

De l'esprit dans les individus à l'esprit individuel.

À partir d'*Expérience et nature*, de John Dewey

(M. Girel, ENS Ulm)¹

*Expérience et Nature*², le grand ouvrage de la maturité de John Dewey, n'est pas seulement une réélaboration majeure de son empirisme et de son naturalisme, ouvrant la voie aux grands textes des années 1930. Le livre, pris pour lui-même, contient de nombreuses élucidations détaillées, sans beaucoup d'équivalent ailleurs³, de concepts centraux pour l'ensemble de la position de Dewey : la relation entre les moyens et les fins, la connaissance, l'esprit, le corps, le vivant, l'art et la critique ainsi que la fonction de la philosophie. C'est le cas également pour la question de l'individu, qui sera reprise et approfondie quelques années plus tard dans *Individualism, Old and New*⁴, mais dont l'ouvrage propose une approche originale. Or, cet examen n'est pas mené dans une partie politique ou éthique, mais au chapitre VI, au cœur d'une mise au point sur la question de l'esprit (*mind*), dans son rapport à la subjectivité.

Le point pourrait étonner. L'approche de l'esprit que défend Dewey semble en effet rendre difficile l'attribution d'une individualité à ce dernier : à rebours d'une tradition que les pragmatistes qualifieraient volontiers de « cartésienne », Dewey comprend l'esprit non comme « substance », mais comme qualité d'une transaction entre un organisme et son environnement, comme capacité pour un organisme « de comprendre ou d'utiliser des significations », parfois comme « l'ensemble des significations incorporées par le sujet, notamment sous forme d'habitudes », et en tout cas comme profondément dépendant du langage⁵, comme le précise bien une définition qui reprend tous ces aspects :

¹ Au cours de la rédaction de cet article, j'ai pu échanger avec Roberto Gronda, Guillaume Garreta, Pierre Steiner, David Hildebrand, Frédéric Keck, je les remercie très chaleureusement, même si les erreurs et choix, comme les représentations évoquées dans l'avant-dernière section de ce texte, relèvent de ma seule responsabilité.

² Dewey (2012) et Dewey (1925, 2014). Dans ce qui suit, nous avons utilisé les deux traductions, et donnons la référence à l'édition scientifique (LW1). Cette dernière est citée selon les abréviations standard. *EW* renvoie à *Early Works*, *MW* à *Middle Works*, *LW* à *Later Works* de l'édition de J. A. Boydston, Southern Illinois University Press. LW1, 135 renvoie au premier volume des *Later Writings*, page 135.

³ A l'exception peut-être de la *Quête de certitude*, je me permets de renvoyer sur ce point à Girel (2016).

⁴ LW5, 1930.

⁵ Voir l'article fondamental de Garreta (2012). Voir également Steiner (2008), en particulier section II.

L'« esprit » constitue une propriété supplémentaire propre à une créature sensible, quand elle atteint cette interaction organisée avec d'autres créatures qu'on appelle langage et communication. Alors, les qualités des sentiments deviennent des différences significatives et objectives incarnées dans les choses extérieures, pour le passé et pour l'avenir. Cet état dans lequel des sentiments qualitativement distincts ne sont pas uniquement « eus », mais sont aussi significatifs de différences objectives, c'est l'esprit⁶.

Toutes ces caractéristiques, déjà bien étudiées, pourraient conduire à dire de l'esprit ce que Putnam disait des significations : qu'il n'est tout simplement « pas dans la tête » des individus, au sens où il ne se réduit pas aux épisodes conscients, subjectifs, accessibles à l'introspection, ni même à des particularités d'un individu biologique donné. Il serait facile, et trompeur, de voir là une défense d'une vision purement « externaliste » de l'esprit, contre la vision qui fait de l'esprit individuel un point de départ absolu. Si la position de Dewey devait se limiter à cela, il n'aurait guère fait que choisir entre deux conceptions du « mental », entre celles qui le placent « au dehors », dans l'usage des signes, dans les institutions, et celles qui le placent « dedans », dans la tête, dans les représentations, dans les croyances. On verra qu'il y a des raisons de penser que Dewey voit parfaitement cette alternative et choisit précisément de la dépasser⁷ : il va certes montrer ce qu'implique une conception naïve de l'idée d'esprit individuel, conçu comme un existant ou une substance séparée, mais il va aussi montrer qu'une philosophie attentive à la dimension reconstructrice des individus doit faire une place à l'individualité en matière d'esprit, non pas contre sa conception anti-substantialiste, mais à l'intérieur de cette dernière. C'est ainsi que nous proposons de comprendre l'affirmation sibylline de Dewey, lorsqu'il établit une différence « radicale » entre des « esprits individuels », d'une part, et des « individus dotés d'esprits »⁸, d'autre part, pour montrer que les seconds ne se réduisent pas aux premiers, et lorsqu'il affirme que « l'esprit qui apparaît dans les individus n'est pas identique à un esprit individuel »⁹.

Il va donc s'agir de répondre à plusieurs questions, nouées ici. Quel est donc cet « esprit » qui apparaît dans les individus ? En quoi se distingue-t-il d'un esprit individuel ? Cette dernière notion est-elle le nom d'un fantôme philosophique ou bien d'une réalité à

⁶ Dewey (2012, 239-240 tr. mod.).

⁷ G. Garreta, *op. cit.*, se fonde sur le chapitre VII d'*Expérience et nature* pour souligner la dimension incarnée de l'esprit. L'analyse proposée ici est complémentaire, et s'intéresse plus étroitement à la dimension de l'individualité.

⁸ LW1, 169. Voir Tiles (1988), Johnston (2010)

⁹ *Ibid.*

défendre ? Ce premier problème va nous conduire à exposer la raison pour laquelle Dewey distingue nettement l'esprit, le soi et la conscience, à rebours d'une tradition qui aurait souvent identifié ces trois termes. Compris ainsi, l'esprit n'est pas individualisé et se distingue nettement de ce que nous appelons une personnalité ou un Soi. Comme on l'a suggéré, une telle approche pourrait conduire à répudier totalement l'idée d'esprit individuel, alors que Dewey semble pourtant la défendre à plusieurs reprises, en un sens révisé. Ainsi dans « *Democracy in Education* », il évoque l'émancipation de l'esprit comme tâche pour la démocratie : « Vie moderne signifie démocratie, démocratie signifie libérer l'intelligence en vue de l'indépendance et de l'efficacité — l'émancipation de l'esprit comme organe individuel afin qu'il accomplisse sa tâche propre »¹⁰. Il souligne dans *Démocratie et éducation* la nécessité pour un élève de se former un esprit « bien à lui »¹¹. Il affirme enfin dans *L'évolution du pragmatisme américain*, publié juste après *Expérience et nature*, que « la philosophie Américaine ... a donné au sujet, à l'esprit individuel, une fonction pratique plutôt qu'une fonction épistémologique. L'esprit individuel est important parce que seul l'esprit individuel est l'organe de modifications dans les traditions et les institutions, le véhicule de la création expérimentale »¹². Il va donc falloir dire pourquoi Dewey ne se contredit pas et pourquoi il semble faire droit néanmoins à cette notion, et ainsi décliner l'esprit au pluriel¹³. Comment cela est-il possible, sur la base de la définition présentée plus haut, et qui devrait rendre l'expression « mon esprit » aussi étrange au fond que « mon langage » ?

Pour mener cette enquête, le présent article s'attache à l'argumentation déployée dans le difficile chapitre VI d'*Expérience et nature*, « Nature, esprit et sujet ». Nous nous attachons, dans les sections suivantes, à trois points distincts de l'argumentation de Dewey dans ce chapitre, car la densité et la rapidité avec laquelle il examine les trois problèmes fondamentaux relatifs à l'esprit individuel pourraient en masquer le caractère systématique : il va s'agir de renvoyer dos-à-dos les deux approches qui font de l'individu soit un point de départ soit un point d'arrivée dans toutes nos descriptions de l'expérience et d'en tirer les conséquences concernant l'esprit dont peuvent être dotés les individus. Nous verrons ensuite en quoi notre capacité à considérer nos représentations comme « nôtres » a pu conforter l'idée que les esprits individuels étaient des étants séparés. Enfin, nous tenterons de comprendre pourquoi l'individu qui est, en 1925 comme aujourd'hui encore sans doute, au centre des discours, ne désigne pas tant une existence évidente qu'une entité fantomatique et

¹⁰ MW3, 229.

¹¹ MW9, 304.

¹² LW2, 20.

disparaissant. Qu'est-ce qui, dans la situation présente, si nous sommes bien encore dans la situation de Dewey, est une machine à produire un individualisme vide, qui va prendre la forme d'une intériorité sans prise et sans harmonie avec le devenir du monde réel ?

1. L'esprit, le soi, la conscience

Le problème posé par la notion d'« esprit individuel » n'est assurément pas neuf pour Dewey en 1925, et l'on pourrait sans doute faire remonter certains arguments à sa première psychologie¹⁴, voire à sa lecture de la phénoménologie de l'esprit de Hegel¹⁵, tout comme on pourrait l'inscrire dans une lecture croisée de Dewey et de Mead¹⁶, antérieure à *Expérience et nature*, mais un lecteur des années 1920 repérerait sans doute deux lieux importants, où cette question avait été posée, avec des accents différents.

Dans *Démocratie et éducation* (1916), rejoignant des analyses qui avait déjà été formulées dans « Conscience et expérience » (1899)¹⁷, Dewey avait isolé comme signe distinctif de la psychologie moderne, et avec elle d'une bonne partie de la théorie de la connaissance, l'identification de l'esprit, du « soi individuel » et de la « conscience psychique privée ». C'est l'identification de l'esprit à la conscience qui semble dicter à son tour l'assignation de ces états d'esprit à un soi individuel, aussi individuel que le sont les états de conscience¹⁸. L'ouvrage de 1916 accorde en effet, naturellement, une grande attention aux philosophies de l'esprit sous-jacentes aux théories pédagogiques, car ce sont elles qui dessinent en creux l'esprit et l'intelligence qu'il va s'agir d'éduquer. Dans ce cadre, le chapitre XXII, « L'individu et le monde », livre une généalogie critique de l'idée d'« esprit individuel ». A la suite de Peirce et de sa série d'articles dits « anticartésiens » de 1868-1869¹⁹, Dewey critique une confusion attestée par « l'usage de plus en plus répandu du terme de 'conscience' comme synonyme d' 'esprit', ce qui présuppose l'existence d'un monde intérieur d'états et de processus conscients, indépendant de toute relation avec la nature et la

¹³ Cf. MW15, 56, LW1, 22.

¹⁴ Voir par exemple EW1, 136.

¹⁵ Cf. Shooket al. (2010), Johnston (2010).

¹⁶ Voir une remarque dans la nécrologie de Mead : « Plus que n'importe qui que j'aie rencontré, il a conjugué une continuité d'idées et une évolution constante. Aux premiers jours de mes contacts avec lui, à son retour de Berlin, il y a quarante ans, son esprit était absorbé par le problème qui l'a toujours occupé, le problème de l'esprit et de la conscience individuels en relation au monde et à la société. » LW6, 25.

¹⁷ Dewey (2016).

¹⁸ Voir, avant cela MW6, 18.

¹⁹ On trouve la traduction de ces textes dans le volume 1 des *Oeuvres philosophiques*, Peirce (2002-).

société, un monde plus véritablement et immédiatement connu que n'importe quoi d'autre²⁰. » Il critique tout autant, sur un autre front, l'identification de la conscience et du soi, car l'attention aux dimensions subconscientes, comme l'étaient les « franges » de la perception chez James, traverse toute son œuvre et interdit cette identification ; nous sommes *plus* que ce dont nous avons conscience. Ce serait là l'argument général.

Mais, plus profondément, Dewey propose une hypothèse sur cette identification : c'est d'abord l'analyse de la *connaissance* qui aurait conduit les modernes à faire l'hypothèse d'un esprit individuel comme siège de cette même connaissance. Il soutient que, dans le cadre qui est selon lui celui de la « philosophie grecque », une telle idée n'aurait tout simplement pas eu de sens : l'individu n'y serait que « le canal de l'intelligence universelle et divine », si bien qu'il « n'est en aucun cas l'agent connaissant (*knower*) ; l'agent connaissant, c'est la « Raison » qui agit à travers lui »²¹. Les raisons qui ont conduit au changement de perspective et abouti à la vision des choses qui serait celle de la modernité ne sont qu'ébauchées dans *Démocratie et éducation*. Dewey les repère cependant dans l'essor de l'individualisme religieux, préoccupé par le salut de l'âme individuelle, et en voit une première expression dans « les philosophies nominalistes qui traitaient de la structure de la connaissance comme quelque chose que l'individu élabore au moyen de ses propres actes et états mentaux²². » Avec la montée de l'individualisme économique et politique, avec celle du protestantisme également, se serait formé peu à peu le cadre qui conduit à donner une autre interprétation de la connaissance²³ comme de l'esprit²⁴. Parce que, selon cette approche nominaliste, la connaissance ne peut reposer que sur des expériences personnelles et privées, et parce que ces affections sont celles d'une conscience, elle-même identifiée au « soi », alors l'esprit, comme agent de la connaissance, et le soi individuel deviennent indiscernables, avec des conséquences métaphysiques et épistémologiques redoutables :

L'identification de l'esprit et du soi conçu comme entité indépendante creusa un gouffre entre esprit connaissant et monde, au point qu'on commença à se demander comment la connaissance pouvait bien être possible²⁵.

²⁰ MW9, 302

²¹ MW9, 300.

²² MW9, 301.

²³ « On en vint à soutenir l'idée qu'on ne peut parvenir à la connaissance que par des expériences personnelles et privées », *Ibid.*

²⁴ « On pensa donc que l'esprit, source et détenteur de la connaissance, était intégralement individuel », *Ibid.*

²⁵ MW9, 302.

Un des enjeux d'*Expérience et Nature*, après *Démocratie et éducation*, va être de montrer en quoi Soi et esprit sont deux réalités d'ordre différent, qui n'émergent pas forcément simultanément²⁶, et ne recouvrent pas non plus exactement la conscience.

L'autre lieu est *Human Nature and Conduct* (1922, MW14). Dewey s'y « explique » avec la psychologie classique, mais aussi avec certaines variantes de la psychologie sociale et de la psychanalyse. Ces dernières pensent avoir rompu avec le point de vue de l'introspection, caractéristique de la première, mais elles n'ont selon Dewey en rien congédié la substantialisation de l'esprit qui en serait la caractéristique. C'est pourtant ce dernier présupposé qui dicte toute l'évolution de la psychologie classique, jusque dans son retournement en psychologie sociale, laquelle imputerait un esprit individuel et séparé non plus à l'individu mais à la masse ou aux foules²⁷. A l'inverse, Dewey défend une approche dispositionnaliste de l'esprit, qui le fait consister davantage dans nos dispositions à agir que dans des épisodes privés ou dans une substance, ce qui le conduit à faire droit d'une manière originale à l'individualité en matière d'esprit : elle réside alors dans la manière dont nous ajustons nos habitudes à notre environnement et à nos semblables. Elle n'est pas une donnée première et elle n'est pas le propre d'un esprit substantiel, c'est une fonction – mieux : une qualité – de la conduite :

C'est une qualité de l'habitude, et non pas un élément ou une force qui existerait en dehors de l'ajustement à l'environnement et qu'il serait possible de qualifier d'« esprit individuel et séparé ». La psychologie orthodoxe part cependant précisément de ce présupposé d'esprits indépendants. Quelles que soient leurs différences dans la définition qu'elles donnent de l'esprit, les différentes écoles se retrouvent dans cette prémisse de séparation et de priorité²⁸.

Il y a des différences qualitatives entre les individus, mais ces différences ne peuvent être reconduites à la possession d'esprits « indépendants » ou « séparés ». Dewey parle bien de « différentes écoles » qui se rejoindraient dans la même erreur, car la psychanalyse naissante a, certes, à ses yeux le mérite de sortir la psychologie de l'étude des sensations, des idées et des images « conscientes », pour explorer plus profondément la nature humaine ainsi que les facteurs qui régissent non seulement notre conduite mais aussi nos désirs, nos

²⁶ Tiles (1988), 80.

²⁷ Voir MW10, 55.

²⁸ MW14, 60.

croyances, nos jugements, nos idéalizations. Mais elle le fait en conservant malheureusement l'idée maîtresse de la psychologie classique, l'idée d'une force ou d'un ordre psychique séparés. Elle substantialise l'esprit en dehors de la conscience, au lieu de s'attacher à la description des conditions concrètes d'existence de l'esprit et de prendre acte pleinement de la « dépendance de l'esprit par rapport à l'habitude, et de l'habitude par rapport aux conditions sociales »²⁹.

Rendre compte de l'esprit et de l'individualité sans souscrire à une version naïve de l'idée d'esprit individuel, sans réactiver cette prémisse qui identifie esprit, conscience et subjectivité, tel va être l'agenda de Dewey, repris avec une acuité beaucoup plus forte dans *Expérience et Nature*.

2. L'individu : point d'arrivée ou de départ ?

Ce que l'on entend par « esprit individuel » dépend bien entendu pour partie de la conception que l'on se fait de l'individu, et c'est sur ce point que Dewey va apporter un premier correctif. Il s'agit de manifester ce qu'a de récente et d'unilatérale la vision de l'individu qui est la nôtre et qui nous conduit à en faire un point de départ absolu dans nos descriptions de l'expérience, si bien que l'esprit lui-même ne pourrait être compris qu'à cette aune, comme propriété de cet individu.

Selon une première vision, ancrée dans ce que Dewey appelle la « philosophie grecque », l'individu n'est pas le point de départ, épistémique et pratique, que la modernité et avec elle le romantisme ont imaginé. S'il faut identifier un individu véritable, on devrait bien plutôt l'assigner au genre ou au groupe, en ce sens que nous ne serions que des exemplaires imparfaits du genre auquel nous appartenons et qui, lui, serait le véritable individu, plein et entier : « Ce que les modernes valorisent et exaltent dans l'individu correspond précisément à ce qui, pour les Grecs, était un défaut³⁰. » Le groupe, l'espèce, le collectif, sont alors ce qui donne à l'individu son être plein, qui ne réside que dans un principe de liaison, d'articulation, d'organisation plus vaste, que l'on comprenne cette idée en un sens ontologique (par rapport à son modèle, par rapport à la forme qui est sa fin), ou politique (par rapport à la norme, à la coutume, à l'autorité, à la société, à la *Polis*). L'être de l'individu se trouve donc en quelque

²⁹ MW14, 61-62. Voir une première occurrence de cette idée dans « Conscience et expérience », MW1, 113 (1899), repris dans Dewey (2016).

³⁰ LW1, 163. Dewey (2012, 198).

sorte *en dehors* de lui. De ce point de vue, l'individu des modernes n'acquiert sa singularité que par décalage, que par son imparfaite adhésion ou correspondance à cette forme ou à cette norme. L'individualité n'est alors pas une valeur : les croyances privées sont davantage des écarts, voire des déviances, que des exploits dont il faudrait s'enorgueillir. Il est frappant que cette idée, plus près de Dewey, ait été exprimée avec force par Peirce, lui aussi convaincu que l'insistance absurde de ses contemporains sur les privilèges de l'individu et de la première personne était un leurre philosophique³¹.

Dewey cherche ici à illustrer une attitude à l'égard de l'individu plus qu'un paradigme philosophique particulier. Il n'hésite pas à rapprocher cette vision, où l'individu est au fond tout au « dehors » de son organisme biologique, d'une « école française » – et à travers elle des théories de Lévy-Bruhl³². Il vise par là une approche où l'individu ne trouve son unité que dans sa famille, son genre, son groupe, et où il est comme « encastré » dans le collectif³³. On sait que, chez Lévy-Bruhl, la modalité de « participation » est en effet essentielle, et si elle est déjà exprimée dans *La Mentalité primitive*³⁴, on trouve les exposés les plus synthétiques de la position de Lévy-Bruhl dans *L'âme primitive* parue juste après *Expérience et nature* et à laquelle pour des raisons de clarté nous empruntons les extraits suivants. Ce qui forme un individu, ce n'est pas seulement son corps, mais l'ensemble de ses « propriétés », jusqu'aux plus extérieures, lesquelles sont indissociables du groupe auquel il appartient. Lévy-Bruhl montre que notre propre concept d'individualité réduite soit au corps propre, soit même au point de vue de la conscience, semble étrangement étriqué. Dans la vision des choses qu'il décrit, l'ombre, l'image, voire l'objet utilisé, sont « compris » dans l'individu lui-même, constituent son être même en dehors de son corps propre³⁵. Dans la mesure où un

³¹ Voir CP5.235, où Peirce affirme que l'existence d'un soi individuel est inférée à partir de l'ignorance et de l'erreur, et plus généralement de la faillibilité de nos représentations. Voir aussi CP1.31 sur les arguments d'autorité : « Such a weight being attached to authority -- a weight which would be excessive were not the human mind at that time in so uneducated a state that it could not do better than follow masters, since it was totally incompetent to solve metaphysical problems for itself -- it follows naturally that originality of thought was not greatly admired, but that on the contrary the admirable mind was his who succeeded in interpreting consistently the dicta of Aristotle, Porphyry, and Boethius. Vanity, therefore, the vanity of cleverness, was a vice from which the schoolmen were remarkably free. » Cf. 1.368,

³² LW1, 163. Dewey (2012, 198).

³³ L'allusion est assez transparente (« ce qu'une école française a nommé participation et incorporation »). Je remercie Frédéric Keck pour un échange à ce sujet.

³⁴ Il est possible que Dewey ait eu connaissance de la traduction anglaise de cet ouvrage : *Primitive mentality*, McMillan, 1923.

³⁵ « Le chef mélanésien qui s'aperçoit que la grappe de noix d'arc entamée par lui est aux mains de ses ennemis, se sent immédiatement perdu. Du point de vue des primitifs, il n'y a donc pas « extension » de la personnalité aux appartenances. Il vaudrait mieux dire que, comparée à la leur, notre individualité semble avoir subi une « réduction », une sorte de rétrécissement. Les appartenances sont pour les primitifs des parties intégrantes de l'individu, tandis que pour nous elles n'en sont que des dépendances, très étroites, il est vrai, participant intimement de lui dans certains cas, mais cependant distinctes de sa personne. Son existence n'est plus inséparable de la leur. Elles sont encore quelque chose de lui, elles ne sont plus lui. Ce qui vient d'être dit des

grand nombre de ces « dépendances » sont instanciées dans la vie de groupe, dans l'ensemble des relations sociales, l'individualité est bien, comme le dit Lévy-Bruhl, « encastrée » dans le groupe :

L'individualité du primitif, on en a vu les preuves plus haut, n'est pas une réalité par elle-même, isolable en soi. Elle est pour ainsi dire encastrée, ou du moins enveloppée, dans son groupe, qui est l'être véritable³⁶.

Cette première approche de l'individu n'est pas tant infondée qu'incomplète selon Dewey : elle rend bien compte des situations où s'exerce le règne sans partage de la conformité, laquelle règle aussi bien les actes que les sentiments qu'il est convenable d'éprouver dans telle ou telle situation. Dans toutes ces situations, « la coutume est le *Nomos*, le seigneur et le roi, à l'égard de toutes choses, des émotions et des croyances, des opinions, des pensées aussi bien que des actions³⁷ ». Le point n'est pas nouveau dans la veine libérale, et l'on pourrait rapprocher ici Dewey de Mill lorsque ce dernier critique dans *De la liberté* le conformisme et regrette l'absence d'individus véritables. Mill ne fait pas autre chose que souligner le caractère souvent second de ses semblables par rapport à des formes de vie ossifiées :

Mais quant à cette croyance vivante qui règle la conduite, ils ne croient à ces doctrines que pour autant qu'il est ordinaire d'agir conformément à elles. Prises dans leur totalité, elles servent à accabler leurs adversaires ; et il est entendu qu'il faut les mettre en avant (si possible) pour justifier tout ce que les gens jugent estimable³⁸.

Dewey va d'ailleurs revenir dans le chapitre VIII sur le règne aveugle de formes de vie ossifiées, dans des passages encore plus saisissants, et dans des termes assez proches³⁹.

appartenances s'applique également à l'ombre, à l'image, au reflet, à l'écho, etc., de l'individu. Ce ne sont pas là non plus des « extensions de la personnalité ». Aux yeux des primitifs, l'ombre, l'image, etc., sont originairement comprises dans l'individu lui-même. Elles font partie de lui, dans toute la force du terme : la participation est entière. » L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, 1927, 1965, Paris, Puf, 85.

³⁶ *L'âme primitive*, 1927, 1965, Paris, Puf, 279.

³⁷ LW1, 164. Dewey (2012, 199). Dewey semble réécrire ici, voire citer *in extenso*, des analyses développées notamment dans l'article « Custom » de la *Cyclopaedia of Education*, et où cette idée est attribuée à Grote (MW6, 413).

³⁸ J. S. Mill, *De la liberté*, 1859, 1990, 85-86.

³⁹ LW1, 229.

Pour les modernes, à l'inverse, l'individu n'est plus ce vers quoi tend un être lacunaire et imparfait pour y trouver son articulation et son principe d'agencement avec les autres, bref un but ou une fin, c'est tout au contraire *un point de départ*, une puissance de *commencement*. Il n'est pas séparé de manière seconde ontologiquement, mais l'est dès le départ, de manière radicale, toute forme de communauté n'étant qu'un dépassement par le haut de cette séparation ontologique :

L'individu ne fut plus cet être complet, parfait, fini, cet agencement en une totalité de diverses parties unifiées par l'action d'une forme intellectuelle. Ce qu'on apprécia désormais fut un être au contraire changeant, mouvant, clairement séparé des autres et par-dessus tout point de départ non plus final⁴⁰.

C'est cette dimension de l'individualité qui est manifestée et valorisée par l'invention politique, technique et théorique, ainsi que dans toutes les opérations de critique de la tradition et des arguments d'autorité. C'est aussi cette approche qui est présupposée par les conceptions de la liberté qui la comprennent comme affranchissement par rapport à un déterminisme, et il ne s'agit certainement pas pour Dewey de nier cette dimension.

3. Esprit, interactions, dispositions

Au-delà du contresens sur le rôle propre de l'individu, croire que l'individu serait une pure puissance de commencement et que l'esprit serait la dimension même par laquelle s'exerce ce pouvoir, c'est croire que l'on a un esprit individuel antérieur aux publics au lieu d'avoir un esprit, public, instancié par un ou plusieurs individus. Ce point de départ conduit à une surenchère métaphysique, car une fois que l'on a posé des esprits séparés et premiers se pose la question de la communication et de l'articulation de ces esprits rendus individuels :

Il fut logique de recourir à un sujet transcendantal, supra-empirique, qui faisait des Sois humains et « finis » les moyens de sa manifestation⁴¹.

⁴⁰ LW1, 167. Dewey (2012, 203, mod).

⁴¹ LW1, 174. EN, 211 mod.

Un tel mouvement est inévitable si l'on prend l'esprit individuel comme point de départ (et non comme résultat) et si l'on se demande comment faire émerger le public et l'institution. L'objet naturel ou social devient surnaturel, et la fausse solution est selon Dewey celle de Royce lorsqu'il s'appuie sur la sémiotique de Peirce sans aller jusqu'au bout : il fait de la « communauté d'interprétation » le véritable sujet de la connaissance et de la communication, mais il le fait sans renoncer à l'idée d'un égo transcendant, qui reste comme une « plaie »⁴².

De manière plus décisive encore pour notre argument, une telle approche semble démentie par l'histoire des savoirs et des pratiques, qui, à choisir, irait plutôt dans le sens de la première conception évoquée par Dewey :

L'histoire entière des arts, des sciences et des mœurs prouve que l'esprit qui apparaît dans les individus n'est pas identique à un esprit individuel. Car le premier correspond lui-même à un système de croyances, de prises en compte, d'ignorances, d'acceptations, de rejets et d'évaluations de significations qui ont été instituées sous l'influence de la coutume et de la tradition⁴³.

C'est que Dewey entend par « l'esprit qui est dans les individus », avant que l'on ne parle d'« esprit individuel » et nous trouvons là une première réponse à notre question initiale. Or, ce système d'attentes partagées régit bien une immense partie de nos actes et de nos pensées. Il n'est pas rivé à un individu particulier et encore moins à une conscience particulière, il est pour l'essentiel public, et Dewey n'avait pas hésité dans le chapitre précédent à le faire dépendre du langage, lui aussi public :

C'est grâce au discours qu'une personne peut s'identifier à des actes et des actions potentiels, et jouer ainsi plusieurs rôles, non pas à des moments successifs de sa vie, mais comme dans un drame où tout aurait lieu en même temps. C'est ainsi qu'émerge l'esprit⁴⁴.

L'esprit ne se confond cependant pas avec le système des signes pris pour lui-même, comme s'il pouvait avoir quelque réalité en et par lui-même. Il est ce qui émerge quand notre

⁴² LW1, 174. EN, 211.

⁴³ LW1, 170. Dewey (2012), 206 mod.

corps, autrement muet, se retrouve plongé dans ce système de significations et de conséquences, quand la pure sensation n'est plus seulement existence, mais signe d'autre chose. De ce fait, il ne peut être l'étant séparé que la tradition a imaginé, et l'argument de Dewey, pour nous montrer que l'esprit ne peut se résumer à un attribut d'individu, pris en et pour soi et séparé du reste, passe par une analyse des dispositions qui sont au centre de son analyse du mental. Il va revenir dans le chapitre VII sur ce qu'il appelle d'un terme unique, le « corps-esprit », il va également distinguer plus nettement, au chapitre VIII, esprit, idées et conscience, mais il peut être utile ici d'anticiper la conclusion qui consistera à voir l'esprit comme « système de significations », littéralement incorporées dans l'organisme, et la conscience comme appréhension, voire perception, de ces significations :

L'esprit est contextuel et persistant ; la conscience est focalisée et passagère. L'esprit est pour ainsi dire structurel, substantiel, à la fois arrière-plan et premier plan permanents. La conscience perceptive est un processus, une série d'ici et de maintenant. L'esprit est luminosité constante, la conscience est intermittente, comme une série de flashes d'intensité variable⁴⁵.

Tel sera le point de mire de notre passage et de tout le chapitre : montrer que l'esprit est à la conscience ce que la disposition est à l'acte, qu'il n'est pas épuisé par les manifestations sporadiques des « flashes » de la conscience. Or, cette attention aux dispositions est déjà très nette dans le chapitre VI et elle est utilisée par Dewey pour indiquer un trait fondamental des concepts mentaux, leur dimension active et relationnelle⁴⁶. Dewey remarque en effet que nous n'avons pas encore de vraie connaissance « psychologique » des dispositions, une connaissance qui aurait la même utilité que la notion de « constante » en physique⁴⁷, mais qu'il n'en reste pas moins que nous pouvons identifier un trait commun. Ces dispositions ne sont pas « coupées » du monde, elles sont relationnelles, tendues vers des objets du monde :

En fait, les attitudes, les dispositions et les choses de ce genre peuvent bien être distinguées et constituées en objets intellectuels concrets, mais elles ne sont jamais des choses existantes séparées. Elles sont toujours de, depuis, vers, telle

⁴⁴ LW1, 135. La dernière phrase sur l'esprit *est omise* dans la traduction Dewey (2012), 164. Cf. Mead, *Mind, Self, Society*, p. 133 et Garreta, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁵ LW1, 230. Dewey (2012), 279 mod.

⁴⁶ LW1, 183, Dewey (2012), 223.

⁴⁷ LW1, 183, Dewey (2012), 222.

situation ou telle chose. On peut les étudier sans trop tenir compte des choses vers lesquelles et contre lesquelles elles sont dirigées. Ces choses qui leur sont liées peuvent être, pour les besoins de l'enquête, représentées comme une case vide, un symbole qui prendra telle valeur particulière en fonction des circonstances. Toutefois, en dehors des fonctions telles que chercher quelque chose, s'en détourner, se l'approprier, en prendre soin, elles n'ont aucune existence et aucune signification⁴⁸.

Quand Dewey décrit en 1925 ce qui compose l'esprit, il utilise déjà des verbes, et en l'occurrence des *verbes transitifs*. Décrire l'esprit, ressaisi à travers ces concepts mentaux, c'est décrire cet enchâssement dans le monde où se trouvent les objets propres de ces verbes.

C'est également ce que montre une analyse « grammaticale » que Dewey propose parfois, comme par exemple dans *l'Art comme expérience*⁴⁹. Dewey recense quelques jeux de langage impliquant le terme *mind* dans la langue anglaise, que les traducteurs sont parfois obligés de préciser en reportant le terme anglais à de nombreuses reprises, car le français est un peu rétif à cet usage. Or, ce mot n'est pas tant « *The mind* », le substantif, qu'un *verbe* dans une phrase. Dans les phrases que Dewey recense en 1934, *mind* est toujours un verbe essentiellement transitif : *il a un complément d'objet direct ou indirect*. Au sens le plus large, c'est tout ce qui implique un intérêt, un souci pour les choses. La personne qui s'assied à côté d'un passager et lui demande, en empruntant par exemple la revue qui est en face de lui, ou en allumant une cigarette si c'est un endroit où l'on fume : « *Do you mind ?* », lui demande dans quelle *disposition* il est par rapport à un élément de son environnement du point de vue d'une signification (nocive, indifférente, hostile, amicale) qu'il lui attribue. C'est en tout cas un « souci » qui ne vaut que par son *objet*, qu'il s'agisse d'un acte (prendre la revue) ou d'un objet (une cigarette allumée). En ce sens, on pourrait dire que l'esprit se caractérise, comme dans la citation d'*Expérience et nature* évoquée plus haut, par une structure intentionnelle (il est « en vue »-de quelque chose dirait un sartrien) car il est avant tout décalqué sur un verbe qui doit avoir un objet. Dewey le retrouve derrière « *re-mind* ». C'est aussi l'inclination vers quelque chose, l'attention (comme dans *Mind the gap*), l'obéissance comme lorsque l'on dit que les enfants doivent écouter (*mind*) leurs parents. Ce qui semble le plus frappant, c'est que le verbe que Dewey rapproche le plus nettement de « *to mind* », est un autre verbe, « *to care* », qui est tout aussi intraduisible (ce n'est ni soigner, ni simplement faire attention ; ce

⁴⁸ LW1, 183. Dewey (2012), 223 mod.

⁴⁹ Voir, sur ce point encore, la lecture très éclairante de Garreta (2012).

n'est ni l'allemand *Sorge*, ni exactement la « sollicitude » que l'on a parfois proposé pour le traduire). Il suffira ici de noter que, chaque fois que l'on a affaire au verbe « *to mind* », Dewey insiste sur *deux choses*. Tout d'abord sur le fait qu'on a affaire à une structure essentiellement triadique : ce n'est ni le sujet A, ni même seulement le sujet A et l'objet B, mais A et B du point de vue d'un certain C⁵⁰. Dewey souligne ensuite le fait que le contexte proprement « intellectuel » ne représente qu'un des très nombreux usages du terme. Il y a du *mind* partout, de la même manière que Peirce indiquait que la partie auto-contrôlée de l'esprit s'adossait à un vaste massif sur lequel nous n'avons pas plus prise que sur la croissance de nos cheveux et nos ongles :

Mind est avant tout un verbe. Il dénote toutes les manières dont nous avons affaire, consciemment et expressément, aux situations dans lesquelles nous nous trouvons. Malheureusement, une manière de penser influente a transformé les modes d'action en une substance sous-jacente qui accomplit les activités en question. Elle a traité l'esprit comme une entité indépendante qui assiste à, vise, prend soin de, remarque et se souvient. Cette transformation de manières de répondre à l'environnement en une entité dont les actions procèdent est malheureuse, car elle coupe l'esprit de toute connexion nécessaire avec les objets et événements, passés, présents et futurs, de l'environnement avec lequel les activités en réponse sont intrinsèquement liées⁵¹.

L'erreur que dénonce Dewey, s'appuyant sur ce sens plein et entier de la notion, est bien celle de la *substantialisation*, car le mouvement critique est celui par lequel on passe des actes, à travers lesquels nous ressaisissons effectivement la notion de *mind*, à ce qui serait le support non actif de ces actes, un peu comme si l'on disait que le danseur était le support des actes chorégraphiques tout en étant indépendant de ces actes particuliers, mais en étant, d'une manière que l'on appellera, selon son tempérament « mystérieuse » ou « métaphysique », la cause de ces actes. On est passé d'une chose que l'on pouvait à peu près comprendre (la danse), à deux choses que l'on a du mal à comprendre : une entité séparée de ses accidents et un certain type de relation entre cette entité et ses accidents. La « substance sous-jacente »

⁵⁰ On retrouve cette même structure dans l'analyse que donne Brentano de l'intentionnalité (*Psychologie d'un point de vue empirique*, 1874), dans l'analyse de l'esprit que James donne dans le grand texte de 1878 sur Spencer (*Spencer's conception of mind as correspondence*), dans celle que Peirce donne du phénomène du don comme illustrant une caractéristique propre à tout ce que l'on appelle « mental ». Voir Girel (1999).

⁵¹ LW10, 268.

que la tradition a supposée, au lieu d'être caractérisée par des modes d'activité – ce qui est selon Dewey le mode d'être propre de l'esprit – serait ce qui « accomplit » ces activités. Au lieu de s'intéresser à l'objet visé par le *mind*, la tradition a hypostasié le sujet de ces actes ; autrement dit, *elle a fait du verbe une propriété du sujet*. Au lieu de retrouver des verbes derrière les substances – au sens où la nature est tout entière ce qui se fait à chaque instant – la tradition a voulu à toute force trouver des substances derrière les verbes, ce qui a deux types de conséquences malencontreuses. Tout d'abord, cela rend finalement mystérieux l'attachement qui peut unir l'esprit et les choses, l'intérêt, et ce mystère ne surgit qu'à partir du moment où l'on a imaginé que l'esprit était autre chose que l'ensemble des manières de répondre à ces choses et de les manipuler. Comment et pourquoi pourrions-nous être troublés par les actes de nos semblables s'ils ne nous étaient pas d'emblée consubstantiels, con-naturels ? Par ailleurs, si l'esprit se met à hanter l'environnement – Dewey dit : se trouver dans une relation accidentelle à – il a toutes les chances de se trouver dans la même relation à cette partie de l'environnement qui lui fournit un point de vue, le corps. Celui-ci, alors « n'a plus rien de vivant et devient une masse inanimée ». La philosophie qui chosifie le corps est d'abord celle qui a fait subir le même sort à l'esprit. C'est parce que l'on a fait de l'esprit une substance, une entité séparée, que le corps devient ensuite muet, simple meuble du monde. L'esprit peut donc bien se manifester dans les individus – où d'autre le ferait-il ? – mais comme l'acte de communication dont il était question au chapitre 5, il ne peut être *replié* sur un individu, on ne peut en faire une propriété d'un esprit individuel, compréhensible à partir des seules ressources de ce même esprit individuel.

4. L'esprit dans l'enquête

Bien entendu, puisqu'il s'agit d'une interaction, il y a forcément une part individuelle, qualitativement originale⁵², dans la participation à la vie de l'esprit. Ce qu'il y a d'individuel, si ce n'est pas l'esprit au sens d'un système d'attentes partagées, c'est l'attitude que nous pouvons avoir vis-à-vis de ce réseau constitué par la coutume et la tradition, comme nous l'avions entrevu dans le court extrait de *Human Nature and Conduct*. Admettons donc qu'il y ait, une part irréductiblement qualitative dans notre rapport à l'esprit qui est dans les individus avant d'être individuel, est-ce cela que Dewey entend par « esprit individuel » ?

⁵² Dans le vocabulaire d'*Expérience et nature*, ce serait là une « fin », au sens très précis qui est mobilisé dans cet ouvrage.

Il serait trompeur de le croire, et l'on peut s'appuyer pour le comprendre sur une lettre envoyée à Horace Kallen en 1935, sans doute en réponse à son livre sur l'individualisme⁵³, et dans laquelle Dewey, évoquant le passage d'*Expérience et nature* qui nous avait intrigué au départ, opère une distinction entre une individualité déterminée « de l'extérieur » et une autre « de l'intérieur » :

Beaucoup de nos préférences sont de nature purement béhavioriste, et peut-être que toutes le sont au départ. Il y a une séparation physique, et un centrage biologique ou une individualisation. Mais ces préférences ne semblent pas être des choix qui expriment une conscience morale ou une conscience de soi. Je dirais qu'elles ne sont « individuelles » que de l'extérieur et non pas de l'intérieur. Chez la plupart des gens, et jusqu'à la fin, il reste une grande part de l'individu biologique et physique qui ne revêt aucune individualité distinctive. Des courants entrent en lui et en ressortent, mais à leur égard il n'est qu'un canal de transmission. (Dans *Expérience et Nature*, j'ai fait une distinction entre l'esprit dans l'individu et l'esprit individuel, l'esprit comme lui-même individualisé.) Jusqu'où cet état de choses devrait être ou ne pas être, c'est une question de morale (*morals*) et non pas une question de fait, métaphysique ou scientifique. (...) Peu à peu et dans une certaine mesure, et chez certains individus biologiques plus que chez d'autres, une individualité consciente se développe. Le choix, la conscience morale. Pour autant que je puisse le discerner, cela se produit en lien aux courants de l'environnement, par identification consciente ou antagonisme, souvent par un mélange des deux. Certaines personnes deviennent fortement conscientes de leur individualité, dans leur être ou leur manière d'agir (*individuality of being and operation*) ; j'ai vu des adultes qui ne semblaient pas être parvenus à quelque conscience de soi du tout. Selon toute apparence, leur soi n'existait que pour les autres, pas pour eux-mêmes, en ce qui concerne leur conscience⁵⁴.

On peut comprendre cette distinction entre les deux formes d'individualité en se rapportant à une autre distinction que Dewey opère au chapitre IV de *La Quête de certitude*, lorsqu'il traite des « Arts de l'acceptation » et des « arts du contrôle », qui désignent deux

⁵³ Kallen (1933).

⁵⁴ Lettre du 6 novembre 1931 (Référence Past Masters 08453), John Dewey à Horace M. Kallen.

attitudes fondamentales par rapport à l'existant. Dans le premier cas, l'attitude est au fond celle, esthétique, de la contemplation d'une réalité pleine et entière, dans le second, elle est celle du « contrôle », c'est-à-dire de la production réglée d'événements et de régularités. La distinction essentielle passe entre l'attitude qui « accepte » les objets de la perception ordinaire et celle qui en fait des points de départ pour la réflexion et pour l'enquête. Dewey voit dans cette différence d'attitudes par rapport à la nature le point de départ de deux métaphysiques :

L'attitude esthétique se tourne nécessairement vers ce qui est déjà là, vers ce qui est achevé et complet. L'attitude de contrôle se tourne vers le futur, vers ce qui peut être produit⁵⁵.

Percevoir que mes « idées » sont influencées par les habitudes de l'organisme ou par les habitudes autres, que les expériences ne sont pas simplement « eues », c'est-à-dire entre différentes manières de faire une expérience, c'est le point de départ de la science et de tout le rapport technologique à l'environnement.

C'est ce type de distinctions que l'on retrouve ici : dans *Expérience et nature*, il y a deux variantes de l'existence individuelle⁵⁶, qui commandent à leur tour deux versions du « soi ». L'individu qui se « fond » dans son monde, qui s'adapte à ses régularités, celui qui cherche à le transformer ; dans le premier cas, on se trouve dans le cadre de l'individualité déterminée de l'extérieur, dans le second, dans un espace qui laisse prise à « l'intelligence », et c'est bien dans ce second cas que Dewey parlerait d' « esprit en tant qu'il s'individualise » (*as individualized*) :

Ou bien il s'abandonne, se conforme, et pour avoir la paix, devient un subordonné parasite, et se livre à sa solitude égotiste ; ou bien ses activités s'appliquent à refaire les circonstances environnantes et les accorder à son désir. Dans ce dernier processus, ce qui naît est l'intelligence — non pas l'esprit qui s'approprie (et jouit de) tout ce dont il fait partie, mais l'esprit en tant qu'il s'individualise, qu'il prend des initiatives, des risques, qu'il expérimente et se fond dans un tout⁵⁷.

⁵⁵ Dewey (2014), 117.

⁵⁶ LW1, 188.

⁵⁷ LW1, 188 ; Dewey (1925, 2014), 192.

Ce sont donc deux éléments qui permettent de distinguer ces deux versions de l'individu, et donc ultimement de faire le départ entre « l'esprit dans les individus » et « l'esprit individuel » : la présence ou non d'un processus d'enquête, qui serait en quelque sorte une culmination inattendue de l'individualité, et le contexte de l'incertitude pratique. Étonnamment peut-être, on ne pourrait parler d'esprit proprement individuel que dans le cadre de l'enquête⁵⁸.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver des précisions de ce développement dans *La Quête de certitude*, dans un passage de « La suprématie de la méthode » où il est question de l'esprit et de l'intelligence, et dans *Liberalism and Social Action*. Le premier ouvrage marque nettement que l'on ne peut parler d'esprit qu'à partir du moment où une réponse est donnée au caractère « douteux » de l'environnement, réservant le terme d'« intellectuel » aux types de réponses qui transforment la situation. Il y a de l'esprit dans les individus, si nous nous référons à « ce que cela fait » d'être dans cette situation, nous parlerons alors bien plutôt de conscience ; si nous faisons référence à la transformation que nous entendons opérer dans les significations reçues, ce qui est la marque d'un « esprit individuel », alors nous parlerons d'intelligence et de méthode de l'intelligence⁵⁹. C'est cette dernière qui est défendue dans *Libéralisme et action sociale*, et il n'est pas accidentel que le cœur de son exposé consiste en un ré-explicitation du caractère social de l'enquête.

Telle était donc l'erreur majeure dans la vision qui faisait de l'individu un pur point de commencement, tant il est facile de s'illusionner sur le cadre dans lequel cette liberté se manifeste : si elle ne se limite pas à la pure rêverie, elle a pour effet de faire vaciller un ancien socle de croyances et de normes et de faire émerger de nouvelles croyances et de nouvelles formes de vie *partagées*, si bien que même lorsqu'on lui accorde un rôle positif, dans ce cadre, l'individu s'efface derrière ce qu'il a permis : une amélioration du politique,

⁵⁸ On retrouve cette même distinction au chapitre VII lorsque Dewey envisage de conserver une pertinence descriptive à la notion d'âme, si elle désigne « les qualités des activités psycho-physiques, dans la mesure où celles-ci s'organisent en unité » (LW1, 223). Dewey glose ainsi la distinction âme/esprit : « Quand l'organisation appelée "âme" est libre, mouvante et fonctionnelle, initiatrice et conclusive, c'est à l'esprit que nous avons affaire. Si les qualités sont à la fois statiques, substantielles et transitoires, l'esprit, lui, éveille ; non seulement il est vivant mais encore il donne vie. Les animaux sont des êtres animés, mais l'homme est un esprit vivant. Il vit dans ses œuvres et ses œuvres le suivent. L'âme est forme, l'esprit est ce qui informe. C'est la fonction mouvante de ce dont l'âme est la substance. Peut être les mots 'âme' et 'esprit' sont-ils si lourdement chargés de métaphysique traditionnelle et de doctrine compliquée qu'il faut s'en défaire ; peut-être leur est-il impossible de recouvrir en science et en philosophie les réalités désignées dans la langue parlée. Mais les réalités sont là, quel que soit le nom qu'on leur donne. » (Dewey (1925, 2014), 226).

⁵⁹ Dewey (2014), 241.

un perfectionnement de la technique et donc de ce qui concourt au caractère public de l'esprit. Comme le formulait nettement *Démocratie et éducation* :

Cet état de choses suggère une définition du rôle de l'individu ou du moi dans la connaissance, à savoir, la re-direction ou la reconstruction des croyances reçues. Toute idée nouvelle, toute conception des choses qui diffère de celles qu'autorisent les croyances doit avoir son origine dans un individu⁶⁰.

Le rôle de l'individu est *intermédiaire* : « empiriquement, l'individu est un agent qui réorganise et reconstruit à nouveaux frais un ordre préexistant⁶¹ ». Lorsque cette reconstruction porte sur « l'esprit qui est dans les individus », on est en droit, sans hypostasier le terme, de parler « d'esprit individuel ».

5. « Mes » idées

Il reste à examiner les prétentions d'une philosophie de la subjectivité, qui dirait qu'au-delà de cette vie concrète de l'esprit se joue un domaine où nous aurions bien cette existence indépendante qui est présumée par les philosophies naïves de l'esprit individuel. La deuxième source de confusions sur l'esprit individuel est en effet nourrie par l'idée que nos représentations seraient « nôtres », seraient des propriétés d'un soi individuel. Le fait que nous ayons des représentations, des idées, et plus généralement des expériences, pourrait conforter l'idée que, quelle que soit l'importance des facteurs « externes » mentionnés dans la section précédente, se dessinerait là, autour de la propriété des représentations, un domaine propre, mental, et aussi qualitativement individuel que le Soi. Or, selon Dewey, ce deuxième sens correspond à une erreur d'orientation : on place le soi *en amont* de l'expérience et on l'isole au lieu de le placer *en aval*, dans une manière de revendiquer et d'organiser cette même expérience, et ce contresens a pu être renforcé par l'attention prêtée à l'« intériorité » depuis le Romantisme au moins.

Ce sujet d'interrogation n'est pas neuf dans le courant pragmatiste, William James avait consacré de nombreuses pages à tenter d'élucider ce qui pouvait nous faire dire que nos états

⁶⁰ MW9, 305.

⁶¹ LW1, 168. Dewey (2012), 204.

étaient nôtres, qu'ils présentaient une forme d'« intimité »⁶². Ce qui semble étrange aux yeux de Dewey tient dans le passage de l'idée que nous avons des expériences, qu'il ne s'agit pas de nier, à l'idée que, parce qu'elles sont faites par un soi, cela détermine leur nature exclusivement mentale, au sens où cela les couperait du reste de la nature.

En un sens, tout l'ouvrage est consacré à déraciner ce point de vue. Le Chapitre 1 de la première édition, de 1925, avait déjà montré que le point de vue de l'expérience avait été manqué dès lors que l'on s'intéressait plus au fait d'expérimenter qu'à ce qui est expérimenté, plus à « ce que cela fait » que d'avoir une expérience qu'au fait de l'avoir :

Pendant au moins deux-cents ans, de nombreux intérêts, qu'ils soient religieux, industriels, politiques, ont placé au centre le statut de l'individu. De ce fait, la tendance, dans tous les systèmes, en dehors de l'école classique traditionnelle, a été de penser selon des modes qui font de l'individualité quelque chose d'isolé tout autant que de central. Quand on introduisait la notion d'expérience, prise au pluriel, celui qui n'était pas familier de la question demandait d'un ton cinglant et triomphant : « L'expérience de qui ? » Ce qui sous-entendait que l'expérience était non seulement toujours celle de quelqu'un, *mais que la nature particulière de ce « quelqu'un » infectait l'expérience de manière si étendue que l'expérience était tout simplement celle de quelqu'un et par là de personne et de rien d'autre*⁶³.

L'objecteur ne se contente pas de dire — ce que Dewey ne contesterait pas — que toute expérience sera bien finalement expérience de quelqu'un (elle est bien « faite » par lui ou elle), mais cet objecteur défend en outre une thèse philosophique qui revient à dire qu'être « faite » par quelqu'un, et pas par un autre, est part intégrante et déterminante de toute description de cette expérience, que chaque fois qu'on la décrira, on ne pourra jamais faire abstraction, ou omettre dans sa description, le fait qu'elle est faite par quelqu'un, par un individu, par *cet* individu, comme si cette propriété annexait toutes les autres. Le problème n'est pas tant de dire qu'il y a des qualités dans l'expérience, que de dire que ces qualités ne sont possibles que si elles sont des affections d'un soi, d'un *Self* individuel. C'est là le lourd tribut à payer pour les philosophies de la conscience, qui partent de ce terme pour déterminer les deux autres (le soi, l'individu).

⁶² James (1890), 1, 330.

⁶³ LW1, 367. Je souligne.

Reprenant la question dans le chapitre VI, en examinant pour la rejeter la thèse selon laquelle toutes nos représentations seraient « imprégnées d'une qualité privée et exclusive⁶⁴ », Dewey propose une étrange analogie qui revient à dire que ce qu'une maison est à son propriétaire, l'expérience l'est au soi. Pour étrange qu'elle soit, son sens est clair : il serait aussi absurde d'affirmer que l'ensemble des propriétés d'une maison se réduit au fait d'être possédée que de dire que toutes les propriétés d'une expérience se réduisent à ce qu'elle est faite par quelqu'un :

Il est aussi absurde d'affirmer cela que, du fait que les maisons sont habituellement la propriété de quelqu'un (la mienne, la sienne, la vôtre), alors la propriété d'être une maison se confonde avec le fait d'être possédée et que rien ne serait intelligible au sujet d'une maison en dehors de cela⁶⁵.

Si l'on accepte l'analogie, ce n'est pas parce qu'un contenu mental est possédé par des individus séparés qu'il se retire du monde « objectif ». La thèse de l'objecteur évoquée plus haut reviendrait à dire que, littéralement, on ne peut rien dire d'intelligible sur une maison en dehors du fait qu'elle est possédée. Or, les maisons ont X propriétés — elles ont des murs, un toit, au moins une porte — elles ont en outre une propriété supplémentaire, qui est d'être possédées par quelqu'un, ce qui ne nous fait en rien sortir du monde « objectif » : en l'occurrence, cela revient en général à dire qu'elle est associée à un nom propre sur un acte notarié, daté et garanti par la puissance publique. Cette dernière propriété est *externe* (« *additive* »), par rapport aux propriétés précédentes. S'il y a un ordre de dépendance, c'est au contraire cette dernière propriété qui présuppose les autres. *Posséder quelque chose, c'est posséder quelque chose qui comporte des propriétés indépendantes du fait d'être possédé.* Non seulement la possession s'ajoute aux autres propriétés, mais elle *fait émerger* de nouvelles propriétés, et l'on peut supposer que cela vaut métaphoriquement pour l'expérience aussi : lorsqu'une maison est « appropriée », possédée, elle confère des droits, des responsabilités, elle peut entrer dans un circuit d'héritages, de prêts, d'hypothèques ; lorsqu'une expérience, une croyance, une idée, est revendiquée, elle a des effets sur le reste de nos inférences et de nos enquêtes, elle renvoie à un certain nombre de conséquences anticipées. Le fait de référer l'expérience à un « soi » n'est donc pas la référer à sa source ou à sa cause, ce qui serait replier l'ensemble de ces propriétés sur une seule dont elles

⁶⁴ LW1, 179. Dewey (2012), 217.

⁶⁵ LW1, 179. Dewey (2012), 217 mod.

procéderaient alors. Le soi (*self*) n'est pas une substance, n'est pas sous-jacent à ces occurrences, mais est constitué dans et par ces occurrences, ce qu'il est, c'est ce qu'il fait, et ce qu'il fait ne peut être résumé à ce qui a été « eu » ou fait :

A certains égards et du point de vue de certaines conséquences particulières, ces Sois, susceptibles de dénotation objective tout comme les bouts de bois, les pierres et les étoiles, prennent en charge le soin et l'administration de certains objets et de certains actes dans l'expérience⁶⁶.

Si j'ai cueilli un bouquet, je ne vais pas me contenter de dire que cette expérience est un accident intéressant de la nature, qui s'est localisé par accident dans mon corps ; je vais en revendiquer la paternité. On retrouve bien l'essentiel de l'analogie de Dewey : pour qu'il y ait quelqu'un — un soi — à féliciter d'avoir cueilli un bouquet, il faut bien qu'un bouquet ait été cueilli. Il y a des cas où cela peut être intéressant de dire que c'est moi qui ai fait telle expérience — je me suis souvenu d'un anniversaire, j'ai eu de la peine, j'ai cru à tort quelque chose — mais c'est parce que cela dit bien quelque chose de ce que je *vais faire* de cette expérience : on peut re-décrire ces expériences du point de vue du futur qu'elles ouvrent. Il en va sans doute de même pour une théorie, scientifique ou philosophique : insister sur leur dimension individuelle, sur le fait qu'elles sont formulées par des individus, c'est insister sur ce que vont faire ces individus pour changer le cadre, théorique, intellectuel ou social, existant. La mécanique « newtonienne », la relativité « einsteinienne » ne nous intéressent pas au premier chef par leur inscription biographique, mais par l'époque de la physique qu'elles ouvrent. C'est là qu'une dimension individuelle, qualitativement irréductible, se joue, mais elle ne présuppose pas, elle non plus, l'esprit individuel comme siège ou cause de ces représentations qui sont miennes.

Il y a de ce fait deux points de vue sur nos expériences, celui qui cherche une cause, qui remonte aux origines, celui qui cherche à voir quel engagement nous prenons et prendrons à leur égard, celui qui va en aval. Le premier point de vue est celui qui est habituellement emprunté par ceux qui cherchent un Soi à l'origine de toute expérience. Pour Dewey, comme pour James, le premier chemin ne mènera au mieux qu'à des événements naturels, à des habitudes, qu'il s'agisse de celles de sa famille de son Eglise ou de son Etat, à du factice, du contingent et du divers ; surtout, il aboutira non pas à ce qui serait la *culmination* du soi,

⁶⁶ LW1, 179.

comme le veulent les tenants de l'existence d'un « esprit individuel », mais à ce qui serait son progressif *effacement*.

James le formule nettement dans son article séminal sur l'esprit comme correspondance chez Spencer, quand il se moque de la manie des évolutionnistes, en l'occurrence Spencer, de tout expliquer par les origines, et, pour reprendre le vocabulaire de l'époque, de manière « embryologique » :

Si la lignée embryologique peut seule nous enseigner les essences authentiques des choses, si le polype doit nous dicter notre loi de l'esprit car il est venu en premier, où nous arrêterons-nous ? Il doit être lui-même envisagé de cette manière. Avant lui se tient le « presque-polype » et, avant tout le reste, le magma primordial⁶⁷.

Dans *Expérience et nature*, cette quête effrénée des origines ne nous mène pas davantage vers un sujet originel, primordial, elle marque au contraire le retour vers le commun, vers le fonds qui est non pas individuel mais indivis, « *unowned* », antérieur à toute appropriation (comme « les entrailles de la terre et les profondeurs de l'océan »⁶⁸). Le soi est à l'inverse ce qui prend soin (*care*) et administre des expériences qu'il n'a pas lui-même créées et dont il n'est pas l'auteur au sens radical qui a été évoqué plus haut. D'où l'idée que l'acte propre du soi consiste à s'identifier à des « croyances ou sentiments dont la source est hors de lui »⁶⁹.

Cela est conforme à ce que nous enseigne une attention minimale à l'éthique de la croyance. Dans le jugement, en effet, je m'identifie à une croyance dont la source est extérieure et cette extériorité est essentielle pour rendre compte de la croyance. Si nous étions radicalement la source de nos états (et de ces états particuliers au sein de nos expériences que sont les croyances), et étions totalement libres — au sens d'une liberté de spontanéité — dans l'adoption de ces états, nous devrions à tout moment pouvoir réviser toutes nos croyances, ce qui n'est assurément pas le cas. Si à l'inverse régnait en ce domaine une pure causalité externe, une pure fatalité, il n'y aurait pas grand sens à reprocher à tel ou tel d'avoir ce type de croyance. C'est bien au nom à la fois de cette extériorité et de cette antériorité par rapport au soi que l'on peut envisager ce type de responsabilité.

⁶⁷ James (2010), 51.

⁶⁸ LW1, 180. Dewey (2012), 219, où *unowned* est bizarrement rendu par « inconnu ».

⁶⁹ LW1, 180. Dewey (2012), 218.

On voit donc qu'être la cause de quelque chose et en être responsable, ce n'est pas la même chose, ce qu'obscurcit la tradition philosophique. L'étymologie grecque, selon Dewey, a pu contraindre à confondre les deux : *aitia*, qui signifierait tout autant la cause que le blâme (et *aition* l'action à juger), serait là pour nous indiquer la porosité entre les deux registres. On veut en fait parler de la responsabilité (qui se rend responsable de telle ou telle assertion ? Que voulons nous revendiquer dans notre expérience ? Quelles valeurs voulons-nous affirmer par exemple ?) et on se retrouve à parler de causes. La responsabilité remonte de l'action à son auteur pour l'interroger sur la manière dont il se reconnaît dans ces effets ; la voie de la cause voudrait comprendre l'action comme « déjà contenue » dans l'auteur. L'idée donc de faire des propriétés une forme de déroulement et de déploiement de la substance aurait été éradiquée dans les sciences de la nature, pour mieux réapparaître dans les sciences de l'esprit et au premier chef dans la psychologie, où elle ne serait donc qu'une forme d'anachronisme, que Dewey entend précisément commencer à dissoudre dans ses chapitres sur l'esprit.

6. L'individu disparaissant

En un troisième sens, l'affirmation de la subjectivité, mais d'une subjectivité vide et comme diaphane, semble être comme une conséquence de l'objectivisme qui serait celui de notre société, c'est-à-dire précisément de l'effacement de la dimension reconstructrice des individus qui donnait consistance à l'idée d'esprit individuel. C'est ce règne de l'objectivisme, dominé par le fonctionnement aveugle des techniques et des institutions, qui ne laisse plus de part à la dimension imaginative et désirante, c'est-à-dire transformatrice, des individus, qui pousse au développement d'une évasion vers la pure intériorité :

Ce recours à un objectivisme, qui ignore le rôle des désirs et de l'imagination en ce qu'ils initient et organisent des événements, n'aboutira qu'à renforcer cette autre phase du subjectivisme qui conduit à s'échapper vers les plaisirs d'un paysage purement intérieur⁷⁰.

La fuite vers l'intériorité n'est pas seulement un faux-problème philosophique, elle décrit bien une réalité, mais cette réalité n'est pas première, elle est seconde par rapport à un

⁷⁰ LW1, 185 ; Dewey (2012), 225.

certain état de la société qui ne permet plus aux individus d’assumer leur rôle reconfigurateur, où il ne reste plus que le sentiment de pouvoir agir sur leurs seuls états. Ce qui semble à Dewey être la marque de l’époque actuelle, exactement comme dans *Individualism* quelques années plus tard, c’est la survie des mots d’ordre de l’individualisme dans un monde dans lequel il est devenu impossible :

Malgré l’attraction exercée par les slogans issus de l’individualisme (entreprise privée, abstinence volontaire, industrie et efforts personnels), on risque bien plus, aujourd’hui, de voir disparaître l’effort authentiquement créatif de l’individu que de retourner vers l’ancien individualisme. Tout est fait pour les masses et tout conduit à les renforcer. Quand on parle de la propriété privée, le produit du travail individuel n’est même plus mentionné. On désigne seulement une institution intouchable⁷¹.

L’individualisme, épistémologique, pratique et politique, semble être une évidence dans les années 20, mais il se retourne selon Dewey en une philosophie de consolation :

Un pragmatisme capricieux fondé sur l’exaltation d’un désir personnel, une esthétique de consolation, reposant lui-même sur une capacité à extirper de la jouissance à partir même de la contemplation des tragédies de ce monde, devenu spectacle extérieur, un idéalisme-refuge fondé sur une pensée rendue omnipotente dans la stricte mesure où elle a perdu toute efficacité dans les affaires concrètes⁷².

De la même manière qu’il pronostique « l’éclipse du public », Dewey titrera un des chapitres de son *Individualism, Old and New*, « L’individu perdu ». S’il y a bien une réalité qui est menacée par l’état actuel des machines et de la grande industrie, devant la standardisation, c’est l’individualité, alors même qu’elle est partout dans les slogans. La vie économique américaine, qui considère les travailleurs comme « jetables » à partir d’un certain âge devrait être considérée comme une forme de darwinisme social extrême plutôt qu’un individualisme⁷³. Mais la philosophie officielle est à l’opposé pourtant de ce

⁷¹ LW1, 185 ; Dewey (2012), 225.

⁷² LW1, 186 ; Dewey (2012), 226, mod.

⁷³ LW5, 46.

déterminisme ; la religion elle-même, qui avait pu jouer un rôle dans l'affirmation de l'individualité, en est venue à jouer un rôle ambigu :

La glorification de la religion comme apposant le sceau dernier de l'approbation sur le succès financier, et fournissant le principe moteur pour une lutte plus effrénée encore pour un tel succès, et l'adoption par les Eglises des derniers procédés du cinéma et de la publicité, ne s'approchent que trop près de l'obscène⁷⁴.

Il s'agira, à rebours, de prendre la mesure de la distance entre l'individualisme que tout le monde place au principe de l'économie et la réalité, celle des grands groupes, massifiés, *corporate* : il n'est pas jusqu'au crime, au-delà du sport, de la presse, de l'agriculture et toute forme de loisirs, qui ne soit « organisé et industrialisé »⁷⁵. Le fordisme a créé de toutes pièces une société dans laquelle consommer n'est plus un acte individuel, mais la participation aux rouages de la société, à un « ça fonctionne » qui dépasse les agents. De même, le « privé », pilier de la philosophie politique libérale, est devenu une ombre :

Nos appartements et nos autoroutes sont autant de signes de l'invasion de la sphère privée par autre chose, et de son déclin. Des « droits » privés ont presque cessé d'avoir une signification que l'on puisse définir. Nous vivons exposés au plus grand déluge d'endoctrinement de masse dont n'importe quel peuple ait fait l'expérience. Le besoin d'unité dans l'action, et le supposé besoin d'opinion et de sentiment intégrés, sont satisfaits par une propagande et une publicité organisées. Le publicitaire est peut-être le symbole le plus significatif de notre vie sociale actuelle. Il y a des individus qui résistent, mais on a des méthodes pour fabriquer en masse le sentiment, pour un temps du moins, à l'égard de toute personne et de toute cause⁷⁶.

C'est tout ce développement qui est déjà en germe dans notre passage : le subjectivisme de consolation qui va se développer (qui va nous faire croire à la réalité séparée des sois) n'est que la contrepartie de ce monde où il n'y a plus aucune place pour le développement

⁷⁴ LW5, 47.

⁷⁵ LW5, 61.

⁷⁶ LW5, 61.

des individus. Plus profondément, l'affirmation d'une rupture absolue opérée par le sujet, d'un hors-monde présupposé par ces représentations et ces expériences qui sont nôtres, ou enfin d'une subjectivité qui ne parvient plus à s'incarner dans ses techniques et ses institutions, sont autant de manières de manquer ce que Dewey entend par individu. Elles attestent, même lorsque l'on fait droit à la dimension publique de l'esprit, « l'esprit dans les individus », d'une curieuse mutilation de cette notion, qui est incomplète tant que l'on n'a pas précisé les conditions d'épanouissement des « esprits individuels », idée qui nous semble être centrale dans les derniers écrits de Dewey. Aussi pouvait-il sans contradiction écrire en 1935 à Agnes E. Larsen : « Je pense qu'il existe une chose telle qu'un esprit personnel— le soi bâtit une compréhension intelligente du monde, de lui-même, et des relations entre les deux. La portée de l'activité, quand elle est appréciée, forme peu à peu un esprit individuel. Le centre de l'activité est personnel, ou dans le soi, mais le soi n'agit jamais seul, toujours en interaction avec ses environnements, sociaux, culturels et physiques⁷⁷. »

Références

Dewey, John. *Expérience et nature*, Trad.fr. J. Zask, [Paris]: Gallimard, Bibliothèque de philosophie. 2012.

-----. *L'expérience et la nature*, [1925], Trad.fr. M.-G. Gouverneur, Paris: L'Harmattan, 2014.

-----. *La quête de la certitude*, Trad.fr. P. Savidan, Paris: Gallimard, 2014.

-----. *L'influence de Darwin sur la philosophie, et autres essais de philosophie contemporaine*, Trad.fr. L. Chataigné Pouteyo, C. Gautier, S. Madelrieux et E. Renault, Paris: Gallimard, Bibliothèque de philosophie. 2016.

Garreta, Guillaume. « Lieu et temps de l'esprit. Dewey et l'analyse adverbiale de la conduite humaine », *Intellectica*, 2012, p. 115 -138.

Girel, Mathias. « James critique de Spencer: d'une autre source de la maxime pragmatiste », *Philosophie*, 64, 4, 1999, p. 69-90.

-----, « Le spectre de la certitude », *La Vie des idées*, 2016, <http://www.laviedesidees.fr/Le-spectre-de-la-certitude.html>

⁷⁷ Référence : Intelix Past Masters 08583.

James, William. *The principles of psychology*, New York: H. Holt, American science series. Advanced course. 1890.

-----. *Psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Trad.fr. S. Galétic, Editions Cécile Defaut, 2010.

Johnston, James Scott. « Dewey's 'Naturalized Hegelianism' in Operation: Experimental Inquiry as Self-Consciousness », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46, 3, 2010, p. 453-476.

Kallen, Horace Meyer. *Individualism; an American way of life*, New York,: Liveright, 1933.

Peirce, C. S. *Oeuvres philosophiques*, Cl. Tiercelin et Pierre Thibaud (éd. et trad.), 3 vols. parus, Paris: Editions du cerf, 2002-.

Shook, John R., Good, James A., et al. *John Dewey's philosophy of spirit, with the 1897 lecture on Hegel*, 1st, New York: Fordham University Press, American philosophy. 2010.

Steiner, Pierre. « Délocaliser les phénomènes mentaux : la philosophie de l'esprit de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, 245, 3, 2008, p. 273-292.

Tiles, J. E. *Dewey*, London: Routledge, 1988.