

JOHN DEWEY

## Expérience et nature

John Dewey (1859-1952) est l'auteur d'une œuvre dont le public français n'a pu encore prendre toute la mesure. La traduction d'*Expérience et nature* vient combler à cet égard une lacune importante. C'est sans nul doute en effet l'une de ses œuvres majeures.

Publié en 1925 après *Reconstruction en philosophie* (1920) et *Human Nature and Conduct* (1922), *Expérience et nature* offre la version la plus claire et la plus systématique de son pragmatisme et de ce que Dewey nomme lui-même son « naturalisme empirique ». Il le conçoit comme la seule manière de surmonter les dualismes et les incompatibilités qui affectent l'existence collective et individuelle.

À travers une réflexion critique sur l'expérience, l'ouvrage se propose de mettre au jour les ressorts d'une pensée et d'une action orientées vers une vision compréhensive et constructive de l'existence. Il est composé de dix chapitres qui discutent successivement les rapports de l'expérience et de la méthode philosophique ; la précarité et la stabilité de l'existence ; le rapport de la nature à des fins, aux moyens et à la connaissance ; à la communication et au sens ; à l'esprit, au Soi et au corps ; le statut des idées et de la conscience ; celui de l'expérience dans la nature et dans l'art, et enfin la place des valeurs et de la pensée critique dans l'existence.

*Expérience et nature* n'offre aucun remède assuré contre les maux qu'il s'attache à circonscrire sous ces différents rapports ; il vise à « inspirer à l'esprit le courage et la vitalité nécessaires à la création des valeurs qu'appellent les perplexités d'un nouveau monde ».

Bibliothèque

de

PHILOSOPHIE

Expérience  
et nature

par

JOHN DEWEY

Bibliothèque  
de  
PHILOSOPHIE

# Expérience et nature

par

JOHN DEWEY

Traduit de l'anglais (New-York)

par Joëlle Zask

Présenté et annoté

par Jean-Pierre Conceller

Postface de Joëlle Zask

mr.f

Éditions  
Gallimard

mr.f

Éditions  
Gallimard



Amor la cultura 01

JOHN DEWEY

EXPÉRIENCE  
ET NATURE

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Joëlle Zask*

*Présenté et annoté  
par Jean-Pierre Cometti  
Postface de Joëlle Zask*

*GF*

GALLIMARD

## PRÉFACE DE 1929

La publication de cette nouvelle édition m'a permis de récrire complètement le premier chapitre et de faire quelques corrections mineures dans l'ensemble du volume. J'ai conçu le premier chapitre comme une introduction, mais sans y réussir, celui-ci étant en définitive plus technique et plus difficile à lire que les chapitres qu'il était supposé introduire. Quant à son mode de présentation, mais aussi sur un point important quant à son contenu, il n'était pas non plus complètement clair. J'espère que, sous la nouvelle forme qui lui a été donnée, il se révélera à la fois plus simple et d'une lecture plus facile. Si toutefois l'intention initiale s'y trouve mieux satisfaite, je le dois largement au concours de plusieurs critiques bienveillants. Je tiens à dire tout ce que je dois, tout particulièrement, au professeur M. C. Otto de l'université de Wisconsin, et à M. Joseph Rahner de l'université Colombia.

Outre une révision intégrale du premier chapitre, la nouvelle édition a permis d'inclure ces remarques préliminaires, absentes du texte primitif, et de présenter le contenu du livre selon l'ordre de son développement. Le cours des idées y répond au désir d'appliquer au champ le plus général de la philosophie la pensée présente dans le traitement de toute question véritable, des problèmes sophistiqués de la science aux délibérations pratiques de la vie quotidienne, triviale ou transitoire. La tâche à laquelle une telle pensée doit faire face en permanence consiste à établir de bons rapports entre l'ancien et le nouveau. Nous ne pouvons pas aborder ce qui est nouveau, nous ne pouvons même pas le garder présent à l'esprit, encore moins le

comprendre, sans faire appel aux idées et à la connaissance qui sont en notre possession. Mais le seul fait, pour le nouveau, d'être nouveau nous empêche d'y voir la simple répétition de quelque chose dont nous disposerions et que nous maîtriserions. Utilisé pour se saisir du nouveau et pour l'interpréter, l'ancien se dote d'une couleur et d'une signification nouvelles. Plus grands sont le fossé, la disparité, entre ce qui nous est familier et les traits sous lesquels se présente ce qui est nouveau, plus lourd est le fardeau qui pèse sur la réflexion. La distance qui sépare l'ancien et le nouveau est la mesure de la portée et de la profondeur propres à la pensée que cela exige.

Les ruptures et les incompatibilités sont aussi familières à la culture collective qu'à la vie individuelle. La science moderne, l'industrie et la politique modernes se sont accompagnées d'une masse de choses étrangères, souvent incompatibles avec l'héritage intellectuel et moral le plus précieux du monde occidental. Telle est la cause de nos perplexités et de nos confusions intellectuelles modernes ; elle pose, aujourd'hui et pour longtemps encore, le problème particulier auquel la philosophie doit faire face. Toute philosophie significative consiste à essayer de le traiter. Les théories auxquelles cette assertion semble le moins applicable sont des entreprises qui cherchent à combler le fossé au moyen d'une échappatoire ou d'un refuge. Dans ce volume, je ne me suis pas du tout efforcé d'aboutir à une réconciliation entre l'ancien et le nouveau. Je crois que de telles entreprises ne peuvent guère que nuire à la bonne foi et à la franchise. En faisant appel, comme on doit le faire, à un corps de croyances et d'idées anciennes, afin d'appréhender et de comprendre le nouveau, j'ai toutefois gardé à l'esprit les modifications et les transformations que cela exige à l'égard des anciennes croyances.

Je pense que la méthode du naturalisme empirique présentée dans ce volume ouvre la voie, et la seule voie — bien que, naturellement, il n'y ait pas deux penseurs qui s'y déplacent exactement de la même façon — permettant de souscrire librement au point de vue et aux conclusions de la science moderne : la voie grâce à laquelle il nous est permis, en même temps, d'être authentiquement naturalistes et de préserver toutefois les valeurs auxquelles nous tenons, pourvu qu'elles soient clarifiées et renforcées de manière critique. La méthode naturaliste, lorsqu'on l'applique avec rigueur, détruit beaucoup de choses,

parmi celles que nous aimons, mais elle le fait en révélant leur incompatibilité avec la nature des choses — un défaut qui les a toujours guettées en les privant d'efficacité, sauf à titre de consolation émotionnelle. Son dessein majeur n'est cependant pas destructif ; le naturalisme empirique est plutôt une sorte de tamis qui ne laisse passer que la balle, quel qu'ait pu en être le prix auparavant. Une méthode empirique qui reste fidèle à la nature ne « préserve » pas ; elle n'a rien d'un contrat d'assurance ou d'un antiséptique mécanique. En revanche, elle donne à l'esprit le courage et la vitalité qui lui permettent de créer de nouveaux idéaux et de nouvelles valeurs, face aux perplexités d'un nouveau monde.

Le nouveau chapitre d'introduction (le chapitre 1<sup>er</sup>) aborde donc la question de la méthode, notamment par rapport à la relation qui existe entre l'expérience et la nature. Il s'attache à la foi dans l'expérience lorsqu'elle est intelligemment utilisée comme un moyen de divulguer les réalités de la nature. Il montre que la nature et l'expérience ne sont ni ennemies ni étrangères. L'expérience n'est pas un voile qui sépare l'homme de la nature ; elle offre au contraire le moyen de pénétrer toujours plus au cœur de celle-ci. Il n'y a rien, dans l'expérience humaine, qui l'oriente vers des conclusions agnostiques ; ce que l'on y trouve relève plutôt d'un pouvoir croissant d'autorévélation de la nature elle-même. Les échecs de la philosophie proviennent de son manque de confiance dans les capacités d'orientation inhérentes à l'expérience, pour peu que l'homme ait à cœur de les suivre.

Le chapitre II explique notre point de départ, à savoir que les choses de l'expérience ordinaire mêlent en elles l'incertitude et le risque à l'uniforme et au réglé. Le besoin de sécurité oblige l'homme à s'attacher à ce qui est régulier, afin de réduire et de contrôler ce qu'il y a en elle de précaire et de fluctuant. Avec l'expérience réelle, nous avons affaire à une entreprise pratique, que rend possible la connaissance de ce qui s'avère récurrent et stable, des faits et des lois. Les philosophes se sont trop souvent efforcés de renoncer au travail réel impliqué dans la pénétration de la véritable nature de l'expérience, au bénéfice d'une sécurité et d'une certitude purement *théoriques*. L'influence que cela a eu sur le privilège traditionnellement accordé par la philosophie à l'un, au permanent et à l'universel, par opposition au pluriel,

au changeant et au particulier, est aujourd'hui mise en évidence, au même titre que la notion de substance qui en est l'un des effets, aujourd'hui minée par la science physique. La tendance de la science moderne à substituer des événements qualitatifs, caractérisés par des propriétés de similitude et de récurrence, à la vieille notion de substances fixes, s'accorde avec l'attitude de l'expérience naïve, en même temps qu'elle fait apparaître l'idée de la matière et celle de l'esprit comme des caractères significatifs des événements, se produisant dans différents contextes, et non pas comme des substances dernières et sous-jacentes.

Les chapitres III et IV discutent l'un des problèmes philosophiques les plus importants, celui des lois, des uniformités mécaniques, d'une part, des fins, des projets, des usages et des satisfactions, d'autre part. On y montre que dans l'expérience réelle celles-ci représentent les conséquences de séries de changements à l'occasion desquels les fins ou les conséquences prennent une valeur de consommation et d'accomplissement, et que c'est à cause de cette valeur qu'il existe une tendance à les perpétuer, à les stabiliser et à les répéter. C'est ce qui permet de montrer que la fondation de la valeur et l'effort pour y parvenir appartiennent à la nature, car dès lors qu'on la définit en termes d'événements et non pas de substances, elle se caractérise par des *histoires*, c'est-à-dire par une continuité de changement allant des commencements aux fins. Il est donc parfaitement naturel qu'initiations et consommations se produisent dans l'expérience. Tout ce qu'il y a d'incertain et de précaire dans ces histoires explique que les fins et les biens ne soient obtenus que de manière instable et évanescence. La seule manière de s'en assurer d'avantage réside dans l'habitude à contrôler les changements qui interviennent entre le commencement et la fin d'un processus. Les éléments qui interviennent, une fois placés sous contrôle, deviennent des *moyens*, au sens littéral et pratique de ce mot. Une fois maîtrisés dans l'expérience réelle, ils constituent des outils, des techniques, des mécanismes, etc. Au lieu de s'opposer à nos desseins, ils contribuent à leur exécution, tout comme ils servent de test pour différencier les buts authentiques des idéaux purement émotivels et fantastiques.

La fonction de la science physique est de découvrir ces propriétés et ces relations des choses qui permettent d'en faire des instruments ; la science physique a l'ambition de découvrir non

pas la nature intime des choses, mais seulement ces rapports des choses entre elles qui entraînent des conséquences et qui les rendent ainsi utilisables comme moyens. Dans l'expérience, la nature *intrinsèque* des événements se présente comme l'expérience des qualités immédiatement senties. La relation étroite, voire la fusion de ces qualités avec les régularités qui forment les objets de la connaissance, au sens propre du mot « connaissance », caractérise l'expérience intelligemment dirigée, par opposition à l'expérience simplement occasionnelle et non critique.

Cette conception de la nature instrumentale des objets du connaître scientifique forme le pivot de la discussion qui suit (chapitre V). Ce caractère de l'expérience quotidienne, la plupart du temps systématiquement ignoré par la philosophie, donne la mesure du degré de saturation des résultats des relations et de la communication sociales. C'est parce que ce facteur a été nié que les significations se sont vu refuser toute validité objective ou ont été traitées comme des intrusions intraculturelles extranaturelles. Il suffit pourtant de reconnaître dans le langage, par exemple, l'instrument de la coopération sociale et de la participation mutuelle pour établir une continuité entre les événements naturels (les sons, les cris des animaux, etc.) et l'origine et le développement des significations. On considère dès lors l'esprit comme une fonction des interactions sociales, et comme un authentique caractère des événements naturels lorsqu'ils atteignent le stade de l'interaction la plus ample et la plus complexe. La capacité de répondre à des significations et de les employer, au lieu de réagir seulement à des contacts physiques, est ce qui fait la différence entre l'homme et les autres animaux ; c'est ce qui permet d'élever l'homme au domaine de ce qu'on a pour habitude d'appeler l'idéal et le spirituel. En d'autres termes, la participation sociale que l'on doit à la communication, grâce au langage et aux autres outils, est le lien naturel qui rend parfaitement inutile toute division des objets de l'expérience en deux mondes, le monde physique et le monde idéal.

Le chapitre VI opère la transition entre cette reconnaissance du caractère social des significations comme contenu substantiel de l'esprit et la considération de son caractère individuel ou « subjectif ». L'un des aspects les plus marqués de la pensée

moderne, en tant qu'elle se distingue de la pensée antique et médiévale, réside dans le privilège qu'elle accorde à la dimension personnelle, voire privée, de l'esprit, à son identification au soi. On peut relier ce fait sous-jacent à l'expérience, bien qu'il soit mal interprété, en montrant que la pensée moderne, dans ce qui la distingue de la culture ancienne, se caractérise par l'importance attachée à l'initiation, l'invention et la variation. Sous son aspect individuel, l'esprit est la méthode du changement et du progrès quant à l'importance et à la valeur attribuées aux choses. Ce trait est relié aux événements naturels au moyen de ce qu'il y a en eux de particulier, de variable et de contingent. En tant que tel et par lui-même, ce facteur est étonnant ; il plaide en faveur du contingent et de l'irrationnel. Il a longtemps été traité de la sorte dans l'histoire de l'humanité ; les caractéristiques individuelles de l'esprit étaient considérées comme des déviations du normal, et comme des dangers contre lesquels la société devait se protéger. D'où le règne sans fin de la coutume, le conservatisme rigide, ainsi que le conservatisme et la standardisation intellectuels, tels qu'ils existent encore de nos jours. Le développement de la science moderne commença à partir du moment où l'on reconnut dans certains domaines techniques la possibilité de faire des variations. Le point de départ d'observations, d'hypothèses et d'expérimentations nouvelles. Le développement de l'expérimentation, en tant qu'elle s'oppose aux habitudes dogmatiques de l'esprit, est né de l'habileté croissante à utiliser les variations à des fins constructives, au lieu de les supprimer.

La vie, comme trait des organismes naturels, a été incidemment traitée en relation avec le développement des outils, du langage et des variations individuelles. Le lien qu'elle établit entre la nature physique et l'expérience est au cœur du problème des rapports du corps et de l'esprit (chapitre VII). La dissociation de la nature et de l'expérience a fait des liens indéfectibles qui unissent la pensée, l'efficacité de la connaissance et de l'action finalisée au corps un mystère insoluble. La restauration de la continuité disparaît avec le problème de l'esprit et du corps. Il ne nous reste plus qu'un organisme dans lequel les événements possèdent ces qualités qu'on appelle ordinairement des sentiments, inconnus aux événements qui forment les choses inanimées et qui, lorsque les créatures vivantes communiquent entre

elles de manière à partager quelque chose en commun, et par conséquent des objets universalisés, revêtent des propriétés mentales caractéristiques. On montre que la continuité de la nature et de l'expérience résout nombre de problèmes dont le prix devient d'autant plus élevé que la continuité est ignorée.

Les traits des créatures vivantes sont alors considérés (chapitre VIII) dans leurs rapports avec l'aspect conscient du comportement et de l'expérience, la qualité de l'immédiateté s'attachant aux événements lorsqu'ils s'actualisent dans l'expérience au moyen d'interactions organiques et sociales. La différence et le rapport entre l'esprit et la conscience sont établis. Les significations qui forment l'esprit deviennent conscientes, elles deviennent des idées, des impressions, etc., lorsque quelque chose, au sein des significations ou de leur application, laisse place au doute, et que la signification en question exige d'être reconstruite. C'est ce qui explique que les objets de la conscience comme telle présentent des traits de focalisation et de déplacement rapide. Une vie mentale vive et sensible doit ainsi beaucoup à l'attention éveillée que l'on porte aux questions et aux problèmes ; la conscience stagne, rétrécit, ternit, lorsque cet intérêt vacille.

L'incorporation la plus élevée, parce que la plus complète, des opérations et des forces naturelles à l'expérience, est réalisée par l'art (chapitre IX). L'art est un processus de production dans lequel les matériaux naturels sont re-formés dans une projection orientée vers l'accomplissement consommatoire à travers la régulation de trains d'événements qui se produisent de manière moins régulière à des niveaux inférieurs de la nature. L'art est « beau » selon que dominent les fins, les termes finaux des processus naturels et consciemment appréciés. Tout art est instrumental dans son usage des techniques et des outils. On montre que l'expérience artistique normale implique la réalisation d'un équilibre supérieur à celui que l'on trouve ailleurs, que ce soit dans la nature ou dans l'expérience des phases consommatoires et instrumentales des événements. L'art représente ainsi l'événement culminant de la nature aussi bien que le climax de l'expérience. Sous ce rapport, la distinction habituelle stricte entre l'art et la science est critiquée. On soutient que la science, comme méthode, est plus fondamentale que la science comme discipline, et que l'enquête scientifique est un art,

d'abord instrumental comme contrôle, et final comme pure satisfaction de l'esprit.

Ce retour à la question des fins ou des conséquences consummatoires, ainsi qu'au désir et aux efforts qui s'y rapportent, pose la question de la nature des valeurs (chapitre X). Les valeurs, d'un point de vue naturaliste, sont interprétées comme des qualités intrinsèques des événements dans leur référence consummatoire. La question du contrôle du cours des événements, destinée à ce qu'ils puissent fournir, comme fins ou termes, des objets stables et propres à créer d'autres valeurs, introduit la question des jugements de valeurs ou de la valuation. Ils constituent ce qu'on appelle généralement la *critique*. On revient au thème du premier chapitre en soulignant l'importance cruciale de la critique dans toutes les phases de l'expérience pour son contrôle intelligent. La philosophie apparaît alors comme une théorie généralisée de la critique. Sa valeur ultime pour l'expérience vitale est qu'elle fournit continuellement des instruments pour la critique de ces valeurs — que ce soit des croyances, des institutions, des actions ou des produits — qui se trouvent dans tous les aspects de l'expérience. Le principal obstacle pour une critique plus effective des valeurs en cours réside dans la séparation traditionnelle de la nature et de l'expérience que ce volume vise précisément à remplacer par l'idée de continuité.

New York, le 29 janvier 1929

John DEWEY

## I

### Expérience et méthode philosophique

Le titre de ce volume, *Expérience et nature*, est destiné à indiquer que la philosophie qui s'y trouve présentée peut être aussi bien désignée sous le nom de naturalisme empirique que sous celui d'empirisme naturaliste, ou bien encore, si l'on prend « expérience » dans sa signification habituelle, sous celui d'humanisme naturaliste.

L'idée que l'homme et l'expérience sont séparés de la nature est à ce point enracinée dans les esprits que l'association de ces deux mots apparaîtra à beaucoup comme un cercle carré. Pour qui la vit, diront-ils, l'expérience est certes une chose importante, mais elle est beaucoup trop aléatoire et sporadique pour comporter quelque implication importante que ce soit quant à la nature de la Nature. On dit, d'autre part, que la nature sans l'expérience est complète. Pour certains penseurs, en effet, les choses sont même pires : pour eux, l'expérience n'est pas seulement quelque chose d'étranger à la nature qui lui est parfois surimposé ; elle forme un voile ou un écran qui nous en isole, tant qu'on ne l'a pas, de quelque façon, « transcendée ». Ainsi en vient-on à introduire, au moyen de la raison ou de l'intuition, un élément non naturel et supra-empirique. Selon une école opposée, l'expérience ne vaut guère mieux, puisque la nature y est considérée comme quelque chose d'entièrement matériel et mécanique. La conséquence de tout cela est on ne peut plus claire : construire une théorie de l'expérience en des termes naturalistes revient à dégrader et à nier tout ce qu'il y a de noble et d'idéal dans l'expérience.

Je ne vois aucun argument dialectique permettant de répondre à de telles objections. Elles ont leur source dans des associations

verbales qui excluent tout traitement argumentatif. Tout au plus peut-on espérer clarifier la signification qui s'attache aux mots « expérience » et « nature » au cours de la discussion, et provoquer ainsi un changement insensible, avec un peu de chance, dans celle qui leur a été antérieurement attachée. On peut en précipiter le processus en dirigeant l'attention sur un autre contexte qui associe harmonieusement la nature et l'expérience, là où l'expérience se présente comme une méthode, la seule, au demeurant, qui permette d'accéder à la nature, d'en pénétrer les secrets, et de telle manière que les révélations empiriques qui s'y font jour (grâce à la méthode empirique dans les sciences de la nature) approfondissent, enrichissent et dirigent le développement ultérieur de l'expérience.

Dans les sciences de la nature, l'union de l'expérience et de la nature n'est pas perçue comme une monstruosité. Bien au contraire, pour que ses découvertes soient considérées comme authentiquement scientifiques, le chercheur doit utiliser la méthode empirique. Il est parfaitement clair, à ses yeux, que l'expérience, dès lors qu'elle est soumise à un contrôle précis, est la voie qui conduit aux faits et aux lois de la nature. C'est librement qu'il fait appel à la raison et au calcul ; il ne pourrait s'en passer. Il voit bien, toutefois, qu'au point de départ comme à l'arrivée d'une aventure théorique de ce genre il y a l'objet d'une expérience directe. La théorie peut certes intervenir tout au long d'un processus de raisonnement qui, dans un grand nombre de ses parties, s'écarte de ce qui fait l'objet d'une expérience directe. La vigne de la théorie qui s'y trouve suspendue n'en est pas moins attachée par les deux bouts au support de ce qui est observé. Le matériau sur lequel porte l'expérience est le même pour l'homme de science et pour l'homme de la rue. Il n'est certes pas donné à ce dernier de pouvoir suivre le raisonnement qui intervient sans aucune préparation particulière. Les étoiles, les pierres, les arbres et les créatures rampantes n'en constituent pas moins un même matériau d'expérience, pour l'un comme pour l'autre.

De tels lieux communs prennent toute leur importance quand la relation de l'expérience à la formation d'une théorie philosophique de la nature est en question. Ils indiquent que l'expérience, si l'enquête scientifique a sa raison d'être, n'est nullement une couche fine ou superficielle de la nature, mais

qu'elle y pénètre, jusque dans ses profondeurs, de manière à en étendre l'emprise ; elle creuse dans toutes les directions et ramène ainsi à la surface des choses qui s'y trouvaient d'abord cachées, tout comme les mineurs empiètent à la surface de la terre les trésors qu'ils en ont extraits. À moins d'être disposé à refuser toute validité à l'enquête scientifique, de tels faits possèdent une valeur qu'une théorie générale de la relation de la nature et de l'expérience ne peut ignorer.

On prétend parfois, par exemple, qu'étant tard venue dans l'histoire de notre système solaire et de notre planète, et dans la mesure où elle occupe une place triviale dans les vastes étendues de l'espace céleste, l'expérience est tout au plus un incident mineur et insignifiant dans la nature. Quiconque respecte sincèrement les conclusions scientifiques ne se refusera pas à admettre que l'expérience, en tant qu'elle existe, est une chose qui n'apparaît que sous des conditions hautement spécifiques, telles qu'elles se rencontrent chez une créature hautement organisée qui demande elle-même un environnement particulier. Rien ne permet de dire que l'expérience apparaît n'importe où et n'importe quand. Pour qui, toutefois, considère honnêtement l'enquête scientifique, il est clair que lorsque l'expérience apparaît, peu importe dans quelle portion limitée de l'espace et du temps, elle entre en possession d'une portion de la nature, et cela de manière à rendre accessibles d'autres parties de son environnement.

Un géologue vivant en 1928 nous parle d'événements qui ne sont pas seulement antérieurs à sa naissance, mais qui précèdent de plusieurs millions d'années le premier être humain ayant vu le jour sur cette terre. Pour y parvenir, il part de ce qui constitue le matériau présent de l'expérience. Lyell<sup>1</sup> a révolutionné la géologie en s'apercevant que le genre de choses dont on peut actuellement faire l'expérience à propos du feu, de l'eau et de la pression est ce qui a permis à la terre de prendre les formes qui sont désormais structurellement les siennes. Lorsqu'on visite un musée d'histoire naturelle, on

1. Sir Charles Lyell (1797-1875). Ses *Principes de géologie* et ses découvertes exercèrent sur cette science une profonde influence. Ami de Darwin, il lui apporta son soutien, bien que ses propres théories l'aient opposé à l'idée de sélection naturelle. (*N. d. E.*)

peut apercevoir un bloc de pierre dont on apprendra, en lisant les indications fournies, qu'il provient d'un arbre qui a poussé cinq millions d'années plus tôt. Le géologue n'a pas sauté de ce qu'il pouvait voir et toucher à un événement enfoui dans une époque révolue ; il l'a confronté à une multitude d'autres choses, de différentes espèces, découvertes sur toute la surface du globe, puis il a comparé les résultats de ses propres comparaisons avec des données propres à d'autres expériences, par exemple celles de l'astronomie. Ce qui veut dire qu'il a converti les coexistences observées en coexistences non observées, en séquences inférées. Il peut alors, pour finir, dater son objet, le situer dans un ordre d'événements donnés. C'est le même genre de méthode qui lui permet de prévoir qu'en certains endroits certaines choses dont on n'a encore aucune expérience seront observées, après quoi il se donne les moyens de les faire entrer dans le champ de l'expérience. La conscience scientifique est en outre à ce point sensible à l'égard de la nécessité de l'expérience que lorsqu'elle s'emploie à reconstruire le passé, elle ne se contente pas tout à fait des inférences qu'elle tire d'une vaste accumulation de données irrefutées, si nombreuses et accumulées soient-elles. Elle s'efforce de réaliser des conditions de chaleur, de pression ou d'humidité, etc., lui permettant de reproduire effectivement dans l'expérience ce qu'elle a primitivement inféré.

Ces lieux communs montrent que l'expérience est tout autant une expérience *de* la nature qu'une expérience *dans* la nature. On ne fait pas l'expérience de l'expérience, mais de la nature, des pierres, des plantes, des animaux, des maladies, de la santé, de la température, de l'électricité, etc. Ces choses qui inter-agissent de diverses manières *sont* l'expérience ; c'est sur elles que porte l'expérience. Comme elles entrent en relation de diverses autres manières avec un autre objet naturel — l'organisme humain —, on peut aussi bien y voir de quelle *manière* elles sont objet d'expérience. L'expérience plonge ses racines loin dans la nature ; elle y trouve sa profondeur, son ampleur ; elle s'y étend avec une souplesse qui n'a pas de limite ; c'est en cela que consiste l'inférence.

On peut certes se heurter à des difficultés dialectiques et à des perplexités dont la source réside dans les définitions données aux concepts qui entrent en discussion. On prétend qu'il

est absurde d'admettre que ce qui n'entre que pour une faible part dans la nature puisse ainsi incorporer d'aussi vastes étendues de la nature en elle-même. Toutefois, même si cela devait se révéler logiquement absurde, nous n'en serions pas moins obligés de l'admettre comme un fait. Cela ne veut pas dire que la logique est mise sous pression. Qu'un événement se produise ne suffit pas à décider de quel genre d'événement il s'agit, car seul un examen permet de l'établir. Tirer d'une expérience, du simple fait qu'« elle est une expérience », de quoi elle l'est et sur quoi elle porte, ne trouve dans aucune logique une garantie, même si la pensée moderne a été tentée de s'y employer mille et mille fois. Un pur événement n'est absolument pas un événement ; c'est *quelque chose* qui se produit. Ce qu'une chose est, seule une étude effective permet de l'établir. Cela s'applique aussi bien à la perception de la lueur d'un éclair qu'à cet événement de plus longue durée que nous appelons expérience. L'existence même de la science montre que l'expérience est un événement qui pénètre dans la nature et s'y répand sans rencontrer aucune limite.

Ces remarques ne sont pas supposées prouver quoi que ce soit sur l'expérience et la nature, au profit de quelque doctrine philosophique ; elles ne sont pas non plus supposées établir quoi que ce soit sur la valeur du naturalisme empirique. Elles montrent toutefois que, dans le cas des sciences de la nature, nous avons l'habitude de considérer l'expérience comme un point de départ et comme une méthode d'investigation de la nature, autant que comme le but qui permet à celle-ci de se montrer pour ce qu'elle est. En l'admettant, on peut du moins priver de leur force les associations verbales qui nous empêchent de saisir toute l'importance de la méthode empirique en philosophie.

Les mêmes considérations valent également pour l'autre objection précédemment mentionnée, celle qui consiste à faire valoir qu'en concevant l'expérience de manière naturaliste on la réduit à une dimension matérialiste et on la prive de toute signification idéale. Si l'expérience présente effectivement des traits esthétiques et moraux, alors il est également permis de supposer qu'ils s'enracinent dans la nature et qu'ils apportent le témoignage de quelque chose qui appartient à celle-ci, d'une manière tout aussi vraie que la structure mécanique qui lui est

attribuée en physique. Écarter cette possibilité au moyen de quelque raisonnement général, c'est oublier que la signification et le propos mêmes de la méthode empirique consiste à étudier les choses pour elles-mêmes, de manière à découvrir ce qui se fait jour en elles lorsqu'on en fait l'expérience. Les caractères que présentent les contenus de l'expérience sont tout aussi réels que ceux du soleil et de l'électron. On les découvre, on en fait l'expérience, et il n'y a pas lieu de les pousser de côté par un truc de logique. Une fois découvertes, leurs qualités idéales sont tout aussi valables pour la théorie philosophique de la nature que les propriétés mises au jour par l'enquête physique.

Découvrir ces aspects généraux des choses dont on fait l'expérience et en interpréter la signification pour une théorie philosophique de l'univers dans lequel nous vivons, tel est le but de ce livre. Du point de vue adopté, la théorie de la méthode empirique en philosophie réalise pour tout ce qui est objet d'expérience, considéré au sens large, ce qu'elle réalise pour les sciences particulières à un niveau technique. C'est cet aspect de la méthode qui retiendra tout particulièrement notre attention dans le présent chapitre.

Si la méthode empirique était universellement ou généralement adoptée en philosophie, nous n'aurions aucun besoin de nous référer à l'expérience. Dans les sciences, le discours du chercheur, qu'il parle ou qu'il écrit, porte sur les qualités et événements particuliers observés, sur des raisonnements et des calculs spécifiques, sans aucune allusion à l'expérience. Il faudrait probablement chercher longtemps pour trouver ce mot dans les rapports concernant les recherches spécialisées. La raison en est que la manière dont tout ce que désigne le mot « expérience » est si adéquatement incrusté dans les procédures et dans l'objet de la science que si l'expérience devait y être mentionnée on n'aboutirait qu'à répéter, au moyen d'un terme général, ce que recouvrent déjà des termes définis.

Ce ne fut toutefois pas toujours le cas. Avant que la technique de la méthode empirique ne se développe et ne soit généralement adoptée, l'appel explicitement fait à l'expérience comme point de départ autant que d'aboutissement, comme moyen de poser des problèmes et de tester les solutions proposées, répondait à une nécessité. L'habitude de citer Roger Bacon et Francis Bacon ne suffit pas à en rendre compte. Les disciples de

Newton et ceux de l'école cartésienne s'engagèrent dans une controverse sur la question de savoir quel rôle l'expérience et l'expérimentation jouaient dans les sciences, par comparaison avec les concepts intuitifs et le raisonnement qu'ils autorisent. L'école cartésienne reléguait l'expérience à un rang secondaire et presque accidentel, et ce n'est qu'à partir du moment où la méthode galiléo-newtonienne eut totalement triomphé que le fait de mentionner l'importance de l'expérience cessa de répondre à une nécessité. Avec un peu d'espoir il est permis de prévoir que les choses finiront par se passer ainsi en philosophie. Le moment ne semble toutefois pas encore venu. La philosophie théorique est pour l'instant plus proche de l'époque de Bacon que de celle de Newton.

Pour dire les choses brièvement, ce qui donne à la discussion sur l'importance méthodologique de l'« expérience » en philosophie sa pertinence et ce qui la rend nécessaire, c'est l'opposition qui existe entre la méthode empirique et les autres méthodes utilisées en philosophie, ainsi que la dissemblance frappante entre les résultats obtenus au moyen d'une méthode empirique et ceux qui découlent des méthodes délibérément non empiriques.

Cette considération de méthode peut adéquatement commenter par ce qui oppose les objets grossiers, macroscopiques et bruts de l'expérience première et les objets élaborés et dérivés de la réflexion. Il s'agit d'une distinction entre ce dont on fait l'expérience à partir d'un minimum de réflexion fortuite, et ce qui fait l'objet d'une expérience sur la base d'une enquête réfléchie, dans la durée et de manière réglée. Car seule l'intervention de la pensée systématique permet aux objets élaborés et dérivés de devenir objets d'expérience. Les objets de la science et de la philosophie appartiennent manifestement, principalement, à ce système secondaire élaboré. Il nous faut toutefois, sur ce point, prendre acte d'une divergence marquée entre la science et la philosophie. Car les sciences de la nature ne tirent pas seulement leur matériau de l'expérience première, elles y reviennent et s'y réfèrent à titre de test. Darwin a commencé avec les pigeons, le bétail et les plantes des éleveurs et des jardiniers. Parmi les conclusions auxquelles il parvint, certaines étaient à ce point contraires aux croyances admises qu'elles furent condamnées comme absurdes, s'opposant au sens commun,

etc. Les hommes de science, qu'ils aient ou non accepté ses théories, n'en ont cependant pas moins utilisé ses hypothèses comme idées directrices leur permettant de pratiquer de nouvelles observations et de nouvelles expérimentations parmi les choses de l'expérience brute — exactement de la même façon que le métallurgiste qui extrait, à partir de l'or, un métal raffiné fabriqué des outils qui sont ensuite mis en œuvre pour contrôler et utiliser d'autres matériaux bruts. Un Einstein, faisant appel à des méthodes de réflexion hautement élaborées, calcule théoriquement certains résultats sur la déflexion de la lumière provoquée par la présence du soleil. Une expédition, pourvue d'un équipement technique, est envoyée en Afrique du Sud de manière que son expérience brute, première, du phénomène concerné — une éclipse par exemple — lui permette de réaliser des observations qui pourront ensuite être comparées avec le résultat obtenu par le calcul, en testant ainsi par la même occasion la théorie impliquée.

Ces faits nous sont familiers. Je ne les mentionne que pour attirer l'attention sur la relation entre les objets de l'expérience première et ceux de l'expérience seconde ou réfléchie. C'est une chose évidente que l'objet de l'expérience première pose les problèmes et fournit à la réflexion les premières données qui lui permettent de construire les objets seconds ; il n'est pas moins évident que la possibilité de garantir les tests et les vérifications pratiqués sur ces derniers exige que l'on revienne aux choses de l'expérience brute et macroscopique, le soleil, la terre, les plantes et les animaux de la vie quotidienne commune. Quel est, dès lors, le rôle des objets que la réflexion a permis d'atteindre ? Où interviennent-ils ? Ils *expliquent* les objets premiers, ils nous donnent la capacité de les saisir en les *compréhendant*, au lieu de n'avoir qu'un contact sensible avec eux. Comment, toutefois ?

Nous dirons qu'ils définissent ou tracent un chemin permettant de revenir à l'expérience première, de telle manière que la signification, le contenu significatif, de ce qui en constitue l'objet y gagne une force dont la richesse et l'ampleur dépendent du chemin ou de la méthode ayant permis de l'atteindre. Considéré directement, dans le contact immédiat, il se peut que rien ne le distingue de ce qu'il était auparavant — sa dureté, sa couleur, son odeur, etc. Dès lors, toutefois, que les

objets seconds, les objets élaborés, sont employés comme une méthode ou une voie pour parvenir jusqu'à eux, ces qualités cessent d'être des détails isolés ; ils acquièrent la signification que leur donne la totalité d'un système d'objets en relation les uns avec les autres. Ils apparaissent en continuité avec le reste de la nature et prennent toute l'importance des choses avec lesquelles ils sont en continuité dans la perception que nous en avons alors. Le phénomène observé dans le cas de l'éclipse a permis de tester et de confirmer la théorie de la déflexion de la lumière par la masse. L'histoire est pourtant loin de se limiter à cela. Les phénomènes eux-mêmes acquièrent une signification d'une portée qu'ils n'avaient jamais eue auparavant. Ils n'auraient peut-être même jamais retenu l'attention si cette théorie n'avait pas été mise en œuvre, à la manière d'un guide ou d'une voie ayant conduit à les observer. Eussent-ils retenu l'attention qu'ils n'en auraient pas moins été traités comme sans importance, de la même façon que nous ne prêtons aucune attention à des centaines de détails, certes perçus, mais qui ne nous servent intellectuellement à rien. Il suffit cependant d'aborder théoriquement ces lignes de légère déflexion pour qu'elles prennent une importance aussi grande que celle de la théorie révolutionnaire qui a permis d'en faire l'expérience.

Cette méthode empirique, je l'appelle la méthode *dénotative*. Que la philosophie soit un mode de réflexion souvent subtil et pénétrant, cela va sans dire. Il n'y a pas lieu d'accuser la méthode non empirique de philosophe de dépendre de la théorisation, mais de ne pas parvenir à faire des produits seconds et élaborés un chemin orienté vers l'expérience première et permettant d'y revenir. L'échec qui en résulte est triple.

Premièrement, on n'y trouve aucune vérification, pas même un effort de test et de contrôle. Deuxièmement, pis encore, le contenu de l'expérience ordinaire n'y trouve pas la moindre extension ni le moindre enrichissement quant à sa signification, à la différence de ce qui se passe lorsqu'on s'y intéresse à partir de principes et de raisonnements scientifiques. Un tel défaut d'efficacité n'est pas sans conséquence, troisièmement, sur l'objet de la philosophie comme tel. Dans la mesure où il n'est soumis à aucun test destiné à déterminer quels en sont les effets sur l'expérience ordinaire, ni quel sens nouveau il apporte, cet objet devient arbitraire et distant — ce que l'on

entend par « abstrait » lorsque ce mot est employé en un sens péjoratif pour désigner ce qui occupe un domaine propre sans contact avec les choses de l'expérience ordinaire.

Le résultat tout à fait clair de ces trois maux se manifeste dans cet extraordinaire phénomène qui conduit un grand nombre de personnes cultivées à une hostilité caractérisée à l'égard de toute forme de philosophie. Les objets de la réflexion philosophique, atteints au moyen de méthodes qui semblent rationnellement obligatoires à ceux qui les emploient, sont tenus pour « réels » en eux-mêmes et par eux-mêmes, c'est-à-dire suprêmement réels. Du coup, la question de savoir pourquoi les choses de l'expérience première grossière devraient être ce qu'elles sont, ou devraient être, tout simplement, devient un problème insoluble. Les objets élaborés de la réflexion propre aux sciences de la nature n'aboutissent toutefois jamais à faire un problème de l'objet dont ils sont dérivés. Au lieu de cela, lorsqu'ils sont utilisés pour décrire un chemin qui permettrait de désigner ou de dénoter un but dans l'expérience première, ils dissipent les perplexités sur lesquelles débouche ce matériau brut, sans être toutefois capable de les résoudre de lui-même. Ils se transforment en moyens de contrôle, en offrant des possibilités d'usage et de jouissance plus amples des choses ordinaires. Ils peuvent aussi engendrer de nouveaux problèmes, mais ce sont des problèmes de même nature, qui se prêtent à un traitement fondé sur l'utilisation des mêmes méthodes d'enquête et d'expérimentation. Autrement dit, les problèmes sur lesquels débouche la méthode empirique offrent la possibilité d'autres investigations dont des expériences nouvelles et enrichies sont le fruit. Les problèmes auxquels la méthode non empirique donne naissance en philosophie sont cependant des obstacles à l'enquête, des voies aveugles ; ce sont des énigmes plus que des problèmes, auxquels on ne peut apporter une solution qu'en faisant appel au matériau original de l'expérience première, qu'on l'appelle « phénomène », apparence, pure impression ou de quelque autre nom désobligeant.

Nous disposons donc ici, me semble-t-il, d'un test de premier ordre pour évaluer toute philosophie susceptible de nous être offerte : s'achève-t-elle dans des conclusions qui, une fois renvoyées aux expériences de la vie quotidienne et à leurs difficultés, leur apportent un surcroît de sens, les rendent plus claires

pour nous et nous permettent d'entrer dans des relations plus fructueuses avec elles ? Ou bien, au contraire, a-t-elle pour effet de rendre les choses de l'expérience ordinaire plus opaques qu'elles n'étaient, et de les priver dans la « réalité » de la signification qu'elles semblaient avoir auparavant ? Est-elle la source, pour les choses ordinaires, d'un pouvoir enrichi et accru, comparable à celui qui caractérise la physique lorsqu'elle est appliquée aux affaires de la vie de tous les jours ? Ou alors faut-il tenir pour mystérieux que ces choses ordinaires dussent être ce qu'elles sont, et les concepts philosophiques ont-ils pour vocation de mener une existence séparée dans un domaine technique à eux réservé ? Si le sens commun cultivé regarde d'un si mauvais œil la philosophie, c'est parce que — je le répète — un très grand nombre de philosophes en arrivent à des conclusions qui nous obligent à déprécier et à condamner l'expérience première, en conduisant ceux qui y adhèrent à mesurer la sublimité de leurs « réalités » à l'aune philosophique de la distance qui les sépare des préoccupations de la vie quotidienne.

Ces remarques générales demandent à être précisées. Il nous faut illustrer la signification de la méthode empirique en situant certains de ses résultats par rapport à ceux auxquels conduisent les philosophies non empiriques. Commençons par observer que le mot « expérience », comme le suggère William James, est un mot « à double détente <sup>1</sup> ». À l'image de ses congénères, vie et histoire, il inclut à la fois ce que (*what*) les hommes font et endurent, ce à quoi ils tendent, ce qu'ils aiment, ce qu'ils croient, ce qu'ils subissent, et la manière (*how*) dont ils agissent ou dont ils pâtissent, leur manière de faire et de subir, de désirer et de se réjouir, de voir, de croire, d'imaginer — ou, pour dire les choses brièvement, les processus qui sont impliqués dans les expériences qu'ils font (*experiencing*). Le mot « expérience » désigne le champ planté, les grains semés, les moissons récoltées, les changements liés à l'alternance des jours et des nuits, du printemps et de l'automne, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, observés comme tels, redoutés ou désirés ; il désigne aussi celui qui plante et récolte, travaille et se réjouit, celui qui espère, craint, projette, invoque la magie ou la chimie pour lui

1. W. James, *Essays in Radical Empiricism* [1912], p. 10 ; trad. fr. : *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 37.

venir en aide, celui qui se montre abattu ou triomphant. Il s'agit d'un mot « à double détente » en ce qu'il n'admet aucune division, dans sa première intégrité, entre acte et matière, sujet et objet, et en ce qu'il les intègre au sein d'une totalité non analysée. « Chose » et « pensée », comme le suggère James sous le même rapport, sont des termes à un seul coup ; ils renvoient aux produits que la réflexion a détachés de l'expérience première.

Il est significatif que « vie » et « histoire » présentent un même sens plein et inentamé. La vie désigne une fonction, une activité globale qui comprend l'organisme et son environnement. L'analyse réfléchie seule permet de le scinder et de dissocier les conditions externes — l'air respiré, la nourriture prise, le sol sur lequel s'effectuent les déplacements — et les structures internes — les poumons qui respirent, l'estomac qui digère, les jambes qui marchent. Le champ d'application du mot « histoire » est parfaitement connu ; il couvre les actions entreprises, les tragédies subies, et en même temps le commentaire, la mémoire et l'interprétation auxquels tout cela donne inévitablement lieu de la part de l'homme. Objectivement, l'histoire englobe les rivières, les montagnes, les champs et les forêts ; subjectivement, elle inclut les projets et les plans, les désirs et les émotions grâce auxquels ces différentes choses sont administrées et transformées.

Or la méthode empirique est la seule méthode qui permette de rendre justice à cette intégrité globale de l'« expérience ». Elle seule fait de cette unité intégrée le point de départ de la pensée philosophique. Il y a d'autres méthodes qui, elles, commentent par les résultats d'une réflexion ayant préalablement dissocié l'objet de l'expérience et les opérations et les états propres à celle-ci. Le problème est alors de réunir à nouveau ce que l'on a préalablement séparé — autant, à l'image des fous du Roi, prendre les fragments de l'œuf et essayer de reconstituer l'œuf tout entier. Pour la méthode empirique, ce problème ne peut recevoir de solution. Il lui appartient de prendre acte des raisons et de la manière dont le tout est divisé en sujet et objet, et dont la nature est dissociée des opérations mentales. Lorsque cette condition est remplie, elle est en mesure de voir à *quel effet* répond cette distinction, c'est-à-dire comment les facteurs ainsi distingués fonctionnent au sein du processus de contrôle et d'enrichissement complémentaire de l'objet de l'expérience

brute mais totale. La méthode non empirique part d'un produit de la réflexion comme s'il s'agissait d'un objet premier, comme d'un objet originellement « donné ». Pour elle, par conséquent, l'objet et le sujet, l'esprit et la matière (ou quels que soient les mots ou les idées que l'on voudra utiliser) ont un statut séparé et indépendant. Elle doit donc faire face au problème de savoir comment il est tout simplement possible de connaître ; comment un monde extérieur peut affecter un esprit intérieur ; comment les actes de l'esprit peuvent s'étendre aux objets qui s'opposent à eux et les attendre ? Il va sans dire qu'elle se trouve en grande difficulté pour y répondre, ses prémisses l'ayant conduite à rendre la connaissance non naturelle et non empirique. Le matérialisme métaphysique refuse de reconnaître une réalité au mental ; l'idéalisme psychologique soutient que la matière et la force ne sont rien d'autre que des événements psychiques déguisés. Ainsi les solutions sont-elles abandonnées comme une tâche sans espoir, tandis que d'autres écoles empiètent les unes sur les autres les complications intellectuelles pour seulement parvenir, au terme d'un parcours long et sinueux, à ce que l'expérience naïve tenait déjà en sa possession.

La première et peut-être la plus importante différence qui ait été faite en philosophie, lorsque la méthode empirique, d'un côté, et la méthode non empirique, de l'autre, ont été respectivement adoptées, est donc celle qui concerne le choix du matériel original. Pour un empirisme réellement naturaliste, le problème très discuté de la relation du sujet et de l'objet est celui des conséquences qu'entraîne pour l'expérience première, et au cœur même de celle-ci, la distinction du physique et du psychique ou du mental. Il est inutile de chercher bien loin. Distinguer, au sein de la réflexion, le physique et le maintenir temporairement détaché, c'est s'engager sur la voie qui mène aux outils et aux techniques, à la construction de machines, aux arts qui se situent dans le prolongement des sciences. Il est évident que ces constructions permettent de mieux régler tout ce qui touche à l'expérience première. L'ingénierie, la médecine, tous les instruments qui œuvrent pour l'expansion de la vie fournissent la réponse. L'administration des choses les plus familières s'améliore, tandis que l'on invente de nouveaux objets et de nouvelles satisfactions. En même temps qu'une amélioration dans la manière dont tout cela est réglé, on assiste

à un enrichissement du sens et de la valeur des choses, à un surcroît de clarté, à une profondeur et à une continuité accrues, résultat peut-être encore plus précieux que la possibilité acquise d'un pouvoir supérieur de contrôle.

L'histoire du développement des sciences physiques est celle des instruments d'efficacité accrue, à une toujours plus grande échelle, qui ont été mis à la disposition de l'humanité pour intervenir sur les conditions de vie et d'action. Bien entendu, lorsqu'on ignore ces rapports entre les objets scientifiques et les questions qui touchent à l'expérience première, on ne peut qu'aboutir à l'image d'un monde de choses indifférentes aux intérêts humains, puisqu'elles ont été préalablement détachées de l'expérience. Ce n'est pas qu'il en soit simplement isolé ; il lui est opposé. Si bien qu'à vouloir le considérer comme un monde fixe dont la fin réside en lui-même, il se transforme en une source d'oppression pour le cœur et de paralysie pour l'imagination. Cette image de l'univers physique ainsi que la philosophie qui statue sur la nature des objets physiques entrent toutefois en contradiction avec le moindre projet d'ingénierie, voire la moindre mesure d'hygiène publique ; aussi le moment semblerait-il venu d'en examiner les fondements et de savoir comment et pourquoi on a bien pu parvenir à de telles conclusions.

Sitôt qu'on isole les objets de l'expérience qui a permis de les atteindre et au sein de laquelle ils fonctionnent, l'expérience se réduit au simple processus de faire une expérience, et l'on en vient par conséquent à traiter ce processus lui-même comme s'il se suffisait, lui aussi, à lui-même. On en arrive à cette chose absurde d'une expérience qui n'est que l'expérience d'elle-même, au lieu d'être une expérience des choses de la nature. Il se trouve que, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, cette conception qui fait de l'expérience l'équivalent de la conscience subjective privée, surplombant la nature, elle-même intégralement définie en termes d'objets physiques, n'a cessé de faire des ravages en philosophie. On lui doit notamment la conviction, mentionnée en commençant, que « nature » et « expérience » désignent des choses qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

Examinons comment les choses apparaissent à partir du moment où ces objets physiques et mentaux sont considérés dans leurs rapports avec l'expérience dans ses aspects premiers et vitaux. Comme on l'a suggéré, ces objets ne sont pas origi-

naux, ni isolés, et ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. Ils sont issus d'une analyse ayant consisté à dissocier le processus de l'expérience de l'objet sur lequel elle porte. Le fait de respirer est une fonction qui inclut à la fois l'air et l'action des poumons, mais cela ne nous empêche pas de considérer ces derniers séparément pour les besoins de l'étude, même si nous ne pouvons pas opérer réellement cette dissociation. Ainsi, bien que nous ne connaissions, n'aimions et n'agissions que par rapport à des choses et que notre expérience ne porte pas sur des idées, des émotions et des intentions mentales, il ne nous est pas moins permis de faire des attitudes elles-mêmes un objet particulier d'attention, en constituant de la sorte un objet spécifique de réflexion qui n'est nullement objet d'expérience première.

Nous commençons par observer les choses, pas nos observations. Néanmoins, on peut examiner l'acte d'observer, en faire un objet d'étude, et par là un objet élaboré. Il en va de même de l'acte de penser, de désirer, de projeter, de l'état d'affection ou de rêverie, etc. Or, tant que ces attitudes ne sont pas dissociées et abstraites, elles sont incorporées à l'expérience. On sait très bien que celui qui est animé d'un sentiment de haine attribuée à celui qu'il hait un caractère odieux et méprisable ; pour qui aime, la personne adorée est intrinsèquement pourvue de qualités délicieuses et merveilleuses. Il y a un rapport direct entre de tels faits et l'animisme.

Il y a chez l'homme une tendance naturelle et originale à tout objectiver. Il prête à tout ce dont il fait l'expérience une existence indépendante des attitudes et des actes du soi. Leur « présence », leur indépendance à l'égard de l'émotion et de la volonté donnent aux propriétés des choses, quelles qu'elles soient, une dimension cosmique. Ce n'est que lorsque la vanité, le prestige, les droits de possession entrent en jeu qu'un individu peut être conduit à dissocier de l'environnement et du groupe dans lequel il vit, au sens littéral du terme, certaines choses qu'il considère alors comme lui-même. Il est clair qu'un monde, considéré dans sa totalité et indépendamment de toute analyse, ne se prête de lui-même à aucun contrôle et qu'il conduit l'homme, tout au contraire, à se soumettre à tout ce qui se produit, comme à son destin. Tant que certains actes, avec leurs conséquences, ne sont pas sélectivement rapportés à l'organisme humain, et d'autres énergies et affects à d'autres

corps, tout levier, tout point d'appui qui permettrait de régler le cours de l'expérience fait nécessairement défaut. L'abstraction de certaines qualités des choses, due aux actes des hommes et à ce qu'ils établissent, est le *poi sto* d'un contrôle intelligent. Il ne fait aucun doute que la longue stagnation de l'humanité à un bas degré de culture a été très largement le fruit d'une incapacité à considérer l'être humain et ses actes comme une catégorie particulière d'objet dont les activités propres se traduisent elles-mêmes dans des conséquences définissables.

En ce sens, le fait de voir dans les « sujets » des centres d'expérience ainsi que le développement du « subjectivisme » furent de grands progrès. Leur importance fut équivalente à celle de l'apparition d'instruments équipés de moyens particuliers d'observation et d'expérimentation et à celle des émotions et desirs dont les effets permirent de modifier la nature à dessein. Car si tel n'avait pas été le cas, ces instruments se seraient perdus dans la nature et n'auraient produit que des qualités devant être acceptées comme telles et auxquelles il n'y aurait eu d'autre issue que de se soumettre. En disant que la reconnaissance d'esprits subjectifs spécialement équipés de capacités psychologiques fut un facteur nécessaire dans l'assujettissement des énergies naturelles à des fins dont elles furent les instruments, on ne joue nullement sur les mots.

On peut illustrer à l'infini les conséquences que l'analyse réfléchie a entraînées en reconnaissant l'existence d'esprits personnels ou « subjectifs ». Nous n'en citerons qu'un exemple qui concerne l'influence des croyances et attitudes habituelles, du point de vue de leur genèse sociale, sur *ce dont* on fait l'expérience. L'expérience première nous met en présence de choses si frappantes et si captivantes que nous sommes enclins à les accepter telles qu'elles se présentent : la terre est plate, le soleil se déplace d'est en ouest et il se couche sous la terre. Les croyances courantes, dans le domaine de la morale, de la religion et de la politique sont le reflet des conditions sociales. L'analyse seule permet de montrer que nos *manières* de croire et d'attendre ont un effet considérable sur *ce que* nous croyons et attendons. Nous avons fini par nous apercevoir que ces manières sont déterminées, comme si nous en étions les esclaves, par des facteurs sociaux, par la tradition et l'influence de l'éducation. C'est pourquoi nous découvrons que nous

croions telle ou telle chose, non pas parce que les choses sont ainsi, mais parce que nous y avons été habitués, par le poids de l'autorité, l'imitation, le prestige, l'instruction, l'effet inconscient du langage, etc. Bref, nous apprenons que c'est à nos propres modes d'expérience des objets que nous devons attribuer les qualités que nous leur attribuons, et que ces modes eux-mêmes ont leur source dans la force des relations sociales et de la coutume. Cette découverte marque une émancipation ; elle purifie et fait apparaître sous un nouveau jour les objets de l'expérience première ou directe. Le pouvoir de la coutume et de la tradition sur les croyances scientifiques autant que sur les croyances morales n'avait jamais été sérieusement mis à l'épreuve avant que l'analyse ne révèle l'effet des manières personnelles de croire sur ce que nous croyons, ni jusqu'à quel point elles sont involontairement fixées par la coutume et la tradition sociales. Les Grecs possédaient des capacités d'observation aiguës et une très grande perspicacité ; leur « science » n'en est pas moins un monument du point jusqu'auquel les effets des habitudes sociales acquises et ceux de notre constitution organique ont pu être attribués sans détour aux événements naturels. La dépersonnalisation et la désocialisation de certains objets furent la condition sous laquelle on parvint à subordonner l'expérience à des règles en maîtrisant les attitudes et les objets qui en font partie, et à en faire ainsi des objets de la physique.

Cette grande émancipation coïncida avec la naissance de l'« individualisme », lequel correspondit en effet à la découverte, par la réflexion, de la part jouée par les sujets concrets dans l'expérience, en fonction de leurs manières d'agir, de penser et de désirer. Tout se serait très bien passé si on en avait confié l'interprétation à la méthode empirique. Cela aurait du moins permis aux penseurs de rester attentifs à l'origine du « subjectif » dans l'expérience première, et de diriger leur regard sur ce qui permet de discerner ce qui est utilisable dans le traitement des objets de l'expérience. Malheureusement, l'absence de toute méthode de ce genre, en raison de l'isolement dans lequel étaient tenus l'origine empirique et l'usage instrumental, eut pour effet de concevoir les résultats de l'enquête psychologique comme un mode mental isolé en lui-même et de lui-même, un monde se suffisant à lui-même et fermé sur lui-même. Dans la mesure où les idées en cours en psychologie

coïncidaient avec celles qui considéraient les objets physiques comme se suffisant également à eux-mêmes et comme fermés sur eux-mêmes, il en résulta ce dualisme de l'esprit et de la matière, d'un monde physique et d'un monde mental qui, de Descartes jusqu'à nos jours, domine la formulation des problèmes philosophiques.

Le dualisme ne nous concerne pas ici, sauf à observer qu'il est le résultat logiquement inévitable des conditions qui se sont opposées à la reconnaissance de ce qui fait de l'expérience brute qu'elle est à la fois première et dernière — première en ce qu'elle est donnée sous une forme incontrôlée, dernière en ce qu'elle est donnée sous une forme plus réglée et plus riche de sens, rendue possible par les méthodes et les résultats de l'expérience réfléchie. En revanche, s'il est une chose qui nous concerne directement à ce stade de la discussion, c'est le résultat de la découverte des objets subjectifs sur la création, en philosophie, d'un subjectivisme en gros. Tandis que dans la vie réelle la découverte des attitudes personnelles et de leurs conséquences se révéla une source importante d'émancipation, la psychologie devint pour la philosophie, comme Santayana l'a excellemment suggéré, quelque chose de « pernicieux »<sup>1</sup>. Les attitudes mentales, les *modes* d'expérience y furent traités comme se suffisant à eux-mêmes, complets, comme des *données* premières, comme constituant les seules *data* originales et par conséquent indubitables. C'est ainsi que les caractères de l'authentique expérience première, là où les choses naturelles constituent un facteur déterminant dans la production de tout changement, furent considérés, tantôt comme de nature douteuse, ne correspondant à rien qui soit donné et ne pouvant être atteints qu'en dotant d'un pouvoir miraculeux la seule chose qui échappe au doute, c'est-à-dire le mental, tantôt comme dénués de toute existence, sinon comme complexes d'états mentaux, d'impressions, de sensations, de sentiments<sup>2</sup>.

1. George Santayana (1863-1962), professeur à Harvard jusqu'en 1912. Pour Santayana, la philosophie doit commencer dans l'action. Son naturalisme et son pragmatisme l'opposent à ce qu'il considère comme une tendance majeure de la psychologie classique : l'idée d'un autoengendrement des idées les unes par les autres. Voir *The Life of Reason* [1905], Five volumes in one, Horcott, The Echo Library, 2006. (N. d. E.)

2. Le fait de concevoir ainsi le mental comme le seul « donné » qui soit, de manière première et originale, explique que lorsqu'un philosophe fait appel à l'expérience,

On peut en donner un exemple, parmi les innombrables autres qui pourraient en être offerts. Je le choisis presque au hasard, tant il est à la fois simple et caractéristique. C'est un auteur qui, ayant l'intention d'illustrer la nature de l'expérience, ce qu'elle est véritablement, écrit : « Lorsque je regarde un fauteuil, je dis que j'en ai l'expérience. Mais cette expérience, en réalité, ne concerne qu'un petit nombre d'éléments parmi ceux qui constituent un fauteuil, sa couleur, celle qui est la sienne sous ces conditions particulières de lumière, sa forme, qui est également la sienne lorsqu'il est perçu sous cet angle, etc. » Deux choses me semblent impliquées dans un tel jugement. Tout d'abord le fait que l'« expérience » y est réduite aux traits qui entrent en rapport avec l'*acte* qui préside à cette expérience, dans ce cas particulier, l'acte de voir. Certaines étendues de couleur, par exemple, possèdent une certaine forme en rapport avec des qualités liées aux efforts musculaires et aux accommodations de la vue. Ces qualités, qui définissent l'acte de voir lorsqu'on en fait l'objet d'une enquête réfléchie, *symétriquement à ce qui est vu*, deviennent ainsi le fauteuil comme tel dans l'expérience immédiate ou directe. Logiquement, le fauteuil disparaît pour être remplacé par certaines qualités sensibles liées à l'acte de voir. Si bien qu'il n'y a désormais plus aucun autre objet, certainement pas le fauteuil qui avait été acheté, qui trônait dans la pièce et qui permettait de s'asseoir. Revenir à ce fauteuil total, ce ne peut être revenir au fauteuil de l'expérience directe, celui que nous utilisons et que nous apprécions, avec sa propre origine indépendante, son histoire et sa carrière de fauteuil, mais à un complexe de qualités sensibles directement « données », et qui en forment le noyau, autour duquel gravitent d'autres qualités qu'on s'imagine pouvoir faire revivre comme « idées ».

Une deuxième chose réside en ce que, jusque dans un jugement aussi bref que celui qui a été cité, on est obligé d'admettre un *objet* de l'expérience qui est infiniment autre et infiniment

beaucoup sont amenés à y voir une nécessaire concession au subjectivisme. On peut y voir une illustration de l'antinomie présumée, mentionnée dès le premier paragraphe, entre la nature et l'expérience. Elle est désormais à ce point enracinée dans les esprits que la méthode empirique utilisée dans le présent volume a été accusée par les critiques de n'être rien de plus qu'une reformulation d'une philosophie purement subjective, bien qu'elle soit exactement tout le contraire.

plus que la seule chose dont on est supposé faire l'expérience. Il y a le *fauteuil* vers lequel notre regard est tourné ; le *fauteuil qui se présente* sous certaines couleurs ; la *lumière* dans laquelle elles apparaissent ; l'angle de la vision et la référence qu'il implique à un organisme possédant un équipement optique. Il est nécessaire de faire référence à ces *choses*, car sans cela on ne pourrait attribuer aucun sens à ces qualités sensibles dont on affirme pourtant qu'elles sont les seules données dont on fasse l'expérience. On aurait du mal à imaginer une reconnaissance plus manifeste, bien qu'elle ne soit pas avouée, du fait qu'en réalité l'explication donnée ne concerne qu'une partie déterminée de l'expérience effective, plus précisément cette partie qui définit l'acte de faire une expérience, abstraction faite, de manière délibérée et pour les besoins de l'enquête en cours, de ce sur quoi porte cette expérience.

L'exemple cité est caractéristique du « subjectivisme » comme position philosophique. On entreprend l'analyse réfléchie d'un élément appartenant à l'expérience réelle, le résultat est ensuite considéré comme primaire, de sorte que le contenu de l'expérience qui a effectivement eu lieu, et dont le résultat analytique a été dérivé, prend une allure douteuse et problématique, bien qu'il soit présupposé à chaque étape de l'analyse. La véritable méthode empirique part de l'expérience première et de ce qui en constitue réellement l'objet, constate que la réflexion discerne en elle un nouveau facteur, l'acte de voir, en fait un objet et utilise ensuite ce nouvel objet, la réponse de l'organisme à la lumière, pour organiser, lorsque cela est nécessaire, d'autres expériences de ce qui constituait le contenu de l'expérience première.

Les questions qui viennent d'être abordées, la ségrégation établie entre les objets physiques et mentaux, seront examinées avec plus d'attention dans le corps de ce volume !. En ce qui concerne la *méthode*, cependant, il convient, en ce point, de résumer nos résultats. En se référant à ce qu'il y a en même temps de premier et de dernier dans le matériau de l'expérience ordinaire, on se dispense, en premier lieu, de créer des problèmes artificiels détournant l'attention et l'énergie des philosophes des véritables problèmes qui se posent dans la réalité. En deuxième

lieu, on se donne un moyen de vérifier ou de tester les conclusions de l'enquête philosophique, et de se rappeler qu'il nous faut reconsidérer celles-ci, en tant que produits secondaires de la réflexion, à la lumière de l'expérience dont ils procèdent, de manière qu'elles puissent être confirmées ou modifiées par le nouvel ordre et la nouvelle clarté qu'elles ont permis d'y introduire, ainsi que par les nouveaux objets dont les méthodes qui en sont issues ont permis de faire significativement l'expérience. En troisième lieu, le fait que ces conclusions puissent ainsi avoir une portée dans d'autres expériences leur donne une valeur empirique ; elles sont ce qu'elles apportent à l'expérience humaine commune, et non pas des curiosités destinées à être déposées, avec un label approprié, dans un musée métaphysique.

L'appel à la méthode empirique qui, lorsqu'elle est développée, s'ouvre sur les questions que nous allons aborder, se traduit dans un autre résultat très important pour la philosophie. Celle-ci, comme toutes les formes d'analyse réfléchie, nous éloigne, pour le moment, de ce qui appartient à l'expérience première et de ce qui, en elle, agit et subit, se prête à un usage ou à des plaisirs. Or la tentation permanente de la philosophie, comme toute son histoire en témoigne abondamment, consiste à tenir les résultats de la réflexion pour depositaires, en eux-mêmes et par eux-mêmes, d'une réalité supérieure à celle du matériau de tout autre mode d'expérience. La supposition la plus commune des diverses philosophies, y compris dans le cas de philosophies très différentes l'une de l'autre, est celle de l'identité des objets de la connaissance et, en dernière instance, des objets réels. Cette supposition est si profonde qu'ordinairement elle n'est même pas exprimée. On la tient pour allant de soi, comme une chose si fondamentale qu'il est parfaitement inutile de la formuler. On trouve un exemple technique de cette conception dans la thèse cartésienne — Spinoza y compris — qui fait de l'émotion, aussi bien que du sentiment, une pensée confuse, sauf lorsqu'elle devient claire et définitive, et qu'elle atteint dès lors son but, la *cognition*. Il est extrêmement rare que l'expérience esthétique et morale soit considérée comme pouvant exprimer aussi réellement que l'expérience intellectuelle les caractères des choses, la poésie comme pouvant avoir une importance métaphysique aussi grande que la science ; et lorsque tel est le cas, on prête alors au jugement dans lequel

cela s'exprime un sens mystique ou ésotérique, plus qu'un sens entrant directement en rapport avec la vie ordinaire.

Supposons toutefois que nous procédions en ne faisant appel à aucune présupposition, sinon celle qui consisterait à voir dans ce dont on fait l'expérience, puisqu'il s'agit d'une manifestation de la nature, un témoignage des caractéristiques des événements naturels. Sur cette base, la rêverie et le désir auront leur place dans une théorie philosophique de la vraie nature des choses. Les possibilités qui, appartenant à l'imagination, sont absentes de l'observation, pourront y être prises en compte. Les propriétés des objets auxquelles permet d'accéder l'expérience scientifique ou la réflexion sont importantes, mais tous les phénomènes qui relèvent de la magie, du mythe, de la politique, de la peinture ou des prisons le sont aussi. S'il s'agit du rapport de l'individu à l'universel, le phénomène de la vie sociale est aussi pertinent que les questions de la logique ; l'existence de frontières et de barrières, de la centralisation, de l'interaction de ce qui passe les frontières, de l'expansion et de l'intégration, du point de vue de l'organisation politique, est une chose tout aussi importante pour les théories métaphysiques du discret et du continu que tout ce que l'on peut apprendre à la lumière de l'analyse chimique. L'existence de l'ignorance, autant que celle de la sagesse, de l'erreur et même de la désaison, ainsi que de la vérité n'y seront pas laissées de côté.

Tout cela revient à dire que la nature est conçue de telle manière que toutes ces choses, dans la mesure où elles sont réelles, sont naturellement possibles ; on ne s'en débarrasse pas en les considérant comme une pure « apparence », par opposition à la réalité. Les illusions sont des illusions, mais l'apparition des illusions n'en est pas une, elle est tout à fait réelle. Ce qui « appartient » réellement à l'expérience s'étend bien au-delà de ce qui, à tout moment, est *commun*. Du point de vue de la connaissance, les objets doivent être distincts et leurs caractères doivent être explicites ; ce qui est vague, non révélé, constitue une limitation. C'est pourquoi, sitôt que prévaut l'habitude d'identifier la réalité à l'objet de la connaissance comme tel, on se débarrasse du vague et de l'obscur. La théorie philosophique se doit de reconnaître que ce qui est distinct et évident a un prix, et il est important pour elle de savoir pourquoi. Mais il est tout aussi important d'observer que la pénombre et le crépuscule

abondent. Car il y a toujours, dans tout objet de l'expérience première, des potentialités non explicites. Tout objet qui se présente comme tel est investi de conséquences possibles cachées ; l'acte le plus déclaré renferme des facteurs non explicites. On peut pousser la pensée aussi loin que l'on voudra, cela n'en rendra pas toutes les conséquences prévisibles pour autant, pas plus qu'on ne pourra en faire un élément explicite ou connu de réflexion ou de décision. Face à de tels faits empiriques seule une philosophie qui, en quelque point, trace une démarcation arbitraire entre la nature et l'expérience peut encore supposer que la nature est intégralement faite de la même étoffe, tout y étant distinct, explicite et évident, sans aucune possibilité enfouie, aucune nouveauté ni obscurité.

Accuser la philosophie d'« intellectualisme » arbitraire (comme cela est impliqué ici), comme d'un vice majeur, ne revient nullement à jeter l'opprobre sur l'intelligence et la raison. L'accusation d'« intellectualisme » désigne la théorie pour laquelle toute expérience est un mode de connaissance, et de telle façon que tout ce qui peut en être l'objet, toute nature, doive être réduit et transformé jusqu'à pouvoir être défini dans les termes mêmes des objets de la science en tant que tels. Toute position « intellectualiste » va à l'encontre des faits de l'expérience première. Car les choses sont des objets appelés à être traités, utilisés, objets et moyens d'action, appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être connues. Bien avant qu'elles ne soient connues, nous les avons *eues*.

Le fait d'isoler les traits caractéristiques des objets connus, définis du même coup comme les seules réalités ultimes, contribue au refus d'accorder à la nature les caractères qui donnent aux choses leur côté aimable ou méprisable, beau ou laid et en font des objets d'adoration ou de crainte. Il nous porte à croire que la nature n'est qu'un mécanisme indifférent et mort, et il permet de comprendre pourquoi les caractéristiques qui donnent aux objets leur valeur et nous les rendent précieux dans l'expérience réelle sont tenues pour la source d'un problème philosophique fondamentalement embarrassant. Pourant, en reconnaître la réalité première et authentique ne signifie pas qu'aucune pensée ni connaissance n'entre en jeu lorsqu'une chose est appréciée, désirée ou objet d'un effort particulier. Ce que cela signifie, c'est que celles-ci occupent

une position subordonnée, et que le véritable problème est celui de savoir comment et pourquoi, à quel effet, les choses dont on fait ainsi l'expérience se trouvent transformées en objets au regard desquels ce qui est connu occupe une position suprême, tandis que la dimension affective ou volitive est tenue pour contingente et secondaire.

L'«*intellectualisme*», comme méthode souveraine en philosophie, est à ce point éloigné des faits de l'expérience première que non seulement il en appelle constamment à la méthode non empirique, mais qu'il en arrive à rendre inexplicable la connaissance dans son ubiquité. Il suffit de choisir l'expérience première comme point de départ, telle qu'elle se manifeste principalement dans des modalités d'action et de passion, pour voir quels sont les bénéfices de la connaissance — à savoir la possibilité d'une gestion intelligente des éléments qui entrent dans ces modalités. Quand nous avons quelque chose à faire, il vaut toujours mieux que nous connaissions notre affaire, comme on le dit communément. L'intelligence, dans ce que nous faisons comme dans ce que nous subissons (ou dans ce que nous apprécions, aussi bien), est une source de satisfaction, y compris dans des conditions qui échappent à tout contrôle. Dès qu'une possibilité de contrôle existe, toutefois, la connaissance en est le seul instrument efficace. Si l'on admet l'existence d'un tel élément de connaissance dans l'expérience première, il n'est pas bien difficile de comprendre comment il peut se développer, passant du rang de facteur modeste et secondaire à celui de caractère dominant. Agir et subir, expérimentant et se mettre en situation de faire de nos sens et de notre système nerveux le réceptacle de matériaux offerts à la réflexion, voilà qui est de nature à renverser les conditions originales qui subordonnaient la connaissance et la pensée à la capacité d'agir et de subir. Au reste, en retraçant la genèse de la connaissance le long de cette ligne, on s'aperçoit aussi que la connaissance a pour effet d'enrichir et d'améliorer le contenu de l'expérience brute. Nous sommes dès lors en mesure de comprendre ce que nous avons à faire, à plus grande échelle, et ce qui se produit, y compris lorsque nous avons l'impression de n'être que les malheureuses marionnettes d'un incontrôlable destin. Mais l'omniprésence de la connaissance, sa préférence à tout inclure et à tout monopoliser, est une chose

qui, la privant de contexte, la prive de sens. Si l'on ne s'en rend pas compte, lorsqu'on l'élève à un statut suprême et autosuffisant, c'est parce qu'il est littéralement impossible d'en exclure celui qui, tout en étant constitué d'un matériau non cognitif, n'en est pas moins objet d'expérience et donne son importance à ce qui est connu.

Bien que ce sujet soit amplement abordé dans les autres chapitres de ce volume, il y a un point sur lequel il vaut la peine d'attirer l'attention. Tenir pour premiers l'expérience intellectuelle et le matériau qui lui est propre, c'est rompre le lien qui relie l'expérience à la nature. On ne peut en effet nier que l'organisme physiologique et ses structures, que ce soit chez l'homme ou chez les animaux inférieurs, est concerné par la nécessité des adaptations et de l'usage des matériaux qui lui permettent de maintenir le processus vital. Le cerveau ainsi que le système nerveux central sont primitivement des organes dont la fonction est d'agir et de subir, d'un point de vue biologique, on peut affirmer sans danger que l'expérience première est du même genre. Aussi, sauf à admettre une violation de la continuité historique et naturelle, l'expérience cognitive ne peut avoir son origine que dans une expérience de nature non cognitive. Si bien qu'à moins de faire intervenir la connaissance dès le départ dans les processus d'agir-pâtir, nous sommes obligés de faire intervenir un principe et un agent étrangers à la nature, pour ne pas dire surnaturels. Que des adversaires déclarés du surnaturel puissent si aisément investir l'organisme de pouvoirs n'ayant aucune base dans les événements naturels est une chose si étrange qu'elle serait inexplicable s'il ne fallait compter avec l'inertie des écoles traditionnelles. Sans cela, il serait tout à fait clair que la seule manière de défendre la doctrine de la continuité naturelle consiste à reconnaître le caractère secondaire et dérivé des aspects intellectuels ou cognitifs de l'expérience. Malheureusement, la position contraire est si profondément enracinée dans toute la tradition philosophique qu'il n'y a probablement pas lieu de s'étonner si les philosophes répugnent à admettre un fait qui, s'ils venaient en effet à l'admettre, les obligerait à reconstruire celle-ci sur une large échelle, tant dans la forme que dans le contenu<sup>1</sup>.

1. Voir J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit. (N. d. E.)

Nous avons précédemment évoqué la différence que représente, pour la philosophie, l'adhésion à la méthode empirique quant aux problèmes du sujet et de l'objet et de la capacité présumée de tout inclure, propre à l'expérience cognitive<sup>1</sup>. Il existe un lien étroit entre ces deux problèmes. Le fait d'identifier les objets réels, point par point, aux objets de connaissance a pour inévitable effet d'exclure du monde « réel » tous ceux qui relèvent de l'affectivité et de la volonté, et de les renvoyer dans les arcanes privés du sujet ou de l'esprit qui en fait l'expérience. Ainsi, l'idée de l'omniprésence de toute expérience cognitive inclusive conduit, selon une logique nécessaire, à bâtir un mur particulièrement ferme et solide entre le sujet qui fait l'expérience et la nature qui en est l'objet. Le soi ne devient pas seulement un pèlerin, mais un étranger, dans un monde où il n'est pas naturalisé et où il n'a aucun espoir de l'être. Il n'y a qu'une manière d'éviter toute séparation stricte entre l'esprit qui est au centre du processus de l'expérience et le monde naturel sur lequel elle porte ; elle consiste à admettre que toutes les modalités d'expérience sont autant de manières de se réaliser pour certains traits authentiques de la nature.

Le fait de favoriser les objets cognitifs et leurs caractéristiques aux dépens des traits qui éveillent le désir, commandent l'action et produisent la passion, est une variante particulière d'un principe de mise en valeur sélective qui introduit dans la philosophie la partialité et l'esprit partisan. La mise en valeur sélective, avec les omissions et les rejets qui l'accompagnent, est au cœur de ce qui règle notre vie mentale. S'y opposer, c'est rejeter toute pensée. Toutefois, dans les questions ordinaires, autant que dans les enquêtes scientifiques, nous ne perdons pas de vue que la sélection répond à un but précis ; il ne s'agit pas de nier ce qui est mis de côté, car l'omission porte seulement

1. Afin d'éviter tout malentendu, il convient peut-être d'apporter une précision sur ce dernier point. On ne nie pas que le contenu de toute expérience, quelle qu'elle soit, puisse devenir objet de réflexion et d'inspection cognitive. Mais l'accent doit être mis sur « devenir » ; le cognitif n'est jamais intégralement inclusif, ce qui veut dire que quand le matériau d'une expérience de nature initialement non cognitive est objet de connaissance, ce matériau et l'acte de connaissance comme tel sont eux-mêmes inclus dans une nouvelle expérience non cognitive plus étendue, et cette situation ne peut jamais être transcendée. Ce n'est qu'à partir du moment où le caractère temporel des choses sur lesquelles porte l'expérience tombe dans l'oubli que l'idée de la « transcendance » totale de la connaissance est affirmée.

sur ce qui ne concerne pas le problème particulier que l'on pose et les buts que l'on poursuit.

En philosophie, hélas, cette condition restrictive est le plus souvent complètement ignorée. On ne tient aucun compte, pas plus qu'on ne se souvient de ceci que le privilège accordé à tel ou tel aspect répond à tel ou tel but, et que ceux qui sont ignorés sont tout aussi réels et importants dans leur propre contexte caractéristique. La tendance qui prévaut est celle qui, parce qu'elle constate que les qualités qui sont celles du discours poétique ou celles qui sont propres à l'amitié sont étrangères à l'enquête scientifique, refuse de leur accorder une réalité ou en tout cas le genre de réalité incontestable attribuée aux propriétés mathématiques, mécaniques ou électromagnétiques constitutives de la matière. Les hommes considèrent naturellement ce à quoi ils accordent une importance majeure à un certain moment comme le réel. Réalité et de valeur supérieure sont synonymes. Dans l'expérience ordinaire, ce fait ne prête pas à conséquence. Il est compensé par l'intérêt que l'on prête aux autres choses, lesquelles, ayant également une valeur, sont également réelles. La philosophie, en revanche, fait souvent preuve d'une rigidité cataleptique qui se manifeste dans son attachement à cette phase particulière de tous les objets de l'expérience et par l'affection que les philosophes lui portent. Elle est réelle quoi qu'il arrive et elle est la seule qui le soit ; les autres choses ne le sont qu'en un sens secondaire et pickwickien.

Par exemple, la certitude, l'assurance prennent une valeur considérable dans un monde aussi incertain et périlleux que celui dans lequel nous vivons. Il en résulte que tout ce qui est susceptible d'être tenu pour certain se voit attribuer le statut d'Être ultime, tandis que tout le reste passe pour un simple phénomène, lorsque ce n'est pas, dans des cas extrêmes, pour une illusion. Ce que cette « réalité » présente d'arbitraire se mesure à la grande diversité des objets qui obtiennent les suffrages des différents philosophes. Il peut s'agir des entités mathématiques, des états de conscience ou des *sense data*. Pour un philosophe, la réalité est constituée de tout ce qui le frappe, eu égard au problème qui s'impose à lui sous le sceau de l'évidence et qui bénéficie du même coup d'une garantie sans faille. Les définitions philosophiques du réel renvoient, comme à leur source, à ce qui a été distingué au titre de l'honneur et de la

dignité et à ce qu'elles tiennent pour certain dans le monde. La scolastique considérait le Vrai et le Bien, avec l'Unité, comme les marques de l'Être en tant que tel. Confrontée à un problème, la pensée cherchait toujours à unifier les choses qui, sans cela, se seraient révélées discordantes et fragmentaires. L'action vise délibérément le bien ; connaître, c'est saisir le vrai. Dès lors, le but de nos efforts est de convertir les choses qui sont sources de satisfaction et de paix en cela seul qui constitue l'Être réel ultime. Les fonctions secondes sont traitées comme des propriétés originales.

Cette promotion des objets de préférence sélective au rang de réalités exclusives présente un autre aspect, l'attachement des philosophes à ce qui est simple, leur amour des « éléments ». L'expérience grossière est imprégnée de ce qui est emmêlé et complexe ; c'est ce qui conduit les philosophes à s'en détourner avec hâte, en se mettant en quête de choses dont les garanties de simplicité soient telles qu'elles permettent à l'esprit de leur faire entièrement confiance, avec l'assurance qu'elles ne lui réservent aucune surprise, que rien n'en jaillira qui devienne source de désarroi, qu'elles resteront immuables, sans potentialités sous-jacentes. Il y a, là encore, la prédilection pour les objets mathématiques ; il y a Spinoza et son assurance qu'une idée vraie est une idée qui porte en elle sa vérité intrinsèque ; Locke, avec son « idée simple » ; Hume, avec son « impression » ; les néoréalistes anglais avec leurs données atomiques ultimes ; les néoréalistes américains, avec leurs essences *ready-made*.

Un autre exemple frappant du sophisme de la mise en valeur sélective est celui de l'influence hypnotique qu'exerce la conception de l'éternel. Ce qui est permanent nous donne la possibilité du repos, nous apporte la paix : le variable, le changeant sont toujours pour nous un défi. Là où les choses changent, une menace pèse sur nous, signe de difficultés. Le changement peut certes être marqué par l'espoir du meilleur, mais même dans ce cas cet espoir est tourné vers quelque chose qui restera ce qu'il est une fois pour toutes, dès lors qu'il se produira. En outre, nous n'avons pas d'autre moyen d'agir sur le variable et le précaire que de faire appel au stable et au constant ; si l'on veut arriver à quelque chose, les « invariants » — dans l'état actuel des choses — sont autant une nécessité

dans la pratique que pour les fonctions mathématiques. Le permanent répond à d'authentiques exigences émotionnelles, pratiques et intellectuelles. Mais la demande et la réponse qui lui correspondent n'existent jamais, empiriquement, que dans un contexte donné ; elles se manifestent sur la base d'un besoin particulier et par rapport à des conséquences spécifiques. La philosophie et la pensée en général s'autorisent à s'en détourner au profit de la recherche absurde d'une pierre philosophale intellectuelle propre à toutes les généralisations. Elle isole ainsi le permanent en lui attribuant le statut d'une fonction et d'une finalité propres, en le convertissant en intrinsèquement éternel et en le concevant ou bien (à la manière d'Aristote) comme ce qui reste identique à lui-même en tout temps ou comme ce qui est indifférent au temps et en dehors du temps.

Cette tendance à traiter les objets dont la valeur dans un contexte déterminé a permis qu'on les définisse comme le « réel », en un sens supérieur et injuste, est l'expression d'un fait empirique de première importance. Les simplifications philosophiques sont dues à des choix, et ces choix sont l'expression d'un intérêt *moral*, au sens large d'une prédilection pour ce qui est bon. Nous sommes constamment et inévitablement préoccupés par la prospérité et l'adversité, le succès et l'échec, la satisfaction et la frustration, le bon et le mauvais. Nous sommes des créatures ayant des vies à vivre, et dans la mesure où nous vivons dans un environnement incertain, nous sommes ainsi faits que nos observations et nos jugements se portent vers le meilleur et vers le pire, c'est-à-dire vers des valeurs. Le reconnaître est une chose ; la transformation que les philosophes ont effectuée des traits qu'ils apprécient (la simplicité, la certitude, la noblesse, la permanence, etc.) en des traits immuables de l'Être en est une autre. Pour la première, il y a quelque chose qui demande à être accompli, et que les actions dans lesquelles se manifestent les choix, et qui les authentifient, sont destinées à atteindre. La seconde ignore la nécessité de l'action pour produire le meilleur et démontrer l'honnêteté du choix ; elle fait de ce qui est désiré le caractère antécédent et final d'une réalité dont on suppose qu'elle ne réclame pas d'autre justification que logique pour donner la satisfaction contemplative qui est celle de l'Être vrai.

Pour la réflexion, le possible est toujours préférable au donné, voire pire. Toutefois, comme il serait également préférable que

le bien possible fût donné maintenant, le philosophe, qui appartient par son statut à la classe de loisir, affranchi de la nécessité de faire face à des conditions de vie, fait de ce qui n'est que possible une espèce particulière d'être, quelque chose qui est, même si cela n'existe pas. La permanence, l'essence réelle, la totalité, l'ordre, l'unité, la rationalité, l'*unum, verum* et *bonum* de la tradition classique, sont des prédicats élogieux. Lorsque nous rencontrons des termes de ce genre, utilisés pour décrire les fondations et les conclusions propres à un système philosophique, nous avons toutes les raisons de penser que nous avons affaire à une simplification artificielle de l'existence. Une réflexion marquant sa préférence pour un bien possible a dialectiquement forgé une miraculeuse transsubstantiation.

La mise en valeur sélective, le choix vont de pair avec la réflexion. Ce n'est pas un mal. L'illusion ne se produit que là où la présence et l'opération du choix sont cachées, déguisées ou niées. La méthode empirique permet de mettre en lumière et de montrer l'opération du choix, comme elle le fait pour n'importe quel autre événement. Elle nous offre ainsi une protection contre la conversion à la faveur de laquelle le résultat d'un processus prend la signification d'un antécédent. On peut voir dans cette conversion *le* sophisme philosophique par excellence, qu'il bénéficie aux subsistances mathématiques, aux essences esthétiques, à l'ordre purement physique de la nature ou à Dieu. L'auteur de ce livre ne prétend pas à une pureté d'intention supérieure à celle des autres philosophes. À ses yeux, toutefois, l'application d'une méthode empirique est le seul moyen qui permette d'assurer une réalisation à la pureté des intentions. Quels que soient les éléments qui entrent en jeu, de nature à en déterminer la nécessité et à lui donner une direction, une méthode empirique indique sans détour ce qu'elle vise. En outre, elle met clairement en évidence, de manière tout aussi ouverte, le choix qui l'anime, tel qu'il est mis en œuvre et avec les conséquences qu'il entraîne.

Le fait d'adopter une méthode empirique n'offre nullement la garantie d'accéder à tout ce qui est adapté à une conclusion particulière, ni que cela sera correctement montré et communiqué. Une telle méthode permet néanmoins de mettre en évidence quand, où et comment ce qui correspond à une description désignée a été atteint. Elle fournit une carte de la

route qui a été traversée, si bien qu'il est possible, pour autant qu'on le souhaite, de refaire le chemin afin d'inspecter soi-même le paysage. Ainsi, les découvertes des uns peuvent être rectifiées et étendues par les découvertes des autres, avec, autant qu'il est humainement possible, l'assurance d'être confirmées, étendues et rectifiées. L'adoption de la méthode empirique procure donc à la réflexion philosophique quelque chose de cette tendance à la coopération, orientée vers un consensus qui caractérise l'enquête dans les sciences de la nature. Le chercheur scientifique ne convainc pas les autres par ce que ses définitions comportent de plausible, ni par les vertus de sa dialectique, mais en leur mettant sous les yeux la démarche précise dont ses recherches, ses opérations et ses résultats sont solidaires, et qui constitue la source de ses découvertes. Les autres sont ainsi invités à suivre à leur tour une telle démarche, de manière à voir en quoi ce qu'ils découvriront s'accorde avec la présentation qu'il en a lui-même donnée.

Il appartient à une méthode empirique honnête d'établir quand, où et pourquoi l'opération de sélection a lieu, de manière que les autres soient à même de la réitérer et d'en tester la validité. Le choix sélectif, désigné comme un événement empirique, met au jour la base et la portée des simplifications intellectuelles ; elles perdent ce caractère autarcique qui en faisait exclusivement une affaire d'opinion et de controverse, n'admettant d'autre possibilité que celles d'une adhésion ou d'un rejet inconditionné. Un choix masqué ou dénié a pour conséquence ces différences stupéfiantes, entre les croyances philosophiques, qui désarment le débutant et amusent l'expert. Un choix qui se dit comme tel est une expérience qui demande à être tentée en fonction des mérites de ce choix et testée par ses résultats. Chaque fois qu'il est question de connaissance immédiate, de certitude ou de croyance se suffisant à elle-même, qu'elle soit de nature logique, esthétique ou épistémologique, on a affaire à un choix, qui est lui-même fonction d'un certain but, et qui n'est ni simple, ni évident par lui-même, ni intrinsèquement digne d'éloge. Il suffit que ce but soit établi de telle manière qu'il donne à nouveau lieu à une expérience pour que puissent être testées la valeur et la pertinence de la sélection opérée en sa faveur. La portée de la pensée, scientifique et philosophique, n'est pas d'éliminer tout choix mais de le rendre moins

arbitraire et plus significatif. Un choix perd son caractère arbitraire lorsque sa qualité et ses conséquences sont telles qu'elles se recommandent à la réflexion des autres, dès lors qu'ils se trouvent eux-mêmes dans les situations indiquées ; il acquiert une signification lorsqu'il s'avère que les raisons qui plaident en sa faveur sont puissantes et ses conséquences capitales. Une fois qu'un choix est déclaré, d'autres peuvent réitérer le développement de l'expérience ; on a affaire à une expérimentation qui demande à être tentée, et non pas à une formule dont le succès est automatiquement garanti.

Ce cas particulier est évoqué ici, non pas comme un point de doctrine, mais à la seule fin de fournir un exemple de ce qu'est la méthode empirique. Le vrai ou le faux dépend de ce que les hommes trouvent lorsqu'ils pratiquent avec circonspection l'expérience d'une observation des événements réfléchis. On ne réfute pas une découverte empirique en niant les constatations auxquelles elle fait appel, mais en donnant au développement de l'expérience une orientation à laquelle le résultat s'oppose. Convaincre quelqu'un d'erreur, aussi bien que le conduire à la vérité, c'est l'amener à voir et à découvrir ce qu'il n'avait pas réussi à découvrir et à admettre jusque-là. Toute la sagesse et la subtilité de la réflexion et de la logique tiennent leur portée de l'élaboration et de la transmission de directions qui indiquent de manière intelligible une procédure à suivre. Les conséquences d'une telle expérience sont présentes dans tout système philosophique. Chacun d'entre eux, si on le considère comme une expérimentation, a apporté une contribution intéressante à notre observation des événements et des qualités des objets susceptibles d'expérience. Certaines des sévères critiques auxquelles la philosophie a dû faire face ont été déjà mentionnées ; d'autres suivront sans nul doute. Mais la critique ne concerne pas directement les expérimentations ; elle vise le refus que la tradition philosophique leur a opposé en invoquant leur défaut de qualité sélective, refus qui, en les dissociant de leur véritable contexte et de leur véritable fonction, a eu pour effet de convertir en assertions arbitraires des illuminations potentielles.

Cet examen de la méthode empirique répondait à deux objectifs. D'une part, il s'agissait d'en clarifier le sens pour la philosophie (autant que ce qu'elle ne signifie pas), à partir d'une analogie avec ladite méthode dans l'enquête scientifique. Une

telle discussion ne peut cependant avoir une réelle importance qu'à partir du moment où la *différence* que fait une application de la méthode empirique en philosophie est clairement mise en évidence. C'est pourquoi nous avons pris en considération quelques-unes des voies caractéristiques et des positions importantes dans lesquelles les philosophes traditionnelles se sont fourvoyées en raison de leur échec à relier les résultats de leur réflexion aux questions de l'expérience première commune. Trois sources de sophismes majeurs ont été mentionnées, chacune enveloppant en elle un plus grand nombre de variantes que nous ne l'avons laissé entendre. Le premier consiste à dissocier complètement le sujet et l'objet (ce sur quoi porte l'expérience, et les *modalités* de cette expérience elle-même) ; en second lieu, les privilèges excessifs accordés aux aspects des objets connus, aux dépens de la qualité des objets de plaisir et de peine, de l'amitié et de la sociabilité, de l'art et de l'industrie ; et enfin le fait d'accorder un statut exclusif, en les isolant de tout le reste, aux résultats de différents types de simplification sélective répondant à des motifs inavoués.

Cela ne signifie pas que les produits de ces philosophes qui ont opté pour la mauvaise méthode, en refusant la voie empirique, sont totalement dépourvus de valeur ou de peu de valeur pour une philosophie attachée à une méthode empirique stricte. Tout au contraire, car nul philosophe ne peut prendre congé de l'expérience, qu'il le veuille ou non. Il n'est pas jusqu'aux visions les plus invraisemblables jamais nourries par la supposition qui ne se rattachent, de quelque manière, aux faits de l'expérience ; celui qui les connaît bien et qui en sait assez sur les conditions à partir desquelles elles ont vu le jour peut en donner une explication. Les philosophes ont été moins superstitieux que le commun des mortels. En tant que classe, ils ont fait la preuve de capacités exceptionnelles de réflexion et d'investigation. S'ils se sont parfois laissés aller à des chimères, ce n'est pas, fût-ce involontairement, parce qu'ils n'ont pas fait de la méthode empirique leur point de départ ; ce n'est pas non plus parce qu'ils ont substitué, de manière générale, l'imagination sans contrôle à la pensée. Non, la difficulté est née de leur incapacité à prendre acte des besoins empiriques qui étaient à la source des problèmes qu'ils se posaient, et à replacer dans le contexte de l'expérience réelle les produits élaborés de leur

réflexion, afin d'y être testés, d'y recevoir toute leur signification et de fournir un éclairage et une orientation aux perplexités dont la réflexion est originellement issue.

Les chapitres qui suivent n'ont nullement la prétention, par conséquent, de recommencer à philosopher, comme s'il n'avait jamais existé aucune philosophie ou comme si tous les résultats pouvaient être tenus pour empiriquement sans valeur. Bien au contraire, les discussions dans lesquelles nous allons nous engager s'appuient, peut-être de manière excessive, sur les principaux résultats des grands systèmes philosophiques, en s'efforçant d'en mettre en évidence les points forts et les points faibles, dans tous les cas où leurs conclusions sont mobilisées (conformément à ce que l'on peut exiger pour les objets élaborés de toute réflexion), pour revenir, à titre de guides, au matériau de l'expérience quotidienne brute.

Comme instrument d'analyse et de contrôle, encombrée comme elle l'est de toutes sortes de choses qui demandent à être analysées et contrôlées, notre expérience première, telle quelle, est de peu de valeur pour quiconque poursuit précisément un tel but. L'existence même de la réflexion est la preuve de ses carences. Tout comme l'astronomie et la physique des Anciens ne présentaient qu'une faible valeur scientifique, pour des raisons qui touchent à un manque d'appareils et de techniques d'analyse expérimentale qui explique que les données de l'observation immédiate aient été prises pour argent comptant, la philosophie du « sens commun » se borne la plupart du temps à répéter les idées les plus couramment admises. Tout ce qui traduit une confiance implicitement accordée à ce qui est donné dans l'expérience commune ne renvoie probablement qu'à un ensemble de préjugés destinés à prêter main-forte au fanatisme ou à la défense des reliquats d'une tradition conservatrice menacée par un début de remise en question.

La difficulté à laquelle nous exposent les conclusions de la philosophie n'est pas le moins du monde que ces résultats soient ceux de la réflexion et de la théorisation. C'est bien plutôt le fait que les philosophes ont emprunté à différentes sources les conclusions d'analyses particulières, par exemple à l'une des sciences dominantes du moment, et qu'ils les ont importées directement en philosophie, sans nullement les confronter aux objets empiriques dont elles sont nées ni à ceux vers lesquels les

conclusions en question étaient dirigées. C'est ainsi que Platon, en trafiquant avec les pythagoriciens, a importé dans sa philosophie des concepts mathématiques ; que Descartes et Spinoza ont repris les présuppositions du raisonnement mathématique ; que Locke a importé dans la théorie de l'esprit la physique newtonienne des corpuscules pour en faire des « idées simples » ; que Hegel a emprunté et généralisé sans limite aucune la méthode historique naissante de son temps ; que la philosophie anglaise contemporaine a importé des mathématiques la notion de proposition primitive indéfinissable, en leur donnant pour contenu celui des idées simples de Locke, lesquelles, entre-temps, avaient intégré le fonds de commerce de la science psychologique.

Aussi longtemps que ce qui est emprunté conserve un solide statut scientifique, certes pourquoi pas ? Dans l'enquête scientifique les méthodes élaborées trouvent en effet leur justification dans les possibilités qu'elles ouvrent dans de nouveaux champs de recherche, tout en créant de nouvelles techniques d'observation et d'expérimentation. Ainsi, lorsque l'expérience de Michelson-Morley a mis au jour, comme une question d'expérience brute, des faits qui ne s'accordaient pas avec les résultats des lois physiques admises jusqu'alors, les physiciens ne songèrent pas un seul instant à nier la validité de ce que cette expérience avait permis de constater, même si les résultats remettaient en question un dispositif et un système intellectuels très élaborés. La coïncidence des bandes de l'interférographe fut acceptée telle quelle, malgré son incompatibilité avec la physique newtonienne. Le fait de l'avoir ainsi acceptée conduisit les chercheurs scientifiques à entreprendre la reconstruction de leurs théories ; ils questionnèrent les prémisses de leur réflexion, nullement la « réalité » de ce qu'ils avaient constaté. Cette tâche de réajustement ne les obligea pas seulement à de nouveaux raisonnements et à de nouveaux calculs en vue de développer une théorie plus inclusive (générale), mais elle donna naissance à de nouveaux modes d'enquête pour l'expérience à ce sujet. Ils ne pensèrent pas un seul instant à écarter toute explication des aspects de ce qui se présentait ainsi dans l'expérience brute, sous prétexte que cela ne s'accordait pas logiquement avec la théorie — comme les philosophes l'ont souvent fait. Si tel avait été le cas, ils auraient déshonoré la science et se seraient par là

même interdit tout accès aux nouveaux problèmes et aux nouvelles découvertes propres à ce domaine. Pour dire les choses brièvement, le matériau de toute méthode scientifique élaborée est en continuité avec celui du monde réel tel qu'on en fait concrètement l'expérience.

Malheureusement, lorsque les philosophes transfèrent dans leurs théories, sans distinction et au titre de finalités, les conclusions élaborées qu'ils empruntent aux sciences, que ce soit à la logique, aux mathématiques ou à la physique, l'utilisation qu'ils en font n'est pas destinée à mettre au jour un nouveau champ de questions, pas plus qu'à éclairer ceux qui, plus anciens, appartiennent à l'expérience brute ; elle l'est bien davantage à la seule fin de les discréditer et à engendrer des problèmes nouveaux et artificiels sur la réalité et la validité de ce qui en fait partie. C'est ainsi que les découvertes de la psychologie, détachées de leur contexte empirique propre, sont utilisées pour mettre en doute la réalité des choses extérieures à l'esprit et au moi, celles qui précisément, avec leurs propriétés, sont peut-être les caractéristiques les plus saillantes de l'expérience ordinaire. D'une manière analogue, les découvertes et les méthodes de la physique, les concepts de masse, d'espace, de mouvement, ont été adoptés sans distinction, de manière isolée, par les philosophes afin de mettre en doute ou de discréditer la réalité des affections, des fins et des plaisirs de l'expérience concrète. Les objets des mathématiques, symboles de relations n'ayant aucune référence explicite à l'existence réelle, efficaces là où la technique mathématique s'applique, ont été employés par la philosophie pour déterminer l'antériorité des essences sur l'existence, en donnant ainsi naissance à la question insoluble de savoir pourquoi l'essence pure s'abîme jusque dans les filets et les tortuosités de l'existence.

En philosophie, la méthode empirique comporte deux exigences. En premier lieu, il faut faire remonter les méthodes et les produits élaborés jusqu'à leur origine dans l'expérience première, dans son hétérogénéité et sa plénitude, afin que les besoins et les problèmes qui leur ont donné naissance et auxquels ils sont supposés répondre soient clairement reconnus. En second lieu, il faut également que les méthodes et les conclusions dérivées soient ramenées aux choses de l'expérience ordinaire, dans toute leur grossièreté et leur primitivité, pour être

vérifiées. De cette manière, les méthodes de la réflexion analytique fournissent un matériau qui forme les ingrédients d'une méthode philosophique de désignation et de dénotation. En physique ou en astronomie, le travail scientifique permet de réunir les calculs et les déductions dérivés des observations et des expérimentations passées. Il s'agit toutefois de beaucoup plus que cela ; il faut aussi y voir une indication, un encouragement à réaliser d'autres observations et d'autres expériences. Aucun rapport scientifique ne retiendrait l'attention s'il ne décrivait pas les dispositifs au moyen desquels les expérimentations ont été réalisées et les résultats obtenus ; non pas que les dispositifs fassent l'objet d'une adoration particulière, mais parce que cette procédure informe les autres chercheurs de la manière dont ils doivent procéder pour obtenir des résultats qui s'accorderont ou non, dans l'expérience, avec ceux qui ont été obtenus précédemment, et confirmeront, modifieront ou corrigeront ainsi ces derniers. Un résultat scientifique enregistré désigne en effet une méthode à suivre et prédit ce que l'on est supposé trouver lorsque des observations spécifiques sont mises sur pied. C'est tout ce qu'une philosophie doit être ou faire. Dans les chapitres qui suivent, j'ai entrepris une révision et une reconstruction des conclusions, des rapports et d'un certain nombre de systèmes philosophiques, afin qu'on puisse en faire des méthodes, qui permettent à chacun d'en faire sa propre expérience et, en discernant bien ce qu'il est permis d'en tirer, de parvenir à une meilleure compréhension de ce qui se trouve déjà dans l'expérience commune de l'humanité.

Il y a un service particulier que la méthode philosophique est capable de rendre. Mise en œuvre empiriquement, elle ne consistera pas en une étude de la philosophie, mais en une étude, au moyen de la philosophie, de l'expérience de la vie. Une telle expérience est toutefois déjà riche de tous les produits de la réflexion des générations antérieures et des âges révolus, qui s'y sont superposés ; elle en est saturée. Elle est pleine de toutes les interprétations et de toutes les classifications issues de la pensée sophistiquée, qui s'y sont incorporées et se présentent sous la forme d'un matériau empirique naïf encore frais. Il faudrait une dose de sagesse bien supérieure à celle que possède le plus sage des chercheurs pour remonter jusqu'à la source originale de tous les emprunts qu'elle a absorbés. Si nous convenons

d'appeler, pour l'instant, ces matériaux des préjugés (même s'ils sont vrais, aussi longtemps que leur source et leur légitimité ne nous sont pas connues), alors la philosophie est une critique des préjugés. Ces résultats incorporés de la réflexion du passé, intégrés aux authentiques matériaux de l'expérience immédiate (de première main), peuvent devenir un organe d'enrichissement dès lors qu'ils sont reconnus et étudiés comme tels. Dans le cas contraire, toutefois, il arrive souvent qu'ils soient une source de confusion et de distorsion. En revanche, s'ilôt qu'ils sont reconnus et mis à l'écart, il en résulte une clarification et une émancipation de la pensée. L'un des grands objets de la philosophie consiste à accomplir cette tâche.

Une philosophie empirique est, en tout état de cause, une sorte de déshabillage intellectuel. Il ne nous est pas permis de constamment nous dévêtir des habits intellectuels que nous portons quand nous assimilons la culture de notre temps. Néanmoins pour s'enrichir intelligemment, la culture exige que nous nous débarrassions de certains d'entre eux, que nous les examinons de manière critique, afin de voir de quoi ils sont faits et ce que cela nous fait de les porter. Nous ne pouvons retrouver notre naïveté primitive, mais une certaine naïveté cultivée de la vue, de l'ouïe et de la pensée nous est accessible, et qui ne peut être atteinte qu'au moyen d'une discipline sévère de la pensée. Si les chapitres qui suivent pouvaient contribuer à une innocence et à une simplicité éclairées, ils auraient atteint leur but.

Je ne voudrais pas conclure sans me référer à la valeur humaine libérale plus étendue de la philosophie lorsqu'elle est animée du souci de suivre la méthode empirique. La plus sérieuse accusation pouvant être portée contre les philosophes non empiriques est d'avoir jeté un brouillard sur les choses de l'expérience ordinaire. Elles ne se sont pas contentées de les rectifier. Elles les ont globalement discréditées. En calomniant les choses de l'expérience quodienne, de l'action, de l'affection et des relations sociales, elles ont fait bien pire que de refuser de donner à ces affaires la direction intelligente dont elles ont tant besoin. Cela n'aurait pas beaucoup d'importance si la philosophie n'avait été qu'un luxe réservé à quelques penseurs. Le luxe est une chose dont nous nous accommodons dans de nombreux cas. Le plus grave, dans cette affaire, consiste dans le refus d'accorder à l'expérience commune la

capacité de se doter de méthodes susceptibles de lui assurer la maîtrise d'elle-même et la création de critères propres de jugement et de valeur. Nul ne sait jusqu'à quel point les maux et les défauts dont l'expérience est tenue pour responsable, et qui justifient le mépris dans lequel on la tient, sont dus au discrédit dont elle souffre de la part de ceux qui prétendent réfléchir. À la perte de temps et d'énergie, aux désillusions qui accompagnent toute déviation à l'égard de l'expérience concrète il faut encore ajouter la tragédie que représente l'incapacité où nous sommes de comprendre toute la valeur qu'une recherche intelligente permettrait de découvrir et de raffermir parmi les choses de l'expérience ordinaire. Je ne peux même pas évaluer ce que le cynisme, l'indifférence et le pessimisme qui sont monnaie courante doivent à cette situation au regard de la déviation de l'intelligence sur laquelle elle a débouché. Dans de nombreux cercles, elle est même devenue le signe d'une incapacité à imaginer tout ce que la vie apporte ou pourrait apporter en matière de confort et de bonheur. Les philosophes, pas plus que les religions, ne peuvent être acquittées de la part qu'elles ont prise dans la réalisation de ce résultat. Le philosophe transcendantal, plus que le matérialiste ou le sensualiste déclaré, a probablement contribué à cet obscurcissement de la joie et de la capacité de se régler elle-même dont l'expérience quotidienne délient le pouvoir. Si ce qui est écrit dans ces pages ne devait avoir pour résultat que la création et la promotion d'un respect pour l'expérience humaine concrète et ses potentialités, je m'en estimerais heureux.