



L'expérience comme verbe ?

« Si la méthode empirique était universellement ou généralement adoptée en philosophie, nous n'aurions aucun besoin de nous référer à l'expérience »
(Dewey, 1925, p. 34).

L'anglais philosophique des empiristes a une ressource que nous n'avons pas en français : la capacité à faire de l'expérience un verbe. *To experience*, fréquent chez Dewey et dans une moindre mesure chez James, permet de décrire ce qui est plus un processus qu'un objet ou un état, tout en conservant au cœur de cette construction grammaticale le concept cardinal de l'empirisme, *experience*. Or, s'il existe des « intraduisibles » dûment répertoriés – *agency*, *evidence*, voire *mind*¹ –, *to experience* n'a rien à leur envier. Le français, s'il ne recourt pas à un néologisme, doit se contenter d'« éprouver », de « ressentir » (qui en fausserait un peu le sens si on l'interprète dans le cadre d'une philosophie du « vécu »), d'« expérimenter » (qui ne serait pas juste non plus si on entend derrière ce terme uniquement l'idée d'un protocole, voire d'une méthode, qui ne sont pas forcément mobilisés par la force brute de *to experience*). La solution la plus proche et la plus communément adoptée est sans doute « faire l'expérience de », mais elle laisse alors échapper la simplicité de la construction verbale anglaise, et fait de la voie passive comme du participe passé des casse-tête. Un autre terme a été suggéré : « expérencier », qui consisterait à faire exactement la même chose que l'anglais en français. Sans trancher sur la question de l'usage, nous présupposerons ici que l'on peut s'autoriser à utiliser en français ce verbe, « expérencier », pour voir ce que cet usage permettrait d'ouvrir, quels contresens aussi il permettrait d'éviter, ce qui nous conduira à entrer dans le détail des « sophismes » de l'expérience que Dewey veut déraciner, au premier rang desquels se trouve la réduction de l'expérience à la connaissance de cette expérience.

MATHIAS GIREL, maître de conférences au département de philosophie de l'École normale supérieure, République des savoirs – USR 3608 ENS/CNRS (mathias.girel@ens.fr).

1. Voir Cassin (2004).



« Expérierer », de James à Bergson via Boutroux et Flournoy

Il faut préciser qu'« expérierer » a déjà eu une première carrière dans notre langue. En effet, il y a un *locus classicus*, au début du XX^e siècle, pour quiconque réfléchit à ce curieux néologisme. Emile Boutroux regrettait qu'il n'existât pas en français de bon équivalent de *to experience*, fréquent chez James. Après tout, l'expression ne se trouvait-elle pas au centre de l'empirisme radical, dans plusieurs essais de 1904-1905, ceux-là même qui allaient former les *Essais d'empirisme radical*, comme lorsque James affirme : « *There are as many stuffs as there are "natures" in the things experienced* » ? Pour Boutroux (1911), ce verbe était proche de l'allemand *erleben* et du substantif *Erlebnis*, que l'on traduit parfois par « vécu » ou « expérience vécue ». Il n'est pas anodin de voir le contexte dans lequel Boutroux introduit cette notion : *erleben* lui sert à rendre ce qu'il entrevoit d'individualité et de variété dans l'expérience religieuse, et c'est donc ce qu'il faudrait entendre derrière le verbe *to experience* : « La religion est essentiellement une certaine vie de la conscience individuelle, où le moi se sent modifié jusque dans son fond. C'est une expérience, au sens anglais du verbe *to experience*, qui veut dire, non pas constater froidement une chose qui se passe en dehors de nous, mais éprouver, sentir en soi, vivre soi-même telle ou telle manière d'être, et qui répond assez exactement à l'allemand *erleben*. C'est donc une expérience qui varie avec les individus, et dont l'élément individuel ne peut être retranché sans que le caractère religieux n'en disparaisse du même coup. Si l'unité dans la multiplicité caractérise la conscience psychologique, la modification radicale d'une personnalité donnée est de l'essence du phénomène religieux. Il n'y a donc pas une expérience religieuse en soi, susceptible d'être identique pour tous les hommes, comme l'est sensiblement l'expérience scientifique. Ce qui est effectivement, ce qui seul compte pour un philosophe qui part des réalités et non des concepts, ce sont les variétés individuelles de l'expérience, c'est-à-dire de la vie religieuse » (*op. cit.*).

Dans sa préface à la traduction française du *Pragmatisme de James*, Bergson évoque précisément ce passage dans la distinction qu'il propose entre « vérités de sentiment » et « vérités de raison », pour illustrer le premier terme de cette comparaison. Lui aussi renvoie le sens profond du verbe *to experience* au contexte religieux, dont il n'hésite pas à faire « l'idée inspiratrice » du pragmatisme de James : « Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées : comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? Là est sans doute l'origine, là est l'idée inspiratrice du "pragmatisme" de James. Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont, pour lui, des vérités senties et vécues avant d'être pensées » (Bergson, 2011). Cela ne signifie pas, bien sûr, que Bergson limite la portée de cet aperçu au domaine religieux.



Dans un autre registre, Gérard Deledalle n'a jamais manqué de souligner que, pour des raisons bien compréhensibles, il préférerait « expérier² » à « expérier » . Il renvoie, lui, à l'autorité de Lalande, dans son *Vocabulaire*, qui regrette l'absence d'un tel verbe en français, et le jugerait « très utile ». Lalande ne dit cependant que très peu à quoi il serait utile et renvoie lui-même, par l'intermédiaire de Claparède, à l'autorité de Flournoy, qui l'employait dans ses cours « au sens anglais de *to experience* (*Erleben*) : Eprouver, faire l'expérience d'un sentiment, d'une situation, etc. » [Claparède]. Ce terme me paraîtrait aussi très utile, cf. expérieriel, déjà proposé en ce sens dans la première édition du présent *Vocabulaire*, comme distinct à la fois d'empirique et d'expérimental » (Lalande, 1996).

Il est intéressant qu'une telle note évoque un terme « très utile », mais sans se donner l'autorisation de faire entrer ce terme pleinement et entièrement dans le *Vocabulaire*. Le jeu de renvoi est également très éclairant ; on passera vite sur Claparède, mais la précision de Lalande est importante, car « expérieriel » (*experiential*) renvoyait à un usage plus ancien : c'est le terme que Stuart Mill (1865) propose pour désigner ce qui n'est ni l'empirique (détermination abstraite) ni l'expérieriel (l'expérience au sens où l'on provoque, en partant de certaines conditions bien déterminées, une observation). La référence à Mill permettrait de faire remonter avant le moment pragmatiste cet aperçu de la nécessité d'une « troisième voie », ni objet ni pure affection, ni pure sédimentation ni pur instant, en matière d'expérience.

Théodore Flournoy (1911) emploie effectivement le terme dans les cours qu'il a donnés à Genève sur James et publiés peu après la mort de ce dernier sous le titre *La philosophie de William James*. C'est dès le départ du chapitre sur l'empirisme radical que, méditant sur la formule de James – « tout ce qui est expérieriel est réel, tout ce qui est réel est expérieriel » –, il éprouve le besoin d'inclure une note, où il franchit le pas, et propose une traduction pour *to experience* : « Le verbe expérieriel commence à être usité en français pour rendre l'anglais *to experience*. Expérieriel veut dire senti, perçu, éprouvé, vécu – dans le sens de l'allemand *erleben*, *Erlebnis* (plutôt que *Erfahrung*). »

Il y a quelque chose de l'ordre du performatif dans cette note, car elle fait elle-même partie d'une des rares occurrences du terme « expérieriel » à l'époque, et c'est précisément pour cette raison qu'elle est citée par Lalande et d'autres. Il reste alors à savoir pourquoi ce terme semble si important à Flournoy : « L'expérience ou la réalité, chez James, désigne au premier chef la chose la plus concrète, la plus positive, la plus immédiate et directement donnée qui se puisse, à savoir notre moment présent lui-même, l'*Erlebnis* actuel total, tel que nous le vivons dans toute sa complexité et sa plénitude » (*ibid.*).

2. Qu'il utilise dans Deledalle (1998), et dès la p. 7 de l'édition 1954 de ce même ouvrage, ainsi que, de manière extensive, dans sa traduction de *Logique* de Dewey.

Bien que Flournoy ait sans doute perçu dans leur finesse les positions de James, il reste que les termes dans lesquels il décrit cet « expérierer » font sans doute trop droit à une philosophie du donné, de la conscience et de l'intériorité, en plaquant sur l'empirisme radical des aperçus portant sur le champ de conscience : « On peut résumer en gros l'Expérience ou la Réalité dans cette définition que James en donne quelque part : "Un champ de conscience, comprenant ses objets en tant que sentis ou pensés, plus une attitude à l'égard de ces objets, plus le sentiment d'un moi auquel cette attitude appartient" » (*ibid.*). C'est encore plus le cas de la dernière récapitulation que Flournoy donne de cette idée : « Le moment actuellement vécu, dans son intégralité concrète et fluente, où le présent insensiblement se mue en passé et cède à l'avenir, voilà donc pour chacun de nous le pivot de toute réalité, le centre de toute notre connaissance du reste des choses » (Dewey, 1934.).

Il est possible que ce texte soit déjà, avant tout ce que Wahl pourra écrire sur le concret dès sa thèse de 1920, un des meilleurs instantanés philosophiques sur cette notion, et peut-être même sur l'*Erlebnis*, mais il semble délicat de ramener la philosophie de l'expérience de James à une forme de défense du privilège du moment présent. Disons-le autrement, pour qui a présents à l'esprit les premiers chapitres des *Essais d'empirisme radical* sur « La conscience existe-t-elle ? » et « Un monde d'expérience pure », il serait possible, bien sûr, de lire *cum grano salis* de tels passages, mais pour d'autres lecteurs moins avertis, la caractérisation que donne Flournoy correspond bien à ce que disent des « philosophies de la conscience » plus classiques, celles précisément dont James et Dewey ont tenté de s'affranchir.

La racine des sophismes de l'expérience

S'il fallait employer le verbe « expérierer » comme ces auteurs, le résultat en serait fâcheux car ces caractérisations ne permettent pas de faire droit à ce qui est un des objectifs majeurs de Dewey, et sans doute au moins du James de *La notion de conscience* (1912), et qui consiste à déconstruire un sophisme récurrent dans notre rapport à l'expérience. L'expérience, comme l'Histoire, est à la fois quoi et comment ; pour un objet, il s'agira à la fois de l'expérience de l'objet et de la manière dont nous appréhendons cet objet, interagissant avec lui. Pour Dewey, l'erreur première est de couper cette unité, d'abstraire le comment du quoi, la manière dont nous nous rapportons à l'objet de l'objet, qui serait alors pour sa part abandonné aux sciences de la nature. Cela revient à intérioriser l'expérience. Cette dernière se réduit alors au « fait de faire l'expérience » (Dewey, 1925), et l'on en vient à traiter ce processus comme s'il se suffisait, tentation qui ne semblait pas absente des occurrences citées en première section.

Le point de départ de l'empirisme bien compris est cette unité du comment et du quoi, qu'il faut parfois restaurer, à rebours de tout un pan de la tradition philo-



sophique, y compris des empiristes parfois. Il y a de ce fait un fil rouge qui relie Peirce, James, Dewey et diverses variantes de la phénoménologie, et que l'on pourrait résumer en disant que l'analyse est seconde, et la synthèse, dans le meilleur des cas, troisième. Ces penseurs cherchent à ressaisir un point antérieur aux divisions bien pratiques que nous effectuons pour bâtir nos théories sur l'esprit, l'expérience, la connaissance. Or, cette continuité est brisée dès le départ si l'on coupe l'expérience de son objet ; la discussion se passera alors tout entière sur la réconciliation des deux pôles du monde, sujet et objet, sans jamais que l'acte initial de coupure ait été discuté ni même pris en compte.

Dans cet esprit, il va s'agir de replonger l'expérience dans la nature : « L'expérience est tout autant une expérience de la nature qu'une expérience dans la nature » (Dewey, 1925). Parce que Dewey va insister sur le fait que l'expérience engage *a minima* une transaction avec l'environnement, une insertion dans une situation, c'est à partir de ce cadre plus vaste que la question sera posée. Là encore, c'est que nous n'avons pas chez Boutroux, et pas assez clairement chez Flournoy. Il s'agit là d'appliquer le principe de l'empirisme : « Rien que l'expérience, mais toute l'expérience. » C'était déjà le principe de l'empirisme radical de James, qui pose que nous « expérimentons » non seulement les termes mais aussi les relations : les choses se tiennent les unes aux autres par des relations qui font elles-mêmes partie de l'expérience. Mais Dewey lui donne ici un tour plus radical encore : même lorsque nous faisons une place à l'expérience, nous avons trop tendance à penser qu'elle ne plonge dans la nature que pour ce qui est de la cognition, que pour ce qui est de notre rapport épistémologique à la nature ; or, c'est pour lui un sophisme finalement aussi grave que le précédent : il y a dans l'expérience des dimensions volitives et émotives dont il est ruineux de penser qu'elles sont « hors nature », comme de croire qu'elles ne disent rien du monde dans lequel nous sommes pris. Dewey (1925) note que si l'on fait des émotions et de tous les affects des propriétés du sujet seul, et non pas, par exemple, de sa transaction avec la nature, on a encore une fois découpé le Soi et le monde : « 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 il porte ; elle consiste à admettre que toutes les modalités de l'expérience sont autant de manières de se réaliser pour certains traits authentiques de la nature » (Dewey, 1925).

Cela vaut aussi pour la dimension esthétique, sur laquelle des aperçus décisifs sont donnés dans *L'art comme expérience*, lequel est aussi un grand livre sur l'expérience en général. Pour Dewey, avoir une expérience, vivre une expérience, ce n'est pas avoir des atomes de sensations, d'intuitions ou d'idées dans la tête, c'est être engagé dans un certain type de rapport avec son environnement : « L'expérience concerne l'interaction de l'organisme avec son environnement,

lequel est tout à la fois humain et physique, et inclut les matériaux de la tradition tout autant que du cadre de vie local » (Dewey, 1934).

Si l'expérience n'est pas le simple fait de recevoir des impressions comme on reçoit des projectiles sous l'effet d'une catapulte, c'est qu'elle est à comprendre comme transaction, comme « interaction » ; or, il n'y a pas de raison de brider cette interaction à une seule dimension de la réalité ; le champ de l'expérience, c'est tout ce avec quoi nous pouvons interagir : objets physiques, productions symboliques, institutions. Partant de là, il y a entre expérience physique et expérience mentale des différences non pas de nature mais de degrés. L'idée de Dewey est que l'expérience esthétique capte quelque chose de toute expérience : il y a de l'expérience, mais que nous pouvons vivre de manière routinière et parfois indistincte, et il y a ce que nous appelons « une » expérience – ce restaurant-là, cette aventure-là – et chaque fois que nous sommes du second côté, nous avons une expérience dans sa singularité. Pour Dewey, c'est le propre des objets d'art que de nous rendre sensibles à cette singularité, mais cette dernière peut et doit être ressaisie dans de nombreux domaines que nous ne qualifierions pas d'esthétiques : « Il s'agit de restaurer cette continuité entre ces formes raffinées et plus intenses de l'expérience que sont les œuvres d'art et les actions, souffrances et événements quotidiens universellement reconnus comme des éléments constitutifs de l'expérience. Les sommets des montagnes ne flottent pas dans le ciel sans aucun support, on ne peut pas dire non plus qu'ils sont tout simplement posés sur la terre. Ils sont la terre même, dans un de ses modes de fonctionnement visibles » (Dewey, 1934).

Il est clair que la caractérisation de l'expérience donnée plus haut, prise dans son environnement « tout à la fois humain et physique », et incluant « les matériaux de la tradition tout autant que du cadre de vie local », est en même temps une définition de ce qu'est la culture, que nous n'avions pas dans la première section et donc dans ce qui présidait à la première introduction d'« expérierer ». Or, *Expérience et nature* aurait pu et dû s'appeler *Culture et nature*³. Il ne s'agit pas d'opposer : il n'y a pas de sphère de l'expérience qui serait hors culture ; il n'y a pas de nature à laquelle on pourrait avoir accès en dessous de la culture, un peu comme si cette dernière était posée dessus, pellicule superficielle sur un réseau de forces brutes. On pourrait y avoir une psychologisation, voire une anthropologisation, de la nature, alors que c'est tout l'inverse ; le projet deweyen est un projet de naturalisation de la culture. Il ne s'agit pas de dire que nous n'aurions plus de commerce avec la nature et que la culture serait notre unique habitat, il s'agit de voir comment une culture s'insère dans la nature et, réciproquement, comment la nature s'exprime, se révèle dans une culture. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre les premières pages d'*Expérience et nature*, en particulier la préface et le chapitre 1 : « L'expérience n'est pas un voile qui coupe l'homme de la nature ;

3. Voir l'appendice de l'édition scientifique, Dewey *et al.* (2008).



c'est un moyen de pénétrer sans cesse plus loin au cœur de la nature. Il n'y a pas dans les caractéristiques de l'expérience humaine de flèche qui pointe vers des conclusions agnostiques, mais plutôt un autodévoilement progressif et croissant de la nature elle-même » (Dewey *et al.*, 2008).

Si l'on prend au sérieux l'idée que l'expérience (ou la culture) n'est pas un arrière-monde mais bien le nom donné à cette interaction par laquelle la nature se dévoile, l'expérience esthétique et l'expérience morale disent bien quelque chose du monde. Elles ne sont pas purement fantomatiques. Tel est donc le premier point concernant un usage du terme « expérimenter » conforme à l'intuition de James et de Dewey : inséré dans la nature, en transaction avec elle, intégrant les « faits affectifs », les émotions, la culture et l'essentiel de la vie morale et esthétique.

Expérience et connaissance d'une expérience

Dans les contresens sur l'expérience recensés dans *Expérience et nature*, Dewey (1925) voit au fond « trois sources de sophismes majeurs », qui sont peut-être trois variantes du même sophisme :

- la dissociation sujet/objet, que l'on vient d'évoquer et qui consiste à découper l'unité première de l'expérience pour ensuite demander comment les deux membres « tiennent ensemble » ;
- la confusion entre avoir une expérience et savoir qu'on a une expérience, ce qui induirait un primat de la connaissance ou de la conscience, cette confusion ayant été critiquée très tôt par Dewey, au début du siècle, dans ses textes sur « l'empirisme immédiat » ;
- l'attribution à l'expérience d'éléments simples et discrets qui ne sont en fait que ceux du vocabulaire que nous utilisons pour parler de l'expérience et sont ultimement dictés par nos besoins.

Cette critique des sophismes a un intérêt intellectuel, certes, mais aussi pratique, dans la mesure où ils pèsent sur la manière dont nous pouvons collectivement nous approprier notre expérience (Dewey, 1925). Quelle est leur matrice commune, que nous ne cesserons de retrouver par la suite ? Elle ressemble fort à ce que James appelait le « sophisme du psychologue⁴ », qui revient au fond : 1) à confondre notre expérience de la chose et l'explication que nous donnons de notre expérience de cette chose, à confondre l'expérience en première intention et le vocabulaire théorique que nous formons pour rendre compte de cette expérience ; 2) à faire de cette explication et des concepts mobilisés par cette expérience une condition de l'expérience. Pour prendre une image, cela revient à croire que, parce qu'un jeu peut contenir 32 cartes, notre esprit, pour le percevoir, aurait besoin d'effectuer la synthèse de 32 perceptions d'une carte avant de percevoir le paquet.

4. Je me permets de renvoyer à Girel (2006, 2008) pour une caractérisation plus détaillée.

Jusque-là, nous sommes en terrain bien arpenté, par James et par Dewey, mais ce dernier ajoute une nouvelle variante : il ne faut pas confondre l'expérience et la connaissance, ou la conscience d'avoir une expérience. Et il faut comprendre ces dernières, connaissance et conscience, elles-mêmes comme des choses que l'on a, que l'on peut décrire, comme des expériences. C'est une idée que Dewey a formulée de manière très nette dès 1905 : « L'empirisme immédiat postule que les choses – toute chose, chaque chose, au sens ordinaire ou non technique du mot “chose” – sont telles qu'elles sont expérimentées » (Dewey, 1925).

L'objection solipsiste/idéaliste se pose à Dewey dès le départ, car il voit bien que c'est la première qui viendra à l'esprit de ses objecteurs. Il s'attachera donc à déraciner ce qu'il appelle un « paralogisme ». En effet, si l'on se reporte à la *Critique de la raison pure* de Kant, et en particulier à la *Dialectique transcendantale*, le paralogisme est défini comme le fait de conclure « du concept transcendantal du sujet, qui ne contient rien de divers, à l'unité absolue de ce sujet lui-même, dont je n'ai de cette manière absolument aucun concept » (Kant, 1980). On hypostasie et on donne une existence à ce qui n'est en fait qu'une condition de l'expérience. Chez Kant, on confond une idée de la raison (une intelligence pure) avec le concept, indéterminé à tous égards, d'un être pensant en général : « On passe de l'unité de l'expérience à l'idée que je pourrais avoir conscience de mon existence, même en dehors de l'expérience et des conditions empiriques de celle-ci. » Dewey, qui ne se réclame pas d'une approche transcendantale, et ne suppose pas qu'il y ait des conditions a priori de l'expérience ou de la connaissance, critique le passage de l'expérience au sujet qui fait cette expérience, et l'idée que la notion de « connaissance », qui est une des manières de se rapporter à cette expérience, en serait la version privilégiée et unique. Il faut bloquer le passage de : « Les choses sont telles qu'elles sont expérimentées » à la version de l'idéaliste : « Les choses ne sont que la connaissance que l'on en a, la réalité est ce qu'elle est pour la conscience d'un agent connaissant (*conscious knower*). » S'il en était ainsi, on voit bien quel serait le danger, que l'on interprète ce *knower* comme un agent fini ou comme un agent omniscient. Dans le second cas, on n'est pas très éloigné de Malebranche ou Berkeley, mais donc pas dans la forme d'empirisme que Dewey va défendre. Dans le premier cas, nous allons d'objection en objection, car l'adversaire ne cesse de prélever des caractéristiques de la conscience et de la connaissance finie pour montrer que ces caractéristiques sont incompatibles avec ce que nous appelons « réalité ». La conscience finie est « subjective », arc-boutée sur le présent comme dans l'exemple de Flournoy (le passé n'existe-t-il donc pas ?), n'embrasse qu'une portion très limitée de l'expérience, et ne peut épuiser la réalité. Dewey (1925) repère bien ici une réduction (A n'est que B) suspendue à un postulat : « Le connaître est la seule et unique manière véritable d'expérimenter ».

Autrement dit, pour Dewey, l'idéaliste victime du paralogisme renverse les termes du débat : il fait comme si toute expérience était une affaire de connaissance



(l'ontologie devient une province de l'épistémologie), elle-même comprise en termes de conscience, alors que toute la difficulté est au contraire de comprendre précisément quel type d'expérience est la connaissance. Bref, l'idéaliste n'a pas fait l'effort de description qui est la tâche de tout empirisme : dire ce qu'a de particulier l'expérience du connaître. La déterminer, ce n'est pas identifier une essence de la connaissance, mais c'est peut-être essayer de la situer par rapport à d'autres registres. Identifier une chose en tant qu'elle est expérience de connaissance, c'est la distinguer des choses dont on fait l'expérience sur le mode esthétique, moral, économique, technologique. Pour le dire en d'autres termes que Dewey, il faut donner une définition fonctionnelle de la connaissance (dire ce qu'elle fait), et il faut le faire en jouant le jeu de l'empirisme : « Ce n'est pas parce que, du point de vue de l'expérience de la connaissance, les choses sont telles qu'elles sont connues, qu'il faut supposer que, métaphysiquement, de manière absolue et sans autre qualification, toute chose considérée dans sa réalité (par opposition à ses apparences ou à ses manifestations phénoménales) est telle qu'un agent connaissant la verrait. Aux yeux de l'immédiatiste, c'est là sinon la racine du moins l'une des principales racines de tous les maux philosophiques. Car on ne tient pas compte alors de la manière dont le point de vue de la connaissance est lui-même expérimenté » (Dewey, 1925). Pour répondre à l'objection de l'idéaliste et défendre face à lui l'« expérimenter », il va donc falloir faire deux choses : montrer que toute notre expérience n'est pas de nature cognitive ; montrer que notre cognition, si l'on veut utiliser ce nom, fait bien partie de l'expérience. Sur le second point, ce qu'il appelle la « méthode dénotative » – comprendre nos états à partir de ce qu'ils désignent – est déjà une ébauche de réponse : « La valeur de l'expérience comme méthode en philosophie est qu'elle nous force à prendre acte du fait que la dénotation se trouve au début et à la fin, si bien que pour régler toute discussion, pour apaiser tout doute, pour répondre à toute question, nous devons aller à la chose désignée, dénotée, et découvrir notre réponse dans cette chose » (Dewey *et al.*, 2008).

Il y a là une forme d'empirisme voisine de celle de James affirmant que ce qui fait de nos états de connaissance des connaissances, c'est qu'il s'agit de portions d'expérience qui mènent avec succès à d'autres portions d'expérience⁵. Ici, Dewey distingue deux strates de l'expérience : les objets de l'expérience « première » et ceux de l'expérience « réfléchie » ou « seconde »⁶. L'expérience première, ce serait voir un corps tomber ou une planète orbiter ; l'objet second tiendrait dans les conséquences tirées de la théorie : je puis par exemple me servir du mouvement des satellites de Jupiter pour mesurer la vitesse de la lumière. Les objets seconds sont liés par des significations, des corrélations : « Ils apparaissent en continuité avec le reste de la nature et prennent toute l'importance des choses

5. Voir la correspondance finale sur la vérité rassemblée dans James (1912, 2005).

6. Dewey (1925, p. 36). Cf. aussi « ce qui fait l'objet d'une expérience sur la base d'une enquête réfléchie, dans la durée et de manière réglée » (*ibid.* p. 35).

avec lesquelles ils sont en continuité dans la perception que nous en avons alors » (Dewey, 1925). Or, la vertu des expériences secondes est de nous faire voir différemment, de transformer, les expériences premières. On ne regarde plus une éclipse avant et après l'expédition d'Eddington de la même manière (nous aurions pu passer notre vie à regarder une éclipse, nous n'aurions pas vu ce que les astronomes peuvent voir après Einstein).

C'est parce qu'elle ne coupe pas ces deux niveaux de l'expérience, et leur correction réciproque, que Dewey accorde autant d'attention à l'expérimentation, qu'il nous semble donc fourvoyant d'opposer trop nettement à l'« expérimenter ». L'expérimentation, dans son idée même, s'oppose à cette idée d'une coupure entre l'expérience subjective et l'événement objectif ; c'est une expérience dans sa dimension publique, collective, objective, dont la solidarité avec une bloc théorique ne fait pas de doute, et qui, la plupart du temps conduit à agir sur la réalité. Hacking (1989), dans *Concevoir et expérimenter*, a fait la part belle à cette dimension de manipulation, mais c'est déjà le cas chez Dewey, dans notre texte : à propos de la géologie, il note qu'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 » (Dewey, 1925). L'expérimenter supposer le manipuler. Une manière de présenter les expériences du CERN consiste à dire qu'elles reproduisent une partie des conditions des premières minutes de l'univers. L'expérimentation n'est donc pas plus passive qu'active, elle n'est pas abstraite et générale là où « expérimenter » ne concernerait que le singulier, elle met en échec cette opposition.

Concernant la confusion entre connaissance et expérience, Dewey (1925) relève que l'on reconnaît une bonne philosophie à ce que le contenu de l'expérience ordinaire doit s'en trouver enrichi et non appauvri. Or la réduction à la conscience ou à la connaissance est un terrible appauvrissement. Dewey donne l'exemple de la chaise comprise en termes de *sense-data*, qui est une allusion à peine voilée à Russell⁷. Cette chaise réduite à ce que l'on en perçoit, et même à ce que l'on en voit, n'est alors plus la chaise achetée, sur laquelle on s'assied, etc. Or, Dewey (2008) montre bien que ces dimensions sont le soubassement pratique inéliminable sur lequel nous projetons les qualités perçues. Ordinairement, on ne fait pas l'expérience de moins qu'une chaise (les « taches » de couleur), mais de plus (contexte, histoire usage, etc.) ; il y a donc une philosophie qui se réclame de l'empirisme et qui est en fait un appauvrissement de l'expérience. Dewey prend plusieurs images pour préciser cette idée : l'expérience ressemble plus à ce que manifeste le chien d'Ulysse quand seul il reconnaît son maître qu'au théoricien des *sense-data* quand il prétend recomposer la chose à partir de ces éléments⁸, si l'on

7. Cf. *The existence of the World as a Logical Problem* (1916), repris dans Dewey et al. (1998, 2, p. 408-415).

8. « Je préférerais prendre le comportement du chien d'Ulysse au retour de son maître comme exemple de ce qu'est l'expérience pour le philosophe que de me fier à ce genre d'énoncés. » (*ibid.*).



veut à toute force maintenir ici l'idée d'une connaissance ou d'une question, il est important de savoir que « dans d'autres circonstances la pénombre, le vague, l'obscurité et le mystère fleurissent » (Dewey *et al.*, 2008). De même, on peut, pour les besoins d'une théorie, réduire l'expérience d'un mouchoir à la perception d'un ensemble de taches de couleur, mais cela ne permet pas de comprendre le premier mot de l'expérience que vit Othello en percevant le mouchoir offert à Desdémone, lequel est perçu immédiatement sur fond d'amour, de jalousie, de prophétie de l'issue tragique.

De ce point de vue, la conscience actuelle n'est qu'un des foyers de l'expérience : Dewey reprend l'image jamesienne du flux ou du courant, sans remettre en cause l'idée que c'est une description pertinente de la conscience, mais en critiquant en revanche l'idée que ce soit une bonne description de l'expérience : « L'expérience n'est pas un courant, bien que le courant de sentiments et d'idées qui coule à sa surface fasse partie de ce que les philosophes aiment traverser. L'expérience comprend les rives stables de la constitution naturelle et de l'habitude acquise autant que le courant. Le moment du vol est soutenu par une atmosphère qui ne vole pas, même quand elle vibre fort » (Dewey *et al.*, 2008). « Expé-riencer » doit valoir à la fois du courant et des rives et ne peut être réduit au courant de conscience, aussi finement ce dernier serait-il décrit.

Conclusion

En introduction à sa traduction des *Postulats de l'empirisme immédiat* (Dewey, 1905), Stéphane Madelrieux défend de manière très convaincante l'introduction du terme « expé-riencer », qui ne force pas aux mêmes contorsions que d'autres constructions grammaticales, et qui dit quelque chose de différent de l'expérience acquise, sédimentée, du pur affect ou de la pure impression sensorielle, qui désigne aussi quelque chose de différent du plan opératoire que désigne l'expé-rimentation, bref le terme permet de rendre compte de la richesse de l'expérience, en dessous des dualistes (passif/actif, sensible/pratique, dispositionnelle/occurrente). Madelrieux ajoute : « Au même moment, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, l'allemand philosophique cherchait de son côté dans l'idée d'*Erlebnis* un dépassement des sens traditionnels de l'expérience, pour dégager cette sphère de vécu immédiat antérieur aux constructions théoriques, mais c'était au nom de dualismes entre l'esprit et la nature, l'intérieur et l'extérieur, que les pragmatistes cherchaient précisément à récuser par leur concept » (Madelrieux, 2012).

Nous dirions en ce sens que, précisément, la première réception du pragmatisme, chez Boutroux, dans une moindre mesure chez Bergson, ainsi que dans les paraphrases que Flournoy donne de l'« expé-riencer », a fait comme si James tentait de dire dans sa langue le verbe *erleben*, et il est permis de se demander si cette première réception n'a pas plaqué sur l'expérience et l'« expé-riencer » l'en-



semble des dualismes évoqués plus haut, qui sont précisément ceux que cherchent à critiquer et James et Dewey. On pourrait donc envisager d'introduire ce terme à condition de ne pas entendre ce qu'il a voulu dire chez les francophones qui lisaient James au moment de sa première introduction. S'il nous faut faire une place à « expérimenter », il semble intéressant qu'il fasse droit à la charge critique que Dewey fait reposer sur lui et qu'il ne s'expose pas à la confusion avec le point de vue de la connaissance (fût-ce en première personne) et de la conscience, qu'il conserve clairement son articulation aux dimensions morales et esthétiques, à la culture, à l'expérimenter également, ce qui n'était pas assuré, pour dire le moins, lors de cette première existence du verbe dans notre langue philosophique. ◆

Bibliographie

- BERGSON, H. 2011. *Sur le pragmatisme de William James*. Paris, Puf.
- BOUTROUX, E. 1910. « William James ». *Revue de métaphysique et de morale*. N° 18, 6, p. 711-743.
- BOUTROUX, E. 1911. *William James*. Paris, Armand Colin.
- CASSIN, B. (dir. publ.). 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Robert/Le Seuil.
- DELEDALLE, G. 1998. *La philosophie américaine. Le point philosophique*. Bruxelles, De Boeck, 3^e éd.
- DEWEY, J. 1905. « Le postulat de l'empirisme immédiat ». *Critique*. N° 787, 2012, p. 1014-1025.
- DEWEY, J. 1925. *Expérience et nature*. Paris, Gallimard, 2012.
- DEWEY, J. 1934. *L'art comme expérience*. Paris, Gallimard, 2010.
- DEWEY, J. ; BOYDSTON, J.-A. *et al.* 2008. *Experience and Nature. The Later Works. 1925-1953*. Volume 1. 1925. Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. ; HICKMAN, L. *et al.* 1998. *The Essential Dewey*. Bloomington, Indiana University Press.
- FLOURNOY, T. 1911. *La philosophie de William James*. Saint-Blaise (Suisse), Foyer solidariste.
- GIREL, M. 2006. « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green ». *Archives de philosophie*. N° 69, 3, p. 395-414.
- GIREL, M. 2008. « William James, une psychologie paradoxale ? ». *Dans* : C. Chauviré, C. Debru, M. Girel (dir. publ.). *William James : psychologie et cognition*. Paris, Petra, p. 154-184.
- HACKING, I. 1989. *Concevoir et expérimenter : thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*. Paris, Christian Bourgois.
- JAMES, W. 1890. *The Principles of Psychology : American Science Series-Advanced Course*. New York, Henry Holt and Cie.
- JAMES, W. 1912. *Essais d'empirisme radical*. Marseille, Agone, 2005.
- KANT, E. 1980. *Œuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure (1747-1781)*. Paris, Gallimard.
- LALANDE, A. 1996. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Puf, 18^e édition.
- MADRELIEUX, S. 2012. « Expérimenter ». *Critique*. N° 787, p. 1012-1013.
- MILL, J.-S. 1865. *Auguste Comte et le positivisme*. Paris, L'Harmattan, 1998.