

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Troisième partie¹

par
**Jacob
KLAPWIJK,**
Professeur à
l'Université Libre
d'Amsterdam,
Pays-Bas

III. WILLIAM JAMES ET LE PRAGMATISME: DE LA VIE PRATIQUE ET DE L'INTÉGRITÉ DU MONDE

Le pragmatisme est une théorie et conception de la vie populaire, répandue dans de nombreux pays. Il est originaire des Etats-Unis. On considère le logicien Peirce comme le précurseur de ce pragmatisme américain, mais ce sont surtout l'éloquence et la plume acérée de son disciple William James qui en ont répandu les idées. C'est pourquoi ce dernier est devenu le véritable fondateur et propagateur du pragmatisme. James se fit aussi connaître en Europe, surtout par sa remarquable étude de psychologie de la religion, *Varieties of Religious Experience*. Aux Etats-Unis, il fut égalé en importance, voire surpassé, par John Dewey, grand partisan d'innovations sociologiques et pédagogiques. Je souhaite, dans ce qui suit, attirer principalement l'attention sur le pragmatisme de William James, sans toutefois négliger Peirce ni Dewey.

Le pragmatisme nous fait sortir de la problématique étroite (défendue par Heidegger et ses disciples, voir l'exposé précédent) de l'individu

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 68ss.

¹ Cet article est la troisième partie, mise à jour et augmentée (notamment dans sa conclusion critique), de *Philosophien im Wiederstreit. Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen 1985. Nous remercions l'auteur et les éditeurs pour leur autorisation et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

et de son historicité* intérieure. Il nous élargit à l'espace d'une société humaine en chemin, et semble faire preuve d'une conception évolutive de la vérité. A la recherche d'une philosophie ouverte, nous réfléchissons donc entre autres, dans cette étude sur le pragmatisme, sur la conception jamesienne d'une vérité changeante et l'idée deweyenne d'une « société apprenante* ». Mais commençons par C.S. Peirce.

1. Le pragmatisme de C.S. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) écrit en 1877/78 deux articles, fondamentaux non seulement pour sa propre réflexion, mais aussi pour le développement ultérieur du pragmatisme : « The Fixation of Belief » et « How to Make Our Ideas Clear ».

« The Fixation of Belief » expose l'idée que tous les processus cognitifs* de la conscience humaine naissent de la tension entre le doute (*doubt*) et la ferme conviction (*belief*). L'homme a par nature besoin de conviction, c'est-à-dire de pensées et d'habitudes solides et stables. Avec cette conviction, il s'intègre au monde de l'expérience qui l'environne. Un doute s'élève lorsque l'homme est pressé par des expériences nouvelles qu'il ne peut assimiler, c'est-à-dire intégrer dans son mode de vie. Le doute le désoriente et le prive de but. L'homme est ainsi contraint de vaincre le doute en réorganisant sa connaissance. Il est en quête d'un mode de vie et de pensée nouveau et stable. Il aspire à « fixer sa conviction ».

Dans la philosophie de Peirce, le doute a donc, en principe, une fonction éminemment positive ! Le doute stimule les ressources de la pensée pour agir et étudier. Il est comparable à l'excitation d'un nerf qui provoque un mouvement réflexe. Face à un problème concret, le doute fait réfléchir. Si l'on réussit à résoudre le problème, la conviction se consolide. Lorsque la formation de la connaissance n'est plus stimulée, elle s'arrête, et ce jusqu'à ce que de nouveaux faits d'expérience fassent surgir un nouveau doute, et obligent à un nouvel examen.

Un doute peut être surmonté de différentes manières. Premièrement, lorsque l'on se ferme sur soi et refuse le problème qui se présente ; deuxièmement, par l'invocation d'un pouvoir supérieur : on cherche à étayer son ancienne opinion par l'autorité d'un Parti ou d'une Eglise ; et troisièmement, en se cramponnant, devant les faits nouveaux qui dérangent, à un principe axiomatique* ou à une philosophie aprioriste*. Ces méthodes (isolement, autorité, apriorisme*) concordent sur un point : l'homme les emploie pour écarter les faits d'expérience éprouvés. Mais il n'y parvient qu'à moitié, vu que l'expérience ne se laisse pas refouler indéfiniment.

Il y a pourtant encore une dernière méthode : la méthode scientifique. Elle seule vainc complètement le doute, parce qu'elle accepte

les problèmes qu'elle rencontre. Cette méthode compare sans cesse ses idées et solutions aux faits d'expérience et les y accorde. Pour Peirce, on ne peut donc accéder à la vérité que dans la correspondance de la pensée et de l'être, c'est-à-dire dans la conformité de la pensée à la réalité effective. Peirce soutient encore une conception traditionnelle de la vérité : l'adéquation de la pensée et de la réalité.

En résumé : Si Peirce est traditionaliste en comprenant ainsi la vérité, il innove toutefois – et ici se manifeste l'irrationalisme* – en considérant la pensée comme un instrument pratique. Elle cherche à restituer certitudes et repères à l'homme dubitatif et désorienté. Sa véritable et unique fonction est donc pratique. Peirce voudrait faire naître chez l'homme une façon de penser qui lui soit utile au quotidien.

2. Une théorie opérationnaliste* de la signification

Or, la pensée humaine consiste en concepts et représentations dont la signification est souvent très incertaine et confuse. Ayant exposé, dans le premier article, la visée pratique de la pensée, Peirce en vient à examiner, dans le deuxième, « How to Make Our Ideas Clear ? », comment rendre nos idées claires.

A cette question, Peirce répond de la manière suivante : à cause du caractère pratique de la pensée, le sens exact d'une représentation ou d'un concept ne peut être déterminé qu'en examinant quelle pratique est associée consciemment à la représentation. Voici quelques exemples. Que voulons-nous dire par la proposition : « Cet objet est dur » ? Ou que comprenons-nous sous le concept « dureté » ? Nous n'entendons pas par là une qualité mystérieuse, difficile à définir ! Nous voulons simplement dire que cet objet ne peut pas facilement être égratigné ou détérioré lorsque nous le mettons en contact avec d'autres objets. Par « dureté » nous entendons donc une propriété manifeste chez certains objets.

Autre exemple : qu'entendons-nous par « électricité » ? « L'électricité » n'est pas une force mystérieuse dont certaines choses sont animées ou chargées. Non, par « électricité » nous n'entendons que l'ensemble des phénomènes électriques concevables, c'est-à-dire les effets pratiques connus sur les aimants, les lampes, les personnes électrocutées, etc.

Peirce a formulé une règle générale pour la signification que nous devons attribuer à une représentation : observe quels sont les effets pratiques que tu as coutume d'attribuer à l'objet de ta représentation. Toutes les représentations de ces effets pratiques forment, en somme, la représentation de l'objet lui-même.

Peirce renvoie au grand physicien allemand G.R. Kirchhoff qui aurait dit : « Nous savons certes ce qu'est l'effet de la force, mais ce

qu'est la force elle-même, cela ne nous est pas connu ». Pour Peirce, une telle affirmation joue sur les mots, puisque la représentation que nous avons de la force n'a pas d'autre fonction que de nous faire adopter une attitude pratique face au phénomène de la force ou à ses effets concrets, concevables et calculables.

Le pragmatisme de Peirce pourrait donc être défini comme une « théorie opérationnaliste de la signification ». La signification d'une chose ne réside pas dans son essence métaphysique* cachée, mais elle s'épuise complètement dans les opérations et les effets attribués à cette chose.

C'est pourquoi Peirce a considéré sa théorie pragmatique de la signification comme une arme critique redoutable contre les nombreuses spéculations métaphysiques de la philosophie et de la théologie traditionnelles. Selon lui, presque toutes les « idées » théologiques et philosophiques sont obscures et doivent être « clarifiées ». Il prend pour exemple la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation. La « substance* », c'est-à-dire l'essence du pain et du vin - affirme l'Eglise catholique romaine - est réellement transformée pendant l'eucharistie en la chair et le sang du Seigneur Jésus, bien que les qualités extérieures (les « accidents ») du pain et du vin (goût, couleur, etc.) ne changent pas. Pour Peirce, une telle représentation n'a absolument aucune signification théorique, en tant que proposition scientifique. Car ce qui caractérise le pain et le vin réside précisément dans les effets mentionnés. Le pain et le vin ne sont pour nous pain et vin que parce qu'ils ont ce goût, cette couleur, etc. Il est donc vain d'affirmer que le goût et la couleur resteraient identiques, mais que l'essence (la « substance ») aurait changé. Le point de départ de Peirce reste le même : la signification d'une certaine représentation (c'est-à-dire du pain et du vin) ne se rapporte qu'à l'ensemble de tous les effets pratiques que le représenté possède pour nous.

3. La philosophie « risquée » de William James

Cette théorie de la signification de Peirce fut bientôt adoptée par William James (1842-1910), professeur à l'Université de Harvard. James l'a toutefois développée et transformée en une théorie pragmatique de la vérité. C'est d'ailleurs sans le consentement de Peirce qu'il le fit : Peirce appela dès lors sa propre théorie « pragmatisme ». Il trouvait ce mot si laid qu'il ne tomberait pas « aux mains de kidnappeurs ». La différence entre Peirce et James, effectivement, n'est pas négligeable !

Peirce soutenait encore, comme nous l'avons déjà vu (voir ci-dessus), la conception traditionnelle, objective de la vérité. Celle-ci était pour lui l'adéquation de la pensée et de la réalité empirique*.

Peirce était du reste convaincu qu'aucune expression ou théorie scientifique ne pourrait jamais, dans le cours de l'histoire, prétendre parfaitement à cette vérité. La vérité parfaite était pour lui un idéal. Il voyait la vérité comme le point de convergence idéal, universel de toutes les conceptions scientifiques, c'est-à-dire comme cette théorie englobante en laquelle tous les essais scientifiques se rencontreraient finalement. Cette *théorie* objective, universellement valable, quoique jamais complètement accessible, correspondrait complètement à la réalité, c'est-à-dire qu'elle serait la *vérité* objective, universellement valable.

James rejette cette conception rationaliste* de la vérité comme trop unilatérale. Il fait remarquer, dès 1880, que la philosophie, à côté et au-delà des énoncés objectifs et universels, devrait oser d'autres énoncés, qui insufflent de l'espoir et mobilisent des forces profondes dans l'homme, principalement la force de la croyance. Il justifie cela en montrant que croire à quelque chose peut précisément conduire à la vérité *de* quelque chose ; autrement dit, la croyance est un facteur constitutif de vérité. Elle peut rendre un énoncé vrai.

Prenons l'exemple suivant : une personne, escaladant les Alpes suisses, fait un faux pas. Elle peut tout juste encore se cramponner à une saillie rocheuse. Il n'y a de salut pour elle que par un grand bond. Une autre personne s'en rend compte et crie : « Tu y arriveras, saute ! ». Une telle affirmation est-elle vraie ? On ne peut pas le dire *in abstracto*. Elle ne devient vraie que si la personne concernée la croit ; elle devient fausse si elle ne la croit pas.

La vie humaine, selon James, est pleine de ces affirmations subjectives, risquées. Que faut-il penser d'une déclaration des autorités officielles comme : « La situation économique s'améliorera l'année prochaine ! » ? Selon William James, les assertions philosophiques aussi, et notamment elles, sont risquées, c'est-à-dire hasardeuses. Elles ne sont ni objectives ni incontestablement certaines, mais s'adressent à la croyance. Ce qui les confirme, c'est qu'elles inspirent et poussent à agir. Bref : un propos inspirant est vrai, parce que (et dans la mesure où) on le vérifie (littéralement : « fait vrai »), en ce qu'on le croit.

4. Une théorie opérationnaliste de la vérité

James développa ces vues dans *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907). Peirce avait affirmé : la *signification* d'un certain énoncé ou d'une certaine pensée réside complètement dans leur effet pratique. James utilise dans ce livre la théorie opérationnaliste de la signification de Peirce et la transforme ensuite en une théorie opérationnaliste de la vérité. Il déclare : la *vérité* d'une assertion ou d'une théorie réside complètement dans leur effet pratique. Si une certaine assertion agit, en ceci ne se trouve pas alors seulement sa signi-

fiction, mais aussi sa vérité. C'est en agissant qu'elle se rend vraie. Si elle n'agit pas, elle est fausse.

Ainsi, si quelqu'un s'encourage lui-même ou encourage son voisin en lui disant : « Tu te sortiras de cette situation délicate », cette théorie est vraie si elle agit effectivement. Les théories deviennent ainsi des instruments qui modifient et améliorent la réalité. Sont vraies les théories qui servent et réussissent. James ne s'intéresse en fin de compte qu'à la *cash-value*, c'est-à-dire la valeur au comptant, d'une opinion émise.

L'unique question est : « Que gagne-t-on au fond à penser cela ? ». Cette théorie instrumentaliste de la vérité se distingue ainsi radicalement de la théorie de la correspondance d'un Peirce. Mais James s'écarte de Peirce sur un autre point encore. Il ne met plus l'exigence de scientificité de la pensée au centre. Pour Peirce, la signification d'une représentation résidait dans les effets pratiques qui peuvent être vérifiés *scientifiquement*, ou autrement dit, qui sont constatables empiriquement et contrôlés expérimentalement (voir § 1, ci-dessus). Pour James, la signification *et* la vérité d'une représentation résident dans ses effets pratiques, peu importe comment ils se manifestent ou comment ils peuvent être « vérifiés ». En partant de la méthode scientifique, Peirce s'attachait au contenu objectif ou à la signification universellement reconnue des concepts et représentations. James est moins rationaliste. Il s'intéresse aussi aux divers effets subjectifs et profondément personnels qu'une compréhension donnée provoque en quelqu'un.

Il faut lire le célèbre livre de William James, *Varieties of Religious Experience*, dans cette perspective. Il s'agit d'un exposé palpitant de représentations et expériences profondément personnelles, religieuses ou mystiques, et de leurs effets sur les individus. Si quelqu'un se console de son expérience de la vie à la pensée qu'il y a une réincarnation ou un Dieu, alors une telle croyance est utile à l'intéressé, et elle est donc vraie, même si elle n'est pas vérifiable de manière objective et scientifique.

James se reconnaît lui-même dans de telles vérités et croyances personnelles. Elles sont liées à sa conception pluraliste de la réalité. Celle-ci, conformément à son irrationalisme, est complexe, toujours nouvelle, ouverte, en situation. Elle ne se laisse jamais réduire à un cosmos, c'est-à-dire à un tout ordonné. C'est pourquoi James considère le monothéisme comme un arrière-plan explicatif peu satisfaisant. La réalité étant ouverte et plurielle, la pensée philosophique doit, elle aussi, être ouverte et plurielle. De par son pluralisme, il se sent personnellement attiré par le polythéisme, la croyance en de multiples dieux.

5. Dewey et la croyance pragmatiste au progrès social

Quelques mots encore sur John Dewey (1859-1952). Il fut professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Chicago et à l'Université Columbia. Aux Etats-Unis, son influence – si on la compare avec celle de Peirce et de James – a peut-être été la plus considérable sur le plan pratique, surtout à cause de ses idées sur la « société apprenante » et ses expériences radicales dans le domaine de l'éducation et de la réforme scolaire. Il doit être mentionné ici parce qu'il a modifié de manière décisive la doctrine de James.

Constatons tout d'abord que Dewey approuve presque entièrement la conception pragmatiste de la vérité chez James. Dewey estime lui aussi que la vérité est liée étroitement à l'utile et à l'efficace. Il se distingue toutefois de James sur un point : il rejette son subjectivisme. D'accord avec Peirce, Dewey exige de nouveau la vérifiabilité objective et scientifique. Pour Dewey une opinion, une hypothèse, etc., n'est vraie que lorsqu'elle se trouve être utile et efficace *en un sens scientifique*.

Au reste, Dewey lie cette conception pragmatiste de la vérité à une conception naturaliste de l'homme, inspirée de Darwin. L'homme est, selon lui, un organisme comparable à l'animal ou à la plante. Il se met à penser dès que, dans sa vie, il se trouve confronté à quelque chose de curieux ou d'incompréhensible et qui l'inquiète. Le doute, dont il était question ci-dessus chez Peirce, n'est au fond rien d'autre qu'une perturbation dans le processus général de croissance et dans le rythme de vie. Une telle perturbation est une situation problématique, un *challenge* (défi) qui attend une *response* (réponse ou réaction) de l'intellect humain.

L'objectif de tout processus cognitif, comme de l'ensemble de la science, est donc, chez Dewey aussi, pratique par nature. Penser signifie vaincre les troubles naturels de la croissance. Il s'agit de s'adapter à la situation concrète, comme le fait aussi, à sa manière, chaque organisme végétal ou animal.

Pour Dewey, « adaptation » est un mot-clé, au sens spécifique. L'adaptation ne subit pas les circonstances. L'adaptation humaine, en particulier, est toujours une réaction active. Dewey renvoie souvent à l'aphorisme fameux de Francis Bacon : *Knowledge is Power* (la science est puissance). Connaître, ce n'est pas seulement apprendre comment on s'accommode aux circonstances, c'est aussi apprendre comment on y intervient. Il est nécessaire de s'adapter à la situation afin de pouvoir la maîtriser, c'est-à-dire adapter la situation à soi-même. L'homme s'adapte à une inondation, mais pas seulement en se réfugiant dans des régions plus élevées. Il construit des digues et régularise le niveau des crues, créant de nouvelles situations problématiques, par exemple la rupture d'une digue. La pensée n'est donc jamais au repos ; car toujours sur-

gissent de nouvelles difficultés à résoudre, qui sont pour la pensée autant de possibilités nouvelles de croître.

Bref, la pensée humaine, et notamment scientifique, doit toujours à nouveau s'adapter *activement*. Richard Rorty, un disciple contemporain de Dewey, exprime la même idée fondamentale, lorsqu'il affirme que la connaissance ne tend aucunement à s'accorder avec la réalité (la définition traditionnelle de la vérité comme correspondance). Elle tend au pouvoir. Connaître est un outil pour maîtriser la réalité. Toute la connaissance et la maîtrise de la nature ont résulté, selon Dewey, du processus continu d'adaptation et de réadaptation de l'intelligence scientifique. L'ensemble des sciences exactes de la nature en est le fruit.

L'homme est largement parvenu à connaître et maîtriser les processus naturels. Il lui faut par contre amorcer la connaissance et la maîtrise des processus moraux et sociaux, tels qu'ils se déroulent dans notre monde. Dans les sciences de la nature, la recherche a fait d'immenses progrès ! La recherche sociologique, à l'opposé, n'en est qu'à ses premiers balbutiements. Or c'est aussi dans le domaine moral et social que toutes les perturbations et frustrations doivent être repérées et résolues par la recherche scientifique. Dewey est en effet fermement convaincu de l'idée de la « société apprenante ».

Selon Dewey, le développement social doit s'effectuer de la même manière que celui des sciences naturelles. Les sciences empiriques de la nature ne purent prendre leur essor qu'en s'arrachant à l'emprise rigide de la vision métaphysique grecque du monde et en s'occupant résolument et méthodiquement des situations concrètes, vécues et expérimentales. La société humaine, cependant, est encore largement dominée et limitée par un système métaphysique de normes éthiques absolues, et par la croyance en un monde idéal ou une structure sociale idéale. C'est-à-dire par un critère immuable, que l'on a toujours en tête lorsqu'on examine et résout des problèmes sociaux. Là aussi la recherche doit renoncer à toute rigidité et s'adapter aux situations concrètes de la vie. Chaque situation est nouvelle, autre. Face à une situation problématique, l'intelligence créatrice doit chercher des solutions (originales) et ne pas se servir d'un modèle-type d'homme parfait ou de société accomplie.

Ces solutions originales n'apportent pas la perfection. Mais elles ont en vue, et réalisent, une amélioration, un progrès. Elles mènent de l'« adaptation » à la « réadaptation ». L'objectif est constamment la croissance (*growth*), c'est-à-dire l'évolution d'une société dynamique, expansive, en émancipation. La philosophie de Dewey n'est pas un perfectionnisme, une croyance à la perfection. Au contraire, Dewey l'appelle lui-même « méliorisme », c'est-à-dire une croyance en l'amélioration (*melior* = meilleur). Le méliorisme de Dewey implique une confiance sans bornes dans les possibilités d'amélioration et de progrès de ce monde.

Le pragmatisme de Peirce, James et de Dewey en particulier, est caractéristique de l'optimisme américain. Il fait preuve d'une confiance illimitée en l'homme souverain, qui se sert de la raison comme d'un instrument pratique pour contrôler toujours plus les situations fortuites ou chaotiques. Ainsi, il maîtrisera toujours mieux le monde physique et social. Le pragmatisme est un courant intellectuel qui, malgré la crise de la culture occidentale, a conservé un certain espoir de ce que le président américain Lyndon Johnson avait coutume d'appeler the *great society*. La philosophie du Vieux Continent, européenne, est le plus souvent une philosophie du doute, de l'échec, du pessimisme (historicisme*, existentialisme*, néo-marxisme*). Le pragmatisme américain, par contre, est une philosophie de la confiance en soi et du progrès, et j'ai la conviction que c'est la raison pour laquelle il n'a jamais pu réellement se développer en Europe. Toutefois, après la Deuxième Guerre mondiale, il a beaucoup perdu de son élan, même aux Etats-Unis, du fait des conflits raciaux, de la guerre du Vietnam et des crises économiques, politiques, écologiques et morales actuelles. Le néo-pragmatisme* de Richard Rorty est une exception notable.

6. Première évaluation critique : des relations positives entre théorie et pratique

6.1. Si nous considérons les principaux courants de la philosophie contemporaine, le pragmatisme – de même que la philosophie de la vie et l'existentialisme – apparaît comme une forme d'irrationalisme. Il développe le thème irrationaliste de l'homme souverain dans la situation contingente*². C'est pourquoi le pragmatisme a lui aussi beaucoup contribué à la dissolution du rationalisme occidental traditionnel, de sa foi en la rationalité objective de l'homme et au caractère raisonnable du monde.

6.2. La nature de l'antirationalisme diffère considérablement dans l'existentialisme, dans la philosophie de la vie (entre autres d'Henri Bergson, dont je ne traiterai pas ici) et dans le pragmatisme. L'existentialiste juge que la foi occidentale en la raison et la science est une attitude de fuite de l'homme inauthentique ; le philosophe de la vie considère cette foi comme une invasion de l'intuition par l'intellect technoscientifique, tandis que le pragmatiste la comprend comme un isolement et une absolutisation, illégitimes, de la pensée par rapport à l'expérience pratique. Toutefois, c'est le pragmatisme (notamment le pragmatisme deweyen) qui se rapproche le plus de l'ancien rationalisme. L'intellect scientifique n'est certes qu'un instrument pratique de l'homme

² Cf. l'exposé sur Martin Heidegger, *Hokhma* 71/1999, pp. 12-13.

souverain pour la maîtrise de la situation contingente, mais la confiance que lui porte Dewey est illimitée.

6.3. Le pragmatisme de James et de ceux qui l'ont suivi a montré à juste titre que la pensée théorique ne doit pas être isolée de l'action pratique. Théorie et pratique doivent nourrir des relations positives. La science ne doit pas être le luxe d'une élite. Elle est née des expériences de la vie pratique et doit aussi lui être utile.

Il me faut ici ajouter une remarque importante. La vie pratique chez James et Dewey ressemble à maints égards à la vie historique chez Dilthey³. Dans cette mesure, on peut considérer ce concept de pratique comme une catégorie englobante, et le pragmatisme comme une théorie ouverte. Toutefois, cette théorie ouverte est immédiatement, elle aussi, corrompue. La pratique est considérée comme maîtrisable, la théorie réduite à un instrument et la norme de vérité à un certificat de qualité.

6.4. Vis-à-vis du pragmatisme, nous devons tenir ferme ceci : la pensée de l'homme n'est pas un instrument docile de la vie pratique, comme l'est par exemple l'instinct animal. Elle ne sert pas seulement à s'adapter dans la lutte pour la vie (*struggle for life*). La pensée – en particulier la pensée scientifique – n'est pas une fonction biologique de l'homme. Elle possède une nature propre et elle obéit à des lois propres, logiques⁴. J'accorde aux pragmatistes que la pensée ne doit pas être isolée de la vie pratique et arrachée de l'horizon de l'expérience humaine : la pensée humaine n'en a pas moins un statut et une fonction propres, elle est une activité autonome et responsable parmi d'autres activités engageant la responsabilité humaine. Elle manifeste sa responsabilité spécifique dans le choix consciencieux entre illusion et vérité.

6.5. Pour cette raison, la conception pragmatiste de la vérité ne peut être acceptée.

Le pragmatisme de James lie la pensée aux pseudonormes de l'adaptation, de la croissance et du succès pratique. Le pragmatisme de Dewey a considérablement circonscrit cet utilitarisme*, mais ne l'a pas abandonné. Et Richard Rorty poursuit cette ligne utilitariste, lorsqu'il affirme de façon provocante que la vérité est fabriquée plutôt que découverte : elle est fabriquée dans le cadre social d'une langue et d'un groupe, contexte qui seul rend possible la fécondité du langage.

³ La philosophie de W. Dilthey a fait l'objet du premier exposé, « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, pp. 1-23.

⁴ Cf. « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », p. 18s.

La pensée est liée à une norme propre et universelle, la norme de la vérité : tout savant a une intuition implicite du vrai. Sans un tel critère du vrai, on ne pourrait jamais distinguer entre des énoncés vrais et faux. Ni juger de l'importance et de la vérité de la théorie pragmatiste. Une conception de la norme du vrai est par conséquent toujours pré-supposée ; elle est le point de départ de tout argument scientifique et philosophique, même si on ne la reconnaît pas comme telle, même si on défend une position pragmatiste. C'est donc à tort que les philosophes pragmatistes substituent le succès à la vérité, traitant ainsi la vérité, non comme une norme universelle, mais comme un fait particulier. Les erreurs restent des erreurs, même si elles poussent comme de mauvaises herbes, même si le succès pratique leur est garanti. Qu'on pense par exemple à l'essor fulgurant du national-socialisme dans les années 30. Rien n'est plus dangereux que de lier l'insondable idée de la vérité à la force d'attraction et à la fécondité d'une théorie à l'intérieur d'un groupe ethnique particulier, comme Rorty le fait de nos jours.

Inversement, la vérité reste la vérité, même si elle est oubliée ou foulée aux pieds : vérité et efficacité ou fécondité ne sont pas nécessairement liées. L'objectif de la science n'est donc pas forcément une adaptation progressive à la société ; la science peut aussi avoir pour conséquence une critique radicale de la société.

7. Seconde évaluation critique : Le rêve d'une société apprenante. L'intégrité du monde

7.1. Le pragmatisme, notamment le pragmatisme de John Dewey, a développé en notre siècle – peut-être avec encore plus d'ambition que la théorie marxiste – l'idée d'une « société apprenante ».

C'est une idée qui inspire aujourd'hui beaucoup de sociologues, de politiciens et de réformateurs du monde. Mais c'est aussi une idée contradictoire. Chez Dewey, l'idée de la société apprenante est l'idéal d'une *great society*, d'un Etat de bien-être pour tous, qui doit advenir et se répandre par la planification scientifique et l'adaptation humaine, en progrès constant. Cet idéal est pour ainsi dire la suite programmatique et pratique contemporaine que le pragmatisme donne à l'idéal de l'historien français du XIX^e siècle Ernest Renan : « organiser l'humanité scientifiquement ». Le rêve d'une société apprenante est enraciné dans la pensée philosophique moderne de l'autonomie. Il présuppose que l'homme est sujet souverain, s'autodéterminant. Il présuppose de plus un monde objet d'une planification et d'une maîtrise scientifique totale. Il repose, somme toute, sur une séparation artificielle du sujet et de l'objet, ce qui reste une erreur fondamentale, caractéristique des principaux courants de la philosophie moderne et contemporaine.

Cette erreur fondamentale apparaît dans la tension irréductible à laquelle cet idéal est soumis. L'homme est certes érigé par le sociologue en sujet souverain de la société projetée, mais le même homme devient précisément aussi, si cette entreprise réussit, l'objet bureaucratiquement maîtrisé de la planification et de « l'ingénierie sociale ». Le maître est esclave, l'esclave est maître. Le planificateur lui-même devient à la longue une personne adaptée et doit tenter, en tant qu'objet de la planification, d'être sujet de la planification. Quelle est donc, dans un tel cercle, la norme à laquelle mesurer la société future ?

7.2. Existe-t-il un autre point de départ pour une philosophie sociale contemporaine ?

Le point de départ doit être non pas le schéma sujet-objet, mais l'idée de l'intégrité de la réalité, c'est-à-dire l'idée du monde comme un tout englobant, dans lequel l'homme est inséré avec son environnement naturel et social. Le monde conçu comme une réalité intégrale (dans laquelle l'univers physique, biologique et humain sont entrelacés) n'est pas un tout holistique*. Au contraire, il s'agit d'un monde qui renvoie au-delà de lui-même. Il répond à des lois et à des principes normatifs universellement valables qui s'annoncent à la conscience humaine, mais échappent à toute maîtrise scientifique.

Ce sont les normes qui rendent le fait scientifique possible. Il s'ensuit qu'elles échappent, en dernier lieu, à toute maîtrise scientifique, à toute objectivation ou manipulation⁵. Les normes en appellent à la responsabilité. Elles font de l'homme un prochain, placent le monde entier sous la lumière d'une tâche éthique : le monde naturel ne doit jamais devenir la proie d'une maîtrise théorique et technique, ni le monde humain l'objet de son désir. Les normes soustraient l'homme et la nature à l'indifférence du pouvoir. Prises au sens de principes universels, elles obligent l'homme à s'engager dans la lutte pour une société plus juste, ainsi que pour une société mondiale plus juste. Dans cette lutte, la contribution des sociologues est elle aussi, aujourd'hui, non seulement précieuse, mais indispensable.

Les normes n'érigent pas l'homme en sujet souverain. Elles ne le réduisent pas davantage en objet de maîtrise sociologique.

Ce n'est que si la philosophie accepte l'intégralité du monde que l'intégrité de l'homme et de la nature peut être respectée.

7.3. L'idée d'un monde intégral et intègre, renvoyant au-delà de lui-même et fournissant en tant que tel un critère d'analyse critique de chaque société concrète, découle en un certain sens de la pensée chrétienne de la Création. Cette proposition étonnera peut-être tant les philosophes que les théologiens.

Les philosophes peuvent se demander : la conception chrétienne de la société n'a-t-elle pas toujours été conservatrice, traditionnelle, attachée à l'ordre établi ? La société médiévale agricole avec sa structure autoritaire, féodale, puis la société industrielle moderne avec ses entreprises libres, capitalistes, enfin l'actuelle société de consommation avec ses assurances sociales n'ont-elles pas toutes été justifiées, du côté chrétien, comme « voulues de Dieu » ?

De fait, les chrétiens sont souvent conservateurs, et le conservatisme « chrétien » s'appuie toujours sur une prétendue alliance entre l'autorité de la Bible et l'autorité de la tradition. Mais à tort ! En ce qui concerne la Bible, celle-ci offre en effet des perspectives de justice pour la société humaine, mais elle ne les identifie jamais avec un ordre social existant. En ce qui concerne la tradition, ce sont les prophètes d'Israël qui ont démasqué le péché, précisément aussi sous la forme de l'injustice transmise et institutionnalisée. L'alliance entre l'autorité de la Bible et la puissance de la tradition est en d'autres termes une mésalliance.

Les théologiens peuvent se demander si invoquer la pensée biblique de la Création n'est pas renvoyer à ce qui était au commencement, à un prétendu état primitif naturel, à de prétendus ordres naturels ou au prétendu droit naturel chrétien. Donc, ne confirme-t-on pas précisément, avec la pensée de la Création, un conservatisme chrétien ? Ne faut-il pas regarder en avant, opter pour la fin, pour l'attente du Royaume de Dieu, pour la réalité spirituelle qui fait irruption dans la réalité naturelle tombée dans le péché, et contrecarre tous les ordres établis ? Ne faut-il pas, pour le dire dans la langue des théologiens, échanger la « protologie* » contre l'« eschatologie* », précisément aussi en luttant pour une société plus juste ?

A mon avis, cette opposition entre la Création et le Royaume de Dieu est un effet ultérieur de l'opposition dualiste grecque de la nature et de l'esprit. La pensée biblique de la création est une pensée englobante : elle englobe la nature et l'homme (c'est précisément aussi comme être spirituel que l'homme est le « couronnement de la Création ») ; elle englobe le commencement, mais aussi l'histoire, et la fin (même le temps est une créature de Dieu, comme l'a dit Augustin). Réciproquement, le Royaume de Dieu est lui aussi un concept englobant dans la Bible : il n'est pas uniquement une réalité spirituelle de la fin des temps, mais une réalité présente au milieu de l'histoire du monde : Dieu règne aussi maintenant, incognito, sur tout et sur tous. C'est pourquoi à la fin la Bible renvoie sciemment au commencement : elle offre la vision d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre, c'est-à-dire, traduit en hébreu, une Création renouvelée et perfectionnée. Pour conclure cette digression théologique : le Royaume prêché par les prophètes d'Israël et par Jésus est la Création, vue dans la perspective de sa destinée finale, graciée.

Tout compte fait, il faut, à mon avis, souligner aussi que, du point de vue chrétien, la réalité que nous nommons « société » est une réalité en chemin *et* qu'elle renvoie au-delà d'elle-même. Le premier point, Dewey l'approuverait immédiatement ; le deuxième, sûrement pas.

7.4. Nous regardons en avant, mais devons-nous approuver le « méliorisme » des pragmatistes ? En aucune façon. La croyance en une amélioration continuelle du monde n'a pas été philosophiquement réfléchie. Les pragmatistes n'ont aucune idée des limites fondamentales qui sont fixées à la vie humaine, tant individuelle que collective. Il y a des limites à la prospérité, à la connaissance, au pouvoir. Un gain de prospérité va souvent de pair avec une perte de bien-être, un gain de connaissance avec une perte de sagesse, un gain de pouvoir avec l'asservissement au pouvoir. De plus, les transgressions des limites suscitent de formidables et insurmontables forces antagonistes. La richesse démesurée de l'Ouest donne naissance à la pauvreté et à une souffrance sans mesure. Le déploiement des techniques engendre d'illusoires mondes imaginaires. Et l'accumulation du pouvoir de l'homme l'amène à l'impuissance ; elle pourrait aboutir au siècle prochain, même sans guerre, à l'auto-extinction de l'humanité.

7.5. Le pragmatisme est-il réellement une philosophie ouverte ? Nous avons découvert en effet quelques traces d'une attitude d'ouverture. Mais, ignorant toutes limites et foulant aux pieds l'intégrité de la condition humaine, elle ne peut, par définition, s'ouvrir à ce qui peut être l'au-delà de ces limites. ■

(A suivre)

Bibliographie

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1967.

William James, *Pragmatism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975. Traduction française : *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968.

William James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979. Traduction française : *La volonté de croire*, Paris, 1926.

Charles Sanders Peirce, « The Fixation of Belief » et « How to Make Our Ideas Clear », in *Pragmatism and Pragmaticism, Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, V, pp. 223-271, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960. Traduction française : « Comment rendre nos idées claires », in *Revue philosophique*, janvier 1879.

Sources secondaires

Emile Boutroux, *William James*, Paris, A. Colin, 1911.

Bernard P. Brennan, *William James*, New Haven, College & University Press Publishers, 1968.

Emile Callot, *William James et le pragmatisme*, Paris : Champion, Genève, Slatkine, 1985.

Hendrik Hart, *Communal Certainty and Authorized Truth : An Examination of John Dewey's Philosophy of Verification*, Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1966.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism : Essays 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.