs. Si l'entretien dialectique traite d'opinions généralement admises, il se présente alors plus comme un examen, tandis que la discussion peirastique prend plutôt la forme d'une réfutation (proche de l'*elenchos* socratique, cf. 2.2), une mise à l'épreuve des croyances propres au répondant, étant donné qu'elle porte sur des opinions entretenues par le répondant et donc non admises de fait. Ce qui clarifie le mieux la distinction entre ces deux types d'échanges est le fait que la thèse examinée dialectiquement peut être soutenue par l'un ou l'autre des interlocuteurs étant donné qu'elle n'appartient pas à la croyance propre à l'un d'eux. Ainsi, selon Aristote, la dialectique peut être pratiquée par une seule personne: « si nous ne pouvons le faire avec personne d'autre, du moins le ferons-nous avec nous-mêmes¹⁸⁸ ». L'échange dialectique vise la thèse examinée de manière objective par deux interlocuteurs qui adoptent de manière

¹⁸⁸. ARISTOTE, *Topiques*, VIII, 14, 163b4, *op. cit.*

contingente le rôle de répondant et de questionneur en vue de la tester, tandis que l'échange peirastique vise l'individu qui soutient subjectivement l'opinion en question et qu'il n'adopte pas de manière contingente. Cette distinction nous permettra de mettre en rapport la dialectique avec la rhétorique pour examiner comment la persuasion interagit avec l'argumentation. Selon Yvan Pelletier :

[...] une seule personne peut, à la limite, satisfaire à la demande et à la réponse ; mais on ne peut pas, seul, demander sainement et répondre avec malice ; le même interlocuteur ne nourrit pas des intentions qui soient, simultanément et sous le même rapport, saines et malades, il ne peut pas chercher à la fois le vrai et la sagesse apparente. C'est pourquoi Aristote séparera ces deux situations ; il réservera le nom de *dialectique* à la recherche où demande et réponse satisfont aux exigences de leur nature, et qualifiera la recherche de *probatoire* dans la mesure où, l'une des fonctions se jouant plus ou moins de travers, celui qui remplit l'autre devra, dans la même proportion, tourner l'examen contre son interlocuteur plutôt que contre la position examinée, dans l'espoir de l'amener à mieux assumer sa fonction. C'est seulement dans ce deuxième cas qu'il y a inévitablement un dialogue extérieur et deux personnes pour le tenir¹⁸⁹.

Pour Pelletier l'entretien proprement dialectique est de nature « investigatoire », tandis que l'échange peirastique, bien que très proche de la dialectique, est de nature probatoire car il s'agit de mettre à l'épreuve une personne qui soutient une opinion à laquelle il croit. Mais cet examen ne supprime pas la démarche investigatrice de la dialectique, elle s'y ajoute. Autrement dit, à l'examen d'une thèse s'ajoute celui de l'interlocuteur du dialecticien, et nous voyons avec Pelletier que cela compose le paradigme de l'échange verbal tel que nous devons le considérer. C'est pourquoi il nous faut examiner plus précisément les enjeux de nature épistémique et éthique que l'on peut dégager du traité aristotélicien.

Les endoxa dans l'entretien dialectique

Comme annoncé au début des *Topiques*, pour Aristote la dialectique a une utilité quant aux relations avec autrui dans le sens où il s'agit de partir des présuppositions qui sont propres à la « moyenne des gens » afin de les « persuader de renoncer à des affirmations qui nous paraîtront manifestement inacceptables » et « lorsque nous serons capables de développer une aporie en argumentant dans l'un et l'autre sens, nous serons mieux à même de discerner, en chaque matière, le vrai et le faux¹⁹⁰ ». Ainsi, nous comprenons que la dialectique se présente comme une méthode pouvant servir de propédeutique à la science, car elle structure la recherche

¹⁸⁹. Y. PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Archives nationales du Québec, 2007, p. 170-171.

¹⁹⁰. ARISTOTE, *Topiques*, I, 2, 101a30-35, *op. cit.*

en envisageant les apories et permet ainsi de passer « de ce qui est plus obscur par nature mais plus clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature ¹⁹¹ ». Mais, nous comprenons également que ce rapport à la vérité, dans le domaine des opinions, engage nécessairement les interlocuteurs dans une relation à autrui, autrement dit, l'exigence épistémique qu'Aristote attribue à la dialectique implique une certaine relation éthique qu'il s'agira de préciser.

Commençons par la question de la vérité. La dialectique est la pratique du raisonnement déductif qui prend appui sur les idées admises, les *endoxa*, et traite de « tous les sujets qui peuvent se présenter ¹⁹² ». Nous pouvons nous demander quelle est la nature de cette autorité qu'Aristote attribue aux *endoxa* et selon lesquelles le raisonnement dialectique procède. Pour Aristote, les *endoxa* sont :

[...] les opinions partagées par tous les hommes ou par presque tous ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers soit par tous, soit par presque tous ou par les plus connus et les mieux admis ¹⁹³.

En tant qu'opinions les *endoxa* sont susceptibles d'erreur et ne relèvent pas d'une science particulière ; ce sont les opinions les plus vraisemblables, celles qui n'ont rien d'étonnant (à l'inverse du paradoxe), celles que la majorité ou les personnes les plus sensées admettent de fait. Elles constituent un ensemble hétérogène d'opinions placées sous l'autorité collective, contrairement aux principes scientifiques qui sont admis de droit. La dialectique, dans le domaine de l'opinion, est ainsi l'outil qui permet le traitement des *endoxa* lorsque l'enjeu de l'échange verbal n'est pas d'atteindre la vérité ¹⁹⁴ mais d'éviter les contradictions dans un raisonnement et de réfuter certains propos abusifs. En effet :

[...] de même que nous disons qu'il faut parfois préférer faire une déduction en se conformant à l'opinion qui fait autorité plutôt qu'en se conformant à la vérité, de même aussi il faut parfois apporter une solution en se conformant à l'opinion qui fait autorité plutôt que selon la vérité ¹⁹⁵.

Pour Aristote l'enjeu épistémique de la dialectique soumise aux *endoxa* se situe dans les principes fondamentaux (le principe de non contradiction entre autres ¹⁹⁶) qui permettent le raisonnement correct à partir d'idées admises par la plupart des gens, car il s'agit de combattre le risque de l'éristique toujours présent lorsque des personnes non savantes ou mal intentionnées

¹⁹¹. ARISTOTE, *Physique*, I 1, 184a20, *op. cit.*

¹⁹². ARISTOTE, *Topiques*, I 1, 100a20, *op. cit.*

¹⁹³. ARISTOTE, *Topiques*, I 1, 100b21-23, *op. cit.*

¹⁹⁴. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I 14, 105b30, *op. cit.*

¹⁹⁵. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 17, 175a31-33, *op. cit.*

¹⁹⁶. La contradiction est une relation existant entre deux termes, ou deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie. Par exemple, les deux énoncés « Tous les athéniens sont grecs » et « Quelques athéniens ne sont pas grecs » sont contradictoires.

sont en discussion. Ainsi, les *endoxa* se présentent comme un substitut au savoir authentique lorsque le champ d'étude ne permet pas d'obtenir une vérité scientifique et mettent en jeu le savoir acquis dans une visée qui peut être heuristique, mais ne participent pas au processus de production de connaissances proprement dites, ce qui revient à la recherche scientifique et donc à la philosophie telle que la conçoit Aristote.

Dès lors, nous pouvons nous demander en quoi la dialectique est utile si elle ne permet pas de découvrir la vérité. C'est que, pour Aristote, la dialectique est la seule méthode apte à viser le vrai et, *a fortiori*, le vraisemblable (*eikos*) :

[...] l'examen du vrai et du semblable au vrai relève de la même capacité et, en même temps, les hommes sont par nature suffisamment doués pour le vrai et ils arrivent la plupart du temps à la vérité : en conséquence, celui qui a déjà l'aptitude à viser la vérité possède aussi l'aptitude à viser les opinions communes¹⁹⁷.

L'enjeu épistémique soulevé par l'échange de nature dialectique ou peirastique porte sur la plausibilité des propositions qui y sont échangées selon le critère de la cohérence du raisonnement avec lequel elles sont examinées. Ici la question de la vérité relève d'une discussion sur ce qu'il est le plus probable d'admettre en vue d'agir dans le domaine pratique. Ainsi, pour Aristote, les *endoxa*, bien que succédanées d'un savoir authentique, occupent une place centrale comme matériau épistémique dans un échange parlé engagé dans le traitement d'une question particulière ; ce qui marque notamment un écart majeur avec la pratique de l'entretien socratique qui rejette l'opinion dans la catégorie de la croyance inconsistante pour la visée morale de l'entretien (cf. 2.2). Mais ce lien nécessaire entre méthode dialectique, *endoxa* et vérité suffit-il pour se préserver soi-même de la tromperie ou de ne pas se laisser tromper par les autres ?

La question éthique dans l'échange parlé

Cela nous amène à l'analyse que fait Aristote au sujet de la dimension rhétorique de l'échange parlé. En effet, les *endoxa* mettent en jeu, en plus de la vraisemblance des propos, la persuasion avec laquelle ces propos sont tenus ; la vraisemblance se rapportant à la dimension objective de l'opinion, alors que la persuasion se rapporte à la manière (*ethos*) propre à chaque interlocuteur de communiquer avec autrui. Dans l'*Organon*, Aristote tient compte du fait que

¹⁹⁷. ARISTOTE, *Rhétorique*, I 1, 1355a14-18, *op. cit.*

dans toute discussion les interlocuteurs ne font pas, au mieux, que raisonner dialectiquement mais tentent, la plupart du temps, de se persuader mutuellement.

Disons de manière générale que, si la dialectique se rapporte à la forme interlocutoire de l'échange verbal qui met en scène un répondant et un questionneur, la rhétorique quant à elle relève de la situation d'orateur où une personne réalise un discours devant une assemblée. En effet, dans la *Rhétorique* Aristote distingue trois genres de discours typiques de cette situation discursive et à travers lesquels la rhétorique fait l'objet d'une technique (*rhêtorikê tekhnê*) dont il propose d'établir les règles : le judiciaire ; l'épidictique ; le délibératif. Mais, précise Aristote, tout comme la dialectique, la rhétorique ne relève pas d'un seul genre car il n'est pas possible d'édicter des règles qui vaudraient toujours et partout. Ainsi, son traité doit permettre de « discerner non seulement le persuasif mais aussi le persuasif apparent¹⁹⁸ ». En effet, la nécessité de persuader, toujours plus ou moins présente dans toute situation d'échange verbal, implique l'usage de la rhétorique.

Dès lors, il s'agit maintenant d'examiner l'enjeu éthique que soulève cet usage de la rhétorique, et ce plus particulièrement dans l'entretien dialectique et peirastique, car il nous faut envisager comment la dimension persuasive entre en rapport avec la démarche investigatrice de ce type d'échange ; mais aussi parce qu'en principe l'échange didactique n'est pas concerné par la rhétorique et qu'à l'inverse l'échange éristique en est le domaine privilégié. Bien que, dans l'échange dialectique et peirastique, les interlocuteurs ne cherchent pas *a priori* à remporter une victoire, à gagner de l'argent ou en réputation, il n'en demeure pas moins qu'ils sont engagés dans une discussion où il s'agit de mettre à l'épreuve une thèse ou une croyance, et qu'une telle interaction n'est pas sans risque de dispute selon le caractère des opposants. Ainsi, selon Aristote :

Il est donc nécessaire, parfois, de s'attaquer à celui qui parle, et non à sa thèse, lorsque le répondant guette obstinément tout ce qui est contraire à la position du questionneur, en y mettant quelque insolence en outre. Ces chipoteurs donnent donc aux entretiens un caractère agonistique, et non dialectique¹⁹⁹.

Et, à la toute fin des *Topiques* de déclarer :

[...] il ne faut pas discuter avec tout le monde, ni s'entraîner à le faire avec le premier venu. Nécessairement, en effet, avec certains, les arguments baissent de qualité ; et face à celui qui essaie à tout prix de paraître vous échapper, il est sans doute juste d'essayer à tout prix de réussir votre déduction,

¹⁹⁸. ARISTOTE, *Rhétorique*, I 1, 1355b17, *op. cit.*

¹⁹⁹. ARISTOTE, *Topiques*, VIII 11, 161a22-24, *op. cit.*

mais cela manque d'élégance. C'est pourquoi il ne faut pas s'engager trop facilement avec les premiers venus ; car il en résulte nécessairement que la discussion dégénère ; de fait, ceux qui ne visent qu'à s'entraîner ne peuvent s'empêcher de discuter autrement que de manière agonistique²⁰⁰.

Nous le voyons, le simple fait de raisonner avec autrui, même dialectiquement, peut mener à exposer une faiblesse argumentative ou une certaine ignorance, et ainsi l'enjeu de la discussion devient pour certains de sauver leur honneur plutôt que de jouer le jeu de la contradiction et ainsi poursuivre l'examen méthodique d'une thèse. Aristote insiste sur le rôle du répondant dans les échanges dialectiques²⁰¹ car les interlocuteurs s'entretiennent comme si tout deux savaient, autrement dit comme il se trouve que les individus échangent en situation ordinaire²⁰² ; ce qui se démarque du rôle plutôt secondaire qu'attribue Socrate à ses interlocuteurs dans la poursuite de l'échange²⁰³.

Cette dernière considération nous amène à questionner l'enjeu moral de la dialectique telle que la conçoit Aristote. En effet, comme nous l'avons évoqué, Aristote fait référence à l'*elenchos* socratique, notamment au chapitre cinq des *Réfutations sophistiques* où il reprend la définition logique de la réfutation que Platon livre dans le *Sophiste* (230b) et que nous avons rappelée :

[...] la réfutation est la contradiction d'une seule et même chose, non pas simplement d'un mot mais de l'objet, et d'un mot qui n'est pas un synonyme, mais le même ; cette contradiction doit en outre être tirée nécessairement des propositions qui ont été accordées sans faire entrer en compte la proposition initiale, et en respectant le même aspect, la même relation, la même manière et le même temps²⁰⁴.

Mais, selon Dorion : « Pour Aristote, la réfutation est une opération essentiellement logique qui ne comporte plus aucune dimension éthique²⁰⁵ ». Aristote n'emploie pas le terme *elenchos* pour parler de réfutation et il considère que, pour les besoins de l'échange dialectique, le répondant doit pouvoir soutenir une thèse à laquelle il n'adhère pas et de même dans ses réponses il n'est pas tenu de livrer ses opinions personnelles. Étant donné que l'intérêt de l'exercice dialectique et de la réfutation pour Aristote se situe dans l'entraînement à une plus grande agilité intellectuelle et constitue une propédeutique à la philosophie, répondant et questionneur doivent

²⁰⁰. ARISTOTE, *Topiques*, VIII 14, 164b8-15, *op. cit.*

²⁰¹. Cf. ARISTOTE, *Topiques*. VIII 5, 159a32-37, *op. cit.*

²⁰². Cf. ARISTOTE, *Réfutation sophistiques*, 11, 172a30-35, *op. cit.*

²⁰³. Selon Dorion : « Aristote cherche à se démarquer de Socrate par le rappel qu'il est le premier à s'intéresser au rôle du répondant et qu'il a ainsi enrichi la *tekhné* dialectique dans la mesure où il en fait une *dunamis* qui s'adresse aussi bien au questionneur qu'au répondant, alors que Socrate ne s'est jamais intéressé qu'à son propre rôle, celui du questionneur. », L.-A. DORION, « Aristote et l'*elenchos* socratique », in *Les Études philosophiques*, PUF, n°99, 2011, p. 579.

²⁰⁴. ARISTOTE, *Réfutation sophistiques*, 5, 167a21-27, *op. cit.*

²⁰⁵. L.-A. DORION, « La "dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 604.

remplir le mieux possible le rôle imparti à chacun d'eux. Ainsi, pour Dorion, Aristote dépouille totalement la dialectique de toute visée morale, contrairement à la définition platonicienne et à la pratique socratique de la réfutation où la dimension logique est subordonnée à l'objectif d'amener le répondant à prendre conscience de son ignorance, et ce précisément par le sentiment de honte, pour l'inciter à se mettre à la recherche de la véritable connaissance.

En conclusion, dans ce chapitre nous avons choisi d'examiner différentes conceptions de l'échange parlé dans la philosophie antique telles que la parrhèsia, la psychagogie platonicienne, l'entretien socratique et l'échange dialectique aristotélicien. Toutes ces pratiques révèlent la nature complexe de la parole notamment quant aux questions relatives aux rapports que les interlocuteurs entretiennent avec eux-même, autrui, la vérité et avec le savoir. Selon nous, ces questions s'articulent dès l'Antiquité dans une tension entre un idéal de vérité et un idéal de relation qui prend une valeur pratique : à travers l'échange parlé les êtres humains s'interrogent mutuellement sur la conduite de leur existence, questionnent leurs relations interindividuelles, délibèrent sur des choix de société, confrontent leurs croyances et cherchent à acquérir de nouvelles connaissances. Nous avons ainsi rencontré les enjeux de nature épistémique et éthique que nous avons proposé d'explorer, mais ici c'est essentiellement la question de la relation entre connaissance et dimension éthique de la parole échangée que nous avons pu approfondir. En effet, quelle que soit la visée de l'échange, toutes ces pratiques posent le problème de la relation entre les interlocuteurs. Or, nous voyons que cette question renvoie nécessairement à celle du rapport que chacun entretient avec la vérité et le savoir qui sont en jeu dans l'échange. C'est le cas également avec l'entretien dialectique qui ne trouve sa forme logique de raisonnement que dans la limite du vraisemblable, c'est-à-dire de l'opinion que l'on peut tenir pour vrai. Néanmoins, nous avons également pu voir en quoi un échange parlé tel que l'entretien peut constituer une expérience à travers laquelle les interlocuteurs vivent une certaine transformation. Quelle que soit la teneur de celle-ci nous retenons à ce stade que le changement, recherché ou non, ne peut s'opérer que par l'intermédiaire d'autrui et au moyen d'un processus intellectuel qui, en première approche, paraît relever d'une enquête, c'est-à-dire comme nous l'avons vu avec Dewey, une médiation contrôlée entre un organisme et un environnement. C'est au sujet de cette idée d'une dimension expérimentale de l'enquête dans le cadre de pratiques philosophiques actuelles que nous allons consacrer le chapitre qui suit.

Chapitre 3

Expérimentation et pratiques philosophiques actuelles

Dans ce chapitre nous allons nous concentrer sur la deuxième question que nous avons formulée en fin de premier chapitre, pour rappel : comment une démarche expérimentale peut-elle garantir la portée transformative de l'entretien ? Pour cela, nous avons choisi d'étudier trois domaines de pratiques philosophiques actuelles qui mettent en œuvre une démarche expérimentale : la "philosophie expérimentale" (PE), la "philosophie de terrain" (PT) et les "nouvelles pratiques philosophiques" (NPP). Dans ce cadre, par "démarche expérimentale" nous entendons de manière générale une pratique systématique et élaborée en vue de produire un résultat, ou du moins des données significatives pour l'obtention d'un résultat. Dans le cadre d'une recherche scientifique cette démarche a pour but d'acquérir une connaissance en testant une hypothèse à travers une expérience. De manière plus spécifique, dans le domaine des SHS la démarche scientifique se caractérise par l'utilisation de méthodes (recueil de données, analyse, synthèse) et d'outils (observation, entretien, participation) mis en œuvre dans un terrain délimité. Dans le cas de la PE c'est le recours à une *méthode* scientifique qui nous intéresse tandis que nous interrogerons plus spécifiquement l'*outil* de l'entretien utilisé en PT. Dans le cadre d'une démarche non scientifique telle que les NPP, dont le but est de permettre la pratique de la pensée philosophique par l'échange parlé, l'expérimentation a plutôt à voir avec l'expérience produite sur les participants. Dans ce sens, que ce soit dans une visée scientifique ou expérientielle, ce sont les conséquences pratiques pour ceux qui participent à ces trois formes d'expérimentation en philosophie que nous étudierons, et nous nous demanderons dans quelle mesure ces démarches peuvent éventuellement constituer une certaine expérience transformative.

3.1. La philosophie expérimentale et la parole statistique

La PE est un mouvement ou programme de recherche né au début du XXI^e siècle et qui réunit des philosophes²⁰⁶ autour du constat que beaucoup d'arguments philosophiques font

²⁰⁶ Citons notamment Ruwen Ogien, Florian Cova, Julien Dutant, Joshua Knobe, Édouard Machery, Eddy Nahmias, Shaun Nichols.

appel à des intuitions²⁰⁷ que nous utilisons de manière ordinaire et qu'il est possible d'étudier scientifiquement. Ainsi, ces philosophes postulent que ce que l'on peut apprendre sur les intuitions ordinaires aurait des implications sur les débats philosophiques qui reposent sur des affirmations au sujet de ce qui est intuitif ou non. La PE se présente comme une remise en question de ce qui peut être appelé une intuition dans la justification de théories philosophiques, notamment en philosophie morale, au moyen d'une recherche empirique et l'utilisation de méthodes d'enquête issues de la psychologie et des sciences cognitives. La PE donne lieu à différentes approches : certains philosophes, tel que Ruwen Ogien²⁰⁸, estiment que le principal rôle de la PE est de démontrer la difficulté, voire l'impossibilité qu'il y a en philosophie de défendre certaines théories morales telles que le déontologisme, le conséquentialisme, ou encore l'éthique des vertus ; un programme négatif de la PE affirme qu'on ne peut simplement pas avoir recours aux intuitions en philosophie ; d'autres philosophes tel que Florian Cova, selon un programme positif, acceptent l'usage philosophique de l'intuition et travaillent à vérifier leur qualité et leur fiabilité. Nous ne proposons pas dans ce qui suit notre contribution au débat qui a lieu actuellement au sujet de la PE, à savoir s'il vaut mieux la considérer comme une branche de la psychologie ou des sciences cognitives, ou s'il faudrait lui consacrer une place à part entière en philosophie notamment lorsque l'appel aux intuitions pose problème comme par exemple dans les champs de la morale, de l'épistémologie, de l'action, ou celui du langage. Par contre, il nous paraît à propos d'interroger la nature expérimentale de cette démarche ainsi que l'expérience qui en découle pour les participants.

Tout d'abord, il est intéressant de noter que la PE se présente comme une « option méthodologique consistant à introduire l'usage de la méthode expérimentale dans la boîte à outils du philosophe²⁰⁹ ». Les enquêtes menées en PE consistent au recueil d'intuitions d'un panel d'individus non philosophes auxquels il est demandé de se soumettre à des expériences de pensée à partir de scénarios présentant le plus souvent des dilemmes moraux. Les résultats

²⁰⁷. Une intuition se définit comme une certaine tendance à juger que quelque chose est le cas de manière immédiate, c'est-à-dire sans découler d'aucun raisonnement explicite. Dans ce sens les intuitions jouent un rôle important dans la pratique philosophique : « les études empiriques sur les intuitions sont philosophiquement pertinentes non pas parce qu'elles testent directement la proposition qui est intuitive, mais parce qu'elles permettent de découvrir au sujet de ces intuitions certaines choses qui nous permettront ensuite de déterminer si ces intuitions sont fiables et peuvent raisonnablement constituer un point de départ pour un argument philosophique », F. COVA, « Philosophie expérimentale », *Klesis*, n°27, 2013, p. 14, article en ligne : <https://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-philosophie-experimentale-0-Florian-Cova-editorial.pdf> (document consulté en ligne le 10/10/2020)

²⁰⁸. « Dans la philosophie morale d'aujourd'hui, la méthode des expériences de pensée sert surtout à identifier nos intuitions morales dans le but de tester la validité des grandes doctrines morales. » R. OGIEN, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2011, p. 27.

²⁰⁹. F. COVA, « Philosophie expérimentale », *op. cit.*, p. 1.

obtenus sont ensuite analysés selon les principales théories de la philosophie morale. Par exemple, une expérience de pensée connue sous le nom du “problème du tramway”²¹⁰ consiste au scénario suivant : « Imaginez que vous êtes le conducteur d’un tramway dont les freins sont tombés en panne et qui est sur le point d’écraser cinq traminots sur la voie. Vous avez encore le temps de faire bifurquer le tramway sur une autre voie sur laquelle un seul traminot travaille ; que faites-vous ? ». Une autre étude de référence publiée en 2006²¹¹, questionne l’intentionnalité dans le champ de la philosophie de l’action. L’expérience de pensée proposée est celle d’un chef d’entreprise à qui l’équipe du service recherche et développement annonce qu’un nouveau process de fabrication économiquement plus performant a été développé et qui, selon les deux versions du scénario, aura des conséquences soit néfastes soit bénéfiques pour l’environnement mais dont le chef d’entreprise ne se soucie pas. Les participants sont alors invités à juger si l’action de ce chef d’entreprise est intentionnelle vis à vis de l’environnement. Il résulte que la majorité des personnes testées s’accordent pour penser que le chef d’entreprise agit intentionnellement lorsque l’impact est négatif mais non intentionnellement lorsque cela a un impact positif.

Nous le voyons, le philosophe expérimentaliste établit des statistiques chiffrées dont l’analyse a valeur de preuve pour confirmer une hypothèse de départ. Or, si une telle expérimentation permet effectivement de mettre à l’épreuve des théories, « la preuve statistique est de l’ordre du raisonnement fondé sur l’échantillonnage dont le fondement est l’interchangeabilité des enquêtés²¹² ». L’expérimentalisme mis en œuvre par la PE implique donc une relation entre des variables plutôt qu’entre des paroles échangées. Dès lors, que pouvons-nous en déduire au sujet de notre interrogation sur le recours à une méthode expérimentale en philosophie ?

Dans la forme, le recueil des intuitions à partir d’un dispositif de type sondage et le traitement statistique de données constitue une méthode inédite en philosophie. Dans le fond, dès l’Antiquité les philosophes se sont intéressés au fonctionnement de l’esprit humain et aux rôles joués par les opinions, les passions et les croyances telles qu’elles se manifestent. Au début du livre II de la *République* Platon proposait déjà comme point de départ pour sa réflexion sur la justice une expérience de pensée introduite par le mythe de l’anneau de Gygès. Tout au

²¹⁰ J. D. GREENE, F. A. CUSHMAN, L. E. STEWART, K. LOWENBERG, « Pushing moral buttons: The interaction between personal force and intention in moral judgment », in revue *Cognition*, n°111, 2009, p. 364-371, DOI : 10.1016/j.cognition.2009.02.001.

²¹¹ Cf. J. KNOBE, « The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology », in revue *Philosophical Studies*, n°130, 203–231, 2006, DOI : 10.1007/s11098-004-4510-0.

²¹² S. BEAUD, F. WEBER, *Guide de l’enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010, p. 247

long de l'histoire de la philosophie les questions sur le fonctionnement de l'esprit humain ont été centrales et différentes théories ont été formulées sous forme de principes de nature métaphysique, épistémologique ou éthique. Comme nous l'avons vu, pour la PE, la question est de savoir comment nous pouvons avoir recours aux intuitions dans une réflexion théorique à but scientifique, en ce sens cette démarche se comprend comme une partie de l'investigation philosophique quant à elle bien plus large. Qu'un certain pourcentage de personnes soutienne une certaine opinion permet uniquement au chercheur d'avoir accès à un certain fait. La PE ne se propose pas de faire une critique de l'intuition en tant que mode de pensée impropre à l'élaboration de principes moraux, ce qui reviendrait en définitive à une façon de faire classique, mais elle veut s'appuyer sur les intuitions afin de requestionner le travail philosophique qui ne peut ignorer les mécanismes psychologiques à l'œuvre dans son entreprise. Le philosophe, tout comme le non philosophe, est en proie à ces mêmes mécanismes et, s'il veut apporter sa contribution au débat public, il se doit d'être attentif à la fiabilité de ses propres intuitions. Malgré tout, même si la PE se veut être une démarche scientifique de nature descriptive où l'intuition est la porte d'entrée par laquelle un objet est appréhendé, il peut résulter qu'une telle approche se réduise à une enquête psychologique de bout en bout : « une enquête sur les mécanismes psychologiques propres à la quête de connaissance qu'est la philosophie²¹³ ». Et, s'il ne s'agit pas pour nous de trancher ici sur la nature philosophique d'une telle pratique (question qui est commune à toutes les pratiques que nous présentons dans ce chapitre), il nous paraît légitime de soulever la tendance psychologisante d'une telle démarche pour notre objectif qui est de caractériser la nature de l'expérience vécue par les participants.

En effet, comme nous l'avons vu les personnes qui participent aux enquêtes en PE ne présentent aucune particularité qui serait la raison pour laquelle elles sont interrogées. Il ne s'agit pas de recueillir l'expérience individuelle d'une personne, son vécu, mais de lui faire imaginer une expérience de pensée à partir d'une situation fictive, parfois même de nature science-fictionnelle, et à travers laquelle il doit livrer son intuition, juger une situation, faire un choix limité à une alternative, sans devoir ni se justifier ni encourir une conséquence. De plus, le fait que ce recueil d'opinion se fasse la plupart du temps au moyen d'un support informatique ou papier plutôt que par la parole directe ajoute à l'anonymat de cette opinion. Selon nous, le dispositif expérimental utilisé par la PE fait que la "parole" ainsi recueillie de manière unilatérale est réductible à une "parole statistique" et qu'en retour, l'expérience ainsi produite pour les personnes interrogées se limite aux seules expériences de pensée inhérentes à ce

²¹³. F. COVA, *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011, p. 7.

dispositif. Conséquemment, il apparaît donc que la méthode expérimentale en PE ne garantisse pas une expérience transformative pour les participants.

3.2. La philosophie de terrain et la parole biographique

Nous allons maintenant voir en quoi le programme de la “philosophie de terrain” (PT) développé par la philosophe Christiane Vollaire propose un usage scientifique de la parole échangée et, en retour, débouche sur un certain type d’expérience pour les participants. *Pour une philosophie de terrain* se présente comme un manifeste réunissant plusieurs travaux récents qui ont en commun, sur le plan méthodologique, une certaine façon de faire de la philosophie en dehors des lieux académiques et, sur le plan du champ de recherche, de porter sur des sujets de société d’où émergent certaines tensions à travers des questions qui portent sur le problème migratoire, pénal, de la santé, de l’éducation, du logement, etc. Pour Vollaire, une philosophie de terrain implique une démarche politique qui repose sur un discours critique des enjeux de pouvoir présents sur les terrains investis par la philosophie, mais nous verrons que cela a plus à voir avec le positionnement du chercheur qu’avec le changement d’attitude impliqué par cette démarche de terrain. Le point important pour notre étude est que Vollaire pose l’entretien comme « la modalité centrale²¹⁴ » d’un travail philosophique engagé dans une démarche de terrain. Dans cette perspective nous nous demanderons en quoi la pratique de l’entretien en philosophie peut participer d’une telle démarche expérimentale.

Dans une première approche, la démarche expérimentale envisagée selon la PT a à voir avec la méthodologie de l’enquête telle qu’elle est pratiquée notamment en sociologie et en anthropologie. Il s’agit concrètement, du moins pour les recherches réalisées au sein de l’activité humaine, d’utiliser des outils tels que l’observation et l’entretien afin de recueillir des données qui seront ensuite traitées et viendront compléter la problématisation du sujet traité. L’usage de ces outils par la discipline philosophique caractérise une démarche expérimentale dans le sens où, jusqu’à très récemment, ils n’y ont jamais été utilisés de manière systématique. Mais la démarche expérimentale se justifie surtout parce que, selon Vollaire, il ne s’agit pas pour la PT de réemployer ni d’adapter ces outils avec leurs bagages théoriques conséquents issus d’autres disciplines mais de les reconstruire :

[...] le vocabulaire méthodologique de l’enquête de terrain, tel qu’il a pu se formaliser dans certains manuels de sociologie ou d’anthropologie, s’il convient sans doute aux exigences de ces disciplines

²¹⁴. C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017, p. 15.

où il a pu faire ses preuves, ne nous semble pas adapté à ce que l'on peut viser par l'appellation « philosophie de terrain »²¹⁵.

Ce qui justifie encore que la PT procède selon une démarche expérimentale, c'est le fait que le chercheur fasse nécessairement l'*expérience* d'un terrain, au sens premier que nous avons rencontré avec Dewey ; autrement dit, un terrain devient l'occasion et le lieu d'une expérience vécue par le chercheur ainsi confronté à des situations qui lui sont étrangères et, en tant que telle, enrichissent ses représentations. Bien qu'il s'agisse effectivement d'une occasion en tant que condition *sine qua non*, l'expression "faire un terrain" signifie avant tout que le chercheur élabore à partir du terrain un questionnement, délimite un axe problématique, isole des concepts et prélève des données qu'il emploie sous une certaine forme lors de son travail d'analyse et de synthèse. La démarche expérimentale de la PT est donc bien plus qu'un choix méthodologique fait uniquement en vue d'un résultat attendu, comme c'est le cas pour la PE. À travers la réflexion de Vollaire nous comprenons qu'il y a certes une question de positionnement et de choix politique dans le fait d'embrasser une telle démarche, mais en ce qui nous concerne nous retiendrons que celle-ci se formalise à travers une certaine pratique de l'entretien qui passe par une « expérience spécifique de pensée » :

Le concept d'une philosophie de terrain nous conduit donc nécessairement à penser une politique de l'entretien, c'est-à-dire une considération de celui-ci non pas comme témoignage, mais comme prise en compte d'une expérience spécifique de pensée. Et dès lors, la conduite de l'entretien elle-même, dans la mesure où elle vise plutôt à susciter la réflexivité qu'à produire un témoignage brut ou un aveu de vérité, échappera aux contraintes du protocole²¹⁶.

Selon Vollaire, si l'entretien constitue la modalité centrale de la démarche en PT c'est qu'au lieu de servir seulement de manière préparatoire ou complémentaire à l'enquête, la réalisation d'entretiens constitue le principal outil de problématisation de l'objet étudié. Au lieu de se situer hors du cadre expérimental de la démarche, comme un pas de côté ou une prise de recul vis-à-vis des situations vécues par les personnes interrogées, l'entretien est ici considéré comme l'occasion d'une certaine « réciprocity de la réflexion » que nous interrogerons, plutôt que comme un outil de recueil de données par le discours. Nous voyons par là que l'entretien, loin d'être un outil d'enquête comme les autres, implique pour le philosophe engagé dans une démarche de terrain d'abandonner une position objectivante (posture typique de l'enquête selon Vollaire) pour entrer dans une « relation intersubjective²¹⁷ » (cf. 4.3). Dans ce sens, Vollaire

²¹⁵. *Ibid.*, p. 40.

²¹⁶. *Ibid.*, p. 9.

²¹⁷. *Ibid.*, p. 39.

reconnait une certaine affinité²¹⁸ avec l'approche compréhensive²¹⁹ de la pratique de l'entretien telle qu'elle est théorisée en sciences sociales.

En effet, la littérature théorique et méthodologique en sciences sociales distingue différents types d'entretiens qui, selon la directivité avec laquelle le chercheur guide l'échange, peuvent aller du simple questionnaire à une discussion laissée plus ou moins libre²²⁰. Mais, ce qui caractérise entre autre l'entretien compréhensif selon Jean-Claude Kaufmann c'est que :

Celui qui parle ne se limite pas à livrer des informations. En s'engageant il entre dans un travail sur lui-même, pour construire son unité identitaire, en direct, face à l'enquêteur, à un niveau de difficulté et de précision qui dépasse de loin ce qu'il fait ordinairement. L'entretien compréhensif constitue une sorte de situation expérimentale²²¹.

En ce sens, pour Vollaire l'entretien devient une expérience à part entière par le fait que les interlocuteurs établissent ensemble un « territoire discursif²²² » délimitant un espace commun d'échange sur le « terrain cicatriciel²²³ » des blessures biographiques de chacun ; terrain qui, quant à lui, déborde les limites inhérentes à l'entretien. Nous pouvons dès lors comprendre qu'ainsi « déplacé » le philosophe de terrain s'expose en effet à des contenus de nature émotionnelle qui peuvent l'affecter, le faire entrer en empathie, voir en résonance affective avec son propre vécu ; les chercheurs n'étant pas des machines d'enregistrement. La parole ainsi échangée pénètre une dimension que nous qualifions dans un sens large de « biographique » qui se démarque de la dimension « statistique » que nous avons dégagée à travers la PE.

Néanmoins il nous faut préciser à travers la réflexion de Vollaire ce qu'il en est de l'expérience que vivent les personnes interrogées en PT. Selon Vollaire, faisant référence à son propre travail :

La parole des entretiens est donc structurante pour le contenu du livre : le texte des entretiens s'intègre, au même titre que les citations et références philosophiques, dans un texte philosophique qu'il nourrit. L'expérience des sujets n'y est pas présentée comme un témoignage victimaire, mais comme une parole réflexive portée par l'expérience [...] La parole est, pour eux comme pour moi, une occasion à la fois d'échanger et d'élaborer sa propre réflexion²²⁴.

Et,

²¹⁸. *Ibid.*, p. 38.

²¹⁹. Dans cette approche « il s'agit de s'engager sur le terrain avant d'avoir construit la problématique et les hypothèses [...] [cette approche] a l'avantage de permettre au chercheur de se laisser surprendre par les données recueillies et de rester ouvert à l'imprévu » in R. SAUVAYRE, *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2013, p. 10.

²²⁰. Cf. A. BLANCHET, A. GOTMAN, *L'entretien* (2^e éd.), Paris, Armand Colin, 2007.

²²¹. J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif* (4^e éd.), Paris, Armand Colin, 2016, p. 60.

²²². C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, op. cit., p. 39.

²²³. *Ibid.*, p. 41.

²²⁴. *Ibid.*, p. 28.

[...] le travail de terrain proposé ici, bien qu'il vise à clarifier des contextes, à conceptualiser des situations et à repérer des positions, n'est pas pour autant un travail d'enquête : il ne vise pas l'objectivation, mais bien plutôt une reconnaissance des processus de subjectivation à l'œuvre non seulement dans la pensée des acteurs du terrain, mais dans les interrelations qu'ils tissent avec leurs interlocuteurs²²⁵.

Nous comprenons que le travail philosophique d'analyse et de synthèse qui suit la phase de réalisation des entretiens recompose la parole recueillie en un discours qui n'est plus de l'ordre du témoignage ni du récit biographique, mais de l'ordre de la problématisation et de la conceptualisation. Pour Vollaire, ce travail philosophique se caractérise par l'effort de réflexivité de la part des participants vis-à-vis de leur vécu ; réflexivité rendue possible par la relation particulière qui s'instaure durant l'entretien et qui a fonction de reconnaissance intersubjective. Pourtant, selon nous, l'expérience réflexive provoquée par la situation d'entretien ne répond pas à l'exigence de « symétrie²²⁶ » à laquelle Vollaire aspire. En effet, si un entretien de type compréhensif permet effectivement d'atteindre une certaine réflexivité de la pensée chez les personnes interrogées, cela vient du rôle de « quémendeur²²⁷ » adopté par le chercheur qui s'emploie certes à une écoute active, à une « reconnaissance des processus de subjectivation à l'œuvre » durant l'entretien, mais qui peut tout autant faire appel à différentes stratégies d'intervention et autres tactiques pour y parvenir. En effet, selon Kaufmann, si l'entretien compréhensif constitue une situation expérimentale c'est d'abord par les « jeux d'influences » auxquels se livrent les interlocuteurs : l'informateur travaille le plus souvent à l'unité et la cohérence de son discours et il peut, épisodiquement, développer une réflexivité²²⁸. Pour Vollaire, il semble que l'entretien soit dégagé de toutes les contraintes techniques pourtant liées au rôle de l'enquêté dans la recherche, faisant de cette situation une expérience quasi irénique de rencontre et de « relation égalisante de symétrie²²⁹ ». Or, bien que la méthodologie compréhensive cherche à répondre au soucis d'entretenir une relation d'empathie²³⁰ entre les interlocuteurs dans le but précisément d'explorer les représentations des agents, une telle relation demeure une requête faite par un chercheur à un non chercheur, un philosophe à un non philosophe, un questionneur à un répondant, et il n'est pas certain que ce dernier veuille pleinement entrer dans le jeu de la réflexivité qu'on lui propose. Autrement dit, la pratique de l'entretien dans le cadre d'une recherche philosophique telle que la propose Vollaire peut tout autant que d'autres démarches entretenir la situation d'asymétrie qu'elle est censée surmonter.

²²⁵. *Ibid.*, p. 179.

²²⁶. *Ibid.*, p. 38-39.

²²⁷. *Ibid.*, p. 41.

²²⁸. J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, op. cit., p. 65-66.

²²⁹. C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, op. cit., p. 39.

²³⁰. J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, op. cit., p. 50-51.

En somme, nous retiendrons que l'entretien de terrain tel que le conçoit Voltaire ne se distingue pas essentiellement de l'entretien compréhensif tel qu'il est conçu et pratiqué depuis plusieurs années en sciences sociales. De plus, nous ne parvenons pas à une différence significative entre la PE et la PT en ce qui concerne la portée strictement scientifique de ces démarches : il demeure qu'elles placent également le philosophe en position de « quémandeur » vis-à-vis des personnes enquêtées dans le sens où il s'agit avant tout autre chose de recueillir des données nécessaires à la production d'une connaissance dont le chercheur est, *in fine*, l'unique agent. En outre, le discours philosophique produit en PT ne change pas radicalement de la démarche classique : il inclut simplement des matériaux obtenus différemment. Néanmoins, la démarche expérimentale de la PT résulte, comme nous l'avons vu, en un autre type d'expérience pour les participants qu'en PE car ici la parole raconte l'expérience effective, parfois aussi affective, d'une rencontre réelle entre une ou un philosophe et des non-philosophes. L'entretien constitue en cela une expérience plus enrichissante que celle de la PE dans le sens où elle s'appuie sur l'expérience individuelle réelle des personnes et non sur des expériences de pensée artificielles. Pourtant, là encore, nous posons un bémol quant à la possibilité pour les participants, mais par conséquent aussi pour le chercheur, de parvenir à la dimension critique de la pensée que nous avons posée comme garantie à une expérience transformative via l'entretien ; et cela résulte selon nous de la démarche expérimentale dont relève la pratique de connaissance en question.

3.3. Les NPP et la parole critique

Nous allons poursuivre notre réflexion au sujet de cette question du recours à une démarche expérimentale en philosophie et de la possibilité que celle-ci garantisse une transformation expérientielle pour ceux qui y participent. Nous prenons comme cadre de réflexion deux pratiques philosophiques actuelles qui s'adressent aux non philosophes : d'une part la « consultation philosophique²³¹ » (CP) aussi appelé aussi « philothérapie » ; et d'autre part l'atelier philosophique (AP) en « communauté de recherche philosophique » (CRP) ou par la « discussion à visée démocratique et philosophique²³² » (DVDP). À travers ces deux pratiques

²³¹. Pour plus de détails sur la consultation philosophique : E. VEGLERIS, *La consultation philosophique. L'art d'éclairer l'existence*, Paris, Eyrolles, 2010 ; N. MASSELOT, *Philothérapie. Libérez-vous par la philosophie*, Paris, Les Éditions de l'Opportun, 2019.

²³². Pour plus de détails sur la CRP voir entre autre M. LIPMAN, *À l'école de la pensée*, trad. fr. N. Decroste, Bruxelles, De Boeck Université, 2006. Concernant la DVDP voir entre autre M. TOZZI, *Apprendre à philosopher par la discussion*, Bruxelles, De Boeck Université, 2007.

philosophiques²³³, CP et AP, nous verrons que, malgré leur configuration différente (entretien duel d'un côté, atelier en groupe de l'autre), elles procèdent selon une démarche expérimentale semblable qui relève d'un même type d'entretien, et nous montrerons en quoi celui-ci permet de préciser les rôles que nous accordons aux dimensions dialogique et critique de la parole échangée dans l'objectif d'identifier une pratique transformative de l'entretien.

L'entretien en consultation philosophique

Commençons par l'entretien en CP. Cette pratique encore récente en France fait l'objet de suffisamment de publications pour étudier la démarche expérimentale qui la constitue. Concrètement, le dispositif de la CP consiste en un entretien en tête-à-tête entre un philosophe (ou praticien) et une personne non philosophe (ou consultant) ; entretien qui se déroule sur plusieurs séances d'environ une heure. Contrairement aux deux pratiques étudiées précédemment l'entretien est à l'initiative du non-philosophe qui cherche par ce type de démarche à éclairer un problème lié à son existence singulière, autrement dit, comme nous l'avons vu avec Dewey, une situation problématique qui entrave le cours de son existence.

La démarche expérimentale en CP repose sur le questionnement philosophique rapporté à une existence individuelle à travers l'entretien. Bien que ce questionnement procède différemment selon les praticiens²³⁴ il repose dans tous les cas sur l'expérience singulière d'une personne qui cherche à obtenir des réponses au sujet d'une question concernant sa vie singulière. Le praticien ne procède pas à partir d'une expérience de pensée artificielle comme c'est le cas en PE (bien qu'il puisse y avoir recours occasionnellement) ni ne focalise le questionnement sur une thématique qu'il impose comme c'est le cas en PT. Au contraire, il est nécessaire que le questionnement se rapporte à ce qui pose problème à la personne venue consulter, à son vécu propre. Mais cela n'implique pas que l'objet du questionnement ne se déplace pas durant l'entretien (comme c'est le cas dans un autre sens en PT), cela implique par contre que le questionnement aille toujours vers ce qui pose problème à la personne, autrement dit ce pour quoi le consultant n'a pas de réponse qui le satisfasse. C'est pourquoi l'entretien en CP procède selon une interaction à travers laquelle le praticien oriente le questionnement vers

²³³. La nature philosophique de ces pratiques fait l'objet de discussions mais ce n'est pas notre propos de répondre à ce sujet. Nous justifions notre choix de les étudier par rapport au fait qu'elles constituent des pratiques dont les enjeux de nature épistémique et éthique correspondent à notre axe de recherche. De plus, nous rappelons que notre objectif est d'étudier l'entretien dans une perspective incluant tous les domaines dans lesquels il est utilisé.

²³⁴. Certains philosophes, comme Eugénie Vegleris, utilisent systématiquement des références du corpus philosophique, ce qui pourrait qualifier une méthode à tendance démonstrative, tandis que d'autres, comme Oscar Brénifier, pratiquent la "méthode socratique" de la maïeutique (cf. 2.2).

ce qu'il estime poser problème au consultant qui, en retour, oriente les questions du praticien par ses réponses. C'est cette interaction engendrée par le principe du questionnement, plus que la nature existentielle de ce questionnement, qui constitue selon nous la dimension expérimentale de la démarche. Nous allons voir en quoi consiste ce type d'entretien à travers la pratique d'Oscar Brénifier²³⁵.

S'inspirant de l'entretien socratique, Brénifier voit dans la dialectique l'outil de mise à l'épreuve de la personne qui permet de changer le statut de sa parole et *in fine* son propre statut de sujet. Le philosophe²³⁶ oppose la « parole qui parle », autrement dit celle du « sujet empirique » qui veut parler du problème qui le tracasse, et la « parole qui demande », celle refoulée, taboue, du « sujet transcendantal²³⁷ » qu'il faut faire advenir à la conscience par l'« effet miroir²³⁸ » que permet le questionnement, et ce afin de dépasser les fausses évidences de l'opinion : « Tout comme le médecin donne un léger coup de marteau sur le genou pour en examiner la réaction et la vivacité, le questionnement tente de chercher les points névralgiques de la pensée et donc de l'être²³⁹ ». Mais, plus que ce « léger coup de marteau », le questionnement pour Brénifier est une pratique de la philosophie « à coup de marteau²⁴⁰ », selon l'expression de Nietzsche, qui fait du questionnement l'outil par lequel le praticien procède au rétablissement d'une unité de l'être déchiré entre son « moi empirique » et son « moi transcendantal²⁴¹ ». L'entretien tel que le pratique Brénifier révèle une attention portée principalement sur certains mots employés par le consultant ; l'analyse qu'en fait le philosophe confirme cette lecture²⁴² :

Les mots ne sont plus de simples instruments de communications, ou des pis-aller qui expriment tant bien que mal nos intentions, ils se nichent au cœur même de la pensée, ils en représentent la forme, la substance et le creuset. En ce sens, miroir fidèle de notre âme et de notre existence, ils nous renvoient directement à nous-même, et pour cette raison ils méritent toute l'attention qu'on pourrait leur porter, ils valent bien le détour²⁴³.

²³⁵. Cf. O. BRÉNIFIER, *La consultation philosophique*, en ligne : <http://www.pratiques-philosophiques.fr/wp-content/uploads/2018/03/LA-CONSULTATION-PHILOSOPHIQUE.pdf> (consulté le 12/02/2021). Des extraits d'entretiens sont également disponible en ligne.

²³⁶. Dans la suite de cette section nous utiliserons « praticien » ou « philosophe » pour désigner Oscar Brénifier selon que nous faisons référence à sa pratique ou à sa réflexion sur cette pratique.

²³⁷. Brénifier reprend l'opposition que pose Carl Jung « entre “la persona”, cet être d'apparence, plutôt fonctionnel, et “l'anima”, l'individu au sens profond du terme, transcendantal, capable de distanciation et de critique face à l'être empirique », O. BRÉNIFIER, *La consultation philosophique*, *op. cit.*, p. 47.

²³⁸. *Ibid.*, p. 88.

²³⁹. *Ibid.*, p. 110.

²⁴⁰. *Ibid.*, p. 51, 87 et 104.

²⁴¹. *Ibid.*, p. 156.

²⁴². La retranscription et l'analyse d'un entretien réalisé par Oscar Brénifier à partir desquelles nous élaborons notre propre analyse est consultable dans O. BRÉNIFIER, *La consultation philosophique*, *op. cit.*, p. 133-156.

²⁴³. *Ibid.*, p. 157.

Les questions du praticien cherchent à faire expliciter ces mots par les réponses du consultant. Cette problématisation de la parole montre que le praticien cherche à confronter l'usage singulier des mots en leur opposant d'autres sens, ou leur contre-sens, de façon à faire prendre conscience au consultant (généralement par des effets de surprise) que l'objet de son problème réside dans cette singularité, à l'instar de l'opinion qui est l'objet de l'entretien socratique. Dès lors, un tel questionnement se réduit à la pratique de la réfutation où il s'agit à travers une approche sémantique de prendre le consultant au mot et de lui révéler l'inconsistance de ses propos par rapport à son usage des mots, et ce afin d'inviter le sujet à « se réconcilier avec son propre discours » :

Se réconcilier avec sa propre parole, c'est accepter d'entendre les mots tels qu'ils sonnent aux oreilles d'autrui, c'est faire le deuil d'un sens prétendu ou attendu qui est visiblement absent de la formulation telle qu'elle est forgée, c'est désirer voir les béances, les ruptures et les trahisons des termes qui ont été prononcés, c'est accepter la brutale ou cruelle réalité des mots²⁴⁴.

Pour Brénifier, la question formulée par le consultant au commencement de l'entretien n'a pas de sens parce que les mots qui la composent n'ont pas le seul sens que le consultant leur attribue. C'est à travers la prise de conscience de ce problème relationnel aux mots, cet « effet miroir » opéré par le praticien entre le consultant et ses propres mots, que le consultant prend peu à peu la place en tant qu'objet de l'entretien à travers une dialectique entre sujet et objet, « moi transcendantal » et « moi empirique » :

[...] la parole qui parle du monde parle plus d'elle-même que du monde. Le sujet qui parle de l'objet parle plus de lui-même que de l'objet dont il prétend parler. Mais il doit en prendre conscience. En fin de compte, le sujet est son propre objet, même si là n'est pas son intention²⁴⁵

Finalement, la pratique du questionnement de Brénifier aboutit à une assimilation de l'objet (la question de départ et les propos qui en découlent) au sujet (le consultant) de l'entretien. Or, selon nous, cette assimilation est rendue possible, mais pas nécessaire, par la configuration de l'entretien qui met en confrontation deux paroles dont une seule questionne tandis que l'autre ne fait que répondre (une fois la question initiale posée), comme c'est le cas dans les dialogues socratiques chez Platon. Reposant exclusivement sur la réfutation, cette confrontation semble contredire le principe du questionnement en jeu dans la CP car il annule l'écart épistémologique entre l'objet et le sujet, ce qui a pour conséquence à travers l'interaction d'annuler également l'écart logique entre la question et la réponse qui est au fondement de

²⁴⁴. *Ibid.*, p. 73.

²⁴⁵. *Ibid.* p. 131.

l'interrogation²⁴⁶. Autrement dit, s'il n'y a pas plus de problème distinct du consultant alors il ne peut non plus y avoir de questionnement : le questionnement existe, si l'on peut dire, par le problème ; le questionnement ne dépend pas des questions et des réponses qui en sont uniquement la manifestation interactionnelle. C'est pourquoi, bien que nous suivions Brénifier pour dire que la question initialement posée n'est pas l'objet de la CP mais le point de départ du processus, nous pensons que ce n'est pas non plus le consultant à travers ses mots qui constitue l'objet de l'entretien mais le questionnement en tant que tel, c'est-à-dire la transaction formalisée par les questions et réponses (nous reviendrons sur ce point au chapitre cinq). C'est ce qui permet de maintenir l'écart entre l'objet et le sujet de l'entretien car si le questionnement constitue également la démarche expérimentale de la CP en tant que processus c'est avant tout parce qu'il génère une interaction entre les interlocuteurs. L'examen de la configuration en groupe de l'AP nous permettra de clarifier notre position.

L'entretien de groupe en atelier philosophique

Formellement, un AP consiste en une discussion de groupe qui se pratique actuellement principalement dans le milieu scolaire ou péri-scolaire avec des enfants (cas de la CRP et de la DVDP par exemple), mais nous incluons également ce qu'on appelle le "café philo" qui réunit des adultes autour d'une question philosophique. Ces pratiques mettent en œuvre une configuration qui consiste en un groupe constitué généralement d'une dizaine de personnes non-philosophes rassemblées avec un philosophe, ou praticien, ou encore "facilitateur" pour discuter d'un problème philosophique, c'est-à-dire un problème qui ne se rapporte pas à une existence singulière comme en CP mais qui concerne l'existence humaine en général : l'égalité, la liberté, l'amour, la violence, etc. Ce problème peut être formulé selon une question précise ou être en rapport avec un support tel qu'un conte, un film, un événement d'actualité, etc. La discussion consiste alors à permettre à chaque participant de donner son opinion de façon argumentée afin de dégager des pistes de problématisation, comme dans l'exercice de dissertation philosophique par exemple, par la confrontation d'hypothèses en apparence contradictoires. Le rôle du philosophe est essentiellement de garantir ce travail de problématisation qui repose sur une exigence demandée aux participants quant à la formulation de leurs propos : essentiellement la concision, la clarté et la pertinence. Le but de l'AP est de

²⁴⁶. Nous référons ici à la conception "problématologique" du questionnement de Michel Meyer que nous ne pouvons pas détailler ici mais qui nous amène à critiquer la pratique du questionnement de Brénifier. Meyer défend l'idée que le questionnement est au fondement de la philosophie, il n'en constitue pas seulement le principe ni le point de départ : « c'est l'articulation des questions et des réponses qui devient problème philosophique », M. MEYER, *Qu'est-ce que le questionnement ?*, Paris, Vrin, 2017, p. 14.

parvenir à une qualité philosophique des échanges qui se distingue de la conversation ordinaire²⁴⁷. Or, cette qualité philosophique de la discussion est notamment caractérisée par la dimension critique²⁴⁸ de la pensée c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà évoqué (cf. 1.3), une remise en question argumentée de toute prétention d'autorité épistémique.

De plus et comme nous le verrons dans les deux chapitres suivant de ce mémoire, avec Marie France Daniel²⁴⁹ nous considérons que la pensée critique va de paire avec la dimension dialogique des échanges. En repartant de la typologie des échanges en AP proposée par Marie France Daniel²⁵⁰ nous pouvons commencer à mieux caractériser ce que nous entendons par dimensions dialogique et critique d'un échange parlé. Pour cela voyons ce que sont des échanges de type "anecdotique" et "monologique" tels que les nomme Daniel. Tout d'abord, sur la dimension anecdotique le critère porte sur la nature individuelle, non conceptuelle et non argumentée des propos. En effet, par définition, un propos anecdotique ne présente pas d'intérêt général, mais il n'accède pas non plus à une représentation abstraite d'un objet ou d'un ensemble d'objets ayant des caractères communs. Ensuite, le caractère monologique d'un propos est lié au fait qu'il ne tient pas compte des propos des autres participants à l'échange, mais aussi il ne reconnaît pas l'interaction avec d'autres énoncés extérieurs à l'échange dans laquelle il sont nécessairement engagés comme nous le verrons au chapitre suivant. L'objectif de l'AP selon Daniel, d'un point de vue pédagogique ici, est de parvenir à faire passer les participants à ce qu'elle nomme l'échange "dialogique-critique".

Suivant cette taxinomie des échanges en AP de Daniel il apparaît que les deux études que nous avons menées au sujet de la pratique de l'entretien en PT en CP ne nous permettent pas d'identifier la présence de ces dimensions critique et dialogique étant donné qu'il manque

²⁴⁷. Concernant la visée relative à un AP nous constatons schématiquement au moins trois tendances actuelles : la première est la visée à tendance citoyenne et morale, cf. C. LELEUX, *Éducation à la citoyenneté. Apprendre les valeurs et les normes de 5 à 14 ans*, Bruxelles, De Boeck, 2001 ; la deuxième est la visée à tendance cognitive, cf. S. YERGEAU, *Bien penser par la pratique du dialogue philosophique*, mémoire de Maîtrise en philosophie, Québec, Université Laval, 2018, 140 pages, en ligne : <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/31453/1/34555.pdf> (consulté le 13/03/2021) ; la troisième tendance se caractérise par une pratique moins ciblée que les deux premières, disons plus exploratoire, cf. J. HAWKEN, *La philo pour enfants expliquée aux adultes*, Paris, Temps présent, 2019.

²⁴⁸. Pour Matthew Lipman, la pensée philosophique en jeu dans une CRP se caractérise par sa dimension critique, créative et attentive, cf. M. LIPMAN, *À l'école de la pensée*, *op. cit.*, p. 62.

²⁴⁹. Cf. M. F. DANIEL, « Présupposés philosophiques et pédagogiques de Matthew Lipman et leurs applications » in C. LELEUX (dir.), *La philosophie pour enfants. Le modèle de Matthew Lipman en discussion*, Bruxelles, De Boeck Université, 2005, p. 26-44.

²⁵⁰. M.-F. DANIEL, « L'apprentissage du philosophe et le processus développemental d'une pensée critique dialogique », in M. TOZZI (dir.), *Apprendre à philosopher par la discussion. Pourquoi ? Comment ?*, Bruxelles, De Boeck Université, 2007, 126-127. Pour plus de détails sur cette taxinomie des échanges voir également M.-F. DANIEL et al., « Are the philosophical exchanges of pupils aged 10 to 12 relativistic or inter-subjective ? » in *Critical and Creative Thinking*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 1-19.

dans les deux cas l'autre dimension de la parole échangée. En effet, nous avons pu avoir un premier aperçu d'une dimension dialogique d'un entretien en PT (cf. 3.2) à travers l'interaction produite par l'écoute attentive de la parole de l'autre, mais le dialogique seul réduit dans ce cas l'échange à un recueil de nature biographique. D'un autre côté, nous avons vu dans la pratique de l'entretien en CP par Brénifier comment une certaine activité critique peut se manifester de manière rhétorique à travers la mise à l'épreuve des mots employés par le consultant et une assimilation de celui-ci à l'objet de l'entretien. Ici, la dimension critique seule réduit l'échange à une dialectique éristique. En AP ce risque de confrontation, bien que toujours présent puisqu'il s'agit d'une interaction, est néanmoins réduit par une distribution de l'écoute et du jugement à travers les participants. Nous insistons sur le fait qu'ainsi nous ne disons pas que la configuration en entretien duel ne permet pas d'atteindre un échange dialogique. Par ailleurs, la configuration en groupe peut également rendre moins évidente l'analyse de l'activité critique dans le sens où celle-ci ne se manifeste pas à travers une mise à l'épreuve d'un discours singulier, comme nous l'avons vu en CP ou encore à travers l'entretien socratique. En AP l'activité critique est partagée, distribuée, et porte sur des propositions qui sont mises en commun dans le cadre d'un échange dialogique. Ainsi, nous pensons que ces dimensions dialogique et critique de la pensée sont au cœur du processus transactionnel de l'entretien tel que nous le détaillerons dans le dernier chapitre de ce mémoire.

En conclusion, nous avons ici évalué la portée transformative de certaines pratiques philosophiques actuelles en procédant à l'examen de la démarche expérimentale par laquelle ces pratiques mènent leur enquête ; examen que nous avons désigné avec Dewey comme relevant d'une épistémologie de la pratique. Nous rappelons que cette portée transformative concerne à la fois l'organisme et l'environnement entre lesquels la transaction, et l'expérience, se trouve modifiée. Comme nous l'avons vu, ces pratiques aboutissent à différents types d'expérience que l'on peut distinguer en première approche selon le degré d'interaction généré entre les participants : en PE il s'agit de partir d'une expérience de pensée artificielle et de faire exprimer un jugement réduit à une alternative imposée en vue d'un traitement statistique ; en PT un chercheur recueille la parole biographique d'une personne en vue d'un travail d'analyse et de synthèse ; en CP le praticien accompagne le consultant dans l'examen d'un problème existentiel tandis qu'en AP les participants s'entretiennent au sujet de questions existentielles sans autre but que la quête de sens des propos échangés. Nous voyons en quoi ces différents degrés d'interaction provoqués par différentes démarches expérimentales ont pour

conséquences différents types d'expérience de "parole" comprise dans un sens large. Nous pouvons alors conclure de façon provisoire que la portée transformative de ces pratiques, sans être encore garantie à ce stade de notre réflexion, du moins relève d'une certaine expérience de parole. En ce qui concerne plus spécifiquement l'entretien en tant que pratique de connaissance, et ce quelle que soit la nature (scientifique ou non) de l'enquête dans laquelle il s'inscrit, nous avons proposé de le caractériser comme un échange parlé qui articule les dimensions dialogique et critique de la pensée. Le chapitre qui suit se propose de détailler cette articulation à travers une approche pragmatique de l'échange parlé.

Chapitre 4

Dimensions dialogique et critique de l'échange parlé

Dans ce chapitre nous approfondissons l'examen de l'échange parlé en détaillant la dimension dialogique de la pensée et son articulation avec l'activité critique. Pour ce faire, nous repartirons de la notion de dialogisme telle qu'elle se formalise en philosophie et nous verrons qu'elle peut se comprendre comme une circulation d'énoncés à travers laquelle chaque interlocuteur adopte une certaine attitude énonciative (4.1). Cela nous amènera ensuite à poser la question de la communication de ces énoncés au sein d'une interaction verbale visant une certaine action, question que nous traiterons d'abord en suivant l'approche pragmatique²⁵¹ de Francis Jacques (4.2) puis celle de « l'agir communicationnel » de Jürgen Habermas (4.3).

4.1. La circulation de la parole

La notion philosophique de dialogisme qui s'est développée au XX^e siècle notamment à partir des écrits de Mikhaïl Bakhtine peut, selon une certaine conception²⁵², être confondue avec l'idée d'un dialogue interne à un énonciateur dans lequel interagissent des énoncés. Dans ce sens, un sujet parlant (locuteur) dialoguerait avec lui-même dans une sorte de polyphonie intérieure, ce qui aboutirait à l'idée d'un dialogisme de la pensée et non de l'échange parlé. Il nous faut donc établir en quoi le dialogisme repose sur le fait que l'usage du langage est d'abord *distribué* entre (*dia*) les interlocuteurs, autrement dit en quoi le dialogisme constitue une *interlocution* qui met les locuteurs en rapport avec des énoncés, avant d'être *intériorisé* par un sujet parlant.

²⁵¹. Dans la philosophie du langage telle que développée par Austin, Searle et Grice la pragmatique est l'étude des phénomènes langagiers en contexte qui se caractérise par le fait de revaloriser le langage ordinaire avec la mise au centre de la conversation comme objet d'étude à part entière, ainsi que par une réflexion sur le sens contextuel des énoncés qui tourne le dos aux théories sémantiques classiques focalisées sur la question de la vérité des énoncés, cf. Y. KREPLAK et C. LAVERGNE, « Les pragmatiques à l'épreuve du pragmatisme. Esquisse d'un "air de famille" », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°15, 2008, article en ligne : <http://journals.openedition.org/traces/713> (consulté le 27/11/2020).

²⁵². Pour Jacques Bres, s'opposant à Oswald Ducrot (1984), la réalité première du langage pour Bakhtine n'est pas la polyphonie mais « l'interaction verbale, qui se manifeste sous forme d'échange verbal, dont la forme prototypique est le dialogue ». Nous reconstruisons dans ce qui suit notre propre parcours pour rejoindre la conception de Bres, cf. J. BRES, « Savoir de quoi on parle : dialogue, dialogal, dialogique ; dialogisme, polyphonie... », in J. BRES et al., *Dialogisme, polyphonie: approches linguistiques*, De Boeck, p.47-62, 2005.

Selon Montaigne, « la parole est à moitié à celui qui écoute, et à moitié à celui qui parle²⁵³ ». Ainsi compris, l'acte de parler est à la fois *oralité* ou parole proférée et *auralité* ou parole écoutée ; il se constitue à travers une circulation de la parole dans l'espace et dans le temps qui relie les énoncés (passés, présents ou futurs) entre eux. Cette circulation de la parole prend la forme d'une circularité à partir du moment où tout énoncé oral est concomitant de son aurabilité. Pour expliciter cette idée nous allons tout d'abord examiner cette notion d'aurabilité en jeu dans l'acte de parole du locuteur²⁵⁴ à travers la triade “parler *par* soi”, “parler *de* soi” et “parler *pour* soi”, et nous tenterons de mieux comprendre en quoi la parole adressée et reçue peut constituer une certaine transformation de soi et des autres.

Parler par soi

Tout d'abord, il paraît évident que l'on parle *par* soi et que ce que nous disons sort de notre bouche. Pourtant, il est fréquent d'entendre dire, sans que cela paraisse contradictoire, « Je ne pensais pas ce que j'ai dit ». Cette expression révèle entre autre que la parole, en tant qu'événement dans le monde, place le locuteur en position d'allocutaire et non pas seulement d'auditeur de sa parole. Autrement dit, nous sommes également destinataire de notre propre parole parce que nous l'entendons quand bien même nous l'adressons d'abord à autrui. Toute interlocution étant avant tout une locution, la parole nous met nécessairement en *position* d'écoute de nous-mêmes. Mais, “entendre”, selon l'usage du terme français, ce n'est pas simplement écouter une parole, c'est aussi la comprendre intellectuellement en lui donnant un sens. Le phénomène physique, la vibration qui résonne et nous parvient à travers l'espace, raisonne instantanément dans notre esprit. La question de l'interlocution, selon nous, n'est pas seulement qu'un « problème de l'homme parlant²⁵⁵ » comme l'affirme Georges Gusdorf, mais également un problème de “l'homme écoutant” lié à l'attention que nous portons à la parole en général, aux propos d'autrui, mais avant tout à notre propre parole en tant que locuteur²⁵⁶.

Allons plus loin : en tant que condition de continuité de la parole, de son élaboration en énoncés, l'aurabilité suppose l'attention accordée à l'oralité de la pensée. Cette attention passe nécessairement par la rencontre de sa propre voix, qu'elle soit intérieure ou émise à l'extérieur

²⁵³. MONTAIGNE, *Essais*, III, 13, adapt. A. Lanly, Paris, Gallimard, 2009, p. 1312.

²⁵⁴. Le locuteur selon Alain Rabatel est « l'instance première qui produit matériellement les énoncés – c'est pourquoi le locuteur peut être rapproché de la notion de voix, proférée (ou écrite) par un locuteur (ou scripteur), dotée d'une matérialité, subordonnée à l'expérience sensorielle », A. RABATEL, « Retour sur les relations entre locuteurs et énonciateurs. Des voix et des points de vue », in M. COLAS-BLAISE *et al.* (dir.), *La question polyphonique ou dialogique en sciences du langage*, Metz, Ceted/Université de Metz, 2010, p. 370.

²⁵⁵. G. GUSDORF, *La parole*, Paris, PUF, 2007, p. 32.

²⁵⁶. Cf. F. NOUDELMANN, *Penser avec les oreilles*, Chevilly Larue, Max Milo, 2020.

de soi et audible. Nous savons que nous parlons seulement à partir du moment où nous nous entendons parler. L'espace de l'auralité ne se réduit pas à l'espace sonore car, toute parole extérieure peut revenir intérieurement, et toute parole intérieure n'est pas systématiquement proférée. De fait, il n'y a pas de différence de nature entre une parole intérieure et une parole à voix haute, entre les deux il existe la voix basse. Ainsi, l'oralité, en tant que circulation de la parole, opère nécessairement un retour circulaire à son point de départ, c'est-à-dire l'auralité en tant qu'attention du locuteur à sa parole, activité qui passe par soi. S'écouter parler, en-deçà du risque de se détourner de l'attention à l'autre comme nous le verrons plus bas, c'est d'abord ce qui nous institue de façon immanente en tant que locuteur, et par suite en tant qu'interlocuteur.

Parler de soi

Bien que nous venions de circonscrire, pour les besoins de l'analyse, la parole à sa réalité sonore, dire quelque chose ne peut être réduit à cette seule dimension. Parler, c'est dans tous les cas dire quelque chose *de* quelque chose et, en même temps, s'adresser à un allocutaire qui, selon Francis Wolff, peut être soi-même, autrui, mais aussi le monde²⁵⁷ dans lequel cette parole s'inscrit et circule :

Dans la parole, l'interlocution est une, indécomposable, le locuteur et l'allocutaire sont corrélatifs l'un de l'autre, l'un n'existe pas sans l'autre. Le lien qui les unit est aussi essentiel pour ancrer interlocutivement la parole dans le monde que le lien du sujet et du prédicat est essentiel pour ancrer objectivement le langage dans le monde²⁵⁸.

Wolff nomme « allocution transcendante » la « condition implicite de toute parole et donc de l'existence d'un monde par la parole²⁵⁹ ». En effet, la relation d'objectivité de l'acte de parler est liée à la relation d'interlocution de l'acte de s'adresser. Ainsi, toute parole relie nécessairement le locuteur, l'allocutaire et le monde sous la forme de « Je te dis que ». Mais cette condition implicite de toute parole peut être contrefaite par le locuteur qui, volontairement ou non, peut se détacher de sa parole en adoptant une *posture* soit en retrait soit en adhésion par rapport au monde, comme nous allons le voir. Et, bien qu'il s'agisse dans tous les cas d'une illusion (contrefaite par l' « allocution transcendante »), un tel détachement n'en demeure pas moins possible et dommageable car il implique que nous pouvons parler du monde sans y être en même temps agent ou locuteur. Conséquemment, c'est la relation à soi qui s'en trouve faussée, comme par exemple c'est le cas d'une certaine posture parrhésiastique qui revendique

²⁵⁷. Wolff définit la notion de monde comme « tout ce qui est et là où tous nous sommes. Les deux totalisations, celles des “objets” et celle des “sujets”, vont de pair. Et elles sont liées par effet de langage », F. WOLFF, *Dire le monde*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2020, p. 13-14.

²⁵⁸. *Ibid.*, p. 301

²⁵⁹. *Ibid.*, p. 302.

la liberté absolue de parole et fait ainsi adhérer le “je” au monde (cf. 2.1) et, à l’inverse, d’une certaine posture socratique qui pousse la réfutation jusqu’à l’aporie et détache ainsi le “je” du monde duquel on ne peut plus rien dire (cf. 2.2).

Précisons dans quels sens la contrefaçon de l’allocution transcendante est dommageable pour la parole adressée. Selon Wolff²⁶⁰, « l’oubli de soi » dans l’exercice de la parole pose un problème selon deux rapports avec le monde : la « parole magistrale » et la « parole servile ». Le premier rapport met en jeu la figure du « maître », c’est une parole anonyme, sans “je”, qui répète le discours du monde sans se dire en même temps. Le locuteur veut occuper une position dominante sur le monde en parlant à sa place, en s’absolutisant ; c’est une parole d’allégation, oraculaire, qui s’auto-légitime. À la différence du discours scientifique qui est soumis au critère de vérité, cette parole n’engage que la véracité du locuteur qui est absent de ses propres paroles²⁶¹. Le second rapport au monde met en jeu la « parole servile » qui, quant à elle, est une parole où le “je” est remplacé par le “ça”, tel que “c’est comme ça”. C’est plus une parole de négation qu’une tautologie ($a = a$) : le locuteur veut s’extraire du monde, se désolidariser de son statut d’agent en adoptant une posture de sourd et de muet plus que de spectateur, car sa parole redouble tautologiquement ce qu’il voit ou entend du monde et dont le locuteur ne peut s’extraire malgré tout.

Nous voyons ainsi comment la question du rapport de la parole au monde met en jeu la position (*topos*) du sujet en tant que locuteur et allocutaire de sa propre parole, ainsi que la posture (*éthos*) qu’il adopte par rapport à cette position²⁶². L’enjeu éthique est le risque que le locuteur prenne la place du monde ou s’en extraie, deux formes d’hétéronomie dans l’acte de parler. Mais, selon nous ce risque peut être évité si, au lieu de dire quelque chose de quelque chose, le locuteur dit quelque chose de lui-même. Là encore, nous pensons que le retour à soi que permet la circularité de la parole est constitutif de l’instauration du locuteur en tant que sujet éthique de sa propre parole, autrement dit en tant qu’agent, et s’ajoute comme condition nécessaire à l’interlocution en tant qu’interaction. Il nous reste donc à envisager comment cette circularité opère dans l’échange parlé avec autrui.

²⁶⁰. *Ibid.* p. 322-324.

²⁶¹ Comme le note Wolff pour son propre cas : ce mode d’énonciation correspond au mode pratiqué dans ce présent écrit avec l’usage systématique du pronom nous, à la différence près que *nous* respectons une convention académique.

²⁶². « La parole-monde est constituée par une seule question originaire : “qui ?”. Qui agit, qui parle, qui parle à qui ? Car cette question, il n’y a finalement qu’une seule réponse : c’est *moi* qui agis, *je* parle, *je* te parle », *Ibid.* p. 270.

Parler pour soi

À travers l'échange parlé nous retrouvons les deux enjeux liés à la parole que nous avons mis en évidence : la position d'interlocuteur et la posture dialogique. Bien que l'oralité fasse nécessairement circuler spatialement la parole, cela n'implique pas l'auralité de cette parole. D'où la nécessité première à l'interlocution d'une écoute de la parole d'autrui. Autrement dit, une condition de tout dialogue, comme de toute parole, est l'auralité. Chaque interlocuteur entend une parole à laquelle il accorde plus ou moins d'attention. Seulement, comme nous l'avons vu, chacun est avant tout auditeur de sa propre parole. Dès lors, l'écoute de la parole d'autrui engage à nouveau la question de la posture, mais maintenant vis-à-vis des interlocuteurs, et ce de la même manière que pour la posture du locuteur : lors de l'échange chacun peut accorder plus ou moins de place à la parole d'autrui ainsi qu'à sa propre parole. Le problème de la posture se situe entre le risque de ne pas écouter l'autre et celui de ne pas s'écouter soi-même. Nous traiterons cette question en défendant la position d'un "parler pour soi" qui repose sur une posture dialogique et permet de mettre en évidence l'interaction des énoncés au sein d'un échange parlé.

En 1974, Bakhtine écrivait : « J'entends partout des voix, et des rapports dialogiques entre elles²⁶³ ». Ces « voix » se rapportent en partie à l'intériorité du locuteur, sa pensée, et en partie à l'extérieur en tant qu'espaces où les énoncés interagissent. Selon Bakhtine :

[...] un énoncé est rempli des échos et des rappels d'autres énoncés, auxquels il est relié à l'intérieur d'une sphère commune de l'échange verbal. Un énoncé doit être considéré avant tout comme une réponse à des énoncés antérieurs à l'intérieur d'une sphère donnée (le mot "réponse" nous l'entendons au sens le plus large) : il les réfute, les confirme, les complète, prend appui sur eux et, d'une façon ou d'une autre, il compte sur eux²⁶⁴.

L'énoncé est l'unité de l'échange verbal (discours) et le dialogisme est leur orientation dans cet échange. Tout d'abord, pour comprendre le dialogisme nous proposons de le distinguer de la polyphonie vers laquelle le terme « voix » pourrait nous orienter. Considérons l'énoncé factice suivant : « Que disent les avis des experts sur la 5G ? Eh bien ils disent que... ». Le fait que le locuteur de cet énoncé se réfère aux discours des experts relève du dialogisme, tandis que la reprise de ce discours à l'intérieur de son propre énoncé relève de la polyphonie²⁶⁵. Dans la

²⁶³. Cité dans T. TODOROV, *Michaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 p. 46.

²⁶⁴. M. BAKHTINE, « Les genres du discours », in *Esthétique de la création verbale*, trad. fr. A. Aucouturier, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

²⁶⁵. Nous ne présentons pas la théorie polyphoniste linguistique d'Oswald Ducrot qui distingue une polyphonie intertextuelle d'une polyphonie sémantique, voir entre autre O. DUCROT, *Le dire et le dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985. En guise d'illustration plus riche que notre exemple nous renvoyons au film documentaire *Sans frapper* (2019) de Alexe Poukine qui orchestre savamment les dimensions dialogique et polyphonique du discours

situation d'un échange parlé la polyphonie est également présente à l'extérieur des énoncés, et rendue plus explicite par la pluralité des sujets parlants.

Maintenant, précisons selon quelles modalités les énoncés interagissent dialogiquement au sein des discours. Jacques Bres distingue trois types de dialogisme : (1) interdiscursif, (2) interlocutif et (3) intralocutif²⁶⁶. Illustrons cette typologie selon trois exemples factices d'énoncés :

(1) – Les experts disent qu'on ne peut pas déclarer la 5G cancérigène, mais moi je dis que...

(2) – J'entends bien ce que tu dis, et j'approuve totalement, mais je pense que...

(3) – Tout à l'heure j'ai dit que ce n'était jamais le cas, mais maintenant je nuance-rais...

Dans l'exemple (1), qui relève du dialogisme interdiscursif, l'interaction des énoncés est marquée par l'utilisation de différents sujets énonciateurs tels que « les experts » (absents), « on » (général) et « je » (locuteur). Dans l'exemple (2), qui relève du dialogisme interlocutif, l'énoncé du locuteur entre en interaction avec le discours d'un autre énonciateur présent dans la situation d'échange. Dans l'exemple (3), qui relève du dialogisme intralocutif, l'énoncé du locuteur interagit avec un discours antécédent dont il est également l'énonciateur. Bien que, comme le précise Bres, ces types de dialogisme n'ont rien d'exclusifs et peuvent se combiner, nous retiendrons, en vue de l'analyse pragmatique de l'entretien (chapitre 5), que seul le dialogisme interlocutif consiste en l'interaction des énoncés issus de différents interlocuteurs dans la même situation d'échange.

Ainsi, nous voyons en quoi le dialogisme se rapporte à un principe de circulation et d'interaction des énoncés au sein du locuteur. Ce qui complète et achève l'analyse de la triade à travers laquelle nous avons voulu examiner séparément la situation, la posture et le dialogisme qui sont interdépendants dans l'acte de parler. Cet examen du dialogisme nous permet de voir qu'un entretien se distingue d'autres types d'échange par le fait que les interlocuteurs réinvestissent, et par là *entretiennent*, ce qui a été dit durant l'échange. Cette mise en évidence du dialogisme à l'intérieur d'un échange parlé justifie notre idée selon laquelle un entretien repose sur une éthique de la parole et montre que l'attitude du locuteur par rapport au dialogisme

en faisant dire par différents locuteurs le récit d'expérience d'une femme violée. Informations et extrait en ligne : <https://cvb.be/fr/films/sans-frapper#dvd> (consulté le 6/03/2021)

²⁶⁶. J. BRES, « Dialogisme, éléments pour l'analyse », in revue *Recherches en didactique des langues et des cultures*, 14-2, 2017, en ligne : <https://journals.openedition.org/rdlc/1842> (consulté le 6/03/2021).

relève d'une activité critique du sujet par rapport à sa propre parole. Nous verrons au chapitre suivant comment ce dialogisme est en jeu dans l'interaction verbale et en quoi l'activité critique permet la continuité de la parole dans un entretien.

4.2. Communication et interlocution

Nous déplaçons notre réflexion de la question de la circulation des énoncés vers celle de leur communication entre interlocuteurs. En effet, pour caractériser l'entretien nous avons besoin de justifier la nature investigatrice de l'échange, autrement dit la finalité pour laquelle il y a communication. Or, cet objectif nous demande d'adopter à la fois une approche pragmatique et actionnelle de l'échange parlé, c'est-à-dire de mettre en rapport le phénomène langagier avec l'action dans laquelle il se constitue. Nous montrerons que, pour un échange parlé ordinaire tel que l'entretien, cette question ne trouve pas de réponse dans le paradigme de la "communicabilité" des énoncés de Francis Jacques. Dans ce sens, nous ferons une analyse critique de la comparaison que le philosophe fait entre le dialogue et la négociation afin de justifier l'approche pragmatique qui nous permettra par la suite de définir l'entretien. Au préalable, nous présentons le contexte philosophique dans lequel s'inscrit Jacques et dont notre recherche hérite.

Le dialogue comme intercompréhension

Les « philosophies du dialogue » constituent un courant de l'histoire de la philosophie du XX^e siècle qui regroupe différents penseurs qui ont développé une réflexion sur la question de la relation à autrui à travers le dialogue, et ce à une époque qui voit naître les premiers conflits mondiaux et leurs crimes massifs. Citons notamment Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Guido Calogero, Karl Otto Appel, Francis Jacques, Jürgen Habermas et Denis Vernant. Martin Buber, à qui l'on attribue d'avoir initié ce mouvement²⁶⁷, développe dans son ouvrage *Ich und Du*²⁶⁸ (1923) une philosophie de la réciprocité dont le socle est la relation du couple « Je-Tu » à laquelle il oppose le rapport du couple « Je-Cela », lequel correspond aux rapports instrumentaux aux choses ou à autrui (« Cela » pouvant être remplacé par « Il » ou « Elle »). Tous les philosophes cités ont développé

²⁶⁷. Cf. F. ARMENGAUD et R. MISRAHI, « Les philosophies du dialogue », in Encyclopédie Universalis, en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/dialogue/1-les-philosophies-du-dialogue/> (consulté le 7/03/2021)

²⁶⁸. Cf. M. BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier, 2012.

différentes conceptions qui convergent vers cette problématique de la relation à autrui en la mettant en lien avec la question du dialogue. Selon Évelyne Buisnière :

Le dialogue fait question au sens où il inclut l'idée de communauté humaine et de vie sociale. Il est relation sociale à autrui dont la conception suppose une philosophie au sens global du terme : le débat comprend des aspects moraux, juridiques, politiques. Un traitement purement technique du concept de dialogue laisse dans l'ombre le problème du fondement de la communauté dialoguante²⁶⁹.

Cette question du fondement de la « communauté dialoguante » est centrale pour Francis Jacques qui considère qu'aucune des philosophies du dialogue n'est parvenue à développer une doctrine suffisamment radicale et technique pour établir une théorie qui saisisse le principe de l'interlocution²⁷⁰. Jacques conçoit l'interlocution comme « un transcendantal du dialogue²⁷¹ », autrement dit la question est celle de savoir si les conditions de possibilité d'une interaction langagière sont aussi des conditions éthiques d'une relation à autrui. Dans ce sens, la question inaugurale à la réflexion jacquienne, et dans laquelle notre réflexion s'inscrit en partie, est celle de *l'intercompréhension* : « comment peut-il se dire quelque chose entre nous ?²⁷² ». L'enquête se porte alors sur la recherche de ce transcendantal au dialogue ce qui nécessite, selon Jacques, le recours à une analyse pragmatique de l'interlocution :

Au sens strict de ce mot, j'entendrai [...] par pragmatique tout ce qui concerne le rapport des énoncés aux conditions les plus générales de l'interlocution, sans lesquelles une situation communicable ne pourrait se produire par discours²⁷³.

Pour répondre à la question de l'intercompréhension Jacques propose d'intégrer son paradigme de la « communicabilité » à celui classique de la communicativité qui veut que le langage consiste de manière passive à transmettre ou à faire circuler les énoncés. La communicabilité d'une expression, quant à elle, renvoie à « une action conjointe qui n'est pas définissable par sa finalité indépendamment de sa structure²⁷⁴ ». Cette structure de l'interaction communicationnelle, au sujet de laquelle nous reviendrons, constitue une contrainte de signification à laquelle chacune des instances énonciatives doit satisfaire pour être interlocutrice de l'autre ; il ne s'agit plus de se limiter au modèle émetteur-récepteur ou locuteur-allocutaire de la communicativité. Nous nous appuyerons sur deux notions présentes dans la description de la communicabilité : l'« action conjointe » et la « finalité ». En effet, ces deux notions nous

²⁶⁹. E. BUISSIÈRE, « Idéal du dialogue ou idéal de la science ? Un débat entre Ugo Spirito et Guido Calogero », in D. VERNANT (dir.), *Du dialogue*, Paris, Vrin, 1992, p. 66.

²⁷⁰. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, PUF, 1985, p. 101.

²⁷¹. F. JACQUES, « Peut-on et doit-on définir un *a priori* communicationnel ? Prolégomènes à une critique de la rationalité communicative », in D. VERNANT (dir.), *Du dialogue, op. cit.*, p. 191-192.

²⁷². F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution, op. cit.* p. 43.

²⁷³. *Ibid.*, p. 329.

²⁷⁴. *Ibid.*, p. 499.

paraissent essentiels pour notre projet car la première met en jeu la compréhension mutuelle nécessaire pour que l'action de communication ait lieu et la seconde relève des intérêts particuliers pour lesquels l'action a lieu.

Disons en première approche que la communicabilité est conforme au principe général du dialogue qui est un échange *ouvert* dans lequel les participants cherchent avant tout à se comprendre, autrement dit à communiquer dans l'usage ordinaire du terme. Précisons ce point avec la définition du dialogue que Jacques propose :

Le dialogue est la forme transphrastique dont chaque énoncé, appelé alors *message*, est déterminé, tant pour sa structure sémantico-pragmatique que pour sa syntaxe elle-même, par une mise en commun équitable du sens et de la valeur référentielle, et dont l'enchaînement séquentiel est régi par des règles pragmatiques assurant une propriété de convergence²⁷⁵.

Cette définition nécessite que nous précisions au moins la notion de « convergence ». Nous la comprenons comme une propriété du dialogue qui est de soumettre le processus subjectif d'élaboration du sens, l'orientation des énoncés, et de référentialité, l'objet sur lequel porte les énoncés, à un exercice *commun*. Ainsi comprise, la communicabilité relève d'une *relation intersubjective* de co-référence et de co-construction du sens des énoncés, révélant ainsi la dimension dialogique de l'acte de parole que nous avons présentée dans la section précédente. Selon Jacques, c'est « l'interlocution qui soutient la réalité des interlocuteurs²⁷⁶ » en “je” et “tu” (rétro-référentialité²⁷⁷) – en ce sens l'interlocution est transcendantale – et « adresser une parole c'est réagir à une parole dite, ou du moins agir dans la direction d'une réponse attendue²⁷⁸ » – en ce sens le sujet parlant se définit comme l'agent de la communication et l'interlocution est *action* (nous y revenons *infra*). Ainsi, pour Jacques la subjectivité dans l'acte de parole est « aussitôt l'intersubjectivité d'une allocution²⁷⁹ » et l'idée de convergence du dialogue désigne la « corrélation des subjectivités²⁸⁰ », non leur relation. Avec Jacques, la triade monologale à partir de laquelle nous avons analysé l'acte de parler “par soi”, “de soi” et “pour soi” est selon nous corrélée avec une triade dialogale qui correspond à l'acte de parler “par l'autre”, “de l'autre” et “pour l'autre”, autrement dit, l'action conjointe qui consiste en une mise en partage

²⁷⁵. *Ibid.*, p. 217.

²⁷⁶. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979, p. 120.

²⁷⁷. Nous reviendrons sur la notion de 'référentialité' constituée de co- et de rétro-référence au chapitre 5.

²⁷⁸. *Ibid.*, p. 121.

²⁷⁹. *Ibid.*, p. 52.

²⁸⁰. *Idem.*

et en une élaboration commune du sens à travers la parole en vue d'une compréhension mutuelle²⁸¹.

La finalité de l'échange parlé

Analysons maintenant le second point que nous avons isolé du paradigme de la communicabilité et sur lequel nous portons notre critique : la finalité de l'action conjointe. Selon nous, l'analyse jacquéenne présente un défaut lorsque le philosophe compare la négociation avec le dialogue²⁸². En effet, il semble (mais nous ne trancherons pas sur cette question) que la conception jacquéenne du dialogue hésite entre une forme disons idéale et une forme neutre : d'après sa typologie des échanges (cf. annexe 1) Jacques conçoit le dialogue d'une part comme un concept situé à un méta-niveau à partir duquel se déclinent tous les types d'échanges parlés tels que la discussion, la conversation, la délibération, le débat, etc. ; d'autre part il nomme dialogue un certain type d'échange appartenant à sa typologie et qui se caractérise par sa constitution dialogique à travers laquelle les interlocuteurs partagent une visée bilatérale et un objectif de nature théorique et qui, selon sa portée sémantique ou référentielle, se décline respectivement sous les formes ordinaires du débat ou de la confrontation. De plus, nous justifions notre hésitation par le fait que si Jacques ne concevait pas le dialogue aussi comme un type ordinaire d'échange il ne procéderait pas à sa comparaison avec cet autre type d'échange ordinaire qu'est la négociation. Or, Si la première acception du dialogue ne pose pas problème pour notre examen car c'est un fait que l'entretien soit un type de dialogue, la seconde acception quant à elle, en attribuant une action particulière au dialogue, semble défendre l'idée d'un échange ordinaire idéal dans un sens moral, c'est-à-dire la meilleure façon pour les humains de dialoguer. Dès lors, notre critique tient compte de cette conception du dialogue.

L'hypothèse que nous souhaitons défendre est qu'un type d'échange ordinaire tel que la négociation, qui constitue une action de communication, vise une *autre* action, et que la définition de cette action est quant à elle indépendante de la structure communicative immanente à l'interlocution. L'action communicative procède bien de la relation interlocutive²⁸³, mais celle-ci constitue la condition de satisfaction d'une autre action dont la *visée pratique*, ou finalité, est propre à ces différents types d'échange parlé d'usage social que

²⁸¹. Nous nous accordons avec la conception du dialogue de Guido Calogero telle qu'Évelyne Buissière la présente : « Calogero voit dans le dialogue l'achèvement de l'éthique et en même temps la justification de la logique dont le seul rôle est d'assurer la compréhension réciproque », G. CALOGERO, *Laïcisme et dialogue*, éd. et trad. E. Buissière, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 97.

²⁸². Cf. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*, *op. cit.*, p. 121-131.

²⁸³. Cf. *Ibid.*, p. 377.

sont la négociation, la délibération, l'entretien, etc. Ces échanges ordinaires ne relèvent certes pas du « dialogue idéal » au second sens jacquéen, ils sont néanmoins réels ; qu'ils soient d'usage social plus fréquent que le débat cela est autre chose et ne contredit pas qu'une forme de dialogue y soit malgré tout présente. Cette critique nous éloigne de Jacques et de sa conception idéalisée du dialogue car elle implique de réduire le dialogue à la compréhension mutuelle. Une conséquence de cette critique est que le dialogue ne peut pas être fondamentalement comparé avec les échanges parlés ordinaires ; il aurait fallu comparer la négociation au débat par exemple. C'est pourquoi notre programme est de spécifier l'entretien par rapport au dialogue (cf. chapitre 5), non de comparer ces deux formes d'échange parlé.

Pour préciser notre position reprenons le cas de la négociation. L'exemple de Jacques s'inscrit dans un processus qu'on nomme de nos jours le « dialogue social » dont la finalité pour les parties prenantes est de sortir d'une situation conflictuelle entre une direction d'entreprise et ses salariés. Selon nous Jacques fait erreur lorsqu'il attribue à la négociation la finalité de « recueillir des concessions » et non celle d' « obtenir l'adhésion des parties prenantes²⁸⁴ » car cela mène à assimiler la *fin* de l'acte de négocier avec le *moyen* par lequel cet acte peut se réaliser. Afin de repartir d'une situation différente de celle de Jacques, prenons le cas d'une vente immobilière entre particuliers. Dans le domaine de l'échange parlé cette situation peut être qualifiée de complexe : généralement il s'y mêlent conversation (prise de contact), discussion (sur des points techniques) et négociation (sur le prix). Nous le voyons, la phase de négociation n'est qu'un moment d'échange parlé parmi d'autres dans le processus global d'une vente immobilière. Selon nous, l'action visée à travers ce processus permet d'identifier la finalité de la négociation qui, en tant que partie du processus, doit permettre à la vente de se réaliser. Dans notre exemple, les parties prenantes entrent en phase de négociation si et seulement si elles sont engagées mutuellement²⁸⁵ dans l'action, pour l'une, de vendre ce bien et, pour l'autre, d'acheter ce même bien. Ces deux actions, bien que distinctes, se formalisent à travers la négociation en action conjointe : les parties prenantes entrent en phase de négociation qu'à partir du moment où une action particulière et commune doit être effectuée sur un objet contextualisé (cette maison). Conséquemment, la visée propre à chacune des parties qui est en jeu dans l'action de négocier n'est pas la finalité de cette action. Autrement dit, cette action ne constitue qu'un moyen pour la fin visée par chacune des parties et qui demeure potentiellement

²⁸⁴. *Ibid.*, p. 217.

²⁸⁵. Sur le concept d'engagement mutuel dans l'échange parlé voir notamment B. GEURTS, « Communication as commitment sharing: speech acts, implicatures, common ground », article en ligne : <https://doi.org/10.1515/tl-2019-0001> (consulté le 11/03/2021)

inconnue de l'autre ; cette fin étant quant à elle non contextualisée. Nous pouvons ainsi dire que la fin de l'acte de négociation est un moyen de satisfaire l'intérêt propre à chaque partie prenante et que, principiellement, c'est pour cette "fin en vue" qu'il y a négociation. Dans l'exemple de Jacques, les parties prenantes ne s'engagent mutuellement dans une action de négociation qu'à partir du moment où les intérêts particuliers (visées) se croisent sur un objet commun, un nombre d'emplois à sauvegarder par exemple. Dès lors, la fin visée de la négociation est précisément d'obtenir un accord sur le nombre d'emplois à supprimer, ou éventuellement sur un autre moyen permettant de répondre à l'intérêt de la direction qui est de faire tourner l'entreprise, et à l'intérêt des salariés, qui est de conserver leurs emplois. Sans cela il n'y a pas eu négociation.

Nous le voyons, cette discussion rend nécessaire un dépassement du dualisme entre fin et moyen que Dewey peut nous aider à clarifier : « la 'fin' est simplement une série d'actes vue à un stade lointain ; le moyen est tout simplement la même série vue à un stade précédent²⁸⁶ ». Nous retrouvons ici l'idée de "fin en vue" ou fin visée (*end in view*, cf. 1.3) à travers laquelle Dewey dépasse les conceptions de la rationalité instrumentale d'une part et de la rationalité téléologique d'autre part (cf. 4.3). Dans le cas de la négociation, comme c'est le cas pour la délibération chez Dewey et comme ce sera également démontré avec l'entretien, l'action que constitue l'échange parlé porte en même temps sur les fins et sur les moyens, opérant ainsi une *continuité* entre les deux : « D'un côté en reconnaissant aux fins la fonction de moyens. De l'autre, en attribuant aux moyens le statut de fins²⁸⁷ ». Ainsi considéré, l'acte délibératif constitue un processus qui répond au primat de l'activité chez Dewey, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'autre fin que la poursuite de l'activité au sens anthropologique du terme. Ce qui nous amène à préciser notre recherche car en considérant l'entretien comme une étape, un moyen, nécessaire à la poursuite d'une activité (fin visée) nous sommes amenés à concentrer notre effort sur le « stade précédent », autrement dit le moyen par lequel l'entretien devient action.

Une approche actionnelle de l'entretien

Nous avons vu que la comparaison menée par Jacques entre le dialogue et la négociation (comme celle avec la conversation) ne nous permet pas de clarifier le rapport entre communication et interaction, entre action conjointe et action finalisée en jeu dans un échange

²⁸⁶. J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, trad. fr. et citation in R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, *op. cit.*, p. 239.

²⁸⁷. *Ibid.*, p. 240.

parlé. La portée normative de l'analyse jacquéenne du dialogue écarte la possibilité de comprendre ce qui distingue les différents types d'échange parlé auxquels les humains ont recours dans la conduite de leur existence. C'est que, la conception jacquéenne du dialogue distingue un échange dialogal d'un échange dialogique : un échange dialogal est « une situation où sont réunies toutes les conditions indispensables au dialogue » ; tandis qu'un échange dialogique est « la constitution de tout discours qui fait sens dans un contexte interlocutif, malgré certaines infractions à la canonique du dialogue [...] Le dialogal est la plénitude du dialogique, sa borne supérieure²⁸⁸ ». Si nous suivons cette distinction, qui précise notre incertitude *supra* au sujet de la place qu'occupe le dialogue dans la typologie des échanges, alors notre projet se rapporterait essentiellement à penser un échange de type dialogique, ce que nous avons effectivement pris parti de faire. Malgré tout, comme nous l'avons vu, cela n'exclut pas que des échanges tels que la négociation ou l'entretien relèvent nécessairement du dialogue conçu selon le modèle du dialogal, i.e. celui de la compréhension mutuelle, pour aboutir. En somme, et comme nous l'avons suggéré *supra*, il paraît nécessaire pour notre étude de réserver au concept de dialogue un méta niveau, i.e. comme condition de possibilité de tout autre type d'échange parlé ; autrement dit le niveau de concept générique à partir duquel se décline, entre autre (la notion de dialogue pouvant se rapporter plus largement à des formes écrites d'échange), tous les types d'échange parlé²⁸⁹.

Ceci étant posé, bien que le paradigme de la communicabilité mette en évidence l'action conjointe (nous y reviendrons au chapitre suivant) par laquelle les interlocuteurs échangent dialogiquement, il ne nous permet pas de spécifier la fin visée à travers des actes tels que la négociation ou l'entretien. En somme, l'analyse jacquéenne de l'action communicative a pour conséquence de réduire l'interagentivité à l'intersubjectivité telle que la définit Descombes :

La relation intersubjective s'établit entre deux sujets à travers des actes indépendants les uns des autres sur le modèle dialogique : dans un dialogue, je dis quelque chose pour être entendu, je pose une question pour qu'on me réponde, mais le seul fait de parler ou de questionner ne suffit évidemment pas à faire que quelqu'un m'entende ou me réponde. C'est pourquoi un acte de cette sorte, qui ne réclame qu'un partenaire virtuel, peut être intériorisé : ainsi, je me pose une question à moi-même, après quoi je cherche comment répondre à ma propre question²⁹⁰.

La dimension sociale de tout échange parlé ne peut être abstraite d'une analyse complète qui prenne la relation sociale comme étant également fondatrice, contraignante et donc structurante de l'espace interlocutif. Avec le primat de l'interlocution, Jacques fonde la dimension

²⁸⁸. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 216-217.

²⁸⁹. Ce qui nous semble être le cas de la conception aristotélicienne de la notion de dialogue (cf. 2.3).

²⁹⁰. V. DESCOMBES, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, p.229-230.

communicationnelle de l'interaction sociale langagière (la réponse à « comment peut-il se dire quelque chose entre nous ? »), s'empêchant ainsi de fonder la dimension pratique et actionnelle de l'interaction communicative qui relève de la fin visée par l'acte (la réponse à « pourquoi dire quelque chose entre nous ? »). Et, une telle approche ne relève pas d'une « tendance sociologiste²⁹¹ » ainsi nommée par Jacques. Dans ce sens, notre position quant à la conception jacquéenne de l'interaction semble se confirmer lorsque le philosophe critique la théorie de la communication d'Habermas (cf. 4.3) :

[...] pour Habermas l'action communicative ne procède pas de la relation interlocutive : elle n'est pas fondatrice mais fondée. Il considère que c'est une fois que l'expression linguistique est bien formée, vraie, véridique et correcte, que la relation peut s'établir symboliquement [...] Sans doute Habermas distingue-t-il entre travail et interaction : le travail est une activité rationnelle qui agence des moyens en vue d'une fin [...] En revanche les sujets en interaction communiquent à travers des symboles en se conformant à des normes [...] les normes qui guident les interactions communicationnelles sont *reconnues*. Ce type d'activité ainsi normé reconnaît ou méconnaît certaines valeurs échappant ainsi à la rationalité instrumentale. En somme, c'est la réalité sociale qui fournit les normes de conformité pour les interactions²⁹².

Avant de revenir plus en détail sur la distinction habermassienne entre “agir stratégique” et “agir communicationnel”, notons que la distinction entre « travail » et « interaction » à partir de laquelle Jacques traite la question du fondement des normes qui guident les interactions communicationnelles et qui fonde sa conception de la rationalité communicative est elle-même problématique dans le cadre théorique deweyen dans lequel nous nous inscrivons. En effet, selon Dewey, une interaction – ou plutôt une transaction – se conçoit à l'instar du « travail » tel que le définit Jacques, c'est-à-dire comme une activité rationnelle qui agence des moyens en vue d'une fin. Mais, comme nous l'avons vu *supra* Dewey défend l'idée d'une continuité entre les actions qui visent une certaine fin et cela ne relève pas de la rationalité instrumentale telle que celle attribuée ici à Habermas mais d'une rationalité *pratique* et de la conception deweyenne de la *pensée comme action*. Ainsi, l'analyse actionnelle et la définition d'un échange parlé tel que l'entretien nécessite d'examiner la question de la fin visée dans laquelle les interlocuteurs échangent, autrement dit l'analyse des conséquences recherchées et subies à travers l'interaction.

²⁹¹. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 376.

²⁹². *Ibid.* p. 377.

4.3. De l' « agir communicationnel » à l'éthique de la discussion

Comme nous venons de le voir, l'analyse jacquéenne du dialogue n'est pas satisfaisante pour notre projet car elle se concentre uniquement sur la dimension interlocutive et ne tient pas compte de la fin visée par l'acte d'échange parlé, autrement dit de sa dimension actionnelle. C'est dans cette optique que nous allons maintenant examiner le paradigme de « l'agir communicationnel²⁹³ » de Jürgen Habermas qui défend entre autre la thèse d'une pratique de la discussion publique à finalités morale et politique. Plus fondamentalement, Habermas entreprend de justifier les normes morales à partir de l'analyse des conditions pragmatiques transcendantales de tout échange langagier. Nous verrons qu'à travers sa théorie de l'agir communicationnel Habermas cherche à établir une pragmatique universelle pouvant servir de norme à toute action médiatisée par le langage. Les réflexions du philosophe sur le langage se développent conjointement à une théorie de l'action et de la rationalité dans le but d'édifier une philosophie critique de la société²⁹⁴. Bien que notre projet ne s'identifie pas à un tel programme normatif nous examinerons la question de savoir si la pragmatique telle que la conçoit Habermas constitue un modèle théorique de l'interaction verbale susceptible de nous permettre de définir l'entretien, ou si elle aboutit, comme le pense Jacques, à une « hypothèse pratique²⁹⁵ » et à une conception idéalisée de la communication.

L'agir communicationnel

Pour Habermas l'agir communicationnel (AC) est la forme d'activité privilégiée à prendre en compte dans une société humaine où les normes et les expériences se manifestent essentiellement à travers les relations langagières. En ce sens, l'AC est constitutif du social, mais ce dernier ne peut se réduire à des relations intersubjectives comme nous l'avons vu *supra* car la complémentarité des rôles des interlocuteurs ne relève pas uniquement d'attentes croisées²⁹⁶. En ce sens, à une théorie de la société, qui doit répondre à la question de l'ordre

²⁹³. Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr. J.-M. Ferry ; *Tome II : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. Dorénavant nous abrégons « *Théorie de l'agir communicationnel* » par TAC.

²⁹⁴. Cf. « Théorie de la rationalité et théorie du langage » in J. HABERMAS, *Parcours 2 (1990-2017)*, trad. fr. C. Bouchindhomme, F. Joly et V. Pratt, Paris, Gallimard, 2018, édition électronique, p. 389.

²⁹⁵. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*, *op. cit.*, p. 376.

²⁹⁶. « Une relation sociale s'établit entre des personnes lorsqu'elles coopèrent dans les conditions suivantes : la première a accompli sa part d'un acte social à condition que la seconde en ait accompli la part complémentaire. Par exemple, entre le professeur et l'élève, la relation est intersubjective quand elle est seulement tentative de communiquer, mais elle est sociale quand elle est une relation d'enseignement, car le professeur n'a enseigné que si quelqu'un a été enseigné, et un élève n'a reçu un enseignement que si quelqu'un d'autre le lui a donné », V. DESCOMBES, *Le parler de soi*, *op. cit.*, p. 230.

social, Habermas fait correspondre la théorie de l'action qui doit répondre au problème de l'interaction entre des individus ayant le *choix* de coordonner leurs projets conjointement, ou du moins d'une manière qui ne court pas le risque d'une rupture de l'interaction²⁹⁷. Habermas relie le problème de l'action, i.e. l'activité finalisée, à l'interaction verbale, i.e. la communication langagière. Et, il revient alors à la pragmatique de fonder le caractère universel des présuppositions²⁹⁸ inhérentes à l'activité communicationnelle guidée par l'« entente » :

[...] l'« entente » entre en jeu en tant que mécanisme de coordination de l'action. La compréhension d'un acte de parole ne constitue qu'un maillon de la chaîne de l'entente, entre un locuteur et un destinataire prenant position par « oui » ou par « non ». Les deux actes en relation réciproque – d'énonciation de la part d'*ego* et de prise de position de la part d'*alter* – forment l'unité élémentaire d'une communication qui, par la « conjonction » d'intentions d'action complémentaires, rend possible l'activité sociale. Cette interaction médiatisée par le langage, qui se réalise par l'enchâssement fonctionnel, dans un contexte d'action, d'un usage du langage guidé par l'entente, je l'appelle « activité communicationnelle »²⁹⁹.

L'activité communicationnelle est une interaction médiatisée par le langage qui vise l'intercompréhension et a pour fonction la coordination de l'action sociale ; dans ce sens, elle est « un composé de l'usage du langage et de la structure téléologique de l'action³⁰⁰ ». Dès lors, l'activité communicationnelle, bien que guidée par l'entente, peut être « parasitée³⁰¹ » par un agir stratégique (AS) qui pose un problème pour Habermas dans le sens où ce type d'agir ne vise pas la compréhension mutuelle mais le succès individuel. Il nous faut donc expliquer en quoi l'AC peut être contrarié par l'AS.

Tout d'abord, cette question met en jeu la distinction que fait Habermas entre deux types d'activité³⁰² qui représentent des formes distinctes d'action médiatisée par le langage dans lesquelles y sont impliqués au moins deux agents :

[...] nous nommons *stratégique* une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite de règles de choix rationnelles et que nous évaluons le degré d'efficacité de l'influence prise sur les décisions d'un partenaire rationnel [...] En revanche, je parle d'actions *communicationnelles*, lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension³⁰³.

²⁹⁷. Cf. J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999, p. 148.

²⁹⁸. Nous ne rentrons pas dans le détail de ces présuppositions pragmatiques qui conditionnent l'acte de parole, à savoir : que le locuteur s'exprime de façon intelligible, donne quelque chose à entendre, se fasse comprendre et vise l'entente avec ses interlocuteurs, cf. C. BOUCHINDHOMME, *Le vocabulaire d'Habermas*, Paris, Ellipses, 2002, p. 10. Notons également que ce sont ces présuppositions que Francis Jacques ordonne différemment comme nous l'avons évoqué, cf. *supra*.

²⁹⁹. J. HABERMAS, *Parcours 2...*, *op. cit.*, p. 389-390.

³⁰⁰. *Ibid.*, p. 407.

³⁰¹. *Ibid.*, p. 413.

³⁰². Habermas distingue initialement cinq types d'activité : agir « téléologique » ; « stratégique » ; « régulé par des normes » ; « dramaturgique » et « communicationnel », cf. J. HABERMAS, *TAC I...*, *op. cit.* p. 101-102.

³⁰³. *Ibid.*, p. 295.

En première approche c'est le critère de la finalité relative à chaque type d'action qui permet de distinguer AS et AC : l'AS vise le "succès" égocentrique tandis que l'AC vise "l'intercompréhension". Mais, ce critère ne permet pas de réduire l'AC à l'intercompréhension car les agents sont animés par des « plans d'action » et les deux types d'action possèdent une structure téléologique³⁰⁴. Habermas propose alors un deuxième critère distinctif au sujet de l'attitude des partenaires, selon qu'ils se coordonnent par l'influence (AS) ou par l'entente (AC). Le rapport au langage est donc discriminant pour distinguer AC et AS. Le problème devient alors d'identifier ce qui permet cette coordination de l'action par le langage et ce notamment à travers les actes de parole.

Pour résoudre ce problème qui concerne la dimension actionnelle de la philosophie du langage Habermas a recours à la théorie des actes de parole d'Austin :

[...] je compte dans l'agir communicationnel les interactions médiatisées par le langage où tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs illocutoires, *et seulement de tels objectifs*. En revanche, je considère comme un agir stratégique médiatisée par le langage les interactions dans lesquelles l'un des participants au moins veut susciter par ses actions langagières des effets perlocutoires chez un vis-à-vis.

Comme le souligne Sébastien Roman, Habermas distingue l'AS et l'AC selon la priorité accordée par le locuteur entre les objectifs illocutoires et les effets perlocutoires³⁰⁵ : si un locuteur cherche à produire un effet perlocutoire sur autrui tout en cachant son intention alors il agit de manière stratégique ; au contraire, si le succès d'un acte illocutoire est obtenu par l'intercompréhension alors le locuteur agit de manière communicationnelle. Habermas reprend ainsi la distinction austinienne entre les effets perlocutoires liés aux objectifs illocutoires et les effets perlocutoires contingents tout en rapportant la première catégorie d'effet au seul domaine de l'AC. Selon le philosophe, une telle adaptation de la théorie d'Austin est justifiée par le fait que l'intention communicationnelle de l'acte illocutoire se rapporte entièrement à l'intercompréhension et donc à la signification de ce qui est dit par le locuteur, alors que ce n'est pas le cas pour l'intentionnalité de l'agir stratégique qui, quant à elle, demeure séparée (consciemment ou non) de l'acte illocutoire. De la sorte, Habermas réduit la question de l'intentionnalité au seul domaine de l'AS, tandis que l'AC ne met en jeu que la signification des énoncés, autrement dit l'entente entre l'acte de parole d'un *ego* et l'acte de prise de position d'un *alter* par rapport à cette parole :

³⁰⁴. Cf. J. HABERMAS, *Morale et communication...*, *op. cit.* p. 148.

³⁰⁵. S. ROMAN, « Habermas, lecteur de J. L. Austin. L'illocution et la perlocution dans le modèle communicationnel », in *Philosophiques*, Volume 43, Numéro 2, 2016, p. 460, en ligne : <https://id.erudit.org/iderudit/1038214ar> (consulté le 22/08/2021).

Le terme “intercompréhension” (*Verständigung*) a pour signification minimale qu’ (au moins) deux sujets capables de parler et d’agir comprennent identiquement une expression langagière. La signification d’une expression élémentaire consiste alors dans la contribution que celle-ci apporte à la signification d’une action langagière acceptable.³⁰⁶

En reprenant la théorie de la signification chez M. Dummett, Habermas affirme que « [c]e qui est important, c’est seulement que la prétention illocutionnaire qu’élève le locuteur pour la validité d’une phrase puisse par principe être critiquée³⁰⁷ ». Le locuteur ne pouvant viser lui-même des fins illocutoires est engagé dans une coopération qui est absente du modèle de l’AS. Cet argument permet au philosophe d’affirmer que seul l’AC contraint les agents par une structure interactionnelle de type langagier – la signification –, et que l’AS, possédant quant à lui une certaine autonomie par rapport à cette structure, relève en définitive d’un autre type d’interaction. Ce qu’Austin, selon Habermas, n’a pas permis d’identifier :

Austin n’a pas traité ces deux cas comme des types d’interaction différents, parce qu’il incline à identifier les actions langagières, c’est-à-dire, les actes de l’intercompréhension, aux interactions médiatisées par le langage elles-mêmes. Il n’a pas vu que les actions langagières fonctionnent comme mécanisme de coordination pour d’autres actions³⁰⁸.

Selon nous, l’adaptation de la théorie austinienne³⁰⁹ des actes de parole par laquelle Habermas distingue les différents types d’agir médiatisé par le langage aboutit à une analyse incomplète de l’interaction verbale en tant que telle et non seulement en tant que mécanisme de coordination des actions. Ce qui pourrait ne pas soulever de problème pour une théorie de l’action qui ne se fonde pas sur une philosophie du langage (en présupposant que les actions langagières servent la plupart du temps à d’autres actions), devient problématique pour une philosophie de l’action langagière elle-même. La conception de l’action sociale chez Habermas, c’est-à-dire l’action impliquant des agents considérés comme membres d’une société³¹⁰, amène le philosophe à considérer les actes de paroles comme « médium de l’intercompréhension » et l’activité langagière comme « mécanisme de coordination pour d’autres actions³¹¹ ». Dans ce sens, l’analyse de l’AC constitue une théorie de l’action médiatisée par le langage et l’activité langagière se retrouve réduite à la fonction de moyen et ne représente pas pour Habermas une action ayant sa propre fin susceptible d’être analysée. L’approche pragmatique de la signification cherche à expliquer ce que veut dire comprendre un acte de parole en s’intéressant

³⁰⁶. J. HABERMAS, *TAC I*, op. cit. p. 315.

³⁰⁷. *Ibid.*, p. 326.

³⁰⁸. *Ibid.*, p. 304.

³⁰⁹. Habermas modifie sa conception des actes de parole dans *Vérité et justification* où il considère que la compréhension d’un acte de parole relève des conditions de succès illocutoire et perlocutoire, cf. J. HABERMAS, *Vérité et justification*, trad. fr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 76.

³¹⁰. Selon nous cette conception de l’action sociale est différente chez Austin qui considère les actes de paroles en contexte social.

³¹¹. J. HABERMAS, *TAC I*, op. cit., p. 316.

aux conditions de validité et aux conséquences pratiques d'un tel acte. Une telle analyse est une pragmatique de l'acte de parole et non de l'interaction verbale. Ce point est donc problématique pour notre recherche.

Pour dépasser cette difficulté nous devons situer notre analyse non pas seulement au niveau des actes de paroles mais également au niveau de l'interaction verbale. Autrement dit, nous y reviendrons (cf. 5.3), nous ne situons pas la finalité seulement au niveau de ce qui se dit mais aussi de ce qui se fait dans l'interaction, c'est-à-dire au niveau de ce que les interlocuteurs coproduisent en situation. C'est pourquoi, en dernière analyse, nous envisagerons une pragmatique qui ne relève pas seulement de la signification des actes de parole mais qui s'appuie également sur l'interprétation de l'interaction verbale, nous préciserons dans quel sens. Avant cela, nous allons voir si Habermas nous apporte des éléments de réponse à travers sa conception de la discussion car, en tant que « recherche coopérative de la vérité³¹² » nous considérons la discussion conceptuellement proche de l'entretien. Notre question est de savoir si Habermas en vient à élaborer précisément une définition pragmatique de la discussion selon le critère de la finalité que nous avons isolé.

La discussion

Selon Habermas la poursuite d'objectifs illocutionnaires propre à l'AC permet aux participants « d'obtenir un accord offrant le fondement d'une coordination consensuelle des plans d'action poursuivis individuellement³¹³ ». Or, cet accord peut nécessiter un examen critique des actes de parole, les énonciations, lorsque leurs prétentions à la validité ne sont plus admises, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a plus "entente". Habermas conçoit la discussion comme « une continuation, par d'autres moyens, de l'activité communicationnelle³¹⁴ ». La discussion est une forme d'activité communicationnelle dans le sens où elle vise rationnellement l'entente, mais elle se distingue de l'AC car elle implique la justification argumentée :

La communication en vue de l'entente, qui a d'emblée un caractère discursif, connaît une différenciation interne selon les niveaux de la *discussion* et de l'*action*. Dès que les prétentions à la validité, naïvement émises dans l'activité communicationnelle et allant plus ou moins de soi dans un monde vécu commun, sont problématisées et érigées en objets d'une controverse argumentée, les participants passent – même si c'est d'une manière rudimentaire – de l'action à une autre forme de communication, c'est-à-dire à une pratique d'argumentation au moyen de laquelle ils cherchent à se convaincre les uns les autres de leurs conceptions, mais souhaitent aussi apprendre les uns des autres.³¹⁵

³¹². J. HABERMAS, *Vérité et justification*, op. cit., p. 187.

³¹³. *Ibid.*, p. 305.

³¹⁴. J. HABERMAS, *Morale et communication...*, op. cit. p. 145.

³¹⁵. J. HABERMAS, *Vérité et justification*, op. cit., p. 37.

Nous le voyons, le passage de l'AC à la discussion ne nécessite pas de déplacer l'analyse hors du domaine du langage : les participants sont toujours engagés dans une action qui vise l'entente. Ce qui distingue la discussion de l'AC vient de ce qu'il ne s'agit plus directement de coordonner l'action sociale des agents, mais principalement de se convaincre et d'apprendre mutuellement. Nous devons donc examiner selon quel critère pragmatique Habermas situe cette différenciation interne au domaine de la communication entre l'AC et la discussion.

Tout d'abord, Habermas établit un principe de la discussion qu'il désigne par la lettre "D" mais qui règle seulement les discussions normatives, car « une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme³¹⁶ ». Par là, nous comprenons que la discussion normative représente un type de discussion pratique et s'inscrit dans le paradigme habermassien de "l'éthique de la discussion" et son projet d'élaborer une théorie de la société. Il nous faut donc déplacer notre intérêt sur ce qui constitue le principe commun à toute discussion pratique, c'est-à-dire l'argumentation. En effet, si la communication se distingue de la discussion par le fait que cette dernière n'intervient que lorsque la communication est perturbée, l'argumentation quant à elle est la forme que prend la discussion pour rétablir l'agir concerté.

Selon Bouchindhomme, l'élaboration d'une théorie de l'argumentation devient centrale pour la philosophie critique d'Habermas fondée sur une pragmatique universelle. De manière générale, l'argumentation est « tout à la fois le processus, la procédure et la production d'éléments par lesquels la prétention à la validité qu'un locuteur attache à un acte de parole (de langage ou de discours) peut être justifiée, ou contestée et/réfutée par un interlocuteur³¹⁷ ». La théorie de l'argumentation habermassienne a donc pour objet d'élaborer les conditions de possibilité de la discussion non plus selon la signification des énoncés mais selon leur justification. En cela, l'argumentation met en jeu l'engagement pragmatique que supposent les actes de langage selon plusieurs aspects qui caractérisent analytiquement la dimension intentionnelle de l'argumentation : en tant que *processus*, l'argumentation relève de « l'intention de convaincre un *auditoire universel* et d'obtenir pour une expression l'assentiment général » ; en tant que *procédure* l'argumentation relève de « l'intention d'achever le débat autour des prétentions hypothétiques à la validité par un *accord rationnellement motivé* » ; en tant que *production* l'argumentation relève de « l'intention de

³¹⁶. J. HABERMAS, *Morale et communication...*, op. cit. p. 87.

³¹⁷. C. BOUCHINDHOMME, *Le vocabulaire d'Habermas*, op. cit., p. 20.

fonder ou d'honorer grâce à des arguments une prétention à la validité »³¹⁸. Ainsi, Habermas rapporte l'intentionnalité de la discussion aux présuppositions pragmatiques qui fondent sa théorie de l'argumentation ; les agents ne sont plus soumis à la structure de la signification dans le but de coordonner l'action mais dans celui de rétablir l'AC, i.e. l'accord au principe duquel est liée cette coordination. Le philosophe n'examine pas l'intention communicationnelle propre à la discussion car il ne considère pas celle-ci, à l'instar de l'AC, comme une action finalisée mais comme le moyen de restaurer la communication. Selon nous une telle analyse porte sur les règles de l'argumentation mais non sur l'usage que l'on peut faire de la discussion.

Finalement, nous voyons que l'analyse habermassienne de l'argumentation s'intègre à la pragmatique universelle dont découle la discussion. En ce sens, cette analyse repose sur une pragmatique de la signification des énoncés et non sur une pragmatique de la discussion qui nécessiterait d'intégrer la finalité propre à cette interaction verbale, c'est-à-dire qui découle de cette pragmatique de l'action finalisée. Nous comprenons ce parti pris analytique, qui résulte en une théorie de l'argumentation, comme la volonté d'Habermas de parvenir à une théorie de la rationalité de l'AC et de fonder en raison une éthique de la discussion dans la perspective d'une théorie de la société. Néanmoins, en ce qui concerne notre projet, l'analyse habermassienne ne nous permet pas de comprendre en quoi consiste la discussion en tant que type d'interaction verbale, et son analyse pragmatique ne nous fournit pas les éléments d'analyse dont nous avons besoin pour parvenir à analyser l'entretien.

Vers une analyse interactionnelle de l'entretien

Le problème de la communication considéré au sein d'une interaction verbale relève selon nous d'une pragmatique couplée à une philosophie de l'interaction qui ne se limite pas à une analytique des actes de discours. Il s'agit non seulement de tenir compte de ce que les agents *disent* mais également de ce qu'ils *font* en interaction. Une telle approche doit permettre de considérer le phénomène langagier dans sa double dimension de projet, i.e. ce qui est visé par les agents, et de processus, i.e. ce qui se fait. De manière analogique, nous considérons avec Wittgenstein qu'il est possible d'affirmer si deux personnes sont en train de jouer aux échecs si et seulement si elles visent intentionnellement le succès de leur action (projet) – peu importe qu'il s'agisse de gagner ou de perdre –, et qu'elles suivent effectivement les règles qui régissent ce type d'interaction (processus). En ce qui concerne l'entretien nous sommes donc conduit à

³¹⁸. J. HABERMAS, *TAC I*, *op. cit.*, p. 42.

présupposer que les interlocuteurs projettent des règles d'interaction à travers leurs actes, lesquels constituent un processus dont un modèle hypothétique peut être reconstruit par l'analyse pragmatique (qu'il s'agirait ensuite de valider par l'observation, ce que nous ne proposons pas de faire dans cette recherche).

Nous pensons que la définition d'un échange parlé tel que l'entretien nécessite de considérer l'interaction constituée par la mise en rapport de visées selon les actions langagières qui manifestent l'attitude des agents. Sans remettre en question le projet habermassien d'une théorie de la société nous pensons que la justification de la distinction conceptuelle entre AC et AS, qui repose *in principio* sur l'intention des agents et aboutit *in fine* à considérer l'AS comme une perversion de l'AC, ne permet pas de prendre en compte le fait que des agents peuvent vouloir agir de manière communicationnel mais ne pas y parvenir, faute de connaissance des règles ou du fait de l'hétérogénéité des pratiques langagières. Bien que nécessaire à tout type d'échange parlé, l'AC paraît néanmoins secondaire pour notre analyse car l'intercompréhension est présente principiellement dans tout type d'interaction verbale à proprement parlé et par conséquent ne permet pas de distinguer un type d'échange en particulier. Chez Habermas le rôle accordé à l'AC est prédominant car le philosophe y voit un rétablissement du rapport sujet-sujet contre le rapport sujet-objet de la relation stratégique. En considérant l'interaction verbale comme le produit des actes de parole et de l'intentionnalité nous voyons en quoi notre programme d'analyse pragmatique de l'entretien ne relève pas d'une telle opposition sujet-objet.

En conclusion. Nous aurons vu que le processus dialogique présent dans un échange parlé implique une activité critique en premier lieu par rapport à la posture énonciative adoptée par les locuteurs ; nous verrons ensuite comment cette critique s'opère également au niveau de l'interaction verbale en elle-même. Ensuite nous avons initié une réflexion pragmatique au sujet de l'action discursive vis-à-vis de la question de la finalité de l'échange : que ce soit la structure de l'interlocution privilégiée par Jacques qui contraint les interlocuteurs à la compréhension mutuelle, ou la structure sociale privilégiée par Habermas qui contraint les agents au consensus, il apparaît que chacune de ces approches pragmatiques analysées manque de celle qui est privilégiée dans l'autre. En effet, ces analyses ne proposent pas une approche pragmatique qui nous permette d'analyser le phénomène langagier dans sa dimension actionnelle, c'est-à-dire qui permette de comprendre le rapport entre l'action réalisée à travers l'échange (moyen) et l'action visée par cet échange (fin). Notre position est de parvenir à une définition de l'entretien

en situant notre approche au niveau interactionnel qui seul permet de faire un examen complet de l'activité discursive en mettant en évidence la corrélation entre la structure interlocutive de l'échange et l'action visée.

Chapitre 5

Approche interactionnelle de l'entretien

Pour terminer cette étude nous allons élaborer une modélisation de l'entretien en nous appuyant sur les travaux de Denis Vernant qui défend une approche praxéologique de l'activité langagière qui complète l'approche pragmatique. La praxéologie, en tant que théorie générale de l'action, permet dans le cas d'une interaction verbale de lier l'activité discursive aux enjeux et aux finalités qui la conditionnent en l'inscrivant dans une *transaction* non langagière. Ainsi, une telle analyse nous permettra de rendre compte de la finalité de l'entretien tout en replaçant cette analyse dans la perspective de la conception de l'*expérience comme transaction* telle que nous l'avons étudiée avec Dewey (cf. chapitre 1). En effet, notre projet est de parvenir à caractériser la *transaction* effectivement en jeu dans l'entretien, c'est-à-dire l'expérience constituée par l'*interaction* verbale ; c'est dans cette perspective, comme annoncé (cf. 1.1), que nous maintenons la distinction entre les notions d'interaction et de transaction..

Néanmoins, nous ne suivrons pas strictement la méthode par laquelle Vernant modélise le dialogue informatif – notamment nous ne nous appuyerons pas sur une analyse pragmatique des actes de parole – car, d'une part nous cherchons à établir la finalité et le principe transactionnels communs à tout type d'entretien ; d'autre part nous pensons que l'entretien est un type d'échange complexe, c'est-à-dire composé d'autres types d'échanges, et qu'il est nécessaire de repartir des principes constitutifs du dialogue et de la discussion afin de clarifier ce qui distingue l'entretien de ces autres types d'interaction verbale.

La définition à partir de laquelle nous établirons notre modélisation est la suivante : l'entretien est une interaction verbale par laquelle les participants *mettent en commun un problème* dans le but de *produire un jugement pratique*. Cette définition relève de notre étude de l'*enquête* et de *la pensée comme action* chez Dewey (cf. 1.2) car nous considérons l'entretien comme une expérience (ou une pratique) de connaissance opérant une médiation intellectuelle (transition) au sein de l'expérience (ou activité) continue dans laquelle les interlocuteurs agissent. Nous voyons à travers cette définition que nous devons considérer chaque élément comme une *action* à part entière, autrement dit aussi bien en tant que *moyen* qu'en tant que *fin*. En effet, un entretien est un moyen, quel que soit le contexte et l'opération visée (évaluation, diagnostic, recrutement, conseil, information, etc.) par lequel les agents traitent une question

problématique (*situation*³¹⁹) qui nécessite la production d'un *jugement* ayant une valeur *pratique* (cf. 1.3) pour la poursuite de leur activité propre.

Ce chapitre a pour but de détailler l'interaction qui permet aux agents de contrôler et de diriger une telle enquête à travers l'entretien. Nous devons : (i) montrer comment l'entretien permet de *produire un jugement pratique* pour les participants (ii) en justifiant et en démontrant que cela passe par l'action de *mettre en commun un problème*, ce qui nécessite de (iii) clarifier la notion de problème telle que nous la concevons avec Dewey. Pour ce faire, nous établirons notre modélisation selon trois étapes qui détaillent l'articulation en jeu entre interaction et transaction : l'interaction relative au processus *dialogique* (5.1) ; l'interrogation relative à l'activité *critique* (5.2) et la transaction relative au principe *problématique* (5.3). Notons que ces étapes sont distinguées et organisées pour l'analyse, elles ne constituent pas des étapes séparées et successives dans le processus global mais différents niveaux corrélatifs les uns avec les autres ; l'articulation entre la dimension dialogique et celle problématique étant opérée par l'activité critique de la pensée comme nous l'avons proposé en hypothèse à la fin de premier chapitre.

5.1. L'interaction dialogique

Pour examiner la dimension interactionnelle de l'entretien nous nous appuyerons principalement sur la conception praxéologique de l'interaction langagière de Vernant qui opère un tournant actionnel par rapport, entre autre, à la pragmatique jacquéenne (cf. 4.2). Nous suivrons la conception de Vernant selon laquelle l'analyse de l'interaction langagière relève des niveaux sémantique, pragmatique et praxéologique des énoncés. Notre analyse nous amènera à proposer un quatrième niveau relatif à la dimension *problématique* qui constitue, selon nous, ce qui est en jeu dans l'entretien. Si, pour Vernant, « [a]u commencement était l'action », nous savons avec Dewey que toute action est fondamentalement motivée par un *problème* qui assigne sens et finalité à l'interaction verbale éventuellement engagée dans cette action : « un problème n'est jamais donné à la pensée mais il est toujours ce qu'il faut déterminer³²⁰ ».

L'interlocution chez Francis Jacques

³¹⁹. Pour rappel, la *situation* pour Dewey est l'intégration fonctionnelle d'un organisme en transaction avec l'environnement (cf. 1.2).

³²⁰. R. FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, op. cit., p. 267.

Avec Jacques, nous avons vu que l'interlocution est le principe qui rend possible la compréhension mutuelle des énoncés (cf. 4.2). Selon le philosophe, l'interlocution met en jeu deux notions relatives aux énoncés : la *rétro-référence* qui désigne le rapport des énoncés aux locuteurs qui les produisent ; la *co-référence* qui désigne le rapport des énoncés aux objets du monde qui y sont en jeu :

Le dialogue référentiel est le milieu discursif où s'effectuent à la fois le renvoi aux personnes, par rétro-référence, et le renvoi aux choses par co-référence [...] La référence est cette action complexe où indissolublement l'homme parlant fait quelque chose et se fait lui-même.³²¹.

Comment comprendre ce principe d'action à double sens dans le dialogue référentiel ? Commençons par la rétro-référence. Cette notion désigne initialement le statut de locuteur sur le mode monologique, ce qui n'empêche pas que la parole soit dialogique. En effet, comme nous l'avons vu (cf. 4.1), par l'acte de parole le sujet linguistique *parle de* quelque chose dans le monde, et cette parole est plus ou moins dialogique selon son degré d'interaction avec d'autres énoncés en "circulation" dans le monde. Ainsi constituée en acte, cette parole fait elle-même partie du monde en tant qu'énoncé qui se *rétro-réfère* à son agent producteur, le *faisant* ainsi locuteur. Ce qui peut être conçu dans le sens d'un renfermement du sujet sur sa propre parole constitue en fait la nature dialogique de toute parole³²². Appliqué à l'interlocution ce principe de rétro-référence fait passer les locuteurs au statut d'interlocuteurs échangeant les énoncés dont ils sont référentiellement producteurs. Par exemple les deux énoncés de ce dialogue : « – Je vais chercher du pain, ok ? – Ok ! » réfèrent à deux locuteurs distincts : « l'interaction est gouvernée par une règle d'alternance des actions dialogiques³²³ ». Ensuite, le principe de *co-référence* quant à lui met en rapport les énoncés avec les personnes, les objets ou les états de choses dans le monde auxquels ces énoncés réfèrent. Par exemple, dans le dialogue précédent, "Je" réfère à l'agent qui accomplit l'action, "ok ?" réfère à la personne à qui s'adresse le premier énoncé, tandis que "Ok !" réfère au locuteur à l'origine du premier énoncé³²⁴, etc. Nous comprenons que ces principes permettent de distinguer les locuteurs en tant que producteurs des énoncés, et les personnes, les choses et actions sur lesquels portent ces énoncés. Ces principes participent de la communicabilité et permettent l'intercompréhension

³²¹. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, op. cit., p. 255-256.

³²². Cf. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage. Du langage à l'action*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 9-11.

³²³. D. VERNANT, *Du discours à l'action*, Paris, PUF, 1997, p. 102.

³²⁴. Que le second énoncé « Ok ! » soit une expression référentielle peut être discutable mais nous insistons sur le fait que ce sont les deux énoncés *ensemble*, c'est-à-dire en contexte, qui permettent à chaque énoncé de co-référer aux personnes à qui ils sont adressés. Évidemment l'énoncé « Ok ! » décontextualisé ne serait pas référentiel, bien qu'il le soit dans d'autres contextes comme par exemple dans « OK Google » qui co-réfère à un assistant personnel, cet énoncé pouvant être informatiquement remplacé par « OK » ou « choucroute ».

des énoncés en jeu dans l'interlocution telle que la conçoit Jacques, i.e. comme co-construction de sens (cf. 4.2).

L'interaction langagière chez Denis Vernant

Avec l'approche actionnelle du langage Vernant défend une conception praxéologique de l'interaction verbale qui complète l'analyse pragmatique des énoncés : « L'interaction communicationnelle trouve son sens et sa finalité dans une transaction non langagière [...] On parle avec autrui *pour agir avec* lui ou le convaincre d'*agir sur* un monde momentanément partagé³²⁵ ». Ce que l'analyse jacquéenne et en général celle des "philosophes du dialogue" ne conçoivent pas « en maintenant l'illusion d'une autonomie de l'agir communicationnel et en imposant une clôture logocentrique de toute appréhension du sens³²⁶ », et qui conduit à concevoir un échange parlé comme étant à lui-même sa propre fin. Avec l'approche praxéologique Vernant conçoit les interactions langagières et les énoncés selon trois niveaux : (a) sémantique, par rapport à leur signification (acte locutoire) ; (b) pragmatique, en tant qu'acte de parole effectué en contexte (acte illocutoire) ; (c) praxéologique, par rapport aux objectifs et enjeux actionnels (acte perlocutoire). L'approche praxéologique considère les interactions principalement selon la *finalité transactionnelle* en jeu dans une activité langagière inscrite dans une chaîne d'actions non langagières. Par exemple notre énoncé « – Je vais acheté du pain, ok ? » s'inscrit dans une activité non langagière liée à l'action du locuteur qui va devoir s'absenter pour aller à la boulangerie acheter du pain et, rétroactivement, à l'action de l'allocutaire qui ne le cherchera pas pendant ce temps³²⁷. Ainsi considéré, un tel énoncé trouve son sens pragmatique (informer, demander confirmation) selon l'action non langagière dans laquelle il est produit. Autrement dit, la production d'actes de parole s'inscrit dans un processus actionnel plus large que l'interaction verbale. Ce point marque la différence entre la conception du dialogue développée par Vernant et celle de Jacques qui considère que l'enjeu épistémique du dialogue est la production de croyances communes en tant que conditions de possibilité de l'intercompréhension³²⁸. Pour Vernant, qui s'oppose à une conception idéalisée du dialogue (comme celle d'Habermas également) en déplaçant l'enjeu de la vérité des croyances sur celui

³²⁵. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, op. cit., p. 168.

³²⁶. *Idem.*

³²⁷. Nous ne retenons pas l'idée éventuelle selon laquelle le point de départ de l'action serait le besoin de pain car, dans notre cadre deweyen, ce besoin ne constitue pas une action mais une *situation problématique* qui nécessite la détermination de l'action à entreprendre, cf. 1.2.

³²⁸. Cf. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, « Quatrième recherche. L'enjeu épistémique du dialogue : avoir une croyance commune », p. 261-329.

de la véracité et de la crédibilité du locuteur, le primat praxéologique aboutit à une conception de l'interaction langagière foncièrement hétéronome. Nous y reviendrons.

À partir de ce primat, Vernant distingue ce qui relève de l'*interaction* et ce qui relève de la *transaction* (nous étudierons la dimension transactionnelle en section 5.3) au sein de l'activité langagière qu'il définit ainsi :

C'est d'abord une *interaction langagière* qui, se déployant en un processus imprévisible, résulte d'une *activité conjointe* entre au moins deux interlocuteurs qui interagissent en mobilisant des modèles projectifs de dialogue. Le dialogue progresse par échanges d'*interactes* dont le sens est négocié par les interlocuteurs³²⁹.

Nous allons revenir en détail sur les éléments importants tels que *activité conjointe*, *modèle projectif* et *interactes*. Aussi, nous voyons qu'une activité langagière, en tant que « processus imprévisible » pose une difficulté pour l'analyse d'un type de dialogue en particulier, c'est pourquoi nous allons reprendre l'exemple d'une demande de renseignement d'horaire de train³³⁰ que Vernant développe pour sa modélisation du dialogue informatif. Cette modélisation s'opère selon deux niveaux : l'*interaction globale* et les *interactes*, entendus comme actes de discours pris dans une interaction (cf. 5.2). Au niveau de l'*interaction globale*, Vernant défend une conception *projective* de l'interaction, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les interlocuteurs partagent et suivent un modèle plus ou moins consciemment en fonction d'un but, lequel ici est la satisfaction d'une demande d'information. Le modèle ici en question, qui peut se définir schématiquement comme un jeu de questions et réponses, assure le guidage de l'interaction et « sert à régler le procès dialogique, à apprécier la fonction et l'acceptabilité dialogique de chaque prise de parole³³¹ ». Ainsi, dans le cas du dialogue informatif l'alternance des interventions vise idéalement la convergence informationnelle bien qu'elle mette également en jeu des phénomènes de divergence. Le modèle projectif fournit le cadre général de l'interaction dialogique : il assure l'intelligibilité du déroulement de l'échange en assignant une fonction dialogique aux *interactes* émis selon qu'ils ont valeur, par exemple, de demande ou d'offre d'information, d'accord ou de désaccord, de reformulation, etc. : « Les fonctions dialogiques sont alors commandées par la finalité informative du dialogue et gouvernées par le modèle projectif de son déroulement idéal³³² ». Nous y reviendrons dans la section qui suit.

L'interaction dans l'entretien

³²⁹. D. VERNANT, *Dire pour faire. De la pragmatique à la praxéologie*, UGA Éditions, Grenoble, 2021, p. 44.

³³⁰. *Ibid.*, p. 166-167.

³³¹. D. VERNANT, *Du discours à l'action*, *op. cit.*, p. 102.

³³². D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, *op. cit.*, p. 166.

À partir de ce modèle projectif de l'interaction en contexte de dialogue informatif, nous pouvons apporter une première adaptation nécessaire pour modéliser l'entretien. Pour cela nous proposons d'ajouter aux trois niveaux d'analyse des énoncés (sémantique, pragmatique et praxéologique) un quatrième niveau *problématique*. Comme nous l'avons annoncé nous considérons que le sens d'une activité langagière et des énoncés qui y sont échangés peuvent référer plus fondamentalement à un *problème* plutôt qu'à une action. Par exemple, dans l'exemple du dialogue informatif de Vernant, le sens de l'énoncé « Je suis à Grenoble et je souhaite aller demain à Paris » réfère praxéologiquement à l'action de se déplacer en train jusqu'à Paris, mais plus fondamentalement à la *situation problématique* de vouloir aller à Paris, quelle qu'en soit la raison. Un exemple d'énoncé qui n'est pas praxéologiquement « subordonné à des enjeux et des finalité non langagières³³³ » et qui correspond plus à un contexte d'entretien peut illustrer notre hypothèse de manière plus évidente : si un locuteur dit « Je trouve que Jean gère mal son rapport au pouvoir » à son allocutaire, celui-ci peut avoir *besoin* de précisions pour comprendre le sens de cet énoncé par rapport à ce qu'a *voulu* dire le locuteur au sujet de Jean et de son rapport au pouvoir. Dans ce cas, la demande de l'allocutaire met en évidence une *situation problématique* relative au *besoin* de clarification de sens et qui enclenche un processus d'*enquête* au sens deweyen du terme. En effet, ce *problème* ne porte pas sur le niveau sémantique de cet énoncé (l'allocutaire comprend la signification de la phrase), ni sur celui pragmatique (l'allocutaire comprend de qui le locuteur parle en contexte), ni enfin sur celui praxéologique (l'allocutaire comprend que le locuteur veut l'informer d'un problème).

Afin de rendre plus explicite notre position nous désignerons par “*ce dont il est question*” le sujet, la question, le problème sur quoi porte les énoncés de manière *déterminée* : “un train pour Paris”, “le pouvoir de Jean”, ou encore “une heure” dans « À quelle heure est le rendez-vous demain ? ». Et, nous désignerons par “*ce qui est en question*” ce qui peut, éventuellement, poser problème à travers les énoncés de manière indéterminée : “se rendre à Paris”, “la relation de Pierre avec Jean”, “préparer son rendez-vous pour demain”. Ainsi, avec cette perspective *problématique* nous défendons l'idée selon laquelle le sens des énoncés est l'objet d'un processus dynamique d'interprétation *situé*, au sens deweyen de la notion de situation (cf. 1.2), par lequel les participants *déterminent* les interventions d'autrui dans l'échange et fondent les leurs en retour, coproduisant ainsi un « type d'activité » langagière :

³³³. *Ibid.*, p. 169.

[...] la notion de “type d’activité” [...] renvoie à l’unité d’interaction, essentielle et socialement significative, en fonction de laquelle le sens est déterminé [...] ce terme traduit le fait que quelque chose est en train de se produire, qu’il y a une intention ou un but recherché [...] Le type d’activité ne détermine donc pas le sens mais exerce une contrainte sur les interprétations, en orientant les inférences de façon à pousser au premier plan ou à rendre pertinent certains aspects du “savoir d’arrière-plan” (*background knowledge*) et d’en minimiser d’autres³³⁴.

Ainsi, nous parlerons de “cadre problématique³³⁵” pour exprimer cette idée d’inférence de sens relative aux différents niveaux d’analyse des énoncés :

La question du sens des énoncés est centrale pour déterminer le sens de l’activité langagière elle-même et nécessite de reconsidérer les fonctions dialogiques des énoncés, notamment en contexte d’entretien où les interlocuteurs ne font pas qu’échanger des informations mais cherchent à traiter une question problématique. C’est ce que nous allons voir dans la section qui suit où nous étudierons les conséquences éthiques de cette approche problématique au niveau des *interactes*.

5.2. L’interrogation critique

Après avoir repéré la dimension problématique de l’activité langagière nous proposons maintenant d’identifier ce qui relève de l’activité critique qui, nous l’avons annoncé, permet de lier l’interaction à la transaction dans l’activité globale ; ceci nous permettra de clarifier ce que nous entendons par la notion de *problème*. Il nous faut pour cela identifier le type d’*interacte* qui participe de cette action critique dans l’entretien. Nous prendrons d’abord connaissance de la conception de l’interacte chez Vernant à travers le modèle du dialogue informatif.

L’interacte chez Vernant

Pour Vernant l’analyse des actes de discours en tant qu’actes élémentaires dans l’interaction verbale n’a d’intérêt qu’à travers leurs fonctions dialogiques, autrement dit en tant qu’interactes :

³³⁴. J. GUMPERZ, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, trad. fr. M. Darteville, M. Gilbert et I. Joseph, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 27-28 ; John Gumperz parle d’« inférence conversationnelle », cf., *ibid.*, p. 55.

³³⁵. La notion de *problématique* au sens deweyen (cf. 1.2) renvoie à la qualité de l’expérience qui « transforme une situation indéterminée en une situation problématique capable de déclencher un processus d’enquête », cf. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, *op. cit.*, p. 179.

*Les actes de discours n'ont pas de réalité en soi, indépendamment du procès dialogique dans lequel ils acquièrent sens. La force illocutoire d'un acte de discours réside dans le fait qu'il prend valeur de coup dans un jeu de langage : ordonner n'a de valeur que par rapport à l'acte d'obéir*³³⁶.

Plus précisément, l'*interacte* est l'*action conjointe* constituée par le mouvement aller-retour entre une *proaction* et une *rétroaction*. La proposition langagière (dans le sens ordinaire de contribution ou d'intervention) qui résulte de la proaction est le résultat d'une *activité réflexive* de la part du locuteur sur sa propre parole corrélativement à une anticipation sur l'interprétation possible par l'allocutaire en fonction de ses croyances et du contexte de l'échange, autrement dit en fonction de sa situation d'énonciation. Selon nous, cette réflexivité du locuteur, à la fois intralocutive et représentationnelle, constitue la *modalité interactionnelle* de l'acte dialogique que nous avons nommé "parler par soi" (cf. 4.1) et qui à travers l'interaction devient "parler par autrui" : « On parle toujours pour, mais surtout *par* autrui³³⁷ ». De cette réflexivité intralocutive « dépendent les phénomènes d'autocontrôle, d'autorégulation du comportement dialogique du locuteur³³⁸ ». Ce principe dialogique interne à l'acte de parler est également en jeu lors de la proposition de l'allocutaire qui vient rétroactivement plus ou moins confirmer l'anticipation interprétative du locuteur initial, c'est la *rétroaction*. Ainsi, au sein d'une interaction verbale tout acte de discours se constitue pro- et rétroactivement en interacte, et le dialogue progresse par échanges d'interactes à travers ce mouvement d'aller-retour entre locuteur et allocutaire :

Si la rétroaction ne comble pas la proaction, le locuteur peut soit *ratifier* l'interprétation de l'allocutaire (même si éventuellement ce n'est pas celle qu'il avait initialement proposée), soit proposer une reformulation qui vise à *rectifier* l'interprétation initiale de l'allocutaire. C'est ce *jeu* d'aller-retour entre *pro-* et *rétroaction* qui définit dialogiquement l'acte de discours comme proprement une interaction produite conjointement par les deux inter-locuteurs³³⁹.

Vernant souligne également que, bien que les interactes soient soumis aux contraintes sémantiques (code de la langue) qui participent de la signification ils conservent une amplitude interprétative suffisante pour faire de tout dialogue une activité imprévisible pour les participants et, *a fortiori*, pour l'analyste. L'interacte possède une *fonction dialogique* par le fait qu'il participe à l'activité langagière comprise à la fois comme processus, vis-à-vis du *modèle projectif* de l'interaction, et comme *projet*, vis-à-vis des stratégies discursives. D'où la difficulté d'attribuer une fonction dialogique unique à chaque interacte. Aussi, selon Vernant, la proaction, en tant qu'anticipation, doit être considérée comme première dans l'analyse par

³³⁶. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, *op. cit.*, p. 156 ; à travers cette approche de l'interacte verbal nous retrouvons la dimension sociale de l'action qui crée la relation sociale et dépasse le niveau de l'intersubjectivité comme nous l'avons vu avec Descombes (cf. 3.2 et 4.2).

³³⁷. *Ibid.*, p. 157.

³³⁸. D. VERNANT, *Du discours à l'action*, *op. cit.*, p. 149.

³³⁹. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, *op. cit.*, p. 157.

rapport à la rétroaction, sans quoi « on s'interdirait l'explication de la dynamique du procès dialogique pour n'atteindre qu'une description structurale après coup³⁴⁰ ». C'est ce que nous allons voir avec le cas du dialogue informatif.

Dans l'analyse du dialogue informatif par Vernant nous avons vu que les fonctions dialogiques des interactes sont commandées par la finalité informative de l'échange et gouvernées par le modèle projectif de son déroulement idéal. Concrètement, les propositions visent proactivement, i.e. stratégiquement, l'intercompréhension. Le mouvement entre pro- et rétroaction tend à la satisfaction ou à la reformulation dans le but d'obtenir une réponse jusqu'à l'information souhaitée. Ainsi, considérés selon l'approche praxéologique on peut dire que les interactes ne sont pas analysés en dehors de l'action d'obtenir l'information pour laquelle l'échange a lieu. Par exemple, l'énoncé « – À quelle heure est le premier train pour Paris demain ? » devient pour l'analyse une proposition proactive qui a valeur sémantique de question et pour fonction dialogique d'obtenir une information. La proposition rétroactive idéale aura alors valeur de réponse et pour fonction de délivrer l'information demandée ; éventuellement un interacte pourrait s'insérer afin de préciser un point implicite de la demande d'information, par exemple au sujet de la gare de départ du train pour Paris. Ainsi, dans le cas du dialogue informatif nous pouvons affirmer que, idéalement, chaque rétroaction va *dans le sens* de la proaction qui l'a induite, autrement dit l'interprétation rétroactive est ratifiée proactivement à certains stades du processus, sans quoi les interlocuteurs discutent jusqu'à ce que leur projet respectif corresponde au modèle projectif qui fournit le cadre de cette interaction.

³⁴⁰. D. VERNANT, *Du discours à l'action, op. cit.*, p. 104.

L'interacte dans l'entretien

Il nous faut maintenant établir en quoi l'entretien relève essentiellement d'une *activité critique* au niveau des interactes réalisés par les interlocuteurs. Pour cela, nous proposons l'hypothèse méthodologique selon laquelle la modélisation de l'entretien (et de tout type d'interaction verbale) nécessite d'approfondir la dimension interprétative de l'interacte. Nous identifions l'interprétation comme étant l'activité métadiscursive que l'allocutaire réalise à partir des propositions qui lui sont adressées. À la différence de la réflexivité intralocutive qui anticipe la proaction, cette réflexivité interlocutive se situe en aval des interactes, i.e. au niveau de la rétroaction. Or, étant donné qu'au cours du procès dialogique chaque locuteur est d'abord allocutaire (hormis pour la première proposition), il apparaît que l'interprétation est première dans l'activité métadiscursive par rapport à l'anticipation et que, par conséquent, la réflexivité interlocutive détermine plus fondamentalement la fonction dialogique de l'interacte que la réflexivité intralocutive. Dès lors, c'est à partir de la réflexivité interlocutive que nous proposons d'identifier la fonction critique des interactes.

Nous nous référons à la notion de *pertinence interrogative* de Francis Jacques qui nous semble fournir le critère permettant d'évaluer la dimension critique des interactes. Cette notion est en lien avec le questionnement dans la philosophie jacquienne de l'interrogation³⁴¹ :

Questionner, c'est [...] *déterminer progressivement* (et pour un temps) *les questions acceptables* qui ont des présupposés communs, avant même de fonder ces présupposés et de s'aventurer vers les réponses. Telle est l'activité du questionnement, qui est activité pensante. Peut-être qu'une idée profonde est celle qui assure la continuité du questionnement envers et contre toute difficulté, celle aussi qui transforme une question au besoin en la rendant solidaire d'un autre questionnement³⁴².

Cette définition du questionnement³⁴³ met en évidence le lien entre les présupposés partagés par les interlocuteurs, autrement dit la situation énonciative, et la pertinence des propositions échangées. Par exemple, l'énoncé « À quelle heure est le premier train pour Paris demain ? » constitue une demande qui appelle une réponse précise. Si cette demande est adressée en gare de Grenoble à un conseiller de guichet celui-ci peut estimer nécessaire de lever une incertitude en demandant au client qu'il confirme la gare de départ. Cet interacte peut être qualifié comme pertinent au sens ordinaire parce qu'il est approprié à *ce dont il est question* dans l'échange,

³⁴¹. Sur le concept de questionnement dans la philosophie de l'interrogation de Francis Jacques voir notamment : A. FOURNEL, *Analyse pragmatique et actionnelle de l'acte de questionner. Le questionnement chez des élèves de primaire et de collège pratiquant la philosophie à l'école*, thèse de Doctorat, Université Grenoble Alpes, 2018, 350 pages.

³⁴². F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution...*, *op.cit.*, p. 294.

³⁴³. Par le terme "questionnement" nous entendons la disposition mentale ; par le terme "questionner" nous référons à l'acte de poser une question à autrui ; le terme "interroger" quant à lui correspond à l'acte mental de se questionner ou de questionner quelque chose.

autrement dit, il est conforme aux règles stratégiques qui régissent le modèle projectif du dialogue informatif, car une fois la précision apportée la réponse sera délivrée sans ambiguïté.

Or, le questionnement ne repose pas nécessairement sur la forme interrogative des énoncés, dans ce sens nous n'aurions affaire qu'à une fonction dialogique de l'interacte. Selon Jacques, le questionnement autorise le traitement de tout *ce qui est en question* « en maintenant sa structure proprement interrogative tout le temps nécessaire pour déterminer sa forme³⁴⁴ ». Sans rentrer dans les détails de la structure interrogative du questionnement de Jacques³⁴⁵, nous pensons qu'elle met en jeu la *pertinence interrogative* selon le type d'interaction verbale. Certes, le cas du dialogue informatif, contraint par la nécessité (de l'action) d'obtenir/délivrer une information telle que le paradigme praxéologique de Vernant nous invite à considérer ce type de dialogue, ne se destine pas au maintien du questionnement. Néanmoins, le cadre problématique qui est le nôtre défend l'idée selon laquelle l'exercice du questionnement est toujours possible dans le sens où, comme nous l'avons vu, toute interaction verbale fait appel à la réflexivité (intra- et interlocutive) qui constitue la condition de possibilité du questionnement.

Ce postulat nous impose de préciser la notion de *pertinence interrogative* susceptible de fournir le critère à partir duquel nous pouvons identifier la fonction critique des interactes en jeu dans l'entretien. Aidons-nous à nouveau d'un exemple : à la différence du dialogue informatif, l'énoncé « Je trouve que Jean gère mal son rapport au pouvoir » peut se présenter en première approche comme un énoncé qui *ouvre* à la discussion – nous ne disons pas encore entretien –, au sens où une situation problématique *ouvre* à l'enquête. Face à une telle proposition nous pouvons isoler schématiquement au moins trois attitudes distinctes : avec Jacques nous distinguons l'attitude de l'allocutaire qui (a) prend position sans interroger, (b) questionne pour positionner l'énoncé dans un champ de questionnement ; (c) s'interroge pour mettre en forme un *problème*. D'après notre exemple la première attitude est celle de l'allocutaire qui interprète et transforme réflexivement l'assertion en une question telle que « Ne trouves-tu pas que Jean gère mal son rapport au pouvoir ? ». C'est ce qui serait implicite dans la rétroaction si l'allocutaire répondait à l'énoncé initial par « Oui... » ou par « Non... ». La deuxième attitude est celle de l'allocutaire qui répond en posant une question telle que « Ah bon, qu'est-ce qui te fait dire ça ? » ; cette attitude n'est pas encore pertinente selon nous car l'allocutaire cherche à situer (*enfermer*) l'énoncé dans un champ de questionnement. Enfin, la

³⁴⁴. *Ibid.*, p. 307.

³⁴⁵. Cf. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution...*, chap. VII « La structure inter-rogative du questionnement », p. 267-322.

troisième attitude, critique, est celle qui *interroge* l'énoncé en demandant « Qu'est-ce qui te gêne dans le *fait* que Jean gère mal son rapport au pouvoir ? ». Dans notre perspective cette dernière attitude est la candidate idéale qui répond au critère de la pertinence interrogative car elle critique le présupposé³⁴⁶ selon lequel ce serait un *fait* que Jean gère mal son rapport au pouvoir en repartant du *fait*, quant à lui réel, qui est que le locuteur croit que Jean gère mal son rapport au pouvoir, mettant ainsi l'énoncé en *problème*, c'est-à-dire en *transformant* – ou on le voit bien ici en *reconstruisant* – un *fait* supposé en l'*idée* réelle que cet énoncé contient. Ces différentes attitudes n'étant pas hermétiques les unes aux autres elles ne constituent pas des modèles en soi, néanmoins elles fournissent un cadre pour l'analyse. Nous pouvons imaginer d'autres réponses de l'allocutaire qui permettent de préciser encore ce cadre. Par exemple une proposition telle que « Tu as un problème avec Jean ? » se situe entre (a) et (b) car elle détermine unilatéralement le problème ; tandis que la proposition « Il faudrait déjà définir ce qu'est le pouvoir ! » se situe entre (b) et (c) car elle s'éloigne de l'énoncé initial. De telles déterminations de sens contredisent notre conception de la pertinence interrogative en confondant réflexion critique et réflexe rhétorique. Une attitude critique se caractérise certes par l'interrogation des présupposés, des sous-entendus, de la parole implicite en général, autrement dit de *ce qui est en question* dans les énoncés mais, et c'est là que nous situons notre critère, dans le cadre d'un entretien cette interrogation doit prolonger le questionnement *dans le le sens* de *ce dont il est question* dans l'échange³⁴⁷. Nous développerons ce point dans la section suivante.

En somme, nous voyons en quoi il incombe aux interlocuteurs, en tant qu'allocutaires comme nous l'avons précisé, de déterminer le sens que va prendre leur échange selon leur attitude critique. Et, c'est avant tout par la réflexivité interlocutive que chaque participant

³⁴⁶. Nous proposons ici un point relevé par Roberto Frega au sujet du pragmatisme sémantique de Dewey. Frega note que, contre William James, Dewey refuse la prémisse « Étant donné un X » car X est toujours un produit de l'enquête : alors que pour James l'attitude pragmatiste consiste à « évaluer la signification des concepts et des objets et les prétentions de vérité des propositions et des théories d'après les conséquences que leur usage produirait dans l'expérience [...] l'épistémologie deweyenne affirme que l'objet de la connaissance est toujours un produit du processus d'enquête ». Là où James cherche à « rendre pratique l'intelligence afin de résoudre les problèmes qu'elle se posait à cause d'une mauvaise conception de l'abstraction (logique de l'épreuve) » (attitude que l'on pourrait associer à Socrate dans un sens), Dewey « cherche au contraire à rendre la pratique plus intelligente, afin de résoudre des problèmes qui sont posés par nos pratiques de vie plutôt que par notre intelligence (logique de la découverte et de la transformation) ». En ce sens, nous relevons l'attitude radicalement plus critique de Dewey qui nous conduit à suivre cette voie pour notre caractérisation de l'activité critique dans l'entretien, R. FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, op. cit., p. 69-70.

³⁴⁷. Notons que notre recherche pointe ici une limite : l'exemplification à laquelle nous recourons afin d'illustrer la pertinence interrogative se concentre sur le niveau sémantique des énoncés, c'est-à-dire l'utilisation de certains mots ; nous n'envisageons pas d'autres cas possible où la critique pourrait tout à fait porter sur des situations liées au contexte ou aux statuts des interlocuteurs par exemple. Néanmoins, nous estimons que cela ne remet pas en cause notre critérisation.

contribue à l'interrogation critique dans le sens où les interactes ont pour fonction *dialogique* d'assurer la continuité du questionnement ; autrement dit les interactes sont au principe de la *problématique*. Ce qui n'implique pas que l'interrogation se réduise à l'acte de poser des questions : nous avons fait le lien entre l'attitude interrogative et la réflexivité interlocutive pour contredire une telle conception. Conséquemment, la dimension critique d'un entretien telle que nous la concevons ne constitue pas une activité conjointe dans son rapport à l'interrogation, à la différence de la conception de Jacques :

L'interrogation est ce que devient le questionnement quand on s'avise qu'il s'agit d'une activité conjointe. Et l'on peut préciser. Quand le but est d'arriver à une réponse (à l'exception par conséquent des questions rhétoriques), une question devient pertinente en contribuant à l'interrogation³⁴⁸.

En effet, nous estimons que l'interrogation, en tant qu'elle trouve sa source dans la réflexivité interlocutive, et donc au niveau interactionnel de l'échange, ne peut pas être conçue comme une activité conjointe. Nous préciserons dans la section qui suit en quoi l'activité conjointe se situe au niveau de la dimension transactionnelle d'une interaction verbale.

Nous retiendrons que la réflexivité interlocutive est au principe de l'activité critique dans le sens où : si un interacte est de nature interrogative et qu'il répond au critère de la pertinence alors il a pour fonction critique de *poser un problème* dans l'échange. La notion de problème étant entendue au sens large que lui donne Jacques, c'est-à-dire une « méta-énonciation dont le statut propositionnel n'est pas encore défini, dont on se donne les moyens de déterminer à la fois le contenu de vérité et la forme de la solution³⁴⁹ ». Tout dialogue se présente alors, du moins potentiellement, comme une *situation problématique* dans laquelle les interlocuteurs peuvent se questionner mutuellement en adoptant différentes attitudes selon les règles relatives au modèle projectif. En ce qui concerne l'entretien il apparaît, d'après tout ce que nous venons de voir, que ce type d'échange implique une attitude critique de la part des interlocuteurs, et ce particulièrement dans le sens de cette « situation originaire » de la parole échangée telle que la conçoit Jacques :

Parler, ce n'est pas s'adresser au problème qu'un autre se pose, mais traiter le problème que *nous nous* posons [...] *On participe avec autrui* à l'élaboration interrogative d'une forme acceptable. C'est là proprement poser un problème, au terme d'une communication active. Il y a une communicabilité des problèmes quand on les identifie comme tels³⁵⁰.

C'est cette « communicabilité des problèmes » que nous proposons finalement de montrer.

³⁴⁸. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution...*, *op. cit.*, p. 304.

³⁴⁹. *Ibid.*, p. 317.

³⁵⁰. *Ibid.*, p. 317-318.

5.3. La transaction problématique

Nous devons maintenant examiner comment les interlocuteurs peuvent *produire un jugement pratique* qui clôture l'activité langagière. Il s'agit d'établir la finalité de l'entretien, autrement dit ce qui met fin à l'interrogation, au processus de recherche, à l'*enquête* telle que nous l'avons décrite. Cela passe par la question d'identifier comment les interlocuteurs *mettent en commun un problème* lors d'un entretien. Pour ce faire, avec Vernant nous développerons notre modélisation à partir de la dimension transactionnelle qui permet d'analyser le rapport de l'interaction verbale à l'action non langagière visée par les interlocuteurs ; puis, nous examinerons l'action conjointe telle que la conçoit Vernant et nous verrons en quoi tout dialogue relève de ce type d'action ; enfin nous proposerons notre modèle de l'action conjointe propre à la transaction de l'entretien.

En préambule, arrivant au stade ultime de notre démonstration nous proposons une synthèse qui fait le lien entre cette dernière section et le premier chapitre de ce mémoire. En effet, nous avons vu que pour Dewey l'idée d'*expérience* est au principe de sa philosophie de la connaissance (cf. 1.1). Or, cette expérience est constituée par la *transaction* entre l'organisme et l'environnement qui assure la *continuité* de l'expérience. Et, cette continuité, bien que la plupart du temps assurée par une transaction de nature essentiellement biologique, peut temporairement nécessiter un processus d'*enquête* de nature cognitive qui constitue *une* expérience médiate et secondaire parmi l'expérience immédiate et primaire. En ce sens, nous concevons l'entretien comme *une* expérience de nature cognitive à travers laquelle les participants examinent une question dans le but de transformer une expérience de doute en une expérience de certitude. Cette transformation passe par la production d'un *jugement final* ou *de pratique* (cf. 1.2), c'est-à-dire d'une *idée* qui a valeur pratique en tant qu'*action* à faire, autrement dit et au final : *la transformation d'une idée en fait*. C'est l'opération de production de ce jugement (cf. 1.3) et la transaction nécessaire à la portée transformative de l'entretien que nous allons maintenant détailler.

La transaction selon Vernant

Selon Vernant, l'interaction verbale n'a généralement pas sa finalité en elle-même, elle est hétéronome : « la coopération langagière vise, *in fine*, une coopération non langagière : une

transformation du monde par ou avec autrui³⁵¹ ». Avec l'interaction qui constitue le procès dialogique par lequel les interlocuteurs se comprennent et se questionnent mutuellement, la *transaction* est l'action par laquelle les interlocuteurs parviennent à régler *le problème* pour lequel ils interagissent. Avec le primat de l'action, le sens du dire vise un faire :

Le sens est toujours situé et co-construit à partir des indices fournis par le dit. Il vise une intervention sur une situation. Il se veut réponse à un problème qui peut s'interpréter d'abord comme *question* à débattre, mais qui, *in fine*, s'impose comme *tâche* à résoudre, obstacle à lever non plus par une interaction, mais bien par une transaction³⁵².

Nous voyons que Vernant attribue à la notion de problème une définition orientée sur sa dimension *pratique*, une « tâche à résoudre ». Néanmoins, Vernant semble dire que les interlocuteurs visent une intervention dans une même situation (l'extrait qui suit confirme cette interprétation). Or, selon nous, cette action ne vise pas une « situation » commune ni partagée, mais bien la *situation* dans laquelle chaque participant est impliqué par l'*expérience* comme nous l'avons vu avec Dewey. Ce point justifie notre question qui est de comprendre comment l'entretien permet à chaque participant de produire un jugement final qui vise leur situation tout en nécessitant la mise en commun d'un problème qui y est relatif.

Ensuite, Vernant distingue la *transaction intersubjective* et la *transaction intramondaine* :

Toute interaction a une finalité transactionnelle qui vise à la fois une *transaction intersubjective* au cours de laquelle les interlocuteurs se reconnaissent mutuellement (dimension psychologique [profil], sociologique [faces] et institutionnelle [places]) et une *transaction intramondaine* au cours de laquelle les interactants partagent la même situation, identifient ensemble un problème (au sens d'*Aufgabe*) et lui apportent une solution en construisant un micro-monde commun³⁵³.

Nous comprenons que l'analyse ne porte plus sur les relations interactionnelles entre les interlocuteurs et les énoncés mais sur les relations transactionnelles entre l'interaction et l'action visée dans le monde. C'est en cela que la transaction assure « l'ancrage actionnel des fonctions signifiante et référentielle du discours³⁵⁴ » : en arrière-plan des interactes, les transactions mettent en jeu un « micro-monde » que les interlocuteurs contribuent à construire par leurs interventions conjointes. Il s'agit dès lors de comprendre comment les transactions contribuent à la création de ce « micro-monde commun ».

Encore une fois, les deux dimensions de la transaction ne valent pour Vernant qu'en tant qu'elles relèvent d'une distinction conceptuelle utile pour l'analyse ; du point de vue opératoire, elles participent indistinctement à la création du micro-monde commun durant l'interaction

³⁵¹. D. VERNANT, *Du discours à l'action*, op. cit., p. 47. Nous soulignons.

³⁵². D. VERNANT, *Dire pour faire. De la pragmatique à la praxéologie*, op. cit., p. 93.

³⁵³. *Ibid.*, p. 103

³⁵⁴. *Ibid.*, p. 104.

verbale. Il est utile néanmoins d'étudier en quoi consiste cette distinction pour mieux comprendre le processus dans son ensemble. Pour cela, nous reprenons l'exemple que donne Vernant avec l'énonciation « C'est une grue³⁵⁵ ». Imaginons qu'un chef opérateur (ou caméraman) sur un plateau de cinéma demande à un stagiaire novice « Approche la grue s'il te plaît ». Supposons que ce stagiaire novice en cinéma ne sache pas ce qu'est une grue de cinéma et, étant par contre spécialiste en ornithologie, qu'il se représente subjectivement le volatile nommé grue. Ces deux interlocuteurs ne se représentent pas en commun le même objet du monde ; or, en tant qu'agents ils sont contextuellement engagés dans la même action conjointe qui est de tourner un film et, *in fine*, ils ne mobilisent pas le même arrière-plan sémantique. Selon Vernant, les transactions intramondaines – qui donnent sens et finalité à l'interaction langagière en fonction des intentions, buts et plans des agents – *impliquent* les transactions intersubjectives – qui portent sur les relations interpersonnelles et ont pour objet la transformation mutuelle des états mentaux des interlocuteurs : « la *situation* à laquelle sont confrontés les interlocuteurs conditionne leurs choix *discursifs*³⁵⁶ ». Nous retrouvons à travers cette dimension intersubjective de la transaction la notion de *situation* qui se rapporte à la singularité de l'expérience vécue par un individu, comme nous l'avons vue avec Dewey. Ainsi, la transaction intersubjective participe de l'acte de reconnaissance (action) par chaque interlocuteur de la situation singulière d'autrui, ce qui a pour effet (réaction) de modifier en retour leur état mental. Et, le fait que cette dimension intersubjective de la transaction soit impliquée dans celle intramondaine nous permet maintenant de nous concentrer sur cette dernière et d'utiliser le seul terme “transaction” dans la suite de notre examen.

Nous nous référons maintenant à la typologie des actions de Vernant afin de préciser la notion de *finalité transactionnelle* qui semble centrale dans l'analyse praxéologique de l'interaction verbale. Tout d'abord, le philosophe distingue entre action singulière, collective et coopérative. L'interaction verbale fait partie de l'action coopérative en tant qu'elle « suppose la coordination délibérée et concertée par les agents eux-mêmes de leurs actions individuelles en un processus plus ou moins réglé et finalisé³⁵⁷ ». Nous retrouvons à travers cette définition la dimension interactionnelle et le modèle projectif de l'échange parlé : les interlocuteurs emploient leur réflexivité à travers des interactes qui ont pour fonction de guider le processus dialogique vers la réalisation de leur projet commun. Ensuite, au sein de l'action coopérative Vernant distingue l'action commune et l'action conjointe selon une différence de degré de

³⁵⁵. *Idem.*

³⁵⁶. *Idem.*

³⁵⁷. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, op. cit., p. 145.

coopération : faible pour l'action commune ; forte pour l'action conjointe. Nous comprenons que l'action conjointe met en jeu un partage d'autorité sur un cours d'action et une distribution des rôles pour atteindre un but commun tandis que l'action commune relève d'une simple addition d'actions individuelles. Ainsi, pour Vernant un dialogue constitue le paradigme de l'action langagière conjointe :

Dans le domaine communicationnel, le paradigme de l'action conjointe est le dialogue au sens générique du terme. Le *dialogue* constitue une interaction forte dont la conduite et le contrôle sont distribués sur les deux interlocuteurs, dont les buts et les modalités se négocient au cours de son déroulement³⁵⁸.

Dans ce sens, le problème se pose pour le cas de l'entretien de savoir s'il peut répondre à cette exigence du dialogue au sens générique et constituer une action conjointe. En effet, il existe certaines activités langagières qui ne relèvent pas de l'action conjointe parce qu'elles souffrent d'une asymétrie dans l'interaction. Un exemple proposé par Vernant est le discours politique où seul l'orateur parle tandis que le public écoute. Nous comprenons que ce type d'action langagière relève bien d'une action coopérative mais, à la différence du dialogue, les agents n'interagissent pas nécessairement pour que l'action visée (finalité transactionnelle) se réalise, en l'occurrence convaincre/être convaincu au sujet d'idées politiques. Selon ce critère nous pouvons repenser aux différents exemples d'échange verbal que nous avons étudiés et affirmer que la plupart présentent plus ou moins une asymétrie qui les exclue, en principe, de la catégorie de l'action conjointe. Dans le cas d'un entretien tel qu'un recrutement par exemple nous retrouvons une asymétrie car pour le candidat il s'agit de convaincre tandis que pour l'employeur il s'agit d'être convaincu. Il nous faudra donc établir comment un entretien peut effectivement constituer une action conjointe et en quoi elle consiste, mais avant cela terminons notre examen de la finalité transactionnelle.

À travers l'action conjointe les interlocuteurs sont des agents engagés dans un projet et des plans d'action qui constituent, *in fine*, un même but partagé, celui de la finalité transactionnelle. Encore une fois, le recours à une analogie nous paraît pertinente. Vernant donne l'exemple du jeu d'échecs pour illustrer l'action conjointe. Dans cette situation il apparaît que (malgré les apparences) les joueurs coordonnent « des actions particulières en une interaction imprévisible³⁵⁹ » dans le but partagé de faire une partie d'échecs. Leurs actions particulières, i.e. le déplacement de leurs pièces sur l'échiquier, sont le résultat de plans d'action ou de stratégies individuels selon les règles constitutives du jeu, mais la transaction réalisée par

³⁵⁸. *Ibid.*, p. 146.

³⁵⁹. D. VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage...*, op. cit., p. 146.

l'arrangement particulier de leurs pièces constitue, pour l'observateur, la réalisation du but partagé. C'est en ce sens que l'action conjointe a pour fonction, via la transaction, la réalisation d'une finalité transactionnelle. En ce qui concerne l'activité langagière le dialogue informatif de Vernant par exemple a pour finalité transactionnelle l'information recherchée, tandis que les interlocuteurs sont engagés dans l'action conjointe constituée par les actions particulières, pour l'un de demander l'information et pour l'autre de la délivrer. Dans ce sens, Vernant propose « une classification des types d'interaction dialogique selon leur *finalité transactionnelle* » (cf. *Typologie des dialogues* en annexe). Il nous reste alors à montrer en quoi la transaction spécifique à l'entretien, au niveau générique, est de *mettre en commun un problème* et sa finalité de *produire un jugement de pratique*.

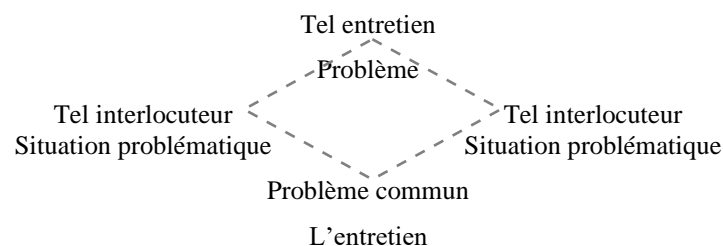
La transaction dans l'entretien

Tout d'abord nous devons revenir sur la notion de problème. Nous avons vu que nous comprenons le problème dans sa dimension cognitive, c'est-à-dire, avec Jacques, comme une méta-énonciation qui prend place dans la structure interrogative de l'échange dialogique, ce qui n'exclut pas qu'un problème soit lié à une tâche pratique à résoudre, un obstacle à lever du point de vue des agents. Le problème constitue donc avant tout une *idée* qui relève d'un *fait*. Dans ce sens, pour notre analyse nous nommerons *problème* ce qui relève de *ce dont il est question*, c'est-à-dire l'objet de *cet* entretien, et la *situation* ce qui relève de *ce qui est en question*, c'est-à-dire l'objet de l'entretien au sens générique. Pour clarifier ce point prenons par exemple l'entretien de recrutement. Dans un *tel* entretien l'employeur cherche à recruter un futur employé pour occuper *un* poste à pourvoir dans *son* entreprise tandis *le* candidat cherche *un* emploi. Nous voyons par là que les deux protagonistes ont chacun un problème relatif à leur *situation* respective. Ces deux *situations* deviennent *problématiques* et forment *ce qui est en question* dans l'entretien à partir du moment où chaque situation singulière se voit entravée par le *problème dont il est question* dans *cet* entretien (*idée*), c'est-à-dire le poste proposé par l'employeur et convoité par le candidat (*fait*). Un autre exemple nous permet de préciser encore notre analyse. Dans un entretien médical *un* patient veut guérir d'*une* maladie indéterminée tandis que le médecin veut faire recouvrer *la* santé à *ce* patient et cela passe par *cette* maladie qui le gêne. Dans ce sens, nous voyons bien que c'est *cette* maladie qui pose problème dans *cet* entretien et qui qualifie la situation singulière de problématique pour chacun des interlocuteurs. Reprenons ces deux cas d'entretien à travers le tableau suivant :

Contexte	Entretien de recrutement		Entretien médical	
Problème <i>ce dont il est question</i>	Ce poste		Cette maladie	
Interlocuteurs	Employeur	Candidat	Médecin	Patient
Situation problématique <i>ce qui est en question</i>	L'entreprise ³⁶⁰	Son emploi	La santé	Sa santé

Tableau 2 : la transaction dans l'entretien

Nous pouvons ainsi tirer deux remarques au sujet de la transaction : (i) le *problème* de l'entretien est déterminé, ce qui s'explique par le *fait* qu'il relève de l'objet de l'entretien, ce qui en est l'origine : ce poste, cette maladie, cette question, etc. (ii) la *situation* de chaque interlocuteur est quant à elle moins déterminée, elle est singulière et changeante comme nous l'avons vu avec Dewey, et devient problématique, c'est-à-dire qu'elle se détermine et *s'ouvre à l'enquête* lorsque l'objet de l'entretien y pose problème en modifiant la *qualité* de l'expérience (cf. chapitre 1). Comme nous le voyons sur le tableau chaque entretien manifeste une divergence que nous appelons *divergence problématique* de la transaction. Cette divergence se reconnaît lorsqu'un interlocuteur cherche à obtenir une réponse par rapport à sa situation problématique, ce qui se manifeste par exemple à travers ce type d'interrogation que nous choisissons volontairement caricatural pour marquer ce point : « Est-ce que cette personne fera l'affaire pour nous ? » ; « Est-ce qu'avec cet entretien mon conseiller emploi va me laisser tranquille un moment ? » ; « J'espère que ce n'est pas grave parce que j'ai une réunion très importante la semaine prochaine » ; « Bon, qu'est-ce qui l'amène encore dans mon cabinet ? ». Or, nous savons que *l'interrogation critique consiste à questionner ce qui est en question* dans le sens de *ce dont il est question* (cf. 5.2), ce qui signale un mouvement inverse que celui de la transaction actuelle. C'est pourquoi nous posons qu'il existe un *problème commun* que les interlocuteurs peuvent formuler et qui permet de faire *converger* la transaction, ce que nous illustrons avec le tableau suivant dans lequel nous synthétisons la *transaction problématique* entre le problème particulier de *tel* entretien, la situation problématique de tel interlocuteur et le problème commun de *l'entretien* :



³⁶⁰. Nous entendons l'entreprise particulière dans laquelle le poste est à pourvoir. Nous n'utilisons pas 'Son entreprise' car le recruteur peut être différent du chef de cette entreprise.

Tableau 3 : la mise en commun d'un problème

Nous pouvons maintenant revenir aux cas que nous avons vu en exemple pour mieux comprendre de quelle nature est ce problème commun. Repartons de l'entretien médical qui facilite notre analyse. Nous avons vu que dans un tel entretien la situation du médecin se problématise par rapport au problème posé par son patient, autrement dit le patient fait déjà converger la transaction vers le médecin en partageant avec lui le *problème dont il est question*. Il faut donc que le médecin fasse également converger la transaction vers le patient, ce qui revient pour le patient à s'interroger sur la santé en général. Néanmoins, un patient qui ne s'interrogerait que sur la santé en général ne serait pas un patient au sens strict du terme, comme un médecin qui ne s'interrogerait que sur chaque maladie particulière de chaque patient ne serait pas tout à fait médecin, mais plutôt un prestataire de service d'ordonnance. Ainsi, chaque interlocuteur doit s'interroger et questionner autrui dans le sens du problème commun que nous pouvons formuler ainsi : « Cette personne est-elle/Suis-je en bonne santé ? ». Dans le cas de l'entretien de recrutement les situations singulières semblent plus éloignées, mais nous pouvons formuler le problème commun simplement en associant l'interrogation de chaque interlocuteur, ce qui donne : « Est-ce que cette personne convient pour notre poste ? » + « Est-ce que ce poste me convient » = « Est-ce que ce candidat et ce poste conviennent ? ». Ainsi, nous voyons en quoi le problème commun nécessite de faire converger la transaction et que cela passe par l'*interrogation pertinente* qui met en question les situations problématiques de chaque participant. Enfin, nous proposons de revenir au cas de l'entretien en consultation philosophique (cf. 3.3) pour préciser encore ce principe de convergence de la transaction nécessaire à tout entretien. Notons que nous ne reprenons pas pour modèle la pratique de l'entretien de Brénifier mais que nous modélisons ici le principe général de ce type d'entretien. Nous l'avons vu, une personne consulte un praticien philosophe au sujet d'une question existentielle, comme par exemple « Dois-je démissionner de mon travail actuel pour un autre ? ». À partir de ce que nous avons établi *supra* nous pouvons nous demander quel problème commun permet de faire converger la transaction. Nous reprenons la réponse que nous avons annoncé, c'est-à-dire le questionnement. En effet, dans ce type d'entretien le questionnement est ce qui est commun à toute question particulière pouvant être formulée, comme la santé est ce qui est commun à toute maladie particulière. Concrètement, dans ce cas l'interrogation qui répond au critère de la pertinence sont les questions : « Qu'est-ce qui vous gêne dans le fait de démissionner de votre travail actuel ? » et « Qu'est-ce qui vous gêne dans

le fait de changer de travail ? »³⁶¹. En posant l'une ou l'autre de ces questions relativement proches mais différentes, le praticien fait converger le *questionnement* (en tant que disposition) vers le consultant qui peut alors continuer à s'*interroger* (acte mental) à partir de cette nouvelle *question* (idée). Dès lors, *mettre en commun un problème* nécessite pour chaque interlocuteur de s'interroger sur la situation d'autrui en plus de sa propre situation. D'autres exemples de pratique de l'entretien pourraient encore appuyer cette thèse³⁶².

À ce point nous pensons pouvoir affirmer également que la distinction *réelle* entre le *problème* et *problème commun* se situe au niveau des deux dimensions de la transaction que nous avons présentées chez Vernant : le *problème*, dans sa dimension objective, relève de la transaction intramondaine dans le sens où les interlocuteurs sont confrontés à un même objet à partir duquel ils élaborent leurs jugements, tandis que le *problème commun* relève de la transaction intersubjective car il nécessite que les interlocuteurs élaborent des jugements (représentations) sur la situation d'autrui. Cette distinction – bien qu'avec Dewey nous devrions parler de *continuité* – apparaîtra mieux en traitant de la finalité de l'entretien.

La finalité de l'entretien

Il s'agit ici d'identifier la finalité de *tel* entretien ainsi que finalité de *l'*entretien. En effet, la première relève du *problème* qu'il s'agit de régler pour chacun des protagonistes à travers un *jugement* qui conduira à une action prochaine (recruter ou non cette personne/accepter ou non ce poste), alors que la seconde relève du *problème commun* et consiste à produire un *jugement de pratique* au sens deweyen. Pour rappel, le jugement de pratique engage le sujet dans une *transformation* de son *expérience* qui est strictement liée à sa *situation* et qui constitue la « totalité organisme-environnement » selon deux perspectives : « la notion d'expérience du point de vue de l'organisme, la notion de situation par rapport aux contraintes extérieures de ce même système³⁶³ ». Plus précisément, l'entretien étant lié à l'*enquête* en tant qu'*expérience connaissante*, sa portée transformative se comprend mieux en

³⁶¹. Dans la pratique quelle que soit la question choisie par le praticien l'autre arrivera nécessairement à un moment de l'entretien.

³⁶². Par exemple encore, dans le contexte d'une évaluation professionnelle, la question de l'entretien se pose par rapport à la façon dont la conclusion de l'évaluation est obtenue. S'il s'agit uniquement de comparer des résultats selon s'ils sont supérieurs ou inférieurs aux objectifs préalablement fixés et d'en tirer une conclusion, alors il ne s'agit pas d'un entretien mais d'une évaluation au sens strict du terme. Un entretien d'évaluation nécessite que les résultats soient problématisés par rapport aux objectifs, autrement dit que le problème de l'employé soit mis en commun avec celui de l'employeur.

³⁶³. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, *op. cit.*, p. 265.

reprenant la distinction deweyenne entre expérience et intelligence. En effet, comme le précise Frega :

Dewey définit l'expérience comme un ensemble d'interactions *continuelles*, tandis que l'intelligence est définie comme un ensemble d'interactions *directes*. Cette différence revient au fait que si dans le cas de l'expérience ces interactions sont de l'ordre des *effets* qui se produisent naturellement, dans le cas de l'intelligence elles sont de l'ordre des *conséquences* intentionnellement produites³⁶⁴.

Nous mettons cette analyse en lien avec cet extrait de *The Public and its Problems* afin de justifier notre idée (cf. 1.1) selon laquelle Dewey avait pensé une distinction entre les notions de transaction et d'interaction comme deux principes en jeu dans la totalité organisme-environnement :

Les associations humaines ont beau avoir une origine organique et un fonctionnement solide, elles ne peuvent se développer en sociétés spécifiquement humaines que quand leurs conséquences, un fois connues, sont estimées et recherchées. Des *interactions* et des *transactions* se produisent de facto et des faits d'interdépendance s'ensuivent. Mais la participation aux activités et le partage des résultats sont des préoccupations supplémentaires. La communication doit être leur condition préalable³⁶⁵.

Nous voyons ici en quoi l'activité langagière, en tant qu'activité intelligente, est une condition nécessaire à l'expérience humaine, en tant que transaction situationnelle au cours de laquelle un organisme s'adapte à un environnement qu'il transforme. Par exemple, l'entretien de recrutement est l'occasion pour un employeur de transformer son travail ; dans le même sens, à travers un entretien médical un médecin peut transformer sa pratique de la santé, comme le philosophe dans son domaine de connaissance³⁶⁶. Ainsi, dans tous les cas d'entretien, la décision, le diagnostic, la question, l'information, autrement dit la résolution du *problème* passe transactionnellement par les connaissances et les croyances en même temps qu'elle les transforme. Et cette transformation peut se faire de deux manières opposées de pratiquer l'entretien et qui dépendent corrélativement de l'intention et de l'attitude des interlocuteurs : l'une qui vise seulement la fin liée au problème laissant ainsi la transformation opérer de manière hétéronome ; l'autre quant à elle autonome vise à porter un jugement à la fois sur la résolution du problème mais aussi sur l'acte du jugement lui-même à travers lequel s'opère cette transformation plus fondamentale.

Pour expliquer ce dernier point il nous faut préciser en quoi un entretien, pour être une expérience transformative, doit être une expérience achevée telle que l'examen de l'*enquête*

³⁶⁴. *Ibid.*, p. 266.

³⁶⁵. J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2015, p. 247, nous soulignons.

³⁶⁶. Selon Francis Jacques la transaction est une transgression de sens, « l'opération qui transforme les données sémantiques par voie d'échange ». Par cette transgression de sens, les connaissances des interlocuteurs sont réévaluées, cf. F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution...*, op. cit., p. 356.

nous l'a montré (cf. 1.2), autrement dit une pratique qui participe de et à la continuité de l'expérience. En repartant de ce qui motive un entretien, c'est-à-dire du point de vue de la finalité de *tel* entretien, celle-ci passe par la transformation d'un fait en idée-problème, c'est l'étape de la situation problématique ; ensuite l'enquête est l'opération par laquelle d'autres idées sont mises en lien avec d'autres faits à travers l'élaboration de jugements intermédiaires (hypothèses...) ; ces jugements sont évalués jusqu'à ce qu'une seule idée, celle qui *résiste* le plus dans la croyance, soit retenue comme *jugement qui porte sur une action à réaliser* et met alors fin au processus d'enquête ; enfin, cette idée sera transformée en fait et ainsi expérimentée en tant que *conséquence* de la transformation de l'environnement et rétroactivement en tant qu'*effet* de cette transformation sur l'organisme. Or, et il suffit de repenser aux exemples fournis, le jugement résultant de l'enquête ne pourra être qualifié d'autonome – avec Dewey nous dirons qu'il ne peut être une *assertion garantie* – que s'il porte également sur l'*acte de juger*, c'est-à-dire sur le processus expérimental qui a mené jusqu'au jugement final. C'est pourquoi le jugement sur le *problème* d'un entretien doit en même temps porter sur la *situation* pour transformer ce problème en *problème commun*, seul moyen pour les interlocuteurs de produire un *jugement de pratique*.

C'est donc bien cette autre dimension de la notion de *pratique* qui qualifie le jugement final de l'expérience vécue (primat de la pratique, cf. 1.3) et qui fait du *jugement de pratique* un *acte double* qui porte à la fois sur une action et sur l'acte de juger. Décrire cette réflexivité de la pensée en acte a été l'un de nos soucis majeur durant cette recherche sur l'entretien. Selon Frega ce n'est qu'ainsi que l'être humain « peut accéder à la connaissance de soi et par cela même à sa propre transformation » :

[...] le jugement sur la situation est en même temps un jugement sur soi-même en tant que sujet qui agit dans cette situation et plus généralement sur soi-même en tant qu'agent³⁶⁷.

Finalement nous pouvons répondre à notre problème lié aux enjeux épistémique et étique de l'entretien, qui était d'établir comment une démarche expérimentale peut garantir sa portée transformative, en répondant : *l'entretien constitue une expérience transformative si et seulement si les interlocuteurs mettent en commun un problème dans le but de produire un jugement de pratique*.

³⁶⁷. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, op. cit., p. 141-142.

Conclusion

L'entretien comme expérience transformative

D'une certaine façon, la démocratie est investie d'une signification normative en ce qu'elle est elle-même sa propre norme [...] en ce qu'elle définit de manière immanente les conditions pragmatiques de l'interlocution, et par conséquent, dans les termes de Dewey et de Peirce, de l'enquête comme forme élaborée et socialisée de l'expérience³⁶⁸

À travers ce mémoire nous avons cherché à examiner philosophiquement l'entretien, en tant que pratique ordinaire et contemporaine, afin de montrer en quoi il constitue fondamentalement une expérience transformative. À la différence d'un moteur qui transforme une énergie par exemple électrique en énergie mécanique de manière programmée et selon un certain rendement, la nature transformative de l'entretien est une puissance, c'est-à-dire qu'elle est disponible à tout moment pour les interlocuteurs. Nous avons justifiée la portée de cette transformation dont nous évoquerons avec Dewey certaines conséquences à différents niveaux de l'expérience humaine : celles liées à l'expérience individuelle qui concernent le rapport à soi ; celles au niveau de l'expérience sociale et politique ; celles enfin liées à la pratique de la philosophie. Avant cela retraçons notre parcours.

Nous sommes partis du postulat qu'un entretien met en jeu les croyances et les connaissances des individus en même tant qu'il engage une relation entre eux. Avec Dewey nous avons fait l'hypothèse méthodologique selon laquelle la connaissance humaine peut être soumise à des formes d'enquête expérimentale dans le but d'élaborer les conditions permettant de rendre la pratique intelligente. En ce sens, nous avons procédé à une épistémologie de la pratique en examinant différentes pratiques et conceptions philosophiques de l'échange parlé pour montrer d'une part, en quoi la dimension épistémique d'un échange est en partie subordonnée à sa dimension éthique et, d'autre part, comment la dimension expérimentale de certaines pratiques conditionne l'expérience vécue. À partir de ces analyses nous avons proposé de suivre deux hypothèses : le dialogique comme principe éthique et le problématique comme principe épistémique susceptibles de composer ensemble un modèle expérimental pour la pratique de l'entretien. Nous avons enfin procédé à la validation de ses hypothèses en élaborant notre modélisation de l'entretien à travers différents cas pratiques. Cette modélisation nous a

³⁶⁸. J.-P. COMETTI, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 33-34

finalement permis d'identifier le processus de problématisation comme démarche expérimentale garantissant qu'un entretien puisse constituer une expérience dont la portée transformative participe à la continuité de l'expérience. C'est sur la nature de cette transformation que nous proposons maintenant d'apporter quelques précisions.

La transformation de, par et pour soi

La relation interpersonnelle constituée par l'entretien implique que l'activité critique soit prise en charge collectivement par chacun des participants. Mais, la portée transformative de l'entretien repose avant tout sur la qualité d'une relation humaine ; l'enjeu éthique conditionne l'enjeu épistémique de l'échange. La transformation pour soi doit venir *de* soi ; l'individu libre est à l'origine de sa propre transformation. Or, cette liberté n'est pas le produit de la maîtrise technique de l'être humain sur son environnement – une méthode d'entretien faisant partie de cette dimension technique –, mais le résultat d'une réflexion sur les choix en termes de connaissance de leurs conséquences³⁶⁹ ; toute enquête est avant tout une enquête sur soi. Cet impératif se manifeste par le jugement qui est l'opération centrale de l'entretien à travers laquelle le sujet entier s'exprime, se raconte, évalue et devient agent. Ainsi, participer à un entretien c'est vouloir se mettre en posture réflexive et critique par rapport à sa propre situation qui est toujours concrète et singulière. Ce n'est que *par* soi, à travers cette opération rendue possible par la nature active, située et transformative de la pensée, qu'un entretien peut constituer une expérience transformative *pour* soi. À travers l'entretien l'individu met en œuvre un processus d'ajustement de la situation problématique dans laquelle il est engagé avec l'environnement et sur laquelle la transformation a nécessairement lieu en termes de conséquences et d'effets. Si ce processus est mené à son terme, c'est-à-dire si l'entretien constitue *une* expérience, il en résulte pour l'individu de nouvelles connaissances qui seront autant d'idées garanties avec lesquelles il pourra mener ses enquêtes futures.

La transformation de, par et pour la société

L'entretien est aussi une relation sociale dans le sens où il s'inscrit dans un contexte, c'est-à-dire un lieu qui a une fonction, une action dont il est attendu des résultats, des personnes qui y ont un statut et un rôle. C'est pourquoi la portée transformative de l'entretien concerne également la société. D'abord, parce qu'elle est responsable des conditions de possibilité de cette pratique par rapport à la place, en terme d'espace et de temps, qu'elle lui consacre au sein

³⁶⁹. R. FREGA, *Pensée, expérience, pratique...*, *op. cit.*, p. 285.

des différentes structures qui la composent. Traiter une question par l'entretien exige certes un lieu propice mais surtout qu'un certain temps y soit consacré. La diffusion de cette pratique ne passe pas, selon nous, par une formation ni par son élargissement. Au contraire, c'est à travers l'entretien que les individus peuvent mettre en place un processus intellectuel qui demande du temps et de la concentration. Un entretien est souvent un moment stressant pour les personnes parce qu'il faut parler en face à face ou en groupe, il y a un enjeu important, une décision à prendre, une confrontation à gérer, etc. C'est pourquoi nous pensons que la pratique de l'entretien devrait être moins fréquente pour certaines personnes mais plus répandue dans la société : que des lieux où il n'est pas pratiqué essaient de l'utiliser pour un besoin spécifique ; que des entretiens en groupe (sous la forme de l'atelier philosophique, cf. 3.3) soient proposés dans des lieux publics afin de permettre aux citoyens d'échanger sur des questions de société ; de même dans les établissements scolaires ou pour personnes âgées il nous paraît important que ce type d'échange puisse avoir lieu pour traiter de certains problèmes. Encore une fois, un entretien n'est pas une conversation, il reste un processus d'enquête qui doit aboutir à une résolution même partielle. Mais nous croyons que la société, c'est-à-dire les structures qui la composent, c'est-à-dire les individus qui y vivent ont peur de ce type d'échange où la parole y est donnée, attendue, écoutée, critiquée, évaluée ; où les opinions, les connaissances et les croyances sont requises et doivent être partagées ; où nos habitudes sont mises à épreuve ; où l'élocution, le tic de langage, le vocabulaire, le moindre geste est remarqué. Parler en société c'est souvent vouloir se montrer ou au contraire se dissimuler³⁷⁰, mais c'est ainsi parler *par* la société car notre parole est l'expression de notre expérience qui est le produit de nos transactions avec l'environnement. Ainsi, la portée transformative de l'entretien *pour* la société se situe au sein même de la parole qui y est échangée. Certes, il s'agit avant tout de transformer une situation problématique mais aussi de transformer nos échanges, et cela passe d'abord par l'écoute et le regard portés sur l'autre. Par là c'est la société qui se transforme car c'est enfin libérer la pensée, les idées, l'intelligence collective ; c'est s'émanciper et participer à la reconstruction permanente d'une démocratie.

La transformation de, par et pour la philosophie

³⁷⁰. Nous pensons notamment au XVII^e siècle durant lequel de nombreux écrits au sujet des différents types d'échange parlé ont traité des dimensions psychologique, sociale et morale notamment dans l'entretien de cour, cf. B. GRACIAN, *L'art de la prudence*, 98, trad. fr. Amelot De la houssaie, Paris, Rivages, 1994 ; K. ABIVEN, « Le "dangereux honneur" de parler à la cour », dans A. COUSSON (dir.), *L'entretien au XVII^e siècle, L'entretien au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

La pratique de l'entretien a à voir avec la pratique de la philosophie dans le domaine des Nouvelles Pratiques Philosophiques (NPP, cf. 3.3). D'abord, celles-ci constituent de nouveaux contextes pour la pratique de l'entretien, mais aussi nous estimons que la consultation philosophique ou l'atelier de groupe appartiennent à la philosophie si l'on considère, avec Dewey, que celle-ci est avant tout une méthode de pensée en action. En effet, c'est le même processus philosophique qui est en activité : traiter d'une question existentielle qui s'inscrit dans une situation et qui compte pour une personne dans la suite de sa vie revient exactement au même principe intellectuel que ce soit à deux ou en groupe. Car, traiter une question de la forme « Dois-je changer de travail ? » ou sous la forme « Qu'est-ce que le bonheur ? » revient à mettre en place le même processus d'enquête, à référer à des expériences de nature singulière, à imaginer des expériences de pensée, à envisager des hypothèses, à suivre des raisonnements et à élaborer des jugements. Sans tout cela, il n'y a pas participation à l'activité conjointe ni implication dans le processus et donc pas de transformation possible au final. D'un côté, prendre la question, choisie en groupe ou proposée par le praticien philosophe, pour soi c'est se mettre en situation philosophique, c'est-à-dire s'ouvrir à l'enquête et à la transformation ; c'est adopter cette même posture que, d'un autre côté, être capable d'abandonner peu à peu la question qui nous préoccupe. Que la pratique de l'entretien tel que nous l'avons défini participe de et à la diffusion de la philosophie, cela relève d'une part d'une conception de la philosophie comme activité et non comme savoir, d'autre part d'une certaine conception de l'entretien comme pratique développant un processus intellectuel permettant d'appréhender les textes philosophiques. L'entretien peut mener à ce que Dewey attribue à une revalorisation des croyances par rapport à la connaissance : « la possibilité d'une compréhension mutuelle entre le philosophe et l'homme commun » par la pensée, le langage, la manière de voir, mais aussi par la passion :

En tant que philosophes, nos désaccords concernant les conclusions sont triviaux comparés à nos désaccords concernant les problèmes. Percevoir le problème qu'un autre perçoit, dans la même perspective et selon le même angle – voilà qui n'est pas rien. L'accord dans les solutions semble bien sommaire en comparaison. Expérimenter le même problème qu'un autre ressent – voilà, peut-être, ce qu'est un accord [...] Dans un monde où les distinctions sont aussi injustes que les comparaisons sont odieuses, et où l'intellect ne fonctionne que par comparaison et distinction, que peut-on donc faire, je vous prie ?³⁷¹.

³⁷¹. J. DEWEY, *L'influence de Darwin...*, *op. cit.*, p. 176-177.

La continuité de notre travail

Ce travail sur l'entretien nous a amené à poursuivre une réflexion que la philosophie a initié au sujet de l'échange parlé dès l'Antiquité et qui aujourd'hui est renouvelée à l'occasion des premières recherches issues de la "philosophie de terrain". Nous nous sommes également appuyé sur des recherches déterminantes aussi bien en sociologie, anthropologie, sciences du langage, sciences de l'éducation qu'en études littéraires. Nous pensons que la recherche philosophique au sujet de l'entretien peut et devrait se poursuivre. Par exemple, il nous paraît pertinent qu'une approche transdisciplinaire notamment en sciences cognitives et en sciences du langage permettrait d'approfondir la compréhension de ce processus intellectuel. De même en sciences sociales et politiques des recherches permettraient de préciser les enjeux et les perspectives d'application de la pratique de l'entretien quant aux questions liées à l'éducation, à la formation, à l'organisation du travail, à la citoyenneté et à la démocratie.

La parole échangée est une activité qui accompagne le développement de l'existence humaine tant au niveau de la pensée que des sociétés. L'entretien représente aujourd'hui l'une des modalités de cette activité qui se poursuivra sous une forme ou une autre. Peut-être pouvons-nous dire que ces formes se concurrencent, nous le voyons par exemple avec le développement des formes de communication numérique, nous le voyons peut-être aussi à travers d'autres choix politiques tel que l'épreuve du Grand Oral au baccalauréat, les *focus group* dans le milieu professionnel ou encore le Grand Débat National et les conventions citoyennes.

En conclusion de ce travail de recherche, que la pensée de John Dewey nous a inspirés et tout au long duquel elle nous a accompagnés, notre position concernant l'entretien est qu'il est nécessaire que sa pratique soit transformée afin d'en reconstruire le sens, c'est-à-dire l'usage – qui, contrairement à une règle, ne s'accompagne pas d'un mode d'emploi fixe et défini – que nous en faisons pour la poursuite de notre expérience.

Bibliographie

Ouvrages et articles de John Dewey :

DEWEY John, *Comment nous pensons* (1910), trad. fr. Ovide Decroly, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

– *Expérience et Nature*, trad. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2012.

– avec BENTLEY, Arthur, *Knowing and the Known*, Boston, Beacon Press, 1949.

– « La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend », trad. fr. Sylvie Chaput, in *Horizons philosophiques*, Vol. 5, n°2, 1997, p. 41-47, en ligne : <https://doi.org/10.7202/800979ar> (consulté le 22/08/2021).

– *La formation des valeurs*, trad. fr. A. Bidet, L. Quéré, G. Truc, Paris, La Découverte, 2011.

– *La quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action* (1929), trad. fr. Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2014.

– *L'art comme expérience*, trad. fr. coordonnée par J.-P. Cometti, Paris, Gallimard, 2010.

– *Le public et ses problèmes* (1915), trad. fr. et présentation de J. Zask, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2015.

– *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. L. Chataigné, C. Gautier, S. Madelrieux, E. Renault, Paris, Gallimard, 2016.

– *Logique, la théorie de l'enquête* (1938), trad. fr. Gérard Deledalle, Paris, P.U.F., 1993.

– *Reconstruction en philosophie* (1919), trad. fr. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2014.

Ouvrages et articles consacrés à John Dewey et au pragmatisme :

COMETTI, Jean-Pierre, « Le pragmatisme : de Peirce à Rorty. » in M. MEYER (dir.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, p. 467-498.

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

– « La théorie de l'enquête et le problème de la vérité », in J. DEWEY, *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. fr. G. Deledalle, Paris, PUF, 1967, p. 9-49.

FABRE, Michel, *Education et humanisme, Lecture de John Dewey*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie de l'éducation », 2015.

FREGA, Roberto, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015.
- *Pensée, expérience, pratique. Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- GAUTIER, Claude, MADELRIEUX, Stéphane, « Une philosophie en transition et en reconstruction » in DEWEY John, *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad.fr. L. Chataigné, C. Gautier, S. Madelrieux, E. Renault, Paris, Gallimard, 2016.
- JOURNÉ Benoit, « Théorie pragmatiste de l'enquête et construction du sens des situations », *Le Libellio d'Aegis*, vol. 3, n° 4, Numéro Spécial, novembre 2007, p. 3-9.
- MADLRIEUX, Stéphane, « Expérierer », in *Critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, n°787, 2012, p. 1012-1013, article en ligne : <https://www.cairn.info/revue-critique-2012-12-page-1012.htm> (consulté le 19/07/20121)
- *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin, 2016.
- « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », in *Critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, n°787, 2012, p. 1043-1058, article en ligne : <https://www.cairn.info/revue-critique-2012-12-page-1043.htm> (consulté le 25/07/2021)
- RENAULT, Emmanuel, « Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre “cognitive”, “cognitional” et “cognized” ou “known” » in *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, n° 5, 2015, p. 19-43, article : <http://www.philosophicalenquiries.com/numero5Renault.pdf> (consulté le 16/06/2021)
- RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- STIEGLER, Barbara, « John Dewey, L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine », in *Pragmata*, Paris, Association d'études pragmatistes, n°1, 2018, p. 438-453, recension en ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/les-numeros/1-2018/> (consulté le 25/07/2021).
- THIEVENAZ, Joris, *Enquêter et apprendre au travail. Approcher l'expérience avec John Dewey*, Dijon, Raison et Passions, 2019.
- ZASK Joëlle, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015.
- « L'enquête et ses obstacles », in *Recherche et formation*, n°92, 2019, p. 83-94, article en ligne : <http://journals.openedition.org/rechercheformation/5721> (consulté le 2/08/2021).
- « Situation ou contexte. Une lecture de John Dewey », in *Association Revue internationale de philosophie*, n° 245, p. 313-328.

Ouvrages principaux :

- ARISTOTE, Œuvres complètes, trad. fr. P. PELLEGRIN (dir), Flammarion, 2014 (édition électronique).
- AUBENQUE, Pierre, *Problèmes aristotéliens, I, Philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009.
- BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010.
- AUSTIN, John. L., *Quand dire c'est faire*, trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, trad. fr. A. Aucouturier, Paris, Gallimard, 1984.
- BLANCHET, Alain, GOTMAN, Anne, *L'entretien*, Paris, Armand Colin, 2007.
- BOUCHINDHOMME, Christian, *Le vocabulaire d'Habermas*, Paris, Ellipses, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- BRENIFIER, Oscar, *La consultation philosophique*, s. 1., Alcofribas, édition en ligne : <http://www.pratiques-philosophiques.fr/wp-content/uploads/2018/03/LA-CONSULTATION-PHILOSOPHIQUE.pdf>
- BUBER, Martin, *Je et tu*, Paris, Aubier, 2012.
- BUTLER, Judith, *Le récit de soi*, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2007.
- CALOGERO, Guido, *Laïcisme et dialogue*, trad. fr. E. Buisnière, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2007.
- CASSIN, Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*, Paris, Fayard, 2018.
- COVA, Florian, *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011.
- COUSSON, Agnès, (dir.), *L'entretien au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- DESCOMBES, Vincent, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité. Conférences à l'Université de Californie à Berkeley en octobre et novembre 1983*, Paris, Vrin, 2016.
- *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- GUMPERZ, John J., *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, trad. fr. M. Darteville, M. Gilbert et I. Joseph, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

- HABERMAS, Jürgen, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, éd. et trad. fr. P. Savidan, Paris, Brasset, 2003.
- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999.
 - *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité - Théorie du langage*, trad. fr. C. Bouchindhomme, F. Joly et V. Pratt, Paris, Gallimard, 2018.
 - *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr. J.-M. Ferry, Paris Fayard, 1987.
 - *Théorie de l'agir communicationnel. Tome II : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
 - *Vérité et justification*, trad. fr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001
- HADOT, Pierre, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
 - *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987.
 - *La philosophie comme éducation des adultes*, Paris, Vrin, 2019.
- HAWKEN, Johana, *La philo pour enfants expliquée aux adultes*, Paris, Temps présent, 2019.
- GUSDORF, Georges, *La parole*, Paris, PUF, 2007.
- JACQUES, Francis, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.
- *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, PUF, 1985.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2016.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *Les interactions verbales*, Tome 1, Paris, Armand Colin, 1995.
- LELEUX, Claudine, *Éducation à la citoyenneté. Apprendre les valeurs et les normes de 5 à 14 ans*, Bruxelles, De Boeck, 2001.
- LIPMAN, Matthew, *À l'école de la pensée : enseigner une pensée holistique* (2003), trad. fr. Nicole Decostre, Bruxelles, De Boeck Université, 2006.
- MEYER, Michel, *Qu'est-ce que le questionnement ?*, Paris, Vrin, 2017.
- NOUDELMANN, François, *Penser avec les oreilles*, Chevilly Larue, Max Milo, 2020.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1997.
- *Dialogues socratiques*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1978.
 - *Œuvres complètes*, L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2020.
- ROSSETTI, Livio, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011
- SANTURET, José, *Le dialogue*, Paris, Hatier, 1993.
- SAUVAYRE, Romy, *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2013.

- TODOROV, Tzevetan, *Michaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- TOZZI, Michel, *Apprendre à philosopher par la discussion*, Bruxelles, De Boeck Université, 2007.
- VEGLERIS, Eugénie, *La consultation philosophique. L'art d'éclairer l'existence*, Paris, Eyrolles, 2010.
- VERNANT, Denis, *Dire pour faire. De la pragmatique à la praxéologie*, UGA Éditions, Grenoble, 2021
- (dir.), *Du dialogue, Recherches sur la philosophie et le langage*, n°14, 1992.
- *Du discours à l'action*, Paris, PUF, 1997.
- *Introduction à la philosophie contemporaine du langage. Du langage à l'action*, Paris, Armand Colin, 2010.
- VLASTOS, Gregory, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.
- VOLLAIRE, Christiane, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017.
- WOLFF, Francis, *Dire le monde*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2020.
- ZASK, Joëlle, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2015.

Ouvrages secondaires :

- BENMAHKLOUF, Ali, *La conversation comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2016.
- CHARBONNIER Sébastien, *L'érotisme des problèmes : Apprendre à philosopher au risque du désir*, Lyon, ENS Éditions, 2014.
- Chevalier de MÉRÉ, *Oeuvres complètes*, t. 3, Paris, Éditions Fernand Roches, 1930.
- COSSUTA, Frédéric, *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, M.-O. Goulet Cazé (dir.), Paris, Librairie générale française, 1999.
- DION CHRYSOSTOME, « Quatrième discours : Sur la royauté », cité in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 1992.
- DUCROT, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- EURIPIDE, *Ion*, in *Tragédies complètes*, trad. fr. M. Delcourt-Curvers, Paris Gallimard, 1962.
- FABRE, Michel, *Éduquer pour un monde problématique. La carte et la boussole*, Paris, PUF, 2011

- *Le sens du problème. Problématiser à l'école*, Bruxelles, De Boeck Éducation, 2016
- *Qu'est-ce que problématiser*, Paris, Vrin, coll. « Librairie Philosophique », 2017
- *Philosophie et pédagogie du problème*, Paris, Vrin, 2009
- FRANKFURT, Harry, *De l'art de dire des conneries*, trad. D. Sénégal, Paris, 10/18, 2006.
- GORGAS DE LÉONTIUM, *Sur le non-être ou sur la nature*, fragments transmis par Sextus Empiricus. in J. VOILQUIN, *Penseurs grecs avant Socrate*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- GRACIAN, Baltasar, *L'art de la prudence*, 98, trad. fr. Amelot De la houssaie, Paris, Rivages, 1994.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.
- LORENZINI, Daniele, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015.
- MASSELOT, Nathannaël, *Philothérapie. Libérez-vous par la philosophie*, Paris, Les Éditions de l'Opportun, 2019.
- MEYER Michel, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2018
- *Qu'est-ce que le questionnement ?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2017
- *Questionnement et historicité*, Paris, PUF, 2015
- OGIEN, Ruwen, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2011.
- MONTAIGNE, *Les Essais*, adapt. A. Lanly, Paris, Gallimard, 2009.
- OUMAROU, Garba, *Communication ou différend. Le grand débat Habermas-Lyotard*, Paris, L'Harmattan, 2019.
- PAQUET, Léonce, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004

Mémoires, thèses, recherches :

- BEDECARRAX Abel, *La logique de l'expérience chez John Dewey*, Mémoire de Master, Paris, Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 2015, 105 pages
- FOURNEL Anda, *Analyse pragmatique et actionnelle de l'acte de questionner. Le questionnement chez des élèves de primaire et de collège pratiquant la philosophie à l'école*, thèse de Doctorat, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2018, 371 pages (hors annexes)
- HAWKEN Johanna, *Philosopher avec les enfants*, thèse de Doctorat, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016, 587 pages (hors annexes)

RAZAC, Olivier, GOURIOU, Fabien, FERRAND, Jérôme, « Éprouver le sens de la peine. Les probationnaires face à éclectisme pénal », Rapport de recherche pour la Mission de recherche droit et justice, Université Grenoble Alpes, 2018, présentation et rapport en ligne : <http://www.gip-recherche-justice.fr/publication/eprouver-le-sens-de-la-peine-les-probationnaires-face-a-le-eclectisme-penal> (consulté le 20/08/2021).

YERGEAU, Sébastien, « Bien penser par la pratique du dialogue philosophique », mémoire de Maîtrise en philosophie, Québec, Université Laval, 2018, 140 pages, en ligne : <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/31453/1/34555.pdf> (consulté le 13/03/2021)

Revue, articles :

BLANCHET, Alain , « Les interrogations propositionnelles de l'interviewer dans l'entretien de recherche », in *Connexions*, n°52, Paris, Édition Érès, 1988, p. 41-57.

BOURGAULT, Sophie, « Philosophie, courage et langue débridée : réflexions sur Platon et la parrésia », in *Klesis*, n°30, 2014, p. 1-26, en ligne : <https://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Varia-V-1-Sophie-Bourgeault-Philosophie-courage-langue-debridee-reflexions-Platon-parresia.pdf> (consulté en ligne le 14/04/2020)

BRES, Jacques, « Dialogisme, éléments pour l'analyse », *Recherches en didactique des langues et des cultures*, n°14, 2017, article en ligne : <http://journals.openedition.org/rdlc/1842> (consulté le 16/07/2021).

– « Savoir de quoi on parle : dialogue, dialogal, dialogique ; dialogisme, polyphonie... », in J. BRES et *al.*, *Dialogisme, polyphonie: approches linguistiques*, De Boeck, p.47-62, 2005.

BUISSIÈRE, Évelyne, « Idéal du dialogue ou idéal de la science ? Un débat entre Ugo Spirito et Guido Calogero », in D. VERNANT (dir.), *Du dialogue*.

DANIEL, Marie-France, « Présupposés philosophiques et pédagogiques de Matthew Lipman et leurs applications » in C. LELEUX (dir.), *La philosophie pour enfants. Le modèle de Matthew Lipman en discussion*, Bruxelles, De Boeck Université, 2005, p. 26-44.

– « L'apprentissage du philosophe et le processus développemental d'une pensée critique dialogique », in M. TOZZI (dir.), *Apprendre à philosopher par la discussion. Pourquoi ? Comment ?*, Bruxelles, De Boeck Université, 2007, p. 123-135.

– et *al.*, « Are the philosophical exchanges of pupils aged 10 to 12 relativistic or inter-subjective ? » in *Critical and Creative Thinking*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 1-19.

COVA, Florian, « Philosophie expérimentale », in *Klesis*, n°27, 2013, p. 14, en ligne : <https://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-philosophie-experimentale-0-Florian-Cova-editorial.pdf> (consulté en ligne le 10/10/2020).

- DELATTRE, Daniel, « Le pratique maîtrisée du franc-parler. Philodème de Gadara », CNRS-IRHT, p. 437-455, en ligne: https://www.academia.edu/21788242/La_pratique_ma%C3%A9tris%C3%A9e_du_franc-parler (consulté le 8/04/2020).
- DERANTY, Jean-Philippe, « La philosophie sociale entre sociologie et psychologie sociale. Le cas du travail », *Réseau Canopé*, « Cahiers philosophiques », n°132, 2013, p. 21-33.
- DORION, Louis-André, « Aristote et l'elenchos socratique », in *Les Études philosophiques*, PUF, n°99, 2011, p. 563-582.
- « La “dépersonnalisation” de la dialectique chez Aristote », in « Archives de philosophie », Centre de Sèvres, Facultés jésuites de Paris, vol. 60 n°4, 1997, p. 597-613.
- FUGIER, Pascal, « Les approches compréhensives et cliniques des entretiens sociologiques. », *¿ Interrogations ?*, *Revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, n°11, décembre 2010
- GIGANTE, Marcello, « Filodemo sulla libertà di parola », in *Ricerche Filodemeae, La Parola del Passato*, 6, Naples, Macchiaroli, 1983.
- GIOVACCHINI, Julie, « La nouvelle reconstruction du rouleau du ”Franc-parler” de Philodème permet-elle encore de postuler l’existence d’une ”parrhèsia” spécifiquement épicurienne ? », Antoni, Agathe; Arrighetti, Graziano; Bertagna, Isabella; Delattre, Daniel. *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, 1, Fabrizio Serra Editore, p. 293-314, en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01267521> (consulté en ligne le 8/04/2020).
- GREENE, Joshua , CUSHMAN, Fiery , STEWART, Lisa, et al. « Pushing moral buttons: The interaction between personal force and intention in moral judgment », in *Cognition*, n°111, 2009, p. 364-371, DOI : 10.1016/j.cognition.2009.02.001 (consulté le 22/08/2021).
- HADOT, Pierre, « La philosophie comme éducation des adultes » in S. LAUGIER, (dir.) *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, P.U.F., 2010, p. 439-447.
- JACQUES, Francis, « Peut-on et doit-on définir un a priori communicationnel ? Prolégomènes à une critique de la rationalité communicative », in D. VERNANT (dir.), *Du dialogue*.
- KREPLAK, Yaël, et LAVERGNE, Cécile, « Les pragmatiques à l’épreuve du pragmatisme. Esquisse d’un “air de famille” », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°15, 2008, p. 127-145, article en ligne : <http://journals.openedition.org/traces/713> (consulté le 27/11/2020).
- KNOBE, Joshua, « The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology », in *Philosophical Studies*, n°130, 203–231, 2006, DOI : 10.1007/s11098-004-4510-0.
- MEYER, Michel , « La conception problématologique du langage », in revue *Langue française*, n°52, 1981, p. 80-99

- PALMADE, Jacqueline, « L'entretien dans le processus de recherche : une technique de rupture », in *Connexions*, n°52, Paris, Édition Érès, 1988, p. 11-40.
- PETIT, Alain, « L'art de parler dans le Phèdre de Platon » in *Hermès*, CNRS Éditions, n°15/1, 1995, p. 31-41, en ligne : <http://hdl.handle.net/2042/15155> (consulté le 22/08/2021).
- TROGNON, Alain, « Passages à l'acte dans les entretiens d'enquête », cité in C. KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, Tome 1, Paris, Armand Colin, 1995.
- RABATEL, Alain, « Retour sur les relations entre locuteurs et énonciateurs. Des voix et des points de vue », in M. COLAS-BLAISE et al. (dir.), *La question polyphonique ou dialogique en sciences du langage*, Metz, Ceted/Université de Metz, 2010, p. 357-373.
- ROMAN, Sébastien, « Habermas, lecteur de J. L. Austin. L'illocution et la perlocution dans le modèle communicationnel », in *Philosophiques*, Volume 43, Numéro 2, 2016, p. 441–464, en ligne : <https://id.erudit.org/iderudit/1038214ar> (consulté le 22/08/2021)
- VALLÉE, Jean-François, « Le “dialogocentrisme” humaniste : D'Utopia de Thomas More (1516) au Cymbalum mundi de Bonaventure Des Périers (1537) », in E. BURON, P. GUÉRIN, P. et C. LESAGE (dir.), *Les États du dialogue à l'âge humaniste*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 131-144.
- VERMEREN, Patrice, « La philosophie saisie par l'UNESCO », en ligne : http://apfilosofia.org/wp-content/uploads/2017/04/Apf_Unesco.pdf (consulté le 7/03/2021)

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat.....	2
Dédicace, Épigraphe.....	3
Remerciements.....	4
Sommaire.....	5
Introduction.....	6
CHAPITRE 1 – D'UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE A UNE PRATIQUE DE L'ENTRETIEN.....	20
1.1. De l'expérience à la connaissance, l'expérience connaissante.....	20
Une philosophie de l'expérience.....	22
Expérience et connaissance.....	25
Les phases de l'expérience connaissante.....	28
1.2. De la connaissance à l'expérience, la connaissance expérimentale.....	30
L'origine de l'enquête : la continuité de l'expérience rompue.....	31
La fin de l'enquête : la continuité de l'expérience rétablie.....	33
Le déroulement de l'enquête.....	35
1.3. La philosophie comme épistémologie de la pratique.....	38
L'idée de pratique.....	39
Le pragmatisme épistémologique deweyen comme cadre théorique.....	42
...pour une pratique critique de l'entretien.....	44
CHAPITRE 2 – L'ECHANGE PARLE DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE.....	48
2.1. La parrhèsia comme éthique de la parole.....	48
La notion de parrhèsia.....	48
La parrhèsia et le dialogue.....	50
La parrhèsia et le rapport à soi.....	51
2.2. L'échange parlé dans la conversion philosophique.....	54
Logos et échangé parlé.....	54
La psychagogie platonicienne.....	57
L' <i>elenchos</i> socratique.....	60
2.3. L'entretien dialectique chez Aristote.....	65
Les différents genres du dialogue.....	65
Les <i>endoxa</i> dans l'entretien dialectique.....	68
La question éthique dans l'échange parlé.....	70
CHAPITRE 3 – EXPERIMENTATION ET PRATIQUES PHILOSOPHIQUES ACTUELLES.....	74
3.1. La philosophie expérimentale et la parole statistique.....	74
3.2. La philosophie de terrain et la parole biographique.....	78
3.3. Les NPP et la parole critique.....	82
L'entretien en consultation philosophique.....	83
L'entretien de groupe en atelier philosophique.....	86
CHAPITRE 4 – DIMENSIONS DIALOGIQUE ET CRITIQUE DE L'ECHANGE PARLE.....	90
4.1. La circulation de la parole.....	90

Parler par soi	91
Parler de soi.....	92
Parler pour soi	94
4.2. Communication et interlocution	96
Le dialogue comme intercompréhension.....	96
La finalité de l'échange parlé	99
Une approche actionnelle de l'entretien	101
4.3. De l' « agir communicationnel » à l'éthique de la discussion.....	104
L'agir communicationnel	104
La discussion.....	108
Vers une analyse interactionnelle de l'entretien.....	110
CHAPITRE 5 – APPROCHE INTERACTIONNELLE DE L'ENTRETIEN.....	113
5.1. L'interaction dialogique	114
L'interlocution chez Francis Jacques	115
L'interaction chez Denis Vernant.....	116
L'interaction dans l'entretien	118
5.2. L'interrogation critique.....	119
L'interacte chez Vernant	120
L'interacte dans l'entretien.....	122
5.3. La transaction problématique	126
La transaction selon Vernant.....	127
La transaction dans l'entretien.....	130
La finalité de l'entretien	133
Conclusion	136
Bibliographie.....	141
Annexes	150
Table des matières	151

RÉSUMÉ

L'entretien est aujourd'hui une pratique institutionnalisée très répandue et ce dans différents contextes et pour différents objectifs. Il a à voir avec une enquête dans le sens général du terme, c'est-à-dire un démarche intellectuelle par laquelle les agents mènent une recherche approfondie dans le but d'obtenir une information ou de traiter une question pour laquelle il peut être nécessaire d'apporter une réponse. En ce sens, l'entretien met en jeu les croyances, les connaissances et les opinions des interlocuteurs en même tant qu'il engage une relation entre eux. Comme tout processus de communication l'entretien peut servir à la domination aussi bien qu'à la résolution des conflits. Ces caractéristiques font qu'à ce jour l'entretien est soumis à différentes conceptions. Cette recherche se propose d'étudier les enjeux de nature épistémique et éthique de l'entretien dans le but d'établir les conditions selon lesquelles un entretien peut constituer une expérience transformative. En adoptant un cadre théorique et méthodologique basé sur la philosophie pragmatiste de John Dewey, nous proposons un parcours qui examine différentes pratiques et conceptions philosophiques de l'échange parlé pour montrer d'une part, en quoi la dimension épistémique d'un échange est en partie subordonnée à sa dimension éthique et, d'autre part, comment la démarche expérimentale de certaines pratiques conditionne l'expérience vécue des participants. À partir de ces pistes de recherche nous proposons de suivre deux hypothèses : le dialogique comme principe éthique et le problématique comme principe épistémique. Nous testons ensuite ces hypothèses à travers une modélisation de l'interaction verbale constituée par l'entretien afin d'identifier le processus de problématisation comme démarche expérimentale garantissant qu'un entretien puisse constituer une expérience transformative. Ce mémoire souhaite ainsi contribuer à transformer une pratique aujourd'hui largement utilisée dans notre société tout en participant à la diffusion de l'enquête pragmatiste par l'entretien.

SUMMARY SINTESI RESUMEN ZUSAMMENFASSUNG

Interview is now a common institutionalised practice in different contexts and for different purposes. It has to do with enquiry in the general sense of the term, i.e. an intellectual process by which agents conduct in-depth research in order to obtain information or address a question that may need to be answered. In this manner, interview involves the beliefs, knowledge and opinions of individuals as well as a relationship between them. Like any communication process, interview can be used for domination as well as for conflict resolution. Because of these characteristics, interview has been subject to different conceptions to date. This research aims to explore the epistemic and ethical issues at stake in the interview in order to establish the conditions under which an interview can be a transformative experience. By adopting a theoretical and methodological framework based on the pragmatist philosophy of John Dewey, we propose a path that examines different practices and philosophical conceptions of the spoken exchange to show, on the one hand, how the epistemic dimension of an exchange is partly subordinated to its ethical dimension and, on the other hand, how the experimental approach of certain practices conditions the lived experience of the participants. From these lines of research we propose to follow two hypotheses: the dialogic as an ethical principle and the problematic as an epistemic principle. We then test these hypotheses by modelling the verbal interaction constituted by the interview in order to identify the process of problematisation as an experimental approach that guarantees that an interview can constitute a transformative experience. This dissertation thus aims to contribute to the transformation of a practice that is widely used in our society today, while at the same time contributing to the dissemination of pragmatist *enquiry* through the interview.

MOTS CLÉS : entretien, enquête, expérience, pragmatisme, épistémologie, éthique /
interview, inquiry, experience, pragmatism, epistmology, ethic