

B i b l i o t h è q u e
de
PHILOSOPHIE

La quête de certitude

**Une étude de la relation
entre connaissance et action**

par

JOHN DEWEY

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Patrick Savidan*

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque de Philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

JOHN DEWEY

LA QUÊTE
DE CERTITUDE

UNE ÉTUDE DE LA RELATION
ENTRE CONNAISSANCE ET ACTION

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Patrick Savidan*

nrf

GALLIMARD

*La traduction de cet ouvrage est publiée
sous la responsabilité de Jean-Pierre Cometti*

Titre original :

THE QUEST FOR CERTAINTY

Extrait de

THE COLLECTED WORKS OF JOHN DEWEY.
THE LATER WORKS VOLUME 4 : 1929
EDITED BY JO ANN BOYDSTON

*publié avec l'autorisation de Southern Illinois University Press,
1915 University Press Drive MC 6806, Carbondale, Illinois 62901 USA
© 2008 by The Board of Trustees, Southern Illinois University.
© Éditions Gallimard, 2014, pour la traduction française.*

PRÉSENTATION DE L'ÉDITION FRANÇAISE

La Quête de certitude *ou les leçons d'une pratique*

Le pragmatisme reçut en France, jusque dans les années 1940, une certaine attention¹. On ne peut pas dire pour autant qu'il suscita alors des dialogues très féconds, ni qu'il donna lieu à des tentatives d'appropriation, à l'instar de celles qui se produisirent sur le continent européen, en Italie, en Allemagne et même en Angleterre, où des philosophes aussi influents que Bertrand Russell se seront pourtant appliqués, sur le fond, à lui faire barrage. Quand ne venait pas s'y mêler une forme de mépris pour cette étrange philosophie venue d'Amérique, les curiosités et les hommages que le pragmatisme commandait n'étaient jamais dépourvus d'ambivalence. Pour en comprendre les ressorts, il faudrait prendre la mesure des raisons philosophiques et politiques qui pouvaient induire ces fortes résistances, dans un contexte national fortement marqué par le spiritualisme, par le positivisme, par une philosophie des sciences surtout soucieuse de souligner l'autonomie des sciences sur fond de « coupure épistémologique », mais aussi par une certaine manière de penser les lieux du savoir.

Ce front commun ne doit pas pour autant conduire à ne pas distinguer les pragmatismes. De fait, celui de Dewey est fort différent de celui de Charles Sanders Peirce (1839-1914), le fondateur, ou de celui de William James (1842-1910). Ces philosophes se différencient sur le fond, mais aussi dans la

1. Voir sur ce point Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2010 ; Romain Pudal, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, 2011/4, vol. 52, p. 747-775.

manière dont chacun s'affirma sur la scène publique et académique. À cet égard, John Dewey (1859-1952) est un cas à part. Quand, dans les années 1920, on commença de s'aviser réellement de sa contribution à la pensée pragmatiste, John Dewey jouissait en effet déjà d'une importante notoriété, en France et dans le monde, en tant que théoricien et praticien de la pédagogie¹. Si sa réflexion pédagogique lui valut un certain traitement de faveur, celui-ci ne fut toutefois que relatif et n'engloba jamais la doctrine ni la méthode qui, pour lui, en constituaient pourtant le fond.

Il faudra attendre la fin des années 1950 pour que son œuvre philosophique, grâce, tout particulièrement, aux traductions et aux travaux de Gérard Deledalle, commence à être tant bien que mal prise au sérieux et discutée, dans un contexte intellectuel et institutionnel qui, on le sait bien, n'était pas des plus porteurs. Grâce à quelques chercheurs, poursuivant en France le grand œuvre de Deledalle, la situation est désormais tout autre : l'œuvre de Dewey est aujourd'hui largement et très diversement étudiée² ; ce dont témoigne aussi, et logiquement, le fort programme de traductions auquel elle donne lieu depuis le début des années 2000 et, sur un rythme plus soutenu encore, depuis 2010³. Aujourd'hui, en philosophie, en esthétique, en sciences sociales, la pensée de Dewey est mobilisée tous azimuts⁴. Dans ce bref avant-propos, il n'est

1. Ses premiers ouvrages traduits en France étaient d'ailleurs essentiellement consacrés à la pédagogie : *The School and Society* (1900) a fait l'objet d'une traduction partielle en 1909 et en 1912 ; *The Child and the Curriculum* (1902) a été traduit en 1913 ; *How We Think* (1900) en 1925, *My Pedagogic Creed* (1897) et *Schools of Tomorrow* (1915) en 1931.

2. Précisons tout de même qu'à ce jour on ne compte encore que deux thèses de philosophie spécifiquement consacrées à l'œuvre de Dewey : celle de Joëlle Zask, soutenue en 1998 (« Enquête sur les enjeux politiques de l'opinion publique. John Dewey et la science politique de son temps »), et celle de Roberto Frega, soutenue en 2004 (« Pensée, action, pratique : étude sur la philosophie de John Dewey et ses prolongements contemporains »). Ces deux thèses ont donné lieu à publication : Joëlle Zask, *L'Opinion publique et son double*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 2000 ; Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006, et *Pensée, expérience, pratique. Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2006.

3. En 2003, Jean-Pierre Cometti, parallèlement à ses travaux consacrés au pragmatisme américain, a lancé l'édition des *Œuvres philosophiques* de Dewey aux éditions Farrago, dans une perspective relayée aujourd'hui par les éditions Gallimard.

4. Pour aborder la question du pragmatisme, nous recommandons en particulier, de Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, *op. cit.* Pour les usages en

toutefois pas question de tracer les grandes lignes de l'histoire d'une réception¹. Ces remarques, forcément lacunaires, ont un seul objectif et fort limité, celui de rappeler combien fut lente et difficile l'acclimatation philosophique de Dewey en France, et d'avertir ainsi le lecteur non prévenu, auquel peut s'adresser électivement, nous semble-t-il, *The Quest for Certainty* (1929), qu'il peut encore rester quelque chose de la résistance qui lui fut opposée dans nos manières de le lire aujourd'hui, et qu'il convient de ne pas l'oublier. On ne se départ pas si aisément d'anciennes habitudes de penser. Au-delà de cet avertissement, il s'agit simplement d'indiquer le moment dans lequel s'inscrit l'ouvrage et de rappeler le contexte qui contribue à régler sa tonalité propre².

De ce texte, il est judicieux, en effet, de ne pas différer trop longuement l'abord. Traversé de discussions multiples, travaillé par une tension créatrice marquée par l'histoire des problèmes successivement rencontrés et surmontés par Dewey, on peut y voir aussi, parce que c'est bien ainsi qu'il se présente, une expérience qu'il appartient à chaque lectrice et à chaque lecteur de faire.

La Quête de certitude, dont Frederick Woodbridge, un collègue de Dewey à l'université de Columbia, aimait à dire qu'il constituait la meilleure formulation de sa position, gagne, selon nous, à être appréhendé tout d'abord « à mains nues », sans lourds appareillages techniques, sans préventions ni idées préconçues. L'ouvrage mérite cette attention immédiate, non seulement parce qu'il constitue, comme l'écrivit en 1930 le logicien et philosophe C. I. Lewis, « une présentation plus

sciences sociales, on pourra se tourner avec profit vers les travaux de Louis Quéré et Daniel Céfaï, de Luc Boltanski et Laurent Thévenot.

1. Cette histoire des réceptions du pragmatisme en France existe d'ailleurs. Nous la devons à Romain Pudal, qui lui a consacré une thèse : « Les réceptions du pragmatisme en France. Histoire et enjeux (1890-2007) », soutenue à l'EHESS en 2007.

2. Pour un examen approfondi de cet ouvrage, on suivra avec profit les travaux de Mathias Girel, qui lui consacre depuis déjà plusieurs années un séminaire à l'École normale supérieure (Ulm). Voir en particulier le traitement qu'il réserve avec d'autres à la question de l'incertitude pratique et des modalités qui peuvent la faire « dégénérer » en une forme de scepticisme pratique et politique, dans le dossier qu'il a conçu et coordonné pour l'*European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, « Pragmatism and the Social Dimension of Doubt : Fresh Perspectives », vol. 5, n° 2, 2013. Pour sa contribution à la réflexion, voir en particulier les pages 6 à 23. Sur ce thème, voir également Claudine Tiercelin, *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, L'Éclat, 2005.

complète et mieux exécutée du point de vue de l'auteur qu'aucune de celles qui l'ont précédée et, sur certains points, une présentation également plus claire¹ », mais parce qu'il possède aussi quelque chose d'un discours de la méthode, tant par son objet que par son mode d'exposition — discours qui, à l'instar du manifeste cartésien, ne se veut élémentaire que pour aller au plus profond des choses. De fait, le livre semble bien commencer là où l'auteur lui-même paraît se trouver, là précisément où il invite son lecteur à venir le rejoindre. Pourquoi, dès lors, ne pas consentir à ce que la rencontre se fasse dans les termes que Dewey choisit ? Des éclaircissements seront certes encore requis, et dans ses ouvrages ultérieurs Dewey lui-même s'attachera à les produire, mais déjà ici s'offre la possibilité de se confronter à une pensée qui, puissamment, tente de se ressaisir dans son unité.

Si, dans l'économie de l'œuvre de Dewey, *La Quête de certitude* peut se voir reconnaître un statut particulier, c'est que tout en ouvrant de nouvelles pistes de réflexion et de problématisation, ce texte se présente bien comme un grand moment de récapitulation, de condensation des avancées antérieures. En ce sens, il peut être conçu comme une entrée privilégiée dans la philosophie de Dewey. On y observe une reprise de ses thèmes les plus caractéristiques : la dénonciation implacable du dualisme, la déconstruction de la théorie dite « traditionnelle » — dans un geste auquel, *mutatis mutandis*, fera écho celui de Max Horkheimer, s'appliquant en 1937 à souligner, contre cette dernière, les mérites propres de la « théorie critique² » —, le rejet de la sacralisation de la conception contemplative de la vérité, dominée par la figure du « spectateur », et de son corollaire, la dénonciation systématique du mépris pour la pratique, l'insistance sur le rôle de l'enquête, la description des processus de la connaissance adossée à une recherche d'adaptation plus adéquate à l'environnement.

1. « Book Review » de C. I. Lewis, publié initialement le 2 janvier 1930, dans *The Journal of Philosophy*, vol. XXVII, n° 1, repris dans Sidney Morgenbesser (éd.), *Dewey and His Critics : Essays from the Journal of Philosophy*, Lancaster (PA), Hackett Publishing, 1977, p. 253.

2. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'all. par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, « Les Essais » (n° 189), 1974 ; « Tel », 1996.

ronnement et, surtout — tel est le fil conducteur que nous propose ici Dewey —, l'identification d'une méthode expérimentale qui puisse valoir tout autant pour les jugements de fait que pour les jugements de valeur¹. Le tout est resitué dans une réflexion d'ordre anthropologique, évolutionniste, repérant vigoureusement les tentations dogmatiques de l'être humain, la propension de celui-ci à se ruer sur les premières certitudes susceptibles de l'apaiser face aux périls, réels ou imaginés, qui le guettent, ainsi que les injustices politiques attachées à un partage du savoir qui est et se veut aussi partage du sensible². On retrouve donc ici un Dewey métaphysicien et anthropologue, qui s'applique à établir les avantages éthiques, politiques et sociaux que les êtres humains peuvent escompter d'une pratique de l'enquête, qui permette un accès aux choses telles qu'elles sont dans l'expérience qu'ils en font.

Il faut, à cet égard, rappeler que, lorsque Dewey publie *La Quête de certitude*, il se trouve à un moment déterminant de sa trajectoire : il a, depuis le début des années 1920, fait successivement paraître *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925) ; cette séquence traduit l'effort hors du commun que produit alors le philosophe pour donner à sa pensée tous les moyens et les outils qu'elle requiert, pour expliciter aussi les conditions qui en marquent la pertinence, presque l'urgence, politique et éthique, de sa mise en œuvre³. *La Quête de certitude* rassemble et réagence les résultats obtenus. L'ouvrage offre ainsi l'image d'une philosophie qui prend pleinement possession d'elle-même, donne consistance à plusieurs de ses idées forces, élabore des articulations déjà opératoires antérieurement mais jusqu'alors incomplètement thématiques, dégage

1. Sur la conception deweyenne des valeurs, voir la présentation qu'Alexandra Bidet, Louis Quéré et Jérôme Truc ont donnée à leur traduction de John Dewey, *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011.

2. À partir d'un autre horizon, mais avec des vues qu'il est, nous semble-t-il, fécond d'envisager ici, Jacques Rancière thématise cette notion de partage du sensible dans *Aux bords du politique* (Paris, La Fabrique, 1998), que l'on pourra lire dans le prolongement de *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (Paris, Fayard, 1981).

3. Pour une mise en perspective des significations attachées à ce moment dans la trajectoire de pensée de Dewey, Jean-Pierre Cometti, « L'expérience dans la philosophie de Dewey », sa présentation d'*Expérience et nature* (1925), trad. et postface par Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2012, p. 7-18.

la cohérence des thèses sur la base desquelles, à la fin des années 1920, pourront s'engager l'exploration de nouveaux champs et d'ultimes élaborations conceptuelles¹.

L'ensemble fait corps. Et Dewey le déploie, le martèle même parfois, avec la volonté de convaincre. Le livre doit d'ailleurs quelque chose du ton qui est le sien à l'expérience (oratoire) dont il procède. Avant de prendre cette forme, *La Quête de certitude* fut en effet une série de conférences données dans le cadre des *Gifford Lectures*, à la suite d'une invitation faite à l'auteur, en mars 1928, par sir Alfred Ewing. À l'époque, ces *Lectures* étaient déjà fort renommées et il ne fait aucun doute que Dewey fut sensible à l'honneur qui lui était ainsi fait, et qui n'avait distingué jusqu'alors, parmi les philosophes américains, que Josiah Royce (en 1899, puis en 1900) et William James (1900-1902, qui en tirera son célèbre *The Varieties of Religious Experience*). Ses leçons furent un succès. Il est vrai que la réputation de Dewey n'était alors plus à faire. Avec curiosité, un public nombreux allait se presser dans la salle de musique où devait officier plusieurs semaines durant ce philosophe que l'on savait peu versé dans les questions de théologie naturelle, discipline sous les auspices de laquelle sont pourtant historiquement placées les *Gifford Lectures*. À vrai dire, les organisateurs de l'événement étaient assez libéraux dans leur manière d'entendre (et d'étendre) le champ de la théologie naturelle, et l'on ne s'étonna donc pas que Dewey fût invité, bien qu'il se fût encore peu préoccupé de religion, qu'elle soit naturelle ou non²; et l'on s'en étonna d'autant moins que la notoriété de Dewey allait bien au-delà des confins du milieu académique. Lors de la première séance, qui serait suivie de neuf autres, entre le 17 avril et le

1. En 1929, Dewey commença en effet à enseigner à Harvard sur l'esthétique dans une perspective qui débouchera en 1934 sur la publication de *L'Art comme expérience* (1934, présentation par Richard Shusterman, postface par Stewart Buettner, trad. coordonnée par Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2010), tout en poursuivant, pendant plus de dix ans, sa réflexion sur la notion d'*enquête*, qui aboutira, en 1938, à la publication de *Logique. La théorie de l'enquête* (traduction et présentation de Gérard Deledalle, Paris, PUF, 1993).

2. De fait, dans *La Quête de certitude*, et avec plus de virulence encore dans *A Common Faith* (1934), Dewey met en doute l'existence de toute réalité supranaturelle, l'utilité de la révélation et de la religion, le besoin de rédemption et l'idée de péché.

17 mai 1929, au rythme de deux conférences par semaine (le mercredi et le vendredi), une foule l'accueillit donc.

Un reporter, dépêché par un journal d'Édimbourg, le *Scotsman*, décrivit la scène dans l'édition du 18 avril 1929 : « Nous avons été témoins de scènes extraordinaires. On ne comptait plus un seul siège de libre dans la salle, et la plate-forme à l'arrière accueillait elle-même une foule de gens se tenant debout. Ils furent nombreux à ne pouvoir entrer dans la salle et à devoir se contenter de se poster dans les escaliers qui y conduisaient, et d'où l'on ne pouvait entendre qu'en tendant péniblement l'oreille. »

Dewey avait l'art et la manière. Loin de chercher à assommer son audience d'une érudition creuse et stérile, il entreprit de reposer, en rapport avec l'action, les problèmes de la connaissance les plus fondamentaux. Il interrogea pour ce faire le désir de certitude et s'appliqua à en dévoiler les puissances d'aveuglement. Informé par un rapport actif à la tradition philosophique, Dewey choisit comme à l'accoutumée — rappelant en cela la figure du pionnier — de voyager léger, n'emportant avec lui, dans le périple auquel il conviait aussi son audience (et aujourd'hui encore, son lecteur), que ce qui, par son utilité réelle, pouvait justifier que l'on se donnât la peine de l'emporter avec soi¹. Pas question de s'encombrer inutilement de vieilleries ou d'artefacts purement décoratifs. Dewey était savant, et il l'était au point de ne jamais oublier que savoir n'est pas encore penser. Ce qui, bien sûr, ne saurait signifier pour lui que l'on puisse penser sans rien savoir². Simplement — et ces leçons en font l'éclatante démonstration —, le savoir invoqué ne l'est que dans la mesure où sa mobilisation est strictement commandée par un ordre de problèmes pratiques à résoudre.

Alors qu'il avançait dans le programme des conférences, Dewey ne cessa jamais d'écrire et réviser les notes sur les-

1. George Herbert Mead applique cette formule, et cette image du pionnier (empruntée à l'historien Frederick Jackson Turner), à la philosophie de John Dewey. Voir G. H. Mead, « The Philosophy of John Dewey », *International Journal of Ethics*, 46 (1936), p. 64-81.

2. Il est ainsi remarquablement informé des travaux les plus récents en physique et, par exemple, de ceux de Werner Heisenberg ayant trait au *principe d'incertitude*. À cette découverte rendue publique en 1927 par le savant allemand, Dewey fait déjà précisément référence au printemps 1929.

quelles il s'appuyait. Le 10 mai 1929, il confiait à Sidney Hook, son ami et collaborateur, qu'il éprouvait bien des difficultés à « donner forme à [s]es leçons ». « Je passe mon temps à les réécrire », notait-il. Dans la perspective de la publication, il reprendra encore son texte, et extensivement. En dépit, pourtant, des importants développements ajoutés aux leçons initiales, l'ouvrage reste fidèle à leur mouvement d'ensemble¹ et conserve surtout la puissance d'exposition et de conviction qui, oralement, avait su faire merveille.

La leçon de ces leçons est claire, à défaut d'être simple à entendre, et aisée à faire sienne : la certitude n'est pas à concevoir comme l'horizon de la pensée ; elle est sa croix, son fardeau, le risque qu'il lui faut éviter, la tentation dont il lui faut se départir. Le désir de certitude tient du ressort anthropologique, constitue une sorte d'invariant psychologique et culturel partout observable. C'est qu'il répond à un besoin. Un besoin que les êtres humains ne peuvent s'abstenir de vouloir satisfaire : un besoin de sûreté, dans la vie et dans la pensée. Ce que Dewey réproche dans la certitude, ce n'est pas tant le confort ou la consolation qu'elle apporte, mais le terme qu'elle voudrait pouvoir mettre au jeu des idées, la léthargie intellectuelle à laquelle elle incite. Dans l'expérience de la certitude, la pensée croit atteindre un point de butée, alors que cette dernière, partout où elle subsiste, ne devrait jamais être que le point à partir duquel l'intelligence doit s'armer, rassembler ses forces, demeurer à l'affût des troubles qui ne manqueront pas de surgir. La pensée ne saurait être étrangère au monde. Or, dans un monde d'expérience tout entier contingent, comment pourrait-elle être certaine ?

La certitude est un repos que l'intelligence ne doit jamais connaître. Cette intuition fondatrice n'appartient pas en propre à Dewey. Bien des penseurs, avec plus ou moins de force, plus ou moins d'exigence critique, en défendent le principe. Ce sera le cas, par exemple, du philosophe allemand Theodor Adorno lorsqu'il dénoncera l'aspiration au repos qui anime la

1. Le seul changement, de ce point de vue, tient à la partition de l'avant-dernière leçon qui, en raison des développements que lui donna Dewey, devint la base des chapitres IX et X.

dialectique hégélienne¹. Sa dialectique négative n'aura-t-elle pas précisément pour ambition de prévenir la résolution du mouvement dialectique par la figuration d'un moment positivement spéculatif, marquée par la réconciliation ? Adorno, avec Hegel et contre lui, défend le moment négatif de la dialectique ; il récuse, dans un monde « non vrai », l'ultime sursomption. Avec Hegel et contre lui également, Dewey entend penser par-delà le dualisme — pas question pour lui d'opposer le monde et la pensée, l'expérience et la raison ou l'intelligence —, mais il se refuse à cette forme de facilité qui consiste d'abord à vouloir penser le monde à partir de la raison pour pouvoir ensuite retrouver en celui-ci ce qu'elle aura été en mesure d'y projeter. Cela reviendrait pour lui à inventer un arrière-monde (c'est le moment nietzschéen de sa critique de Hegel) pour en faire la vérité même du monde. S'il faut en finir avec le dualisme, c'est en appréhendant la pensée telle qu'elle est, soit comme une pratique inhérente à un monde qui n'est jamais que contingent, qui se donne comme ambition d'affronter l'incertitude sans jamais sombrer dans le scepticisme. Corrigeant Hegel, par ses lectures de Darwin et de Nietzsche, Dewey remet ainsi la pensée à sa place, celle d'une pratique tournée vers la résolution de problèmes concrets.

Il ne s'agit pas pour autant de négliger ni d'entamer le prestige de la pensée. L'empirisme expérimental de Dewey informe un sens de l'enquête qui met l'intelligence humaine au service de la vie² et rend possible la compréhension de l'éthique, en tant que pratique, comme une des modalités de l'enquête. Ancrée dans une ferme distinction entre ce qui est satisfaisant et ce qui ne procure que des satisfactions, cette méthode de l'éthique est et demeure tendue vers l'exigence progressiste, mélioriste, d'une réforme politique et sociale continue³.

1. Theodor Adorno, *Dialectique négative* [1966], trad. par le Collège de philosophie, 1978, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2003.

2. J. E. Tiles, « The Primacy of Practice in Dewey's Experimental Empiricism », in Molly Cochran (éd.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 101-122.

3. James Bohman, « Ethics as Moral Inquiry : Dewey and the Moral Psychology of Social Reform », in M. Cochran (éd.), *The Cambridge Companion to Dewey*, op. cit., p. 187-210. Voir également Robert Westbrook, *John Dewey and American Demo-*

Penser pour imprimer à la vie, individuelle et collective, une direction souhaitable n'est certainement pas une tâche vaine. Si la vie est bien d'abord et avant tout l'expérience d'une vie, on peut alors y voir une pratique que l'humain, par son intelligence, va pouvoir s'appliquer à orienter. Dans la perspective de Dewey, rien ne saurait être plus politique. Sur ce plan, il pense certainement plus collectif qu'Adorno. Ce qu'il dénonce, c'est bien la posture élitiste de ceux qui ne placent la pensée sur les cimes les plus hautes que pour être assurés de ne pas y rencontrer la plèbe. La figure du spectateur qui domine la théorie de la connaissance, sa geste contemplative sont les corollaires, pour ne pas dire les ressorts premiers, d'un désir de domination exercé contre ceux que l'on entend exclure du champ du savoir et de la pensée. Ils constituent un argument spécieux en faveur d'une forme de confiscation, de disqualification du savoir véritable et de l'intelligence inhérents à la pratique.

La leçon de la pratique que Dewey nous offre ici est donc bien, en même temps, intensément politique. Il s'agit de s'apercevoir tout d'abord que « les personnes qui, en raison de leurs positions, ont le loisir de s'adonner à un travail de théorisation et d'abstraction et qui y prennent plaisir — un plaisir des plus agréable pour ceux qui y sont enclins — sont largement responsables de la diffusion d'idéaux et de buts coupés des conditions qui se présentent pourtant comme les moyens de leur actualisation ». Comprendre cela, c'est se mettre alors en capacité de repérer aisément ceux qui « viennent ensuite », ces « autres individus », ces clercs qui, « occupant, quant à eux, des positions sociales de pouvoir et d'autorité, [...] se targuent d'être, au sein de l'Église et de l'État, les porteurs et les protecteurs de ces fins idéales. Ceux-là usent du prestige et de l'autorité que leur confère le titre de défenseurs des fins les plus hautes, pour en parer des actions engagées au service des fins matérielles les plus étriquées et les plus prosaïques¹ ». Renverser cet engagement en faveur d'une hiérarchie des savoirs qui se veut aussi hiérarchie des hommes,

cracy, Ithaca, Cornell University Press, 1991. Sur l'idée deweyenne de « démocratie créatrice », voir Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns* (1992), trad. fr. par Pierre Rusch, *La Créativité de l'agir*, Paris, Cerf, 2008 (1999), chap. IV.

1. Citations tirées de *La Quête de certitude*, chap. x, ici même, p. 297 et 298.

c'est se donner par là même des raisons et les moyens de bouleverser « cette organisation économique et légale de la société qui a pour effet de donner à quelques-uns le monopole sur la connaissance qui règle l'activité, monopole qu'ils mettent au service d'intérêts privés et de classe, au lieu d'en faire usage dans une perspective générale et partagée¹ ». Et Dewey de préciser alors ce qui se présente bien comme l'horizon de sens dont son radicalisme politique et social procède : « À son niveau pratique et social, le problème se rapporte à la réalisation d'une plus équitable répartition des éléments de compréhension et de connaissance ayant trait au travail fait, aux activités entreprises » ; par là, se profilent ainsi la possibilité et l'espoir d'une « participation mieux partagée et plus libre à la jouissance de leurs bienfaits² ». On comprend ainsi que Dewey, bien avant Foucault, a été sensible au rapport du savoir et du pouvoir, et qu'il a su, par la radicalité et la fécondité de sa redescription des relations de la connaissance et de l'action, ouvrir sur la possibilité d'une épistémologie de l'émancipation qui puisse reconduire la démocratie à ses puissances d'invention.

Lieu privilégié d'une rencontre avec la pensée de John Dewey, *La Quête de certitude* ne saurait être conçu toutefois, en raison même des thèses qui l'animent, comme un point d'aboutissement, fixe et immuable. L'ouvrage est aussi, ne l'oublions pas, l'expression d'une pensée en mouvement, qui cherche sa vérité dans la tension même qui la porte et la pousse à se dépasser. À propos des leçons de 1929, alors qu'il s'apprêtait à rallier Édimbourg, Dewey écrivait le 7 avril à Sidney Hook : « J'exemplifie ma propre théorie. Je ne sais pas ce que je fais tant que je ne l'ai pas fini. » Autre manière d'assumer que le savoir puisse venir toujours, pour soi également, après l'expérience contenue dans l'effort visant à le produire.

Patrick SAVIDAN

1. *Ibid.*, chap. IV, p. 97.

2. *Ibid.*, chap. IV, p. 98.

NOTE SUR LA PRÉSENTE TRADUCTION

La traduction proposée ici s'appuie sur l'édition critique de référence, réalisée par Jo Ann Boydston, qui correspond au volume 4 des *Later Works 1925-1953 (The Quest for Certainty*, avec une introduction de Simon Toulmin, Southern Illinois University, 2008). Le texte comporte peu de corrections par rapport à l'édition originale de 1929.

La principale difficulté de traduction que nous avons rencontrée tient à une raison très générale : le style de Dewey lui-même. Il n'est pas toujours aisé, en effet, de rendre la subtilité d'une pensée qui se donne une allure faussement naturelle, qui traite de questions redoutablement techniques, mais s'applique, au risque d'une certaine platitude dans l'expression, à le faire dans des termes relevant de l'expérience quotidienne. Cette difficulté nous a semblé d'autant plus grande que le texte écrit a pour origine des leçons faites d'abord pour être dites. De manière générale, et fort logiquement, Dewey récuse la distinction du langage savant et du langage ordinaire, et c'est dans une langue accessible qu'entend se déployer l'intelligence, produit de l'enquête. Dans la mesure du possible, nous avons donc essayé de respecter un tel cahier des charges. Cette exigence a eu parfois des répercussions plus problématiques. C'est ainsi le cas avec le désormais proverbial problème de traduction que pose le verbe *to experience*, qui joue, dans sa forme adjectivée également, un rôle si central dans la pensée de Dewey. Il existe deux écoles, l'une, illustrée par G. Deledalle dans sa traduction en 1993 de la *Logique* et, plus récemment, par Mathias Girel, Guillaume Garreta ou Sté-

phane Malderieux, opte pour le néologisme « expérierer ». Dans cette perspective, *experienced object* peut devenir « objet expérieré ». Ces auteurs font valoir de solides arguments et, notamment, celui soulignant, à bon droit, l'intérêt qu'il peut y avoir à marquer l'usage très spécifique que Dewey fait de ce terme dans l'économie de sa philosophie. L'autre école, qui suit plutôt la leçon de Jean-Pierre Cometti et de Joëlle Zask, s'attache à trouver des périphrases pour rendre le sens du verbe *to experience*. Nous avons finalement choisi de nous inscrire dans cette perspective, pour des raisons qui tiennent, d'une part, à la démarche plus générale que nous avons faite nôtre et, d'autre part, à ce constat : John Dewey n'est pas lui-même un adepte des néologismes. Laissé à lui seul, cet argument ne saurait suffire, mais rapporté au type de traduction dont nous avons retenu le principe, il nous a paru justifier ici ce choix. Ainsi, pour le verbe, nous avons, suivant les cas, opté pour des formulations du type « faire l'expérience de », « dont il y a expérience », « dont il est fait expérience », etc. Toujours au nom du principe consistant à rechercher autant que faire se peut à rendre en français l'aspect naturel que vise Dewey (étant entendu qu'il n'entend pas proposer une contribution aux seules discussions de la philosophie « technique »), nous avons choisi de traduire parfois « *identification* » par « assimilation » et « *identify* » par « assimiler », lorsqu'il s'agit pour lui de rabattre l'identité d'une chose sur celle d'une autre. En revanche, il nous a semblé utile de donner à voir les occurrences où Dewey évoque l'« *identity* » sur la base de laquelle est effectuée cette « *identification* ». Dans de tels cas, nous avons recouru à « identité ». Pour *regulate*, nous avons indistinctement employé « régler », « réglementer », « contrôler ». Nous avons, en revanche, traduit parfois « *regulation* » par « régulation », pour ne pas perdre l'idée d'un réglage destiné à adapter, à ajuster, ce dont il est alors question (attitude, conduite, telle ou telle pratique) aux conditions extérieures ou au résultat à obtenir. Un dernier point : nous avons choisi de traduire « *security* » par « sûreté », et « *safety* » par « sécurité ». Nous avons pensé que nous pouvions ainsi marquer plus nettement la dimension cognitive et anthropologique du terme *security* dans l'usage qu'en fait Dewey, par exemple quand il l'applique à la notion et à la pratique du jugement.