

# Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

---

La croyance et l'enquête

---

# L'athlète moral et l'enquêteur modeste

Parcours du pragmatisme

Isaac Joseph

p. 19-52

## Texte intégral

« De tous les rires, qui à proprement parler n'en sont pas, mais relèvent plutôt de l'ululement, trois seuls à mon avis méritent qu'on s'y arrête, à savoir l'amer, le jaune et le sans joie. Ils correspondent à – comment dire ? – une excoriation progressive de l'entendement et le passage de l'un à l'autre est le passage du moindre au plus, de l'inférieur au supérieur, de l'extérieur à l'intérieur, du grossier au subtil, de la matière à la forme. Le rire aujourd'hui sans joie était jaune naguère, le rire jaune aujourd'hui était naguère amer. Et le rire aujourd'hui amer ? Aux larmes. Monsieur Watt, aux chaudes larmes, ne perdons pas de temps avec ça. Non vraiment. Où en étais-je ? L'amer, le jaune et le – ha ! – sans joie. Le rire amer rit de ce qui n'est pas bon, c'est le rire éthique. Le rire jaune rit de ce qui n'est pas vrai, c'est le rire judiciaire. Pas bon ! Pas vrai ! Enfin ! Mais le rire sans joie est le rire noétique, par le groin – ha ! – comme ça, c'est le rire des rires, le *risus purus* – locution latine signifiant à peu près rire (*risus*) pur (*purus*) –, le rire qui rit du rire, hommage ébahi à la plaisanterie suprême, bref le rire qui rit – silence s'il vous plaît – de ce qui est malheureux. Personnellement bien sûr je déplore tout. Tout, tout et tout. » (Samuel Beckett, Watt)

- 1 On sait depuis les analyses de Karl Otto Apel (1981) comment la philosophie de Peirce a opéré la transformation sémiotique de la logique transcendantale de Kant : en remplaçant le concept de « chose en soi inconnaissable » par celui d'« infiniment connaissable » et en substituant au sujet transcendantal de la connaissance, celui de communauté indéfinie comme sujet de l'opinion ultime. On sait également que ce mouvement de la sémiose doit être conçu comme une séquence d'interprétants collectifs, publics et observables, et que le sujet pensant et argumentant doit se concevoir lui-même comme membre d'une communauté de communication (Eco, 1999). Tel est le cœur du parcours pragmatiste : creuser la chose dans sa diversité infinie pour parvenir à l'accord dans le jugement ; repousser à l'infini cet accord et n'accorder au sujet que cette force, qui n'est pas la sienne, de viser un monde en train de se faire et une connaissance qui émerge.
- 2 Le devoir inconditionnel de parvenir à un accord argumenté sur les normes est au fondement de l'éthique pragmatique comme éthique objectivée, construite sur des assertions garanties. Reprise par Dewey, cette idée d'une enquête définie comme un procès constant et s'auto-corrigeant constamment dans une communauté critique ouverte, en lutte contre les « mauvaises interprétations », est au cœur de la théorie pragmatique d'une communauté démocratique (Bernstein, 1966 ; 1986 ; 1998). Ce n'est aucunement le rejet de l'orientation vers une vérité ultime au profit d'un relativisme confortable (le fameux *anything goes* de Feyerabend), ni l'abandon, « déconstructif », de tout espoir de distinguer clairement les différents registres, imaginaires ou réels, de l'expérience. Mais, dans ce monde rempli de miroirs qu'évoquait l'empirisme radical de James, le projet critique ne consiste pas à rejoindre une réalité cachée, derrière les apparences, mais à rejeter les fausses interprétations en tirant, comme le proposait Peirce, les conséquences de nos incapacités. L'éthique objectivée que présuppose une communauté démocratique se développe sur nos limites. Limites de l'introspection : il n'y a aucune saisie

de soi, il n'y a qu'une *appréhension*. Limites de l'intuition ; toute connaissance est déterminée par des connaissances antérieures, et toute connaissance de soi est une *reprise*. Limites de notre fantasme de maîtrise du langage : nous n'avons pas le pouvoir de penser sans signes. Limites de la foi, enfin : nous n'avons aucune conception de l'absolument inconnaissable.

## De Kant à l'amour évolutionniste

- 3 Certaines de ces incapacités appartiennent à l'univers de Kant. L'étude de Apel sur Peirce suit le développement d'une pensée imprégnée de Kant (Peirce raconte qu'il connaissait quasiment par cœur la *Critique de la raison pure* dès son adolescence), mais qui renouvelle le kantisme en dépassant la séparation du cognitif et du pratique. Peirce propose de réintroduire la croyance dans la raison pure et, ainsi, de donner un arrière-plan religieux et moral à la conception méthodologique d'une « communauté des enquêteurs ». La substitution à *l'ego* transcendantal de l'aperception pure de Kant, d'un procès sans fin d'enquête, implique qu'on soit attentif à la construction des habitudes ou des dispositions qui vont de pair avec ce procès. Les habitudes sont l'esprit incarné du procès de connaissance. Il y a donc une continuité entre la loi morale kantienne, le contrôle moral et logique d'une croyance et son incarnation dans des habitudes. Revenant sur ses premiers écrits en 1908, Peirce (2003, p. 14) précise ceci :

La doctrine [de 1878] paraît supposer que la fin de l'homme est l'action – une maxime stoïcienne qui, aux yeux de l'auteur, à l'âge de soixante ans, ne se recommande pas avec autant de force qu'elle pouvait le faire lorsqu'il en avait trente. Si on admet au contraire que l'action exige une fin, et que cette fin doit être quelque chose qui répond à une description générale, alors l'esprit de la maxime elle-même, qui est que nous devons veiller aux résultats de nos concepts pour réussir à les comprendre correctement, nous dirigerait vers quelque chose de différent des faits pratiques, à savoir vers des idées générales, comme étant les vrais interprètes de notre pensée.

- 4 Les interprètes de nos pensées ne sont pas des sujets mais des valeurs. Les valeurs sont ce qui promet de la généralité aux faits. La première et la plus grande des manipulations est celle que nous subissons du fait des valeurs. Ce ne sont pas les sujets ou les organisations qui nous manipulent réellement, ce sont les valeurs. Et ce n'est pas l'intérêt ou la réussite qui nous anime, mais la conviction. Ainsi précisé, le pragmatisme est bien plus qu'un instrumentalisme, ou alors c'est un instrumentalisme généralisé. La fin ultime, ce ne sont pas telles ou telles réactions ou conséquences pour l'individu de son action, mais le développement ultérieur de la raison concrète (*to further the development of concrete reasonableness*). Et la manière dont se développe cette raison concrète tourne le dos à l'abstraction : c'est une règle incarnée dans les habitudes des humains et dans l'ordre du sens commun. L'engagement que prennent les valeurs lorsqu'elles sont convoquées dans une situation, c'est d'augmenter notre habileté, de rendre nos incapacités non seulement supportables, mais aussi productives, créatives (Joas, 1999).
- 5 C'est donc bien l'unité du pratique et du pragmatique au sens strictement kantien, le lien entre la connaissance rationnelle et ses manifestations circonstanciées, que veut établir Peirce. La notion d'habitude, victime selon Camic (1986) de la révolte des sociologues contre le behaviorisme, est chargée d'un tout autre sens que simplement comportemental, dans les premiers textes de Peirce : elle est le prolongement non argumenté d'un argument de la raison en même temps que la disposition plus ou moins habile à s'engager dans une forme d'action non pas selon l'intérêt individuel et une logique de répétition, mais selon des idées générales et une logique d'implication expansive.
- 6 C'est cette dimension de généralité, inscrite dans la notion d'habitude, qui distingue le pragmatisme de Peirce de celui de James. Ce point est discuté par Dewey dans un des rares articles qu'il consacre au différend entre les deux philosophes (Dewey, 1916). Le pragmatisme, dit-il, identifie le sens avec la formation d'une habitude, ou d'une façon

d'agir, qui a la plus grande généralité possible, l'application la plus large. Alors que James insiste sur les conséquences particulières, actives ou non, Peirce souligne la conduite et déplace l'accent sur le général. L'insistance de James sur « la volonté de croire » n'est donc pas sans malentendus possibles. On pourrait se dire qu'on n'a fait que redécouvrir la méthode de ténacité, qui consisterait à éviter tout ce qui peut déstabiliser la croyance. Mais alors que fait-on des croyances d'autrui ?

7 Le vrai problème consiste à fixer la croyance comme habitude d'action dans une communauté de croyants. Peirce est plus pragmatiste et moins nominaliste que James parce qu'il insiste moins sur les conséquences particulières et sensibles, et bien plus sur l'habitude, l'attitude générale qui survient en conséquence de notre expérience de telle ou telle chose. Du coup, conclut Dewey, Peirce marque beaucoup plus sa dépendance à l'égard du facteur social que James. Ce qui fait la force d'une habitude, c'est essentiellement le consensus de ceux qui ont enquêté, utilisant des méthodes susceptibles d'être utilisées par tous. « C'est le besoin d'accord social et le fait, qu'en son absence, la "méthode de ténacité" sera exposée à la désintégration du dehors, qui finalement conduit l'humanité à l'utilisation de plus en plus large de la méthode scientifique. » (*Ibid.*, p. 77).

8 Différentes formulations de cette *logique d'implication expansive* ont été proposées dans la lignée de la « sympathie élargie » de Dewey. Elles donnent à la notion de public une dimension à la fois plastique et régulatrice qui en fait un *horizon d'accord* au-delà de la simple pertinence comme ajustement à une situation donnée. Face à une situation problématique, la communauté des enquêteurs compétents se révèle être le seul espace de fixation des croyances qui *tienne bon*. Contre l'autorité prétendument « établie », elle vient au secours de la ténacité en lui imposant en contrepartie de se distinguer de la révélation subjective : elle *publicise la ténacité*. Dans le même temps, et contre les gesticulations de la pure volonté cette fois, elle vient au secours de l'institution, elle *institue la croyance* ou

renouvelle son autorité. Cette *socialisation de la logique* (Peirce) présuppose que tout individu puisse *accéder* à la vérité dans un processus virtuellement infini. En même temps qu'elle met à l'épreuve sa capacité à établir, dans un contexte d'action, son pouvoir de stabilisation, cette idée régulatrice la renvoie, d'expérience en expérience, de cadre en cadre, de strate de sens en strate de sens, à une autre organisation de l'expérience, à des modalisations sans fin et à des redéfinitions des conditions et des enjeux de l'accord. Le caractère irréductible de l'observation découle de ce socialisme logique : l'observation est la conséquence naturelle du grand écart sur lequel se bâtit toute connaissance scientifique ou pratique, elle est fille de nos incapacités structurelles et de nos croyances les plus irréductibles (Peirce, 2002a). Et la marche de l'exploration est inépuisable parce que la communauté qu'entend fonder la logique sociale est une communauté *à venir*. Peirce est ainsi le premier, avant Park, à vider de l'intérieur la notion d'intérêt individuel :

Il me semble que nous sommes conduits à ceci que la logicalité exige que nos intérêts ne *soient pas limités*. Ils ne doivent pas s'en tenir à notre propre destin, mais inclure la communauté tout entière. Et cette communauté à son tour ne doit pas être limitée, mais s'étendre à l'ensemble des races et des êtres avec lesquels nous entrons en relation intellectuelle directe ou indirecte. Elle doit s'étendre, même vaguement, au-delà de cette époque géologique, au-delà de toutes limites. Celui qui ne sacrifierait pas son âme pour sauver le monde entier est, à mon sens, illogique dans ses inférences, collectivement. La logique est enracinée dans le principe social. (Peirce, 1878, 2 654)

- 9 La logique des conséquences qu'inaugure le pragmatisme suggère donc l'élargissement des intérêts de connaissance et des habitudes d'action à tous les partenaires conversationnels que sont les choses et les êtres : ces derniers deviennent les nouveaux élus du parlement des explorateurs. Ces thématiques aujourd'hui connues ont leur origine dans le postulat d'une logique animée par un « amour évolutionniste ».

10 Voilà pourquoi l'observation est irréductible. On n'apprend rien en analysant des définitions dit Peirce dans « Comment rendre nos idées claires » (2002b). Les qualités de clarté et de distinction sont les bijoux de la couronne dans l'univers des logiciens, mais elles ne nous disent rien sur ce qu'est l'acte de penser. Il n'y a donc pas d'alternative réaliste à la coopération avec le monde et avec les ressources dont il m'indique la disponibilité. On est bien toujours dans le cadre d'une pensée processuelle et plastique, qui ne craint pas, chez James notamment, d'intégrer les dérives mystiques comme autant de formes d'ajustement au réel. Mais le principe d'une continuité des méthodes de la conversion et de la reconversion peut aussi bien nous conduire, en sens inverse, à considérer la place de la tromperie dans cette « théologie de l'immanence ». Au terme de ce parcours, on trouvera, chez Goffman notamment, l'exploration systématique des jeux de la mécréance et de la défiance, comme autant de formes de l'habileté pragmatique à manipuler les impressions d'autrui et à « fabriquer » de la croyance. Et c'est bien parce que le jeu de la réflexivité se déroule dans un monde peuplé par tous les malins génies de l'observation (espions, arnaqueurs, faux-monnayeurs, comédiens, petits-mâîtres de cérémonies, etc.), qu'il mérite aussi d'être observé et décrit comme la part d'ombre de l'intelligence collective à l'œuvre dans toute situation de coopération.

## **Goffman et la vulnérabilité des croyances**

11 Quel est le lien entre ces propositions d'une part et, d'autre part, la logique des situations et la théorie des arènes publiques inspirée du concept de cadre de Goffman ? Dans les deux cas et à des échelles différentes, on a affaire à des dispositifs cognitifs et pratiques d'organisation de l'expérience qui ont pour fonction de fixer des croyances dans le contexte d'une interaction ou d'un débat public. Travailler à construire cette généalogie, c'est s'interroger sur la forme communauté telle qu'elle apparaît chez Peirce et poursuivre le débat engagé par les héritiers du pragmatisme



américain (notamment Bernstein, 1998) sur le passage de la communauté des interprètes à la communauté démocratique. C'est aussi élargir le questionnement de Dewey sur la démocratie comme mode de vie et comme organisation des publics, aux formes microsociologiques de l'accord, de l'arrangement et de la fixation des croyances telles qu'elles nous sont proposées par les sociologies contemporaines des activités situées et par l'analyse des cadres inaugurée par Goffman.

12 L'article de David Snow (2001) pose bien le problème en termes de travail de la signification. Il entend proposer un modèle d'étude des grammaires de la vie publique proche de la linguistique pragmatique où ce travail n'est pas chose mentale, mais matière langagière, élaborée dans et par un engagement. Celui qui s'engage, dit Snow, n'est pas simplement « porteur » de croyances (d'idéologies ou de significations préexistantes), c'est un agent signifiant qui se livre à ce travail activement. C'est le sens du verbe « cadrer ». Ceux qui produisent des cadres de l'action collective « attribuent du sens, interprètent des événements et des conditions pertinentes de façon à mobiliser des adhérents et des participants potentiels, à obtenir le soutien des auditoires et à favoriser la démobilisation des adversaires » (Snow & Benford, cité in Snow, 2001, p. 28).

13 Retenons que la compétition pour le sens se déroule dans un espace toujours occupé, dans lequel un engagement se confronte à une matière discursive établie et plus ou moins stabilisée. C'est donc une conversion qui fait qu'on adopte une croyance, qu'on redéfinit son identité dans les termes d'une nouvelle croyance par un bouleversement de l'univers du discours et un changement de paradigme cognitif. Par exemple, le processus d'affiliation, et notamment la déclaration publique d'engagement, est un *alignement* d'interprétations biographiques, un ajustement aux perspectives du mouvement social auquel on adhère. Ces cadres d'interprétation et de conversion ne sont pas inventés, ce sont des schèmes de compréhension disponibles. D'où la double référence inévitable de cette

approche : référence à une orientation structuraliste qui voit dans les cadres des codes d'une sémantique de l'action, des grammaires qui ponctuent et connectent des événements du monde, producteurs d'attentes partagées intersubjectivement ; mais, aussi bien, référence à une orientation constructiviste où les cadres sont des répertoires ajustés à des situations et organisés selon un récit circonstancié. Quoi qu'il en soit de ces deux références, sans doute indissociables, le travail de signification par lequel une croyance s'articule à une autre, ou s'amplifie, se doit de respecter aussi bien ce que Deleuze et Guattari appelaient des « agencements collectifs d'énonciation » que des formes dramatisées et localisées selon des degrés de contextualité différents.

## **Politique de la feinte**

14 Avec Goffman, et notamment avec sa théorie des cadres, convergent deux héritages du pragmatisme : celui qui porte sur la fixation des croyances et celui qui, depuis Mead, naturalise la feinte comme intelligence corporelle et imagination interactionnelle. Entre le repos de la pensée que constitue la croyance et le soupçon généralisé auquel on a voulu réduire sa sociologie (Boltanski, 1973 ; Winkin, 1988), Goffman réactive la réflexion originaire de l'interactionnisme sur le jeu comme langage de la socialisation.

15 Mead (1963, p. 6) prend pour point de départ le travail de la signification au même titre que Peirce et James :

Nous n'étudierons pas le langage en supposant qu'il existe des significations extérieures à exprimer ; nous voulons partir d'un contexte plus vaste, celui de la coopération qui se réalise dans un groupe au moyen des signes et des gestes. La signification apparaît à l'intérieur de ce processus.

16 Ce domaine du langage, naturalisé et étendu au non-verbal est celui de l'activité elle-même dans son contexte : langage au présent et langage de l'extériorité, pour autant qu'il fait fond sur une matière discursive et corporelle déjà disponible. Dans cette approche critique des philosophies de la

conscience, la question du *self* est toujours seconde, comme alignement et réalignement à partir d'un événement ou d'une situation problématique, l'expérience intérieure elle-même devenant conversation, c'est-à-dire processus social réfléchi et dramatisé par une subjectivité. L'adaptation d'un organisme n'est pas un phénomène supposant un antécédent réflexif sous la forme d'un *ego* pensant, en revanche toute cognition est reconstruction de l'environnement et de l'organisme. Dans le « naturalisme transactionnel » que Mead partage avec son collègue et maître Dewey, la bonne question n'est pas de savoir quels sont les rapports d'un individu avec son environnement mais quels sont les rapports entre deux individus et leur environnement.

- 17 Transférée aux problèmes de l'écologie urbaine ou aux controverses sur l'ethnicité, on retrouvera cette idée dans la sociologie de Park et de Hugues (Becker, 2002) : il faut se donner le cadre d'une transaction ou d'une coopération pour comprendre les identités collectives, tout comme il faut comprendre le pour-soi comme une conséquence et une extension subjectives du pour-autrui pour saisir les identités individuelles. D'où la critique des théories de l'imitation de Tarde :

Ce qui est important dans l'organisation des conduites orientées par l'instinct, ce n'est pas qu'une forme de conduite dans un groupe social en reproduit une autre, mais que les conduites d'une certaine forme sont des Stimuli pour un type d'acte et que cet acte devient un stimulus pour une réaction et ainsi de suite. (Mead, 1964b, p. 101)

- 18 C'est même cette capacité à répondre à une situation problématique qui fait du *self* un organe réfléchissant qui traite les problèmes moraux comme autant d'opportunités de croissance morale. C'est tout le contraire, dit Mead, de la manière déductive et abstraite d'imposer des valeurs morales établies qui, elle, fait de l'acteur moral un être égoïste, soucieux de confirmer un ordre moral qui transcende métaphysiquement les situations. C'est peut-être là l'essentiel du vocabulaire puritain qui demeure dans le pragmatisme : la dette structurelle de tout jugement, de

toute action et donc de toute identité à l'égard de la forme publique qu'ils ont pu prendre.

19 Le jeu est la version formatrice de ce naturalisme transactionnel, la forme pédagogique d'une intelligence nécessairement conjointe. Et dans le jeu – celui des chiens (chez Mead), celui des loutres (chez Bateson, qui lui-même inspire Goffman), celui de la boxe ou de la conversation – la feinte est une figure typique. Mais il ne faut pas la rapporter à un péché originel de non-transparence ou à une ontologie du simulacre : la feinte est la traduction d'une interprétation sur le sens pour autrui d'un acte, d'un geste ou d'une parole ; c'est l'indice d'un présupposé d'intercompréhension entre participants à un même jeu, présupposé qui peut d'ailleurs fonctionner entre l'animal et l'homme lorsqu'ils jouent ensemble, ce qui, note Goffman (1991, p. 50), devrait nous faire réfléchir aux frontières que nous traçons systématiquement à notre avantage. Et c'est d'ailleurs pour cela que la feinte est aussi infinie, et aussi trans-spécifique, que la recherche de l'opinion ultime chez Peirce. Le *make believe* est orienté vers le futur de la conduite d'autrui, il joue de l'accord et le fait travailler comme usage. Au passage, il libère cette notion de toute réduction conventionnelle puisque, comme on le sait bien, le jeu de la tromperie, au poker ou au football, s'enrichit à chaque partie.

20 On comprend alors que le concept clé de l'analyse de cadres, c'est celui de transformation, transformation des cadres de compréhension – caricatures, compétitions, cérémonies, entraînements –, transformation aussi des performances requises. Et là encore, l'héritage pragmatiste est patent, notamment dans cette idée, d'abord énoncée par Mead, que toute cognition est une reconstruction. La reconstruction est le nom que l'on donne à toute conduite intelligente, dans la mesure où elle consiste en une réorganisation des rapports entre un organisme et son environnement. À l'ajustement de l'organisme correspond une recomposition de l'environnement.

C'est dans ce procès que ce qu'on appelle l'intelligence consciente émerge, puisque la conscience est à la fois la

différence qui se fait jour dans l'environnement du fait de son rapport à l'organisme dans son procès organique d'ajustement, mais aussi la différence qui apparaît dans l'organisme du fait du changement survenu dans l'environnement. Lorsque nous parlons de signification (*meaning*) nous nous référons à la première différence et lorsque nous parlons d'idéation à la seconde. (Mead, 1932a, p. 37-38)

- 21 La mise en abyme de la communauté des enquêteurs compétents chez Goffman n'est peut-être pas sans conséquence sur le modèle de la démocratie comme mode de vie. Sans aucune présomption d'égalité entre les participants, avec le postulat d'une vulnérabilité structurelle de l'expérience et du travail de signification qui la porte, c'est l'ordre de l'interaction et des civilités qui en vient à porter la charge de la communauté à venir. C'est pourquoi Goffman ne dit pas tout lorsqu'il prétend, en 1981, à la veille de sa mort, n'être que l'enquêteur modeste de cet ordre sans vouloir toucher aux structures. Il a déjà montré qu'il savait enquêter sur les institutions. En exposant modestement sa propre expérience et sa propre compétence d'enquêteur, il dit bel et bien que la démocratie s'appuie de fait sur des publics qui se recomposent de manière aussi fugitive qu'un rassemblement de potaches riant d'une bonne blague, qui sont aussi vulnérables que des pigeons devant un arnaqueur. Bref, il renvoie à cet ordre-là, celui des rencontres manquées et des rassemblements embarrassés, une partie non négligeable du travail ordinaire de ce socialisme logique ayant pour charge de fixer les croyances. Goffman fait une station prolongée dans le domaine des habitudes et de l'habileté pragmatique, il donne à voir, empiriquement et selon les canons d'un idéal scientifique que prônait Dewey mais qui demeurerait dans l'ordre des injonctions, ce naturalisme transactionnel à l'œuvre dans les usages publics des espaces de rassemblement des sociétés contemporaines. La fraîcheur de Goffman (Castel, Cosnier & Joseph, 1989) consiste à se défier comme de la peste du discours normatif, conseiller ou tenacement pédagogique, qui encombre parfois la littérature philosophique ou sociologique de

Chicago, de lui imposer le coup de sang de celui qui n'entend pas prendre la notion de communauté, fût-elle ouverte, pour un acquis non questionnable : communauté entre l'arnaqueur et sa victime, dans « Calmer le jobard » (Goffman, 1989), communauté des reclus dans l'institution totale, communauté avec le fou dans « La folie de la place » (Goffman, 1973), communauté avec le stigmatisé. À chaque fois, c'est bien d'une étrange communauté qu'il s'agit, de l'espèce qui intéresse précisément les trois principes de la Charité, de la Foi et de l'Espoir qui fondent la position pragmatiste et son socialisme logique. Mais il faut pour cela que la notion de compétence soit interrogée de part et d'autre de la barrière de la normalité ou de l'ordre, au cœur de l'embarras ou de la réclusion, au plus loin de l'intercompréhension et pour l'ensemble des participants, ratifiés ou non. À chaque fois, l'exploration aboutit à des résultats qui approfondissent le mystère de cette communauté et le travail de conversion qu'elle impose à ses membres.

- 22 La figure de l'imposteur est un dispositif critique central dans cette entreprise d'approfondissement de la communauté des enquêteurs compétents. Le personnage, présent ou fantasmé, dit l'intelligence collective à l'œuvre dans la stabilisation d'un usage ou dans la construction d'un accord. Mais il est crédité d'un pouvoir de détourner cette intelligence collective à son seul profit. C'est le comble de la compétence et de l'habileté, véritable malin génie des cadres qui impose à l'usage ordinaire de reconsidérer sa stabilité ou sa transparence. L'imposteur est peut-être une figure cartésienne faisant irruption dans cet univers de confiance et d'habitude que dessine le pragmatisme, mais ce n'est pas simplement le produit du doute volontaire : il témoigne de la prise au sérieux empirique de la contrefaçon dans le domaine de production des croyances et l'analyse des conséquences qu'elle implique pour le repos de la pensée. Au terme d'un parcours qui commence avec le « pouvoir transformationnel du jeu », l'imposture creuse le même sillon que voulait explorer Peirce en réunissant les trois

questions kantiennes de la connaissance, de l'action et de la foi. Plus que la simple supercherie, elle dit que l'expérience n'est le socle du sens pratique qu'à condition d'être pensée comme structurellement vulnérable, que nous vivons dans un monde « *still in the making* », de ce point de vue aussi, contraints de reconstruire la confiance en ce monde en sachant que l'escroc entend lui aussi y prendre place<sup>1</sup>.

23 Il ne suffit pas de dire que les dispositifs transformationnels comme les jeux, les supercheries ou les rituels généralisent la plasticité de la signification sur laquelle des participants peuvent se mettre d'accord. C'est en termes de strates de réflexivité qu'il faut penser le processus de modalisation d'un cadre puisque les participants savent la plupart du temps que des altérations ont été apportées à l'usage conventionnel ou littéral et qu'ils agissent en conséquence, soit parce que ces altérations ont été concertées, soit parce que certains participants sont plus avertis que d'autres et coopèrent pour « fabriquer » une situation, auquel cas il s'agira d'une collusion qui, comme telle, joue de la différence cognitive entre participants. La même expérience peut donc être vécue de l'intérieur d'une strate ou de son bord et la compétence associée à ces deux façons de la vivre sera différente. Ce n'est donc pas par hasard que Goffman est fasciné par la distance au rôle, c'est-à-dire par le dédoublement de toute compétence sociale, par son hybridation constante dans la position de l'observateur averti.

En vérité, le réel ou l'effectif sont des catégories de nature hybride, composées à la fois d'événements perçus dans un cadre primaire et d'événements transformés, identifiés comme tels par chacun. (Goffman, 1991, p. 56)

La suspicion et le doute sont les deux conséquences essentielles du cadrage de l'expérience. Dans la mesure où il est difficile d'imaginer une population qui ne connaîtrait ni doute ni suspicion, il est difficile d'imaginer une expérience qui ne serait pas organisée par des cadres. (*Ibid.*, p. 130)

La question de l'ancrage d'une activité cadrée dans le cours des choses est en fait étroitement liée à deux autres questions : comment une activité peut être modalisée, et surtout : comment elle peut être fabriquée. On doit à James

de nous avoir montré le chemin. Lorsqu'il se demandait : « Dans quelles circonstances estimons-nous que les choses sont réelles ? », il faisait l'hypothèse que la réalité seule ne suffit pas, et que la mobilisation de nos convictions est déterminante. (Pour insuffisante qu'elle soit, cette réponse pose néanmoins le problème de savoir comment le monde se présente à nous comme ordonné.) On peut certes constater que ces convictions ne sont pas moins fortes lorsque nous nous trompons sur ce qui se passe. Dilemme : ce qui alimente notre assurance est précisément ce que d'autres pourraient utiliser pour nous induire en erreur. Et, bien que certains éléments soient plus difficiles à manipuler que d'autres, pouvant servir ainsi de test pour décider de ce qui se passe vraiment, plus on sera assuré de leur solidité, plus il sera payant de les manipuler. Il ressort de tout cela que l'étude des techniques de mise au jour d'une tromperie est en même temps l'étude des techniques de manipulation. Les modalités selon lesquelles une activité s'inscrit dans le cours du monde sont, paradoxalement, de même nature que celles par lesquelles on fabrique une imposture. On peut donc comprendre comment se constitue notre sens de la réalité ordinaire en examinant quelque chose dont on est plus facilement conscient, à savoir la façon dont la réalité peut être imitée et/ou falsifiée. (*Ibid.*, p. 245)

- 24 L'étude des impostures et des manipulations a donc un pouvoir heuristique pour autant qu'elle met entre parenthèses la confiance constitutive de la communauté des enquêteurs sur ce qu'est la réalité, pour étudier la manière dont certains trahissent cette confiance, développant ainsi des compétences cognitives et pratiques sur cette réalité. Ce sont ces manipulateurs qui nous enseignent ce que sont des conventions de phasage, les formules de l'apparence, la continuité des ressources, etc. Parlant des différentes formes de vulnérabilité de l'expérience, Goffman dit clairement le propos de sa fascination pour la tromperie – qu'il ne faudrait pas dissocier, répétons-le, de sa curiosité pour la folie, l'offense ou le stigmaté :

L'approche classique de ces problèmes se préoccupe surtout de lever les doutes concernant un requérant et d'examiner ses requêtes. Pour ce qui me concerne, je cherche plutôt à savoir comment nous entendons que les choses tiennent



dans notre monde. Les techniques qu'utilise celui qui nous abuse sont, de ce point de vue, aussi riches d'enseignement que les techniques par lesquelles nous le soupçonnons, et peut-être sont-elles mieux étudiées. Prenons ce type d'escroc populaire depuis plusieurs siècles dans nos sociétés, le petit faussaire, l'escroc à la petite semaine. Un exemple de l'ère anté-Xerox : un pigeon tombe sur un inventeur qui possède une petite machine fabriquant des billets de vingt dollars. Il lui propose de l'acheter, il l'emporte chez lui, pour s'apercevoir qu'elle ne produit que du papier. On s'était servi du modèle d'une machine à fabriquer de faux billets pour en fabriquer une fausse. Les grandes traditions qui nous apprennent à survivre dans le monde pernicieux de la grande ville nous apprennent également à nous prémunir contre ce genre de fraude. Tous ces condensés de bon sens populaire qui nous disent comment ne pas se faire avoir nous disent aussi comment un petit épisode de notre expérience trouve son assise dans le cours du monde. Par la même occasion, ils nous parlent de la nature de ce monde. Au cœur de ce raisonnement il y a sans doute l'idée que, si une séquence d'activité se prolonge suffisamment ou si la biographie des éléments qui la constituent est correctement contrôlée, la vérité devrait l'emporter. (*Ibid.*, p. 431)

25 Autrement dit, l'enquête sur les formes concrètes de la défiance ordinaire demeure orientée par une confiance générale sur les capacités à contrôler l'avenir. Ce serait la version peircienne du propos de Goffman, qu'on pourrait également résumer par la leçon de Marx distinguant l'exploitation du simple vol : le maquillage des étiquettes ne dure qu'un temps. C'est donc avec une franche ironie que Goffman parle du « devenir anomique du monde » (*ibid.*, p. 485), mais c'est avec un sérieux relatif qu'il rassure ses lecteurs sur sa posture critique : « Mes préoccupations sont donc particulières, mais mes hypothèses ne sont guère éloignées du sens commun : je pense que nos cadres interprétatifs sont, dans l'ensemble, adéquats. Quelques exceptions apparentes confirment ce raisonnement. » (*Ibid.*, p. 431).

26 Dans cet univers de non-dupes, la place du sujet moral et de sa responsabilité n'est plus la même, et on peut le comprendre dès lors qu'on admet que l'enquête porte non

pas sur l'univers du pur devoir mais sur un domaine (celui qu'explorait déjà l'anthropologie pragmatique de Kant) où règnent les vertus d'habileté et les règles du jeu des apparences concertées. Dire que la vérité devrait l'emporter, comme le propose Goffman (dont on sait le peu de propension qu'il a à jouer les éveilleurs de conscience ou à faire acte d'allégeance à un quelconque progressisme), *pour peu qu'une séquence d'activité se prolonge* ou que « la biographie de ses éléments qui la constituent est correctement contrôlée... », c'est faire l'hypothèse que ce qui change dans l'accomplissement du jeu de dupes, ce n'est pas la position des participants ni leur responsabilité morale, mais l'intelligence des situations et la possibilité d'élargir, par l'expérience, la communauté des non-dupes. C'est cette irruption, dans le champ de la morale, de l'intelligence individuelle et collective, nourrie par l'observation ordinaire, mais aussi par l'éducation sous toutes ses formes, celle du sens commun comme celle de l'école réformée, qui est au cœur de la « reconstruction de la philosophie » dans le champ de la morale, telle que l'entend le pragmatisme, notamment chez Dewey.

## **Dewey et la sympathie élargie**

- 27 La place nouvelle accordée à l'expérience dans le vocabulaire scientifique s'inscrit dans une transformation plus générale du rapport aux valeurs qui a des incidences sur la morale. Les règles de la raison orientée vers un bien suprême unique (le souverain bien, le bonheur, le plaisir) cèdent la place à des principes d'action, eux-mêmes inséparables de modes et de méthodes de compréhension nécessairement pluriels. La reconstruction intellectuelle à laquelle procède la science moderne doit nous conduire à penser une pluralité de biens et de fins, et à comprendre les principes et les lois comme des outils intellectuels d'analyse de situations singulières.
- 28 Dans la pensée morale classique, le fait de soumettre une fin ou une loi à sa pertinence dans une situation concrète ne peut aboutir qu'à la confusion et à la licence.

Songeon cependant à la règle pragmatique et, pour comprendre la signification d'une idée, demandons-nous quelles sont ses conséquences. Nous serons surpris de constater que le sens primordial accordé au caractère singulier et moralement ultime de la situation concrète *transfère le poids et le souci de la moralité à l'intelligence*. Ce transfert ne détruit pas la responsabilité, il la localise. Une situation morale est celle dans laquelle il nous faut juger et choisir avant d'agir ouvertement. La signification pratique de la situation – c'est-à-dire l'action satisfaisante qu'elle requiert – n'est pas évidente par elle-même. Il faut la trouver dans un ensemble de désirs opposés et de biens apparemment différents. Il faut trouver le bon cours d'action. Du coup, l'enquête se précise : elle consiste à observer dans le détail ce dont la situation est faite ; analyser les différents facteurs qui interviennent ; mettre au clair ce qui est obscur ; faire le décompte des traits les plus marquants et les plus vivaces ; examiner les conséquences des différents modes d'action qui se suggèrent eux-mêmes ; considérer sa décision comme une hypothèse ou une tentative tant que les conséquences anticipées ou supposées qui ont conduit à l'adopter n'ont pas été confrontées aux conséquences effectives. Cette enquête est intelligence. Nos fautes morales sont ramenées à la faiblesse de nos dispositions, à l'absence de sympathie, au parti pris partial qui nous fait juger du cas concret à la hâte ou de manière erronée. Une *sympathie élargie*, une véritable sensibilité, une constance face à ce qui est désagréable, un équilibre des intérêts nous permettant d'entreprendre intelligemment le travail d'analyse et de prise de décision constituent des traits distincts de la moralité - les vertus de l'excellence morale. (Dewey, 1920, p. 173-174 ; nous soulignons)

- 29 Il y a donc une cohérence entre le principe démocratique qui nous fait juger des systèmes sociaux selon leur capacité à produire des individus, et le principe de la morale pragmatique qui juge les acteurs selon leur capacité à répondre intelligemment à une situation singulière. Mais cela ne veut pas dire que le pragmatisme débouche sur un opportunisme vulgaire ou une casuistique des situations. Pour comprendre ce point, il faut revenir sur la notion d'usage. Le sens d'un objet dépend de son usage mais pas de

ses usagers, ce qui veut dire par exemple qu'une route est un service de circulation plus qu'une commodité offerte à l'automobiliste (c'est l'exemple que donne Dewey pour préciser ce qu'il entend par instrumentalisme), ou qu'on peut se servir d'autre chose que d'un marteau pour enfoncer un clou (c'est l'exemple que donne Goffman (1991, p. 48) pour rappeler l'héritage pragmatiste, et c'est aussi celui que propose Mead (1963, p. 71) pour préciser le caractère universel d'un objet)<sup>2</sup>. Dans chacun de ces exemples, ce dont il s'agit c'est de conjuguer le singulier et l'universel dans l'action, de comprendre qu'il y a bien un *certain degré d'arbitraire* dans les formes de coopération et d'adaptation dès lors qu'elles sont médiatisées par des symboles, et, en même temps un *certain degré de pertinence* quant à la chose à faire. D'une part, l'action est toujours quelque chose de concret et de singulier, et les fins morales n'existent que comme choses à faire. C'est pourquoi les jugements concernant les actes devant être accomplis ne peuvent qu'être singuliers. Mais d'autre part, dire que toute morale renvoie à une formation à l'enquête, c'est dire qu'elle n'est pas plus un catalogue de règles et de recettes ajustées à la variété des cas qu'elle n'est l'énoncé d'universaux abstraits. L'habileté consistant à se servir de n'importe quel objet pesant pour remplacer le marteau qui fait défaut n'est pas le monopole de la technique ou de l'intelligence pratique. C'est la même habileté qui est à l'œuvre dans les conflits de valeurs morales ou les conflits de priorités sociales. Et ce propos a des conséquences sur la conception de l'éducation chez Dewey : non pas préparation de l'enfant aux responsabilités de l'âge adulte, c'est-à-dire préparation à un « état » de la raison et à un « état » préfiguré du monde, mais formation à la croissance morale, apprentissage de cette croissance dans le présent des dispositions de l'un et des épreuves de l'autre. La philosophie de la confiance n'est jamais celle de l'espérance ni celle du pari, c'est celle de la « montée en généralité », avec les ressources disponibles. C'est pourquoi il vaut mieux imaginer que les séquences d'activité se prolongent et se corrigent, que les compétences

de réparation ou d'ancrage de l'activité puissent se déployer, que le temps de la parade succède à celui de la feinte, en un mot que le jeu ou la conversation continuent au-delà de l'interaction fugitive. C'est pourquoi, aussi, la critique consistant à dénoncer dans l'interactionnisme une pensée de l'éphémère ou de la situation coupée de ses antécédents ou de ses perspectives, est une critique faible. C'est bien de la construction des universaux – de la morale, du civisme ou du service – qu'il est question dans l'enquête que préconise le pragmatisme, d'intelligence fonctionnelle qui se manifeste dans un jeu de circonstances et des catégories de l'intelligence collective qui émergent et s'élaborent à l'occasion, mais cette construction des universaux et cette intelligence collective relèvent à la fois de la nature de l'animal humain et d'une vision de la démocratie affranchie de son ressentiment égalitariste.

## **Politique de l'intelligence fonctionnelle**

- 30 C'est chez Mead qu'on trouve énoncée cette nouvelle alliance entre un naturalisme qui n'hésite pas à poser la continuité entre communication animale et communication humaine, et une conception « fonctionnelle » de la démocratie comme mode de vie et d'association.
- 31 On sait l'engagement de Mead, avec Dewey et après le départ de Dewey de Chicago, dans le mouvement des *settlements* à Chicago (Cook, 1993). Dès 1890, dans une lettre à son ami H. Castle, il déclare :

Nous devons nous mettre à la politique, c'est évident. Dans la politique des villes par-dessus tout, parce qu'alors nous pourrions commencer à travailler immédiatement dans les villes où nous nous installons. La politique urbaine a besoin d'hommes plus que toute autre parce que, selon moi, l'application immédiate des principes de la vie organisée, du socialisme en Amérique, doit partir de la ville [...] Nous n'avons pas tant besoin de l'économie politique mais d'un programme pour la ville américaine que l'on puisse défendre partout et qui serait adaptable. (Cité in Joas, 1985, p. 219)

32 C'est également à ce programme que travaillait Robert Park avec Dewey dans ces mêmes années et qu'il mettra en œuvre en 1915 au département de sociologie de l'université (cf. Westbrook, 1991). Dans le vocabulaire des deux projets, il est question d'intelligence et d'intelligence organisée. Or, le darwinisme et la version sociale de la survie du plus apte proposent une vision de la nature de cette organisation qui est loin de convaincre l'équipe de philosophes et de sociologues de Chicago. C'est dans la lutte contre un ennemi commun que résiderait la force des communautés organisées. « C'est certainement le moyen le plus facile de se rassembler, et il se peut que ce soit là une explication suffisante. » (Mead, 1963, p. 177). Mais, manifestement, cette explication ne lui convient pas, puisqu'il ajoute :

Si l'on possède une supériorité réelle, c'est qu'elle est fondée sur la réalisation de fonctions déterminées. On est bon chirurgien ou bon avocat ; à cet égard, on peut être fier de sa supériorité, mais c'est une supériorité dont on fait usage. Quand un individu se sert de sa supériorité dans la communauté même dont il fait partie, il perd cet égoïsme propre à celui qui ne fait que s'en vanter. J'ai souligné cette dernière forme, parce qu'il arrive que, dans notre expérience, nous la cachions. Mais quand le sentiment de supériorité s'exprime fonctionnellement, il devient complètement légitime : c'est même le moyen par lequel les individus modifient les situations où ils se trouvent. Nous changeons ces situations par les dispositions que nous avons et que n'ont pas les autres. C'est notre pouvoir qui nous rend efficaces. L'attitude immédiate comporte un sentiment de supériorité, le désir de s'affirmer. La supériorité, elle-même, n'est pas sa propre fin. C'est un moyen de préserver le soi. Nous devons nous distinguer d'autrui, et nous y arrivons en faisant quelque chose que personne d'autre ne peut faire, ou ne peut faire aussi bien que nous. Or, pouvoir s'affirmer dans toute son originalité, voilà qui est fort sympathique. Mais si l'on réduit cela à une grossière vantardise, alors ce qui apparaît n'est qu'un aspect laid et vulgaire de ce processus. Par contre, si ce sentiment imprègne les fonctions qu'il sert, il perd ce caractère. Nous supposons que ce sera le résultat final des expressions du nationalisme. Les nations devraient être capables d'agir de façon fonctionnelle comme l'homme

qui a une certaine profession. On peut trouver le début d'une telle organisation fonctionnelle dans la Société des Nations. (*Ibid.*)

- 33 Texte visionnaire qui brasse sans état d'âme les aventures du soi et les dérives des nations, mais aussi texte lumineux qui énonce implicitement l'idéal de service qui anime l'équipe de Chicago. Ce texte nous dit que la supériorité *fonctionnelle* est légitime en tant qu'elle se traduit dans la communauté même et n'a nul besoin de l'hypothèse d'une compétition ou d'une hiérarchie entre les communautés ; cette supériorité s'accomplit dans un usage et ne se réduit pas à un trait ou un attribut de la personne ; elle mérite d'être affirmée et non masquée par la fausse modestie ou dans l'abstraction d'une commune humanité ; elle résulte d'une *performance* dans les épreuves que constituent des situations demandant à être modifiées ; elle renvoie à des *dispositions différenciées* d'un individu qu'il est légitime de préserver. Quant à sa conclusion, Deleuze avait raison une fois de plus en notant que l'Amérique avait fabriqué un personnage conceptuel nouveau, l'*original*. C'est ce personnage dont le pragmatisme légitime ou célèbre l'intelligence, ici, chez Mead tout comme dans plusieurs textes de Dewey et dans l'enseignement de Hugues (rappelons le célèbre article sur les dilemmes de statut), à l'enseignement de l'organisation et de la coopération. Sans doute parce que le pragmatisme se méfie du personnage concurrent qu'est le génie, d'importation allemande, figure de la volonté et de la ténacité surplombant l'ordinaire des hauteurs du sublime (Joas, 1999). Lorsque Mead (1963, p. 187-188) distingue les qualités de la société primitive et de la société civilisée du point de vue de leurs capacités à tolérer l'originalité, ce qui est important, c'est moins la thèse anthropologique que la position politique. Dans la société civilisée, « l'être trouve son individualité en s'écartant du groupe social donné, ou en le modifiant, plutôt qu'en s'y conformant ». Produire des individus, « ne pas les étouffer », comme le recommandait Renouvier à son jeune admirateur, William James (Blais, 2000, p. 271), admettre que l'urbanité comme mode de vie récompense l'excentricité, comme l'enseignera Wirth... autant de manières de prendre

acte (au début du siècle, faut-il le rappeler, c'est-à-dire bien avant les idéologies tour à tour pleurnicheuses ou prétendument prospectives de la société des individus), du travail de pluralisation et de dispersion des sociétés contemporaines, tout en faisant crédit au politique pour penser les dispositifs d'individuation plutôt que les intérêts individuels, de cerner les affirmations de l'individu dans une pensée de l'exploration coopérative et de l'intelligence fonctionnelle.

- 34 Robert Westbrook (1991) a montré combien cette question de l'intelligence fonctionnelle avait d'importance pour Dewey. D'abord, dans sa polémique avec la philosophie allemande à laquelle il reproche d'être absolutiste : la conception formelle du devoir ne permet pas d'exercer son intelligence et oppose à l'examen des conséquences l'idée d'une conscience intérieure, vide de contenu et qui prend les habits de l'autorité sociale en place. L'État devient alors l'incarnation de l'idéal et sa *realpolitik* ne s'oblige même plus à justifier les conséquences de ses actes. C'est par opposition à cette philosophie que l'éthique de la réalisation de soi a pour clé la notion de fonction, comme relation active entre des aptitudes individuelles et les milieux particuliers qui accroissent le bien-être des individus.

C'est un concept normatif qui décrit la manière dont une personne devrait s'adapter à une société pour maximiser le développement de ses aptitudes [...] Le point critique pour Dewey étant que cette relation est un ajustement *mutuel* et non l'adaptation univoque des besoins individuels et des pouvoirs de l'individu à un environnement inchangé. Le « véritable ajustement » ne signifie ni la simple conformité aux circonstances ni leur pure reproduction externe [...] « Le milieu doit être plastique pour s'ajuster aux fins des agents » dit Dewey et, souvent, « la transformation des circonstances présentes est un devoir moral plutôt que leur reproduction. » (Westbrook, 1991, p. 42-43)

## **L'usage de la main**

- 35 Joëlle Zask (2002) soutient qu'on gagnerait à suivre Dewey affirmant, à la fin de ses jours, qu'il aurait dû remplacer le



terme d'expérience par celui de culture pour faire entendre le message de l'anthropologie pragmatiste. En réalité, le naturalisme continuiste, l'accent mis sur la communication et sur le langage tendraient plutôt à relire les textes fondateurs du point de vue d'une anthropologie de l'usage. On sait le rôle de la tradition pragmatiste dans l'essor d'une sociologie des métiers et d'une sociologie des services et de la relation de service. Dans les deux cas, l'usage auquel fait référence Mead, dans le texte cité, est un accomplissement. On doit aux travaux de Marc Breviglieri (1999) d'avoir établi le lien conceptuel entre l'usage et le maniement, c'est-à-dire avec le savoir de la main. Or, c'est précisément, cette fonction de la main dans l'habileté spécifique des hommes qui est centrale dans l'anthropologie implicite de Dewey et de Mead<sup>3</sup>.

36 On peut noter déjà cette fonction de la main dans l'article de Dewey, en 1896, sur « Le concept d'arc réflexe en psychologie ». Défendant l'unité de l'activité contre les oppositions ontologiques sujet/objet, Dewey défend l'idée que la seule entité d'analyse doit être la coordination sensori-motrice. Commentant l'exemple emprunté à William James, de l'enfant qui s'approche d'une flamme et se brûle, Dewey soutient que l'acte de voir est un stimulus pour l'acte d'atteindre et que tous deux sont intégrés dans une « coordination œil-bras-main ». La brûlure n'est pas plus une sensation externe que la lumière mais le développement de la coordination en cours qui réagit, médiatise le « voir-une-flamme-qui-signifie-une-douleur-quand-on-la-touche » (Dewey, 1896, p. 98). C'est également l'expérience de la main et de la manipulation qui est invoquée pour se moquer des philosophies du doute et des épistémologues.

37 Chez Mead, le rôle de la main est encore plus central parce qu'il soutient sa théorie des objets et qu'il introduit l'intelligence corporelle du maniement comme première enquête dans le rapport au milieu et aux objets.

J'ai souligné l'importance de la main dans la construction du milieu. Les actes des organismes vivants sont ceux qui conduisent à des réalisations effectives, par exemple la consommation de nourriture. La main se place entre le

commencement et la fin de ce processus. Nous saisissons la nourriture, nous la touchons ; et en ce qui concerne notre milieu, nous pouvons dire que nous le représentons sous forme d'objet manipulé. Le fruit que nous pouvons avoir est un objet que nous pouvons saisir, qu'il s'agisse d'un fruit réel ou de sa représentation dans la cire. L'objet, en tout cas, est quelque chose de physique. Le monde d'objets physiques qui nous entoure n'est pas seulement le but de notre mouvement, mais aussi un monde qui nous permet de réaliser l'acte en cours. Un chien peut, bien sûr, ramasser des bâtons et les rapporter ; il peut aussi utiliser ses mâchoires pour le transport, mais c'est la seule extension possible au-delà de leur utilisation réelle pour dévorer. L'acte est rapidement porté à son achèvement. L'homme, lui, possède ce stade instrumental qui se place entre l'achèvement réel et le commencement de l'acte ; c'est dans cette phase de l'acte qu'apparaît l'objet [...] Si nous considérons à présent que l'animal constitue son milieu par sa sensibilité, par ses mouvements vers les objets, par ses réactions, nous pouvons voir que l'homme constitue son milieu avec ces objets physiques qui sont véritablement le produit de ses propres mains. Ils ont, naturellement, du point de vue de l'intelligence, l'avantage supplémentaire d'être des instruments, des choses dont nous pouvons nous servir. Ils se situent entre le commencement de l'acte et son achèvement, de sorte que nous avons des objets qui peuvent servir de moyens en vue de nos fins. Nous pouvons analyser nos fins par rapport aux moyens qui sont à notre disposition. La main humaine, soutenue naturellement par le nombre indéfini d'actions rendues possibles par le système nerveux central, est de la plus grande importance dans le développement de l'intelligence humaine. (Mead, 1963, p. 210-211)

- 38 L'usage humain, en tant qu'il est maniement d'objets, n'est plus contemplation des choses, mais considération de l'accomplissement. La main introduit une première réflexivité de l'acte et c'est en même temps la première des enquêtes, la première des explorations. Dans ce schéma de la créativité corporelle (Joas, 1999), la main est le siège de l'intelligence non seulement parce qu'elle inaugure l'intelligence pratique et instrumentale, mais parce qu'elle séquence l'activité intelligente en repoussant l'achèvement

ou en l'anticipant dans la représentation comme achèvement à venir. Du coup *l'usage n'est pas, et ne peut pas être, pure consommation pas plus que la représentation n'est pure contemplation*. L'exploration est inscrite dans l'histoire de l'animal humain dès lors que celui-ci dispose d'« un pouce opposé aux autres doigts pour saisir et utiliser les objets dont il a besoin » (Mead, 1963, p. 212). La main est moins l'organe de la prise que celui du retrait, de la consommation différée ; c'est en tant qu'elle médiatise le rapport à l'objet et qu'elle préfigure la communication par gestes qu'elle est l'instrument de l'intelligence humaine. Dans la hiérarchie des sens qui stimulent ou accompagnent l'acte, la *voix* – le geste vocal – est au début de l'accomplissement, elle relève de l'émotion et accompagne l'action soudaine, la simple réaction, mais c'est aussi l'irruption du *self* sous sa forme primaire dans le processus de communication. La *vue* – l'organe de la mise à distance – est à la fin de cet accomplissement : c'est l'organe qui fait de l'espace une construction de l'œil (en coopération avec la main, c'est déjà une coopération, fondatrice de l'observabilité du monde) et non une simple forme de la sensibilité, comme le définissait Kant. Mais *la main est le véritable médiateur, le ressort de l'habileté spécifique* (Mead, 1932b). Notons que cette médiation a un sens très curieux puisqu'il s'agit en fait presque d'une contrariété, d'un organe avec lequel se développe la crise du rapport entre le subjectif et l'objectif, et c'est dans cette crise que se construisent à la fois le *self* comme intelligence réflexive et le monde des objets.

## **Mead : psychologie de la reconstruction de soi**

- 39 Ce n'est pas par simple métaphore qu'on peut parler également d'habileté dans le rapport aux autres hommes et dans le rapport aux objets. C'est même un des points fondamentaux du pragmatisme qui se développe autour de Dewey et Mead à Chicago au tournant du siècle : importer le concept d'action de l'éthique et le faire jouer dans l'approche fonctionnelle du rapport entre un organisme et son milieu,

puis montrer comment il peut refonder la psychologie. Il faut donc que... la psychologie suive, si l'on peut dire, qu'elle soit en phase avec le modèle de l'action confrontée à des situations singulières.

- 40 Comme l'a montré Hans Joas (1985 ; 1999), c'est à ce travail qu'est consacré l'article de Mead paru en 1903, « The Definition of the Psychical », article qui marque sa contribution originale aux thèses pragmatistes (Mead, 1964a)<sup>4</sup>. Pour surmonter le dualisme corps-esprit, Mead soutient qu'il faut non seulement penser la continuité entre la perception et l'action – comme Dewey l'a déjà recommandé –, mais montrer que la subjectivité n'émerge que comme reconstruction. Il soutient que le psychique, même dans la définition qu'en donne James comme « courant de conscience », n'est pas un contenu attaché à l'individu privé, mais un *moment* dans lequel l'individu se déconstruit ou se reconstruit.

Il est possible de considérer le psychique non pas comme une phase permanente, ni même comme un aspect permanent possible de la conscience, mais comme un « moment » de conscience ou inscrit dans un procès conscient et qui a donc une valeur cognitive pour ce procès. (*Ibid.*, p. 29)

- 41 Le concept de conduite ou d'action dépasse l'opposition du dualisme corps-esprit, la validité cognitive d'une connaissance individuelle est formulée en termes de reconstruction et une conception non individualiste de l'individu est proposée en distinguant la formulation nécessairement subjective d'un problème et la validité nécessairement générale de la solution de ce problème. Le psychique est alors « cette phase de l'expérience dans laquelle nous sommes immédiatement conscients d'impulsions conflictuelles qui retirent à l'objet son caractère d'objet-stimulus, nous abandonnant alors dans une attitude subjective ; mais dans cette phase, un nouvel objet-stimulus apparaît du fait de l'activité reconstructive identifiée au sujet "je" en tant qu'il est distinct de l'objet "moi" » (*ibid.*, p. 55).

42 Le courant de conscience n'est donc plus la forme fondatrice de toute conscience mais la phase organique d'un acte cognitif dans lequel le subjectif et l'objectif se détachent l'un de l'autre, l'expression d'une « liquéfaction » de ce qui était auparavant stable. Cette fluidité n'a aucun privilège ontologique ni pour Mead, ni pour Dewey, s'écartant ainsi de James et de son admiration pour Bergson. Il ne sert à rien, dira Dewey, d'attribuer au flux les qualités d'ultime réalité qu'on a retirées à ce qui était auparavant permanent : c'est là le produit d'une intuition, quasiment mystique, à laquelle ne correspond aucune expérience. Il n'y a aucune réalité « en général », qu'elle soit permanente ou fluctuante, et l'attitude pragmatique n'en a nul besoin. Par réel, nous désignons indifféremment tout ce qui arrive.

Les mensonges, les rêves, les fantasmes, les tromperies, les mythes, les théories ne sont tous que les événements qu'ils sont en particulier. Le pragmatisme se contente de s'appuyer sur la science, parce que, pour elle, tous ces événements font l'objet de description et d'enquête – tout comme les étoiles et les fossiles, les moustiques et la malaria, la circulation et la vision. Il s'appuie aussi sur la vie quotidienne qui trouve que toutes ces choses doivent être prises en compte dans la mesure où elles sont entrelacées dans le tissu des événements. (Dewey, MW 10, p. 40)

43 Il n'y a donc aucun privilège à accorder au fluide sur le permanent dans la nature du psychique ni, par conséquent, dans la constitution de la psychologie empirique. Ce serait toujours voir les choses de l'extérieur, contempler le psychique comme état de la pensée, sans le comprendre comme travail et construction. Or, c'est exactement le même schéma – stabilité objective, crise de l'objectivité, reconstruction – qui définit le rapport moral au monde. C'est qu'il y a un continuum qui va de la conduite consciente à la conduite morale dès lors que toutes deux sont comprises comme conduites intelligentes<sup>5</sup>. L'ordre de l'univers dans lequel nous vivons, dit Mead, est bel et bien l'ordre moral. Nous ne sommes ni des pèlerins ni des étrangers dans ce monde. Reste que nous faisons bien l'expérience de situations dans lesquelles s'exprime un conflit de valeurs et

ce conflit traverse les valeurs que nous partageons avec d'autres, celles qui nous sont propres ou celles qui relèvent de l'autrui généralisé. Toutes ces valeurs se présentent avec leur avocat. C'est alors que nous saisissons qu'être chez soi dans le monde doit se comprendre comme une appartenance à une communauté plus large que celle dont nous sommes membres. Nous ne pouvons nous limiter à être des êtres de culture ou de coutumes. Toute tentative de solution au conflit de valeurs dont nous faisons l'expérience suppose que nous dépassions l'ordre de notre communauté pour un autre que nous posons comme fin. En termes logiques, se construit alors un univers de discours, un monde idéal qui n'a rien de substantiel, mais qui est de méthode.

Il est clair qu'un homme ne peut pas agir comme un membre rationnel de la société sans se constituer lui-même comme membre d'une communauté plus large d'êtres rationnels. Mais le problème éthique demeure toujours un problème spécifique et n'appartient qu'à ces habitudes et valeurs qui sont entrées en conflit. (Mead, 1964c, p. 405)<sup>6</sup>

- 44 Il y a donc, pour résumer, deux propositions qui vont de pair pour comprendre le nouveau statut de la psychologie dans ce programme orienté tout entier sur le travail de la signification<sup>7</sup>. D'une part, toute situation dont nous savons que le sens est problématique est une situation « scientifique », au sens où elle relève des procédures de fixation des croyances dans une communauté d'interprètes ; d'autre part, la psychologie, en tant qu'elle étudie non pas les états de conscience d'un individu mais les moments d'individualisation dans un procès de coopération ou dans un contexte conflictuel, est une science politique (cf. Dewey, 1927, chap. 6).

## **La conversion pragmatiste : optimisme et « méliorisme »**

- 45 À la question posée de manière faussement naïve par un sociologue de renom, pourtant versé dans l'étude des formes concrètes de la justification : « Le pragmatisme... est-ce que ce n'est pas un peu trop optimiste ? », on peut répondre que

l'effort que nous demande cette philosophie consiste au contraire à *internaliser les problèmes sociaux ou moraux, c'est-à-dire à élargir le cercle de la responsabilisation des agents jusqu'à concevoir une autre psychologie directement en prise avec le politique*. L'optimisme conditionnel va de pair avec un tempérament de dévot vis-à-vis de la science, à rebours de tout romantisme et de toute foi transcendante. On peut se reporter ici à l'opposition caricaturale que propose James dans *Le pragmatisme* entre l'optimisme de Leibniz dans sa *Théodicée* et la description par l'écrivain anarchiste Morrison Swift de la condition d'un chômeur dans l'Amérique urbaine du début du xx<sup>e</sup> siècle (James, 1968, p. 35-38). D'un côté, la dissipation par enchantement des tourments des âmes damnées dans la gloire et la perfection divines ; de l'autre, le caractère irréductible des épreuves de la vie quotidienne pour un croyant désespéré qui en vient à se suicider. Internaliser, c'est convoquer toutes les parties de l'expérience ordinaire et toutes les conditions de l'action concrète pour en faire les pierres de touche de la croyance, faire travailler l'imagination pour qu'elle produise des schèmes et la guider dans ce travail par la batterie de questions classiques du pragmatisme : quelle différence est-ce que ça fait d'agir de telle ou telle manière ? Quels faits en déduire ? Comment saurons-nous faire la différence entre un choix et un autre ? Comment se manifestera-t-elle ? Quelle sera la valeur pratique de l'action en cours pour nous ? Cette batterie de questions représente la méthode, la discipline interprétative, de l'imagination. Elle cadre et soutient son activité, elle organise sa plasticité. Ce terme recouvre toutes les transitions et les médiations concrètes, toutes les approximations successives qui nous conduisent à considérer une perspective ou une orientation d'action comme satisfaisante ; il fait de la fixation de la croyance un cheminement de proche en proche plutôt qu'une subsomption, et c'est bien pour cela que la pensée ne peut pas se contenter du mode systématique d'approche d'un cas : elle ne peut pas externaliser le problème en l'examinant sous une autre catégorie plus générale ou plus englobante.

L'imagination ne sait passer que d'une histoire à l'autre, d'une forme dramatique à l'autre. Chacune de ces histoires a un début et une fin.

Le monde est rempli d'histoires partielles qui se déroulent parallèlement, et qui ne commencent ni ne finissent ensemble. Il y a des points où elles s'entrelacent et se mêlent ; mais notre pensée ne parvient pas à les unifier complètement. (*Ibid.*, 1968, p. 108)

46 C'est pour cela que le postulat pluraliste, c'est-à-dire l'avantage accordé au point de vue de la pluralité, est le plus naturel, même dans ce travail de l'imagination. C'est parce que toutes les histoires sont particulières et qu'elles s'agencent, qu'elles se croisent dans des points de regard où elles peuvent se confronter. Ces croisements sont des agencements par lesquels l'imagination acquiert ou recouvre sa plasticité. Et, en même temps, c'est là que se fait le processus d'individualisation par lequel je prends pied dans un *sensus communis*. La mise à l'épreuve de la portée (*leading*) d'une histoire particulière dans une autre histoire fait qu'elle acquiert sa part de vérité, sa dimension d'expérience pour un individu dans un univers de discours : elle devient intelligible par le procès qui la conjugue à une série d'histoires possibles. La vision rationaliste de l'univers, dit James, repose sur l'opposition entre une édition de luxe et une série de versions frauduleuses ou mutilées, alors que le pragmatisme n'en propose qu'une seule, non définitive, résolument incomplète parce que susceptible de croître partout où des êtres pensants sont au travail. Cette vision d'un monde constamment recousu et réparé par les histoires que nous lui racontons suppose tout le contraire de l'optimisme « *tender-minded* » du rationaliste, poursuit James. Il exige d'être « *tough-minded* », autrement certes qu'à la manière du positiviste, qui rejetterait tout ce qui ne dérive pas des faits, mais en remplaçant l'absolu et l'*a priori* par l'indéfini et l'ultime, en renversant la chaîne du temps, en étant... « mélioriste ». Le mot est lâché.

47 Il y a deux façons de juger du méliorisme pragmatiste, qui engagent des conceptions différentes de la confiance et de la



croyance. La première consisterait à n'y voir que la correction résolument volontariste de la réalité présente par une foi abstraite dans les vertus de l'adaptation ultime des humains aux situations problématiques qu'ils vivent. Cette croyance ne serait pas différente de la foi métaphysique dans la réconciliation rationnelle avec un « autre monde » qui aboutit à affecter à ce dernier une objectivité seconde. La deuxième manière de comprendre le méliorisme de James se démarque, au contraire, de tout postulat de rationalité *a priori* mais aussi de tout doute radical, qu'elle dénonce comme un « doute de papier ». Elle s'est illustrée, avec Peirce et Dewey, dans l'analyse des pièges de la posture d'intranquillité systématique ; elle a affirmé le caractère compulsif de la disposition à l'enquête et fait porter sa critique sur les pièges d'une conception essentialiste et « déjà-écrite » de la règle. Se référant au faillibilisme de Charles S. Peirce et à son Sens commun critique, Claudine Tiercelin le résume ainsi :

Que le doute radical soit impossible ne signifie pas qu'on ne puisse avoir des raisons de douter, lorsqu'une origine extérieure vient rompre « le déroulement paisible d'une croyance-habitude » (5 510) ; de même, ce n'est pas parce qu'un certain nombre de croyances sont *de facto* indubitables et, parmi elles nos croyances perceptuelles, qu'elles ne peuvent se révéler fausses. Toutes nos croyances (y compris les croyances perceptuelles) sont faillibles. C'est pourquoi le danger majeur réside bien toujours non dans le fait de croire trop peu, mais dans le fait de croire trop. De même, « trois choses sont impossibles à atteindre par le raisonnement : la certitude absolue, l'exactitude absolue, l'universalité absolue » (1 141), ce qui confère à notre connaissance un aspect conjectural et provisoire. (Tiercelin, 1993)

- 48 C'est bien, en effet, la position pragmatiste y compris chez James dont les accents de prêcheur sont les plus manifestes. « Ce qui manque le plus à l'humanité, ce n'est point la foi mais l'esprit critique et la circonspection », dit James dans *La volonté de croire*, même si, dénonçant la faiblesse mentale et l'aboulie des auditoires académiques, à l'exact

opposé de ceux que constitueraient des membres de l'Armée du Salut ou une foule populaire, il ajoute immédiatement : « Mais, en réalité, il n'existe pas de méthode scientifique ou autre qui permette à l'homme de voguer en sûreté entre les deux périls opposés de croire trop peu ou de trop croire. » (James, 1916, p. 16). James se satisfait mal d'une posture faussement tolérante qui renverrait la question des croyances à la seule sphère privée.

À notre époque de tolérance, aucun savant ne tentera jamais de contrarier nos opinions religieuses, pourvu que nous nous y adonnions calmement entre amis et que nous n'en fassions pas un mauvais usage sur la place publique. Or, je vous répondrai que c'est précisément cette question de publicité qui m'importe. (*Ibid.*, p. 17)

49 De même qu'il y a une compétition entre différents champions d'hypothèses scientifiques, il faut penser les croyances religieuses comme rivalisant entre elles et s'épanouissant au grand air. « C'est pourquoi il est nécessaire qu'aucune d'elles ne demeure cachée sous le boisseau pour être cultivée dans l'ombre par quelques amis. » (*Ibid.*, p. 18).

50 Les croyances sont des hypothèses vivantes, des manières d'escompter une conséquence ou d'encourir un risque, hypothèses nécessaires à l'action comme au jugement dès lors qu'on admet qu'il n'y a pas d'évidence objective ni de quiétude de la cognition. Notre faculté de croire ne nous a pas été donnée pour créer des orthodoxies, mais pour nous permettre de vivre dans un univers moral qui n'est jamais un Tout (c'est plutôt un « multivers moral ») et d'affronter une nature caractérisée par sa plasticité et son indifférence. Dans cet univers, « aucune cloche intérieure ne nous signale la présence de la vérité ». Faire des hypothèses, c'est tout ce qui fait la force d'un groupe de bandits se concertant pour piller un train face à la masse des voyageurs qui en sont les victimes : les premiers peuvent et doivent compter les uns sur les autres, mais pas les seconds. « Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement. » (*Ibid.*, p. 45).

51 Ce type de croyance devient une habitude d'action rationnelle dès lors qu'elle produit une « fonction mentale non contrariée » et permet de « dégager l'avenir de toute incertitude ». Le « méliorisme » de James, tel que le résume Claudine Tiercelin, fait plus qu'accorder sa confiance en ce monde et aux capacités des humains à articuler dans leurs conduites et dans la gestion des affaires de ce monde, vérité, réalité et communauté. La « naïveté seconde » qu'il propose fait une hypothèse de plus et voudrait que « morale, religion et science se rencontrent dans l'affirmation de la variété de l'expérience et de l'activité libre de l'esprit pour une adaptation de l'homme à un monde qui, avec le progrès de l'espèce, ne peut aller que vers le meilleur » (Tiercelin, 2002, p. 92, n. 3). Ce méliorisme est indissociable d'un « groupe de thèses » qui articule 1) l'antiscepticisme, 2) le faillibilisme, 3) le refus de la dichotomie entre faits et valeurs et 4) le primat de la pratique et de la méthode dans la genèse de la vérité et dans la fixation des croyances (*ibid.*, p. 11). Il distingue le vérifié et le vérifiable et admet que la vérité vit à crédit – selon la formule de James –, ce qui a pour conséquences de laisser à toute signification une indétermination irréductible, de placer au centre de l'enquête la manière dont on utilise les mots pour affirmer une croyance, la garantir ou la rendre acceptable publiquement et, donc, de considérer comme indissociables vérité et justification publique. C'est à partir de cette vision dynamique ou génétique de la vérité que le pragmatisme peut résister au relativisme moral (qui s'autoréfute dès lors qu'il entend soutenir son point de vue) et renvoyer dos à dos le mentalisme cognitiviste (qui conduit à un « solipsisme méthodologique ») et le culturalisme avec sa conception réductrice du primat de l'usage<sup>8</sup>.

## **Psychologie pragmatique de la croyance**

52 *Les variétés de l'expérience religieuse* paraissent en 1902 et reprennent les *Gifford Lectures* présentées par James à Édimbourg en 1901 et 1902. Le livre connaît immédiatement un immense succès qui rappelle celui rencontré par les *Principes de la psychologie* en 1890. C'est encore en

psychologue que James se présente à son auditoire, déclinant toute compétence d'anthropologue, d'historien des religions et encore moins de théologien. Ce sont les sentiments religieux qui l'intéressent et, notamment, la manière dont ils se manifestent dans les crises de l'expérience religieuse rapportées par ceux qui ont vécu des crises mystiques ou des conversions. En apparence, ce choix éloigne le psychologue des croyances ordinaires et des formes ritualisées de la religion. Mais, outre que la prière y est présentée comme la forme incontournable de l'expérience religieuse en tant qu'elle est commerce avec le divin, la crise mystique ou la conversion sont doublement ordinaires dans l'analyse de James. Elles se donnent comme *expériences du seuil et de la limite* entre plusieurs mondes et dépassements de la division du soi, mais aussi comme *formes fiévreuses, émotionnellement instables, de la sensibilité*, comparables aux symptômes de la personnalité pathologique, qu'elle soit mélancolique, hystérique, paranoïaque ou obsessionnelle.

- 53 Le psychologue porte d'abord un regard clinique sur des personnalités « détraquées », rapportant ainsi la croyance religieuse à ce qui n'est pas elle, laissant de côté le contenu même de cette croyance ; mais cette description des conditions d'existence de la crise religieuse ne doit pas, prévient James, discréditer les croyances en les réduisant à leur causalité physiologique en alléguant par exemple, pour expliquer une conversion, une perversion de la fonction respiratoire, des tendances épileptiques, une crise d'adolescence ou une inhibition sexuelle. Outre que la qualification d'une expérience comme « rien que » n'ouvre pas sur une description mais la clôture et juge sans sympathie, elle ignore l'extension des effets de la crise (crise de conversion ou crise mystique) bien plus importante que les causes alléguées. Le psychologue ne pourra donc pas faire l'économie d'une interprétation des contenus particuliers de la conscience religieuse s'il veut éviter de sombrer dans le matérialisme médical et faire de sainte Thérèse une hystérique et de saint François d'Assise un dégénéré. Et son

jugement portera sur l'illumination singulière que comporte l'expérience de la révélation par exemple, la consistance de la croyance religieuse avec d'autres croyances sur le monde et les conséquences morales de la transformation qu'inaugure la conversion religieuse.

54 Reste que le regard du psychologue a ses limites. Son jugement descriptif et clinique sur les conditions d'existence de l'expérience religieuse est respectueux des *faits* alors que le jugement spirituel sur les qualités propres du moment religieux et ses conséquences morales est celui du philosophe et porte sur la *valeur* pratique de cette expérience. Tout l'argument de James consistera à défendre une position pragmatique ne dissociant pas l'étude des faits de l'interprétation des valeurs, contre les philosophies dogmatiques qui ne distinguent si bien les faits et les valeurs que parce qu'elles ne se soucient ni du futur ni des conséquences de ce qui arrive. Ces philosophies ont abandonné la nature au matérialisme et ne se pose que la question de l'origine (dans l'intuition immédiate, dans l'autorité pontificale, dans une révélation surnaturelle). Le critère empirique, à l'inverse, ne se soucie que de la manière dont l'événement (de la révélation ou de la conversion) *transforme le croyant* dans ses valeurs et son rapport au monde et donc le monde des faits lui-même.

55 C'est l'enseignement de la tradition puritaine qui est ainsi confirmé : « c'est par leurs fruits que vous les connaîtrez et non par leurs racines. » Telle est la thèse du traité des affections religieuses de Jonathan Edwards. Les racines de la vertu humaine nous sont inaccessibles et rien dans les apparences ne témoigne de la grâce. Seul, nous enseigne cette tradition, « le degré par lequel notre expérience est productive en pratique témoigne du degré par lequel elle est spirituelle et divine » (James, 1961).

56 James entend donc concilier description clinique et jugement spirituel. La première opère comme le scalpel ou le microscope – elle isole et découpe dans la matière de l'expérience religieuse en même temps qu'elle rappelle que la mélancolie religieuse demeure une mélancolie, tout comme

la transe religieuse est bel et bien une transe. Mais que recouvre le deuxième volet du programme de James ? Comment évitera-t-il la réduction positiviste ou fonctionnaliste et comment retrouvera-t-il le contenu de la croyance, c'est-à-dire encore une fois sa valeur en termes de conséquences pour la vie morale de celui qui en fait l'expérience ?

Maintenant, dans ces conférences, je propose d'ignorer entièrement la dimension institutionnelle, de ne rien dire de l'organisation ecclésiastique, de ne guère prendre en considération les systèmes théologiques et les idées concernant les dieux eux-mêmes, pour me cantonner autant que je peux à la religion personnelle purement et simplement. (*Ibid.*, p. 41)

- 57 James est conscient que cette dimension personnelle de l'expérience religieuse, débarrassée de ses rituels organisés et de ses traditions, est difficile à distinguer de la simple conscience morale. C'est là une dispute de vocabulaire, dit-il, et il ne tient pas à y participer. Il veut bien admettre les termes vagues de conscience ou de moralité. Ce qui lui importe, c'est qu'on accepte son choix de ne traiter que des sentiments, des actions et des expériences de l'*individu* dans sa relation solitaire avec le divin. C'est sans doute la rançon d'un choix de méthode qui consiste à appuyer les conférences qu'il prononce sur des *human documents*, sur des témoignages. Mais c'est peut-être aussi la trace d'une position proprement politique qui veut qu'un jugement démocratique portant sur des croyances ne doit pas « étouffer l'individu ». Et ce qui résulte de cette restriction de l'enquête et de cette position politique est doublement productif puisque James peut alors interroger la forme particulière que prend la reconstruction du *self* dans l'expérience religieuse. Se reconstruire c'est certes accepter autrement le monde. Or, il y a deux façons tout à fait différentes de s'accorder sur l'accord et d'accepter l'univers. On peut le faire d'un cœur froid, ou lui souhaiter la bienvenue avec sérénité ou enthousiasme. C'est ce qui distingue la conscience morale et l'attitude religieuse : la première se contente d'accepter (*to agree to*), alors que la

seconde se met d'accord avec (*to agree with*) ; littéralement, elle « abonde en accord, elle se précipite pour embrasser les décrets divins » (*ibid.*). Et, une fois de plus, la psychologie se porte au secours de la tradition religieuse la plus pure. En effet, la position moralisante, dit James, est celle d'un athlète qui doit retenir son souffle et tendre ses muscles ; son accord volontaire lui demande un effort de la raison ou dans sa conduite. « Mais l'attitude athlétique tend à s'effondrer et s'effondre même pour le plus résolu lorsque l'organisme décline ou que les peurs morbides envahissent l'esprit. » (*Ibid.*).

58 L'expérience religieuse s'engouffre dans ce déclin ; elle est la *ressource de l'athlète moral en crise*, elle prend en mains son destin, lui offre émotion et enthousiasme là où la morale lui demande seulement de courber la tête et d'acquiescer ; elle substitue la solennité de la joie ou de l'épreuve à l'ordinaire de l'observance ; elle ne cherche même pas à banaliser le mal. James évoque ici le tableau de Guido Reni au Louvre, saint Michel terrassant Satan. Le mal enrichit le monde « tant que nous maintenons un pied sur sa nuque ». Autrement dit, la conscience religieuse n'est riche émotionnellement que parce qu'elle ne tente pas d'échapper au « principe négatif » et le psychologue ne peut décrire la richesse de cette expérience et comprendre sa valeur pour la vie humaine qu'en restituant sa violence, ses joies et ses peurs, ses mouvements d'expansion et de contraction.

59 La psychologie de la conversion est ainsi une introduction à la dimension tragique de l'accord avec le monde. Le chapitre consacré à la religion des sains d'esprit corrige par avance toutes les interprétations hâtives sur le prétendu optimisme béat du pragmatisme. C'est la description de l'âme enchantée, vibrant au bleu du ciel, aux petites fleurs et aux oiseaux, plus qu'aux passions obscures. Cette religion traite le mal de haut, le considère comme simple mensonge ou comme errance de la raison. Elle voudrait transformer la réalité elle-même à sa convenance. Son optimisme se nourrit sans doute des avancées de la science et, notamment, des théories de l'évolution, mais c'est surtout l'optimisme des

thérapies mentales (*mind-cure movement*) qui gagnent d'autant mieux l'attention populaire qu'elles succèdent aux religions de l'« anxiété chronique », dominantes au XIX<sup>e</sup> siècle en Angleterre et aux États-Unis (*ibid.*). Cet hygiénisme mental est encore plus limité dans ses conséquences que l'attitude morale, et il échoue comme elle : la médecine de la volonté ne peut rien contre les tensions qui s'accumulent dans la subjectivité ni contre le divorce entre la subjectivité et le monde. Le seul avantage des thérapies mentales, semble dire James, c'est leur diversité même. Elles nous délivrent des visions de l'univers comme un tout, elles s'occupent de la machinerie. Les thérapies mentales sont comme le télégraphe ou l'électricité : un moyen parmi d'autres de traiter le monde dans sa pluralité.

60 C'est le point de départ des chapitres qui suivent et qui traitent tous de l'expérience religieuse au travers de ses crises ou comme autant de phénomènes de « seuils ». C'est un terme récent de la psychologie, dit James, qui renvoie au passage d'un état d'esprit à un autre. À la pluralité des mondes défendue contre le monisme rationaliste correspond la pluralité des champs de conscience qui est la meilleure critique de son optimisme. Or, si l'unité du monde n'est pas celle d'un individu mais celle d'une chaîne, il faut étudier ses maillons les plus faibles. L'argument (goffmanien, avant la lettre) conduit à recenser les échecs, les désaccords, l'inaptitude au bonheur (*anhedonia*), la mélancolie, comme autant de manifestations du mal radical que voudrait oublier l'optimisme rationaliste. Autant de voies d'accès à l'authentique expérience religieuse qui est *renaissance*. Alors que les sains d'esprit (moralistes ou hygiénistes) voudraient vivre dans un monde rectiligne et ne comportant qu'un niveau, les « *twice-born* » nous conduisent dans un mystère à deux niveaux. Tempéraments psychopathes ou mélancoliques, nous sommes là au cœur de l'expérience religieuse comme expérience du soi divisé.

Être converti, être régénéré, recevoir la grâce, faire l'expérience de la religion, gagner l'assurance sont autant d'énoncés qui dénotent le procès graduel ou soudain, par lequel un soi auparavant divisé et consciemment dans



l'erreur, inférieur et malheureux, trouve l'unité et le bonheur en étant consciemment dans le vrai, parce qu'il a trouvé une meilleure prise sur les réalités religieuses. (*Ibid.*, p. 160)

- 61 La conversion a pour elle d'être un décentrement de la conscience. Pour en comprendre le mécanisme et pour bien montrer que la force qui s'y manifeste n'a rien à voir avec les gesticulations de la volonté saine ou les thérapies mentales, James évoque l'expérience banale du trou de mémoire. L'oubli d'un nom ne se guérit pas par la ténacité (ce serait un vestige des critiques adressées par Peirce contre cette méthode de recherche), mais plutôt en pensant à « autre chose » et en lâchant prise. Certes il y a des conversions volontaires qui procèdent par étapes et construisent pièce par pièce de nouvelles croyances et de nouvelles habitudes. Mais elles sont bien moins intéressantes, dit James, que celles qui correspondent à un abandon de soi et procèdent par maturation et éclosion. Le subconscient joue alors un rôle plus important. Ce terme ne doit pas tromper : il ne désigne, chez James, que les zones extérieures au champ de conscience, pour ainsi dire limitrophes. Les derniers chapitres des *Varieties* en feront une sorte de vase d'expansion de la conscience, l'indication de son élargissement possible. *La conversion par abandon de soi ouvre précisément sur cette expansivité du self*. Et, pour la troisième fois, le psychologue va se trouver d'accord avec la tradition puritaine qui enseigne précisément que l'abandon est une libération, une délivrance. L'abandon de soi permet à la conscience de rompre son face-à-face avec le péché qui occupe son attention et encombre l'esprit. Exercer sa volonté personnelle, c'est vivre encore dans la région où règne le mauvais soi. Au contraire, s'abandonner, c'est aller au bout de ce soi-même... et rejoindre la volonté de Dieu.
- 62 Avec l'expérience de la conversion, James parvient doublement au cœur de son propos. D'abord parce qu'il peut présenter l'histoire de la religiosité comme l'histoire d'une intériorisation dont la crise de l'abandon de soi est le sommet. Il justifie ainsi son peu d'intérêt pour une anthropologie des rituels et pour les débats théologiques. Mais, dans le même temps, il corrige les malentendus nés de

*La volonté de croire.* Cette volonté a des limites, et avec elle, toutes les thérapies de la volonté : lorsque nous sommes en crise, on nous propose un esprit de rechange sous la forme d'une négation de celui dont nous disposons et cela ne nous sert à rien – nous ne saurions vouloir une pure négation. C'est au contraire l'épuisement (temporaire) de la volonté qui inaugure l'expérience de la conversion et ouvre sur ses conséquences subjectives et pratiques. Qu'il s'agisse de la conversion de saint Paul, d'Alphonse Ratisbonne ou de celle d'un alcoolique repent, la chute ou la proximité du mal radical est l'épreuve initiatique. Cité à plusieurs reprises, Jonathan Edwards confirme l'harmonie de pensée du psychologue et de la tradition puritaine. Aucun trait ne distingue les croyants véritables et aucune marque ne sépare les ordres de l'excellence humaine : il n'y a que des différences de degré sur un continuum de régénérations possibles.

- 63 Le converti (*twice born*) réinstalle la croyance et la jubilation comme ce qui tient bon face à la « dessication » progressiste du réel (Lasch, 2002) que proposent le méliorisme hygiéniste de la maîtrise de soi et la figure volontariste de l'athlète moral. Il est l'autre figure de la croyance, celle qui déstabilise et dramatise le repos de la pensée dans l'habitude, la fait passer du sens commun à la foi commune.

## **Bibliographie**

APEL Karl Otto (1981), *Charles S. Peirce : From Pragmatista to Pragmaticism*, Amherst (MA), University of Massachusetts Press.

BECKER Howard S. (2002), *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte.

BECKETT Samuel (1990), *Watt*, Paris, Minuit.

BERNSTEIN Richard J. (1966), *John Dewey*, New York, Washington Square Press.

BERNSTEIN Richard J. (1986), *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge, Polity Press.

BERNSTEIN Richard J. (1998), « Community in the Pragmatic Tradition », in M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, Duke University Press, p. 141-156.

BLAIS Marie-Claude (2000), *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc (1973), « Erving Goffman et le temps du soupçon », *Informations sur les Sciences sociales*, 12 (3), p. 127-147.

BREVIGLIERI Marc (1999), *L'usage et l'habiter : contribution à une sociologie de proximité*, Paris, EHESS, thèse de doctorat, multigr.

BRUNER Jérôme (1990), *Acts of Meaning*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

CAMIC Charles (1986), « The Matter of Habit », *American Journal of Sociology*, 91 (5), p. 1039-1087.

CASTEL Robert, COSNIER Jacques & ISAAC JOSEPH (eds) (1989), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit.

COOK Gary A. (1993), *G. H. Mead. The Making of a Social Pragmatist*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

DEWEY John<sup>1</sup> (1896), « The Reflex Arc Concept in Psychology », *EW* 5, p. 96-109.

DEWEY John (1908) *Ethics*, *MW* 5, p. 1-540.

DEWEY John (1916), « The Pragmatism of Peirce », *MW* 10, p. 71-78.

DEWEY John (1917), « The Need for a Recovery of Philosophy », *MW* 10, p. 3-52.

DEWEY John (1920), *Reconstruction in Philosophy*, MW 12, p. 77-201.

DEWEY John (1927), « The Public and its Problems », LW 2, p. 235-372.

DEWEY John (1970), *Creative Intelligence : Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Octagon Books.

DEWEY John (1998), *Principles of Instrumental Logic. Lectures in Ethics and Political Ethics* [1895-1896], éd. par Donald F. Koch, Carbondale, Southern Illinois University Press.

Eco Umberto (1999), *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset.

GOFFMAN Erving (1973), « La folie dans la place », in Id., *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations au public*, Paris, Minuit, p. 313-361.

GOFFMAN Erving (1989), « Calmer le jobard », in R. Castel, J. Cosnier & I. Joseph (eds), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, p. 277-300 [1952].

GOFFMAN Erving (1991), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.

HONNETH Axel (2002), *La lutte pour ta reconnaissance*, Paris, Cerf.

JAMES William (1916), *La volonté de croire*, Paris, Flammarion.

JAMES William (1961), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, Macmillan.

JAMES William (1968), *Le pragmatisme*, trad. fr. E. Le Brun, Paris, Flammarion.

JOAS Hans (1985), *G. H. Mead : A Contemporary Re-examination of his Thought*, Cambridge, Polity Press.

JOAS Hans (1999), *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf.

LASCH Christopher (2002), *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats.

MEAD George Herbert (1932a), *The Philosophy of the Present*, Chicago, Open Court.

MEAD George Herbert (1932b), « The Physical Thing », in Id., *The Philosophy of the Present*, p. 135-151 [trad.fr. *Réseaux*, 85, 1997, p. 195-211].

MEAD George Herbert (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France [1934].

MEAD George Herbert (1964a), « The Definition of the Psychical », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. par A. J. Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 4-59.

MEAD George Herbert (1964b), « Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. par A. J. Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 94-104.

MEAD George Herbert (1964c), « Philanthropy from the Point of View of Ethics », in G. H. Mead, *Selected Writings*, éd. par A. J. Reck, Chicago, The University of Chicago Press, p. 392-407.

PEIRCE Charles Sanders (1878), « On the Doctrines of Chances », in *Collected Papers of C. S. Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, p. 645 sq.

PEIRCE Charles Sanders (2002a), « Quelques conséquences de quatre incapacités », in Id., *Œuvres philosophiques. 1. Pragmatisme et pragmatisme*, éd. par C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, p. 37-72 [1868].

PEIRCE Charles Sanders (2002b), « Comment rendre nos idées claires », in Id., *Œuvres philosophiques. 1.*

*Pragmatisme et pragmaticisme*, éd. par C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, p. 237-260 [1878].

PEIRCE Charles Sanders (2003), « Pragmatique et pragmaticisme », in Id., *Œuvres philosophiques*. 2. *Pragmatisme et sciences normatives*, éd. par C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, p. 13-15.

PUTNAM Hilary (1984), *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit.

SNOW David A. (2001), « Analyse de cadres et mouvements sociaux », in D. Cefaï & D. Trom (eds), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 12), p. 27-49.

TIERCELIN Claudine (1993), *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France.

TIERCELIN Claudine (2002), *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, Presses universitaires de France.

WESTBROOK Robert B. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

WILSON Franck R. (1998), *The Hand*, New York, Vintage.

WINKIN Yves (1988), « Erving Goffman : portrait du sociologue en jeune homme », in E. Goffman [textes recueillis et présentés par Yves Winkin], *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil/Minuit, p. 11-92.

ZASK Joëlle (2002), « Éthiques et politiques de l'interaction. Le *self-government* à la lumière du pragmatisme », in D. Cefaï et I. Joseph (eds), *L'héritage du pragmatisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 107-129.

## Notes

1. Sur la fragilité de la signification immédiate et sur le fait qu'un événement, comme un incident, n'est jamais fini une fois révolu, on se reportera à Beckett (1990) : « Ce fut là peut-être l'incident le plus marquant des débuts de Watt chez Monsieur Knott. En un sens il

ressemblait à tous les incidents dignes de remarque proposés à Watt pendant son séjour chez Monsieur Knott et dont un certain nombre seront rapportés ici, tels quels, sans addition, ni soustraction, et en un sens non. Il leur ressemblait en ce sens qu'il n'était pas fini, une fois révolu, mais continuait à dérouler, dans la tête de Watt, du début à la fin, sans cesse, les jeux complexes de ses lumières et ombres, le passage du silence à la rumeur et de la rumeur au silence, le calme avant le mouvement et le calme après, les accélérés et les ralentis, les approches et les séparations, tous les détails de sa marche et de son ordonnance, suivant l'irrévocable caprice qui en fit ce qu'il fut. Il leur ressemblait par sa promptitude à se faire un contenu purement plastique et à perdre peu à peu, dans le subtil processus de ses lumières, ses rumeurs, ses accents et ses rythmes, toute signification jusqu'à la plus littérale. Ainsi la scène dans la salle de musique avec les deux Gall cessait très vite de signifier pour Watt un piano qu'on accorde, une obscure relation familiale et professionnelle, un échange de propos plus ou moins intelligibles, et ainsi de suite, à supposer qu'il en ait jamais été ainsi, pour devenir un simple exemple des dialogues corps-lumière, mouvement-calme, rumeur-silence, et ces dialogues entre eux-mêmes. Cette fragilité de la signification immédiate ne lui valait rien, à Watt, car elle l'obligeait à en chercher une autre, une signification quelconque à ce qui s'était passé, à partir d'une suite d'images. »

2. On pourra se reporter également à Umberto Eco (1999, p. 52) et à l'exemple qu'il commente de l'usage du tournevis. Un tournevis sert à visser une vis, mais peut également servir à ouvrir un paquet. Mais, dit Eco, « il n'est pas conseillé pour se fouiller l'oreille, précisément parce qu'il est tranchant et trop long pour que la main puisse en contrôler l'action dans une opération aussi délicate [...] quelque chose, dans la physionomie de mon corps ou dans celle du tournevis ne me permet pas d'interpréter ce dernier à ma guise. »

3. On pourra se reporter au livre de Frank R. Wilson (1998), neurologue et médecin des marionnettistes, pianistes, jongleurs, etc., pour une critique du céphalocentrisme et pour une synthèse des approches de l'éthologie cognitive et de la neurophysiologie sur le rapport de la main et de la pensée. La main est l'organe de l'analyse, de la division, de l'énumération et de l'assemblage et c'est aussi, dans les sociétés de chimpanzés, l'organe de l'épouillage comme forme première de la conversation et de la réconciliation.

4. L'interprétation que donne Axel Honneth (2002, p. 87-112) de cette contribution est beaucoup moins convaincante. L'auteur fait de l'œuvre de Mead une « version psychosociologique de la théorie de la reconnaissance du jeune Hegel » (p. 99), bien qu'on n'y trouve pas trace de la dialectique des consciences et de leur lutte à mort, ni de la figure de l'amour comme raison de cette dialectique. Bien que la constitution du Soi, chez Mead, s'inscrive dans une hypothèse naturaliste de

l'individuation par socialisation, radicalement opposée à la phénoménologie hégélienne qui est plutôt, si on tient à rapprocher les langages, une théorie de la socialisation par épuisement de l'individuation. Que ferait-on, à l'inverse, du concept d'« Autrui généralisé » dans la dialectique des consciences ?

5. « De ce point de vue, il n'y a pas de corpus de règles morales qui serait séparé ; il n'y a pas de système séparé de motivations ; pas d'objet séparé de la connaissance morale, et donc rien de ce qui serait une science éthique séparée. » (Dewey, 1908).

6. On peut songer ici aux échos que ce genre de texte aura dans la pragmatique procédurale de Habermas... en soulignant toutefois que la dimension proprement *située* du problème moral y disparaîtra avec l'enquête même qui le fait surgir. On peut songer également à la dénonciation par Garfinkel de l'« idiot culturel » qui sert d'agent à tout faire de la sociologie des modèles culturels... en soulignant toutefois que la communauté et la notion corrélatrice de *membre* – fort prisée des ethnométhodologues – demeurent prises dans les limites interprétatives du « tenu pour acquis ».

7. C'est ce programme que les psychologues tenteront de réactiver sur d'autres bases, à Harvard, au tournant des années 1960, en liaison avec les anthropologues (Clifford Geertz) et les philosophes (Willard Quine). Jérôme Bruner (1990, p. 72), qui rappelle cet épisode de l'histoire de la psychologie, à l'origine de son tournant cognitif, fait clairement acte d'allégeance à une approche fonctionnelle et instrumentale en s'opposant au structuralisme de Chomsky. S'appuyant sur les études consacrées à l'apprentissage de la narrativité chez les enfants de deux à trois ans (*Narratives from the Crib*, sous la direction de Katherine Nelson, 1989), il montre le caractère fonctionnel des procédures interprétatives dans la construction des compétences narratives : agentivité, séquentialité, sensibilité au caractère canonique des contextes d'interaction, perspective et « voix » du narrateur. On trouve, chez Umberto Eco (1999, p. 11), le même intérêt pour la narrativité ordinaire face à l'épuisement des « grands récits » et des grammaires : « Et il n'y a rien de mieux, pour comprendre comment fonctionne le sens commun, que d'imaginer des "histoires" dans lesquelles les gens se comportent selon le sens commun. On découvre ainsi que la normalité est narrativement surprenante. »

8. « La théorie selon laquelle la réalité est définie par un programme d'ordinateur idéal est une théorie scientiste inspirée par les sciences exactes ; la théorie selon laquelle elle est définie par les normes culturelles locales est une théorie scientiste inspirée par l'anthropologie. » (Putnam, 1984, p. 142-143).

## Notes de fin



<sup>1</sup> [NdE. : Les textes de Dewey sont cités dans l'édition de référence de ses œuvres complètes établie par Jo Ann Boydston : *The Early Works, 1882-1898* (EW) ; *The Middle Works, 1899-1924* (MW) ; *The Later Works, 1925-1953* (LW), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1991, 37 vol.]

**Auteur**

***Isaac Joseph***

**Sociologue.**

*Du même auteur*

**La folie dans la place, Éditions  
de l'École des hautes études en  
sciences sociales, 1996**

**Sociétés industrielles et  
urbaines contemporaines,  
Éditions de la Maison des  
sciences de l'homme, 1985**

**Les croyances et la crédibilité  
du sociologue in *Implication et  
engagement*, Presses  
universitaires de Lyon, 2000**

**Tous les textes**

© Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2004

Licence OpenEdition Books

Cette publication numérique est issue d'un traitement automatique par reconnaissance optique de caractères.

*Référence électronique du chapitre*

JOSEPH, Isaac. *L'athlète moral et l'enquêteur modeste : Parcours du pragmatisme* In : *La croyance et l'enquête : Aux sources du pragmatisme* [en ligne]. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2004 (généré le 28 septembre 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsehess/11188>>. ISBN : 9782713230936. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11188>.

### Référence électronique du livre

KARSENTI, Bruno (dir.) ; QUÉRÉ, Louis (dir.). *La croyance et l'enquête : Aux sources du pragmatisme*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2004 (généré le 28 septembre 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsehess/11161>>. ISBN : 9782713230936. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11161>. Compatible avec Zotero

## La croyance et l'enquête

### Aux sources du pragmatisme

#### Ce chapitre est cité par

Bidet, Alexandra. (2008) L'homme et l'automate. L'écologie élargie du travail contemporain. *Sociologie du Travail*, 50. DOI: [10.1016/j.soctra.2008.06.006](https://doi.org/10.1016/j.soctra.2008.06.006)

#### Ce livre est cité par

(2017) *Simmel, le parti-pris du tiers*. DOI: [10.4000/books.editionscnrs.52687](https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.52687)

Simonin, Jacky. (2013) *Sociolinguistique du contact*. DOI: [10.4000/books.enseditions.12468](https://doi.org/10.4000/books.enseditions.12468)

Breviglieri, Marc. (2008) *La reconnaissance à l'épreuve*. DOI: [10.4000/books.septentrion.38658](https://doi.org/10.4000/books.septentrion.38658)

Karsenti, Bruno. (2012) *A Companion to Moral Anthropology*. DOI: [10.1002/9781118290620.ch1](https://doi.org/10.1002/9781118290620.ch1)

(2021) *Concepts de l'ordinaire*. DOI: [10.4000/books.psorbonne.99660](https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.99660)

Lendaro, Annalisa. (2020) Filmer, enquêter, montrer : allers et retours. *Images du travail, travail des images*. DOI: [10.4000/itti.369](https://doi.org/10.4000/itti.369)

Kreplak, Yaël. Boutonnier, Thierry. Wagon, Gwenola. Guillier, Alexis. (2020) Des artistes, des enquêtes, des pratiques

ingénieuses. *SociologieS*. DOI: [10.4000/sociologies.14124](https://doi.org/10.4000/sociologies.14124)

Mondémé, Thomas. (2007) L'acte critique : autour de Rorty et de Barthes. *Tracés*. DOI: [10.4000/traces.313](https://doi.org/10.4000/traces.313)

Delchambre, Jean-Pierre. (2009) Le jeu créatif comme modalité de l'expérience dans une perspective pragmatique élargie. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40. DOI: [10.4000/rsa.290](https://doi.org/10.4000/rsa.290)

Clément, Michèle. Gagnon, Éric. (2013) Le comité d'éthique, la vie privée et l'intimité. Interpréter les droits des usagers. *Les ateliers de l'éthique*, 8. DOI: [10.7202/1018333ar](https://doi.org/10.7202/1018333ar)

Albero, Brigitte. Brassac, Christian. (2013) Une approche praxéologique de la connaissance dans le domaine de la formation. Éléments pour un cadre théorique. *Revue française de pédagogie*. DOI: [10.4000/rfp.4253](https://doi.org/10.4000/rfp.4253)

Tironi, Martin. (2014) Faire circuler des vélos et des personnes. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 8. DOI: [10.3917/rac.022.0179](https://doi.org/10.3917/rac.022.0179)

Sgard, Anne. (2010) Une « éthique du paysage » est-elle souhaitable ?. *VertigO*. DOI: [10.4000/vertigo.9472](https://doi.org/10.4000/vertigo.9472)

Centemeri, Laura. (2009) Environmental Damage as Negative Externality: Uncertainty, Moral Complexity and the Limits of the Market. *e-cadernos CES*. DOI: [10.4000/eces.266](https://doi.org/10.4000/eces.266)

Silva Corrêa, Diogo. de Castro Dias, Rodrigo. (2020) The critique and its critical moments: The recent pragmatic turn in French sociology. *Current Sociology*, 68. DOI: [10.1177/0011392120914702](https://doi.org/10.1177/0011392120914702)

Laugier, Sandra. (2008) L'ordinaire transatlantique. *L'Homme*. DOI: [10.4000/lhomme.29239](https://doi.org/10.4000/lhomme.29239)

Pudal, Romain. (2008) La sociologie française est-elle pragmatiste compatible ?. *Tracés*. DOI: [10.4000/traces.613](https://doi.org/10.4000/traces.613)

Bogusz, Tanja. (2012) Experiencing Practical Knowledge. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV. DOI: [10.4000/ejpap.765](https://doi.org/10.4000/ejpap.765)

Joseph, Isaac. (2015) L'enquête au sens pragmatiste et ses conséquences. *SociologieS*. DOI: [10.4000/sociologies.4916](https://doi.org/10.4000/sociologies.4916)

Hennion, Antoine. (2015) Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James ?. *SociologieS*. DOI: [10.4000/sociologies.4953](https://doi.org/10.4000/sociologies.4953)

Cefaï, Daniel. Bidet, Alexandra. Stavo-Debaugé, Joan. Frega, Roberto. Hennion, Antoine. Terzi, Cédric. (2015) Introduction du Dossier « Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations ». *SociologieS*. DOI: [10.4000/sociologies.4915](https://doi.org/10.4000/sociologies.4915)

Lavergne, Cécile. Mondémé, Thomas. (2008) Pragmatismes : vers une politique de l'action située. *Tracés*. DOI: [10.4000/traces.583](https://doi.org/10.4000/traces.583)

