

Le spectre de la certitude

Mathias GIREL

Nous exigeons trop de notre capacité de connaître, explique Dewey. Nous voulons un savoir absolument fondé, l'insécurité qui entoure nos actions nous effraie. Ces attentes mal fondées nous conduisent à inventer des métaphysiques qui nous égarent.

Recensé : John Dewey, *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, tr. P. Savidan, Paris, Gallimard, 2014, 352 p., 28 €.

L'œuvre tardive de Dewey commence à être largement disponible pour le public français¹ et l'on peut se réjouir de la publication de la traduction par Patrick Savidan de *La Quête de certitude* [par la suite : *QC*]², qui est à la fois un livre « total », en ce qu'il traite de presque tous les aspects majeurs de la philosophie de Dewey, et un texte de transition vers les œuvres de la grande maturité. Il s'agit donc là d'une excellente occasion d'entrer dans l'œuvre de Dewey ainsi que dans les problèmes éthiques, politiques, mais aussi épistémologiques et métaphysiques, qui occupent le cœur du livre. *QC* pourra intéresser aussi bien les lecteurs de Dewey que tous ceux qui ont, au-delà de la question du pragmatisme, un intérêt général pour ces thématiques.

Incertitude théorique, incertitude pratique

Un texte tardif formule assez bien le point de départ intellectuel de *QC* :

Des raisons humaines, trop humaines, ont donné naissance à l'idée qu'au-delà du règne inférieur des choses, mouvant comme le sable sur les bords de mer, nous avons le règne de ce qui ne change pas, de ce qui est complet et parfait. Les raisons justifiant cette croyance sont couchées dans le langage technique de la philosophie, mais la cause qui préside à ces raisons est le désir profond de surmonter le changement, la lutte et l'incertitude. L'éternel et l'immuable sont l'objet de la quête de certitude de l'homme mortel³.

On peut lire *QC* comme un développement de cette intuition. Le besoin de certitude théorique n'a pas que des raisons, il a aussi des causes, des racines qui ne sont pas exclusivement théoriques mais aussi *pratiques*. Il va s'agir de voir en quoi des incertitudes liées à l'action (à la « précarité de l'existence ») ont pu nourrir certaines

¹ Relevons: Dewey (1925, 2012), Dewey (1925, 2014), Dewey (1927, 2010), Dewey (1916, 1975), Dewey (1938, 1967), Dewey (1934, 2010), Dewey (1934, 2011), Dewey (1935, 2014), Dewey (2011), Dewey et Trotsky (2014b). Nous ne dressons pas ici un tableau du remarquable travail de commentaire opéré en France depuis les années 1960, par G. Deledalle, L. Quéré, J. Zask, R. Frega et G. Garreta notamment.

² Dewey (2014a). Édition scientifique: Dewey et Boydston (1981), vol. 4. Les volumes des *Later Writings* sont notés LW suivi du numéro de volume (ex : LW4).

³ Dewey, LW14, 14, 98-99 (*Time and individuality*, 1940).

attentes mal avisées vis-à-vis de la connaissance comme de l'action. La thèse est formulée dès la première conférence, qui explicite le titre de l'ouvrage (« Une étude de la relation entre connaissance et action ») :

La quête de certitude est la quête d'une paix garantie, d'un objet que n'affecte nul risque et sur lequel ne s'étend pas l'effrayante ombre portée de l'action. Car ce n'est pas l'incertitude en tant que telle que réproouvent les hommes, mais le fait que l'incertitude nous expose à souffrir mille maux.
QC, 28.

C'est selon Dewey cette quête, qui est une mauvaise réponse à une vraie question, qui nous condamnera à une forme de scepticisme à l'égard des théories comme des valeurs. S'il est en effet commun d'interpréter le scepticisme comme le résultat inévitable d'attentes démesurées et dogmatiques à l'égard de la connaissance, Dewey va reprendre cette analyse de manière plus radicale encore en montrant comment nous en sommes venus à nourrir de telles attentes, en quel sens nous pouvons à la fois agir sur cette insécurité de l'action et en faire l'objet de nos enquêtes, ce qui est le problème principal, et de ce fait, en quel sens nous pouvons tenir à distance le besoin de certitude théorique absolue qui était une mauvaise réponse à cette incertitude pratique. Il faut affronter le premier problème, lié au contrôle de l'action, si l'on veut exorciser le second, notre quête d'une certitude théorique absolue. On voit en quoi on a là un apport nouveau, par rapport aux démarches anti-sceptiques fréquentes qui constituent le point commun le plus visible du mouvement pragmatiste⁴. Ici, les attentes erronées quant à la connaissance ne se résument pas à la quête d'une certitude théorique absolue (ce qui distinguerait Dewey du Peirce des années 1860⁵) ; ici, l'action n'est pas la solution, ce qui permettrait de triompher du moment spéculatif du doute, elle est le problème (ce qui le distinguerait du premier James⁶).

L'enquête sur les valeurs

Il y a dès lors deux chemins dans l'ouvrage : le plus court part des deux premiers chapitres (I-II) pour passer directement au chapitre X, « La construction du Bien », et explicite ce que serait, selon Dewey, une réponse avisée au problème de l'incertitude pratique. Ce développement permet d'apporter des précisions essentielles pour la compréhension de l'action et des valeurs. Pour cela, il faudra d'abord rompre avec une approche de la pratique qui lui accorde un moindre être vis-à-vis de l'acte « pur » de la connaissance, il faudra aussi rompre avec l'idée selon laquelle l'action serait forcément tournée vers une gratification individuelle et subjective. Mais alors, comment donc comprendre le caractère durable des valeurs et le fait qu'elles puissent fournir des repères à l'action ? Une précision s'impose : une valeur, ici, c'est « tout ce qui possède une autorité telle que l'on estime devoir s'y référer pour conduire sa vie » (*QC*, 272). Elle n'est pas limitée au pur instant, et elle n'est pas non plus coupée de toutes les choses qui nous donnent de l'agrément. Dewey pense que nous pouvons définir « les valeurs en fonction des satisfactions (*enjoyments*) qui se présentent comme les conséquences de l'action intelligente. » (*QC*, 275) Une valeur n'est donc pas ce qui satisfait, mais ce qui est *satisfaisant* et Dewey souligne une différence conceptuelle importante entre les deux.

⁴ Putnam (1994), 152.

⁵ Peirce (1982---), vol. 2, 524, 1868.

⁶ Voir « La vie vaut-elle d'être vécue », dans James (1897, 2005).

Distinguer ce qui satisfait du satisfaisant, l'*enjoyed* de l'*enjoyable*¹⁰, c'est désigner la différence entre une actualité, un événement, et quelque chose qui présente une dimension normative. Mais cette dimension normative n'est pas ici *a priori*. Afin de savoir ce dont nous pourrions jouir, il nous faut en savoir plus sur les conditions des jouissances effectives et il ne nous sera pas possible de nous passer de la méthode expérimentale. Personne ne peut dire à l'avance ce qui s'imposera comme valeur, c'est précisément l'objet de nos enquêtes communes : « Les conditions de la situation présente exigent aussi le déploiement de l'empirisme expérimental dans le domaine que visent les idées de bien et de mal. » (*QC*, 274)

Un parallèle intéressant et iconoclaste est développé par Dewey, qui est utile pour comprendre la différence entre ressentir un plaisir privé et tenir bon à une valeur : on peut relever à peu près la même différence entre ce qui a été mangé et ce qui est « comestible ». Savoir si quelque chose a été mangé, c'est être capable de rapporter un fait – pensons par exemple aux médecins légistes, ou à l'enquête de celui qui constatera des disparitions fréquentes dans son garde-manger –, savoir si quelque chose est comestible n'est possible que « lorsque nous disposons d'une connaissance de ses interactions avec d'autres choses qui soit suffisante pour nous permettre d'anticiper les conséquences probables de son ingestion par un organisme et de son action sur lui. » (*QC*, 282) Il nous faudra peut-être mobiliser toute la science dont nous pourrions disposer (tel aliment contenant des perturbateurs endocriniens est-il vraiment comestible ?), des règles, ou notre connaissance sur d'autres activités (est-il bien sage de manger un tel gâteau avant un marathon ? D'ingérer de telles quantités de cholestérol alors qu'on mène une existence de sédentaire ?). De même, on ne peut décrire une valeur sans entrer au moins dans un récit sur le décor social dans lequel elle s'inscrirait, et sans un pari sur la manière dont nous vivrions dans un tel décor.

Tenir à une valeur, à ce qui serait pour nous une jouissance durable et partagée, dans le futur, est d'une certaine manière impossible sans se projeter vers les conditions qui procurerait cette jouissance, vers nos attitudes et nos perspectives ; c'est impossible sans une préfiguration d'une communauté non réalisée mais réalisable, pour reprendre l'expression émersonienne de Cavell. Telle serait la dimension optimiste du projet de Dewey : le « bien » relève de notre responsabilité ; nous devons être expérimentalistes en matière de valeurs de la même manière que nous devons l'être quant à la structure des choses.

La « face nord » de QC

Entre ce point de départ et ce point d'arrivée, le cœur du livre propose, du chapitre III au chapitre IX un parcours plus escarpé, qui conduit Dewey à examiner en détail le présupposé majeur de la quête de certitude, qui a barré la voie à cette manière de concevoir l'enquête éthique et que l'on pourrait appeler le « dogme de l'existence antécédente », l'idée que :

La connaissance vise le dévoilement des caractéristiques des existences et des essences antécédentes et que, d'autre part, les propriétés de la valeur ainsi dévoilées nous fournissent les critères faisant autorité dans la conduite de la vie. *QC*, 89.

10 LW4, 208-209.

C'est là le spectre qui hante la quête de la certitude. Selon Dewey, cette manière de voir a culminé dans l'approche de la connaissance comme « contemplation », dans un contexte où la quête de certitude cognitive et la quête de certitude pratique avaient la même fin : le Bien, qui est l'Être le plus parfait, lui-même accessible pour et par la connaissance. Le chapitre III, qui traite d'un « conflit d'autorités », en l'occurrence entre la science moderne et la morale, formule ce problème en le rapportant à la question de la modernité en général, qui a accompli une ou plusieurs révolutions scientifiques tout en restant au fond prisonnière d'une image de la connaissance qui est celle des « Grecs » et, corollairement, sans avoir mis doute le primat du cognitif, selon lequel « la validité des valeurs doit être déterminée par la connaissance » (*Ibid.*).

Alors que le domaine des objets naturels sortait de la cosmologie finaliste et de l'épistémologie grecque, alors qu'émergeait une science expérimentale, le domaine des valeurs restait prisonnier de cette approche de la connaissance comme contemplation d'une réalité antérieure. Dewey, montre comment cette double idée, sur la fonction de la connaissance et sur l'articulation du vrai et du bien, commande la plupart des philosophies, sans que le présupposé principal soit interrogé, ce que font précisément les chapitres IV à IX. On peut en exposer l'esprit en indiquant les impératifs principaux dégagés par Dewey.

1) *Être attentif au fondement esthétique des métaphysiques.* Le chapitre IV traite des « Arts de l'acceptation » et des « arts du contrôle », qui désignent deux 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 donc 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 produit. *QC*, 117.

L'eau, c'est par exemple à la fois l'eau « ordinaire », dont nous faisons l'expérience, mais aussi H₂O, et la percevoir ainsi nous permet d'agir sur d'autres régions de l'expérience en la mettant en relation avec l'ensemble du tableau périodique des éléments, d'en faire « une possibilité additionnelle de contrôle et d'usages multiples des choses réelles de l'expérience quotidienne » (*QC*, 122), par exemple nous hydrater, éteindre un feu, servir de solvant, servir de milieu pour une électrolyse, être de la vapeur, de la glace... Dans le premier cas, elle est une « fin » (notre expérience s'y arrête), dans le second, elle permet de mettre en relation toutes les productions d'événements liées à ce corps et c'est bien un processus ouvert vers le futur, dans la mesure où nous ne connaissons pas dès le départ toutes ses propriétés bien réelles.

2) *Critiquer le mythe du donné* (V et VI). Le chapitre V, « Idées à l'œuvre », reprend cette idée en montrant que les empiristes comme les idéalistes partagent un même présupposé, selon lequel ce qui permet d'éprouver nos jugements se trouve dans une « connaissance immédiate non-réflexive ». Dewey critique cette pensée qui voudrait

trouver des épisodes qui seraient antérieurs à toute inférence, qu'il s'agisse d'impressions, de sense-data, ou encore d'intuitions, mais qui auraient la capacité de justifier nos inférences, ce que toute une tradition postérieure à Dewey a appelé le « mythe du donné ». Le chapitre VI propose dans cet esprit un examen du platonisme mathématique, qui serait une position de repli de ce type de fondationnalisme. Nous développons des symbolismes, en particulier en mathématiques, et la tentation se représente à nouveau de les considérer comme autant d'essences réelles fondant le reste, alors que pour Dewey, ils ne cessent d'être des instruments, ne serait-ce que « pour faciliter d'autres opérations de nature également symbolique » (QC, 170). La tendance à oublier ces usages serait à l'origine « de ce culte idolâtre pour les universaux qui ressurgit si souvent dans l'histoire de la pensée ». (QC, 171)

3) *Faire droit à l'histoire effective des sciences*. Le chapitre VII, sur le « siège de l'autorité intellectuelle » est un approfondissement du chapitre V : un des traits récurrents de l'histoire des sciences est précisément de nous montrer que certains résultats ne sont réductibles à aucune connaissance antérieure. C'est le cas par exemple du principe d'inertie : l'idée qu'un mobile tend à persévérer dans son état de mouvement et de repos semble par bien des égards contraire à nos habitudes et observations ordinaires. C'est le cas de la notion de « simultanété », qui semble avoir un sens évident jusqu'à ce qu'Einstein « exige une méthode expérimentale de détermination de la simultanété » (QC, 161). Les grandes découvertes scientifiques nous mettent aux prises avec une réalité dont non seulement nous n'avions nulle idée au départ, mais qui contrevient souvent à nos idées et attentes les plus enracinées.

4) *L'intelligence n'est pas un « spectateur »* (VIII et IX). L'esprit ne se contente pas d'observer, il intervient, et même dans la phase d'observation, il interagit avec les choses qu'il observe. Il est intéressant de voir Dewey mobiliser le principe d'indétermination de Heisenberg, d'ailleurs assez bien restitué (QC, 218-19) pour un texte rédigé en 1929, afin de montrer que l'on ne peut faire abstraction de l'acte de mesure, et que ce principe marque la « reconnaissance du fait que le savoir est un genre d'interaction qui se produit dans le monde » (QC, 221). Le chapitre IX étend cette lecture à la philosophie de l'esprit en soulignant que l'épistémologie moderne, qui a fait de la croyance et du doute des attributs du sujet, s'est fourvoyée : croyance et doute ne renvoient pas à des épisodes intérieurs, ils font pleinement partie de la « situation ». Cela a deux conséquences majeures : le caractère « douteux », indissolublement subjectif et objectif, tient à la forme irrésolue et indéterminée d'une situation. Ce n'est au fond que dans les cas pathologiques que notre « doute » est décorrélé de la situation, ne décrit pas une incertitude réelle dans cette dernière. Toute description de ces états mentaux devrait donc incorporer ce qui les cause dans notre environnement. Par ailleurs, si nous sommes conséquents, toutes les réponses que nous apportons à cette indétermination devraient entrer dans l'analyse du « mental », si croyance et doute en font bien partie. Dewey va ainsi jusqu'à redéfinir sur cette base le mental et l'intelligence. « Dans la mesure où des réponses sont apportées au doute en tant que tel, elles présentent une qualité *mentale* ». Ces réponses peuvent être émotives, volitives ou cognitives, et s'ils se trouvent qu'elles peuvent de surcroît transformer la situation pour la rendre non problématique, ces réponses seront également dites « intellectuelles » (QC, 241). Dewey assume donc nettement une conception de la pensée et du mental qui en fait une dimension de la conduite et estime que les approches qui récuse cette continuité se condamnent à ressasser indéfiniment le problème du « rapport » de l'esprit et du corps.

« Pas un mot n'a été dit contre la science »

Anscombe avait affirmé que la formulation d'une éthique impliquait comme tâche préliminaire une solide philosophie de la psychologie et de l'esprit¹². Dewey a un propos semblable, mais cependant beaucoup plus vaste : une approche qui réduit le mental à des épisodes intérieurs et l'action à un moindre-être pose des problèmes insurmontables pour l'éthique et la conception des valeurs, certes, mais le travail préliminaire engage aussi les théories de la connaissance qui structurent en sous-main nos questions.

Le renouveau du pragmatisme, au début des années 1980, a de nombreuses sources, mais un trait majeur a consisté aux yeux de certains commentateurs dans l'opposition entre « deux » pragmatismes, un pragmatisme littéraire, aux accents postmodernes et un pragmatisme « scientifique ». *QC*, s'il avait été lu sérieusement alors, donnait par avance une idée de la stérilité de ce débat : prendre au sérieux ce que manifestent aussi bien les découvertes de la science la plus contemporaine que sa méthode est primordial pour en étendre l'esprit, c'est-à-dire la curiosité, dans d'autres domaines, éthiques et sociaux, qui ne devraient pas être livrés à la routine et à d'autres masques du conservatisme. Mais, sous peine de se voir très vite entravé dans cette entreprise, il faut le faire avec un esprit critique vis-à-vis des métaphysiques clandestines que charrient d'autres époques du savoir, qui se manifestent aux endroits où on les attend le moins. « Pas un mot n'a été prononcé ici contre la science », rappelle Dewey, mais « ce [qui a été] critiqué, c'est une philosophie et une habitude de l'esprit qui conduisent à louer la science pour de mauvaises raisons. » (*QC*, 313)

Pour aller plus loin

- Anscombe, G.E.M. « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33, 124, 1958, p. 1-19.
- Dewey, John. *Logique, la théorie de l'enquête*, [1938], Trad.fr. G. Deledalle, Paris: Presses universitaires de France, L'interrogation philosophique. 1967. 2e édition, 1993.
- *Démocratie et éducation*, [1916], Trad.fr. G. Deledalle, Paris: Armand Colin, 1975, Collection U. 1975. 1990.
- *L' Art comme expérience*, [1934], Trad.fr. J.-P. Cometti, C. Domino et F. Gaspari, Paris: Gallimard, Folio Essais. 2010. Réimpression de l'édition Farrago, Pau, 2005.
- *Le Public et ses problèmes*, [1927], Trad.fr. J. Zask, Paris: Gallimard, Folio Essais. 2010. Réimpression de l'édition Farrago, Pau, 2003.
- *La formation des valeurs*, Trad.fr. A. Bidet, L. Quéré et G. Truc, Paris: les Empêcheurs de penser en rond-la Découverte, 2011.
- *Une foi commune*, [1934], Trad.fr. P. Di Mascio, Paris: La Découverte, 2011.
- *Expérience et nature*, [1925], Trad.fr. J. Zask, Paris: Gallimard, 2012.
- *Après le libéralisme*, [1935], avec un avant-propos de G. Garreta, Trad.fr. N. Ferron, Paris: Flammarion, Climats. 2014.
- *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, 2014a.
- Dewey, John et Boydston, Jo Ann. *The later works, 1925-1953*, Carbondale, London: Southern Illinois University Press ; Feffer & Simons, 17. 1981.
- Dewey, John et Trotsky, Léon. *Leur morale et la nôtre*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond-La Découverte, 2014b.
- James, William. *La Volonté de croire*, [1897], Trad.fr. L. Moulin, Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2005.
- Peirce, Charles S. *Writings of Charles S. Peirce*, Chronological edition, Bloomington: Indiana University Press, 1982---

¹² Anscombe (1958).

Putnam, Hilary. *Words and Life*, Conant, James (éd.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Sellars, Wilfrid. *Science, perception and reality*, New York,: Humanities Press, 1963.

Publié dans laviedesidees.fr, le 22 janvier 2016

© laviedesidees.fr