



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Stéphane Bastien

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

De l'expérience esthétique à la visée éthique : Variations sur l'identité, l'art et la vie bonne
Ricoeur, Dewey, Emerson

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Vance Mendenhall

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Paul Forster

Jean-François Méthot

Daniel Tanguay

John van den Hengel

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

De l'expérience esthétique à la visée éthique :
Variations sur l'identité, l'art et la vie bonne
Ricœur, Dewey, Emerson

Stéphane Bastien

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie

Département de philosophie

Faculté des Arts

Université d'Ottawa

© Stéphane Bastien, Ottawa, Canada, 2005



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 0-494-10946-7

Our file Notre référence

ISBN: 0-494-10946-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

RÉSUMÉ

Notre thèse de doctorat propose une étude systématique de la relation entre l'expérience esthétique et la visée éthique. Cette relation est celle de l'interaction, de la continuité et de la complémentarité entre ces dimensions de l'expérience humaine. Plus encore, notre enquête philosophique veut répondre à la question centrale : *En quoi l'expérience esthétique est-elle une condition de possibilité de la visée éthique?* Pour traiter cette problématique, nous avons cherché à rendre explicites les liens souterrains qui existent entre ces deux sphères d'activités humaines, ainsi qu'à dégager ses applications pour une conception du soi, chez trois philosophes importants, soit Paul Ricœur, John Dewey et Ralph Waldo Emerson. Nous étudions, dans un premier temps, les notions de texte comme paradigme de l'action, d'identité narrative, de visée éthique et de raison (sagesse) pratique telles que décrites par Ricœur. Dans un deuxième temps, nous comparons la pensée de Ricœur avec les analyses de l'expérience esthétique et éthique développées par Dewey. C'est à partir de Ricœur et de Dewey que nous exposons, dans un troisième temps, cette relation chez Emerson. Il ne s'agit aucunement de réduire la morale à l'art, ni de soumettre l'art à la morale, mais de montrer en quoi l'expérience esthétique, en ce qu'elle est l'expérience d'une certaine unité ou complétude – de même que l'art (e.g. la littérature), en ce qu'il nous permet d'explorer (sur le plan de l'imaginaire) des possibilités d'existence –, est une condition de l'éthique comprise comme la visée de la vie bonne. Aussi, nous croyons que notre investigation implique une conception de l'être humain en tant qu'être en relation, agissant, pensant. Nous maintenons que l'esthétique et l'éthique convergent également sur le plan d'une sagesse pratique et débouchent sur un ensemble de réflexions ontologiques et métaphysiques.

À Geneviève

Le plus souple en ce monde prime le plus rigide.
- Lao-tzeu, *La Voie et sa vertu* (*Tao-tê-king*)

Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et ce qui est en désaccord. – Héraclite, *Fragments*

Une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue. - Platon, *Apologie de Socrate*

Ce n'est pas parce que nous pensons, voulons, sentons que nous sommes; ce n'est pas parce que nous sommes que nous pensons, voulons, sentons. Nous sommes parce que nous sommes; nous sentons, pensons, voulons parce que en dehors de nous quelque chose d'autre que nous existe. - F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*

C'est quelque chose d'être apte à peindre tel tableau, ou sculpter une statue, et ce faisant rendre beaux quelques objets; mais que plus glorieux il est de sculpter et de peindre l'atmosphère comme le milieu même que nous sondons du regard, ce que moralement il nous est loisible de faire. - H.D. Thoreau, *Walden, ou la vie dans les bois*

L'état poétique est un état de participation, communion, ferveur, fête, amitié, amour qui embrasse et transfigure la vie. Il fait vivre à grand feu dans la consommation [...], et non à petit feu dans la consommation. [...] Il porte en lui la participation au mystère du monde. - E. Morin, *Éthique* (*La méthode 6*)

REMERCIEMENTS

Quiconque a eu le privilège d'écrire une thèse de doctorat en philosophie sait qu'il s'agit d'un travail quasi herculéen, en grande partie solitaire et en apparence à jamais inachevé... C'est pourquoi nous tenons à remercier ceux et celles qui ont contribué à mener cette investigation philosophique à bon port.

Je tiens à remercier, en premier lieu, cette tierce personne qui, entre nous et le texte, sait nous guider, nous conseiller et même, parfois, nous rassurer. C'est donc avec la plus grande reconnaissance que je remercie Vance Mendenhall, mon directeur de thèse, d'abord pour avoir accepté de diriger ce projet et d'avoir perçu ses potentialités, et ensuite pour sa présence active et l'attention qu'il a portée à la thèse tout au long de la rédaction. Ses recommandations, tant au niveau du choix de certains mots, de certaines lectures, mais aussi de la méthodologie, m'ont souvent permis de donner une « voix » plus juste à ma démarche.

C'est aussi avec un sentiment rempli de respect que je remercie les membres du comité de thèse : Paul Forster (avec qui j'ai eu le plaisir de travailler doublement puisqu'il fut également mon directeur de mémoire de maîtrise), Jean-François Méthot, Daniel Tanguay et John van den Hengel. La qualité de leurs commentaires montre la vigilance qu'ils ont appliquée à la lecture de la thèse et fait honneur à notre étude, ainsi qu'à leur rôle en tant qu'examineur.

Je suis également reconnaissant envers Michèle Clermont pour la correction et la révision, ainsi que Geneviève Allard pour ses multiples relectures, son aide technique ainsi que son oreille attentive.

Enfin, je veux remercier mes parents pour leur support moral. Plusieurs amis et collègues (qui sauront se reconnaître) ont contribué à ce projet (parfois sans le savoir), si ce n'est qu'en nous allouant du temps d'échange et de dialogue ou simplement un moment pour mettre à jour certaines idées.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Problématique : « mise en intrigue »	4
a) De l'esthétique à l'éthique : la quête de l'unité humaine	4
- <i>Le Beau et le Bien</i>	4
- <i>Liens souterrains</i>	10
- <i>L'unité dans la variété</i>	14
b) Ricœur, Dewey, Emerson : ressemblances de famille	21
c) Méthodologie et cadre conceptuel	24
- <i>Définitions terminologiques</i>	24
- <i>Objectifs visés</i>	26
 Première partie : Paul Ricœur 	
I- La pragmatique de l'existence	31
1.1 L'art d'agir	32
1.1.1 Le texte de l'action	33
- <i>La double transcendance du texte</i>	33
- <i>Le texte et le monde</i>	37
- <i>Expliquer pour comprendre</i>	40
1.1.2 L'action comme « œuvre ouverte »	44
- <i>Interaction et ouverture</i>	44
- <i>L'herméneutique du texte</i>	49
1.2 L'esthétique du soi	53
1.2.1 L'identité narrative	53
- <i>Temporalité et identité</i>	53
- <i>Entre l'ego et le non-ego</i>	55
- <i>La continuité dans la discontinuité</i>	60
1.2.2 Le sens esthétique de la vie	63
- <i>La visée narrative</i>	63
- <i>L'éthique du récit</i>	69

II- La structure de la vie bonne	81
2.1 La pratique de la raison critique	82
2.1.1 La raison pratique	83
- <i>L'interaction sensée</i>	83
- <i>La raison critique</i>	86
2.1.2 Kant, Hegel, Aristote	89
- <i>De Kant à Hegel</i>	89
- <i>Aristote</i>	94
2.2 La sagesse du soi	99
2.2.1 La visée éthique	99
- <i>La primauté de l'éthique</i>	99
- <i>L'unité « narrative » d'une vie</i>	103
- <i>L'art de vivre ensemble</i>	107
2.2.2 La pratique de la sagesse	112
- <i>De l'éthique à la morale</i>	112
- <i>De la morale à la sagesse</i>	116
- <i>Vers une ontologie pragmatique</i>	123

Deuxième partie : John Dewey

III- L'écologie de l'expérience	131
3.1 L'interaction qualitative	132
3.1.1 La nature de l'expérience	133
- <i>L'être en relation</i>	133
- <i>L'expérience qualitative</i>	137
3.1.2 La pensée qualitative	139
- <i>L'empirisme radical</i>	139
- <i>La médiation de l'immédiat</i>	147
3.2 La situation narrative	151
3.2.1 Le sens de la situation	151
- <i>Sens et explication</i>	151
- <i>La situation problématique</i>	155
3.2.2 La narrativité de l'expérience	159
- <i>Narration et temporalité</i>	159
- <i>Temps et individualité</i>	164

IV- L'art de la vie bonne	168
4.1 L'art d'interagir	170
4.1.1 L'expérience esthétique	171
- <i>La qualité esthétique</i>	171
- <i>La fonction de l'esthétique</i>	179
- <i>Le jeu de l'esthétique</i>	185
4.1.2 L'expérience plénière	192
- <i>De la métaphysique à l'éthique</i>	192
- <i>La morale de l'art</i>	197
4.2 L'art d'expérimenter	200
4.2.1 L'expérience éthique	201
- <i>La nature de l'éthique</i>	201
- <i>Le rôle de l'esthétique en éthique</i>	203
4.2.2 L'expérience du soi moral	206
- <i>Le soi comme fin et moyen</i>	206
- <i>La forme du bien et l'unité du soi</i>	209
- <i>La métaphysique du soi</i>	217

Troisième partie : R.W. Emerson

V- La poétique de l'expérience	226
5.1 La voie de l'expérience	228
5.1.1 Le langage de l'ordinaire	228
- <i>La pensée de l'expérience</i>	228
- <i>L'expérience ordinaire</i>	234
5.1.2 Conversion et transfiguration	239
- <i>Les mots de l'expérience</i>	239
- <i>Notre condition évanescence</i>	243
5.2 La voie de l'essai	247
5.2.1 Le texte de la vie	247
- <i>L'affirmation de la vie</i>	247
- <i>L'art et la vie</i>	252
5.2.2 L'herméneutique de l'essai	255
- <i>L'art d'écrire</i>	255
- <i>L'art de lire</i>	259

VI- L'esthétique de la vie bonne	263
6.1 L'esthétique de la vie	264
6.1.1 La vitalité esthétique	265
- <i>Le passé vivant et la vie présente</i>	265
- <i>L'esthétique du sauvage</i>	270
6.1.2 L'esthétique de la nature	274
- <i>La nature de la beauté</i>	274
- <i>La qualité cosmique</i>	279
6.2 L'art d'être soi	283
6.2.1 La souveraineté du soi	283
- <i>Individualité et universalité</i>	283
- <i>Soi et autrui</i>	288
6.2.2 Le perfectionnisme moral	293
- <i>La perfectibilité du soi</i>	293
- <i>Le soi, le bien, la justice</i>	296
Conclusion : bilan et synthèse	304
a) Retour sur notre itinéraire	304
b) Emerson, Dewey, Ricœur : bilan	308
c) Une concordance discordante : synthèse	314
Appendices : implications et applications	329
Appendice A : La fonction de l'éducation esthétique?	330
Appendice B : L'universalité du soi?	339
Appendice C : Pour un humanisme écologique?	347
Appendice D : De l'esthétique à la spiritualité?	360
Bibliographie	369

INTRODUCTION

L'idée selon laquelle il existe une relation entre l'esthétique et l'éthique est à la fois la plus ancienne et la plus moderne des intuitions. En effet, des Anciens aux Modernes, cette relation entre, d'une part l'esthétique (l'art et la beauté) et, d'autre part, l'éthique (la morale et le bien), a été l'objet de réflexions et de débats philosophiques d'envergure. Mais comment doit-on concevoir cette relation? Est-elle un rapport de subordination de l'art à certaines normes morales ou au contraire est-ce l'art qui inspire nos principes moraux? L'esthétique possède-t-elle les ressources suffisantes pour remplacer l'éthique? L'éthique peut-elle se passer de l'esthétique? Pour notre part, nous voulons défendre la thèse selon laquelle l'expérience esthétique serait une condition de possibilité nécessaire de la visée éthique, conçue comme désir de la vie bonne.

Il s'agira de comprendre comment l'expérience esthétique en général, et celle du texte et de la narration en particulier, peuvent être un paradigme pour le discours éthique, pour ensuite interpréter, autour de cette interaction, la notion de visée éthique. Si cette problématique a longtemps germé en nous sur un plan intuitif et seulement sous la forme d'une hypothèse de travail, elle s'est enfin tranquillement cristallisée à la suite d'une lecture des œuvres de Paul Ricoeur, John Dewey et Ralph Waldo Emerson. C'est sous la tutelle de ces penseurs que nous avons pu articuler notre investigation philosophique et soulever notre question centrale : *En quoi l'expérience esthétique est-elle une condition de possibilité de la visée éthique?* Cette question, simple et pourtant problématique, constitue à la fois l'*élan vital* et l'efflorescence de notre thèse de doctorat.

Notre étude veut ainsi reprendre, chez chacun de ces philosophes, une dialectique ou un dialogue entre l'esthétique et l'éthique. Nous l'avons divisée en trois grandes parties, chacune comportant chapitres, sections et sous-sections. L'organisation de la

thèse suit un modèle qui est en consonance avec l'approche herméneutique, remontant des problématiques plus récentes autour des notions de texte, d'identité narrative et d'action sensée, aux problèmes antérieurs plus larges concernant l'expérience esthétique et son rapport à l'éthique. Mais nous croyons aussi faire justice à la dimension pragmatique dans la mesure où nous sommes concernés simultanément par la pertinence de notre investigation pour l'expérience vécue, et par la relation des mots (de nos mots) et des textes au monde.

Afin de mieux cerner la contribution de nos philosophes à la question soulevée, nous chercherons d'abord à déplier la problématique inhérente à notre étude. Cette section aura pour but d'identifier, à grands traits, les assises historiques de notre investigation. Nous allons ensuite rappeler les raisons pour lesquelles Ricœur, Dewey et Emerson se sont présentés comme des penseurs importants de cette thématique. Dans un dernier temps, nous préciserons notre méthodologie et notre cadre conceptuel.

La première partie, constituée des chapitres un et deux, sera consacrée à la vision de Ricœur. Nous y discuterons de ses conceptions du texte, de l'action, de la narration, de l'identité narrative et de la visée éthique. Nous soulèverons ainsi les rapports entre la notion de soi comme narration et celle de responsabilité morale. Il s'agira de montrer en quoi ces notions se recoupent et se complètent au sein même d'une vision globale de l'être humain qui nous conduira à une ontologie pragmatique sensible à la tradition, mais demeurant toujours alignée sur les exigences de la modernité.

La deuxième partie englobe les chapitres trois et quatre, qui sont consacrés à la vision de Dewey. Dans le chapitre trois, nous développerons la conception deweyenne de l'expérience et de l'interaction pour ensuite, dans le quatrième chapitre, montrer comment il conçoit la relation entre l'esthétique et l'éthique. Nous allons voir qu'elle constitue une approche complexe de la continuité entre l'être humain et la nature. Pour

Dewey, comme pour Ricœur, l'identité se construit en interaction, et présuppose une ontologie pragmatique et continuiste.

La troisième partie, chapitres cinq et six, discutera de la vision philosophico-poétique d'Emerson qui, à bien des égards, est le prédécesseur de Dewey. Nous chercherons à démontrer que non seulement plusieurs de ses propos s'inscrivent dans l'effort moderne pour réunifier l'expérience humaine, mais que ses textes et ses essais suggèrent aussi un mode d'interaction dans et avec la tradition moderne. C'est pourquoi nous allons d'abord insister sur les continuités et les discontinuités entre lui et Dewey, voulant ainsi faire ressortir les enjeux éthico-esthétiques que soulèvent ses *Essais*. Nous terminerons ce chapitre par une réflexion sur le perfectionnisme émersonien.

En conclusion, nous produirons un bilan et une synthèse de notre étude qui nous permettront ensuite de présenter certaines convergences et divergences entre les projets de nos trois penseurs. En appendice, nous proposerons des réflexions personnelles supplémentaires qui visent à suggérer quelques implications et applications additionnelles de notre recherche. Nous espérons que notre investigation encouragera des recherches (ultérieures) dans des domaines aussi variés que l'éducation, la psychologie, l'écologie, l'anthropologie, la sociologie, mais aussi la métaphysique et l'ontologie.

PROBLÉMATIQUE : « MISE EN INTRIGUE »

Nous voulons, dans un premier temps, esquisser brièvement le contexte historique dans lequel s'enracine notre problématique. Sans présenter une histoire détaillée de l'esthétique, nous allons montrer à grands traits, de manière très sommaire, que cette problématique possède sa propre tradition philosophique de réflexion. Dans un deuxième temps, nous rappellerons les raisons pour lesquelles nous nous sommes arrêtés aux choix de trois penseurs clés, soit Ricœur, Dewey et Emerson. L'exposé et l'explicitation des idées centrales de ces penseurs autour du thème de la relation entre l'esthétique et l'éthique, constitueront le cœur de notre thèse. Dans un troisième temps, nous effectuerons quelques clarifications concernant la signification des notions centrales de notre investigation philosophique, notamment celles d'*expérience esthétique* et de *visée éthique*, ainsi qu'une mise au point des objectifs visés de la thèse.

a) De l'esthétique à l'éthique : la quête de l'unité humaine

Le Beau et le Bien

Les « Anciens », remarquait Emerson, « appelaient la beauté la floraison de la vertu » (Emerson, 2000c : 146). Dans ses dialogues, tels le *Banquet* ou encore le *Phèdre*, Platon affirmait déjà que la contemplation des choses belles est le premier échelon vers la compréhension du Bien et la pratique de la vertu ou de l'excellence (*arété*)¹. Et chez Aristote, le beau est bon (*kalon-agathon*) : l'excellence (*arété*) dans la conduite, ou

¹ La première enquête platonicienne sur le Beau est l'*Hippias Majeur*, qui se termine sur note sceptique mais sereine : « Les belles choses sont difficiles » (Platon, 1967 : 396 [304e]). Certes, pour Platon, il sera tout de même souhaitable de bannir les artistes de la « cité idéale » puisque l'art est source de corruption et d'éloignement du Vrai et du Bien : (1966), *La République*, X, 604d-605d. Mais tout lecteur de Platon sait aussi que le plus grand des penseurs fait usage de mythes, de métaphores, d'analogies et d'images de toutes sortes pour illustrer la recherche de la vérité et le cheminement vers le Bien suprême.

l'action, est à la fois bonne et belle². Selon l'historien H.D.F. Kitto (1956 : 170-172), c'est probablement cette perception de l'*arété*, de Homère à Aristote jusqu'aux stoïciens, comme étant en tout et partout, comme imprégnant, à des degrés divers, les moindres expériences humaines, qui permettait aux Grecs de concevoir le cosmos comme un ordre à la fois éthique et esthétique.

Mais bien avant les philosophes grecs, les grandes cultures de l'Inde et de la Chine associaient déjà, dans leurs idéaux philosophico-religieux, la recherche de la beauté et celle de la vertu, voire de la quête du divin. La vision hindouiste de la beauté (*sundara*) – tant dans les arts pratiques comme l'architecture, où sont souvent représentés la vie des dieux et des déesses, que dans ses récits mythiques et sa poésie, comme en témoigne le texte sacré de la *Bhagavad Gîtâ* dans lequel nous retrouvons un véritable bréviaire d'éthique –, ne va pas sans une certaine conception de l'agir humain et de la vie bonne³. De même, dans la philosophie ancienne chinoise du *Tao* (*Dao* : Voie), l'artiste est appelé à actualiser en lui ou en elle ses potentialités spirituelles et à pacifier ses désirs mondains, et ce, dans le but de s'unir au *Tao*, le principe spontané à la racine de l'être⁴. Ainsi, les anciens taoïstes qui représentaient, par exemple, des scènes naturelles (montagne solitaire, branche de bambou solennelle, chute esseulée, etc.) ou des personnages (non centraux) intégrés dans un décor naturel englobant, aspiraient à symboliser l'absence d'ego. Le naturalisme esthétique des adeptes du *Tao* allait ainsi de pair avec une quête de l'actualisation de soi.

² Pareillement, si Aristote se montre souvent plus généreux que Platon avec les poètes et les artisans, en revanche dans le domaine des affaires publiques la *poiesis* n'occupe qu'une place inférieure et ne doit pas contrevenir à la *praxis*. Cf. (1990), *Les Politiques*, VIII, 2, 1337-b4.

³ Cf. Jean Herbert, (1988), *La spiritualité hindoue*.

⁴ Cf. Chan Chung-yuan, (1979), *Le monde du Tao : Créativité et taoïsme. Essai sur la philosophie, la poésie et l'art chinois*.

La vision ancienne, en Orient comme en Occident, peut alors être caractérisée d'unifiante, en ce sens qu'elle ne divisait pas de manière radicale les diverses sphères d'activités humaines. Non pas qu'elle ignorait toutes formes de précisions ou de distinctions, mais elle se voulait plutôt continuiste et respectueuse de l'interdépendance des différentes formes d'activités les unes par rapport aux autres⁵. Mais tandis que la conception traditionnelle se voulait « unifiante » et « continuiste », la pensée moderne se caractérise plutôt en termes de « rupture » et de « discontinuité ». Au risque de légèrement caricaturer la pensée moderne, nous pouvons tout de même remarquer qu'elle affirme : i) la discontinuité de l'homme par rapport à la nature; ii) sa discontinuité par rapport à l'ordre ancien (fixe, établi, clos); iii) et la discontinuité des sphères d'activité (esthétique, éthique et scientifique) les unes par rapport aux autres⁶. Mais ce serait là trop simplifier car ce qui fut ressenti par certains comme une nécessité d'exactitude et de clarification afin d'éviter des abus tant conceptuels que pratiques, a du même coup donné naissance, chez d'autres, à de nouvelles tentatives de *réunification* des grands champs de l'expérience humaine.

Dans la modernité, c'est F. Schiller qui, suivant Kant, a repris l'effort de mettre en évidence la continuité entre la beauté et la morale. Précédé en effet de Kant, pour qui « le beau est le symbole du bien moral » (Kant, 1995 : 342) et la morale une « propédeutique » à la contemplation esthétique (Kant, 1995 : 344), Schiller mettra de l'avant son système pour une « éducation esthétique de l'homme » (Schiller, 2001). Mais si Kant maintenait malgré tout l'autonomie de la morale par rapport à l'art, se contentant

⁵ Les grands principes transcendants – le Beau, le Bien et le Vrai – pour les médiévaux par exemple, se fusionnaient en Dieu : Cf. Umberto Eco, (1986) *Art and Beauty in the Middle Ages*. Or, comme le mentionne J. Herbert, cette conception « unitaire » fut également celle de l'Inde, pour qui, comme nous l'avons mentionné, « la Beauté (*sundara*) est un des aspects de Dieu, au même titre que la Vérité et la Bonté » (Herbert, 1988 : 182).

⁶ Cf. Jürgen Habermas, (1988), *Le discours philosophique de la modernité*.

de donner au « sublime » la possibilité d'inspirer des sentiments moraux, Schiller, de son côté, fera du Beau la « condition » du Bien.

L'esthétique de Schiller avait pour tâche principale de surmonter deux formes de dualisme : d'une part, entre la raison théorique et la raison pratique, et d'autre part, à l'intérieur même de l'éthique, entre notre nature sensible et les contraintes du devoir moral. De la perspective de Schiller, le danger de la dichotomie entre l'homme sensible et l'homme rationnel résidait dans ses répercussions sociales et politiques, menant à la fragmentation de l'expérience humaine. Il proposait ainsi, dans le contexte du romantisme et de l'idéalisme (kantien), que la possibilité éthique de la liberté se logeait dans l'expérience esthétique, particulièrement dans ce qu'elle a de « ludique » – le jeu étant, selon Schiller, l'expression la plus noble de la liberté humaine⁷. L'expérience du Beau avait donc, pour Schiller, une fonction double : celle d'initier à la vie bonne et celle de réconcilier la dichotomie entre notre « nature sensible » et notre « nature morale ».

Même chez un penseur *pessimiste* et postromantique comme A. Schopenhauer, cet idéal d'une réconciliation entre le sensible et l'intelligible à travers l'art, sera le leitmotiv de la libération du règne insatiable du *vouloir-vivre* (Schopenhauer, 1946 : 341-342)⁸. À l'encontre de l'optimisme schillérien, nous retrouvons, chez le penseur pessimiste, une négation du monde et du désir. Ainsi, pour ce dernier, l'expérience esthétique a une vocation morale en ce qu'elle est une libération de l'ego et de nos préoccupations mondaines. Ensemble, l'esthétique de Schiller et celle de Schopenhauer forment la trame de fond d'un thème récurrent en philosophie de l'art : celui de la fonction de l'art dans l'actualisation du potentiel éthique de l'être humain.

⁷ Dans *Éros et Civilisation*, Herbert Marcuse, récupérant Schiller à l'encontre de Freud, fera de l'esthétique le lieu d'une libération de la « sensibilité » capable de surmonter l'écart entre le principe de plaisir (ou de jouissance) et le principe de réalité (ou de rendement) : « Établi comme principe de civilisation, l'instinct de jeu transformerait littéralement la réalité » (Marcuse, 1963 : 166).

⁸ Cf. Clément Rosset, (1969), *L'esthétique de Schopenhauer*.

À cet égard, la philosophie de l'éducation esthétique est un exemple opportun de ce que Charles Taylor nomme le « courant expressiviste », cette tentative proprement *moderne* dont l'objectif principal fut de surmonter la fragmentation moderniste; perspective, soit dit en passant, dans laquelle « on peut retracer [...] les origines non seulement du transcendantalisme, mais aussi du pragmatisme » (Taylor, 1998 : 300). En effet, tel que nous allons le montrer tout au long de notre étude, le transcendantalisme d'Emerson et le pragmatisme de Dewey peuvent être lus comme des manières de penser le rapport entre l'esthétique et l'éthique, proposant ainsi des voies de réconciliation entre ces sphères d'activité humaines⁹.

Toutefois, en faisant de l'expérience esthétique principalement l'expérience de la Beauté, la pensée de Schiller fut victime de la vieille querelle de la liberté d'expression dans les arts. Avec Baudelaire et Rimbaud, Nietzsche, ou encore E. Poe, l'esprit libre a voulu s'affranchir de la nécessité de faire de l'esthétique la pure expression du Beau, pris au sens d'une beauté formelle. Chez ces « poètes maudits », l'art est autant l'éloge de la laideur, du mal et du chaos, que de la beauté, du bien et de l'harmonie.

Sur le plan philosophique, la pensée lapidaire de Nietzsche deviendra le modèle de cette attaque contre les grands principes de la tradition, tant esthétique que métaphysique. Comme le soutient Luc Ferry, dans *Homo Aestheticus*, pour Nietzsche « le beau et le laid n'existent nullement "en soi", mais seulement comme "symptômes" de certains "états esthétiques" plus ou moins utiles au développement et à l'intensification de la vie » (Ferry, 1990 : 248). C'est dire que la beauté et la laideur ne sont pas enracinées dans des principes *a priori* de la raison et ne coïncident aucunement avec la quête de la vérité. Au contraire, tandis que la recherche de la vérité nous éloigne de la vie et de son

⁹ Évidemment, si nous omettons pour l'instant les détails des contributions d'Emerson et de Dewey à la question, c'est seulement dans la mesure où ils recevront une pleine attention dans le cadre de notre thèse.

devenir perpétuel, l'art nous y ramène en nous permettant d'expérimenter de diverses manières les frontières du réel. Ainsi, chez Nietzsche, l'art est en quelque sorte l'ennemi de la vérité, de cette volonté qui, au nom d'un idéal de sobriété apollinien, ausculte et occulte le « véritable » sens de l'existence qui est création, manifestation de l'esprit dionysien (Nietzsche, 1994). Mais, paradoxalement, pour Nietzsche, l'art est aussi jeu d'illusions et d'interprétations, superposé à une réalité qui n'est, au fond, que devenir, chaos, dysharmonie. Et là où nous croyons rencontrer l'être, l'ordre et la bonté, il n'y a que « volonté de puissance »¹⁰. C'est pourquoi nous avons besoin de l'art, car « [l'] art rend supportable le spectacle de la vie » (Nietzsche, 1987 : 159). Et c'est aussi pourquoi chez Nietzsche, dont les préférences esthétiques convergeaient pourtant avec un certain classicisme, l'art doit viser l'augmentation du sentiment de vitalité.

Mais faire de l'art la servante de la vie, n'est-ce pas précisément la condamner à être immorale ou « extramorale » ? Il y a dans cette question critique une pétition de principe en elle-même pernicieuse qui consiste à croire que la vie et l'art, étant par nature indomptés, voire même cruels, sont *de facto* immoraux. Cette critique peut alors donner lieu à certaines objections contre le rapprochement de l'esthétique et de l'éthique. Par exemple, l'art peut corrompre l'individu (Platon; Rousseau) ou encourager le dilettantisme (Kierkegaard). Ou encore, la morale, comme recherche de normes universelles et de règles de conduite absolues, doit se distinguer de l'art pour qui les « règles » ne sont qu'instrumentales dans la réalisation d'une œuvre, maintenant par là, la distinction entre *praxis* et *poiesis*.

¹⁰ Dans *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche écrit : « Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son "caractère intelligible" serait ainsi "volonté de puissance" et rien d'autre » (Nietzsche, 1998 : 55). Or c'est précisément la « volonté de puissance » (l'accroissement du sentiment vital) qui fournit le critère d'évaluation d'une « interprétation ». L'art, une autre forme d'interprétation, est ainsi la manifestation la plus fidèle de la « volonté de puissance » (Ferry, 1990 : 247).

Nous devons certainement reconnaître que l'art a la capacité de susciter les passions et de solliciter le faux-semblant en ce que, comme le remarque Rousseau dans son *Discours sur les sciences et les arts*, l'art encourage « les bonnes manières », les « usages », voire « l'uniformité », mais non point la manière d'être libre et authentique, de suivre « son propre génie » (Rousseau, 1992 : 32). Ou encore, suivant Kierkegaard, une existence purement esthétique peut mener à une vie oisive, axée sur la seule recherche du plaisir, sans souci pour autrui¹¹. C'est en quoi le caractère ludique de l'art, son manque de sérieux, sa possible déchéance dans le simple divertissement et, tel que mentionné, sa capacité à représenter le grotesque tout autant que le sublime, le laid et le mal comme le beau et le bien, semble en faire un bien piètre support pour la morale.

C'est en ce sens, très pratique, que la morale doit, selon certains, demeurer autonome, détachée des circonstances concrètes afin de se conformer à la « volonté générale » et à la « loi de la raison » en chacun de nous. Mais aussi, que l'art doit s'affranchir de la domination de la morale afin de maintenir son autonomie propre. Ne faut-il pas dès lors favoriser, voire promouvoir, la séparation et la spécificité des grandes formes de discours (le Bien, le Vrai et le Beau), si ce n'est que pour éviter des collusions possiblement dangereuses?

Liens souterrains

Dans son article intitulé « Poésie et Morale », Tzvetan Todorov soutient cette dernière solution. Après avoir dénoncé les dangers de ce qu'il nomme respectivement la position « classique » (qui subordonne l'art à la morale) et la position « romantique » (qui subordonne la morale à l'art), il propose une troisième voie, celle qu'il appelle

¹¹Rappelons que Kierkegaard distinguait trois degrés, ou plus précisément, trois « sphères » d'existence : esthétique, éthique et religieuse (Kierkegaard, 1967 : 147).

simplement « moderne » : « celle qui affirme l'autonomie des valeurs esthétiques et éthiques » (Todorov, 1995 : 16). Toutefois, sitôt déclaré, Todorov ajoute : « Cependant cette séparation des deux domaines, satisfaisante comme "règle de pouce" dans un examen rapide, souffre peut-être elle-même de certaines limitations. [...] Plus en profondeur, nous sentons intuitivement que, même s'il ne faut pas imposer à l'un des domaines les règles de l'autre, un lien souterrain les unit » (Todorov, 1995 : 16)¹². C'est donc méconnaître la nature profonde de l'esthétique et de l'éthique, en les encadrant dans des fonctions trop rigides, que d'en faire des antagonistes radicaux.

Tel que nous allons le montrer tout au long de notre thèse, l'esthétique et l'éthique interagissent et se complètent sur plusieurs plans. Il faut peut-être parler, non d'*un* lien, mais de *plusieurs* liens souterrains qui relient esthétique et éthique. Notons, dès maintenant, suivant en cela Ricœur, Dewey et Emerson, que c'est précisément le caractère flexible et organique de l'expérience esthétique, ainsi que la capacité de l'art à mettre en scène des possibilités variées d'existence, qui en font une échoppe précieuse pour l'éthique, comprise comme quête de la vie bonne. En plus de fournir des modèles pour l'action humaine, l'esthétique est un socle pour une expérience de communauté. Et c'est justement en nous présentant diverses expériences que nous pouvons mieux juger celles qui sont susceptibles de promouvoir la vie bonne, tant sociale qu'individuelle. Il semble alors que la dimension parfois immorale de l'art peut encore mener à la morale et que l'esthétique, même lorsqu'elle explore le mal, rend service à l'éthique.

¹² Pour Todorov, il y a deux lieux de rencontre entre l'art et la morale. Premièrement dans la « production de l'œuvre » qui exige de l'artiste certaines « qualités » (dont la créativité et la compréhension), et deuxièmement au moment de « l'entrée de l'œuvre dans le monde » en ce que l'œuvre d'art ajoute de la beauté et du sens dans le monde : « poésie améliore doublement le monde : d'abord, comme tout art, en y ajoutant de la beauté (il fait meilleur vivre dans un univers où existe la musique de Schubert); ensuite, comme tout art représentatif, parce qu'elle rend ce monde plus intelligible, plus riche de sens, et donc aussi meilleur » (Todorov, 1995 : 16-18).

Comment contourner cette apparente contradiction? C'est que dans l'art, pour paraphraser Kant, il ne s'agit pas uniquement d'une représentation des belles choses, mais d'une *belle représentation* des choses. Que ce soit les « monstres » de Bosch dans le triptyque du *Jardin des Délices* ou des images à caractère sexuel issues de l'inconscient chez Dali, il existe une beauté de la laideur¹³. Ainsi, les poèmes de Baudelaire ou de Rimbaud, au risque d'écrire l'évidence même, sont *beaux*, en dépit de la nature de leur sujet. Précisons toutefois, avec Jürgen Habermas (reprenant Walter Benjamin), que la vision baudelairienne, loin d'abandonner la quête de la beauté, a plutôt fait de cette notion une idée centrale de la modernité comme « intersection des coordonnées que sont l'actualité et l'éternité » (Habermas, 1988 : 10), « union entre l'essentiel et l'éphémère » (Habermas, 1988 : 11). C'est l'insistance sur l'actualité, l'éphémère, voire le « passager » et le « fugace », comme voilement/dévoilement de la beauté éternelle, qui caractérise, selon Baudelaire, l'œuvre d'art moderne.

Avant Baudelaire et les poètes maudits, Emerson affirmait, pour sa part, qu'il « ne réclame pas de l'exotique, du grandiose, du romantique » mais qu'il « embrasse le commun », « explore le familier et le simple » (Emerson, 1992a : 94). Influencé autant par les sagesses anciennes (stoïcisme et bouddhisme) que par les penseurs modernes (Hume, Kant), il proposait alors une philosophie de l'authenticité qui invitait l'individu à devenir « représentant » de l'universel, à faire de sa vie une instance de l'éternel. Mais pour Emerson, comme pour son ami Henry David Thoreau, le transcendentalisme était moins une discussion sur les principes *a priori* de la raison, qu'une invitation à faire de sa vie une œuvre digne d'être contemplée : « Tout homme a pour tâche de rendre sa vie, jusqu'en ses détails, digne de la contemplation de son heure la plus élevée » (Thoreau, 1990 : 90). Plus tard Nietzsche, lecteur assidu d'Emerson (dont il est aussi l'antithèse à

¹³ Cf. Umberto Eco (2004), « La Beauté des Monstres », in *Histoire de la Beauté*, chap.V.

plusieurs égards), réclamera que nous puissions faire de notre vie une « œuvre d'art », c'est-à-dire « se rendre maître du chaos que l'on est soi-même, à forcer son propre chaos à devenir forme »¹⁴. L'expérience esthétique posséderait alors certaines des ressources pour mener à bien cette conquête de soi-même, non en rejetant comme indignes certains thèmes ou problèmes, mais en les transformant et les transfigurant pour en faire quelque chose digne d'être contemplé et dont l'existence supplanterait sa non-existence.

Ainsi, comme nous allons le soutenir dans les pages qui suivent, l'esthétique peut préserver la liberté d'expression sans délaisser entièrement le domaine des évaluations éthiques, puisque dans « le grand laboratoire de l'imagination », pour devancer ce que nous développerons avec Ricœur, « transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer » (Ricœur, 1996 : 194). Nous défendons donc l'idée selon laquelle les images les plus grotesques et les épisodes les plus tragiques invitent à l'évaluation éthique, et sont des occasions de raconter, d'exercer notre jugement et de dialoguer. Cette exigence nous apparaîtra, avec d'autres, comme une condition de possibilité (non suffisante, mais toutefois nécessaire) de la recherche de la vie bonne. De même, nous insisterons sur l'idée selon laquelle les expériences récalcitrantes, nos échecs et nos déceptions, peuvent devenir des éléments du « récit de vie ».

Mais cette image de l'unité est-elle encore pertinente pour nous aujourd'hui? Dans un monde postmoderne où l'on revendique la diversité, la pluralité, voire l'éclatement, peut-on encore parler d'unité et de continuité? William James, résolument pluraliste mais sensible à la requête moniste en chacun de nous, soutenait déjà que notre préférence pour les visions et les métaphysiques à caractère « unifiant » s'enracinent probablement dans certaines expériences d'ordre esthétique; plus encore, que ces expériences sont intimement liées à plusieurs de nos idéaux moraux, comme l'harmonie,

¹⁴ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, livre III, p.782, in Ferry, 1990 : 259.

ou disons l'accord ou la coopération entre les hommes, par exemple (James, 1977 : 886). Des penseurs de la tradition dite *analytique* comme Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein ou encore Rudolph Carnap, n'en diront pas moins lorsqu'ils tenteront (pour des raisons différentes) de déloger la prétention de la morale à être une « science » : en effet, pour eux, la morale est plus proche de l'expérience esthétique¹⁵. N'est-ce pas dire, pour reprendre le vocabulaire kantien contre Kant, qu'il n'y a pas en éthique de jugements réellement *déterminants*, mais que nous avons toujours seulement, comme en esthétique, des jugements *réfléchissants*?¹⁶ Nous ne répondrons pas à cette question pour l'instant, mais voulons seulement souligner l'importance que jouent ces idées dans notre cheminement.

L'unité dans la variété

Pour Dewey, la conception traditionnelle de la beauté comme « unité dans la variété » (Dewey, 1989 : 166) est une notion susceptible de diverses interprétations, mais elle n'a véritablement de portée que lorsqu'elle est comprise comme « relation entre des énergies ». Unité et variété ne peuvent alors coexister qu'en tant que synthèse concrète à l'intérieur de laquelle des énergies (autrement antagonistes) interagissent et coopèrent, de sorte que la nouvelle entité forme un « tout », disons une totalité organisée, mais qui respecte la spécificité des parties. Or, comme l'écrit Edgar Morin suivant l'approche systémique, « [un] des traits les plus fondamentaux de l'organisation est l'aptitude à

¹⁵ Voir, par exemple, l'essai de Bertrand Russell, « Science et Morale », in *Science et Religion* ou encore Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* et *Leçons et Conversations*.

¹⁶ Selon la philosophie « critique » de Kant, il convient d'opérer une distinction entre les jugements déterminants, comme en science, et les jugements réfléchissants, comme en art. Tandis que les premiers sont des règles universelles qui s'appliquent à des cas particuliers, les seconds, basés sur le particulier, n'ont qu'une prétention à l'universalité. Pour reprendre l'exemple de Kant, c'est la différence entre, disons, la loi de la gravitation (règle générale qui peut s'appliquer à divers cas) et « cette rose est belle » (jugement esthétique dont nous prétendons la validité pour tous, un jugement universel « sans concept »).

transformer de la diversité en unité, sans annuler la diversité » (Morin, 1977 : 116)¹⁷. En ce sens, l'expérience esthétique, qu'elle provienne d'une œuvre d'art ou de la nature, est bel et bien une expérience d'unité ou de totalité. C'est dans cette perspective que nous dirons, avec Umberto Eco, que « pour Dewey, le propre de l'art serait précisément d'évoquer et d'accentuer "cette faculté d'être un tout, d'appartenir à un tout plus grand qui inclut toute chose et qui n'est autre que l'univers dans lequel nous vivons" » (Eco, 1979 : 45; Dewey, 1989 : 199). L'expérience concrète de cette unité ouverte à la variété, générant même de la diversité (e.g. variété d'interprétations), tant sur le plan de l'intégrité de la personnalité que sur le plan de l'expérience en cours, représente, dans le pragmatisme deweyen, le critère central de l'expérience esthétique¹⁸.

Dans un article consacré à la notion d'expérience esthétique, l'esthéticien et « deweyite » non orthodoxe Monroe Beardsley discerne pour sa part certaines caractéristiques de cette forme d'expérience. Parmi ces caractéristiques, il faut mentionner : « object directedness », « a felt freedom » et « wholeness » (Beardsley, 1982 : 288-289)¹⁹. Mais bien que ce soit la première caractéristique qui puisse sembler la plus générale, c'est pourtant la dernière, celle de la complétude ou plénitude (« wholeness »), qui est la plus prégnante du point de vue de l'expérience immédiate de

¹⁷ L'organisation, précise Morin, est le fruit des interactions entre les divers éléments d'un système. Nous verrons que le nouveau contexte engendré par les interactions constitue ce que Dewey nomme une « situation ». Toutefois, soulignons que pour Dewey, tout comme pour Ricœur d'ailleurs, mais aussi pour Morin, l'expérience esthétique ne saurait se « réduire » à une théorie des systèmes qui voudrait entièrement liquider la place de la subjectivité. C'est aussi en tant qu'être individué que nous faisons l'expérience de notre environnement. Nous allons voir comment une conception « transactionnelle » de l'expérience esthétique peut soutenir l'importance de la subjectivité, sans pour autant sombrer dans un subjectivisme.

¹⁸ Dewey nomme parfois cette instance « the consummation of experience » (Dewey, 1989). Nous emploierons le mot *consumation* (plutôt que consommation) pour désigner cette expérience. Notons qu'il ne s'agit pas seulement d'un état de plaisir éphémère, mais d'un moment de « jouissance esthétique » ou de « complétude » qui accompagne un processus ou encore couronne une expérience, que celle-ci soit proprement artistique, scientifique ou ordinaire. Mais nous laissons en suspens, pour l'instant, les modalités que prennent ces idées chez Dewey, pour favoriser une discussion plus large du problème de l'unité comme expérience esthétique. Nous y revenons, bien sûr, tout au long de notre thèse.

¹⁹ Notons que Beardsley ne prétend pas que sa liste soit exhaustive, mais vise seulement à établir les caractéristiques les plus importantes.

l'individu²⁰. C'est probablement parce que les expériences traversées par ce sentiment de plénitude laissent une empreinte décisive sur notre conscience et notre perception de nous-mêmes qu'on leur accorde, en dernier lieu, une si grande importance et une valeur existentielle supérieure.

C'est par un filon d'idées semblable que la romancière et philosophe Iris Murdoch, dans un essai intitulé « Conceptions of Unity. Art » (Murdoch, 2003), propose que notre compréhension de nous-mêmes et de la vie repose sur une quête d'unité. Selon elle, le modèle (ou disons le paradigme) de ce désir d'unité, nous est fourni en partie par l'art. C'est ainsi qu'elle définit l'art en général, aussi disparate que puisse paraître l'objet en question, comme une « unité autonome » (« self-contained unity »), un « tout limité » (« limited whole »), une « synthèse mentale » (« mental synthesis »), etc. (Murdoch, 2003 : 1-3), toutes des expressions suggérant une certaine manière d'appréhender notre expérience et le monde qui nous entoure. À cet égard, la capacité de voir les choses dans leur ensemble ou encore de saisir un événement dans sa totalité, sont autant d'entraînements ou d'exercices « moraux » (Murdoch, 2003 : 3). C'est dans cette optique que Murdoch propose une interprétation éthico-esthétique du *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein. En effet, l'idée selon laquelle l'ensemble des « propositions vraies » (donc celles des sciences naturelles) constitue l'ensemble « du monde » est tout autant une image esthétique (au sens d'un « tout » ou d'une « unité ») qu'une proposition logique²¹. Image, d'ailleurs, qui en délaissant toutes tentatives

²⁰ Beardsley remarque à ce sujet : « wholeness is surely very central to any acceptable account of the aesthetic character – so much so that it may well deserve to be ranked with the first as essential. » (Beardsley, 1982 : 293). Remarquons aussi que George Dickie l'accusera de sombrer dans une forme d'idéalisme, issue de la tradition kantienne (Dickie, 1988). Beardsley se défendra en insistant sur la valeur empirique de sa description, voguant entre phénoménologie et psychologie (Beardsley, 1988).

²¹ Conception appuyée par les mots de Wittgenstein : « Le monde est la totalité des faits » (*Tractatus*, 1.1); « Il est clair que l'éthique ne peut s'exprimer. L'éthique est transcendante. (L'éthique et l'esthétique sont une seule et même chose) » (*Tractatus*, 6.421); « La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée (ou limitée). Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. » (*Tractatus*,

d'insérer des valeurs dans le monde, nous incite pourtant au « silence », non loin d'un incitatif éthique comme on en retrouve chez les anciens taoïstes (et dans le zen, version japonaise de la rencontre entre le bouddhisme et le taoïsme), ou encore d'une acceptation de ce qui *est* comme chez les stoïciens. Bref, l'idée que le monde formerait une totalité, un Cosmos, est beaucoup plus proche d'une requête esthétique ou morale que d'une exigence strictement scientifique²².

Remarquons encore que cette position s'est aussi développée par l'entremise du structuralisme. Tel que le stipule encore Murdoch, le structuralisme, n'en déplaise à Wittgenstein lui-même, énonçait ce que plusieurs courants n'avaient osé prononcer clairement : tout est langage! (Murdoch, 2003 : 185). C'est ce qu'expliquait déjà, tout en le dénonçant, Mikel Dufrenne dans son livre *Pour l'Homme*, en montrant comment l'évolution du formalisme, accouplée à la nouvelle science de la linguistique, aboutira à cette position sans précédant que le monde (qui n'est qu'un mot) est langage et, à son comble, qu'il n'y a rien en dehors des structures du langage (Dufrenne 1968)²³. Ainsi, contre la philosophie dominante existentielle (avec ses excédants de « subjectivisme ») des années 1960, le structuralisme, explique Dufrenne, rejetait l'idée de « sens », pour favoriser celle de « structure ». C'est pourquoi, soulignera en même temps Ricœur (à l'encontre du structuralisme), les contes, les romans, les mythes, voire même les récits

6.45). Évidemment, pour Wittgenstein, « sur ce dont on ne peut parler » (ce qui est en dehors de la « totalité limitée », donc l'éthique et l'esthétique), « il faut garder le silence », ou encore (selon la traduction) « il faut le taire » (*Tractatus*, 7).

²² S'il faut bien faire la distinction entre les prétentions de l'esthétique et celles de la science, ce n'est pas tant en ce que l'une est « subjective » alors que l'autre est « objective », mais en ce qu'elles mettent en œuvres des « stratégies » différentes appliquées à la situation en cours. Tel que l'explique Ricœur dans son texte « Puissance de la parole : science et poésie », la distinction qu'il faut tirer entre science et esthétique, réside en ce que la première vise à circonscrire le sens des « mots », allant jusqu'à les convertir en signes spécialisés n'ayant qu'une seule signification, tandis que la deuxième vise à maintenir la polysémie, voire l'ambiguïté, et la diversité des significations possibles (Ricœur, 1975b). Ce à quoi nous pourrions ajouter, avec Dewey, que la science est l'art du *contrôle* et de la *prédiction*, alors que l'esthétique est l'art de la *création* et de la *libération*.

²³ Mikel Dufrenne, *Pour l'Homme*, chapitre 2; 5; 6. Soulignons que Dufrenne, comme l'indique le titre de son livre, entendait sauver la notion d'être humain d'une « dissolution » entière dans la « structure ».

d'apprentissage à caractères moraux, ou encore l'art en général, seront dorénavant « expliqués » en termes de rapports structuraux internes, indépendamment du « sens » de l'expérience vécue. La conséquence implicite d'un tel désaveu, même s'il n'est pas toujours explicitement adopté, mais flotte dans l'air du temps, c'est un désengagement par rapport au monde qui nous entoure, soutenant un scientisme irresponsable.

Pour notre part, nous soutiendrons que, même dans l'enceinte de la fiction, où le langage abandonne partiellement sa force référentielle aux objets du sens commun pour favoriser des mondes imaginaires et parfois illogiques, ou encore lorsque l'expression se veut polysémique (comme dans le cas de la métaphore), les notions de « personnage » et d'« agent » (soi), de « périple » et d'« épreuve » (expérience), voire aussi de « situation » et de « contexte », sont encore à la base d'une compréhension du sens d'une œuvre. Au surplus, ce qui nous frappe, ce n'est pas que la connaissance soit conçue comme une toile de signification (*web of meaning*), c'est que cette exigence de « totalité » ou d'« unité », qu'elle soit structuraliste, poststructuraliste ou encore naturaliste, semble souvent déconnectée de l'expérience architectonique esthétique qui lui donne naissance, ainsi que de l'exigence éthique qui l'accompagne. L'esthétique, tout autant que la science, loin d'être vouée au subjectivisme, est une prise de contact *avec* et *dans* la réalité.

Ainsi, nous allons soutenir la thèse selon laquelle l'expérience esthétique joue un rôle fondamental dans notre construction et notre compréhension de nous-mêmes et du monde. Plus encore, nous irons même jusqu'à « parier », à la manière de George Steiner, que « tout acte d'art », toute expérience esthétique, « implique le présupposé d'une *présence* », « d'une présence réelle » (Steiner, 1991 : 255-256) : présence du monde (ou d'un monde) et présence d'autrui (ou d'un autre). Conséquence pour l'esthétique et pour l'éthique : les récits, les œuvres d'art et l'appréciation esthétique en général (incluant

celle de la nature) communiquent des expériences, proposent des valeurs, donnent sens à nos expériences, et ce dans le but d'affecter la qualité de notre expérience.

Il faut dès lors rappeler, suivant en cela Hans Robert Jauss dans *Pour une esthétique de la réception*, que la tradition a toujours préconisé la valeur de la jouissance esthétique dans la recherche de règles de conduite ou de normes morales susceptibles d'enrichir l'expérience humaine. À cet égard, et proche en cela de nos philosophes clés, Jauss relève trois « aspects », ou plutôt trois fonctions de l'expérience esthétique (Jauss, 1978 : 131) : 1- *poiesis*, c'est-à-dire le pouvoir de création; 2- *aisthesis*, ou la capacité de renouveler notre perception des choses; 3- *catharsis*, dimension libératrice ou émancipatrice. La première fonction permet à l'homme, selon Jauss citant Hegel, de « dépouiller [...] le monde de ce qu'il a d'étrange et de froid » (Jauss, 1978 : 131), de se sentir chez lui dans le monde, tandis que la deuxième, (toujours d'après Jauss) relève de la capacité qu'a l'art et le regard esthétique en général, à nous faire voir les choses autrement et de nous arracher à nos automatismes. La troisième fonction dit Jauss, et qui fut discutée par Aristote, débouche directement sur le rôle moral de l'art et de l'expérience esthétique, en ce qu'elle est à la fois purification par et des émotions, et ouverture sur des valeurs en nous plaçant dans le sillage d'exemplaires d'existence héroïque ou noble²⁴.

Or, même la liberté que nous accordons à l'expression artistique dans la modernité relève d'une conquête éthique, en ce que la croyance moderne en la créativité et l'imagination de l'artiste procède d'une conception de la vie bonne et d'une société d'hommes libres. Ainsi, pour reprendre Charles Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*, « l'art constitue [...] un terrain privilégié pour l'idéal de l'authenticité » (Taylor, 1992 : 104-105), car il permet à la fois l'expression de notre individualité, tout

²⁴ Nous reviendrons sur la notion d'*exemplaire* d'existence dans notre discussion de l'éthique ricœurienne.

comme l'exploration, sur la plan de l'imaginaire, d'expériences nouvelles, empêchant la pétrification de la société. C'est en quoi, disait Dewey, l'esthétique est plus éthique que la morale, car elle évite le sophisme du traditionalisme, cherchant à renouveler notre perception, à suggérer de nouveaux idéaux ou à *réinterpréter* les anciens (Dewey, 1989 : 350). Mais l'esthétique nous enseigne aussi qu'une vie bonne, qu'une recherche de l'authenticité, n'a de sens que si elle dépasse la simple expression personnelle. L'historien de l'art, Herbert Read, affirmait pour sa part, que les « valeurs fondamentales de l'art transcendent l'individu » (Read, 1987 : 238). C'est parce que l'esthétique propose des « idéaux supérieurs » (des « exemplaires »), comme celui, entre autres, de l'individualité ou de l'autonomie, et qu'elle ne se limite pas à une simple affirmation de la liberté gratuite, qu'elle constitue un terrain fécond pour l'éthique et une vie orientée vers des valeurs supra-individuelles.

C'est dans cette optique générale, comme nous allons le voir, que les notions ricœuriennes de « texte » comme « paradigme de l'action », de même que celles « d'identité narrative » et d'« action sensée », sont des véritables vents de « bon sens » qui balayeront les apories que nous avons soulevées jusqu'ici. C'est par ce biais que la conception deweyenne de l'expérience esthétique comme interaction *dans* et *avec* le monde offre, sinon une solution, du moins une alternative à l'impasse structuraliste. Et c'est parce que la vision émersonnienne, au carrefour du poétique et du pragmatique, devance et annonce plusieurs des positions radicales mentionnées ci-haut – mais sans jamais quitter, selon nous, le sol de la situation naturelle, problématique et existentielle d'où elles émergent – qu'elle demeure un terrain de discussion pertinent pour nous, aujourd'hui.

Toutefois, soulignons dès maintenant que c'est bien parce que les notions esthétiques de « texte », de « narration », de « totalité » ou d'« unité », etc., nous forcent à

(re)penser l'action humaine, que notre thèse se situe davantage dans le registre de la réflexion éthique, voire anthropologique, que dans celui d'une réflexion sur les œuvres d'art et les catégories d'appréciation des objets d'art. Mais c'est également parce que l'esthétique, pour paraphraser Dewey et Emerson, a pour vocation d'unifier l'expérience humaine, et pour reprendre Ricœur (et Aristote), que l'éthique concerne notre aptitude à faire le récit unifiant de notre vie, qu'elles partagent des régions communes où elles s'alimentent mutuellement.

Cette esquisse peut alors servir de fond commun pour aborder de nouveau la question de la relation entre l'expérience esthétique et la visée éthique. Il s'agira de défendre l'idée selon laquelle cette relation est celle d'une continuité entre ces deux sphères d'activité. C'est donc par ce biais que notre thèse de doctorat veut s'inscrire modestement dans ce vaste récit, fondé sur l'idée, ou l'idéal, d'une unité (ou plutôt continuité) de l'expérience humaine.

b) Ricœur, Dewey, Emerson : ressemblances de famille

Pour bien conduire notre étude, nous avons donc eu recours à Ricœur et Dewey, chez qui la thématique de la relation entre l'esthétique et l'éthique est présente, mais de façons différentes. À ces deux penseurs nous ajoutons Emerson, à la fois une source importante de l'esthétique pragmatique de Dewey, et un jalon primordial dans la compréhension de l'identité moderne. Afin d'orienter correctement notre enquête, nous proposons une étude comparée de ces visions philosophiques autour du problème de l'expérience esthétique comme condition de possibilité de la visée éthique. Dans le cadre de notre étude nous montrons, d'une part, comment la notion d'identité narrative chez Ricœur se range du côté de ce que Dewey et Emerson nomment l'expérience esthétique,

et d'autre part comment la conception du « soi » éthique chez ces derniers se rallie du côté de ce que le premier nomme la visée éthique, pour enfin faire ressortir la convergence entre ces visions philosophiques.

Bien sûr, d'autres penseurs nous sont apparus comme des candidats intéressants pour l'accomplissement de notre travail. En vérité, la toile de fond de notre étude est tissée à partir de sources diverses dont Henri Bergson, Kitaro Nishida, Ernst Cassirer, Maurice Merleau-Ponty, Umberto Eco, Mikel Dufrenne et Charles Taylor, pour ne nommer que ceux-ci. Toutefois, si ces philosophes ont joué pour nous un rôle important dans l'émergence de notre investigation, c'est toujours Ricœur, Dewey et Emerson qui sont au centre. D'abord, parce que chez ces derniers nous avons retrouvé le problème de la relation entre l'expérience esthétique et la visée éthique (qui reste néanmoins à mettre en lumière), tandis que chez les autres, cette relation ne semblait pas particulièrement capitale en soi; ensuite, question de gestion, nous avons eu le souci d'aborder des penseurs avec lesquels nous nous sentions confortables et entre lesquels nous percevions des rapports qui n'ont pas été remarqués, disons des « ressemblances de famille », une idée que nous retrouvons chez Emerson (1851b : 66), et que nous reconnaissons aujourd'hui par l'intermédiaire de Wittgenstein.

Ainsi, articulée différemment dans chacune de ces perspectives, l'esthétique joue un rôle central dans le développement de leur conception de l'action humaine en général et de l'éthique en particulier. C'est le but de notre travail philosophique que de mettre en évidence les éléments fondamentaux qui constituent ces visions de l'expérience humaine. Or, il faut mentionner que c'est à *Soi-même comme un autre* (Ricœur, 1990) que nous devons la cristallisation de notre intuition centrale. Celle-ci consiste à voir une *interaction* entre la sphère de l'expérience esthétique dans le sens large du terme, tel que l'entend Dewey, et les notions ricœuriennes de « texte comme action sensée »,

« d'identité narrative », de « visée éthique » et enfin de « sagesse pratique ». Quoique nous ne voulons pas faire de Ricœur un pragmatiste dans le sens strict, nous retenons tout de même l'affinité que partagent ces penseurs pour le qualificatif *pragmatique*. D'ailleurs, il semble que la seule référence à Dewey que nous retrouvons chez Ricœur soit une reconnaissance vague, filtrée à travers la critique de l'idéologie moderne « techno-scientifique » de Jürgen Habermas (Ricœur 1998 : 390). Dans le chapitre sur Dewey, nous allons voir que le pragmatisme est loin de ces interprétations par trop simplistes et que, au-delà d'une simple « rationalité instrumentale », il nous propose une vision esthétique et éthique de l'expérience où l'individu, toujours en interaction au sein d'une communauté, est appelé à se donner des « outils » qui lui permettront un passage de la simple communication à une plus grande communion, avec et pour autrui. Les ressemblances familiales que nous voulons faire ressortir entre Dewey et Ricœur passeront par d'autres avenues, notamment, tel que nous le verrons, par le biais de la conception de « l'action comme œuvre ouverte ».

En effet, nous voulons faire voir que, sous l'épithète de pragmatique, et Ricœur et Dewey ont construit des visions éthiques complexes, enracinées dans l'expérience esthétique transactionnelle. C'est dans l'esprit d'une comparaison et en vue d'une convergence que nous voulons aborder ces visions philosophiques. C'est pourquoi notre thèse se veut une étude systématique. Les références historiques ont pour seule tâche de compléter notre analyse.

Bref, cette thèse cultive un champ d'investigations philosophiques que nous croyons fertile d'un point de vue herméneutique et pragmatique, où peut se pratiquer une sorte de « fusion des horizons ». Mais « fusion des horizons » ne signifie pas confusion des visions. Nous allons traiter ces penseurs tout autant dans leur spécificité propre que dans leur ressemblance. Si, à bien des égards, le concept d'identité narrative chez Ricœur

nous fournit l'analyse de départ, ainsi que le cadre conceptuel général de notre problématique, c'est toutefois chez Dewey, et avant lui chez Emerson, que nous avons trouvé des ressources afin de clarifier et de développer cette thématique. Pour nous, le choix de ces philosophes représente un choix conceptuel mûrement réfléchi, sans pour autant nier qu'il repose également sur des préférences personnelles qui tendent spontanément vers des auteurs/penseurs capables de susciter chez leur lecteur le goût de la philosophie et une sensibilité à la richesse et la diversité des formes de vie.

c) Méthodologie et cadre conceptuel

Définitions terminologiques

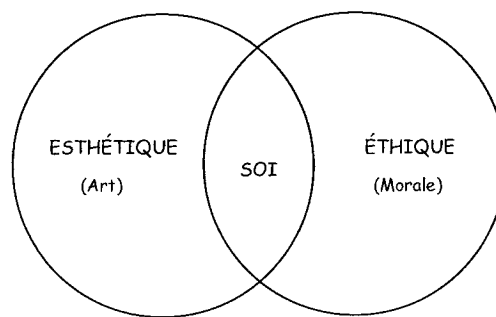
Toute définition, aussi précise soit-elle, ne peut être que préliminaire et provisoire. Ce n'est qu'après avoir parcouru l'ensemble d'un texte que nous avons une compréhension de ses détails. Mais les définitions peuvent être utiles afin de nous orienter dans ce qui peut paraître autrement comme une jungle de concepts et d'idées dont il faut justement attendre le dénouement final pour saisir un tant soit peu le sens de l'ensemble. Il convient alors de définir brièvement les deux notions centrales de notre investigation philosophique, soient *expérience esthétique* et *visée éthique*, tout en acceptant qu'elles se nuanceront davantage tout au long de notre parcours.

La première définition, celle de l'*expérience esthétique*, s'inspire librement de l'esthétique de Dewey telle que développée dans *Art as Experience*, tout en reprenant implicitement le concept de narration et d'identité narrative chez Ricœur. Nous croyons qu'elle fait aussi justice à la vision émersonnienne. La seconde définition, celle de la *visée éthique*, est reprise intégralement des propos de Ricœur sur l'éthique, explicitée dans *Soi-même comme un autre*. Nous pouvons ainsi définir ces deux notions comme suit :

Par *expérience esthétique*, nous entendons l'expérience d'une *unité* qualitative accompagnée d'une conscience vive de la situation vécue²⁵. Nous allons voir qu'elle implique alors la présence d'un individu (sujet ou organisme) en interaction (ou transaction) avec et dans un environnement (naturel ou social).

Par *visée éthique*, nous entendons la visée de *la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes*²⁶. Nous allons voir qu'elle implique l'existence d'un individu (sujet/soi) capable de choix, d'initiatives, de projets, en interaction avec d'autres individus pour qui la réalisation de projets (individuels et sociopolitiques) est une préoccupation fondamentale.

Nous pouvons alors illustrer provisoirement la relation entre l'expérience esthétique et la visée éthique de la manière suivante :



Tout au long de notre enquête, ces deux sphères d'activité se côtoieront et se compléteront mutuellement. Tel que l'illustre notre graphique, la théorie du soi est l'une des zones où peuvent se rencontrer esthétique et éthique. Retenons encore, de manière temporaire, et suivant Nelson Goodman que le propre de l'art est d'*exemplifier* : l'art est

²⁵ Nous pouvons distinguer, pour les besoins du discours, entre l'expérience esthétique, qui peut se produire naturellement dans diverses situations, et l'art dans le sens strict (poème, roman, peinture, musique, etc.), produit et objet visant à générer une expérience esthétique.

²⁶ Notons que Ricœur distingue entre « éthique » et « morale », la première dénotant le champ d'expérience dans lequel l'individu vise ou recherche la vie bonne (projet, plan de vie, bonheur, etc.) et la deuxième, suivant Kant, la sphère proprement normative.

par conséquent profondément *symbolique*²⁷. Ainsi, l'art (particulièrement la littérature), même abstrait et non-traditionnel, est un champ fertile dans lequel nous pouvons évaluer des possibilités d'existence, questionner nos conceptions de l'identité et entretenir une réflexion sur la vie bonne.

Pour compléter ces précisions terminologiques, appelons *fonction esthétique* celle qui vise la « configuration » (ou, pour parler comme Ricœur, « reconfiguration » et « transfiguration ») de l'expérience par le travail de l'imagination créatrice (ayant comme but ou finalité une certaine « unification » de l'expérience). Et appelons *fonction éthique* l'effort de « régulation » de l'expérience par un travail d'évaluation critique à partir de principes (liberté, bonheur, bien, justice, etc.) essentiels à la vie bonne (et ayant comme finalité l'établissement d'une vie heureuse ou digne d'être considérée réussie).

Enfin, par *condition de possibilité*, entendons simplement que la première définition (celle de l'expérience esthétique) est une exigence ou un prérequis afin que puisse émerger et se maintenir dans l'existence la seconde définition (celle de la visée éthique) : bref, l'*expérience esthétique* est la condition qui rend possible la *visée éthique*, tant au niveau du discours que de l'action effective. Notons aussi que le graphique ci-haut suggère également en quoi il est possible de maintenir une certaine distance (ou tension) entre l'art (*i.e.* les œuvres) et la morale (*i.e.* les normes). Ces idées se clarifieront évidemment en cours de route.

Objectifs visés

Nous visons principalement à éclaircir la relation entre l'esthétique et l'éthique. Mais, tel que nous l'avons précisé, cette thèse sera supportée par une lecture rigoureuse et

²⁷ Pour Goodman, tout comme pour Dewey et Ricœur, l'œuvre d'art, même lorsqu'elle n'est pas explicitement « représentative » (comme dans certaines œuvres d'avant-garde ou postmoderne), demeure « symbolique » « même si ce qu'elle symbolise ce ne sont pas des choses » mais certaines structures et couleurs ou encore valeurs, actions, etc. (Goodman, 1988 : 205).

un exposé attentif des écrits de Ricœur, Dewey et Emerson. En résumé, nous voulons montrer que :

1. L'identité narrative, telle que conçue par Ricœur, appartient au champ de l'expérience esthétique. De même que l'on peut dire que l'identité narrative est constitutive de la visée éthique, de même l'expérience esthétique est une condition de l'expérience éthique.
2. Dewey reconnaît un rapport, ou plutôt une interaction, entre l'expérience esthétique et l'éthique, similaire à celui qu'établit Ricœur entre l'identité narrative et la visée éthique. En l'occurrence, il y a prédominance du schéma transactionnel chez l'un comme chez l'autre.
3. L'esthétique d'Emerson est la toile de fond de l'esthétique de Dewey et à bien des égards, Emerson de par son style d'écriture, *fait* ce que Ricœur et Dewey *disent*. (En ce sens, suivant entre autres Stanley Cavell, nous croyons qu'une (re)lecture d'Emerson s'impose aujourd'hui et peut contribuer à enrichir et élargir la discussion que nous proposons).

Bref, nos recherches nous ont fait voir que chez chacun de ces penseurs, l'éthique a non seulement pour condition l'expérience esthétique, mais requiert de la part de l'agent moral, la capacité de narration/création de soi. Toutefois, il faut déjà apporter une nuance primordiale qui est en quelque sorte implicite dans notre volonté de penser l'esthétique et l'éthique en termes d'interaction. C'est que Ricœur ne croit pas, à juste titre selon nous, que l'éthique puisse se réduire à une simple branche de la théorie narrative. En effet, c'est parce que l'éthique contient des prédicats tels que « bon » et « obligation », justifiant l'imputabilité pour nos actions (*i.e.* la capacité de tenir sa promesse ou sa parole), que le soi éthique transcende le soi narratif ou esthétique. Ainsi, si nous maintenons qu'il existe une primauté de l'expérience esthétique sur l'éthique, nous ne soutenons pas cependant qu'il y a réduction de l'éthique à l'esthétique. C'est donc dire que l'esthétique est une condition *nécessaire* à l'éthique, mais non une condition *suffisante* à son plein déploiement.

Nous voulons aussi montrer, suivant plutôt Dewey à cet égard, que la nature transactionnelle et esthétique de l'expérience fait de la morale une délibération éthique en situation. Ainsi, les problèmes de la morale sont des expériences problématiques incarnées dans des situations ou contextes, nécessitant l'intervention de la délibération critique individuelle et communautaire. C'est parce que notre vie, toujours en interaction dans et avec un monde, est jalonnée d'histoires, de cadences et de ruptures rythmiques, bref, qu'elle est fondamentalement narrative, que nous désirons le bien et cherchons à créer les conditions réelles de la vie bonne.

Cette étude questionne également le sens de certains termes acquis tels qu'« expérience » et « art », à savoir : en quoi l'esthétique est-elle expérience et dans quelle mesure l'expérience peut-elle être un art ? En ce sens, nous aurons également à discuter des notions telles que « la confiance en soi » (Emerson) et « l'estime de soi » (Ricœur) en tant que critère de la vie éthique, domaine où la question du statut du *soi* est mis en évidence. Il sera alors à propos de se demander si une conception non-métaphysique, ou plus précisément non-substantialiste, du *soi* peut surmonter les apories d'une philosophie de l'identité. Interroger le « Soi », c'est soulever le problème de ce sur quoi repose ou peut reposer la confiance, bref, interroger nos présupposés ontologiques.

Enfin, notre thèse étudiera une région particulière du discours éthico-esthétique. Or, du point de vue méthodologique, nous avons cherché à éviter à la fois une surmoralisation de l'esthétique, pouvant mener aux excès d'une censure sans justification, mais aussi une esthétisation de l'éthique qui ferait de celle-ci une simple manifestation de nos préférences subjectives (émotives) sans souci du dialogue et d'une vie bonne avec les autres. Bref, de même que nous pouvons parler, à un certain niveau, d'intersections entre « le politique, l'économique et l'éthique » (Ricœur 1998 : 433), laissant pourtant une autonomie relative à chacune de ces dimensions de l'activité

humaine, de même nous pouvons étudier l'interaction qui existe entre l'expérience esthétique et la visée éthique en nous plaçant dans cet espace mental où elles se croisent, sans pour autant prétendre réduire l'une à l'autre. Il s'agira donc de penser l'esthétique et l'éthique en termes d'intersection, de transaction et de continuité.

*

*

PREMIÈRE PARTIE : PAUL RICŒUR

*

- Chapitre I -

La pragmatique de l'existence

Dans cette première section, nous allons montrer en quoi les concepts de « texte », « action sensée », et « œuvre ouverte » font partie de la famille des notions reliées à la théorie de la narration en particulier, et de l'expérience esthétique en général. Pour ce faire, nous allons présenter la philosophie de Ricœur du point de vue « pragmatique » (prenant ce mot dans son sens étymologique, c'est-à-dire du grec *pragmata*, signifiant simplement action ou activité, comme le soulignait d'ailleurs déjà William James)²⁸. Nous allons montrer que l'anthropologie ricœurienne, qui insiste sur « l'homme capable », culmine dans une éthique dont la base est la continuité esthétique, ou l'unité narrative, d'une vie.

Si notre thèse fait plutôt usage de l'œuvre récente de Ricœur (1975-2002), il importe tout de même de noter que le problème de l'agir a toujours figuré au centre de ses préoccupations philosophiques, comme en témoigne par exemple *Le volontaire et l'involontaire* (1949). Ce texte se présente comme une phénoménologie de la volonté, questionnant le sens de termes tels que « pragma », « acte volontaire », « motivation », « habitude », etc. C'est aussi la première tentative de Ricœur pour mettre en relief le problème de la motivation morale. Or, sans complètement abandonner l'attitude phénoménologique, c'est pourtant l'approche d'inspiration pragmatique, voire analytique, que revendiquera Ricœur dans ses écrits ultérieurs. De plus, tandis que certains textes de

²⁸ Notons que Francis Jacques, pour sa part, définit l'approche *pragmatique* comme « tout ce qui concerne le rapport du discours aux circonstances les plus générales de production d'un sens communicable » (Jacques, 1982 : 30). Par « pragmatique », dans le sens large, nous entendons toutes philosophies où le concept d'activité (tant au niveau du discours qu'au niveau de l'action effective) est central, incluant le « pragmatisme », terme que nous réservons à la philosophie qui porte ce nom (Peirce, James, Dewey).

Ricœur offrent davantage de substance quant à des questions précises – comme *Temps et Récit* (1983-85), pour le problème du rapport entre temporalité et narration, ou encore, *Le Conflit des interprétations* (1969), concernant le statut de l'herméneutique comme méthode – c'est en tant que philosophe questionnant la dimension pragmatique de l'existence humaine que l'action sera abordée ultérieurement dans *Du texte à l'action* (1986) et *Soi-même comme un autre* (1990)²⁹. C'est donc principalement, mais non uniquement, en examinant ces derniers écrits que nous chercherons à montrer en quoi les notions de texte et de narration sont des modèles pour comprendre l'action, pour ensuite en dégager le sens esthétique, ainsi que ses conséquences pour la visée éthique, c'est-à-dire la question de la vie bonne.

Pour Ricœur, la réflexion sur l'action humaine est indissociable d'une réflexion sur certaines catégories tirées de l'esthétique et, plus particulièrement, des études littéraires et de la littérature. En effet, l'une des clés de sa théorie de la visée éthique réside dans son appropriation de la notion esthétique de narration. Pour paraphraser un essai de Ricœur, nous pouvons dire, en bref, que *l'action humaine est un texte en quête d'une narration* (Ricœur, 1991a). Mais pour comprendre comment Ricœur opère le passage de l'esthétique, et plus précisément du narratif, à l'éthique, il nous faut d'abord comprendre ce qu'il entend par un « texte ».

1.1 L'art d'agir

In language and imagination we rehearse the responses of others just as we dramatically enact other consequences. (John Dewey, 1983b : 216)

²⁹ Nous utiliserons pour le livre *Du texte à l'action*, l'édition de 1998 et pour le livre *Soi-même comme un autre*, celle de 1996. Voir bibliographie pour les références complètes.

1.1.1 Le texte de l'action

La double transcendance du texte

La notion de texte, comme celle d'action, n'est pas d'emblée problématique en dehors d'un certain type de questionnement philosophique. Mais comme dans toutes notions acquises, il y a d'autres notions sous-jacentes qui accompagnent celles-ci mais qui demeurent néanmoins simplement implicites, jamais véritablement explicitées pour elles-mêmes. C'est dans cette ligne de pensée, et pour répondre à un certain nombre d'apories philosophiques concernant le statut du texte, que Ricœur proposera comme point de départ l'idée selon laquelle le texte possède une double transcendance, c'est-à-dire deux visées importantes sans lesquelles cette notion serait non seulement inutile, mais peut-être même un simple non-sens philosophique.

Quelle est cette double transcendance, ou les deux visées du texte? D'abord, tout texte pointe vers ou vise un *monde*, c'est-à-dire qu'il propose ou est à propos de quelque chose, et ensuite il pointe vers ou vise *autrui*, c'est-à-dire qu'il s'adresse à quelqu'un, à un lecteur. La situation, l'ambiance et le milieu circonstanciel contribuent à la signification d'ensemble du texte. C'est ce qui permet une multiplicité (mais non une infinité) d'interprétations. Ainsi, comme le soutient Ricœur dans son ouvrage clé *Du texte à l'action*, « la constitution du texte comme texte et du réseau de textes comme littérature autorise l'interception de cette double transcendance du discours, vers un monde et vers un autre » (Ricœur, 1998 : 163). En d'autres mots, le texte s'adresse à quelqu'un (vers autre) à propos de quelque chose (vers un monde), c'est-à-dire, comme nous allons le montrer, il renvoie aux actions humaines.

La première visée de la « double transcendance » d'un texte est alors le monde de l'action humaine. C'est en ce sens que nous pouvons dire que toute théorie du texte,

surtout du récit narratif, est d'abord et avant tout une théorie de l'action dans le sens le plus ancien. En effet, chez Aristote, que Ricœur revendique en tant qu'interlocuteur principal dans ce domaine comme en éthique, le récit est essentiellement une imitation d'actions, *mimesis praxeos* (Ricœur, 1991a : 432-433). La tragédie, par exemple, imite, mais de manière amplifiée et créatrice, les actions des hommes³⁰. Nous y reviendrons dans la section sur l'identité narrative.

La deuxième visée d'un texte c'est autrui, celui ou celle à qui s'adresse le texte. À cet égard, il faut rappeler que toute lecture est aussi une activité : « la lecture est comme l'exécution d'une partition musicale; elle marque l'effectuation, la venue à l'acte des possibilités sémantiques du texte » (Ricœur, 1998 : 171). Or, comme toute action, la lecture présuppose une dimension temporelle. Elle se déploie, comme la pièce de musique, selon un schème bien à elle. Lire Proust, par exemple, ce n'est pas seulement passer à travers une séquence de mots, mais laisser le « sens » du texte se déployer en nous et pour nous. Le texte demande donc la présence d'un autre, en l'occurrence un lecteur attentionné, pour qui le récit prendra une signification, ou du moins il présuppose déjà la possibilité d'un lecteur éventuel. Le rapport au lecteur est ainsi une condition de réalisation du texte; mais c'est aussi, en revanche la possibilité qu'a le texte d'agir sur le lecteur, d'affecter son monde.

Ricœur rappelle, dans la section sur l'expérience esthétique de *La critique et la conviction*, qu'il nomme le processus par lequel un texte, plus spécifiquement le texte narratif, affecte la réalité du lecteur, la « reconfiguration », c'est-à-dire « la capacité pour l'œuvre de restructurer le monde du lecteur en bousculant, contestant, remodelant ses

³⁰ D'où la traduction originale que propose Ricœur de l'acte mimétique (Cf. *Poétique* d'Aristote) dans *Temps et Récit* comme « imitation créatrice » (Ricœur, 1983b). Ce qui évite l'aporie classique de savoir à quel point une œuvre doit être fidèle à ce qu'elle prétend retranscrire, puisqu'elle se veut non pas une retranscription littérale du monde, mais une reconfiguration créatrice.

attentes » (Ricœur, 1995a : 260). Plus encore, le texte, filtré à travers l'alambic spirituel du lecteur, possède une puissance de transfiguration de l'expérience : « It is in the act of reading that the capacity of the plot to transfigure experience is actualized » (Ricœur, 1985b : 183). La rencontre, renouvelée à chaque génération, entre le lecteur et le texte, donne à ce même texte une vie, une identité, tout en offrant au lecteur l'occasion de voir différemment son expérience, c'est-à-dire de transfigurer son expérience sur le plan de l'imaginaire. Les notions de récit et de la vie comme narration se clarifieront davantage dans notre étude sur l'identité narrative.

Mais nous voyons déjà que cette conception d'une double visée du texte (vers le monde et vers autrui) a pour avantage principal d'empêcher la théorie de la narration, et par analogie la théorie de l'action (tel que nous allons le montrer), de s'enliser dans un idéalisme linguistique pour lequel toute référence ne serait que subjective et autoréférentielle. En d'autres mots, cette conception soutient, avec le plus strict réalisme, l'immersion du sujet (agissant) dans le monde et non celle du monde dans le sujet. C'est ce qu'il convient d'appeler l'intentionnalité du texte. De même que, pour reprendre l'expression célèbre de Edmund Husserl, « toute conscience est conscience de quelque chose » (Husserl, 1969), de même tout texte parle de quelque chose à quelqu'un. Mais soulignons que si Ricœur demeure attaché à la tradition phénoménologique, sa conception du texte est tout autant marquée par la pensée de C.S. Peirce : « Selon Peirce, le rapport d'un "signe" à un "objet" est tel qu'un autre rapport, celui d'"interprétant" à "signe", peut se greffer sur le premier; l'important pour nous est que ce rapport de signe à interprétant est un rapport ouvert » (Ricœur, 1998 : 176)³¹. En effet, d'après la sémiotique de Peirce, non seulement les mots et les symboles sont des *signes*, mais un

³¹ Soulignons, par ailleurs, que Husserl adaptera sa formule en précisant que : « Tout signe est signe de quelque chose » (Husserl, 1969, II : 27).

texte dans son ensemble peut également être considéré comme *signe* requérant la présence d'un lecteur potentiel³². C'est précisément cette dynamique entre le lecteur et le texte, ainsi que d'autres lecteurs, qui rend possible une pluralité d'interprétations. Ce qui n'empêche pas que le « texte » contribue à « fixer » certaines significations.

Mais, tel que nous allons le montrer plus loin, c'est le pouvoir configurateur/reconfigurateur du récit qui lui confère une puissance pragmatique. Le récit peut mettre en scène des situations, voire des êtres entièrement imaginaires (comme la licorne des contes de fées) sans pour autant soutenir que ces êtres existent réellement. Comme pour la métaphore, le récit possède le pouvoir de « redécrire » notre expérience, par l'entremise d'une forme de distorsion du sens littéral afin de favoriser « une nouvelle pertinence sémantique » (Ricœur, 1995b : 46-47) dont la signification doit être recherchée au deuxième degré.

Retenons, pour l'instant, que le *signe* n'a de sens que dans la mesure où il réfère ou renvoie à quelque chose qui n'est pas lui, où il pointe vers autre chose dont il est précisément le signe et, à un degré plus complexe, le symbole. C'est en quoi il faut comprendre le texte comme signe, et c'est pourquoi le texte pour Ricœur est toujours texte de quelque chose pour quelqu'un et qu'il n'existe pas d'intertextualité close. Tel que nous allons le voir, c'est cette flexibilité de l'interprétation qui rend possible l'idée de l'action comme « œuvre ouverte », idée que nous pouvons retracer à la conception transactionnelle de l'expérience chez Dewey. Pour Ricœur, c'est à la notion de récit que reviendra le privilège d'établir le pont entre le texte et l'action. Nous ne pourrions

³² Effectivement, Peirce écrivait déjà : « Tous les mots, phrases, livres et autres signes conventionnels sont des symboles » (Peirce, 1978 : 161). Il importe d'ailleurs de mentionner au passage que cette conception du *signe* comme catégorie générale d'interprétation fut également celle de Josiah Royce, à qui Gabriel Marcel a consacré un de ses premiers livres, *La métaphysique de Royce*. Avant même l'avènement de l'herméneutique dite contemporaine, Marcel écrivait : « un signe étant pour Royce comme pour Peirce "quelque chose qui détermine une interprétation" » (Marcel, 1945 : 188). C'est donc probablement dans ce milieu, dominé par la présence de Marcel, que Ricœur a d'abord été confronté à ces idées.

apprécier pleinement l'intervention de cette notion esthétique dans le champ de la pratique que lorsque nous aurons encore précisé certaines idées qui nous mèneront à la théorie de la narration et à l'identité narrative.

Le texte et le monde

Elisabeth Anscombe, suivant J.L. Austin et John Searle (Ricœur, 1998 : 188), a proposé que nous pouvons comprendre la relation entre les mots et le monde de deux manières : 1) selon que les mots s'ajustent au monde ou 2) selon que le monde s'ajuste aux mots. Ricœur reprend implicitement cette analyse dans sa conception du texte. En effet, en plus de la double transcendance que nous avons exposée, les textes peuvent avoir l'une ou les deux orientations, selon qu'ils décrivent le monde (entendons les actions, les événements ou les phénomènes) ou selon qu'ils nous sollicitent à transformer le monde, de faire en sorte que le monde s'ajuste au texte. À cet égard, un traité scientifique peut se ranger du côté de la première orientation, celle par laquelle les mots ou le texte cherchent à décrire les phénomènes, tandis qu'une œuvre de fiction, voulant susciter certaines émotions ou encore dénoncer des injustices sociales, vise plutôt à ajuster le monde aux mots. À la double transcendance du texte, il faut donc ajouter cette double orientation qui représente respectivement la sphère descriptive et la sphère normative ou prescriptive.

C'est par ce biais que la théorie du texte peut, par paliers, devenir un « paradigme » pour la théorie de l'action : « Je dirai en bref que d'un côté la notion de texte est un bon *paradigme* pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon *réfèrent* pour toute une catégorie de textes » (Ricœur, 1998 : 195). Mais précisons dès maintenant qu'il ne s'agira pas de n'importe quel texte. C'est surtout au texte narratif, au récit, que reviendra l'honneur de représenter l'action humaine dans sa richesse et sa complexité.

Ainsi, la conception ricœurienne n'obscurcit pas les distinctions qu'il faut établir entre les divers types de discours (scientifique, poétique, narratif, etc.). Toutefois, elle nous initie à une manière nouvelle de comprendre l'action humaine elle-même. D'abord dans le sens large où le texte, en tant qu'il s'adresse à quelqu'un, représente une forme d'interaction dans laquelle le lecteur se voit tout à la fois interpellé par ce qui est dit ou raconté, et simultanément engagé de manière active dans le processus de clarification de la signification des mots devant lui. Ensuite, dans un sens plus restreint, en ce qu'il existe un certain type de texte, notamment le « récit », pour lequel le rapport à l'action est primordial dans la mesure où c'est le monde de l'action proprement humaine qui est en question. Le texte, et plus précisément le texte narratif, est alors alternativement configuration et reconfiguration, voire transfiguration, de l'action³³.

Or, c'est précisément dans l'instance du récit comme imitation du monde humain – des interactions, des désirs et des valeurs où se forment les rapports interpersonnels –, que nous retrouvons l'idée que le texte, s'il est déjà implicitement lié au monde de par son caractère signifiant, devient davantage un « paradigme » pour la théorie de l'action. De même que nous alléguons des intentions et des motivations à des personnages d'un récit, sans quoi le récit lui-même serait incompréhensible, de même l'action humaine n'a aucun sens sur le plan descriptif, si l'on ne fait pas appel à la notion de motivation, c'est-à-dire de raison d'agir. Le passage du texte à l'action se voit donc légitimé par la capacité de l'un comme de l'autre de redécrire, de refigurer et de transfigurer l'expérience humaine, bref d'en affecter des changements : « Ainsi, de deux façons différentes, le mouvement du texte à l'action se trouvait suscité par la théorie même du texte : soit que la relation intersubjective inhérente au discours réoriente l'analyse vers le

³³ Rappelons que c'est dans *Temps et Récit* que Ricœur développera l'idée du texte comme « configuration de l'action humaine » et donc comme *mimèsis* ou imitation créatrice (Ricœur, 1983b).

monde pratique du lecteur que le texte redécrit ou refigure, soit que la relation référentielle, non moins essentielle au plein exercice du discours, rende à nouveau attentif au primat de l'être agissant et souffrant » (Ricœur, 1995b : 61). La transition du texte à l'action peut alors se pratiquer, soit du point de vue du texte narratif qui relate l'expérience humaine, soit de la perspective de la théorie narrative qui nous présente des personnages agissants et souffrants, c'est-à-dire caractérisés par des schèmes de valeurs, capables d'interagir avec d'autres êtres en situation.

Soulignons encore, et ce afin de bien saisir en quoi le texte peut être un paradigme de l'action, que l'idée d'interaction présuppose celle de « système ouvert » : « Agir, c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque autre chose arrive dans le monde » (Ricœur, 1998 : 194). L'action est liée à la possibilité d'affecter et d'être affecté. Ce qui, comme l'avait déjà vu Bergson, annule la notion d'un déterminisme complet et universel. La vie est essentiellement créatrice. Et c'est ce que nous apprend la relation entre texte et action : « l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de "lecteurs" possibles » (Ricœur, 1998 : 195). Toutefois, ce qui différencie le texte de l'existence humaine, c'est précisément le degré d'ouverture. Tandis qu'un texte comporte un début et une fin que l'on peut étudier dans son ensemble, nous ne pouvons en dire autant de notre propre vie, puisque nous ne pouvons assister ni à notre naissance ni à notre mort, dans le sens strict. Ce ne sont là que des événements dans le récit d'un autre (parent, sœur, ami, etc.). Pourtant, l'aspect limité du texte du point de vue matériel est sitôt surmonté par son apparente flexibilité sur le plan du sens ou de l'interprétation.

Puisque le texte demeure toujours en quelque sorte « ouvert » ou disponible à une variété de lecteurs et par conséquent de lectures, cela sous-entend également que sa signification n'est pas forcément celle que prétend lui donner l'auteur. Pour Ricœur, comprendre un texte c'est entrer en interaction avec le texte et non avec l'intention de

l'auteur. Nous discuterons des détails de cette position, confrontant l'herméneutique romantique et l'herméneutique contemporaine, plus loin³⁴. Mais insistons dès maintenant sur le fait que la dissociation entre le texte et l'auteur soulève le problème de la dichotomie entre « expliquer » et « comprendre », en ce sens qu'il nous place devant la possibilité d'une forme de relativisme.

Or, c'est bien parce que Ricœur veut préserver l'intégrité de la connaissance, problématique fondamentalement épistémologique, qu'il s'est attardé à cette dichotomie. L'épistémologie de Ricœur n'est ni dualiste ni moniste, c'est-à-dire qu'il ne maintient pas un écart, tel que le proposait par exemple Wilhelm Dilthey, entre l'explication et la compréhension, mais il ne cherche pas non plus à réduire l'un des deux pôles à son antithèse. S'il semble parfois que Ricœur donne préséance à la compréhension ou à l'interprétation, il insiste pourtant sur l'importance de l'explication, plus proche de la science, afin de fixer le sens de l'interprétation.

Expliquer pour comprendre

Dans la mouvance de Dilthey, « le représentant allemand le plus typique de la théorie du *Verstehen* » (Ricœur, 1998 :81), la réflexion sur la réalité humaine a voulu se doter d'une méthodologie propre. Mais la coupure épistémologique entre science de la nature et sciences humaines, nous a également plongé dans un ensemble de considérations épistémologiques en apparence insoluble. Pour Ricœur, l'explication qui repose sur le modèle des sciences de la nature, et la compréhension qui repose sur le modèle plus intuitif des sciences historiques, doivent être pensées en termes de

³⁴ Retenons, pour l'instant, que cette conception du texte comme œuvre s'inscrivant dans une culture et ayant une portée sociale fut développée entre autres par Hans Georg Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Elle est en fait une critique de la vision romantique, qui soutenait que l'appréciation d'une œuvre d'art consistait en la capacité de saisir intuitivement les émotions de son créateur ou de l'auteur. Notons que nous retrouvons une conception similaire chez Dewey, par l'entremise de sa vision « transactionnelle » de l'expérience esthétique.

mouvement dialectique. Si l'explication demande un recul objectivant devant l'objet étudié, la compréhension possède, en revanche, un sens ontologique (non méthodique ou non scientifique) qui pointe vers une « appartenance de notre être aux êtres et à l'Être » (Ricœur, 1998 : 202). Comprendre est, dans ce dernier sens, *prendre avec*. C'est le niveau existentiel de notre être-en-situation.

De manière traditionnelle, l'activité philosophique se range ou bien du côté des sciences de la nature (sitôt remplacée par la physique et la biologie), ou bien du côté des sciences humaines (rattachée à la psychologie, l'anthropologie, la sociologie et l'histoire). Or, pour Ricœur, cette dichotomie radicale doit être surmontée. Et c'est par l'entremise de la théorie de la narration que nous pouvons réconcilier l'explication et la compréhension.

Avec son don de métaphoriser, Ricœur affirme que la narration constitue « la crête entre ces deux versants » que sont l'explication et la compréhension (Ricœur, 1998 : 186). La théorie narrative doit chevaucher alternativement ces deux pôles : « Expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* du texte » (Ricœur, 1998 : 175). Si Ricœur insiste sur la place prépondérante de l'explication, il n'en demeure pas moins que son herméneutique soutient que « l'explication n'est pas première, mais seconde par rapport à la compréhension » (Ricœur, 1986 : 235). Comme nous allons le voir, Dewey propose une vision semblable qui lui permet d'affirmer, malgré son insistance sur l'importance de la méthode expérimentale, que l'expérience (immédiate) esthétique précède les formulations (médiates) abstraites de l'explication scientifique. En d'autres mots, nous avons une compréhension préalable du texte ou du récit, à partir de laquelle l'explication peut procéder. L'explication se calque donc sur « une compréhension de premier degré » :

« les structures narratives dégagées par l'explication présupposent la compréhension de l'acte de structuration qui fait l'intrigue » (Ricœur, 1986 : 235). C'est parce que nous possédons une expérience préexplicative du texte, enracinée dans l'immédiateté prénarrative qu'est notre existence, que le moment proprement explicatif où nous dégageons la structure d'un texte est possible et peut devenir « objectif ».

Mais c'est également parce que la fiction a la capacité de « reconfigurer » l'expérience que la narration sera fondamentale pour l'éthique. Nous précisons évidemment cette corrélation entre narration et vie pratique dans notre discussion sur l'éthique du récit, mais remarquons pour l'instant que, si le récit est imitation créatrice des actions humaines, il peut également être « exemplaire » de la vie humaine : « Le poète, en composant une fable, une intrigue, un *muthos*, offre une *mimèsis*, une imitation créatrice des hommes agissants » (Ricœur, 1998 : 187). À cet égard, de par sa double transcendance (vers un monde et vers autrui), le texte peut être compris comme une invitation, lancée au lecteur, afin de réviser sa propre vie. Et c'est encore en quoi le texte possède un rapport étroit avec l'action humaine : « Si le sujet est appelé à se comprendre devant le texte, c'est dans la mesure où celui-ci n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur le monde qu'il redécrit et refait » (Ricœur, 1998 : 187). Nous avons déjà, en ébauche, le problème central de *Soi-même comme un autre*. En effet, nous pouvons demander : De quel sujet s'agit-il ? De quel texte ? Qui redécrit et refait ? Ce sera l'objet de la section portant sur l'identité narrative.

Mais soulignons encore que le monde raconté dans le récit peut être entièrement fictif, comme par exemple dans certains cas de récits fantastiques ou de sciences-fictions. Le rapport établi entre ce monde fictif et celui du lecteur s'apparente alors à celui de l'acte métaphorique où « la suspension de la fonction référentielle directe et descriptive n'est que l'envers [...] d'une fonction référentielle plus dissimulée » (Ricœur, 1983b : 13).

En d'autres mots, de même que la métaphore doit être appréciée comme une transgression du sens premier littéral (Ricœur, 1975a : 278-279), de même le sens de certains récits doit être recherché au second degré. Ainsi, la potentialité qu'a le langage d'abolir la référence de premier rang (conversation quotidienne, échange d'information, etc.), « abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang » (Ricœur, 1998 : 127). C'est au niveau de cette référence de second rang qu'il faut rechercher les vertus pragmatiques du récit.

On ne peut pas comprendre l'action humaine du point de vue strictement analytique sans avoir recours à des notions téléologiques telles que la motivation, le but visé, le désir, etc. S'il y a des domaines scientifiques où l'on peut expliquer passablement bien certains phénomènes en termes de succession, de régularité et de loi générale, indépendamment de ces concepts « humains, trop humains », l'existence humaine pour sa part ne se laisse pas si facilement absorber dans un schéma causaliste. Pour l'être humain, comprendre son action, c'est comprendre les intentions, les buts et les motivations qui sont à l'origine de l'action : « si on a commencé à parler en termes d'action, on continuera à parler en termes de projets, d'intentions, de motifs, de raisons d'agir, d'agents, etc. » (Ricœur, 1998 : 188). Ainsi, sur le plan humain, il n'est pas illégitime de soutenir qu'une motivation est la cause d'une action dans la mesure où, d'un point de vue pragmatique, elle est le moteur de cette action. Elle répond alors au « pourquoi de l'action » et constitue une partie essentielle de son sens. Et il en va de même pour le concept clé d'intention, tout comme celui de motivation. Si, comme le notait Hume, il n'y a pas forcément de lien logique entre cause et effet, mais seulement un rapport de régularité, nous ne pouvons pas en dire autant, selon Ricœur, du rapport intime qui relie la motivation et l'action.

Le récit nous apprend, entre autres, que toute action est motivée par une intention, et que celle-ci s'inscrit dans une toile de valeurs qui entrent dans la constitution même des personnages. Mais prises de manière strictement abstraite, ces valeurs ne sont rien en elles-mêmes. Ce n'est qu'à travers le récit, le dévoilement de l'intrigue, que nous apprenons *qui* est ce personnage, quel est son but, son projet? L'art imite certes la vie, mais la vie devient par la suite, imitation de l'art. Les différentes issues existentielles qui me sont présentées en tant qu'agent, ou sujet agissant, deviennent les jalons à travers lesquels « je » donne un sens à ma vie. Les œuvres d'art sont alors autant de miroirs dans lesquels nous pouvons contempler notre vie, de textes qui invitent l'interprétation. La vie d'un individu ou d'une culture est un récit en quête d'une narration.

1.1.2 L'action comme « œuvre ouverte »

Interaction et ouverture

La conception du texte exposée jusqu'ici nous permet ainsi de mieux montrer en quoi le texte est un paradigme pour comprendre et interpréter l'action sensée. Dans l'ordre de la théorie de l'action, l'explication n'est autre que le moment dans le mouvement global de l'interprétation qui consiste à dégager les structures de l'agir ou, plus précisément, les règles « constitutives » qui donnent sens à l'action. Puisque le texte n'est jamais un système fermé, clos sur lui-même, mais une « œuvre ouverte », comme l'a montré Umberto Eco³⁵, et qui, selon Ricœur, est orienté tantôt vers le monde, tantôt

³⁵ En effet, pour Eco, l'œuvre esthétique possède comme caractéristique fondamentale « l'ouverture », c'est-à-dire qu'elle peut être interprétée de diverses façons, mais aussi qu'elle requiert de la part du lecteur, ou du « consommateur » d'art en général, la faculté de s'ouvrir aux multiples possibilités de l'œuvre esthétique : « L'*ouverture* est la condition même de la jouissance esthétique » (Eco, 1979 : 59).

vers autrui, il est donc toujours possible pour un texte, ou bien de nous faire voir les choses différemment, ou bien de nous inviter à transformer le monde et d'affecter les événements. L'idée de « système ouvert » permet dès lors d'établir un pont entre la notion de texte et celle d'action³⁶.

Or, tout comme le texte (paradigme pour comprendre l'action), l'action elle aussi est une œuvre ouverte à l'interprétation : « l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est "en suspens". C'est parce qu'elle "ouvre" de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification » (Ricœur 1998 : 220). Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur reprend la même idée : « Cette parenté [entre le texte et l'action] n'est pas étonnante, dans la mesure où l'action peut être traitée comme un texte et l'interprétation par les motifs comme une lecture. Rattacher une action à un ensemble de motifs, c'est comme interpréter un texte ou une partie d'un texte en fonction de son contexte » (Ricœur 1996 : 82). Le *contexte* est précisément le cadre dans lequel se déroule l'action et à partir duquel nous pouvons interpréter et comprendre l'action. Mais c'est aussi comme *interaction* que nos moindres gestes acquièrent de la pertinence, comme saluer quelqu'un au loin avec notre main ou, à un degré plus complexe, raconter notre dernier voyage.

Ainsi pour Ricœur, reprenant à cet égard Eco, l'œuvre est ouverte parce qu'elle repose sur l'interaction avec un lecteur ou des lecteurs entre eux, et donc invite à des lectures variées, des interprétations multiples. Or, en suivant un filon, certes ténu, mais non pour autant faible, il faut donner du crédit à Dewey, comme le rappelle Eco, pour

³⁶ Plus qu'une coïncidence, Ricœur parle en effet de « l'action humaine en tant qu'œuvre ouverte » (Ricœur, 1998 : 220-221). Soulignons également la contribution de Cornélius Van Peursen qui, dans son texte « L'«Existence» fait-elle sens? » (dans le recueil *Sens et existence : hommage à Paul Ricœur*), rappelle que le « système ouvert maintient sa structure par le moyen de ses échanges avec l'environnement » (Van Peursen, 1975 : 99). En ce sens, nous pouvons ajouter qu'une des particularités du système ouvert, c'est qu'il assure sa cohésion et sa continuité en refusant la fermeture, l'isolement.

avoir mis en évidence le rôle de la notion d'interaction, ou de transaction, pour une théorie de l'expérience esthétique. Eco déclare : « On trouve en effet chez Dewey une conception *transactionnelle* de la connaissance qui, mise au contact de la définition qu'il donne d'autre part de l'objet esthétique, se montre riche en suggestions » (Eco, 1979 : 46). Pour Dewey, tel que nous allons le montrer dans le troisième chapitre, l'expérience (transactionnelle) est essentiellement esthétique et s'oriente vers ou vise, par degrés d'interactions, à engendrer les conditions de la vie bonne, dont la base est l'unité ou la continuité d'une vie.

En ce sens, la notion d'œuvre ouverte n'est pas étrangère à l'expérience de l'unité ou de totalité, si l'on ramène celle-ci au sentiment esthétique d'où elle émerge. En effet, suivant en cela l'approche systémique, nous pouvons dire qu'il n'y a pas réellement de contradiction entre « unité » et « diversité » dans la mesure où l'unité est la somme (plus vaste) des interactions qui composent les diverses parties. De ce point de vue, l'expérience esthétique n'est autre que l'expérience (transactionnelle et temporelle) de l'unité qui subsiste à la base de nos activités, mais d'une unité « ouverte », soit parce que le contenu esthétique nous suggère différentes visions de l'expérience, soit parce que l'œuvre est disponible à des lectures variées. Tel que l'explique Ricœur, une « œuvre ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même » (Ricœur, 1998 : 220), et « [ce] qui est en effet à interpréter [...] c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter » (Ricœur, 1998 : 128). Il y a, dans ce passage, deux notions à préciser ici : l'idée de « proposition de monde » et l'idée « d'habiter un monde ».

D'abord, l'idée de l'œuvre d'art comme « monde » chez Ricœur renvoie à ce que Monroe Beardsley appelle « le monde de l'œuvre » (Ricœur, 1983a : 149). Inspiré, entre autres, par l'esthétique de Dewey, Beardsley écrit : « The literary work is a set of human

actions, imagined or conceived. Actions involve actors and settings; this totality of persons, places and things, I shall call the *world of the work* » (Beardsley, 1958 : 115). Ainsi, l'idée de « proposition de monde » se rattache explicitement à l'idée de l'action humaine comme texte-à-interpréter. C'est ce monde dont il est question, l'univers que nous suivons avec attention et enthousiasme lorsque nous lisons, et qui se veut justement une reconfiguration de notre monde, celui de la vie quotidienne.

Ensuite, par « habiter », entendons l'acte de faire l'expérience d'un espace et d'un temps (en l'occurrence fictifs) à travers une œuvre littéraire ou artistique, ainsi que d'une manière originale d'interagir dans le monde³⁷. Par l'entremise de l'œuvre d'art, l'étrangeté de mon environnement peut être apprivoisée; il devient alors mon environnement, « mon » (ou « notre ») monde. Plus encore, l'œuvre d'art, dans la mesure où elle nous procure une expérience esthétique, peut alors servir de médium pour faire l'expérience d'un « soi plus vaste » (Ricœur, 1998 : 130). C'est aussi en quoi l'esthétique est la capacité de voir autrement, de dégager des possibilités d'existence.

Toutefois, poursuit Eco, tandis que l'on peut dire que les œuvres littéraires et artistiques sont « ouvertes » à l'interprétation en ce que la distance qui nous sépare de celles-ci nous place dans des horizons culturels différents, c'est le propre de l'art contemporain d'être explicitement « ouvert », se soumettant à l'ambiguïté comme critère d'exploration esthétique, tel que chez Kafka ou Joyce pour ne reprendre que ces exemples. Pourtant, si ce ne sont pas toutes les œuvres qui peuvent se dire volontairement « ouvertes », il n'en demeure pas moins qu'une des caractéristiques de la jouissance esthétique et de la faculté d'être un tout, est l'ouverture. Encore ici, la notion

³⁷ Nous retrouvons d'ailleurs cette idée chez Heidegger mais aussi, comme le souligne Stanley Cavell, chez Emerson, Nietzsche et Wittgenstein. Nous y reviendrons dans le chapitre sur Emerson.

de « système ouvert », telle que l'entend la vision écologique ou systémique, permet de réconcilier diversité et unité, en ce que l'ouverture de l'œuvre alimente sa continuité.

Ainsi, l'idée de l'action humaine en tant qu'œuvre ouverte est déjà, à un degré minimal, esthétiquement et éthiquement chargée de sens. Et puisque le propre d'un texte, surtout du récit, est de mettre en scène des êtres agissants et des structures de valeurs, l'expérience esthétique nous impose, quoique souvent de manière implicite ou embryonnaire, des règles d'actions qui demandent à être dévoilées, explicitées et transigées. Comme l'explique encore Eco suivant Dewey, dans l'expérience esthétique, « [le] matériau de nos expériences doit *se mêler* aux qualités du poème ou de la toile pour que ceux-ci cessent d'être devant nous comme des objets étrangers » (Eco, 1979 : 46). La force de l'expérience esthétique s'appuie sur l'exigence transactionnelle qui fait de nous, non plus des « ego » isolés les uns des autres, mais des êtres en interaction dans et avec le monde : « elle est le résultat de notre insertion active au monde, et le monde est lui-même le résultat de cette activité d'insertion » (Eco, 1979 : 47). C'est parce que nous sommes déjà imbriqués dans le monde, que nos choix et nos décisions peuvent avoir un impact sur le déroulement du tissu des événements, et que les récits que nous racontons sont les actes à travers lesquels ces événements acquièrent un sens pour nous.

Ensemble, les notions de texte comme paradigme de l'action et celle de l'action comme œuvre ouverte, constituent les premiers échelons nécessaires vers la visée proprement éthique. Ce n'est pas seulement le contenu du texte qui en fait un instrument privilégié pour l'éthique, mais sa puissance inhérente de configuration-reconfiguration-transfiguration de l'expérience. Nous allons également voir en quoi l'éthique, quoique nécessitant une certaine autonomie axiologique, est elle-même porteuse d'une forme d'expérience esthétique et qu'elle ne saurait se passer entièrement de celle-ci, tant dans son vocabulaire que dans ses exigences.

L'herméneutique du texte

Hans-Georg Gadamer, dans son ouvrage monumental *Vérité et Méthode*, a montré que l'erreur de l'herméneutique traditionnelle romantique est d'avoir séparé l'œuvre de son environnement culturel ainsi que du sujet vivant et agissant. Du point de vue romantique, comprendre le sens d'une œuvre d'art, c'est en saisir *intuitivement* l'objet interne épuré de ses oripeaux socioculturels, tels qu'il se présente à un sujet pur transcendant. C'est ce que Gadamer entend par la *distinction esthétique*, c'est-à-dire le mode par lequel « l'être de l'art » est un « objet d'une conscience esthétique » (Gadamer, 1996 : 134). Nous retrouvons cette vision, entre autres, chez Schiller, inspirée par la philosophie (kantienne) transcendantale du sujet³⁸. Selon l'analyse de Gadamer, cette perspective a fait de l'œuvre d'art quelque chose d'étranger au monde en la déracinant de son contexte, « des conditions d'accès sous lesquelles elle se montre » (Gadamer, 1996 : 134). L'œuvre ainsi sevrée du contexte existentiel d'où elle émerge naturellement comme réponse à des exigences du moment, devient alors aussi stagnante qu'une mare d'eau coupée du courant vivant d'où elle prend sa source.

Ainsi, pour l'herméneutique romantique, comprendre un texte, c'est pénétrer la « conscience » de l'auteur dissimulée par les mots. D'où le mythe de l'art pour l'art et du génie incompris. Retranché de ses conditions culturelles, le texte littéraire, comme toute œuvre d'art, devient alors l'objet privilégié d'interprétation de quelques rares initiés, suffisamment compétents pour en interpréter *le sens* « véritable ». De plus, selon cette perspective, le texte en tant qu'expression et création d'un « génie » n'a de sens que par les intentions privées de ce dernier, elles-mêmes inaccessibles au grand public. C'est cette dichotomie radicale entre l'œuvre comme expression intime du génie et le sujet pur

³⁸ Ricœur reproche également à « l'herméneutique romantique, de Schleiermacher à Dilthey » pour laquelle « [il] s'agissait [...] de réactualiser la subjectivité dissimulée à l'arrière du texte, afin de s'en rendre contemporains et de s'y égarer » (Ricœur, 1992 : 491).

transcendant qui interprète l'œuvre en question que Gadamer reproche à la distinction ou différenciation esthétique. Elle a essentiellement pour conséquence d'abstraire l'œuvre d'art de son contexte culturel, lui retirant la possibilité d'être porteuse de sens pour soi-même et pour autrui.

Pourtant, tel que le fait remarquer Ricœur, dans les œuvres écrites, la possibilité réelle d'une rupture avec les intentions de l'auteur, c'est-à-dire d'un dialogue avec l'écrivain, demeure à jamais une limite de notre compréhension, surtout si l'auteur est décédé depuis longtemps : « à savoir que le sens du discours, détaché de son locuteur, ne coïncide plus avec l'intention de ce dernier » (Ricœur, 1992 : 488). Comment, en effet, accéder au sens véritable d'une œuvre dont l'auteur reste à jamais inaccessible? Paradoxalement, ce n'est que de la perspective de l'herméneutique romantique que le « vrai » sens de l'œuvre est réellement problématique, puisque nous ne pouvons que deviner les intentions de l'auteur. C'est en réponse à cette aporie que l'herméneutique contemporaine, suivant Gadamer, « [oppose] à la distinction esthétique [...], la *non-distinction esthétique* » (Gadamer, 1996 : 135), conception qui fait de l'œuvre esthétique, non plus un objet abstrait orienté vers un sujet pur transcendant, mais un être au monde, ouvert à l'expérience et donc, par conséquent, qui possède de multiples interprétations.

Pour Ricœur, comme pour Gadamer, l'auteur d'un texte et le texte lui-même appartiennent tous deux à une culture, elle-même inscrite dans une histoire de *réception*. Ce qui signifie que pour l'herméneutique contemporaine, le texte est essentiellement « dans le monde », il fait partie intégrante du monde, et son sens outrepassé les limites des intentions de l'auteur. Ainsi, pour l'herméneutique contemporaine, il n'est pas question d'une *communion* mystérieuse entre le lecteur et l'auteur, mais d'une interprétation du texte lui-même, de ce qu'il représente. Le sens d'un texte (ou d'une œuvre d'art en général) est toujours en quelque sorte *transcendant*, non comme chez les

romantiques, mais dans la mesure où il est *plus* que les intentions originales de son créateur. Mais plus encore, chez Ricœur, qui s'appuie plutôt sur Peirce ici (tel que nous l'avons signalé), le texte est de l'ordre du *signe*, et en tant que tel, il est réglé par des codes et des symboles culturels. Certes, dans la mesure où nous pouvons avoir accès à l'auteur d'un texte, nous pouvons intégrer son témoignage dans notre interprétation globale. Il n'en demeure pas moins que le texte, en tant que signe, faisant usage d'un langage, de symboles et de codes (préexistants à son créateur) est toujours plus que ce que l'auteur de l'œuvre peut ou pouvait entrevoir.

Cependant, retenons d'emblée que Ricœur évite de sombrer dans un relativisme de l'intertextualité, précisément à cause de sa conception du texte. Pour lui, comme nous l'avons montré, le texte a essentiellement deux visées : vers le monde et vers autrui. Le texte imite les actions humaines en ce sens qu'il met en scène des structures de valeurs, des choix et des désirs. Et il fait appel à un lecteur dans la mesure où tout texte est fait pour être lu, comme la musique est faite pour être écoutée. Le sens d'une œuvre n'est pas alors « *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle » (Ricœur, 1998 : 130). Le lecteur ici, avec ses désirs et ses attentes, mais aussi par l'entremise d'un système symbolique, participe au dévoilement du sens de l'œuvre. C'est à cet égard que Ricœur peut affirmer que l'herméneutique a pour fonction créatrice « d'ouvrir l'imagination » (Ricœur, 1992 : 490-491), de présenter des possibilités d'existence.

Bref, de même qu'un texte reste ouvert à des interprétations variées (mais non infinies puisqu'il est limité en partie par l'explication, moment structurel dans le processus de compréhension), de même l'action humaine peut être comprise diversement, mais s'enracine néanmoins dans une commune humanité, une communauté de désirs, de besoins et d'intérêts (partagés intersubjectivement). C'est donc en rapport avec des

règles de « jeu » et à l'intérieur même de ce « jeu » que l'on peut dire d'une action qu'elle est « sensée ». Elle demeure cependant, comme le texte une « unité ouverte » et non un système clos.

De ce point de vue, comme nous allons le voir dans le chapitre sur la raison pratique et la visée éthique, l'erreur fondamentale de certaines théories de l'action réside en ce qu'elles oublient le caractère essentiellement transactionnel de l'agir et la dimension intrinsèquement intersubjective de tout système symbolique par lequel doivent passer l'explication, la compréhension et enfin l'interprétation. C'est encore en ce sens que la littérature est une fenêtre sur le monde. Elle nous présente autrement des situations limites, des conflits de valeurs, et devient réellement un « laboratoire de l'imaginaire » où l'on peut travailler et élucider la réalité humaine : « [...] la spiritualité du discours se manifeste par l'écriture, en nous libérant de la visibilité et de la limitation des situations, en nous ouvrant un monde, à savoir de nouvelles dimensions de notre être-au-monde » (Ricœur, 1998 : 211-212). Et c'est pourquoi la littérature et l'expérience esthétique au sens large, tel que l'explique H.R. Jauss, peuvent être émancipatrices ou créatrices de valeurs, tantôt en « libérant l'âme », tantôt en nous invitant à « changer de conviction » (Jauss, 1978 : 51)³⁹.

Mais ce passage du texte à l'action et de l'expérience esthétique à certaines formes d'expériences éthiques telles la *catharsis*, ou encore l'incarnation dans des œuvres de schèmes de valeurs, nécessite encore quelques variations afin que l'on puisse rencontrer la visée proprement éthique. Or, c'est la réalité de la personne, du sujet, dont il s'agit lorsque nous demandons, non plus simplement qu'est-ce qu'un texte, mais plutôt *qui lit ce texte?* Ou encore *Qui agit?* *Qui juge?* et *Qui parle?* L'herméneutique et

³⁹ Voir aussi à ce sujet : Vance Mendenhall, (1983), « Essai sur l'incompétence esthétique », in *Philosophiques*, Vol. X : 2, p.353.

l'esthétique du texte suscitent donc naturellement une herméneutique du sujet et une esthétique de la narration de soi.

1.2 L'esthétique du soi

Silencieux ami, des lointains nombreux, sens,
comme ton souffle accroît encore l'espace.
Dans la charpente des sombres beffrois
consens au carillon. Ce qui vit de toi
deviendra fort par cette nourriture.
Entre dans la transformation, entre et sors.
Quelle est ton expérience la plus
douloureuse?
Si boire t'est amer, deviens vin.
Sois, dans cette nuit de démesure,
la force magique au carrefour de tes sens,
le sens de leur étrange rencontre.
Et si ce qui est terrestre t'a oublié,
dis à la terre immobile : Je coule.
À l'eau rapide dis : Je suis.

(R.-M. Rilke, 1992 : 259)

1.2.1 L'identité narrative

Temporalité et identité

Bien que l'entrée de Ricœur dans le domaine de la réflexion sur l'expérience esthétique se soit faite sur le plan d'une enquête sur la métaphore (Ricœur, 1975a), nous voulons insister ici sur ce qu'il dit de la narration et sur son rôle pour une compréhension du sens de la vie humaine. Comme on le sait, les notions de narration et de récit chez Ricœur ont émergé dans le cadre de ses méditations philosophiques sur le temps, dans *Temps et récit*. Là, il écrit que : « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur le mode narratif » (Ricœur, 1983b : 105). Quoique Ricœur se réclame, tantôt d'Augustin, tantôt d'Heidegger, ou encore de Proust, nous reconnaissons également une tentative de corriger certaines ambiguïtés chez Bergson.

Sans entrer dans les détails de la position bergsonienne, rappelons simplement que Bergson opérait déjà une distinction entre une conception du temps qui se veut homogène et quantitative (le temps objectif de la science) et une conception du temps comme *durée* hétérogène qualitative⁴⁰. Or, contrairement au temps homogène, la *durée* est davantage caractérisée par l'évolution et « la création perpétuelle » (Bergson, 1984). En fait, le problème de Ricœur réside en ce que cette double nature du temps ne rend pas entièrement compte du fait que la réalité humaine est un point de convergence entre le temps objectif (qu'il nommera « cosmique ») et le temps subjectif (celui de la « durée » humaine). Il manquerait ainsi un chaînon qui relierait les deux formes de temporalité.

Or, pour Ricœur, c'est précisément le temps « narratif » qui fera le pont entre le temps « cosmique » (celui de la science) et le temps « subjectif » ou « mortel » (celui de la « durée »). Et c'est cette thèse qui lui permettra, dans *Soi-même comme un autre*, de montrer en quoi l'identité est aussi de nature narrative en ce qu'elle doit être racontée, transigée et interprétée afin d'atteindre sa signification plénière.

Si la question du statut de l'identité narrative avait déjà fait l'objet de quelques brèves considérations dans *Temps et récit* à travers une analyse détaillée de la notion plus générale de narration, ainsi que dans des articles variés, c'est dans *Soi-même comme un autre* que nous retrouvons un exposé plus complet de ce concept fondamental. Il convient de noter, tout d'abord, que ce livre est divisé en dix études centrées sur la question *Qui?* (Qui parle? Qui raconte? Qui agit? etc.) Ces dix études, regroupées selon le rythme ternaire « décrire, raconter, prescrire », mettent en contraste deux conceptions de l'identité. La première conception s'articule autour de ce qu'il convient d'appeler l'identité-*idem* ou la *mêmeté*. Celle-ci pose le problème difficile de la permanence dans le temps d'un noyau durable que serait l'ego pur ou, sur un plan métaphysique, le sujet

⁴⁰ Cf. Gilles Deleuze, (1968), *Le bergsonisme*, chap. II.

cartésien. Mais à l'encontre du sujet « transcendantal » émergea un contre courant, celui du sujet éclaté, fragmenté. C'est en réponse à cette polarisation entre un « Cogito exalté », unifié et transparent à lui-même et un « Cogito brisé », fragmenté et donc sans apparente unité, que Ricœur élabore, dans un deuxième temps, sa vision de l'identité-*ipse*, d'un sujet agissant, capable de narration de soi en relation avec autrui.

C'est à partir de ce cadre général que se dessine la visée éthique de *Soi-même comme un autre* : « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre » (Ricœur, 1996 : 14). Plus encore, il faudra dès lors penser « soi-même (comme) en tant que... autre » (Ricœur, 1996 : 14). C'est par l'entremise de cette problématique que la théorie narrative et la conception de l'action comme texte s'imposent d'emblée afin de surmonter les apories de l'identité-*idem*. Ainsi, l'art de raconter est nécessaire parce que nous sommes, face à nous-mêmes et à autrui, dans un rapport d'interprétation, au même titre qu'un lecteur devant un texte : « l'action est cet aspect du faire humain qui appelle récit. À son tour, c'est la fonction du récit de déterminer le "qui de l'action" » (Ricœur, 1996 : 76). C'est dans cette optique que nous parlerons d'une esthétique du soi comme condition de la visée éthique.

Entre l'ego et le non-ego

La notion d'*identité narrative* cherche ainsi à remédier à une problématique qui émerge directement de la difficulté de concevoir un sujet stable, à la fois connexe et distinct des états psychiques passagers. Entre Descartes et Hume ou Nietzsche s'est creusé un abîme épistémologique, abîme entre une subjectivité pure et une subjectivité simplement apparente, voire fragmentée. En fait, il semble bien que c'est le camp du « Cogito brisé » qui a gagné du terrain. W. James, en l'occurrence, ne retenait pas son

ardeur lorsqu'il affirmait enseigner à ses étudiants le caractère illusoire du « Je », tout en développant une vision complexe de l'unité hétérogène de la conscience⁴¹. Et parmi les philosophies les plus anciennes nous retrouvons dans le bouddhisme originel la reconnaissance expresse du non-ego (*anatma*) ou plus précisément de la non-substantialité de l'ego⁴². Nous ne serions enfin qu'un amas de sensations disparates, et toute tentative de percer le cœur de notre identité, d'atteindre le Cogito pur, serait vouée à l'échec. Échec, aboutissant au nihilisme, que Ricœur rejettera en démontrant que la dissolution angoissante du sujet ne se pose que du point de vue d'un sujet exalté, pensé sur le plan de la mêmeté. Lorsque nous acceptons qu'il n'y a pas d'identité stable et fixe à travers le temps, nous ne plongeons pas pour autant dans le chaos; plutôt, nous acquérons la condition de la formation du soi. Et c'est précisément le récit qui nous indique le chemin. Tel que l'affirme Alasdair MacIntyre, proche de Ricœur à cet égard : « dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires » (MacIntyre, 1997 : 210). Pour Ricœur, l'être humain est un être agissant qui, par l'entremise de la narration et de l'interprétation, participe ainsi à l'élaboration de son histoire et se *fait* en se racontant.

Ainsi, du point de vue du récit et du texte en général, le problème de la fragmentation de l'identité n'est pas un empêchement à une théorie du sujet et de l'éthique, mais l'occasion privilégiée de repenser la problématique dans son ensemble. Tel que nous l'avons déjà suggéré, la théorie de la narration présuppose toujours la question *qui?* (Qui parle? Qui agit? Qui raconte?). En d'autres mots, c'est l'agent même de l'action qui est en cause. Or, pour Ricœur, le sujet agissant, comme l'action elle-

⁴¹ « Does "Consciousness" Exist? » (James, 1984 : 162-163).

⁴² Plus tard, le bouddhisme indien, réintégré à l'hindouisme, a proposé une autre conception du Soi, tel que l'explique le philosophe indien A.K. Coomaraswamy dans son livre *Hindouisme et Bouddhisme*. Mais dans sa version extrême-orientale qu'est le zen (Tch'an), toute conception de l'identité personnelle ne peut s'interpréter que sur fond de non-identité.

même, est temporel. Le problème de la permanence du sujet à travers les changements n'est pas forcément problématique si l'on concède à l'expérience ce qu'elle nous présente : toute action se déploie selon un rythme, elle possède ses intrigues et ses points culminants. C'est reconnaître, comme le disait déjà Bergson, que s'il n'y a pas permanence, il y a néanmoins *durée*, ou encore persévérance dans l'être. L'identité n'est pas un point fixe dans le temps ou hors du temps, une substance qui préexisterait à notre existence, mais un processus temporel, changeant, évoluant.

Cependant, il faut encore rappeler qu'il y a deux grandes traditions de réflexion sur l'identité qui se sont confrontées à travers l'histoire : la première, que nous pouvons retracer jusqu'à Descartes, a pensé le sujet (*Cogito*) dans sa transparence à lui-même, tandis que l'autre mouvement, dans lequel nous pouvons reconnaître Hume et Nietzsche, a pensé le sujet dans sa fragmentation et son éparpillement. Pour Ricœur, ni l'une ni l'autre de ces visions n'est satisfaisante. D'abord parce que la psychologie moderne, surtout avec Freud, a mis en évidence l'impossibilité d'avoir directement accès à notre être dans sa pureté. Aussi, tel que nous l'avons souligné, l'aspect foncièrement temporel du sujet agissant nous camoufle constamment notre subjectivité transcendante. Elle n'est, en dernier ressort, que cette forme vide que l'on peut certes postuler, mais dont on ne peut démontrer l'existence. Ensuite, nous ne pouvons nous satisfaire de la deuxième tradition, celle qu'il convient de nommer « le Cogito brisé », puisque du point de vue de la pratique et de l'expérience, nous sentons malgré tout que nous sommes bel et bien nous-mêmes, que nous perdurons dans l'être. Cependant, la force de la conception « brisée » du *Cogito* a eu pour conséquence de déraciner la confiance (peut-être naïve) en une identité toute faite, montrant la profonde structure de pouvoir qui anime l'âme humaine. Par-delà cette dichotomie, il faut réhabiliter une autre conception de l'identité comme capacité de se raconter et de s'interpréter.

L'idée d'*identité narrative* est donc à la base une réponse à cette dichotomie, en apparence insurmontable : « la compréhension de soi est une interprétation; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit [...] une médiation privilégiée » (Ricoeur, 1996 : 138). De même que nous devons établir un rapport analogique entre le texte et l'action, de même nous pouvons dire que le soi est comme un texte qu'il s'agit de déchiffrer, une histoire que nous devons interpréter. Voilà pourquoi l'identité narrative est un modèle plus avantageux, puisqu'il permet l'intégration de nouvelles expériences tout en maintenant la continuité du sens d'identité par le récit. Il permet de rendre compte du fait que nous sommes tout à la fois les mêmes et différents ou changeants.

Or, en plus de fournir une voie d'accès afin de comprendre la notion d'identité, lorsque nous prenons la narration au sérieux nous assistons parallèlement à un élargissement du champ pratique : « Autrement dit, la théorie narrative ne fait véritablement médiation entre la description et la prescription que si l'élargissement du champ pratique et l'anticipation de considérations éthiques sont impliqués dans la structure même de l'acte de raconter » (Ricoeur, 1996 : 139). Ainsi, nulle transition entre la pure description et les prescriptions de la morale ne serait possible à moins d'intégrer la faculté de raconter.

À titre d'exemples, mais nous en donnerons d'autres, mentionnons deux secteurs, de prime abord sans ressemblance, où l'acte de raconter est primordial : d'abord, lors d'un procès juridique, et ensuite, dans le cadre d'une analyse psychologique. En effet, tous les procès juridiques reposent sur la possibilité de raconter l'histoire des partis impliqués sans quoi la simple présentation systématique des faits n'aurait aucune valeur axiologique. De même, dans le cadre d'une psychothérapie, et plus particulièrement d'une psychanalyse, l'individu souffrant ou perturbé doit raconter son histoire, remonter

aux sources de certaines expériences traumatisantes pour que s'accomplisse et se parachève la dimension proprement thérapeutique de la consultation⁴³.

Il est d'ailleurs opportun de remarquer que la possibilité d'une réconciliation avec notre passé à travers le souvenir procure ce que Ricœur nomme, dans son dernier ouvrage, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : « la mémoire heureuse » (Ricœur, 2000 : 643-646)⁴⁴. Selon la perspective de notre étude, c'est là un phénomène essentiellement esthétique mais ayant des conséquences éthiques qui s'appliquent non seulement aux individus à la psyché souffrante, mais aussi aux sociétés appesanties par un passé difficile. En ce sens, nous pouvons définir la mémoire heureuse comme moment de *consumation* (esthétique) de l'expérience récalcitrante permettant de rétablir la fluidité de notre existence, tant collective qu'individuelle. C'est pourquoi « [l]'enjeu de toute la quête mérite le beau nom de bonheur » (Ricœur, 2000 : 643). Dans ce contexte comme dans bien d'autres, le cheminement narratif est nécessaire à la mise en forme et à l'accomplissement de la vie bonne.

C'est encore à partir de cet angle de compréhension du phénomène littéraire que nous pouvons dire que le texte est un paradigme pour comprendre la pratique humaine. Non seulement l'expérience esthétique nous permet d'acquérir le sentiment « d'être un tout », mais toute œuvre est une sorte d'expérimentation avec et contre cette expérience. Le récit est alors une exploration dans l'univers imaginaire de la fragmentation et de la quête de l'unité. C'est donc dire qu'il « n'est de récit éthiquement neutre » : « La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique

⁴³ Ricœur donne ces deux exemples dans ses articles, « Life : A Story in Search of a Narrator » (Ricœur, 1991a) et « The Text as Dynamic Identity » (Ricœur, 1985b).

⁴⁴ Je remercie au passage Simon Beaudouin de m'avoir grandement éclairé sur la question de « la mémoire heureuse » chez Ricœur.

à l'éthique » (Ricœur, 1996 : 139). Soulignons, ici, le mot propédeutique. Les récits, qu'ils soient sous la forme de mythes, de contes ou de romans, nous présentent des situations problématiques, des cas limites, des expériences éthiques. Ce sont alors des préparations à la vie bonne.

Nous soutiendrons que la relation entre la narration et l'éthique est triple. À un premier degré, la littérature, en tant qu'imitation créatrice (*mimèsis*) de l'action humaine, est un champ d'investigation éthique. À un deuxième degré, le soi est une histoire à raconter et à interpréter, au même titre qu'un récit. Et à un troisième degré, le soi n'est accessible qu'à travers la médiation symbolique des grands récits culturels qui, même lorsque nous les ignorons, continuent de nous influencer par diverses voies de communication (roman, cinéma, publicité, etc.). L'expérience esthétique à laquelle nous convie alors le texte est celle d'une continuité entre les éléments proprement descriptifs de notre vie et ceux qui sont susceptibles d'évaluations éthiques.

La continuité dans la discontinuité

Suivant ce que nous avons exposé jusqu'ici, nous pouvons donc avancer la thèse selon laquelle l'*identité narrative* est une forme d'expérience esthétique. D'abord, elle est « esthétique » en ce qu'elle fait appel aux ressources de la théorie narrative et de la théorie du texte comme paradigme de justification, et ensuite elle est « expérience » parce qu'elle s'inspire de (et pointe vers) l'action humaine, en reconfigurant l'agir sur le plan de l'imaginaire. Elle nous invite donc à rendre explicite l'histoire implicite qu'est notre vie. Mais plus encore, et suivant en cela la définition que nous avons proposée de l'expérience esthétique dans l'exposé de la problématique, elle vise une certaine forme d'unité ou d'unification de l'expérience. La dissolution du *Cogito* pur et transparent à lui-même ne représente pas forcément une perte, ni une limite, mais une possibilité de

reprendre le problème de l'identité : « Our loss on the side of narcissism is our gain on the side of the narrative identity. In the place of an ego enchanted by itself, a *self* is born, taught by cultural symbols, first among which are the stories received in the literary tradition. These stories give unity – not unity of substance but narrative wholeness » (Ricoeur, 1991a : 437). Si par identité nous entendons une continuité, un tout reliant l'ensemble des parties, alors l'expérience esthétique que nous procure la narration est fondamentale dans l'émergence de cette identité.

Il est évident, à ce niveau de généralité, que peu de situations sociales et personnelles seraient compréhensibles, ni même admissibles en tant que cas limites, si nous ne pouvions raconter l'expérience d'un ou des individus impliqués. Pris isolément les uns des autres, les faits ont peu de sens sans le long parcours qui a marqué certains événements, les moments saillants et ceux plus joyeux où se croisent plusieurs paliers d'histoires. Ce n'est que dans la mesure où ces instants, en apparence épars, interagissent et s'enchaînent pour former un ou des récits que nous pouvons parler d'identité, individuelle ou collective.

Le danger d'une philosophie de l'action qui ne tient pas compte de la continuité, c'est qu'elle ne peut manier l'aspect normatif de l'action. Prenons l'exemple suivant : un homme se fait harceler par un policier; secrètement, quelqu'un réussit à enregistrer la situation par l'entremise d'une caméra portable. Plus tard, le cas est rapporté aux autorités supérieures et se retrouve devant les tribunaux. On présente le film comme témoignage immédiat de la scène brutale. Toutefois, l'avocat néglige d'apporter un téléviseur et se voit forcé de montrer chaque image isolément les unes des autres. L'expérience est ainsi fragmentée. L'avocat de la défense demande donc : « Mais où se situe LA brutalité? ». Évidemment, elle n'est nulle part. Elle est, simplement, dans la continuité de l'expérience. Pour saisir pleinement la *qualité* de l'expérience, il nous faut,

ou bien avoir recours à la totalité du film en mouvement, ou bien faire bon usage de notre imagination pour reconstituer la fluidité des événements. D'où la nécessité, pour l'éthique, de pouvoir *raconter* (art de la reconstruction narrative) afin de faire ressortir la continuité des actions.

Toutefois, il ne faut pas confondre la continuité narrative avec la notion de permanence dans le temps, de l'identité-*idem*. Il faut encore distinguer entre le *caractère* d'une personne où l'*ipse* et l'*idem* coïncident et, à un autre niveau, la capacité du *maintien de soi*, comme par exemple tenir sa parole en dépit de nos changements d'humeur, de nos sentiments, etc. Tandis que le caractère, formé d'habitudes (acquises et en cours d'acquisition), est une sédimentation de l'*ipse* dans la *mêmeté*, le maintien de soi appartient à la catégorie des expériences vivantes que sont la promesse, la parole tenue et la fidélité. Il y a mouvement dialectique, note Ricœur, entre *ipséité* et *mêmeté*, où innovation et sédimentation sont deux pôles constitutifs de la « personne » : « La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui*? » (Ricœur, 1996 : 148). La fidélité, pour reprendre Gabriel Marcel, est le maintien de soi malgré les variations spatio-temporelles de son corps et les caprices du flot hétérogène des émotions (Marcel, 1968 : 64-69)⁴⁵. C'est la promesse que je tiendrai ma parole « quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination » (Ricœur, 1996 : 149). Il y a donc deux niveaux de temporalité de l'identité : la *mêmeté* du caractère et le *maintien de soi*. L'*identité narrative* est la tentative de combler l'écart entre ces deux niveaux, de relier les divers aspects de notre expérience et d'unifier notre vie.

⁴⁵ Il est intéressant de noter que cette thématique de la fidélité et de sa relation à l'identité se retrouve également chez Royce. Dans *La métaphysique de Royce*, Marcel écrit : « En somme, il ne s'agit pas d'*avoir*, mais d'*être*, c'est-à-dire de *se faire* » (Marcel, 1945 : 71).

En ce sens, l'expérience esthétique c'est aussi l'expérience immédiate de la continuité qualitative de notre vie et le désir d'exprimer l'unité de notre existence par la médiation de la narration de soi et du monde qui nous entoure. Ainsi, avant même la vocation éthique de l'homme, il faut parler d'un sens esthétique de la vie. Loin de renier l'aspect tragique de l'existence (sa dimension discordante, au profit de la concordance), l'esthétique de la vie, dans sa forme narrative, cherche à nourrir cette tension qui n'est autre que la *mise en intrigue* : « La concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité » (Ricœur, 1996 : 168). Entendons, qui mettent en péril l'intégrité de cette identité proprement narrative. D'où la possibilité d'une *concordance discordante* ou « une synthèse de l'hétérogène » (Ricœur, 1991a : 426-427)⁴⁶. En d'autres mots, c'est à travers le récit que les moments disparates de notre histoire peuvent s'unifier et former un « tout », une unité non homogène, mais flexible et respectueuse de la diversité. Cette visée narrative vers l'unification, nous l'appellerons, sans dilettantisme et sans prétention, le sens esthétique de la vie.

1.2.2 Le sens esthétique de la vie

La visée narrative

Le concept d'*identité narrative* est la réponse que propose Ricœur à la dichotomie entre un ego stable, immédiatement intuitionné, et un ego fragmenté, disparate, sans prise sur lui-même et sur le monde. En un sens, nous pourrions dire que Ricœur prend le parti

⁴⁶ Pour Ricœur, là où Kant parlait autrefois de la faculté synthétique du « Je » transcendantal, nous devons aujourd'hui parler d'une « synthèse de l'hétérogène » par le « Je » narratif.

de l'ego fragmenté comme point de départ pour ensuite lui opposer le soi, médiatisé par des symboles, que l'on construit par l'entremise de la narration et de l'interprétation. Il s'agit, non plus de rechercher l'unique principe qu'est le « moi », mais de créer, ou comme il le précisera de co-crée, la *continuité* qu'est notre identité. C'est, en d'autres mots, rechercher « l'unité de notre vie », pour reprendre Aristote, ou construire une « synthèse de l'hétérogène », pour reprendre Kant. De plus, l'*identité narrative* est un pont entre le *caractère* (le soi statique, figé dans des habitudes) et le soi *ipse* (dynamique, transcendant les limites du caractère), s'affirmant dans le maintien de soi *en dépit de...* La diversité n'est donc pas un obstacle à l'unité de l'identité, mais son point de départ, voire sa condition de possibilité. Ce n'est qu'en polarisant radicalement ces deux extrêmes que sont identité et diversité, que le statut du soi semble sans réponse. S'agirait-il d'un exemple du sophisme de la fausse alternative? Disons que l'aporie demeurera entière aussi longtemps que nous ne risquons pas l'exploration dans ces régions (esthétique et éthique) de la condition humaine que la littérature, avec ses expériences de pensée, nous invite à découvrir.

Or, pour Ricœur, c'est encore le récit qui nous offre le meilleur modèle pour comprendre et unifier les tensions entre identité et diversité, statique et dynamique, passif et actif. Du point de vue de la théorie narrative, est « personnage celui *qui* fait l'action dans le récit », déclare Ricœur (Ricœur, 1996 : 170). À bien des égards, il n'y a pas de distinction radicale entre le personnage d'une histoire et ses actions. Nous connaissons le personnage, et nous le comprenons dans la mesure où nous comprenons ses actes, ses intentions et ses valeurs, ainsi que leurs impacts sur d'autres personnages ou sur le cours des événements dans le récit. Le personnage d'Achille dans l'*Illiade*, pour reprendre un exemple classique, ne se distingue pas des actions qu'il doit accomplir. Sa vertu, ou plutôt son excellence (*arété*), réside précisément dans son habileté à exécuter les actes et

les tâches qui lui sont assignés en tant que personnage central du récit⁴⁷. En ce sens, il est ce qu'il fait.

Parallèlement, du point de vue de l'éthique et de la morale, tout le problème gravite autour de l'agent de l'action. C'est la difficulté de l'*ascription* et de l'*imputation* d'une action à un individu : « Le problème moral [...] se greffe sur la reconnaissance de cette dissymétrie essentielle entre celui qui fait et celui qui subit » (Ricœur, 1996 : 172)⁴⁸. Or, c'est bien cette dissymétrie entre l'intention, l'action et ses effets qu'il faut surmonter dans la sphère des interactions éthiques. Nous sommes des êtres dans le monde, c'est-à-dire que notre existence est intimement liée à l'existence d'autres individus qui ont la même potentialité de se raconter. Que ce soit sur le plan social ou sur le plan de l'imaginaire, l'action est toujours interaction avec et dans un environnement : « l'action est interaction, et l'interaction, compétition entre projets tour à tour rivaux et convergents » (Ricœur, 1996 : 173). De la perspective du récit, comme de l'action effective, la narration est toujours interprétation et construction de sens au sein de l'interaction. Et dans la mesure où l'action est toujours l'action de quelqu'un, il y a corrélation nécessaire entre l'acte et l'agent : « Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue » (Ricœur, 1996 : 174). En d'autres mots, raconter c'est expliciter les « intentions » et les « motivations » qui ont incité une personne à agir, à initier une séquence d'actions. Voilà pourquoi le passage du descriptif au normatif doit être médiatisé par la narration susceptible de relier l'agent et l'action.

⁴⁷ Nous reviendrons sur la notion d'*arête* dans le chapitre sur la raison pratique et la visée éthique, puisqu'elle est de grande importance pour Ricœur qui, encore ici, reprend Aristote à ce sujet.

⁴⁸ Nous utilisons l'anglicisme « ascription » lorsqu'il s'agit de relier une action à un individu de manière neutre et indépendamment du cadre exclusivement moral. Or, il faut retenir que dans le contexte de la normativité, niveau proprement moral tel que nous le verrons dans le deuxième chapitre, Ricœur emploie le terme plus précis d'« imputation ». Ainsi, « ascription » et « imputation » sont deux termes qui représentent deux façons (l'une sur le plan prémoral, l'autre sur le plan proprement éthico-moral) d'établir la connexion entre le sujet et l'action.

Nous devons ainsi réintégrer, dans le discours éthique comme esthétique, la notion d'*initiative*, « c'est-à-dire le pouvoir de commencer une série d'événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu » (Ricœur, 1996 : 175). Cette notion, en apparence simple et sans grande conséquence, a pourtant comme correspondance théorique la troisième antinomie kantienne, selon laquelle la série des « causes et effets » ne peut être infinie quoique nous n'ayons jamais accès à une Cause première⁴⁹. Si cette antinomie semble insurmontable d'un point de vue cosmologique, elle demeure inadmissible sur le plan de l'action humaine. Il faut reconnaître à l'homme agissant en société, tout comme au personnage d'un récit, la capacité d'entreprendre une activité : « l'initiative, c'est le présent, vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi » (Ricœur, 1998 : 289). C'est la puissance par laquelle nous prenons un recul réflexif dans le but d'initier un nouveau parcours, tout en reconnaissant que celui-ci ne constitue pas un début absolu, hors de tout contexte et de tout récit, mais plutôt une rupture momentanée qui s'inscrit dans un processus plus global. Par exemple, un alcoolique peut décider de cesser de boire. Cette décision est une *initiative* intégrale puisqu'elle implique l'ensemble de sa vie. Mais elle se fait pourtant de la perspective antérieure de son alcoolisme. La rupture par rapport à son ancienne habitude fait partie de la continuité narrative de sa vie : « à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées » (Ricœur, 1998 : 306). En ce sens, le passé demeure toujours ouvert à de nouvelles interprétations en fonction de notre expérience présente, et les engagements que nous prenons, ainsi que les buts que nous nous fixons, déterminent la direction à

⁴⁹ Kant élabore cette position dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future* (Kant, 1986 : 113-125). La Raison pure nous permet certes de postuler une « Cause » première mais celle-ci ne sera jamais objet de connaissance.

venir de notre vie. L'*initiative* est alors le principe régulateur qui fait coïncider l'agent (l'initiateur) et l'action (événement initié).

L'*identité narrative* est ainsi la synthèse du concordant et du discordant : concordance du point de vue de la singularité du personnage, et discordance de la perspective des événements imprévisibles, contingents, venant rompre la fluidité de l'expérience en cours, tels que des accidents, des rencontres opportunes et inopportunes, des pertes ou des gains dont les conséquences s'avèrent tantôt profitables, tantôt insatisfaisantes, etc. Le propre du récit est de mettre en scène un personnage à la fois agissant et pâtissant, pour qui la singularité de base de son existence subira une rupture à laquelle il cherchera à remédier. C'est cette structure concordante-discordante qui forme la base de la narration : « La personne, comprise comme personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses "expériences". Bien au contraire : elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée [...] C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage » (Ricoeur, 1996 : 175). Pour nous qui ne sommes pas des personnages dans une histoire, mais des êtres capables de (nous) raconter des histoires ou notre histoire, les expériences accumulées du passé ne nous définissent pas entièrement. De plus, et c'est la dimension proprement tragique de la vie, nous ne connaissons jamais la « fin » de notre histoire. Nous ne pouvons donc pas nous évaluer de l'extérieur, contemplant notre vie comme un roman achevé. Pourtant, c'est la force de la littérature que de nous présenter des exemples, disons des modèles, à partir desquels nous pouvons interpréter notre vie, malgré son inachèvement inévitable.

De même que l'identité du personnage est une médiation dialectique entre la mêmeté du caractère et l'ipséité du (maintien de) soi, de même dans la vie quotidienne nous sommes constamment appelés à harmoniser les forces passives et les forces actives qui forment ensemble notre identité. Certes, nous pouvons tenter d'argumenter que

l'aptitude à « tenir sa parole » est une question de caractère ou de tempérament, puisque certaines personnes semblent incapables, malgré elles, de maintenir leur promesse. Mais il n'en demeure pas moins que, du point de vue des interactions humaines (interpersonnelles : sociales ou simplement amicales), comme sur le plan des actes de langage, nous n'acceptons pas que le tempérament soit une excuse ou une justification valable de l'incapacité de tenir notre parole. Comme le montrait déjà Austin, cette habileté tout humaine ne dépend pourtant pas seulement de notre volonté propre, mais est intrinsèquement liée à l'acte langagier selon lequel si nous enfreignons la règle d'usage, nous enfreignons simultanément le sens même de la parole, nous discréditons le langage lui-même. Parmi les exemples les plus célèbres, mentionnons les *actes de langage illocutoires*, comme promettre, commander, bénir, avertir, etc. : « Tous les actes de langage, considérés du point de vue de leur force illocutionnaire, engagent leur locuteur, par une clause tacite de sincérité en vertu de laquelle je signifie effectivement ce que je dis » (Ricœur, 1998 : 300). Ces actes de langage ont une puissance pragmatique immédiate puisqu'ici dire, c'est déjà faire l'action, s'engager sur cette voie, comme dans le cas de la promesse. Celle-ci implique la règle de la « fidélité, selon laquelle on doit tenir ses promesses » (Ricœur, 1996 : 184). Dire « je promets », c'est promettre, c'est se commettre⁵⁰. Il en va de même lorsque nous bénissons : dire, « je te bénis », c'est bénir... (et il semble, ici, qu'aucune feinte ne soit possible). Nous préciserons la relation entre raison pratique, éthique et le maintien de la parole, dans le deuxième chapitre.

Au risque de nourrir un cliché, remarquons encore que ce qui importe dans le récit, c'est précisément la « morale » de l'histoire. Tel que nous l'avons déjà mentionné,

⁵⁰ Ici, il faut s'en tenir au sens strict des mots. Je ne peux promettre sans avoir l'intention de tenir ma promesse, ce qui n'empêche nullement que je puisse *feindre*, faire comme si, je promets dans certaines circonstances. Mais c'est précisément le contexte (raconté ultérieurement) qui décidera de la moralité de mon action. Si l'on me menace et que je me sens opprimé dans mes droits, il se peut bien que la feinte soit acceptable, alors que dans des circonstances normales, où je jouis de ma liberté, il sera moralement inacceptable de feindre une promesse.

tout récit met en scène des personnages, non pas nécessairement des individus réels, mais des êtres capables de jugement de valeurs et capables d'initier des actions, elles-mêmes suscitées par des « intentions » et dominées par des « motivations ». Ricœur cite à cet égard la *Poétique* d'Aristote : « Le plus important de ces éléments [de la tragédie] est l'agencement des faits en système. En effet, la tragédie est représentation [*mimèsis*] non des hommes mais d'action, de vie [*bion*] et de bonheur [...], et le but visé [*tèlos*] est une action » (Aristote *in* Ricœur, 1996 : 181). Ce qui peut s'appliquer à la tragédie peut également s'appliquer au récit en général : il s'agit de représentations d'actions, de modèles de vie et de recherches du bonheur. Les catégories qui illuminent le sens d'un récit, éclairent aussi superbement l'action humaine.

En effet, « motivation », « but visé », « initiative », sont bien plus des dimensions de l'expérience et des conditions d'intelligibilité de l'action, que le sont les *senses-data* des empiristes ou l'espace et le temps *a priori* des idéalistes, comme le remarque d'ailleurs Dewey⁵¹. Ce n'est qu'à partir de notre habileté à raconter l'histoire d'une vie que nous pouvons imputer une action à un agent, faire sens de l'expérience. La forme la plus générale de l'action sensée est ainsi la narration.

L'éthique du récit

Notre parcours jusqu'ici cherchait principalement à préciser en quoi les notions de texte et de récit peuvent être des chemins vers celles du soi et de l'éthique entendues comme visée de la vie bonne. Or, de même que nous pouvons comprendre l'action *comme* un texte, nous comprenons mieux, selon Ricœur, le soi par analogie avec le récit. La conception mise de l'avant est donc bel et bien une conception *analogique*, dans la

⁵¹ Un des thèmes récurrents dans les écrits de Dewey, comme nous allons le voir, est l'insistance sur une conception élargie de l'expérience, afin d'intégrer ces dimensions de l'agir humain qui, trop souvent, sont auscultées, tant par les empiristes que par les idéalistes.

mesure où l'accès au soi, la compréhension de soi, ne jouit pas d'une intuition immédiate (à la manière de Descartes) mais se veut médiate, passant par la mise en récit ou encore par les grands récits que sont les mythes, la religion, etc. Par conséquent, il faut saisir le rapport entre soi et récit de manière analogique sur le mode de la « ressemblance de famille » (Ricœur, 1995b : 95)⁵².

Nous avons vu que le récit, tout comme l'œuvre d'art en général, est porteur de certaines valeurs et explore des possibilités d'expériences qui peuvent être jugées satisfaisantes ou non satisfaisantes selon la nature du récit. Mais inversement aussi, le récit est imitation de l'expérience, ou encore, selon les mots de Ricœur : « the mixture of doing and undergoing, of action and suffering which makes up the very texture of life » (Ricœur, 1991a : 432). Dewey, pour sa part, écrivait déjà : « Experience has pattern and structure, because it is not just doing and undergoing in alteration, but consists of them in relationship » (Dewey, 1989 : 50-51). Notons que la parenté dans le lexique est pertinente, voire surprenante. Pour l'un comme pour l'autre, la *texture* même de l'expérience est activité (*doing and undergoing*). Ainsi, dire que le récit *imite* la vie et l'expérience, ce n'est pas seulement dire qu'il recopie littéralement nos perceptions communes (quoique cette possibilité n'est pas exclue), mais qu'il imite le *texte de la vie*, le mouvement, l'alternance du « faire » et du « subir » (de l'actif et du passif)⁵³.

De plus, si le texte est diversement interprétable pour Ricœur, il nous impose tout de même une forme bien à lui, délimitant par là l'ampleur et la nature des appréciations possibles. Il nous présente en quelque sorte des règles qui lui sont internes et sans

⁵² Ricœur reprend, ici, la conception aristotélicienne selon laquelle l'*analogon* est l'une des manières possibles de comprendre l'être (Ricœur, 1995 : 86-87). Il s'agit d'une reprise (ou récupération) de la thèse de Ravaisson consacrée à la *Métaphysique d'Aristote*.

⁵³ Notons qu'il n'est pas clair si chez Ricœur, ou même chez Dewey tel que nous allons le montrer, le rapport entre récit et vie est une thèse métaphysique forte qui affirme le caractère téléologique de toutes expériences, ou seulement une ontologie faible selon laquelle l'être humain, s'il désire faire sens de son expérience, doit faire *comme si* (dans le sens kantien) la vie était un récit.

lesquelles il n'aurait aucune intelligibilité pour nous : « l'unité de configuration constitutive d'une pratique repose sur une relation particulière de sens » (Ricœur, 1996 : 183). Si ces règles constitutives ne sont pas encore proprement « morales », elles nous mettent néanmoins sur la voie de la visée éthique puisqu'elles guident et structurent la signification de l'activité en cours. Jouer aux échecs, lire un roman de Proust, construire une maison, sont des activités qui ont leurs « règles » constitutives et suggèrent déjà fortement à quoi peut ressembler une « norme » proprement morale. Mais, précisons-le, ces « règles » ne sont pas encore des « normes », et nul ne confondrait jouer aux échecs avec un procès.

Par ailleurs, remarquons que dans la vision interactionnelle de l'expérience, la présence d'autrui est toujours implicite : « Se rapporter à, tenir compte de la conduite des autres agents, c'est là l'expression la plus générale et la plus neutre qui puisse couvrir la multitude des relations d'interaction que l'on rencontre au niveau de ces unités d'action que sont les pratiques » (Ricœur, 1996 : 184). Ces interactions sont autant de relations ouvertes reflétant le comportement des agents. Mais elles sont également autant d'habitudes acquises. Dans le cas des simples jeux, elles sont extrinsèques à notre personne, tandis que dans le cas échéant de l'engagement éthique, elles sont intériorisées et assimilées à notre identité. Les différentes pratiques, les divers projets et les multiples plans de vie sont ainsi autant de manières d'agir et d'*interagir*.

Il faut cependant faire une distinction entre le projet explicitement narratif du récit littéraire et le projet prénarratif qu'est notre vie « ordinaire ». En effet, contrairement au récit littéraire fixé par l'écriture, fabriqué de toutes pièces (ou presque), notre vie reste toujours fragmentaire, toujours interprétable et en voie de complétude, mais toujours inachevée, jamais pleinement unifiée. À la différence d'un roman, dans le récit d'*une vie* humaine, il y a inévitablement « équivocité de la notion d'auteur; inachèvement "narratif"

de la vie; enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres; inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation » (Ricoeur, 1996 : 191). Voilà, vraisemblablement, autant d'arguments contre l'idée de l'*unité* d'une vie. Si le récit paraît de prime abord un modèle intéressant pour comprendre l'action humaine, il demeure néanmoins limité par des différences importantes. Nous ne sommes pas les créateurs purs et simples de notre existence au même titre qu'un auteur est le créateur d'une pièce de théâtre, d'un roman ou d'un essai : « Vivre, c'est être déjà né, dans une condition que nous n'avons pas choisie, une situation où nous nous trouvons, un canton de l'univers où nous pouvons nous sentir jetés, égarés, perdus » (Ricoeur, 1998 : 297). « Où nous trouvons-nous? », demande Emerson au début de son essai *Expérience* : « Dans une série dont nous ne connaissons pas les extrémités, et dont nous croyons qu'elle n'en a point » (Emerson, 1992b : 71). Nous sommes « projetés » dans le monde, pour reprendre Heidegger, et c'est cette déréluction primordiale qui semble davantage caractériser l'existence humaine.

Pourtant, s'il est juste de soutenir que nous ne sommes pas entièrement responsables de notre place dans le monde, rien n'empêche que nous participions au sens que peut prendre notre vie. C'est la sagesse esthétique du récit : « En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens » (Ricoeur, 1996 : 191). En d'autres mots, si je ne suis pas, à bien des égards, créateur de ma vie (je n'ai pas choisi ma famille et mon pays, par exemple; et beaucoup d'événements concordants-discordants ont façonné l'orientation de ma vie), je peux en devenir le co-créateur sur le plan de la signification, de l'*identité narrative*⁵⁴. Ma vie,

⁵⁴ C'est dans cette perspective que Ricoeur rejoint l'une des conclusions de F. Jacques qui, suivant une analyse dite « relationnelle » de la personne, fait de l'*autobiographie*, non plus une écriture centrée sur le « moi », mais une étude des liens interpersonnels : « Je conçois l'autobiographie comme le discours des liens à autrui en tant que leur série ordonnée (et intégrée) est constitutive de mon identité, et que leurs avatars sont constitutifs des fractures de mon histoire » (Jacques, 1982 : 345). C'est aussi en quoi la

dans sa totalité, m'est certes inaccessible, mais je peux toutefois faire l'expérience de fins « provisoires ». Aussi, mon récit est jalonné de moments d'*initiatives* par lesquels certaines « tranches » de ma vie se terminent et annoncent de nouveaux commencements.

Rappelons que ce sentiment d'avoir atteint un point culminant, de *consumation*, est une dimension fondamentale de ce que Dewey (et Eco) nomme l'expérience esthétique. Suivant cette caractéristique, nous pouvons mieux saisir en quoi la fiction (le récit, le mythe, l'art) permet aux individus et à des sociétés entières de parachever leurs expériences et de donner sens à leur existence. Elle est un outil pour développer des « modèles-pour-agir » et des normes pour comprendre et juger les actions des hommes. La sensibilité esthétique est alors un passage nécessaire (quoique non suffisant comme nous allons le montrer) vers la compréhension de problèmes moraux.

Toutefois, jusqu'où peut-on porter la connexion entre le récit, l'action et la morale? Pour Ricœur, il s'agit de proposer une conception philosophique qui puisse à la fois maintenir une distinction saine entre esthétique et morale, tout en conservant la continuité entre ces dimensions de l'expérience humaine. Dans sa réponse à Peter Kemp, Ricœur résume sa position : « There is [...] no break between the narrative component and the ethical component of the self. [...] To this ethical intention are attached predicates such as good and obligatory, which cannot be derived from the narrative structure of the self but which [...] assure the transition from the narrative identity to the moral imputability of the self »⁵⁵. Bref, la force normative de la morale, qu'il faut distinguer d'emblée de la visée éthique, ne peut découler directement de la théorie narrative. En d'autres mots, le récit peut suggérer des modèles, mettre en scène des valeurs, mais sans cette étape ultérieure qui consiste en l'analyse critique de ces valeurs,

« sincérité avec soi-même » qui « refuse de croire au mensonge sur soi » (Jacques, 1982 : 346) est la plus nécessaire des vertus.

⁵⁵ « A Reply to Peter Kemp », in *The Philosophy of Paul Ricœur*, pp. 397-398.

et la mise en forme de normes explicites, il n'y a pas de morale à proprement parler. Pourtant, si Ricœur insiste sur la pertinence de faire récit, c'est parce qu'il reconnaît que l'antériorité de la narration sur la morale n'est pas fortuite. Tel que nous l'avons montré jusqu'ici, tout récit présuppose déjà des jugements de valeur :

Dira-t-on que le récit littéraire, au plan de la configuration narrative proprement dite, perd ces déterminations éthiques au bénéfice de déterminations purement esthétiques? Ce serait se méprendre sur l'esthétique elle-même. Le plaisir que nous prenons à suivre le destin des personnages implique certes que nous suspendions tout jugement moral réel en même temps que nous mettons en suspens l'action effective. Mais, dans l'enceinte irréaliste de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction. (Ricœur, 1996 : 194)

Ricœur cherche ici à établir la transition définitive entre le discours proprement narratif et le discours éthique. Notons le jeu entre « esthétique », « fiction » et « variations imaginatives » d'une part, et d'autre part, « jugement moral réel » et « action effective ». Non seulement l'esthétique peut soulever et mettre en scène des thèmes éthiques, mais nous avons également besoin de l'art de raconter pour schématiser nos jugements moraux, leur donner chair : « Si les histoires racontées offrent tant de points d'appui au jugement moral, n'est-ce pas parce que celui-ci a besoin de l'art de raconter pour, si l'on peut dire, schématiser sa visée? » (Ricœur, 1996 : 194). De plus, non seulement le récit nous offre l'occasion de schématiser nos « évaluations », mais il y a également, dans tout récit, voire dans toute expérience esthétique, des présupposés éthiques. Ainsi, le jeu entre esthétique et éthique est doublement resserré. D'une part, l'esthétique met en œuvre des valeurs éthiques, d'autre part, la narration permet de donner une forme et un véhicule à l'éthique. Mais dira-t-on qu'il y a des formes

littéraires et des expériences de type esthétique qui violent nos principes moraux, ou prétendent se situer par-delà le bien et le mal?

À cet égard, les récits de fiction offrent un remarquable terrain de discussion : le statut d'expérience de pensée conquis par la fiction littéraire exige en effet que soit tenue à l'écart de ce laboratoire toute censure morale visant l'invention d'intrigues et de personnages. La création exige un imaginaire libre. À la réflexion, toutefois, les rapports sont plus subtils entre narrativité et moralité. D'abord, il ne peut échapper que ce que nous venons d'appeler expérience de pensée a pour enjeu la mise à l'essai de combinaisons originales entre la vie et la mort, l'amour et la haine, la jouissance et la souffrance, l'innocence et la culpabilité, finalement le bien et le mal. En ce sens, l'éthique et la morale sont déjà impliquées sur le mode imaginaire dans les récits de fiction. Les fictions littéraires peuvent dès lors être tenues pour des variations imaginatives autour du thème de la vie bonne, [...] la première pierre de l'édifice éthico-moral. (Ricœur, 1995b : 112-113)

Depuis les explorations littéraires aboutissant à des expériences récalcitrantes, comme par exemple les *Fleurs du mal* de Baudelaire, en passant par la revendication d'un Rimbaud en faveur du « dérèglement systématique des sens », ces *expériences de pensée* (*thought experiments*) sont encore des *essais* d'évaluation pratiqués dans le laboratoire de l'imaginaire et dans le « royaume du bien et du mal ». Ils présupposent ainsi un horizon de sens à partir duquel nous jugeons et apprécions ces *essais* (Emerson), par l'entremise d'un recul réflexif (ce que Dewey nomme un « ajournement de l'action » par lequel nous procédons à une « répétition dramatique », en imagination, de diverses actions) : « C'est en effet dans cette imagination anticipatrice de l'agir que j'"essaie" divers cours éventuels d'action et que je "joue" [...] avec les possibilités pratiques [et] qui fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques » (Ricœur, 1998 : 249). Ici prédomine la diversité des possibles et la capacité d'envisager des modes de vie qui ne sont pas forcément les nôtres, allant d'une meilleure compréhension de coutumes sociales particulières aux rites religieux, aux mœurs sexuelles, à l'exposition de la vie ordinaire, aux récits les plus fabuleux de la science-fiction (comme le célèbre roman d'anticipation

de A. Huxley, *Le meilleur des mondes*) et aux créations audacieuses de toutes sortes (comme par exemple dans *Fictions* de J.L. Borges). De plus, pour le lecteur, ces explorations sur le plan esthétique « sont susceptibles de devenir des paradigmes d'action par le truchement de la lecture et des autres modes de réception du texte » (Ricœur, 1995b : 113). Nous pouvons ainsi parler d'une faculté de conscience-fiction où se confrontent et s'associent des possibilités de vies bonnes, où l'expérience effective se soumet à une sorte de réduction eidétique et cède à l'imagination.

Toutefois, notons dès maintenant une critique que nous pourrions adresser à ce rapprochement entre l'esthétique et l'éthique : si le rôle de ces exercices de pensées consiste à suggérer des *possibilités*, alors il ne saurait tenir lieu de *certitudes*. Comme l'explique Hans Jonas, ces « expériences de pensée hypothétiques » font partie d'une « casuistique imaginative » (Jonas, 2001 : 71) où prédomine davantage la conjecture – sous la forme pragmatique du *si-alors* (si ceci... alors peut résulter cela) – et dont la fonction ne saurait outrepasser les limites de la norme morale qui garantissent le respect de certains droits fondamentaux⁵⁶. Nous reviendrons plus loin à la question du rôle de la normativité de la morale dans la visée éthique selon Ricœur, mais soulignons que s'il est légitime, disons sur le plan des décisions politiques, de circonscrire et de limiter la puissance que nous attribuons à la capacité prospective de l'esthétique, sur le plan de l'identité, elle récupère selon nous sa vocation première : permettre l'émergence, voire la création, de soi.

Même dans le cas de récits en apparence réfractaire à la notion d'*identité narrative*, tel que le célèbre roman de Robert Musil, *L'homme sans qualités*, pour reprendre l'exemple de Ricœur, nous pouvons toujours poser la question *qui est* celui qui

⁵⁶ Remarquons néanmoins que Jonas voudra privilégier une éthique qui accepterait, par « prudence », la « priorité du mauvais pronostic », une éthique de la responsabilité basée sur une « heuristique de la peur ». Ce à quoi Ricœur ne pouvait entièrement souscrire (Ricœur, 1991b).

affirme qu'il n'est désormais rien, qu'il n'a plus de qualités, de déterminations? Cette dissolution de l'identité ne vaut, selon Ricœur, qu'au niveau de l'identité-mêmeté du (non)caractère du personnage. Demeure encore celui qui questionne et qui raconte : « Ainsi, le néant imaginé du soi devient-il "crise" existentielle du soi » (Ricœur, 1996 : 198). Ce qui n'est qu'une autre manière de dire que le soi est dynamique et que toute « crise » peut s'inscrire dans un récit plus vaste. Il en va de même, remarque MacIntyre, du personnage de Roquentin dans *La nausée* de Jean-Paul Sartre. Pour Roquentin, tout récit ne serait qu'une falsification de la vie. Or, l'erreur de Sartre/Roquentin c'est de croire qu'il existe une distinction entre « l'existence réelle » d'un individu et « le récit fictif » de sa vie. Ce dualisme camoufle une métaphysique substantialiste (du genre « Réalité » versus « Apparence »), que Sartre nierait sûrement à sa manière puisque l'être humain, étant d'abord existence, n'accède à l'essence qu'en tant que projet (Sartre, 1999 : 30). Néanmoins, déclare MacIntyre, « [la] description d'actes avant qu'on leur impose une forme narrative se réduit toujours à la présentation de fragments disjoints d'un récit possible » (MacIntyre, 1997 : 209). S'il n'est pas faux de soulever que beaucoup d'imaginaire, voire de fantaisie, peut entrer dans la fabrication de l'identité, il n'est pas forcément vrai qu'il existerait, derrière ces constructions, un noyau opaque et toujours le même. Ce qui existe, en revanche, ce sont des expériences, certes hétérogènes, mais où le continu et le discontinu s'entrecroisent, où la concordance et la discordance s'entremêlent, où le temps « cosmique » et celui de la « durée » se confondent, expériences à partir desquelles nous pouvons exercer notre faculté narrative.

Un autre exemple opportun de cet exercice, cette fois-ci positif, c'est le roman de Robert M. Pirsig, *Traité du zen et l'entretien des motocyclettes*. Ici, le récit, raconté à la première personne, présente à la base deux niveaux d'articulation : d'abord, il relate le voyage du narrateur principal avec son fils; ensuite, le narrateur nous engage dans une

réflexion philosophique (qu'il nomme un *Chautauqua*) sur la Qualité et le problème des valeurs dans un monde technologique. Or, ces deux dimensions du récit sont également médiatisées par un autre degré de narration, celui de la quête de soi du narrateur. En effet, ayant subi dans son passé une session de thérapie radicale par électrochocs occasionnant la dissolution de sa personnalité antérieure, le narrateur part à la recherche de lui-même. Il cherchera ainsi à réunir les deux instances de sa vie, par l'entremise d'une narration de soi. De toute évidence, la discontinuité entre « ses » deux personnalités, « ses » deux caractères, ne peut être surmontée qu'en rétablissant la continuité narrative de « son » expérience.

Pour Ricœur, ce processus s'applique non seulement aux individus, mais également aux diverses cultures et à des sociétés entières qui, à travers un travail d'interprétation et une reconstruction de leur histoire en récit, établissent les conditions à partir desquelles nous pouvons apprécier leur existence. C'est d'ailleurs la base de la pensée mythique dans les sociétés dites traditionnelles⁵⁷. Cependant, la puissance narrative de l'intelligence humaine ouvre également la porte au danger potentiel qui guette toute philosophie qui met en valeur le récit : le problème des régimes totalitaires. Entre la manipulation « idéologique » et l'amplification « utopique », la « tendance à soumettre la réalité au rêve » (Ricœur, 1998 : 259) peut sombrer dans l'abîme de la violence⁵⁸. De fait, puisque l'acte de raconter peut se pratiquer tout autant sur le plan social qu'au niveau individuel, il y a toujours un risque pour qu'une culture particulière impose à ses membres une version préfabriquée de son histoire : « Pour qui a traversé

⁵⁷ Cf. Ernst Cassirer, *Essais sur l'homme* ; George Gusdorf, *Mythe et métaphysique*.

⁵⁸ Nous allons voir que l'argument contre les excès d'un mauvais usage du récit réside précisément en ce que les situations de violence viennent propulser le passage d'une visée éthique à une normativité morale. Mais ajoutons que, loin d'annuler la nécessité de faire récit, il faut plutôt insister sur le fait que c'est parce que « l'idéologie [est] contemporaine de la constitution symbolique du lien social » (Ricœur, 1998 : 257) qu'émerge aussi la nécessité de la mise en place de principes régulateurs et de normes de justice.

toutes les couches de configuration et de reconfiguration narrative depuis la constitution de l'identité personnelle jusqu'à celle des identités communautaires qui structurent nos liens d'appartenance, le péril majeur, au terme du parcours, est dans le maniement de l'histoire autorisée, imposée, célébrée, commémorée – de l'histoire officielle » (Ricœur, 2000 : 580). Devant la menace des récits idéologiques, l'individu n'a d'autres recours que de s'opposer à toute tentative d'imposition d'une narration « officielle », d'une histoire qui, au nom de la nécessité de faire récit, s'enlise dans un conformisme où l'état est mis au service de préjugés raciaux, voire d'actes de violence envers l'humanité, ainsi qu'envers ses propres membres : « La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou de séduction, de peur ou de flatterie » (Ricœur, 2000 : 580). C'est pourquoi, selon Ricœur, l'individualité véritable, si elle doit être coordonnée en fonction de « normes » sociales, elle doit en revanche empêcher que celles-ci ne dégénèrent vers un état grégaire. En dernière instance, la devise de tout individu devrait être : « ose faire récit par toi-même » (Ricœur, 2000 : 580).

En fait, nous ne saurions résoudre entièrement la « tension » qui existe entre cet appel à l'individualité et à l'autonomie et la nécessité de vivre ensemble, d'appartenir à une communauté, même lorsque nous y sommes opposés au nom d'un idéal supérieur. Nous allons voir, dans le chapitre sur Emerson, que l'indépendance (philosophique) doit s'allier à un anti-conformisme. Mais ce n'est que dans la mesure où l'indépendance prend la forme d'un « perfectionnisme » capable d'autocritique qu'elle peut éviter (partiellement) les pièges qui guettent cette volonté d'affirmation de soi. Pour Ricœur, nous allons le voir dans le prochain chapitre, c'est encore dans la nature dialogique du soi (se reconnaissant « autre », dans un « monde », avec « autrui ») qui procure la base d'une visée éthique, d'un *souhait de vie bonne, avec et pour autrui*...

Enfin, rappelons aussi que la « crise » de l'identité, loin d'abolir le soi, dévoile plutôt la relation primordiale qui existe entre soi et autre, ipséité et altérité. Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, la reconnaissance de l'impermanence du « moi », telle qu'on la retrouve, entre autres, dans le bouddhisme zen, n'est pas forcément un rejet du soi, mais plutôt une de ses conditions⁵⁹. C'est reconnaître que la négation de la substantialité de l'ego n'est pas assimilable au nihilisme, mais un dépouillement préliminaire nécessaire pour une narration plus intégrale de soi.

⁵⁹ Le philosophe japonais d'inspiration zen, Nishida Kitaro, écrit : « Because the greatest demands of the self [...] are the fundamental unifying power of consciousness, to satisfy these demands and thereby actualize personality is for us the absolute good » (Nishida, 1990: 132). La finalité de la vie humaine n'est-elle pas alors, en Orient comme en Occident, la réalisation de soi?

- Chapitre II -

La structure de la vie bonne

La vision ricœurienne de l'éthique et de la morale est issue d'une réhabilitation de la raison pratique appuyée sur une réappropriation de la visée éthique comme primat de la morale. Mais pour bien comprendre le développement des arguments de Ricœur, nous devons d'abord saisir ce qu'il entend par « raison pratique ». En effet, le problème de la raison pratique est déjà, dès le départ, le problème de la vie bonne. Or, le retour à cette idée antique, loin d'être un simple rappel ou une reprise littérale chez Ricœur, est médiatisé par un dialogue constant avec la tradition qui nous sépare des Grecs, tradition qui passe par l'avènement de l'esprit critique moderne et postmoderne.

Le rejet moderne de la tradition aristotélicienne constitue en quelque sorte la toile de fond à partir de laquelle nous devons comprendre la vision ricœurienne de l'éthique. En effet, la critique kantienne de la philosophie pratique nous a placé devant certaines apories telles que le pouvoir législatif de la raison pratique sur la vie ordinaire. Après avoir épuré l'expérience morale de ses excédents « émotifs », Kant a voulu fonder la morale sur la raison pure pratique, « cela pour bien se représenter le commandement du devoir dans toute son autorité, laquelle exige une obéissance inconditionnée, se suffit à elle-même et n'a besoin d'aucune autre influence » (Kant, 1990 : 33). C'est sous l'hégémonie de cette tension entre l'autorité de la raison et l'expérience, c'est-à-dire le monde de la vie – écart que nous expliciterons davantage dans notre discussion sur la raison pratique –, que la critique nietzschéenne de la morale a pris son envol. Nietzsche, justement ou injustement, se considérait comme le seul penseur qui a su porter la critique de la morale à son apogée,

annonçant par là la nécessité d'un renversement des valeurs⁶⁰. En ce sens, l'œuvre de Nietzsche poursuit la démarche critique proprement moderne. Ainsi, remarque MacIntyre, c'est le projet des *Lumières*, basé sur le rejet de la tradition (aristotélicienne), qui a nourri la critique radicale des prétentions *pures* de la morale, programme qui s'est en quelque sorte parachevé au 20^e siècle⁶¹.

C'est sur cet arrière-plan conflictuel entre une morale trop abstraite d'une part, et d'autre part un rejet austère de la morale tout court, que s'inscrit la réflexion soutenue de Ricœur sur le problème d'une réhabilitation du concept de *raison pratique*. À l'instar de MacIntyre, Ricœur veut montrer que la position sceptique postmoderne face à la possibilité de fonder la morale dans la raison pure, n'annule aucunement la possibilité d'une réflexion critique sur l'action humaine et la possibilité pour celle-ci d'être rationnelle. De ce point de vue, ce qu'il convient d'appeler, après Kant, « l'exigence d'universalité », peut être réintégrée dans la réflexion éthique comme passage par la « norme morale » (ce sera le projet de *Soi-même comme un autre*). Mais il nous faut d'abord préciser ce que Ricœur entend par *raison pratique*. Tel que nous allons le voir, il ne s'agit plus, pour Ricœur, d'une critique de la raison pratique, mais plutôt de la raison pratique en tant que faculté critique.

2.1 La pratique de la raison critique

L'expérience des siècles, qui a formé le langage en des myriades d'essais et selon la commune nature humaine, est de loin supérieure à nos faibles investigations. (Alain, 1975 : 103)

⁶⁰ Nous retrouvons cette affirmation chez Nietzsche à partir de *Aurore*, mais elle atteint sa concrétisation dans *La généalogie de la morale* et *Par-delà le bien et le mal*.

⁶¹ MacIntyre écrit : « Et c'est parce que ce projet échoua, parce que les propositions des plus grands penseurs, et surtout de Kant, ne purent résister à la critique rationnelle, que Nietzsche et tous ses successeurs existentialistes et émotivistes purent échafauder leur critique de toute la morale antérieure » (MacIntyre, 1997 : 115).

2.1.1 La raison pratique

L'interaction sensée

Pour Ricœur, repenser l'idée de *raison pratique*, c'est penser de nouveau son statut traditionnel. Il s'agit, déclare Ricœur, « de construire par degrés un concept de raison pratique qui satisfasse à ces deux exigences : qu'il mérite d'être appelé raison, mais qu'il garde des caractères irréductibles à la rationalité scientifico-technique » (Ricœur, 1998 : 263). Par rationalité « scientifico-technique », entendons une rationalité qui, sur le plan épistémologique, serait porteuse d'un savoir théorétique dans le sens strict du terme, tel que les mathématiques ou la physique. Or, c'est bien ce que Ricœur entend défendre : une raison pratique qui ne prétendrait pas être un savoir théorétique, mais qui pourtant, aurait une force *critique* à partir de laquelle nous pourrions *prescrire* des « modèles-pour-agir ». C'est en ce sens que Ricœur, comme MacIntyre, propose une discussion d'Aristote.

Par *action sensée*, entendons, « celle dont un agent peut rendre compte [...] à un autre ou à lui-même, de telle sorte que celui qui reçoit ce compte rendu l'accepte comme intelligible » (Ricœur, 1998 : 264). L'autre à qui est destiné le « compte rendu », c'est tout membre d'une communauté de langage et de valeur. Ainsi, l'action n'a de sens, n'acquiert son sens, qu'à l'intérieur d'une communauté capable de partager des *règles constitutives*. Celles-ci forment les conditions d'acceptabilité à partir desquelles certaines questions dites « pratiques » sont intelligibles, telles que : « que faites-vous? Pourquoi, en vue de quoi le faites-vous? » (Ricœur, 1998 : 264). L'action, on l'a vu, s'apparente au texte en ce qu'elle est toujours *interaction*, s'adresse à un autre et n'a de signification possible qu'en relation : « L'action n'est pas non plus incommunicable, puisque, dans le feu et dans le jeu de l'interaction, le sens que nous assignons à notre action n'est pas condamné à rester privé, comme un mal de dents, mais revêt d'emblée un caractère public » (Ricœur, 1998 : 265).

Agir, de même que parler, écrire ou lire, présuppose la présence d'agents pour qui l'action peut être signifiante. Ainsi, le sens de l'action, l'action sensée, tout comme le sens d'un mot, bref le langage en général, est éminemment « public ».

En fait, la conception du caractère public du langage semble jouir aujourd'hui d'un étrange consensus. Encore, elle repose sur l'idée selon laquelle il ne peut exister de langage uniquement « privé », puisque le langage lui-même n'a de sens que véhiculé et partagé entre des sujets à partir d'un ensemble de signes et de symboles. Le langage est déjà porteur de sens dans la mesure où il est, de par sa nature même, intersubjectif, interactif et foncièrement communautaire. Mais Ricœur insiste aussi sur la contrainte quasi éthique du langage : « Parler, c'est être "commis" (S. Cavell) à signifier ce que l'on dit, c'est-à-dire à faire usage des mots et des phrases selon la codification assignée par la communauté linguistique » (Ricœur, 1998 : 270-271). Or, de même que parler présuppose que l'on accepte d'emblée certaines règles (intersubjectives), Ricœur veut montrer qu'*agir* c'est déjà *interagir*, et s'inscrire dans un ensemble de *signes* et de *symboles* qui structurent le *sens* de notre activité. Être *commis* (l'expression vient effectivement de Cavell⁶²), c'est être engagé envers la communauté de langage dans et à travers laquelle nous nous exprimons. Mais la contrainte ici, comme ailleurs dans l'éthique de Ricœur, n'est pas extérieure au sujet « parlant », mais intrinsèque à l'usage même des *règles constitutives*⁶³ et aux actes de langage. Mais à ces *règles constitutives* il faut bien sûr ajouter les *règles stratégiques* (Searle), au sens positif de ce terme, qui nous permettent de manœuvrer à l'intérieur de la communauté et qui « ouvrent » le champ à des interactions variées : « Prise en ce sens, l'idée de règle ou de norme n'implique aucune contrainte ou répression [car] les normes ordonnent l'action, en ce sens qu'elles la configurent, lui donnent forme et sens » (Ricœur, 1998 : 272). En

⁶² Cf. Stanley Cavell, (1976), *Must we mean what we say?*

⁶³ Rappelons encore, comme exemple patent de règle constitutive, celle de la « promesse » : promettre, c'est s'engager à tenir sa promesse.

d'autres mots, les règles (constitutives et stratégiques) sont nécessaires afin que l'action soit proprement sensée et ce sont ces règles que nous évaluons ou jugeons lorsque nous voulons comprendre une action particulière.

Encore, il s'agit bien sûr de remarquer le rapport étroit qui existe entre le comportement d'une personne ou d'un groupe et les règles (souvent implicites) qui gouvernent ce comportement. Soulignons aussi que la notion de configuration de l'action, comme capacité de lui donner une forme et un sens, fait écho à celle du récit tel que nous l'avons exposé ci-haut. Rappelons alors que l'esthétique, et plus particulièrement la narration, serait ainsi le mode primaire du sens.

Il nous faut donc nous en tenir à ce que l'expérience elle-même nous présente. Non pas un canevas épars d'actions isolées les unes des autres, mais une toile de significations à partir de laquelle certaines actions peuvent être jugées, évaluées et transformées. Tout comme le texte en général, les actes de langage s'adressent à quelqu'un (vers autrui) à propos de quelque chose (vers le monde). Et s'il n'y a pas de langages subjectifs, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'actions subjectives : « À vrai dire, omettre et supporter, voire subir, souffrir, sont autant des faits d'interaction que des faits de compréhension subjective » (Ricœur, 1996 : 185-186). De ce point de vue, nous pouvons intégrer la notion de « motivation » comme principe explicatif : « un motif est une raison d'agir » (Ricœur, 1998 : 266). Pragmatiquement, dire d'une action qu'elle fut *motivée par...*, c'est en dégager la cause et en rechercher le but visé. Mais elle peut avoir des répercussions au-delà du but originalement visé. Dans un cas comme dans l'autre, c'est reconnaître que l'action humaine est éminemment *téléologique*, qu'elle n'est sensée qu'en fonction d'une fin ou d'un but.

C'est ce qui distingue encore l'action d'un simple événement. L'événement est soumis à une série causale, tandis que l'action possède une structure « moyen-fin » à l'intérieur de laquelle des mots comme « motivation », « intention » ou « désir », jouent un

rôle conceptuel de clarification et de justification de l'activité en cours. Mais, dira-t-on que nous pouvons vivre sans but fixe? C'est oublier « qu'au plan de l'interaction [...] le non-agir est encore un agir » (Ricœur, 1996 : 186). Dans la mesure où le « non-agir » est le fruit d'une certaine délibération et d'un choix, et non le fait d'une intervention violente empêchant la personne d'agir, nous pouvons dire qu'il y a, dans cet « ajournement de l'action », une forme autre d'interaction. C'est le paradoxe du « non-agir », que les adeptes de la philosophie du *Tao* connaissent bien, que de nous placer dans de meilleures dispositions pour agir, tout en maintenant ce sentiment ludique d'une activité non-forcée, en apparence même sans motivation⁶⁴.

La raison critique

À certains égards, la question du statut de la raison pratique c'est encore le problème de la dichotomie, ou de la dialectique, entre expliquer et comprendre. D'une part, la science expérimentale prétend offrir des explications aux phénomènes naturels : par explication, elle entend mettre en lumière les lois qui rendent compte de la régularité des phénomènes naturels. D'autre part, l'éthique et l'esthétique, ne peuvent que proposer une compréhension : plutôt intuitive et émotive. De cette perspective, comprendre ce n'est pas proposer des lois, mais *montrer* les buts, les intentions et les désirs à la base de l'action. Or, il semble ici que Ricœur se soit lui-même acculé dans une aporie insurmontable. D'un côté, il veut substituer la *dichotomie* entre expliquer et comprendre, pour une *dialectique*; de l'autre côté, il nous annonce que le concept de « raison pratique » n'est pas un savoir scientifique, mais une démarche critique : ainsi, « la raison

⁶⁴ Cette aptitude au « non-agir », au « laisser-être », anime d'ailleurs l'esprit des arts martiaux tels que le *judo* et l'*aïkido*, où il s'agit d'absorber l'énergie de son adversaire-partenaire. Au demeurant, notons aussi que ce sont des exemples opportuns d'activités régies par des « règles » qui sont au départ extrinsèques au pratiquant, mais deviennent par la pratique constante, intrinsèques, une habitude ou une seconde nature.

pratique retrouve une fonction *critique* » (Ricœur, 1998 : 286). Mais celle-ci serait-elle plutôt compréhensive qu'explicative?

Ce qui est clair c'est que Ricœur veut maintenir, jusqu'à un certain degré, l'ambivalence du rôle critique de la raison pratique. La raison pratique, pour lui, comme pour Aristote, s'apparente davantage au « jugement en situation » qu'à la pensée mathématique qui postule des lois générales à partir desquelles nous pouvons prédire les phénomènes. Ce qui n'empêche aucunement qu'elle se dote d'une tâche constructive.

Mais comment fonctionne la raison pratique selon Ricœur? En subordonnant un ensemble d'actions à une classe d'activités déjà admise ou reconnue de la part d'une communauté, nous sommes en mesure d'évaluer la portée des actions particulières : « [l'action] demeure *sensée* dans la mesure où elle rencontre les conditions d'acceptabilité établies dans une certaine communauté de langage et de valeur » (Ricœur, 1998 : 264). Ainsi comprise, une action particulière devient un cas, un type, de telle ou telle valeur. L'action sensée est donc celle qui est orientée par des règles, et l'action insensée celle qui transgresse ces règles (ou encore qui se montre réfractaire envers des règles qui, comme dans le cas de l'idéologie, s'imposent comme des vérités indiscutables). Mais remarquons que l'action n'est insensée qu'en relation aux règles déjà admises, du moins implicitement, par une « communauté ». C'est pourquoi les actes héroïques d'un Achille possèdent une signification étroitement liée à la culture grecque. Comprendre le contexte culturel, c'est comprendre le sens de l'acte.

Pourtant, la reconnaissance du lien étroit entre contexte culturel et sens de l'action n'est pas en elle-même révolutionnaire. Tout anthropologue ou sociologue bien averti nous apprendra que pour comprendre certains actes religieux, par exemple, il faut comprendre quelque chose de la tradition culturelle dans lesquels ils s'inscrivent. Mais du point de vue de la théorie de l'action, cette conception « culturaliste » rappelle que si

« agir » c'est pouvoir répondre à la question *pourquoi?* (Dans quel but? etc.), les raisons invoquées en retour seront elles-mêmes liées à une tradition, une culture, qui doit également s'intégrer dans notre appréciation de la signification de l'action⁶⁵. Et c'est encore en quoi les récits, les mythes et les œuvres d'art d'une société sont porteurs d'une sagesse pratique.

Toutefois, cette perspective nous condamne-t-elle à errer dans les labyrinthes du relativisme culturel? Pour Ricœur, il semble que la question ne se pose pas. En effet, la reconnaissance explicite du caractère communautaire de l'agir, loin de nous plonger dans les méandres du relativisme, nous place d'emblée dans une meilleure position pour juger. Les critères « d'acceptabilité » et « d'intelligibilité » ne sont pas de pures conventions subjectives que nous choisissons au hasard. Au contraire, l'idée même de subjectivité, telle que nous l'avons montrée, émerge d'un fond d'interaction et, sur le plan éthique, d'intersubjectivité. L'application de cette conception pour la visée éthique se précisera davantage plus loin.

Mais laissées à elles-mêmes, ces règles constitutives ne sont pas encore des principes éthiques, puisqu'elles ne font qu'offrir le schème de compréhension d'une action, sans pour autant déterminer si elle est bonne ou juste (quoique sa pertinence contextuelle, le fait qu'elle rencontre ou non les critères d'acceptabilité, lui confère peut-être déjà une valeur morale minimale). Pourtant, par sa faculté à mettre en relief les règles et les normes d'actions, la raison pratique se donne les outils lui permettant de comparer des positions, d'évaluer des perspectives et, ultimement, de hiérarchiser les valeurs. Mais pour qu'il y ait éthique et morale à proprement parler, il reste encore à

⁶⁵ Le point principal à retenir c'est que l'action est non seulement toujours interaction, mais aussi certaines formes d'interactions précises formant ainsi une communauté de sens. Par exemple, la cérémonie japonaise du thé peut être appréciée dans son immédiateté esthétique, mais pour une meilleure compréhension, et ainsi une meilleure appréciation esthétique de l'expérience, nous devons savoir quelque chose du zen.

conquérir l'exigence d'universalité qui, toujours incomplète dans un monde habité par la tragédie, demeure néanmoins un passage nécessaire.

2.1.2 Kant, Hegel, Aristote

De Kant à Hegel

La démarche de Ricœur est parsemée d'une série de rencontres et de débats avec les grands penseurs du passé. Si son concept de « raison pratique » nous invite à retourner à Aristote, ce n'est pas sans une évaluation critique de la pensée morale depuis les Grecs. Tel que Ricœur le réitère dans *Soi-même comme un autre*, le but est de «concilier la *phronêsis* selon Aristote, à travers la *Moralität* selon Kant, et la *Sittlichkeit* selon Hegel » (Ricœur, 1996 : 337). En ce sens, la critique que propose Ricœur de la pensée kantienne et hégélienne s'inscrit dans un dialogue « ouvert » avec ces penseurs, dialogue qui doit nous permettre de retenir les leçons qu'ils nous ont léguées. Il s'agit donc, ici, non pas d'offrir des lectures de Hegel et de Kant, mais simplement de reprendre le regard critique que Ricœur porte sur eux, autour de la question de la raison pratique.

Que reproche Ricœur à Kant? Dans la sphère de l'éthique, la raison kantienne est assimilée à la notion de devoir et d'obligation absolue. Nous ne sommes réellement libres, selon Kant, que lorsque nous conformons notre volonté au commandement de la raison pure pratique. « Agir par bonne volonté, c'est agir par devoir », et agir par devoir, c'est agir en fonction de ce que nous *devons faire*, selon le commandement de la raison, et non selon nos inclinations. La forme privilégiée du devoir chez Kant est évidemment l'*impératif catégorique*, interpellant chaque personne à agir uniquement en fonction de maximes universalisables, ou que nous pourrions vouloir qu'elles deviennent une « loi

universelle » (Kant, 1988 : 52). De cette injonction catégorique sont alors exclus les désirs particuliers, propres à chacun, comme ceux qui sont relatifs au bonheur et à la réalisation de soi.

Or, pour Ricœur, cette morale se limite à notre « obligation » seulement et non aux possibilités réelles d'agir. C'est pourquoi elle paraît si « vide » et abstraite, évacuant les conditions expérientielles qui lui confèrent un contenu, tel le désir de se réaliser ou d'atteindre un bonheur⁶⁶, et rendent ainsi l'impératif en quelque sorte inopérant. Ensuite, puisque la raison pratique (kantienne) est calquée sur le modèle de la raison pure spéculative dont la forme d'universalité est « mathématique », elle s'oppose donc au particulier et à l'historique. Autrement dit, il ne s'agit pas réellement d'une rationalité pratique, mais plutôt d'une rationalité théorique dissimulée. Enfin, selon Ricœur, dans sa tentative de trouver la forme pure et désengagée de la morale, la raison pratique perd sa force « critique » et « engage la morale dans une série de dichotomies mortelles » (Ricœur, 1998 : 277), où se polarisent le désir du bonheur et les exigences du devoir.

La critique du kantisme que propose Ricœur n'est certes pas nouvelle. Elle fut aussi celle de plusieurs penseurs post-kantiens, dont Hegel. Pour Ricœur, comme pour Hegel, la morale de l'autonomie, en vertu de l'exigence d'universalisation qu'elle nous impose, s'inscrit dans un processus plus vaste. Ricœur reprend implicitement cette vision lorsqu'il affirme : « La moralité kantienne prend la signification fondamentale, mais restreinte, que notre critique lui reconnaît. Elle constitue le moment d'intériorisation, d'universalisation, de formalisation, auquel Kant identifie la raison pratique » (Ricœur, 1998 : 279). Pourtant ce moment, certes crucial, n'en demeure pas moins qu'un échelon dans un développement qui nécessite encore, pour Hegel et pour Ricœur, son

⁶⁶ Nous reviendrons à la problématique du rapport entre une éthique eudémoniste et téléologique et une morale du devoir, déontologique, dans la prochaine section.

actualisation dans des institutions. Ce passage de la morale abstraite à une morale concrète (*Sittlichkeit*), marque entre autres la reconnaissance de la dimension intersubjective de l'agir : « Nul ne commence la vie éthique; chacun la trouve déjà là, dans un état des mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté » (Ricœur, 1998 : 279). Nous retrouvons la source et les ressources de l'éthique déjà présentes dans le tissu social et culturel que sont les interactions entre les hommes : « le moment de la moralité abstraite est rendu intenable par les contradictions qu'à son tour il engendre » (Ricœur, 1998 : 280). Mais, du même coup, c'est dans le jeu et le feu de ces interactions que l'exigence critique de la raison se fait sentir.

Le conflit entre la morale abstraite et la morale concrète vient de ce que la première veut se substituer à la seconde en niant ou annihilant le contenu positif de la vie concrète. Par conséquent, l'écart entre les exigences de la raison pure et celles de la vie quotidienne ne fait que s'accroître. Pour Ricœur, « la règle d'universalisation des maximes de la volonté n'était peut-être que le critère de contrôle par lequel un agent moral s'assure de sa bonne foi, et non le principe suprême de la raison pratique » (Ricœur, 1998 : 280). Ainsi comprise, la règle d'universalité est un filtre à travers lequel nous pouvons juger la pureté de nos intentions, un moment « critique » (sous forme d'un « recul réflexif », d'un « ajournement » de l'action), mais non l'essence de la vie éthique en elle-même. Le problème survient lorsque nous réifions l'exigence d'universalisation en un principe ultime, postulé comme le seul fondement possible de la morale, unique principe à partir duquel nous devons juger toutes nos actions.

Précisons encore que c'est dans le passage de l'abstrait au concret que la maxime universelle, l'*impératif catégorique*, est problématique. Dans sa tentative de réconcilier devoir et volonté, Kant a nourri l'écart entre volonté morale guidée par la raison (*Wille*) et la volonté comme libre choix (*Willkür*), ou pour dire la même chose autrement, il a

amplifié la dichotomie entre le devoir et le désir. En revanche, le moment kantien a permis d'amplifier et de radicaliser la faculté réflexive et autocritique de la conscience morale. Ricœur remarque : « Un vouloir veut et se veut universel, dans la négation de tous les contenus; en même temps, il veut ceci et non cela; autrement dit, il s'investit dans une œuvre qui le jette dans la particularité; mais il ne s'y perd pas au point de ne plus pouvoir reprendre réflexivement, c'est-à-dire universellement, le sens même de son mouvement vers la particularité » (Ricœur, 1998 : 280). En rejetant de la sphère éthique toute réflexion sur les motivations et les désirs, en écartant la notion de bonheur, Kant a compromis les exigences mêmes de la visée éthique, mais aussi, comme par défaut, la nécessité même d'avoir un regard critique sur nos actions et sur les institutions.

Selon Ricœur, la contribution hégélienne au problème de la raison pratique est d'avoir pensé la volonté à la fois comme exigence d'universalité et désir d'actualisation concrète, effective et substantielle : « au lieu de chercher dans l'idée vide de loi en général la contrepartie d'une volonté qui, autrement, resterait arbitraire, Hegel cherche dans les structures successives de l'ordre familial, puis économique, enfin politique, les médiations concrètes qui faisaient défaut à l'idée vide de loi » (Ricœur, 1998 : 281-282). Toutefois, de même que l'exigence kantienne d'une universalité pure désengagée engendre une violence à l'encontre des désirs, le passage hégélien de l'abstrait au concret est porteur d'une violence encore plus fracassante, le totalitarisme.

Le danger du totalitarisme politique est bien connu et le 20^e siècle en donne plusieurs exemples. De plus, non seulement la « morale concrète » de Hegel demeure encore un idéal par trop abstrait, mais l'histoire depuis Hegel ne suggère plus une progression vers une réconciliation entre la liberté et la société, mais une régression vers « une liberté sauvage, hors des institutions, tandis que toute institution [...] paraît de nature essentiellement contraignante et répressive » (Ricœur, 1998 : 283). Ainsi, si

l'hégélianisme demeure une issue inacceptable, le refus catégorique des médiations culturelles et sociales s'avère être également une direction indésirable. Comment donc réconcilier la *phronèsis*, la *Moralität* et la *Sittlichkeit*? En reliant le texte sur la raison pratique dans *Du texte à l'action* et les passages sur la visée éthique dans *Soi-même comme un autre*, nous pouvons synthétiser la position de Ricœur comme suit :

1. À l'Esprit objectif, il faut substituer « un rapport intersubjectif ». Il faut penser l'intersubjectivité comme autant d'échanges et de rapports entre les individus (Max Weber). Les institutions ne sont que des réifications des relations réelles intersubjectives (Ricœur, 1998 : 284). Les interactions humaines de base, où se pose la question de la vie bonne, et de l'expérience partagée, communautaire, précèdent l'ordre politique des institutions (Ricœur, 1996 : 184-185). En revanche, un des rôles positifs des institutions est de maintenir et de soutenir la justice dans les interactions.
2. Ensuite, il faut abandonner la prétention de « savoir » dans l'ordre politique et éthique, refuser l'épistémologie de l'Esprit. Cette prétention de l'Esprit se connaissant lui-même est la source des fanatismes idéologiques « car, si un homme ou un groupe d'hommes, un parti, s'arroge le monopole du savoir de la pratique, il s'arrogera aussi le droit de faire le bien des hommes malgré eux » (Ricœur, 1998 : 285). C'est l'aspect tragique de l'action (Ricœur, 1996 : 281-290). En revanche, la perspective intersubjective/interactionnelle reconnaît le caractère contingent et provisoire des institutions. Elle est ainsi disponible au changement en fonction des nouvelles exigences sociales selon les transformations qui s'opèrent dans les interactions entre les individus.
3. Il faut réhabiliter la fonction critique de la raison pratique. S'il n'y a pas, dans le sens strict, de savoir de la *praxis*, il y a toutefois une pratique de la délibération critique, du jugement éclairé, d'une sagesse concrète : « Réduite à la modestie, la *Sittlichkeit* rejoint la *phronèsis* dans le jugement moral en situation » (Ricœur, 1996 : 337). En retour, ce que peut la sagesse pratique, c'est d'évaluer l'expérience et la vie sociale : « la raison pratique retrouve une fonction critique en perdant sa prétention théorétique » (Ricœur, 1998 : 286).

Entendons, évaluation critique des prétentions absolutistes des idéologies ou encore des utopies, et délibération morale dans l'expérience quotidienne de chacun. La tâche critique de la raison (sagesse) pratique est alors la reconnaissance et la mise en lumière des possibles de l'action.

C'est à la fin de ce parcours « critique » que Ricœur retrouve Aristote. Ainsi, en retenant l'idée selon laquelle la base de la vie institutionnelle réside dans les interactions humaines, Ricœur reconnaît la valeur de l'*impératif catégorique* comme le « crible » par lequel doit passer nos maximes d'actions, sans pour autant lui conférer un statut absolu. Chemin faisant, il faut retourner dans l'expérience partagée, intersubjective, où le problème de la vie bonne nous attend au tournant, comme exigence humaine. Et c'est là où l'importance de la délibération critique se fait le plus sentir. Chez Aristote le problème de l'éthique ou de la vie bonne est intimement lié au problème du jugement juste, de la *prudence* ou de la *phronèsis*, conçu comme sagesse pratique.

Aristote

L'exigence d'universalisation engendre un dualisme entre l'ordre du devoir et la vie ordinaire. Ainsi, dans cette surestimation de la règle d'universalisation, la dimension réellement pratique et appliquée est reléguée au rang des détails, de la contingence. Mais pour Ricœur, tout comme pour Dewey tel que nous allons le voir, c'est la *situation* concrète et existentielle qui garde sa priorité⁶⁷. Ce jugement en situation, alimenté par

⁶⁷ D'ailleurs, nous allons voir que l'analyse deweyenne de la *situation problématique* s'apparente à cette conception de la raison pratique comme délibération critique sur la *situation* en cours, mais que contrairement à Ricœur et Aristote, ce jugement pratique ne présuppose pas de distinction radicale entre l'éthique et la science.

l'expérience, ouvert aux possibles et à la pluralité, n'est autre que ce qu'Aristote nomme la *phronèsis*⁶⁸.

Selon Ricœur, ce qui distingue Kant d'Aristote, c'est entre autres, que ce dernier a pensé l'action à partir de la perspective de la « vraisemblance », plutôt que dans le sillage de la loi générale scientifique : « Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible et de probable » (Ricœur, 1998 : 278). Ainsi, la raison pratique chez Aristote se différencie de la raison théorique en ce qu'elle ne nous procure pas des données fixes et absolues, mais se maintient dans l'ordre du plausible, du probable. En d'autres mots, la *praxis* n'est pas un discours sur les « choses nécessaires et immuables » de la physique et de la métaphysique. Elle est un discours critique sur les conditions relatives à la vie bonne et à l'action satisfaisante, c'est-à-dire l'action qui, tout en demeurant une possibilité parmi d'autres, rencontre « excellemment » les exigences, ou satisfait les attentes de la situation concrète en cours.

Si Aristote est le candidat le plus intéressant pour une reconstruction de la raison pratique, selon Ricœur, c'est parce qu'il reconnaissait la tâche critique de la raison pratique. Il faut d'abord rappeler que chez les Grecs, comme le suggère Pierre Hadot dans son livre *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, la rationalité n'est pas divorcée de la pratique de la vertu, de l'*arété*⁶⁹. Ricœur remarque : « Il me semble que l'idée de conduite soumise à des règles présente bien d'autres facettes que celle du devoir. À cet égard, la notion aristotélicienne d'*arété* [...] me paraît plus riche de signification que la

⁶⁸ Comme avec Kant et Hegel, nous ne prétendons pas offrir un exposé complet de l'éthique aristotélicienne. Nous voulons simplement préciser et résumer l'importance d'Aristote pour la notion de raison pratique chez Ricœur.

⁶⁹ Tel que l'explique Hadot, même Aristote, qui distingue entre « raison théorétique » et « raison pratique », reconnaît au demeurant que la *contemplation* est une forme d'activité et qu'elle est soumise à l'art de bien vivre (Hadot, 1995 : 129-130).

stricte idée de soumission au devoir » (Ricœur, 1998 : 276). Les différentes formes d'excellence sont autant de « modèles-pour-agir », de « paradigmes » d'actions ou encore des « exemplaires de vie » en vue d'agir, permettant d'évaluer et de juger une situation. Elles se distinguent des « modèles théoriques » en ce qu'elles ne prétendent pas réduire l'action à une loi générale, mais cherchent à discerner la meilleure action en contexte par un processus de délibération active. Le raisonnement pratique doit donc montrer, par l'argumentation mais aussi par l'action, que telle orientation ou tel programme, est le meilleur, a plus de sens, est qualitativement supérieur.

Mais qu'en est-il de l'*arété* chez Aristote? En un sens, presque toute la philosophie grecque est présente dans ce simple mot. Chaque être possède son *arété*, le cheval, la nature, le héros, etc. (Kitto, 1956 : 172). Ainsi, la finalité d'un être n'est pas quelque chose qui lui est extrinsèque, mais qui correspond au sens de son être, dans la seule mesure où son action se conforme au modèle, ou à la règle d'intelligibilité qui circonscrit son action. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote déclare :

Quant aux vertus, nous les acquérons d'abord par l'exercice, comme il arrive également dans les arts et les métiers. [...] C'est en bâtissant qu'on devient architecte [...]. De même, c'est à force de pratiquer la justice [...] que nous devenons justes. [...] La possession de la vertu ne s'obtient que par la pratique continue de la justice et de la tempérance. [...] Si donc les vertus ne sont ni des passions, ni des possibilités, il reste qu'elles sont des dispositions acquises. [...] Il faut dire que toute « vertu », selon la qualité dont elle est la perfection, est ce qui produit cette perfection et fournit le mieux le résultat attendu. Par exemple, la « vertu » de l'œil exerce l'œil et lui fait remplir sa fonction d'une façon satisfaisante; c'est par la vertu de l'œil que nous voyons distinctement. De même, la « vertu » d'un cheval rend un cheval apte à la course, pour porter son cavalier et faire face à l'ennemi. S'il en va ainsi de même pour tout, la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition susceptible d'en faire un [homme accompli] capable de réaliser la fonction qui lui est propre. (Aristote, 1965 : 43-52)

Pour Aristote, l'accomplissement de l'être humain se retrouve dans la vie bonne, ou le bonheur : c'est là l'*arété* propre à la réalité humaine. La *phronèsis* est l'art de savoir juger de la qualité d'une situation et d'agir ainsi en contexte selon un modèle de

perfection, d'*arété*. Certes, ce jugement n'est jamais fixe et demande à être réactualisé, voire réévalué selon la situation. C'est parce que le jugement n'est pas parfait et que les expériences sont variables que nous pouvons préserver quelque chose de Kant. L'exigence d'universalisation, loin d'être en elle-même absolue, a tout de même pour tâche de ramener l'individu à son autonomie : « L'exigence d'universalité, en effet, ne peut se faire entendre que comme règle *formelle*, qui ne dit pas ce qu'il faut faire, mais à quels critères il faut soumettre les maximes d'actions. [...] C'est cette stratégie d'épuration qui, menée à son terme, conduit à l'idée d'*autonomie* » (Ricœur, 1991b : 260-261). C'est la règle qui, préservée dans sa dimension critique, arrache l'individu au totalitarisme, en disqualifiant la tentation de l'absorption de l'individu dans l'État. Mais c'est aussi cette même exigence qui nous ramène à la primauté de la vie bonne.

La vie bonne est une reproduction, disons une *mimèsis*, mais sur le plan de l'action effective (plutôt qu'imaginaire), de la notion d'*unité narrative* ou « unité d'une vie » pour reprendre la vision aristotélicienne. En effet, nous devons à Aristote la conception d'une éthique qui, contrairement au platonisme, s'incarne dans l'activité humaine concrète. L'éthique pour Aristote n'est pas une science au même titre qu'était la connaissance du Bien chez Platon. La perspective d'Aristote est à ce titre plutôt empiriste et naturaliste, c'est-à-dire qu'aucune entité surnaturelle ou supra-expérientielle n'est requise pour expliquer, comprendre et vivre une bonne vie. C'est pourquoi la vertu la plus prisée est la *phronèsis*, non pas tant la prudence dans le sens moderne du mot, mais la « sagesse pratique ». Et c'est à l'homme sage ou l'homme accompli, au *phronimos*, que revient la tâche de proposer des modèles de vie, d'existence riche : « le lien étroit établi par Aristote entre la *phronèsis* et le *phronimos*, lien qui ne prend sens que si l'homme de jugement sage détermine en même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité » (Ricœur, 1996 : 206). Le « sage » est donc celui ou

celle qui, ayant fait l'expérience d'une situation problématique et ayant trouvé la manière juste de gérer le problème, établit par là l'*étalon* à partir duquel nous pouvons, à notre tour, juger de l'expérience. Le « sage » lui-même constitue ainsi un cas de « modèle-pour-agir ». Certes, en tant qu'*exemplaire* de vie, il n'est pas fixe et absolu. La vertu de la visée éthique est justement de reconnaître sa précarité et le caractère fondamentalement changeant de l'expérience, tout comme la fragilité des liens sociaux : « la raison pratique ne va pas sans sagesse pratique, mais [...] la sagesse pratique, dans des situations d'aliénation, ne va pas non plus sans que le sage n'ait à devenir le fou, puisque les valeurs qui règlent le lien social sont elles-mêmes devenues folles » (Ricœur, 1998 : 288). Et pourtant, c'est la force de la « raison pratique » que de s'inscrire dans le mouvement même de la vie et devenir par là plus flexible et, comme nous allons le voir avec Dewey, plus expérimentale.

Tel que nous l'avons signalé, ce n'est pas l'endroit ici pour offrir une évaluation détaillée de l'éthique d'Aristote. Mais soulignons que cette réappropriation préliminaire dans *Du texte à l'action* de la conception aristotélicienne de la raison pratique, se double dans *Soi-même comme un autre*, d'une analyse de la visée éthique. En récupérant la force critique de la raison pratique, Ricœur peut derechef repenser le problème de l'éthique en lui octroyant son statut originel de visée de la vie bonne. Seulement, tandis que chez Aristote les fins sont données (et que nous ne délibérons véritablement que sur les moyens), pour Ricœur, tout comme pour Dewey, il faut aussi délibérer sur les fins. Le champ de l'éthique est ainsi le domaine de la réflexion (critique et dialogique) et de la délibération à la fois sur les fins et les moyens propre à la vie bonne. C'est pourquoi Ricœur argumentera que la visée éthique possède une primauté sur la morale, entendant par cette dernière la sphère normative, plus restreinte, où prédomine l'exigence

d'universalité. Nous verrons davantage en quoi ces deux moments se distinguent et se complètent pour enfin nous reconduire à la nécessité d'une sagesse pratique.

2.2 La sagesse du soi

Quel est l'Être de Confiance? Quel est à l'origine le Soi sur lequel peut être fondée une confiance universelle?
(R.W. Emerson, 2000b : 103)

2.2.1 La visée éthique

La primauté de l'éthique

À l'identité proprement narrative ou esthétique, s'ajoute la structure éthique. Mais cette nouvelle dimension n'implique aucune rupture méthodologique. Il faut abandonner la dichotomie entre *être* et *devoir-être* (Hume) au profit d'une continuité où la narration fait le pont entre la description et la prescription. L'agir, au sens plein du terme, n'est pas seulement l'événement, mais la coordination de désirs, d'intentions et de pratiques à travers un ensemble de règles et de modèles. Ces « modèles-pour-agir » sont autant de guides qui règlent l'excellence d'une action, ainsi que sa signification. C'est à cet égard que, préalablement à la normativité de la morale, nous devons reconnaître la primauté téléologique de la visée éthique. Toute action vise une fin, un but. Et nous considérons cette action comme étant bien accomplie lorsque nous avons atteint ce but, lorsque nous satisfaisons les attentes promulguées par le modèle. Mais aussi, lorsque la manière d'atteindre son but, le moyen qui mène à la fin désirée, n'enfreint pas l'idéal

visé⁷⁰. Le schéma éthique proposé par Ricœur met donc en valeur cette structure prénormative de l'expérience humaine. Dans *Soi-même comme un autre*, il résume sa vision éthique en trois étapes, allant de la visée de la vie bonne à la sagesse pratique :

- 1) primauté de l'éthique sur la morale.
- 2) nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la morale.
- 3) légitimité d'un recours de la norme à la visée éthique lorsque la norme conduit à des impasses pratiques.

Ainsi, pour Ricœur, la visée de la vie bonne demeure la base de la vie éthique. Toutefois, la dimension normative constitue un passage nécessaire par lequel l'individu ou une société se voit confronté à l'exigence d'universalité. Mais cette phase, si cruciale dans le développement de la conscience morale, n'en demeure pas moins qu'un passage : « [...] selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale » (Ricœur, 1996 : 201). Dans sa forme postnormative, la morale doit retourner dans le monde des situations concrètes où elle perd de sa force « universelle », pour retrouver une « sagesse pratique », inscrite dans des situations existentielles et culturelles.

Corrélativement, du point de vue de la question du soi, la visée éthique récupère des limbes judiciaires l'idée d'*estime de soi*, tout en retenant, comme avec la morale en général, l'importance de la notion de *respect de soi* :

- 1) l'estime de soi (visée éthique) est plus fondamentale que le respect de soi (morale).
- 2) le respect de soi est l'aspect que revêt l'estime de soi sous le régime de la norme.

⁷⁰ C'est d'ailleurs ce qu'entend Dewey dans sa reprise du continuum « moyen-fin » : le moyen n'est certes « bon » que s'il nous mène au but visé, mais le but visé doit en revanche réguler le moyen. En ce sens, la fin ne justifie pas n'importe quels moyens, mais seulement ceux qui sont consonants avec le but visé.

- 3) La rigidité de la norme engendre des situations où l'estime de soi n'apparaît pas seulement comme la source, mais comme recours du respect.

Encore ici, l'approche proposée insiste sur l'éthique comme raisonnement pratique appliqué à l'action humaine. Elle reconnaît la primauté de l'estime de soi et du désir de la vie bonne sur le respect de soi et les requêtes de la justice. Mais parallèlement, puisque la visée éthique conduit à une sagesse pratique, elle englobe nécessairement l'aspect normatif de la morale. Loin de nier la dimension sociale et intersubjective, la visée éthique est un appel à maintenir et soutenir les institutions où elle peut s'actualiser pleinement : « Appelons "visée éthique" la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes » (Ricœur, 1996 : 202). C'est parce que nous sommes des êtres-en-situations que la prétention à l'universalité des normes morales ne demeure tout compte fait qu'une *prétention*, une direction, mais jamais un fait accompli, elle-même inscrite dans la composition de la *visée éthique*. C'est donc dire que le caractère tragique de l'existence maintient sa domination sur la réalité humaine. Et c'est pourquoi la morale n'est pas complète (ni universelle) sans le *conatus* de fond qu'est le désir de la vie bonne, ni non plus, sans la reconnaissance que les normes doivent être parachevées par une sagesse pratique.

Dans son article, « Avant la loi morale : l'éthique », Ricœur déclarait : « On entre véritablement en éthique, quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'*autre* soit » (Ricœur, 1990 : 62). Cette reconnaissance de l'autre, comme étant capable non seulement de liberté, mais d'être aussi une personne, un soi, peut se schématiser en un triangle où chaque pôle occupe une place et une fonction dans la structure éthique. Ce triangle illustre la relation ou l'interaction de l'individu avec

autrui en utilisant les pronoms par lesquels nous désignons l'autre, ainsi que nous-mêmes dans nos interactions.

II
 Règle
 Respect de la vie
 Règle d'or
 Liberté-Responsabilité
 Altérité-Similitude
Je **Tu**

Le pôle du *je*, c'est le domaine de la liberté individuelle, non dans le sens d'une volonté libre, mais dans le sens du pouvoir de se manifester comme sujet agissant : *pouvoir-être*. Le pôle du *tu* confronte l'individu à l'altérité, à autrui qui se perçoit également comme un sujet capable de liberté. C'est alors que nous rencontrons la première requête de l'éthique, celle qui m'incite à vouloir la liberté de l'autre, comme la mienne : « *Je* veux que *ta* liberté soit » (Ricœur, 1990 : 62). Et au sommet, le pôle du *il* réclame la médiation des rapports interhumains par l'entremise de normes, de règles et de principes. C'est le niveau de la morale à proprement parler, c'est-à-dire « ce moment de la non-personne, représenté dans notre langage par des termes neutres tels que ceux d'une *cause* à défendre, d'un *idéal* à réaliser, d'une *œuvre* à faire, de *valeurs* auxquelles nous donnons des noms abstraits : la justice, la fraternité, l'égalité » (Ricœur, 1990 : 64). C'est à ce niveau seulement que s'applique le problème de l'impératif catégorique qui, tel que nous l'avons constaté, demeure essentiellement neutre, et n'implique personne en particulier. Or, ici, tout comme dans son texte sur la raison pratique, Ricœur maintient qu'il existe, préalablement aux problèmes juridiques ou à ceux de la politique, une réciprocité naturelle chez l'être humain qui constitue la base à partir de laquelle toutes les discussions sur la justice ou sur les institutions acquièrent une signification. Sans cette trame de fond où les échanges humains sont autant d'actes de confiance et d'ouverture à l'autre, il n'y aurait aucun sens à parler de justice. Ricœur s'explique :

À cet égard, l'article écrit pour l'*Encyclopédia Universalis* [« Avant la loi morale : l'éthique »] fera le pont entre cette première esquisse et les chapitres mieux articulés du livre de 1990. De ces premières approches je rapprocherai ma tentative de mise en ordre des modalités des niveaux d'effectuation de la "raison pratique", proposée en 1979 au colloque d'Ottawa sur la *Rationalité aujourd'hui*. Mais, ici aussi, c'est le passage par le discours narratif qui a rendu possible une hiérarchisation mieux maîtrisée entre la couche du discours de l'action, dans sa double version analytique et herméneutique, et la couche de la théorie morale, avec sa triple membrure, téléologique, déontologique et prudentielle » (Ricœur, 1995b : 55).

Ainsi, le modèle exposé dans cet article poursuit ce que Ricœur avait déjà entrepris dans « la raison pratique » et annonce la visée éthique. Remarquons que, si la dimension impersonnelle de la morale (le pôle du *il*) peut sembler faire violence aux relations naturelles entre les hommes, il n'en demeure pas moins que, replacée au niveau qui lui est propre, c'est là une exigence légitime qui complète et raffine la visée éthique en ce que, comme nous l'avons montré, elle est une exigence d'universalité, qui se veut impartiale, valable pour tous et toutes. Soulignons également que Ricœur confirme l'apport de la théorie narrative dans l'élaboration de sa conception de l'éthique. C'est donc encore ce « passage » qu'il faut parcourir pour entrer dans la morale.

L'unité « narrative » d'une vie

La visée éthique poursuit le mouvement vers l'unification de l'expérience commencée avec la visée esthétique. Tel que nous l'avons déjà suggéré en suivant Aristote, l'éthique s'apparente à la notion d'unité d'une vie. Or, les récits de vie sont autant de projets qui, pour reprendre autrement Sartre, s'imposent comme modèles pour l'humanité (Sartre, 1996 : 61-62). Nous sommes ainsi, les uns pour les autres, des projets dont l'excellence ou la médiocrité sont autant de modèles pour mieux vivre. Mais contrairement à Sartre, c'est du côté d'un dialogue avec Aristote que Ricœur reprend

l'idée selon laquelle l'être humain, comme être de projet, est invité à faire de sa vie une œuvre digne d'estime.

En effet, pour Ricœur, tout comme pour MacIntyre, c'est l'idée d'*étalon* qui nous fournit en quelque sorte le paradigme à partir duquel nous pouvons interpréter le sens d'une action. Si ce n'était pour les actions passées de certains grands individus, nous n'aurions aucun « pattern » à partir duquel nous pourrions juger des actions actuelles. La vie d'un Gandhi, d'un Martin Luther King, ou même d'un Henri David Thoreau (ce « sage américain », déclare Ricœur, 2000 : 188), demeure des exemples de vie réussie et noble. De plus, ces modèles d'existence sont des repères à partir desquels nous pouvons nous comprendre et nous juger nous-mêmes, comme « moment réflexif de l'estime de soi, dans la mesure où c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-mêmes comme en étant l'auteur » (Ricœur, 1996 : 208). Remarquons ici, le mot *appréciation*. C'est bien dans l'art de savoir apprécier une action que s'enracine la visée éthique. Sans cette faculté, aucun jugement éthique n'aurait de sens. Nous comparons et évaluons l'excellence humaine, en éthique comme dans les arts, à partir des actions de ceux et celles qui ont donné l'*étalon* de qualité, ces versions les plus élevées que nous offre l'expérience humaine.

Cependant, l'excellence ou la qualité n'est pas seulement le fruit d'un choix arbitraire. Il n'est pas réductible, non plus, au schéma moyen-fin, quoique celui-ci en soit un attribut essentiel. Si, dans les diverses pratiques (les *poiesis* : jeux, arts, métiers), l'*étalon* d'excellence est déterminé par l'habileté des pratiquants, nous ne pouvons en dire autant de l'action proprement éthique de la *praxis*. Les diverses activités dites « bonnes » ou profitables, peuvent faire partie de notre « plan de vie ». Choisir la médecine comme vocation peut faire partie de notre « projet » existentiel personnel. Ainsi, être médecin, c'est vouloir la santé. La santé, ici, est la « fin » constitutive vers

laquelle doit tendre la médecine. Mais le choix d'une carrière n'est pas constitutif de la discipline en question; la décision de poursuivre cette carrière lui est antérieure. En ce sens, la visée éthique est plus primordiale, c'est-à-dire qu'elle précède ontologiquement (ou existentiellement) le projet que nous désirons entreprendre, et fait appel à une *initiative*, un acte d'engagement créateur.

Ainsi, la distinction entre le choix d'un mode de vie et les contraintes de ce mode de vie permet de comprendre en quoi l'éthique, en tant que désir de vie bonne, concerne l'être humain en tant qu'être au monde et non quelques rares individus pratiquant un métier particulier comme peuvent l'être, par exemple, les codes de déontologie des médecins ou des psychologues⁷¹. Pourtant, l'analogie entre pratique et plan de vie, ou choix existentiel, demeure paradigmatique : « Le terme de vie qui figure trois fois dans les expressions "plan de vie", "unité narrative d'une vie", "vie bonne", désigne à la fois l'enracinement biologique de la vie et l'unité de l'homme tout entier, en tant qu'il jette sur lui-même le regard de l'appréciation. C'est dans la même perspective que Socrate a pu dire qu'une vie non examinée n'est pas digne de ce nom » (Ricœur, 1996 : 209). La forme narrative de la vie où se rencontre le projet existentiel d'un individu et le désir de la vie bonne permet de donner sens à la composition, autrement incongrue, d'intentions, de causes et de hasards qui forment la substance vivante de l'expérience humaine.

Du point de vue strictement individuel, « la "vie bonne" est, pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie » (Ricœur, 1996 : 210). Mais avoir des idéaux, ce n'est pas encore vivre bien. Reste encore le travail réflexif par lequel l'individu évalue ses valeurs, c'est-à-dire les compare aux expériences de ceux et celles qui, avant lui, ont fait preuve de ce que nous reconnaissons comme une vie accomplie.

⁷¹ À certains égards, c'est là la différence entre l'éthique fondamentale et les éthiques dites appliquées.

C'est en quoi l'interprétation de notre expérience s'arrache à la simple constatation des événements de notre histoire (date de naissance, lieux visités, choix de carrière, etc.), pour se faire acte de (co-)création de soi : « c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques » (Ricœur, 1996 : 210). Le travail réflexif sur soi est alors, comme le pensait déjà Socrate ou Lao-tseu ou encore Épictète, l'une des conditions de l'accomplissement d'une vie bonne.

Et c'est en vertu de cette vie bonne que l'esthétique, loin d'être un simple luxe, devient une condition de l'éthique. Nous avons dit, effectivement, que l'art offre des occasions de *voir autrement* notre univers, d'évaluer des possibilités d'existence sur le plan de l'imaginaire, etc. Mais nous avons également montré que l'esthétique est une propédeutique à la vie bonne en ce qu'elle est un effort afin d'unifier en nous les phases d'expériences éparses. Le travail sur soi est ainsi indissociable de valeurs esthétiques comme celle de l'unification et l'intégration de la personnalité.

Cependant, suivant ce que nous avons expliqué plus tôt de la nature interactive-intersubjective de l'identité humaine, ce travail sur soi-même ne saurait se pratiquer indépendamment de la reconnaissance d'*autrui*, ou de ce que George Herbert Mead appelait la capacité à prendre « l'attitude d'autrui »⁷². Or, n'est-ce pas aussi le propre du « jugement esthétique » selon Kant de « penser en se mettant à la place de tout autre » (Kant, 1995 : 279-280)? En effet, et pour reprendre Kant autrement, dans l'*appréciation* propre au jugement esthétique, et par la mise en récit d'une vie, nous sommes inévitablement amenés à voir l'*autre* comme un autre « soi-même ». Ainsi, dans

⁷² Selon Mead, c'est à travers la socialisation que l'individu devient un soi : « Il [l'individu] devient un soi dans la mesure où il peut prendre l'attitude d'un autre [...] » ou encore, « [le soi] se développe grâce à l'adoption des attitudes d'autrui » (Mead, 1963 : 145-148).

la perspective ricœurienne, nous pouvons dire que les « autres » sont autant de « soi » (actuel ou en potentiel) avec lesquels je m'engage et partage certains fragments de mon « plan de vie ». La vie bonne se construit non pas de manière isolée, mais avec et pour autrui... Et à l'art de vivre que représente l'identité narrative chez l'individu, se superpose l'art de (bien) *vivre ensemble*.

L'art de vivre ensemble

« Dire soi ce n'est pas dire moi », remarque Ricœur. Le soi est, dans sa constitution même, de nature dialogique, intersubjective et interactive. C'est pourquoi « autrui » et « soi » sont des corollaires nécessaires. D'abord, parce qu'en tant qu'être-dans-le-monde, notre individualité et notre liberté sont reliées à la présence des autres avec lesquels nous partageons notre vie. Ensuite, parce que l'autre est aussi un soi en devenir. Enfin, parce que le soi, en tant qu'il représente la narration que je peux faire de ma propre vie, est toujours autre que le moi ou l'ego, c'est-à-dire qu'il se range du côté de l'identité comme ipséité : « le terme "soi" [...] ne se confond aucunement avec le moi, donc avec une position égologique que la rencontre d'autrui viendrait subvertir » (Ricœur, 1991b : 257). L'autre n'est pas seulement un alter ego, mais un autre soi, mon « semblable », avec qui je peux entrer en relation.

Aussi, autrui permet une médiation au sein même de l'*interaction*, repoussant par là les limites de l'estimation et la compréhension de soi. L'estime de soi, est en ce sens, savoir estimer la valeur de notre expérience, avec et pour autrui : « Ce qui est fondamentalement estimable en soi-même, ce sont deux choses : d'abord la capacité de choisir pour des raisons, de préférer ceci à cela, bref, la capacité d'agir *intentionnellement*; c'est ensuite la capacité d'introduire des changements dans le cours des choses, de commencer quelque chose dans le monde, bref, la capacité d'*initiative* »

(Ricœur, 1991b : 257). Insistons sur le fait que nous retrouvons dans ce passage le vocabulaire exact qu'emploie Ricœur pour décrire la structure de l'activité narrative. Est personnage d'un récit, l'être qui agit pour des raisons et qui est capable d'affecter le cours de l'histoire. La forme générale de la visée éthique se superpose à celle de la visée esthétique. Ce qui, sur le plan de l'imaginaire, nous invite à un travail de réflexion sur les valeurs, devient, sur le plan de l'action effective, interprétation et estime de soi.

Puisqu'« autrui » est toujours un autre « soi », je « dois » à l'autre le même respect que je me dois à moi-même : « toi aussi tu es un être d'initiative et de choix, capable d'agir selon des raisons, de hiérarchiser tes buts; et, en estimant bon les objets de ta poursuite, tu es capable de t'estimer toi-même » (Ricœur, 1991b : 258). C'est ce rapport de réciprocité qui est à la base de la règle d'or, « aime ton prochain comme toi-même ». Pour employer une formule en apparence paradoxale, il s'agit d'aimer l'autre comme soi-même, précisément de la même façon que « mon » soi est toujours autre que moi. Cette médiation est célébrée par la tradition philosophique sous le nom d'*amitié* : « Chez Aristote [...], l'amitié fait transition entre la visée de la *vie bonne*, que nous avons vue se réfléchir dans l'estime de soi, vertu solitaire en apparence, et la justice, vertu d'une pluralité humaine de caractère politique » (Ricœur, 1991b : 213). L'amitié est une *excellence* qui, comme toutes les vertus, peut devenir une pratique et une habitude (*habitus*). L'autre, en tant que soi capable d'estime, s'inscrit nécessairement dans la structure de l'amitié. Les conditions de réciprocité et de mutualité sont des exigences de l'amitié vraie.

Certes, l'amitié est une notion équivoque et ne se laisse pas facilement définir. Mais nous pouvons la diviser en trois groupes, selon : le bon, l'utile et l'agréable. C'est pourtant seulement au niveau du « bon », prédicat applicable aux agents d'une action, que se définit l'amitié vraie. Ainsi, quoique l'amitié ne soit pas encore la justice au sens plein

du terme, elle pointe déjà vers cette notion centrale des relations interpersonnelles. L'ami est « un autre que soi », et être un ami, c'est reconnaître à l'autre le même statut, le même respect, que l'on se reconnaît à soi-même.

L'amitié est ainsi l'expérience originelle vers laquelle tend toute communauté humaine. Elle est en quelque sorte le modèle qui devrait orienter les interactions humaines, ou du moins qui est implicite dans notre désir de créer une société équitable. C'est pourquoi « le vivre-bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie dans des institutions » (Ricœur, 1991b : 259). S'il est conceptuellement intenable que tous les êtres humains soient des amis, nous retenons néanmoins de cette expérience de base, l'idée d'équité, c'est-à-dire le désir de la vie bonne pour autrui. Mais cet idéal de vie en société doit passer par la *sollicitude* qui, par-delà l'égalité, pose l'exigence d'une compensation des inégalités visant à préserver l'intégrité de l'autre en tant que personne.

La tradition philosophique situe généralement l'amitié parmi les activités qui contribuent au bonheur en ce qu'elle marque un passage d'un état de pàtir à un état de joie (Aristote, Spinoza). Ainsi, l'amitié est une dimension fondamentale de l'expérience de l'homme bon et heureux : « Si l'homme bon et heureux a besoin d'amis, c'est que l'amitié est une "activité" (*énergéia*), laquelle est évidemment un "devenir", et donc seulement l'actualisation inachevée de la puissance » (Ricœur, 1996 : 218). Ici, conscience et désir se juxtaposent à la notion de vie. Il y a une expérience esthétique souvent dissimulée dans l'amitié qui vient de ce que la jouissance qu'elle nous procure relève d'une participation active et directe à des valeurs vitales.

En effet, comme nous allons le montrer avec Dewey, dans la mesure où les œuvres artistiques incarnent concrètement (sous forme d'un récit, d'une toile, etc.) les valeurs et les expériences qu'elles visent à véhiculer, l'expérience esthétique est alors

celle d'une rencontre entre l'idéal et le réel⁷³. En ce sens, l'amitié, la capacité de voir les choses du point de vue de l'autre (disons *autrement*), ainsi que les rapports d'affectivité qu'elle suppose, où l'interaction cesse d'être purement mercantile, s'apparente au type de relation que nous offre l'art (Dewey, 1989 : 339). L'amitié est l'incarnation, certes temporelle et peut-être circonstancielle – ce ne sont pas toutes les amitiés qui demeurent et parmi celles qui perdurent dans l'être, elles ne sont pas forcément toujours des occasions idéales –, de valeurs partagées, de récits communs où se mêlent le souvenir et les projets d'avenir, bref un microcosme d'une société potentiellement harmonieuse, même lorsqu'il y a conflit.

Ainsi, l'existence de l'ami, de l'autre en tant que soi, est un bien qui se rapporte à la conscience du désir d'exister. Celle-ci est une invitation à participer à la conscience qu'a l'autre du caractère désirable, essentiellement bon, d'exister : « Ce qui ne peut se réaliser que dans le “vivre ensemble” » (Ricœur, 1996 : 218). Or, à la symétrie des forces et des talents dans l'amitié, vient s'ajouter la dissymétrie de la puissance d'agir en société. Ou encore, c'est l'inégalité des facultés entre les individus qui fonde la nécessité de l'égalité : « L'autre est maintenant cet être *souffrant* dont nous n'avons cessé de marquer la place en creux dans notre philosophie de l'action, en désignant l'homme comme agissant *et souffrant* » (Ricœur, 1996 : 223). La souffrance, dans la mesure où elle maintient dans l'impossibilité d'agir, dans le pâtir, est une « atteinte à l'intégrité du soi » (Ricœur, 1996 : 223). La souffrance se caractérise ainsi par l'impossibilité d'agir adéquatement.

D'où notre responsabilité fondamentale envers les autres : nous sommes appelés à compenser la souffrance des uns et des autres, afin que puissent s'actualiser pleinement les possibilités d'émancipation humaine tant sur le plan social qu'individuel. Nous

⁷³ Cette thèse recouvre l'ensemble d'*Art as Experience*. Nous y reviendrons dans le chapitre quatre.

devons harmoniser la dissymétrie qui subsiste entre les hommes. Et c'est ce que Ricœur nomme la *sollicitude* : « C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte des mains qui se serrent » (Ricœur, 1996 : 223). La véritable « volonté de puissance » n'est pas désir de domination, mais vouloir pour l'autre ce que nous voulons pour soi-même, notamment, l'occasion de devenir soi, d'actualiser sa *puissance d'agir*, avec et pour autrui... Le sentiment tragique de la vie enseigne la sollicitude et la compensation de la dissymétrie, des inégalités, dans « l'épreuve partagée ». À l'amitié vraie d'Aristote, il faut donc ajouter l'amitié tragique, où l'autre n'est plus forcément mon égal en force ou talent, mais mon semblable en *puissance* et, sur le plan de la justice sociale, en *droit*. Au demeurant, la faiblesse d'autrui, de même que la mienne, s'avère parfois plus enrichissante, et est souvent plus instructive existentiellement, que sa force, son talent ou son bonheur.

L'ami est donc l'être irremplaçable, unique, à qui je m'adresse et pour qui ma parole fonde des obligations entre nous. L'interaction entre « je » et « tu », comme le remarquait déjà Martin Buber, sont deux pôles d'une seule réalité : le dialogue authentique (Buber, 1969). L'autre est ainsi celui ou celle qui est aussi capable de dire « je » : « quand je dis "tu" à un autre, il comprend "je" pour lui-même », écrit Ricœur (Ricœur, 1996 : 225). Les exigences que m'impose l'estime de soi, m'imposent également l'estime et le respect de l'autre. L'estime n'est pas, à la base, une simple exigence judiciaire ou sociale, mais l'acceptation de l'autre à la fois dans sa ressemblance et dans son altérité. Ressemblance, car lui ou elle aussi est un « soi » en devenir, une puissance d'agir, et altérité car en tant qu'être distinct, il est unique et irremplaçable. C'est comprendre implicitement que : « toi aussi tu es capable de commencer quelque

chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même » (Ricœur, 1996 : 226). C'est pourquoi l'autre n'est pas une limite à mon accomplissement, mais une condition nécessaire, et que le soupçon doit laisser place à l'ouverture et à la confiance.

Éthique donc de la *confiance* : confiance en soi et confiance en l'autre. Le « soi », suggérait déjà Emerson dans son essai « Self-Reliance » (« La confiance en soi »), n'est pas un objet, une substance, mais un acte de « confiance » (Emerson, 2000b : 103). L'estime de soi, présuppose la confiance en soi, la confiance en notre jugement, nos évaluations, mais aussi confiance en l'autre, en sa parole et ses évaluations. Formule de réciprocité, d'ouverture et d'acceptation : « l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre » (Ricœur, 1996 : 226). Cette confiance ne s'oppose pourtant pas au doute, voire au soupçon, mais à l'intolérance engendrée par la méfiance. C'est sur cette base de réciprocité, de sollicitude et de confiance, que la morale vient se greffer lorsque, justement, apparaissent des actes de violence qui transgressent les exigences de la visée de la vie bonne.

2.2.2 La pratique de la sagesse

De l'éthique à la morale

Les relations humaines sont jalonnées de rencontres opportunes où l'accomplissement personnel des uns peut s'harmoniser avec celui des autres. Mais nul besoin d'une analyse socio-politique de « l'état du monde » pour constater que les ambitions de certains passent par la domination, voire l'abolition, des projets des autres.

C'est face aux actes d'inhumanité et de barbarie que la nécessité de « normes universelles » se fait sentir. Bref, « c'est à cause de la *violence* qu'il faut passer de l'éthique à la morale » (Ricœur, 1991b : 261). C'est dans cette mesure que la capacité à s'estimer et la puissance d'agir des uns risquent constamment d'être mises en échec par le pouvoir des autres. Pourtant, le problème de la violence peut encore nous éclairer, *ad absurdum*, sur ce que nous désirons cultiver et préserver chez l'individu, notamment la *capacité* à s'estimer et d'agir.

Notons d'emblée que, tandis que les Anciens, comme Aristote, voyaient l'être humain comme un « animal sociable », les Modernes, suivant en cela Thomas Hobbes, ont davantage insisté sur son antisociabilité ou, pour reprendre Kant, sur son « insociable sociabilité »⁷⁴. Ceci explique en partie pourquoi notre conception du rôle de la morale/politique se résume souvent à celle d'un « État » contrôlant qui doit s'exercer sur des volontés libres. De par le désir de chacun et chacune de « conserver » son existence, un pacte ou un contrat tacite s'établit afin de pallier à notre statut d'infériorité dans l'état de nature. C'est à partir de cette perspective que se construira notre vision de la nature humaine comme étant essentiellement « égoïste », conception que nous retrouverons par la suite non seulement dans la vision politique, mais aussi dans la psychologie et la sociologie moderne⁷⁵.

Nous pouvons dès lors comprendre les propos de Ricœur concernant la violence et la nécessité de la morale par contraste avec ce que nous venons d'invoquer. Suivant la conception ricœurienne de l'estime de soi comme facteur de la vie bonne, nous pouvons donc affirmer que la notion d'estime de soi s'épanouit ou pâtit selon la nature de nos relations. Par conséquent, ce n'est pas le manque d'estime de soi ou de confiance en soi

⁷⁴ Cf. Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), (1987), *History of Political Philosophy*.

⁷⁵ Cf. Gordon W. Allport, (1970), *Structure et développement de la personnalité*.

chez un individu ou dans une société qui rend cette personne ou ce groupe vulnérable à la violence ou susceptible d'être violent, mais c'est plutôt la violence qui engendre la perte d'estime de soi. Il nous faut donc inverser le préjugé populaire et réaménager les définitions officielles de l'estime et de la confiance si l'on veut mieux comprendre comment la morale peut intervenir sans elle-même devenir source de violence. La nature dialogique du soi, ainsi que l'enchevêtrement des « récits de vie » permettent alors de penser autrement les notions de réalisation et d'épanouissement personnels.

C'est à cet égard, selon nous, que la conception ricœurienne de l'estime de soi comme *capacité* à « estimer » ou « évaluer » nos « actions » ou nos « interactions » évite le préjugé qui nous ferait croire, par exemple, que si une personne demeure dans une relation abusive, c'est qu'elle ne possède pas une bonne estime d'elle-même. Ce préjugé néglige la dimension d'interaction et de réflexivité à partir de laquelle l'estime personnelle peut ou bien s'épanouir ou bien s'atrophier. C'est ce pouvoir exercé sur une autre volonté qui dénote la violence : « L'occasion de la violence, pour ne pas dire le tournant vers la violence, réside dans le *pouvoir exercé sur* une volonté par une volonté » (Ricœur, 1996 : 256). Or, si le « *pouvoir-faire*, ou puissance d'agir » est « la capacité qu'a un agent de se constituer en auteur de ses actions » (Ricœur, 1996 : 256), alors l'acte de violence est le geste par lequel nous retirons à la personne ou à une culture sa puissance d'agir. En d'autres mots, ce n'est pas parce qu'une personne a une mauvaise estime d'elle-même qu'elle se retrouve dans des relations abusives, mais c'est à l'intérieur de la relation abusive que son estime de soi est lésée, voire annihilée⁷⁶. De ce point de vue, affecter l'estime de soi de l'autre, c'est affecter sa capacité à s'estimer et

⁷⁶ C'est ce que confirment les analyses de la condition des femmes dans des relations marquées par la violence : « All in all, the general consensus today is that battered women's low self-esteem, when exhibited, is the result of the battering, and certainly not the cause of it » (LaViollette et Barnett, *It Could Happen to Anyone*, 2000). Je tiens aussi à remercier Geneviève Allard de m'avoir éclairé sur la notion des rapports de pouvoir dans les cas de violence faite aux femmes.

ultimement sa puissance d'agir, autant sur le plan imaginaire (capacité d'envisager des possibilités d'existence alternative) que sur le plan de l'action effective.

Évidemment, comme nous l'avons indiqué, nous pouvons appliquer ce même raisonnement à la sphère plus large des identités collectives et groupes culturels. Il n'est pas difficile à cet égard de comprendre comment un peuple (ou une culture) peut paraître inférieur lorsque son (ou ses) agresseur(s) le maintient dans l'inaction involontaire. Encore ici, c'est l'annihilation de la dimension agissante qui est en jeu : « la violence équivaut à la diminution ou destruction du pouvoir-faire d'autrui » (Ricœur, 1996 : 256). Lorsqu'un groupe retire à un autre groupe sa capacité à s'autogouverner, à gérer ses ressources et à générer des œuvres culturelles et artistiques qui témoignent de son existence, nous pouvons juger, même s'il n'y a pas de guerres, qu'il y a situation de violence. Certains groupes minoritaires, à cause de la relation d'inégalité qui subsiste entre eux et l'écrasante majorité, deviennent alors impuissants et improductifs.

Or, c'est précisément, comme l'explique Ricœur, la situation violente qui appelle l'être humain à dépasser la sphère de la visée éthique où les interactions humaines jouissent d'une flexibilité, tant dans les projets que dans les conceptions diverses de la vie bonne, pour passer à la sphère, plus limitée mais plus stricte, de la normativité morale. En fait, nous ne quittons pas la visée de la vie bonne, mais en précisons les paramètres afin d'éviter certains dérapages moraux. Pour reprendre autrement l'argument de Ricœur, c'est justement le problème de la violence comme possibilité de destruction ou d'annihilation des interactions au niveau de la visée éthique qui exige la création de normes basées sur des principes universels (au sens de *valables*, potentiellement, mais non sans discussion, *pour tous*).

Nous ne prétendons pas, bien sûr, résoudre les difficiles conflits entourant le problème de la violence, mais la conception ricœurienne de l'estime de soi peut

contribuer à une conscientisation sociale. Elle expose la nécessité, pour la réflexion éthique, de penser les conditions d'existence qui favoriseraient la croissance de l'estime de soi. Réitérons la corrélation entre l'estime de soi, qui se situe davantage sur le plan de la visée éthique, et le respect de soi, source de la norme morale. Le respect de soi est à l'estime de soi ce que la visée éthique est à la normativité morale. C'est le point focal autour duquel gravitent les notions de dignité et de droits de la personne.

De la morale à la sagesse

À proprement parler, la sphère de la justice transcende les relations amicales plus restreintes dans la mesure où elles font preuve d'intimité, pour se fixer dans des structures institutionnelles. Mais, tel que nous l'avons déjà soulevé, il faut éviter la dérive hégélienne vers le totalitarisme faisant des institutions des lieux de pouvoir fixés dans l'Esprit absolu. Ricœur privilégie ici, comme dans la « Raison pratique », les interactions humaines, niveau de l'intersubjectivité, position certes modeste dans ses prétentions mais contenant pourtant un potentiel de construction normative. De même que dans l'amitié nous attestons du caractère unique de l'autre, de même du point de vue de la justice, nous attestons de la dignité inaliénable de l'autre. En ce sens, la justice ou l'égalité présuppose la sollicitude. Pour la justice, comme pour l'amitié vraie et tragique, l'autre est irremplaçable. C'est pourquoi le « vivre ensemble » dans des « institutions justes », s'il implique des requêtes qui transcendent l'expérience interpersonnelle, demeure néanmoins un désir de vie bonne.

Pourtant, la notion d'*institution* ajoute à la visée éthique une exigence nouvelle que l'on ne retrouve pas dans les relations amicales. Par institution, entendons « la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. » (Ricœur, 1996 : 227). Si la structure légale d'une institution n'est pas réductible aux

rapports intersubjectifs entre individus, sa vie et durée n'en sont pas moins dépendantes du sens que leur insuffle le désir de vivre bien ensemble. C'est pourquoi Ricœur comprend, avec Hannah Arendt, « l'action publique comme [un] tissu (*web*) de relations humaines » (Ricœur, 1996 : 229). Au sein de cette toile d'interactions humaines chaque individu représente une histoire, un récit, qui entre en relation (tantôt harmonieuse, tantôt conflictuelle) avec d'autres histoires de vie. Et c'est pourquoi il est possible d'imputer une ou des actions à un individu.

En effet, la notion d'imputation vient combler la part de responsabilité qui incombe à chacun.e dans ses interactions avec les autres. Sur le plan normatif où nous retrouvons les « contraintes » morales de la vie dans des institutions, l'imputation s'apparente à la possibilité de rendre compte de soi : « Un agent pourrait-il être tenu pour l'auteur de ses actes, s'il ne se disait prêt à être jugé comptable de ceux-ci devant une instance d'évaluation, d'approbation, bref de jugement moral? » (Ricœur, 1995b : 96)⁷⁷. Toute instance d'évaluation, disons une institution légale, présuppose donc la faculté pour l'individu d'expliquer, de montrer, voire de narrer son expérience, afin que lui soit reconnu ou octroyé la sentence appropriée. C'est dire que nous lui inférons la capacité de se raconter. Dans l'absence de cette puissance d'agir, nous reconnaissons la nécessité de règles d'exceptions susceptibles de compenser le pouvoir de raconter. Mais c'est toujours sur un fond narratif que se jouent les décisions.

Nous avons suggéré que la narration de soi n'est pas obsession avec l'ego, mais reconstruction du sens de notre expérience. Puisque nous employons le langage, les

⁷⁷ Plus loin dans le même texte, Ricœur rattache cette conception de l'agent à celle de la parole, notion que nous avons évoquée plus haut : « La possibilité de trahir sa propre parole implique un acte supplémentaire qui s'exprime dans l'obligation de tenir parole. Il faut alors faire intervenir l'injonction qui combine le respect de soi, le respect de l'autre qui compte sur moi, enfin le respect de l'institution même du langage, laquelle repose entièrement sur la présupposition que chacun "*means what he (or she) says*". » (Ricœur, 1995b : 113). Référence et réponse implicites à la question de Cavell, « *must we mean what we say?* », que nous avons soulevée ci-haut.

signes et les symboles, eux-mêmes déjà intersubjectifs, le soi est déjà plus que l'isolement fragmenté de l'ego. Ainsi, soutenir une conception intersubjective de rapports sociaux et institutionnels, ce n'est pas prôner une compétition entre les hommes ou un « équilibre des égoïsmes »⁷⁸. Au contraire, c'est soutenir que, de par sa nature transactionnelle, le soi est toujours ouverture à l'autre et au monde. Ce n'est, peut-être, que par un long travail de socialisation que nous en venons à croire que notre ego est une monade isolée, illusion d'ailleurs avantageuse pour les formes actuelles du néo-libéralisme réclamant la privatisation absolue de tous les biens.

Pourtant, si pour Ricœur, le problème de la justice est inséparable de la constitution même de l'identité narrative, il n'en demeure pas moins que la vie sociale – qui s'appuie sur la notion d'intersubjectivité, plutôt que celle de l'Esprit, suivant Weber (et Dewey en l'occurrence) – est jonchée de ces interactions qui sont autant de soi qui se côtoient, se confrontent et s'associent, parfois contre les autres. Or, si le désir de justice est une forme du désir de bien vivre ensemble qui émerge de la nature intersubjective-dialogique du soi, il n'en demeure pas moins que la nécessité de la justice est celle de normes susceptibles de contrecarrer les excès où les récits des uns iraient à l'encontre de la possibilité même de faire récit (comme dans les cas de régimes totalitaires), voire contre certaines formes de vie (tel le nazisme). C'est pourquoi la justice a pour tâche de protéger ce qui la fonde. Mais en quel sens et dans quelle mesure pour Ricœur?

Rappelons d'abord que la question de la justice et de la légalité correspond, mais sur le plan social et institutionnel, à la question du bien et de l'amitié sur le plan des rapports immédiats. Mais les controverses juridiques ne sont pas la totalité de la notion

⁷⁸ Cette attitude repose en grande partie sur ce mélange du « déisme » et d'une conception atomiste de l'individu des 17^e et 18^e siècles, époque de transition où l'on revendiquait une plus grande liberté dans les rapports d'offres et de demandes, croyant qu'il s'établirait éventuellement un équilibre économique naturel (tel celui que nous retrouvons dans la nature, création de Dieu) dans lequel le commerçant et le consommateur (en suivant leurs penchants égoïstes naturels) arriveraient à une entente profitable pour chaque parti. Voir à ce sujet : *Les sources du moi* (Taylor, 1998).

de justice : « l'origine quasi immémoriale de l'idée de justice, son émergence hors du moule mythique dans la tragédie grecque, la perpétuation de ses connotations divines jusque dans les sociétés sécularisées attestent que le sens de la justice ne s'épuise pas dans la construction des systèmes juridiques qu'il ne cesse pourtant de susciter » (Ricœur, 1996 : 231). C'est dire que l'idée de justice est plus originaire que le juridique, mêlé à ce sens tragique de la vie et à l'expérience cathartique d'émancipation (de libération et de purification), « dans la mesure où la *catharsis* » est de l'ordre d'une « instruction proprement éthique » (Ricœur, 1996 : 282). En d'autres mots, la tragédie, avec son alliage subtil d'inéluctable et de purification, offre une situation limite qui interpelle la notion de justice.

Néanmoins, ce sont les systèmes juridiques qui permettent de stabiliser et de fixer les règles (constitutives) qui permettront d'assurer à tous et chacun la possibilité de la vie bonne. La justice, telle que médiatisée à travers certaines institutions, joue un rôle régulateur de l'expérience. Sa fonction est d'assurer la coordination de la vie sociale et d'éviter des dérapages vers la violence sous toutes ses formes. La notion d'égalité possède donc le même statut que la sollicitude, dans la mesure où elle compense pour certaines dissymétries dans les interactions humaines : « L'égalité [...] est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles » (Ricœur, 1996 : 236). C'est le propre de la morale, dans son expression normative, que d'offrir des principes à partir desquels nous pouvons définir et implanter des institutions justes (Kant, Rawls, Habermas, Apel, etc.). Mais pour Ricœur, contrairement à ses homologues formalistes, « [la] découverte de la préséance de l'être-au-monde par rapport à tout projet de fondation et à toute tentative de justification dernière », rappelle qu'il « n'est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes »

(Ricœur, 1998 : 33). Une morale procédurale n'échappe pas à cette primauté de la narration et de la visée éthique.

Si le passage vers la normativité est nécessaire, il ne s'agit néanmoins que d'un passage et non une prétention « ultime » ou fondationnelle. Il reste toujours le retour *dans et avec* le monde de la vie : « c'est précisément le renoncement à l'idée de fondation ultime » qui nous achemine vers une sagesse pratique (Ricœur, 1996 : 329). En effet, quoique ce soit la tâche de la morale de pallier à certains excès, il n'en demeure pas moins que « cette règle d'universalisation crée des situations conflictuelles, dès lors que la prétention universaliste, interprétée par une certaine tradition qui ne s'avoue pas, se heurte au *particularisme* solidaire des contextes historiques et communautaires d'effectuation de ces mêmes règles » (Ricœur, 1991b : 265-266). Il existe toujours le risque qu'une société particulière, ou une classe sociale, se comporte comme si elle était l'expression de l'universel, l'incarnation de l'« idéal ». Le désaveu du contexte historique et de la réalité culturelle, au nom d'un universel invariable, peut alors générer sa propre intolérance et violence.

Et pourtant, ce n'est que dans la situation concrète problématique que peut s'articuler pleinement une raison (sagesse) pratique. De la visée éthique avec et pour autrui, à la visée éthique dans des institutions justes, il faut donc enfin revenir à la vie ordinaire, à l'expérience et à l'existence concrète où l'on rencontre les tragédies quotidiennes : « Une morale de l'obligation [...] engendre des situations conflictuelles où la sagesse pratique n'a d'autres ressources [...] que de recourir [...] à l'intuition initiale de l'éthique, à savoir la vision ou la visée de la "vie bonne" avec et pour les autres dans des institutions justes » (Ricœur, 1996 : 279). C'est parce que la recherche d'une société juste outrepassse le cadre du formalisme des impératifs, que la visée éthique dans des institutions justes doit se transformer en une sagesse pratique tragique. L'éthique de

l'argumentation ou de la communication se voit ainsi limitée par ses propres requêtes pragmatiques : « Ce que je critique dans l'éthique de l'argumentation, ce n'est pas l'invitation à rechercher en toutes circonstances et en toutes discussions le meilleur argument, mais la reconstruction sous ce titre d'une stratégie d'*épuration*, reprise de Kant, qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité » (Ricœur, 1996 : 332)⁷⁹. Tandis que les protagonistes de l'éthique du discours postulent l'universalité au-delà des cultures particulières, se déchargeant ainsi de la lourde tâche de comprendre l'autre dans son intégralité, en revanche pour l'herméneute, le travail reste à faire : « nous ne ferons valoir notre prétention à l'universalité que si nous admettons que d'autres universaux en puissance sont aussi enfouis dans des cultures tenues pour exotiques » (Ricœur, 1991b : 266). La tâche d'une éthique, de la perspective herméneutique, est alors de dégager les couches de sens à travers lesquelles les diverses cultures s'expriment et se comprennent. Ce n'est que dans cette rencontre de l'autre, et par un long détour de partage, que nous pouvons espérer déterrer les valeurs susceptibles d'être appliquées universellement.

Le problème de la sagesse pratique coïncide avec la constatation existentielle que l'être humain est un être-en-situation. Il faut reconnaître à l'expérience sa complexité et sa pluralité. Ce n'est que parce que nous aspirons à une vie bonne et juste que la notion de devoir, comme les notions langagières de prétention à la vérité, possède une force discursive. La variabilité des contextes et des types d'interactions met en scène des jeux de langage divers, ouvrant ainsi la voie à des modes de dialogues qui ne requièrent pas seulement la prétention à des normes « transcendantales » mais où s'alimentent des paliers convergents et divergents de sens de l'existence : « Car de quoi discute-t-on

⁷⁹ Remarquons par ailleurs que le mot « stratégie » dans ce contexte n'est pas faible. Puisque, pour l'éthique de la discussion, nous devons passer de l'agir stratégique à l'agir communicationnel, il s'agit d'une critique qui attaque la prétention même de cette philosophie.

finalement [...] sinon de la meilleure manière, pour chaque partenaire du grand débat, de viser, par-delà les médiations institutionnelles, à une vie accomplie avec et pour les autres, dans des institutions justes? » (Ricœur, 1996 : 335). La notion de discussion idéale (voire la discussion tout court et la liberté de débattre) est, après tout, une dimension de la vie bonne.

Plus encore, sans les ressources de la narration, de qui parle-t-on? Ou encore « [à] *qui* une action est-elle alors imputable? » (Ricœur, 1996 : 340). La sagesse pratique retrouve ainsi une exigence esthétique, mais transfigurée par les normes. Elle vise alors l'unité narrative de notre vie : « la responsabilité implique que quelqu'un assume les *conséquences* de ses actes [...] en dépit du fait qu'ils n'ont pas été expressément prévus et voulus; ces événements sont son *œuvre*, malgré lui » (Ricœur, 1996 : 341). Être responsable de soi, ce n'est pas seulement assumer ce qu'on a voulu, mais aussi ce qu'on n'a pas forcément prévu mais qui découle néanmoins de nos actes. C'est dire, encore, que si nous ne sommes pas pleinement l'auteur de notre vie quant à l'existence, nous en sommes toutefois le co-auteur quant au sens, et aux yeux de la société, imputables pour nos actions.

Pourtant, le « tragique de l'action » montre combien l'être humain est constamment impliqué dans des situations qu'il n'a ni choisies ni envisagées consciemment. C'est précisément pourquoi, à l'agir et la narration de soi, il faut toujours réhabiliter le pôle du pâtir et de l'inénarrable : « C'est pourquoi il n'est plus possible de parler simplement de l'homme agissant sans désigner d'un même souffle l'homme souffrant » (Ricœur, 1995b : 106). La souffrance, la faiblesse et l'impuissance d'agir, on le sait trop bien, sont autant de dimensions de l'expérience effective, que la puissance de faire récit, de tenir sa parole et du maintien de soi ou de l'intégrité personnelle. C'est le défi lancé par la vie à notre sens d'identité et notre sens de responsabilité.

Vers une ontologie pragmatique

Il y a quelque chose de pertinent, remarquait Jean Wahl, dans la critique que font certains penseurs analytiques, dont Carnap, selon laquelle les métaphysiciens ne sont que des poètes dissimulés derrière des concepts abstraits : « Quel est alors le rôle du métaphysicien? Carnap lui laisse une place, mais comme poète » (Wahl, 1965 : 82). C'est que le métaphysicien, en pratiquant son ontologie, croit parcourir un chemin où peuvent être jugées la vérité et la fausseté, alors qu'il n'a fait « qu'exprimer quelque chose, comme un artiste » (Wahl, 1965 : 82). En fait, de telles critiques, loin d'être originales, ne font que mettre en relief ce que plusieurs philosophes comme Dewey par exemple, ont depuis longtemps suggéré, mais sur un ton positif : que les visions ontologico-métaphysiques émergent de l'expérience esthétique et des requêtes de la vie pratique. Pour Dewey, la métaphysique est alors l'étude des « traits génériques de l'existence » (Dewey, 1981). Comme nous allons le voir, l'expérience esthétique selon Dewey, partage, avec notre expérience en général, les mêmes caractéristiques existentielles (qualité, interaction, temporalité, contextualité, etc.). La métaphysique et l'ontologie sont simplement l'étude et l'explicitation de ces traits généraux de l'expérience humaine.

C'est dans une perspective semblable que Ricœur propose, à la fin de *Soi-même comme un autre* une ontologie pragmatique, c'est-à-dire qui se donne comme tâche de mettre en lumière les éléments de sa conception du soi. Sa thèse repose d'abord sur la continuité entre la capacité de faire récit, en tant qu'être agissant-pâtissant, et une certaine tradition de l'ontologie qui comprend l'Être comme actif et passif. Ainsi, à partir d'une réflexion sur l'action comme point de contact entre l'acte de parole, l'acte de narration et l'acte éthico-moral, se dessine « une ontologie de l'agir humain, sous-jacente à ces divers niveaux, et permettant seule de parler de l'être humain comme être agissant et, devais-je

ajouter souffrant » (Ricœur, 1995b : 55). L'ontologie, chez Ricœur, poursuit donc la méditation sur la sagesse pratique.

De manière traditionnelle, l'ontologie est associée à la question de l'Être et de l'existence de Dieu. Or, c'est d'abord dans son sens moderne qu'il faut comprendre cette discipline chez Ricœur. L'ontologie, depuis Heidegger et les existentialistes, n'est pas cette branche de la pensée spéculative qui cherche des preuves de l'existence d'un être suprême, mais le questionnement sur les présupposés qui sous-tendent nos systèmes de pensée (scientifique, politique, idéologique, etc.). Elle est aussi une réflexion sur l'existence humaine, sur cet « être pour qui il en va de son être », pour reprendre l'expression de Heidegger, c'est-à-dire le *Dasein*. L'ontologie a, à cet égard, une tâche décidément pragmatique qui consiste à mettre en évidence les présupposés qui gouvernent l'agir humain.

Cependant, la question se pose à savoir, pourquoi qualifier cette démarche d'ontologique ? Pour Ricœur, une partie de la réponse nous est donnée par Aristote, pour qui la question de l'Être, loin d'être une notion univoque, peut être comprise de diverses manières. Il y a une *polysémie* de la notion d'être et une de ces acceptions n'est autre que la compréhension par *analogie* avec l'action. C'est ici que nous devons distinguer l'approche de Ricœur de celle de Heidegger. En effet, pour Ricœur, contrairement à Heidegger, il faut abandonner l'être comme « dévoilement de vérité » pour privilégier « parmi les acceptions de l'étant en tant qu'étant, celle que désigne le couple *energeia-dunamis* » (Ricœur, 1995b : 93), « *fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain* » (Ricœur, 1996 : 357). Ainsi, étudier les modes de l'agir humain, c'est faire de l'ontologie. Nous ne prétendons pas, ici, aborder toutes les facettes de

l'ontologie ricœurienne, mais seulement de soulever quelques aspects pertinents dans le cadre de notre étude⁸⁰.

En effet, sur le plan ontologique, l'identité comme *ipséité* doit être comprise comme *acte* et non pas comme substance qui serait identique à elle-même, tel que nous l'avons montré amplement par le biais du récit, mais aussi de l'éthique. En ce sens, les catégories aristotéliennes et spinozistes de l'*agir* et du *pâtir* constituent le mode d'être pour comprendre l'identité. L'identité-*ipséité* doit alors être réorientée vers une ontologie de l'*attestation* : « L'attestation peut se définir comme l'*assurance d'être soi-même agissant et souffrant* » (Ricœur, 1996 : 35). Assurance qui s'étend d'emblée à tous les hommes comme être agissant et souffrant, comme le souligne John Van den Hengel : « In attestation one expresses the confidence that everyone exists as a self » (Van den Hengel, 2002a : 87). En d'autres mots, c'est parce que je peux me concevoir moi-même comme un être ayant la possibilité d'agir, de prendre une initiative et peut-être même d'affecter mon environnement, mais aussi susceptible d'être affecté et de pâtir, que je peux *reconnaître* en l'autre une finalité. Car l'autre aussi est un être soumis à l'agir et au pâtir. Ainsi, la valeur « transcendante » (au sens d'une fin en soi) de la personne repose sur les conditions pragmatiques d'une philosophie de l'action, dans la mesure où je ne perçois pas autrui comme sujet *abstrait*, mais comme sujet *agissant*.

L'ontologie, selon Ricœur, peut donc se diviser en trois pôles d'*altérité*, qu'il résume ainsi : « vers la *chair* [...]; vers l'*étranger* [...]; enfin vers cet autre que figure le *for intérieur* » (Ricœur, 1995b : 105). Nous pouvons parler d'altérité dans ces trois cas, en ce qu'aucun mode n'est à proprement parler le « moi ». Ainsi, Ricœur repousse les frontières de l'altérité par-delà la thématique de l'*autre* (Lévinas), en appliquant cette

⁸⁰ Il faut souligner, au passage, la place qu'occupent les textes de Ravaisson, « Métaphysique et Morale » et « De l'habitude », auxquels Ricœur accorde une valeur importante pour comprendre la notion (aristotélienne) de l'Être comme activité.

catégorie, certes à l'autre (l'étranger), mais aussi au corps et à la conscience (morale) : « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité » mais participe intégralement « à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité » (Ricœur, 1996 : 367). Ces trois pôles sont donc du même coup trois voies d'exploration. Mais, tel que le précise Olivier Mongin, ces trois optiques sont également des expériences de la passivité (Mongin, 1998 : 192-193). Ce sont des zones du pâtir, tout autant que de l'agir.

C'est d'abord en tant que « corps » (Ricœur, 1996 : 369), que je suis, dans mon être, agissant et pâtissant. La puissance d'agir, ou plutôt d'interagir, est aussi liée à la possibilité de « *me mouvoir* » (Ricœur, 1996 : 374). C'est le niveau phénoménologique de ce que Maurice Merleau-Ponty nomme le « corps-propre » ou la « chair » (Merleau-Ponty, 1971 : 188). Non pas mon corps comme objet (physique) parmi d'autres objets, mais mon corps en tant qu'affirmation de l'agir et du pâtir, de l'*homme capable*. C'est en tant que corps vivant interagissant avec d'autres corps vivants, où se présentent des occasions d'agir, tout comme des limites à ma volonté, que nous participons à l'environnement dans lequel nous nous retrouvons. L'expérience sensible, voire esthétique, est ainsi ouverture au monde.

C'est ensuite en présence de l'*autre*, l'étranger, à qui nous nous adressons et sans qui notre action n'aurait de signification, que l'expérience humaine se déploie et s'ouvre au monde. *Autrui* est donc une dimension intrinsèque de la constitution du *soi* (Ricœur, 1996 : 380). Mais nous avons aussi vu que l'*autre*, c'est également le *soi* en tant qu'il est toujours à interpréter, narrer, transiger. L'altérité ne se limite pas, pour Ricœur, à l'autre qui est devant moi et à qui je m'adresse, mais aussi à moi-même en tant que réalité « autre » à comprendre.

Reste cet acte intime où nous transigeons avec nous-mêmes et qui consiste en un genre d'examen de soi dans le *for intérieur*, ou ce que nous appelons communément la

conscience (Ricœur, 1996 : 393). Ici s'impose à nous « la métaphore de la voix [...], à la fois intérieure et supérieure à moi » (Ricœur, 1995b : 107). Il existe, pour chacun d'entre nous, un mode sur lequel nous conversons avec cette part intime que nous nommons la *voix de la conscience*— ce qu'Emerson nomme notre *génie*, suivant l'ancienne vision stoïcienne⁸¹— mode par lequel le jugement en situation doit être filtré afin de s'inscrire sur le plan de l'autonomie. Ce n'est pas tant l'*impératif catégorique*, mais plutôt le mode de l'*attestation* par lequel je cherche à coordonner mon expérience avec cette constellation d'idéaux qui structure et oriente ma vie. C'est sûrement à cette dimension que W. James pensait lorsqu'il parlait du « *Spiritual Self* »⁸², de cette part de nous-mêmes qui représente nos potentialités profondes, l'axe à partir duquel nous évaluons notre existence.

Au demeurant, nos réflexions sur « l'unité narrative d'une vie » et sur « la visée de la vie bonne », se dévoilent comme des variations sur le thème spinoziste du « *conatus*, en tant qu'effort de persévérer dans l'être » (Ricœur, 1996 : 365-366)⁸³. À l'encontre d'une ontologie de la néantisation à la manière de Sartre, Ricœur, suivant en cela Jean Nabert (Nabert, 1962), propose une ontologie de « l'affirmation originaire » (Ricœur, 1995b : 98), voyant depuis longtemps dans le langage sartrien (de l'arrachement, du désengluement, etc.), seulement une philosophie de la transition (Ricœur, 1964). Tout comme le dépouillement peut être nécessaire au soi afin qu'il

⁸¹ Selon Pierre Hadot, la discipline grecque (socratique et stoïcienne) de converser avec son *génie* ou son *daïmon*, est une des sources de l'exercice chrétien de l'examen de conscience (Hadot, 1995 : 303).

⁸² Dans les *Principles of Psychology*, James écrit : « By the Spiritual Self [...], I mean a man's inner or subjective being [...]. We take a purer self-satisfaction when we think of our ability to argue and discriminate, of our moral sensibility and conscience » (James, 1977 : 191). Relions ces habiletés (*argumentation* et *discrimination*) morales à notre aptitude d'*estime de soi* ou d'estimer nos actes.

⁸³ Cf. Spinoza, 1993 : 189. Dans *La morale de Spinoza*, Sylvain Zac commente : « Le *conatus* est l'affirmation même de notre être », (Zac, 1959 : 27). Pour sa part, Van den Hengel note : « The self is this energy, this energy, this desire and lack connoted by the very term *conatus* » (Van den Hengel, 2002a : 86).

puisse reprendre contact avec sa puissance originale d'agir, de même le travail de néantisation est le détour afin de recouvrer une affirmation de l'existence.

Ainsi, dans son centre, le soi est puissance d'agir, c'est-à-dire d'interagir, de faire, de parler, de raconter, d'interpréter, etc. Notre investigation sur l'identité narrative et sur la visée éthique nous confrontait déjà à ces méditations métaphysiques sur l'agir et le pâtre : tantôt en soulevant la dialectique du *même* et de l'*autre* implicite dans la question du soi, tantôt en mettant en évidence le rôle d'un recul réflexif par lequel le sujet agissant interprète et raconte son expérience (personnelle et collective), et par conséquent en assume davantage la responsabilité. Cette interprétation se pratique toujours, avons-nous dit, à partir d'un horizon de valeur ou de qualité, qui donne sens à notre expérience et qui nous permet d'en évaluer la pertinence éthique. Une ontologie pragmatique est ainsi l'aboutissement d'un parcours qui va de l'expérience esthétique à la visée éthique et enfin à la question de l'Être. Voilà pourquoi l'ontologie n'est pas une entreprise distincte de notre activité ordinaire, mais une « réflexion de second degré » sur les présupposés imbriqués dans notre conception de l'agir humain.

Un mot de transition...

Notre cheminement avec Ricœur, entamé par une discussion sur les notions de texte et de narration, nous a mené de l'esthétique à l'éthique pour se compléter dans une ontologie qui se veut pragmatique. De la perspective de cette ontologie (pragmatique), les grandes catégories de l'actif et du passif, loin d'occulter la vie ordinaire permettent, rétroactivement, d'éclairer plusieurs aspects de l'expérience humaine. Dès lors, nous croyons pouvoir approfondir notre enquête philosophique en abordant la vision complexe et écologique de l'expérience esthétique et de l'action morale chez John Dewey.

*

*

DEUXIÈME PARTIE : JOHN DEWEY

*

- Chapitre III -

L'écologie de l'expérience

Dans son sens le plus général, remarque Dewey dans *Démocratie et éducation*, « l'expérience est surtout une affaire active-passive » (Dewey, 1975 : 174). Pour Dewey, ce jeu de l'actif et du passif (voir Aristote, Spinoza, Ricœur), comme nous allons le montrer, s'inscrit dans des contextes, des situations, bref il est d'emblée *interaction* ou, comme Dewey le précisera plus tard, *transaction*⁸⁴. Ainsi, notre désir de faire sens de notre expérience, de lui insuffler une forme et une direction se veut alors en continuité avec l'expérience en général. Tel que nous l'avons suggéré dans notre discussion sur l'action comme « œuvre ouverte » chez Ricœur, nous retrouvons chez Dewey le désir de préserver la continuité expérientielle entre nos prétentions épistémologiques et nos aspirations esthétiques et éthiques, par l'entremise d'une conception « transactionnelle » de la réalité humaine. De cette perspective, l'être humain est alors compris comme un être en interaction *dans* et *avec* la nature. Nous allons soutenir l'idée selon laquelle le « naturalisme » de Dewey se rapproche davantage de ce que nous appelons aujourd'hui le paradigme écologique.

De plus, du côté de la philosophie continentale, nous rencontrons des penseurs divers qui font usage de certains thèmes deweyens et pragmatistes en général, tel celui de « communauté de chercheurs » ou « communicationnelle » afin de fonder l'éthique. Toutefois, malgré ces rapprochements, ces nouvelles positions philosophiques qui se veulent « postmétaphysiques » et « postmodernes », négligent trop souvent l'importante

⁸⁴ Afin d'accentuer davantage l'aspect dynamique et participatif de l'interaction, Dewey et son collègue Arthur F. Bentley ont proposé plus tard le terme « transaction », dans leur ouvrage *Knowing and the Known* (Dewey and Bentley, 1991). Pour un exposé de l'évolution de cette idée, voir l'étude de Gérard Deledalle : *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey* (Deledalle, 1967).

métaphysique de l'expérience qualitative qui sous-tend la philosophie de Dewey. C'est pourquoi, nous allons insister davantage sur la métaphysique de l'expérience qualitative chez Dewey, tout en demeurant près des textes du philosophe.

Si nous faisons plutôt usage de l'œuvre tardive de Dewey, comme nous l'avons fait chez Ricœur, c'est qu'elle offre une meilleure expression de sa pensée et une synthèse de l'ensemble de ses idées. C'est principalement dans *Experience and Nature* (1925), *Art as Experience* (1934), *Ethics* (1932) et *Logic : The Theory of Inquiry* (1938), que nous puiserons les éléments de notre interprétation et de notre reconstruction. D'autres textes, tels ceux ayant trait à l'éducation et à la vie en société, nous permettront de parachever notre tableau.

Nous allons ainsi montrer que les notions de « transaction » et de « qualité », comme celles d'ailleurs de « situation » et de « narration », occupent un rôle central dans la pensée de Dewey. Plus encore, c'est au nom d'un accroissement du « sens » de la vie et de l'expérience que celui-ci se réclame de la démarche expérimentale. Si ce n'était de cette profonde sensibilité esthétique, l'épistémologie de Dewey se réduirait à une simple affirmation vide de la rationalité instrumentale. C'est qu'il faut alors comprendre que toutes ces notions sont constellées autour de son analyse de l'expérience qualitative, et de tout ce qu'elle recèle de potentialités esthétiques et éthiques.

3.1 L'interaction qualitative

Nous apprendrons que l'expérience confirme ce que l'analyse logique établit : la relation est une donnée irréductible. (Francis Jacques, 1982 : 141)

3.1.1 La nature de l'expérience

L'être en relation

L'expérience selon Dewey doit être comprise en termes d'interactions *dans* et *avec* un environnement. Ceci signifie d'abord que les êtres impliqués dans les interactions ne sont pas premiers, mais que l'interaction les accompagne à chaque stade de développement, de sorte que nous ne pouvons concevoir l'expérience de quoi que ce soit sans interaction ou relation. C'est la nature interactionnelle (relationnelle ou transactionnelle) de l'expérience qui permet à Thomas Alexander d'affirmer que la conception deweyenne de l'être humain est une vision écologique qui met l'accent sur la relation intime qui unit l'être humain et la nature : « human-experiencing-within-nature » (Alexander, 1998 : 2). L'être humain est donc principalement un être-en-relation, ou en termes écologiques, un organisme en interaction *avec* et *dans* un environnement, que celui-ci soit simplement physique et biologique ou plus spécifiquement humain et culturel : « Experience is a matter of interaction of organism with its environment, an environment that is human as well as physical, that includes the materials of tradition and institutions as well as local surroundings » (Dewey, 1989 : 251). Ainsi, nous allons montrer que, dans la conception deweyenne, c'est le caractère transactionnel de l'expérience qui prédomine. Cette position se distingue radicalement de l'empirisme traditionnel (Locke, Hume) et de l'idéalisme (Hegel, F.H. Bradley)⁸⁵; mais aussi, elle est en contraste avec le naturalisme physicaliste contemporain de W.V. Quine.

⁸⁵ Sans nous attarder sur un vieux débat, soulignons seulement ici que l'empirisme deweyen se distingue de l'empirisme traditionnel, d'abord (comme nous allons le voir) en ce qu'il reconnaît l'existence réelle de *relations*, ensuite en ce que la nature transactionnelle de l'expérience intègre également la vie culturelle, et enfin, mais non pour le moindre, en ce qu'elle est non-dualiste et *continuiste*. Rappelons également que le pragmatisme reprochait à l'idéalisme d'escamoter le véritable processus d'interaction et de réflexion, au profit d'une absorption de la connaissance et de la pratique dans l'Absolu où les distinctions et les conséquences réelles de nos recherches seraient annulées au profit d'une unité fixe et donnée de toute éternité. Ainsi, comme le rappelle Paul Forster, ce que Dewey critique chez un idéaliste comme F.H.

En effet, pour Quine, la philosophie (l'épistémologie) est principalement une branche des sciences physiques. Elle a pour tâche la reconstruction, partant des « irritations de surfaces », de la connaissance scientifique : « It [naturalism] is the rational reconstruction of the individual's and/or race's actual acquisition of a responsible theory of the external world [...] from mere impacts of rays and particles on the surfaces and a few odds and ends such as the strain of walking uphill » (Quine, 1995 : 6). Pour Quine nous sommes des « choses physiques dans un monde physique ». Notons simplement que cette position n'est définitivement pas celle de Dewey : « The assimilation of human science to physical science represents [...] only another form of absolutistic logic » (Dewey, 1984a : 359). Le physicalisme n'est qu'une autre logique absolutiste, au même titre que le surnaturalisme ou l'idéalisme, en ce qu'il repose sur un modèle unique et homogène de l'expérience dont la base métaphysique demeure inavouée. (Certes, la position officielle de Quine insistera sur un physicalisme non-réducteur). Comme nous allons le voir, c'est entre autres dans l'expérience esthétique que la vision deweyenne retrouve les éléments d'une reconstruction de l'unité de l'expérience humaine⁸⁶.

Pour Dewey, le paradigme de départ doit être la continuité existentielle ou expérientielle entre l'organisme vivant qu'est l'être humain et son environnement. C'est encore pourquoi le recours à la vision écologique semble ici opportune : « Ecology [...] is still fuller of illustrations of the transactional (where the observer lessens the stress on the

Bradley, c'est précisément son absolutisme qui refoule la contingence et l'histoire : « Bradley insists that knowledge is a passive representation of a ready-made world and that practical reasoning is (relatively) independent of inquiry into how things are. [...] The result is a closed universe governed by principles intended to provide ahistorical conditions for any possible historical conditions » (Forster, 1996 : 187). Le véritable débat entre les pragmatistes et les idéalistes ne résidait pas tant au niveau de l'importance accordée à l'expérience (i.e. à la diversité en opposition à l'idéal de la quête d'unité), mais entre une conception de l'univers comme système clos et achevé, menant au déterminisme, et l'univers comme système ouvert, où nos prises de position, nos choix, et nos projets peuvent devenir des enjeux importants dans le cours des événements, ou du moins dans la manière dont la réalité se présente.

⁸⁶ Ce projet d'une anthropologie philosophique sous-tend l'ensemble des écrits de Dewey, mais apparaît clairement dans l'essai tardif « The Unity of the Human Being » (Dewey, 1988b).

separated participants and sees more sympathetically the full system of growth or change) » (Dewey and Bentley, 1991 : 120). En fait, il n'y a rien dans « l'impact de particules » physiques, selon Dewey, qui puisse constituer un fondement suffisant de la connaissance, indépendamment de nos *projets*, des *buts visés*, et de la capacité humaine d'*imaginer* des conditions d'existence supérieures. Dire que nous sommes *dans* une situation, « cela signifie qu'une interaction s'est établie entre un sujet, des objets et d'autres personnes », et « une expérience est ce qu'elle est à cause de la transaction » (Dewey, 1968 : 90). Bref, l'expérience en cours n'est autre que l'interaction entre les divers éléments, humains et non-humains, qui constituent la situation en question.

C'est aussi dans cette mesure que Dewey comprend le langage comme un mode d'interactions, certes proprement humain, mais non supraexpérientiel : « Language is specifically a mode of interaction [...] a relationship » (Dewey, 1981 : 145). La communication, l'échange d'informations et l'expression, sont autant de manières d'interagir avec et dans le monde. Toutefois, comme pour Ricœur plus tard, Dewey insiste sur la flexibilité du langage et sur sa capacité à conférer un sens additionnel à des événements qui autrement pourraient sembler inintéressants : « Language [...] is not a mere agency for economizing energy in interaction of human beings. It is a release and amplification of energies that enter into it, conferring [...] added quality of meaning » (Dewey, 1981 : 137). Tel que nous allons le montrer plus loin, la poésie permet justement cette amplification de l'expérience humaine et, par surcroît, elle confère une signification aux événements.

Ainsi, l'expérience est dite *continue* en ce que l'interaction entre les êtres et leur milieu, ou en termes écologiques « organisme et environnement », constitue un *continuum*, certes hétérogène comme le soutenait Bergson, mais non pas atomique et disparate. Dans un recueil de textes pragmatistes, G. Deledalle retient ce passage de

Dewey : « L'expérience est continue parce que l'interaction [...] est inhérente au processus même de la vie. Quand il y a résistance et conflit, les aspects et les éléments du [soi] (*self*) et du monde qui sont impliqués dans cette interaction font apparaître dans l'expérience des émotions et des idées qui sont à l'origine d'une visée consciente » (Dewey *in* Deledalle, 1971 : 143). Position qui n'est pas sans admettre des moments de brèches existentielles et de ruptures dans notre schème conceptuel. Mais ces brèches et ces ruptures sont toujours en correspondance avec une *unité qualitative de fond*, et sont autant d'incitations à repenser notre conception du monde, qu'elle soit éthique ou scientifique. C'est en ce sens, également, comme nous allons le voir, que toute expérience est esthétique. Avant que n'interviennent l'explication scientifique, la délibération morale ou l'intervention du discours critique du philosophe, le monde, tel qu'il nous apparaît dans son immédiateté qualitative, est d'abord et avant tout vécu sur un plan préconceptuel (voire prénarratif) dans sa richesse, sa diversité et sa plénitude vitale, mais aussi dans son inachèvement foncier.

Ce que nous appelons communément les *faits* de l'expérience, et que nous opposons aux *valeurs*, ne représente pas un état de la réalité en elle-même pour Dewey, mais une distinction qui prend son sens au niveau de la réflexion humaine. Il existe, dans la pensée de Dewey comme dans le pragmatisme de James, une primauté de l'expérience (pure) qualitative susceptible, une fois portée au niveau de la pensée, de donner naissance à des actes significatifs. C'est parce que nous avons l'expérience d'une certaine communion ou d'une certaine rupture, de cadences et de scissions, de rythmes et d'arythmies, c'est parce que notre expérience quotidienne est parfois bouleversée par des moments de beauté et que pénètrent, par instant, des soupçons du sublime, que nous recherchons à coordonner nos vies au nom d'une plus grande harmonie individuelle et collective. Pour résumer ce que nous expliciterons tout au long de ce chapitre, c'est parce

que l'expérience est d'abord et avant tout *esthétique*, que nous aspirons à la vie bonne, à l'expérience éthique.

L'expérience qualitative

Par expérience qualitative, il faut entendre premièrement, le flux immédiat du réel à la racine de l'interaction organisme-environnement. Deuxièmement, elle est le matériau sur lequel la réflexion prend forme et oriente son activité. Et troisièmement, elle est l'invitation lancée par la vie à agir et à participer de manières significatives dans le monde. Dans la vision de Dewey, celle-ci va de pair avec la notion d'*interaction* ou de *transaction*. Par exemple, sur le plan social, l'accroissement de la consommation de masse et de l'accumulation de biens matériels a provoqué des transformations dans notre comportement quotidien. Du même coup, ces habitudes sociales nous ont amené peu à peu à modifier notre environnement. Bon gré mal gré, la crise dite « écologique » est un exemple opportun de ce genre de rapport complexe d'interactions. Nous sommes devenus plus conscients de notre place dans la nature et de la nécessité d'une conduite responsable. C'est grâce à la notion d'interaction, paradigme essentiellement écologique, que l'on peut à la fois comprendre les mécanismes de cette crise et trouver des solutions durables à ce problème.

Certes Dewey reconnaît que les interactions proprement humaines jouissent d'une plus grande complexité que les interactions strictement physiques ou biologiques. En ce sens, le naturalisme de Dewey n'est pas un réductionnisme et l'être humain maintient sa spécificité dans le monde. Toutefois, la philosophie de Dewey, étant *continuiste*, veut également maintenir et enrichir la continuité entre l'humain et le non-humain. La vision deweyenne nous propose donc de penser, non seulement en termes d'interactions entre un organisme et un environnement, mais de comprendre la réalité humaine comme une

transaction *dans* et *avec* la nature. L'expérience est ainsi la relation active entre organisme et environnement, et, à un niveau plus élevé, entre sujet et objet, ou d'un point de vue systémique, entre individu et société. Tandis que l'organisme humain est engagé à modifier son monde, à lui insuffler une forme qui correspond davantage à sa structure et à ses projets, l'environnement, en retour, impose un certain nombre de contraintes ou de situations limites à l'être humain.

L'attitude pragmatique, comme le remarque correctement Bergson, poursuit à cet égard le projet kantien, car elle reconnaît l'interdépendance entre l'être humain et le réel dans le déploiement et le processus de validation des nos idées (Bergson, 1984 : 1448). Toutefois, contre Kant, le pragmatisme accentue la dimension qualitative-interactive, en montrant qu'il ne s'agit pas seulement d'imposer un ensemble de catégories fixes sur la masse difforme de la réalité sensible. Il s'agit plutôt, comme nous allons le préciser plus loin, d'actualiser pleinement le rôle de l'activité intellectuelle comme fonction vitale : « Knowledge is not something separate and self-sufficing, but is involved in the process by which life is sustained and evolved » (Dewey, 1982 : 129). C'est à ce titre que nos idées, même les plus générales, sont *comme* des instruments qui nous guident dans l'ensemble du réel, tel que l'explique W. James : « Ce qu'il faut toujours entendre par ce mot [instrument], c'est [...] que nos idées, qui, d'ailleurs, font elles-mêmes partie de notre expérience et ne sont rien en dehors de celle-ci, deviennent vraies dans la mesure où elles nous aident à entrer en relations, d'une manière satisfaisante, avec d'autres parties de notre expérience » (James, 1968 : 56)⁸⁷. En d'autres mots, l'acte de connaître (et par surcroît le sujet connaissant), qui n'est qu'une manière parmi d'autres d'interagir,

⁸⁷ Rappelons que les idées sont des *signes de quelque chose*, pour reprendre Peirce (et, au demeurant, Ricœur). Mais ajoutons que le « sens » d'un signe dépend du type de question que nous posons et du projet que nous poursuivons. Ainsi, certains symboles peuvent avoir des significations différentes selon que notre perspective soit religieuse, scientifique, etc. C'est là l'exercice que James propose avec ce symbole : ☆. Est-ce une étoile (astronomie)? Ou deux triangles inversés (géométrie)? Ou l'étoile de David (religion)? Cela dépend précisément de notre visée et de notre schème conceptuel.

s'inscrit dans la texture de l'expérience et a pour but d'enrichir celle-ci : « Knowledge is instrumental to the enrichment of immediate experience » (Dewey, 1989 : 294). Et l'expérience est, comme nous allons le montrer, *esthétique* et porteuse d'une visée éthique. Nous sommes donc loin d'une rationalité instrumentale débridée dont la fonction ne serait que la connaissance au service du contrôle social ou la promotion de la technique pour la technique. Au contraire, l'intelligence est à la fois suscitée par les conditions qualitatives du moment et orientée par une visée de la vie bonne. C'est pourquoi la conception pragmatiste du savoir et de l'expérience refuse la dichotomie entre *fait* et *valeur*, pour favoriser la continuité et l'intégralité de l'expérience humaine.

3.1.2 La pensée qualitative

L'empirisme radical

Comme on le voit, du point de vue d'une pensée écologique (transactionnelle), la dichotomie classique entre *fait* et *valeur* qui transparaît dans la distinction entre expliquer et comprendre, doit être reformulée en termes d'interaction. Pour Dewey, il ne peut s'agir d'une simple distinction entre la science et l'éthique ou encore entre ce qui *est* et ce qui *doit être*. L'acte de connaître est intimement lié à l'acte de valoriser (*valuing*). Le but de la réflexion, de l'évaluation, est d'orienter la pratique et de remédier à certains manquements dans la vie humaine : « to guide action in making good, satisfying, in its literal sense, existing lacks » (Dewey, 1988a : 232). Pour Dewey, comme pour le pragmatisme en général, toute théorie doit être corroborée par l'expérience. L'expérimentation est précisément le processus de validation de nos idées ou croyances

par la vérification de nos hypothèses. Il en va de même pour les principes éthiques et les règles morales, tout comme pour les hypothèses scientifiques.

En effet, quoique nous nous attarderons plus longuement sur l'éthique de Dewey, soulignons dès maintenant qu'une règle morale comme l'impératif catégorique, selon ce dernier, n'est rien en soi si on isole celle-ci des conditions de son application sociale. Pour Dewey, c'est la croyance en l'autosuffisance du sujet qui « conduisit Kant à insister sur la bonne volonté comme seul bien moral [...] indépendamment de l'action et des changements ou conséquences qui se produisent dans le monde » (Dewey, 1975 : 412). La maxime universelle n'acquiert sa force de persuasion que lorsqu'elle devient un guide dans l'expérience (principe *régulateur* de l'expérience) et nous aide à entrer en relation avec l'autre. L'éthique, pour Dewey, est intersubjective, c'est-à-dire qu'elle implique l'idée de communauté et qu'elle n'a de sens que dans les transactions humaines⁸⁸. Tester nos principes moraux dans l'expérience, ce n'est qu'interagir de manière intelligente les uns avec les autres, reconnaître que nous ne saurions être porteur de *valeurs*, aussi ultimes soient-elles, indépendamment du contexte dans lequel nous vivons et œuvrons. En d'autres mots, d'un point de vue éthique, l'expérimentation consiste à rechercher les expériences susceptibles d'étendre positivement notre champ d'activités, sans pour autant mettre en danger les idéaux qui donnent sens à nos activités, comme par exemple, l'idéal de la *liberté*. Mais encore faut-il que l'enquête puisse nous renseigner sur la valeur et la place de ces expériences dans l'ensemble de notre expérience vécue, en rapport avec nos intérêts individuels et collectifs⁸⁹.

⁸⁸ Dewey précède et annonce, ici, les éthiques « communicationnelles » (Apel et Habermas) fondées sur la notion de « communauté idéale ». Voir, entre autres, le chapitre « Search for the Great Community » du livre *The Public and its Problems* (Dewey, 1984a).

⁸⁹ Quoique nous n'aborderons pas la dimension politique, remarquons que Dewey fut trop souvent associé à un libéralisme individualiste – comme le prétend, par exemple, Allan Bloom (*The Closing of the American Mind*). Pourtant, contre Hobbes (entre autres) il voulait plutôt réconcilier les positions souvent faussement

C'est encore dans cette mesure qu'il faut comprendre l'importance d'une clarification et d'une extension de la notion de « pratique » chez Dewey. L'horizon de notre compréhension du monde débouche sur notre capacité d'agir et d'interagir dans le monde. En ce sens, l'action, prise dans le sens large, est alors comprise comme une réponse à une épreuve donnée dans un contexte. Tel que le remarque Ricœur, « chaque pragma apparaît comme la solution d'une difficulté locale dans le monde [...]. Toute difficulté est un "nœud" à dénouer pratiquement » (Ricœur, 1963 : 196). Si nous sommes des êtres dans le monde, si nous sommes en interaction les uns avec les autres, alors nous ne pouvons évaluer la pertinence et l'impact de nos intentions et de nos idéaux que dans le tissu même des transactions humaines. Ainsi, par expérience, il ne faut pas seulement entendre *sensation*, mais aussi *épreuve*, incluant ces épreuves que la vie en société nous présente quotidiennement.

Le champ de l'expérience et de la pratique ne saurait se réduire à un sensualisme qui affirmerait que seules les sensations immédiates (agréables ou désagréables) sont la mesure de notre connaissance du monde. Au contraire, la sensation du moment n'est qu'un aspect dans l'élaboration complète de la qualité d'une expérience : « la qualité présente toujours deux aspects : un aspect immédiat d'agréable ou de désagréable, et un aspect ultérieur relatif à son influence sur l'expérience à venir » (Dewey, 1968 : 70). La qualité a donc deux dimensions : l'une immédiate et présente ou actuelle, l'autre prévisionnelle ou prospective, ou encore potentielle et idéale⁹⁰. C'est dire que l'expérience immédiate nécessite encore la médiation de la réflexion critique, de l'analyse et de l'élaboration d'un projet. Mais le rôle de la pensée est encore de revenir

polarisées entre un individualisme sauvage et un communautarisme totalitaire. Dewey défendait l'idéal d'une « démocratie créative » (Dewey, 1997) et socialement responsable (Dewey, 1955 : 114-143).

⁹⁰ Remarquons toutefois que Dewey néglige de mentionner l'aspect *rétrospectif*, l'ouverture au passé, nécessaire d'ailleurs à la mise en récit.

dans l'expérience immédiate (qu'elle ne quitte en fait évidemment jamais) afin de l'enrichir de tout ce qu'elle a imaginé de possibilités nouvelles. La pensée a donc la fonction critique de réévaluer les valeurs qui coordonnent nos activités, et par le fait même, de porter un regard clair sur notre comportement et d'indiquer des avenues d'actions de qualité dans l'avenir. Encore, ce n'est pas tant que nous quittons la sphère de l'expérience, pour accéder à quelque chose de supraexpérientiel, ou de surnaturel, mais plutôt que nous nous approprions des aspects de la qualité immédiate qui privilégient notre insertion dans le flux de l'expérience globale.

Comme nous l'avons expliqué ci-haut, l'expérience immédiate qualitative est la base de l'empirisme de Dewey. Mais l'expérience immédiate n'est pas un ensemble d'impressions sensibles neutres et aveugles. C'est plutôt le champ expérientiel, déjà ressenti et vécu qualitativement, incluant ces aspects de la vie sociale et culturelle intériorisés ou refoulés, mais subsistant dans l'arrière-fond de nos entreprises quotidiennes. C'est ce qui fait que l'expérience, prise comme interaction entre l'humain et la nature et les hommes entre eux, est dramatique et riche, pleine de significations diverses. La science, comme l'éthique et la religion, tel que l'avait bien compris Ernst Cassirer dans son *Essai sur l'homme*, émerge de ce fond qualitatif. Cassirer cite un passage clé de *Experience and Nature* :

Pour un regard empirique les choses sont poignantes, tragiques, belles, drôles, « à leur place » ou dérangées, confortables, contrariantes, arides, rudes, consolantes, superbes, redoutables; elles sont telles immédiatement, de leur propre chef et en leur propre nom [...]. *Si nous prenons avantage du mot esthétique dans un sens plus vaste que son application au beau et au laid, alors la qualité esthétique, immédiate, finale [...] caractérise indubitablement les situations naturelles telles qu'elles arrivent empiriquement [...].* Ces traits leur appartiennent exactement comme les couleurs, les sons, les qualités du tact, du goût et de l'odorat [...]. Toute qualité [...] est d'emblée première et dernière; simplement ce qu'elle est en tant qu'elle existe. (Dewey in Cassirer, 1975 : 117; c.f. Dewey, 1981 : 82)

Empirisme donc, mais point atomisme, ni matérialisme. Il s'agit plutôt d'un empirisme radical, pour reprendre l'expression de James, parrain de la phénoménologie⁹¹. Larry Hickman note à cet égard : « Dewey's *radical empiricism* includes the claim that non-cognitive experience is capable of grasping relations » (Hickman, 1996b : 55). Si l'on prend le terme « esthétique » dans un sens large, déclare Dewey, alors toutes les interactions sont, à des degrés divers, des relations esthétiques. L'apport de Cassirer, soit dit en passant, est d'avoir saisi la pertinence d'une conception élargie de l'expérience pour mieux comprendre et interpréter la dimension mythique et symbolique de l'homme. En effet, les événements et les objets qui composent notre environnement ont un dénouement, ils ont des structures et des rythmes propres. À ce niveau, l'expérience n'est certes pas encore compartimentée; mais elle n'est pourtant pas un chaos insensé. Il s'agit plutôt d'une sorte de toile impressionniste où s'interpénètrent couleurs et formes et où les contours ne sont pas encore fixés par l'attention, mais demeurent souples et fluides⁹². Du point de vue de l'expérience immédiate, il n'y a pas de distinctions radicales entre les « patterns » qui constituent les interactions et la valeur esthétique qu'ils peuvent contenir. Le poète et le peintre, à cet égard, suivent des patrons qui sont présents dans l'expérience. Mais, du même coup, ils ajoutent à la qualité de l'expérience, par l'entremise de l'œuvre d'art qui, elle, est le fruit de la créativité humaine⁹³. L'erreur du matérialiste est de réduire la variété des phénomènes à une abstraction, notamment la « matière ». Pour le pragmatiste, il s'agit de prendre l'expérience telle qu'elle se présente, dans sa plénitude.

⁹¹ Victor Kestenbaum rapproche, à cet égard, Dewey et Merleau-Ponty (Kestenbaum, 1977). Certes, comme l'explique F. Jacques, la phénoménologie peut être accusée de préserver la notion d'*ego* alors qu'il faut insister sur la « relation » : « le fait relationnel est inhérent à la vie » (Jacques, 1982 : 142). En ce sens, l'approche pragmatique est plus radicale que l'approche phénoménologique.

⁹² Je pense, pour ma part, à certaines toiles de Vincent Van Gogh, tel « Le paysage ensoleillé », où les « objets » vibrent les uns dans les autres, de sorte qu'il peut être parfois difficile de distinguer où l'un s'arrête et l'autre commence, sans pour autant perdre le sens de leur différence.

⁹³ En effet, après Van Gogh, nous ne regardons plus les balles de foin de la même manière.

Au demeurant, les mots matière et esprit ne désignent pas des substances (substance pensante et substance matérielle pour vulgariser Descartes), mais des formes d'interactions (Dewey, 1981 : 65).

Notre expérience précognitive est donc imbriquée dans un tissu complexe de valeurs accumulées à travers des siècles d'expériences humaines et d'interactions entre les hommes et la nature. Tel que l'expliquera plus tard Merleau-Ponty, c'est ce « fond » d'interaction qui « [en-deçà] des stimuli et des contenus sensibles [...] détermine ce que nos réflexes et nos perceptions pourront viser dans le monde » (Merleau-Ponty, 1971 : 13). C'est dire que la plus simple de nos perceptions est déjà « complexe », pénétrée d'éléments émotifs et intellectuels, de sorte que si l'on peut parler d'un « fond » qualitatif précognitif, celui-ci ne s'oppose pourtant pas à la dimension cognitive, mais se distingue seulement de l'effort intellectuel conscient pour rendre explicite ce qui est implicite dans notre expérience : « In this capacity, [quality] forms that to which all objects of thought refer » (Dewey, 1984d : 254). L'acte de connaître, le processus intellectuel, succède à l'expérience préintellectuelle. En d'autres mots, ce ne sont pas deux règnes métaphysiquement distincts, mais un seul processus continu par lequel l'expérience qualitative devient objet de réflexion et de connaissance.

Mais la conception deweyenne de l'expérience se veut-elle une thèse ontologique forte? L'expérience a-t-elle, en elle-même, un sens ou des sens? Il semble parfois que Dewey nous porte dans cette direction en suggérant que cette source « précognitive » est porteuse de sens, tout en étant ce à quoi réfèrent nos concepts et nos symboles. Il faut pourtant rappeler que l'expérience précognitive, comme l'expérience prénarrative de Ricœur, est toujours l'interaction entre un organisme et un environnement, l'individu et son milieu, incluant ces dimensions de la vie que nous associons à l'apport culturel et

social. Elle est donc le fruit d'interactions antérieures formant un système organisé, mais pas forcément réfléchi, pensé ou porté à l'avant-plan de la cognition.

La pensée, l'analyse et la délibération critique ont donc une tâche existentielle. Toute analyse, pour Dewey, s'opère à l'intérieur d'un « tout » dont les parties sont le résultat de l'analyse, du découpage conceptuel : « analysis is disclosure of parts as parts of a whole; of details and particulars as belonging to total situation, a universe of discourse » (Dewey, 1989 : 314). Faire de ces « parties » des choses en soi, c'est occulter le processus même de la pensée. Plus proche ici de ses racines hégéliennes, mais non loin aussi de Heidegger, Dewey soutient que l'analyse philosophique est un acte de « dévoilement » (*disclosure*) de ce qui est présent, mais sous forme latente, dans l'expérience. Mais il ajoute également que cette expérience appartient à un « univers de discours », bref qu'elle ne peut être divisée du type de discours que nous entretenons (mythique, poétique, religieux, critique, scientifique, etc.). Ce qui ne signifie aucunement pour Dewey que l'expérience *n'est que* langage (tel que semble le suggérer parfois Rorty). Cette position, étrangère à Dewey selon nous, serait sûrement perçue par celui-ci comme une nouvelle forme d'idéalisme.

Remarquons que, pour Dewey, le refoulement « idéaliste » de notre expérience immédiate qualitative, dans le but de privilégier la faculté rationnelle pure, a eu l'effet négatif de conclure que le « modèle » (produit intellectuel) est métaphysiquement supérieur à l'original immédiatement vécu. Du même coup, la qualité immédiate fut reléguée au rang de l'apparence, de la subjectivité ou, à l'opposé, comme pour l'expérience esthétique, transposée dans un monde transcendant. Résultat : ce monde-ci, celui de l'expérience, est dépourvu de sens, vide de tout contenu réel, étranger à notre nature véritable. Le dualisme inhérent à cette position semble avoir pénétré les arcanes des philosophies du langage où l'expérience prélangagière, celle qui n'est pas encore

assimilée par l'appareil linguistique humain, ne possède pas de qualité ou de sens, ou du moins, comme le dit Ricœur, « n'accède au *sens* que sous la condition d'être porté au langage » (Ricœur, 1992 : 209). Est-ce dire que la qualité d'une expérience est le fruit de la mise en langage?

Pour Dewey, l'intelligence humaine ne crée pas de toutes pièces la qualité. Plutôt, elle s'y réfère en l'articulant sur le plan de l'intelligence et de la délibération consciente. En d'autres mots, la pensée ne construit pas la qualité mais peut construire des modèles qui peuvent avoir ou non de la qualité. La qualité est la racine de l'expérience et de la réflexion, le point de rencontre entre le sujet et son milieu. Comme l'affirme Robert M. Pirsig, « la Qualité [...] est l'événement par lequel le sujet prend conscience de l'objet » et par conséquent, elle est à la base de « la conscience que le sujet a de lui-même » (Pirsig, 1978 : 202). Dans un langage plus deweyen, nous dirions que la qualité, en tant qu'événement, est ce qui accompagne l'interaction entre un sujet agissant-pensant et l'environnement : « Car nous n'expérimentons jamais ni ne formons jamais de jugements à propos d'objets et d'événements isolés, mais seulement en connexion avec un tout contextuel » (Dewey, 1967 : 128). Et ce tout contextuel « est ce qu'on appelle une "situation" » (Dewey, 1967 : 128). Or, « une situation est un tout en vertu de sa qualité » (Dewey, 1967 : 129). Dit autrement, une « situation » est le fruit d'interactions qualitatives antérieures (biologiques, sociales, intellectuelles, etc.), qui précèdent l'activité cognitive du sujet, formant ainsi un « tout ».

Mais la situation, comme la qualité, n'est pas fixe; elle peut changer, évoluer ou même être abolie. Lorsqu'il émerge un conflit et que l'harmonie est perturbée, alors nous disons que la situation devient « problématique ». Elle force ainsi les individus concernés à réfléchir, à entreprendre une révision de la situation et à rechercher des solutions ou simplement à voir les choses autrement (c'est l'apport de l'art et de la

littérature). C'est en quoi la « qualité », selon les circonstances, génère la réflexion et incite à l'action, mais que la réflexion et l'action, à leur tour, peuvent transformer la qualité de la situation.

À ce niveau, qui n'est autre pour Dewey que le niveau de l'expérience ordinaire, il n'y a pas de distinction radicale entre la qualité d'une chose (sa valeur) et ses qualités sensibles (couleurs, sons, sensations, etc.). Toutefois, la qualité n'est pas seulement préintellectuelle puisque, comme nous l'avons signalé, elle possède une dimension prospective, en vue d'expériences à venir et peut ainsi subir des modifications. Bref, la qualité possède une phase immédiate, ou préréflexive, et une phase médiate ou réflexive. L'une et l'autre constituent ensemble la qualité d'une expérience.

La médiation de l'immédiat

Soulignons dès maintenant deux critiques pertinentes de cette perspective, venant de deux sympathisants du pragmatisme, celle de Richard Rorty et celle de Richard Shusterman. Pour Rorty, l'erreur de Dewey est d'avoir postulé une dimension de l'expérience qui se prétend « prélinguistique », risquant par là d'être vulnérable aux mêmes critiques qui furent adressées à l'empirisme traditionnel issu de Locke (Rorty, 1993a). Ainsi, selon Rorty, en maintenant la notion d'expérience et en postulant l'existence d'une souche qualitative prélinguistique, Dewey ne fait que saboter ses propres tentatives pour surmonter les problèmes du fondationnalisme. En bon penseur postmoderne du « tournant linguistique », Rorty veut retenir l'antifondationnalisme de Dewey tout en abandonnant le postulat d'expériences qualitatives qui précéderaient le langage. Or, tel que le mentionne Richard Shusterman, l'erreur de Rorty est de confondre le langage et le monde ou la réalité, ou encore ce que nous disons du monde, notre manière de le symboliser, et ce à quoi renvoient nos symboles. Il concède à Rorty que la

qualité n'a pas de force épistémologique, mais il insiste néanmoins sur son importance esthétique et éthique. Ainsi Shusterman explique que la « qualité immédiate » non discursive, sans agir comme fondement ultime de la connaissance, n'est toutefois pas un simple postulat abstrait chez Dewey : « Je crois que son [Dewey] intention réelle n'était pas de fournir de telles fondations, mais de célébrer l'importance de l'immédiateté non discursive. L'importance qu'il lui reconnaissait était avant tout d'ordre esthétique; elle était centrale dans le domaine de l'expérience de la valeur » (Shusterman, 1994 : 92). Cependant, selon nous, si Shusterman a raison de critiquer l'usage épistémologique de la notion de « qualité immédiate » au sens où elle serait quelque chose comme les *senses-data* ou les *idées primaires*, et d'accentuer son rôle esthétique, il néglige pourtant la force heuristique de la qualité dans la philosophie de l'expérience chez Dewey.

Nous devons alors préciser au moins trois problèmes liés à la qualité chez Dewey. D'abord, tel que nous l'avons mentionné, la qualité n'est pas seulement immédiate mais aussi médiate. Le rôle de la pensée, de la réflexion, est de clarifier, de porter à la conscience claire l'expérience immédiate. Elle n'est certes pas un « fondement » au sens usuel de ce terme, mais elle demeure le « fond » expérientiel sans lequel la réflexion serait stérile et le langage un simple substitue d'idéalisme. En ce sens, la qualité joue un rôle heuristique puisqu'elle guide la réflexion et oriente l'expérience vers des fins possibles, elle suggère des avenues d'actions. Ensuite, tel que nous allons le voir, s'il est juste d'associer la qualité immédiate à la dimension esthétique, il est erroné de croire, comme semble le prétendre Shusterman, que celle-ci se limite au niveau préréflexif, ou qu'elle puisse se passer de l'interaction intellectuelle. Cette position ne fait qu'amplifier le dualisme (que Dewey cherchait à éviter à tout prix) entre la pensée et la pratique. De toute évidence, la poésie requiert tout autant un effort intellectuel soutenu, de même que l'usage d'un langage. Nous verrons que, dans l'expérience esthétique, il y a parfois

fusion du préréflexif et de la réflexion. Enfin, troisième nuance d'envergure pour comprendre Dewey, l'activité intellectuelle – n'étant pas séparée de l'expérience immédiate mais une phase dans l'actualisation de toute expérience complète – a aussi un rôle primordial à jouer dans « l'expérience de la valeur » : son rôle est essentiellement éthique et sa démarche s'apparente à la pensée critique. Ce n'est que lorsque nous avons évalué la qualité immédiate en vue de buts supérieurs que nous cheminons réellement sur la voie de la visée éthique.

Il est vrai que Dewey emploie souvent indifféremment, et parfois de diverses façons, les termes « qualitative », « immediate quality », « qualities » et simplement « quality » pour discuter de problèmes semblables. En fait, les usages de ces termes varient de la simple reconnaissance d'une souche existentielle qui fournit les matériaux à la réflexion ultérieure, à une expérience englobante qui manifeste et témoigne de l'unité de l'émotif et du rationnel. Toutefois, en guise de précision terminologique, soulignons que « qualitative » a une connotation esthétique et se rapproche donc de « immediate quality » (ou encore « immediate qualitative background »), tandis que « qualities » réfère le plus souvent aux perceptions des sens, soient les couleurs, les formes, etc. Mais il importe de bien saisir le lien intime entre ces expressions, car si Dewey les utilise pour désigner des aspects différents de la réalité sur le plan de la discrimination intellectuelle, il considère aussi qu'elles ont le même statut sur le plan précognitif. Ainsi, le tragique, le comique et le pittoresque, pour reprendre ses exemples, possèdent le même degré de réalité que le rouge, le nauséabond, le rugueux, etc. : « these traits stand in themselves on precisely the same level as colors, sounds, qualities of contact, taste and smell » (Dewey, 1981 : 82). Bref, la qualité n'est irréductible à autre chose qu'elle-même, ni à l'esprit ni à la matière; plutôt « esprit » et « matière » sont des termes qui désignent des manières que nous interagissons *dans* et *avec* le monde.

Cependant, remarquons encore que Dewey ne prétend pas que les impressions sensibles, prises isolément les unes des autres, soient des valeurs en elles-mêmes, mais qu'elles entrent dans le champ des interactions qui forment le tissu d'une « situation ». (Rappelons que, par *situation*, il faut entendre le contexte qualitatif à l'intérieur duquel se poursuit l'interaction en cours). Il importe donc de retenir que la qualité n'est ni dans le sujet (agissant, pensant, racontant, etc.) ni dans l'objet considéré séparément de l'expérience, mais imprègne la *situation* dans son ensemble. Comme le rappelle T. Alexander : « The “quality” of a situation is neither “in” the sentient organism nor “in” the object. The quality is only in the situation and is of it » (Alexander, 1987 : 112). Ainsi, pour ne donner qu'un exemple particulier, rappelons qu'un procès juridique ne saurait se passer de références à la qualité de la situation, en dehors de laquelle il n'y aurait aucun sens d'argumenter en faveur ou en défaveur d'une injustice. Pour reprendre autrement l'exemple soulevé plus haut, « la brutalité » commise à l'encontre d'une personne, ne se retrouve pas dans les séquences isolées de l'événement, mais dans la continuité qualitative de l'expérience en cours. De même, pour prendre un contexte tout à fait différent, le confort d'un feu de foyer, n'est ni dans le sujet qu'est l'individu, ni dans l'objet, le feu, mais se situe dans et émerge de l'interaction et constitue la situation. La situation (en tant qu'ensemble d'interactions organisées en un tout), porteuse de sa qualité bien particulière, est antérieure à la réflexion.

Mais cela n'élimine pas complètement l'équivoque qui réside dans l'utilisation que fait Dewey du terme « qualité ». Quoique sa tentative de comprendre la qualité et les qualités sur un même pied d'égalité demeure primordiale pour sa métaphysique de l'expérience, elle ne justifie pas pour autant l'ambiguïté inhérente qui réside dans cette catégorie englobante. Certes la qualité n'est ni subjective ni objective. Mais est-elle la base de l'expérience ou ce vers quoi converge toute expérience? Dans *Logique*, Dewey

réitère la place qu'occupe la qualité dans sa pensée et sa parenté avec la dimension esthétique de l'expérience : « la signification de la *qualité* dans le sens où la qualité est dite pénétrer tous les éléments et toutes les relations qui sont ou peuvent être instituées dans le discours et par là en faire un tout individuel, peut être mieux comprise encore en se référant à l'usage *esthétique* du mot » (Dewey, 1967 : 131). Si la qualité est la racine de l'interaction et si celle-ci est synonyme d'esthétique, alors l'expérience esthétique est la racine de nos transactions, que ce soit avec la nature ou avec d'autres individus. Ou, pour dire les choses de manière plus précise, la qualité d'une expérience possède un caractère éminemment esthétique qui constitue la transaction continue au sein d'une situation : l'expérience esthétique, dans son acception primaire, n'est autre que l'expérience de cette continuité qualitative. C'est pourquoi, tel que nous allons le montrer, la situation n'est pas seulement un appel à « dénouer les nœuds » pratiques auxquels nous sommes confrontés, mais une invitation à la reconstruction et au dévoilement, par la narration, du *sens* de l'expérience.

3.2 La situation narrative

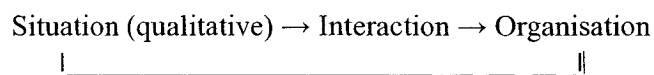
To affect the quality of the day, that is the highest of arts. (H. D. Thoreau, 1982 : 172)

3.2.1 Le sens de la situation

Sens et explication

La distinction entre l'empirisme traditionnel et l'empirisme de Dewey, ou d'un autre point de vue, entre le naturalisme contemporain de type scientifique et la conception qualitative et transactionnelle de l'expérience chez Dewey, situe celui-ci dans un registre

à part. Sa critique des vieux dualismes qui ont infecté les débats philosophiques, tel celui entre Culture et Nature, repose sur sa conception de l'interaction et de la continuité de l'expérience, mais aussi sur sa conception du « sens » d'une expérience. Or, au risque de simplifier momentanément ce qui, pour Dewey, est une relation complexe, nous pouvons dire que la continuité et le sens émergent des types d'interactions et de ce que celles-ci s'organisent pour former des situations. Le « sens », comme la qualité, est donc une propriété de l'ensemble de la situation qui, en retour, structure et organise les types d'interactions :



Une situation, pour reprendre ce que nous disions ci-haut, est donc un « tout » organisé mais qui n'annule pas la spécificité des parties, c'est-à-dire la diversité et la variété. Plus encore, une situation qualitativement riche encourage et nourrit de nouvelles possibilités d'interaction. L'interaction engendre alors, pour reprendre le titre d'un des chapitres d'*Art as Experience*, une « organisation des énergies » (Dewey, 1989 : 167), amenant avec elle une transformation de la situation. Mais, pour rendre justice à la vision deweyenne, il faut rappeler que ce processus se passe *dans* et *avec* un environnement qui, lui aussi, est le fruit d'interactions antérieures (soient physiques et biologiques, soient sociales et culturelles, ou à la fois biophysiques et socioculturelles). Le sens donc d'une expérience, doit être compris de manière transactionnelle (et non comme une « entité » qui s'ajoute ou se superpose à l'expérience de l'extérieure). Il s'agit d'une téléologie ou téléonomie modérée, de « buts » ou de « fins » conçus d'un point de vue systémique et immanent à l'expérience⁹⁴.

⁹⁴ Selon cette perspective, il ne peut alors y avoir de « sens » qu'à l'intérieur d'un système, que dans un ensemble organisé : un mot, un concept ou même une expérience ont alors un sens, une signification, une

C'est en quoi la philosophie de Dewey est d'abord une philosophie du « sens » ou de la « signification » : « Meaning is wider in scope as well as more precious in value than is truth, and philosophy is occupied with meaning rather than with truth » (Dewey, 1984b : 4). La vérité, comprise ici comme *vérification* de nos idées par la méthode scientifique, est alors une catégorie du « sens » mais non la totalité de ce qui est sensé et significatif. Or, la vérité scientifique, préoccupée par les faits est certes primordiale dans le processus de validation de nos idées. Elle permet, entre autres, de fixer la signification de certaines idées et de surmonter des débats stériles qui autrement seraient peut-être interminables. Mais faire appel à la science, ce n'est pas accepter *seulement* les faits de la science : « It is the difference between imagination that acknowledges responsibility to logical compatibility with demands of ascertained facts, and a complete abdication of all imagination in behalf of a prosy literalism » (Dewey, 1984b : 9). Si la philosophie doit respecter les données de la science (au sens de la démarche expérimentale), il n'en demeure pas moins que sa tâche est de comprendre le « sens », la signification profonde de l'événement et de l'action. Et c'est pourquoi, pour reprendre l'exemple de Dewey, nous ne demandons pas si la civilisation athénienne est vraie ou fausse, ou si *Hamlet* est véridique; nous cherchons plutôt à comprendre son sens et sa signification pour nous (Dewey, 1984b : 5-6)⁹⁵.

Or, il faut lier d'emblée la conception deweyenne du sens à celle des signes d'une part et d'autre part, à celle du comportement. Pour Dewey, le sens est lié à l'ensemble de nos dispositions intellectuelles et pratiques, notamment à l'usage de *signes* qui orientent

direction et une finalité qu'en relation aux autres concepts et expériences de l'ensemble référentiel, des règles et des normes qui gouvernent le système et qui déterminent leur finalité dans cette organisation.

⁹⁵ Il serait donc simpliste, de la perspective de Dewey, de supposer que ce qui ne peut être démontré comme étant vrai ou faux (donc les énoncés non-scientifiques, *i.e.* la poésie) est forcément « insensé » (non-sens), comme le suggère, par exemple, le *Tractatus* de Wittgenstein.

et guident l'interaction⁹⁶. Kathleen M. Wheeler explique correctement le rapport étroit entre « meaning » et « behaviour » chez Dewey : « Meaning is a property of behaviour, but a very distinctive behaviour that is cooperative, systemic, and inferential. [...] meaningfulness is described by Dewey as responsiveness to acts by another person » (Wheeler, 1993 : 188). En d'autres mots, le « sens » est une catégorie intersubjective, mais souple et fluide, en continuité avec nos actions, et non un ensemble d'entités analytiques (« meanings »)⁹⁷.

Si les signes, les symboles et les idées émergent de nos transactions pour Dewey, ils ont également comme fonction de nous y ramener, et n'ont précisément de sens que dans la mesure où ils demeurent en contact avec l'expérience (que celle-ci soit intellectuelle, morale, pratique ou esthétique). C'est pourquoi aussi, le « sens » est une catégorie essentiellement « communautaire » (Wheeler, 1993 : 189), constitué par des règles de conduite propre à une pratique. Les signes sont donc des règles qui renvoient et gouvernent le comportement. Et comme le soutiendra Ricœur plus tard, l'*action sensée* est alors celle qui est encadrée par des signes ou, dans un contexte esthétique ou encore religieux, par des symboles⁹⁸.

⁹⁶ Remarquons que, dans *Experience and Nature*, Dewey fait la distinction entre « sense » et « signification » (Dewey, 1981 : 200), en ce que le premier renvoie à la situation en cours (comme lorsque nous disons : *to have a sense of the situation*) et l'autre à l'usage spécifique de signes (i.e. le panneau « Arrêt-Stop » indique, signifie, une action). Pourtant, la difficulté est sitôt surmontée lorsque nous comprenons qu'en français, le mot « sense » se traduit par *sentiment*. Par ailleurs, le terme français « sens » est donc le meilleur pour désigner ce qu'entend Dewey par « meaning » et le même terme s'applique dans les deux langues pour « signification ».

⁹⁷ Il faut ainsi faire la distinction entre une conception analytique du sens, telle qu'on la retrouve entre autres chez Carnap et celle de Dewey. Andrew Lugg écrit, à cet égard, que la méthode « de Carnap trouve son assise dans la distinction » « entre le *nominatum* (« *Bedeutung* », i.e. l'entité désignée) et le sens (« *Sinn* ») d'une expression » (Lugg, 2002 : 154). Or, pour Dewey, comme pour Quine d'ailleurs, cette distinction camoufle une métaphysique. Quoique ce n'est pas le but de notre projet de clarifier ce débat insulaire, retenons toutefois qu'à l'encontre et de Carnap et de Quine, Dewey insiste (à l'instar d'Aristote) sur les notions de comportement, d'habitude et, évidemment d'(inter)action, comme « unité de sens ».

⁹⁸ En Thaïlande, dans un temple, devant une grande statue d'un Bouddha en or, il faut maintenir le silence et idéalement, méditer. La statue est un symbole de l'attitude, de la posture et de l'état que nous devrions nous efforcer d'atteindre. En ce sens, le symbole est une règle d'action, il me suggère ce que je devrais faire, comment je dois agir dans cette situation.

Tel que nous l'avons montré, au niveau de l'expérience immédiate, précognitive, les qualités physiques des objets et leurs significations qualitatives pour l'action se confondent : « When we wait in an automobile for a traffic light to turn, red is still a physiological stimulus. But it has *significance* in terms of adaptation of the behavior of individuals to one another » (Dewey, 1939 : 826). Toutefois, contrairement au béhaviorisme, ce n'est pas le stimulus, pris comme fait isolé qui engendre la signification et le comportement. Plutôt, c'est la signification, dans ce cas-ci fixée socialement, et le comportement général qui oriente l'action. La vibration lumineuse « rouge » n'est rien en soi, mais devient sensée ou significative dans certains contextes ou situations. De même, le café que je bois n'est pas seulement « liquide », « noir », « chaud », mais également « savoureux », « stimulant » et peut-être même évocateur de certains souvenirs. Ces stimuli font partie d'un ensemble d'expériences, d'habitudes et de valeurs, à la fois personnelles et sociales. Mais la qualité de l'expérience n'est pas en « moi », ni dans l'objet, mais dans (et de) l'interaction, qui peut être enrichissante ou récalcitrante, claire ou vague, etc. Le sens émerge lorsque, par l'entremise du comportement qu'il m'invite à adopter, je participe à la structuration de l'expérience pour en faire un « tout » où présidera une nouvelle harmonie.

La situation problématique

Ce qui déclenche le processus de réflexion, ce n'est pas la stimulation physique, mais une perturbation dans l'interaction entre le sens d'une expérience et la réalité. Ce n'est que lorsque la qualité de l'expérience est perturbée et que sa fluidité naturelle est bousculée, que nous entreprenons la démarche de l'investigation rationnelle dans le but de remédier au problème en cours. Si cette perturbation peut être simplement physique – le feu de signalisation peut être défectueux ou mon café trop amer –, dans un contexte

social plus vaste, elle peut être intellectuelle, esthétique et morale⁹⁹. Mais c'est un fait du caractère dynamique de l'existence, de la vie, incluant l'activité intellectuelle, que l'équilibre et l'harmonie seront toujours, tôt ou tard, affectées et ébranlées, remis en question. L'ouverture provoquée dans le système nous force alors à rechercher un nouvel équilibre. Et, pour Dewey, c'est précisément la vocation de l'intelligence, de la délibération, d'enquêter sur les idées et les idéaux favorables à l'atteinte d'une nouvelle harmonie, sans sombrer ni dans le totalitarisme (méthode de la coercition), ni dans le relativisme (laisser-faire irresponsable).

L'enquête peut commencer par un sentiment vague, l'impression que la situation, quelle qu'elle soit, n'est pas satisfaisante. Cette impression marque alors le début d'une série d'efforts intellectuels et pratiques afin de rétablir l'intégrité de l'expérience et, par conséquent lui redonner un sens. Dewey écrit :

To say I have a feeling or impression that so and so is the case is to note that the quality in question is not yet resolved into determinate terms and relations; it marks a conclusion without statement of reasons for it, the grounds upon which it rests. It is the first stage in the development of explicit destinations. All thought in every subject begins with just such an unanalyzed whole. (Dewey, 1984d : 248-249)

Le sentiment qu'il y a quelque chose de problématique est la première étape de l'enquête. Mais en tant que situation elle n'est pas absolue : elle indique la fin d'un certain parcours, une conclusion, mais du même coup elle est le point de départ de la réflexion, de l'effort pour rendre explicite ce qui est implicite. La qualité est le matériau de base à partir duquel la pensée prend forme, expérience qui est destinée à être mise en œuvre. Alors la situation globale, d'abord sentie et vécue plutôt que réfléchie, devient le

⁹⁹ Il ne s'agit pas surtout, comme dans le marxisme, d'une perturbation au niveau des conditions matérielles et économiques (quoique celles-ci peuvent jouer un rôle important), mais de tensions et d'écarts dans les désirs et les visions du monde, ou de ce que devrait être le monde selon certains. C'est le conflit, l'insatisfaction et le sentiment d'exclusion qui propulsent l'intelligence à tenter une révision, une redescription ou une nouvelle narration de la situation. Celle-ci inclut évidemment les interactions avec l'environnement bio-physique, comme dans le cas de la « crise » écologique actuelle.

champ à partir duquel nous opérons des distinctions et dans lequel nous agissons : « But something presents itself as problematic before there is recognition of *what* the problem is. [...] Thought is the operation by which it is converted into pertinent and coherent terms » (Dewey, 1984d : 249). Ainsi, la qualité immédiate d'une situation est une source d'incitation et d'information, mais aussi de remises en question, pour la raison humaine. En d'autres mots, c'est la situation problématique qui met en marche le *processus* cognitif par lequel la qualité de fond s'élève au rang du discours rationnel : « To make a valuation, to judge appraisingly, is then to bring to conscious perception relations of productivity and resistance and thus to make value significant, intelligent and intelligible » (Dewey, 1981 : 321). En ce sens, rétablir l'équilibre (la cohésion et la continuité) de l'expérience, retrouver notre sentiment de satisfaction là où la situation nous paraissait absurde, voire dans certains cas insoutenable, ce n'est autre que de recouvrer le sens de la situation.

À cet égard, la délibération morale et l'enquête scientifique ne diffèrent pas fonctionnellement. Nos jugements de valeur (*valuations*) sont le résultat final d'un cheminement intellectuel qui part de la prise de conscience d'un problème, d'un manquement sur le plan humain, qui passe par la délibération critique, et qui se termine par des suggestions ou des recommandations susceptibles de remédier au problème et de transformer la qualité de la situation. L'aboutissement de ce processus, tel que nous allons le voir, est caractérisé par un halo signifiant, et une expérience de *consumation*.

De ce point de vue, la distinction traditionnelle entre « faits » scientifiques et « valeurs » morales n'est plus opératoire. Un « fait » n'est rien d'autre, aux yeux de Dewey, que ces relations et ces événements qui possèdent une certaine constance et qui, de par cette vertu, agissent comme des points fixes dans la toile de la connaissance afin d'évaluer notre comportement et nos habitudes. En ce sens, le scientifique et l'éthicien

ont la même approche de départ. Tous deux recherchent des points de repère dans le vaste champ de l'expérience humaine à partir desquels ils peuvent juger et ajuster le comportement des hommes. Ce n'est que dans la nature même de l'objet que leur enquête diffère : l'un cherche à expliquer les mécanismes réguliers de la nature, alors que l'autre vise à comprendre les rapports entre les personnes en vue de la vie bonne. Pourtant, l'éthique n'est pas moins liée à l'expérience et, en ce sens, elle met en relief des situations limites bien réelles.

On peut alors donner le nom plus précis (et en ce sens plus près de la tradition philosophique) de *valeur* à ces principes rationnels (et relationnels) qui orientent nos expériences, qui définissent ce que nous sommes et en fonction de quoi nous agissons et vivons. Mais croire que ces relations sont strictement le produit de l'intelligence humaine, ou inversement, qu'elles existent quelque part dans un ailleurs absolu, c'est mécomprendre, selon Dewey, la nature de l'expérience. Les valeurs qui enrichissent notre existence et qui orientent nos activités ne sont pas le fruit d'une réflexion désincarnée sur le bien et le mal, mais le résultat de nos interactions (tant intellectuelles et émotives que pratiques) au sein du réel. Elles prennent leur source dans l'action et ont comme tâche de nous y ramener, suggérant des fins possibles, des buts visés (*ends-in-view*). Une expérience est sensée lorsqu'elle vise et, ultimement atteint, ces buts (d'où, pour Dewey, le caractère téléologique ou téléonomique de l'expérience). Et, comme nous allons le voir, ce n'est que lorsque l'expérience est vécue de manière esthétique, reconnaissant par là sa véritable nature, que le rapport strictement « instrumental » entre moyen et fin est surmonté et que la vie peut devenir un art de vivre.

3.2.2 La narrativité de l'expérience

Narration et temporalité

La pensée est donc contextuelle, c'est-à-dire transactionnelle et situationnelle. Son but est de rendre intelligible, porter au niveau de la conscience claire, tout à la fois les désirs et les buts (ou les fins) visés, ainsi que de mettre en lumière les moyens qui permettront de structurer notre expérience, de lui donner une forme déterminée : « Le jugement est la transformation d'une situation antécédente existentiellement indéterminée ou troublée en une situation déterminée » (Dewey, 1967 : 297). La pensée, la raison, le jugement ne sont donc ni correspondance avec un état de fait fixé d'avance, ou adéquation avec *la* réalité, ni construction ou création *ex nihilo*, mais participation à la mise au point de l'expérience, à sa détermination. Il s'agit plutôt d'une transaction entre l'organisme complexe qu'est l'être humain et les conditions environnementales, formant ensemble la situation existentielle.

Or, nous pouvons distinguer deux aspects, ou plutôt deux phases, de la situation existentielle révélant ainsi son caractère dynamique. Toute « situation », explique Dewey dans *Logique*, possède une « phase temporelle » qui « s'exprime dans la narration », ainsi qu'une « phase spatiale » qui est « descriptive » (Dewey, 1967 : 297). Quoique pour le jugement tout est spatio-temporel, la description est une abstraction pratiquée à partir de l'horizon de la narration : « toutes les narrations ont un arrière-plan qui, s'il était explicité au lieu d'être tenu pour acquis, serait décrit : parallèlement, ce qui est décrit existe au cœur d'un processus temporel auquel la "narration" s'applique » (Dewey, 1967 : 297). En d'autres mots, l'aspect spatial-descriptif, comme la facticité en général, n'a de subsistance qu'au sein du processus temporel-narratif.

Cette conception se rapproche, de toute évidence, de la conception centrale de Ricœur. En effet, rappelons que selon Ricœur, la narration est ce qui donne sens à notre expérience. Nous pouvons certes décrire les composantes de l'expérience en cours, mais sans l'apport de la narration, nous n'avons pas accès à son sens. En bout de ligne, c'est ce que le récit raconte et ce que le mythe représente, ou encore la signification de l'œuvre d'art, qui compte et non la pure description. Mais, de même que la qualité et le sens ne sont pas des entités qui viennent s'ajouter *de l'extérieur* à l'expérience, mais sont le fruit de la transaction entre les éléments de l'expérience (qui, en retour, structurent l'ensemble et précise la fonction des parties), de même la narration d'une situation n'est pas que la création d'une subjectivité pure et désengagée, mais implique aussi l'interaction et ainsi l'intersubjectivité.

Toutefois, pour Dewey, comme pour Ricœur, la narration dévoile le sens de la situation seulement dans la mesure où le jugement réflexif y participe. C'est en quoi un organisme simple comme une amibe, si elle est aussi en interaction avec son environnement, ne fait probablement pas la narration de cette expérience. Mais nous pouvons aussi douter qu'elle en ait une *connaissance*. Nous ne pouvons dire si l'expérience est *en elle-même* narrative – ce qui serait, comme la thèse sur la qualité, une position ontologique forte –, mais nous pouvons affirmer que, pour l'être humain, l'expérience n'a de sens ou ne devient sensée, disons déterminée, que par l'entremise du jugement et de la mise en récit.

D'un point de vue pragmatique, la narration est alors l'effort de synthétiser notre expérience (une synthèse de l'hétérogène, pour reprendre Kant), de relier les divers aspects (en apparence disparate) en un tout cohérent. Mais tel que nous l'avons déjà suggéré dans notre discussion sur Ricœur et Eco, c'est la variété des transactions possibles qui ouvre la porte à une variété de narrations et d'interprétations : « Puisque

tous les changements quand ils sont soumis à l'enquête sont des tours, des cycles d'événements dont le commencement et la fin sont déterminés par la situation indéterminée qui subit une résolution (et par conséquent ne sont pas absolus), tous les changements donnés peuvent être narrés sous forme d'une variété indéfinie d'événements mineurs inclus comme incidents, épisodes ou occurrences » (Dewey, 1967 : 299). Il est ainsi toujours possible de réviser nos analyses en insistant sur des aspects et des instances de l'expérience autrement occultés par les récits et les interprétations officielles. Mais plus encore, c'est par l'entremise de l'enquête que nous arrivons éventuellement à une résolution, non parce que la solution du problème nous attendait passivement, mais parce que l'effort narratif est précisément une organisation graduelle des éléments du problème en un tout satisfaisant (mais non absolu). En ce sens, le caractère éminemment herméneutique de la réalité humaine émerge tout autant dans le cadre d'une pensée naturaliste ou écologiste que dans le cadre d'une pensée proprement existentielle. Tel que nous l'avons souligné, l'écologisme humaniste de Dewey reconnaît d'emblée la réalité de l'un comme de l'autre.

Si c'est toujours la catégorie du « sens » qui prédomine chez Dewey, c'est dans la mesure où elle est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de toute analyse conceptuelle et non une expérience à côté ou à part de l'enquête. Ainsi, pour résumer les conceptions de l'expérience et de l'enquête chez Dewey, il faut souligner que : le sens précède l'explication, la qualité précède la quantité et la narration précède la description. En revanche, l'explication, la quantification et la description occupent un rôle d'importance dans la validation de nos idées et de nos idéaux. Le processus de délibération, comme « ajournement de l'action » (Dewey, 1968 : 115), possède une structure narrative en ce qu'elle est une « répétition dramatique », la projection en imagination de divers plans d'action : « Deliberation is a dramatic rehearsal (in

imagination) of various competing possible lines of action » (Dewey, 1983b : 132)¹⁰⁰.

L'aptitude à constituer ou reconstituer, sur le plan de l'imaginaire, des voies possibles d'actions permet ainsi à l'être humain de prévoir certaines conséquences néfastes et d'entrevoir des issues positives. Il peut alors corriger, dans une certaine mesure, son projet et proposer des alternatives.

Au risque d'imposer une interprétation trop ricœurienne à la pensée deweyenne, nous pouvons dire que l'explication, comme instance scientifique, est cette phase de l'interprétation par laquelle nous imputons ou « ascrivons » certains caractères déterminés à l'objet de notre enquête¹⁰¹. En revanche, Dewey, plus sensible que Ricœur à l'immersion de l'organisme vivant dans le monde physique naturel, refuserait sûrement la dichotomie entre une raison « techno-scientifique » et une raison « pratique », et insisterait davantage sur la démarche scientifique comme processus de validation et de vérification. En fait, il faut penser selon une démarche à la fois herméneutique, scientifique et pratique, par laquelle nous fixons la signification de nos idées, et ce en accord avec les faits ainsi que les idéaux que nous voudrions voir mis en œuvre socialement.

De ce point de vue, la conscience n'est réductible ni aux mécanismes du cerveau (quoiqu'elle en dépende à plusieurs égards), ni à une substance transcendante désincarnée (au sens cartésien du *Cogito*). La conscience, pour Dewey, est un mot qui désigne une activité, soit l'acte par lequel nous (re)configurons et (ra)contons notre expérience. Tel que l'explique Alexander, la conscience est profondément dramatique

¹⁰⁰ S'inspirant à la fois de Dewey et de Ricœur, Steven Fesmire explique : « To say that deliberation is dramatic or story-structured means that it follows the form of any experience transformed toward consummation : it has a beginning, middle, and conclusion just as journeys have starting points, paths traversed, and end-points or destinations » (Fesmire, 2003 : 79).

¹⁰¹ Dans un passage qui vise à expliciter la position deweyenne de l'interprétation, mais qui rappelle justement Ricœur, Wheeler écrit : « Interpretation [...] involves the imputation or ascription by someone of the existence of a potentiality for some consequences » (Wheeler, 1993 : 189).

dans sa démarche : « consciousness for Dewey has an intrinsic dramatic and narrative structure which operates within a web of meanings » (Alexander, 1987 : 175). En effet, s'il existe une caractéristique principale de la conscience selon Dewey, ce n'est pas sa rationalité, mais sa narrativité : « Every case of consciousness is dramatic; drama is an enhancement of the conditions of consciousness [...]. They have to be perceived in terms of the story, as its forwardings and fulfillings » (Dewey, 1981 : 232-233). Que ce soit dans nos entreprises scientifiques, dans l'effort pour penser de manière critique ou plus explicitement pour raconter une histoire, la conscience est de nature narrative. Plus encore, sa qualité proprement rationnelle lui vient de ce qu'elle possède, à la base, une qualité narrative, lui octroyant rythme, forme et structure.

De même, la relation entre la vie en général et la vie humaine comme étant toutes deux profondément narratives transparaît dans le grand texte de Dewey consacré à l'expérience esthétique, *Art as Experience* : « For life is no uniform uninterrupted march or flow. It is a thing of histories, each with its own plot, its own inception and movement toward its close, each having its own particular rhythmic movement; each with its own unrepeated quality pervading it throughout » (Dewey, 1989 : 42-43). Si nous accordons à Dewey que le mot esthétique, dans son sens large, puisse être utilisé comme synonyme de rythme, de forme et de qualité, alors est esthétique toute expérience où l'on retrouve, mais de façon amplifiée, ces caractéristiques. Et puisque l'expérience est essentiellement transactionnelle, l'expérience esthétique sera, elle aussi, transactionnelle. E. Morin remarque d'ailleurs à ce sujet que cette « résonance » entre l'être humain et le milieu ambiant, est probablement le « trait commun du phénomène esthétique » : « Soit contemplative, soit active [...] l'esthétique est une relation qui s'établit entre l'être humain et une certaine combinaison de formes [...] une aptitude à entrer en résonance [...] avec sons, odeurs, formes, images, couleurs, que produisent en profusion non seulement

l'univers mais aussi désormais l'*homo sapiens* » (Morin, 1973 : 117). L'expérience esthétique, en tant que « résonance », implique donc une relation entre l'humain et le monde environnant dans ce qu'il contient de variétés sensorielles et de richesses perceptuelles. Serions-nous alors, comme le pensaient certains poètes romantiques, plus proches de la nature et de la vie, lorsque nous actualisons notre potentialité esthétique?

Au dire de Dewey, la conscience, l'esprit et la raison humaine reproduisent une tendance, une « résonance », que nous retrouvons partout dans la nature. Par l'intermédiaire de sa faculté esthétique, l'être humain prend contact avec le monde environnant. Il faut insister ici sur l'interdépendance entre la nature et l'humain, et sur ces liens symboliques que sont les mythes anciens, tout comme la science moderne. Soulignons encore que la conscience, comme la vie en général, possède un trait générique de base qui se dévoile directement dans la narration, celle de la temporalité : « Just as time has meaning as a dramatic or narrative event, so dramatic or narrative meaning is inherently temporal », remarque encore Alexander (1987 : 175). La raison pour laquelle Dewey ne peut concevoir une « conscience transcendantale », c'est parce que celle-ci fut trop souvent associée à une entité immuable et atemporelle, presque statique et sans vie. L'immersion du sujet, de l'organisme humain, dans la nature, implique pour le penseur américain, la reconnaissance du temps comme critère de l'émergence du soi et de l'individualité.

Temps et individualité

À l'encontre de ce mythe de l'agent désincarné, Dewey, comme son contemporain Bergson et plus tard Merleau-Ponty et Ricœur, met l'accent sur l'existence temporelle de l'individu et sur la temporalité comme facteur de l'individualité. C'est dans son essai tardif *Time and Individuality* (1940) qu'il défend l'idée selon laquelle l'essence de

l'individu est son histoire. À sa manière, Dewey précisait alors que c'était par l'entremise de son « récit de vie » qu'une personne devient ce qu'elle est :

Take the account of the life of any person, whether the account is a biography or an autobiography. The story begins with birth, a temporal incident; it extends to include the temporal existence of parents and ancestry. It does not end with death, for it takes in the influence upon subsequent events of the words and deeds of the one whose life is told. [...] The individual whose life history is told, be it Socrates or Nero, St. Francis or Abraham Lincoln, is an extensive event; or, if you prefer, it is a course of events each of which takes up into itself something of what went before and leads on to that which comes after [...]. The human individual is himself a history, a career, and for this reason his biography can be related only as a temporal event. [...]. Temporal seriality is the very essence, then, of the human individual. (Dewey, 1991 : 102)

Après avoir mentionné les influences que Bergson et James ont exercées sur sa conception du Temps, Dewey entreprend dans cet essai de développer, en continuité avec ses écrits antérieurs, les conséquences existentielles de sa conception de l'individualité. Or, remarquons d'abord que la notion de temporalité chez Dewey est profondément liée à sa conception « processuelle » de la nature. Tout dans la nature croît et évolue, rien n'est absolument fixe et stable. Idée ancienne (Lao-tseu, Bouddha, Héraclite) que nous retrouvons aussi chez Emerson : « Il n'y a pas de fixité dans la nature. L'univers est fluide et volatil. La permanence n'est [qu']un mot de [degré] » (Emerson, 1851c : 223). Ce qui permet aussi d'affirmer que « [l']homme est l'abrégé du temps, il est le corrélatif de la nature [...], sa vie est entrelacée dans la chaîne de l'être organique et inorganique » (Emerson, 1851b : 81-82). Chez Dewey, comme chez Emerson, l'être humain vit en continuité avec la nature, non comme automate dans une mécanique atemporelle et prédéterminée, mais comme organisme vivant dans un processus temporel évolutif.

Dewey insiste alors sur la dimension profondément temporelle du sujet humain. Ainsi, remarque Deledalle, « l'individu humain est lui-même une histoire, une carrière. C'est pourquoi sa biographie ne peut être rapportée que comme un événement temporel »

(Deledalle, 1967 : 419). L'individu est certes toujours plus que son passé, mais l'identité est essentiellement un devenir, un projet, et elle apporte du nouveau dans le monde. En fait, si, dès le début de l'essai en question, Dewey reprend explicitement l'ancienne conception aristotélicienne selon laquelle nous ne pouvons juger une personne qu'à partir de « l'unité de sa vie », il faut pourtant relever la différence importante qui sépare le pragmatiste des philosophes anciens : c'est la notion de nouveauté, la possibilité de l'innovation. Tandis que la vision ancienne reposait sur l'idée d'un univers « clos » en *révolution*, voué à un retour de toute chose, l'univers moderne se veut « ouvert » et davantage en *évolution*, capable de progrès. C'est en quoi Dewey, au carrefour de « Hegel et Darwin » (Rorty, 1993b), insistera, non sur l'absence totale de finalités et de fixités dans la nature (ainsi que dans la nature humaine), mais sur leurs caractères transitoires, historiques et culturels (Dewey, 1981 : 82-83).

Ainsi, non seulement le sujet agissant est en interaction avec un environnement, mais puisqu'il est un *être* temporel il est aussi un récit ou, du moins, une histoire¹⁰². C'est dans cette optique, au confluent de l'ancien et du moderne, qu'il faut saisir la force de la narrativité de l'expérience humaine chez Dewey. Elle n'est pas un cas à part dans l'ensemble de nos expériences, mais le fond même de l'expérience et de la nature. Dewey, encore ici, retrouve Ricœur.

Mais rappelons que pour Ricœur, l'histoire et le récit n'apparaissent qu'avec l'humain, avec la capacité humaine à réfléchir son passé, tandis que la nature, sans l'homme, n'est qu'un éternel présent, un temps cosmique mais sans véritable passé ni avenir. Avec l'être humain, émergent dans le monde une temporalité subjective et une

¹⁰² Il convient de mentionner que Dewey partage d'ailleurs cette conviction, non seulement avec Emerson, Bergson et James, mais aussi avec un autre de ses contemporains, G.H. Mead, tel que le rappelle James A. Holstein et Jaber F. Gubrium dans leur ouvrage : *The Self We Live By : Narrative Identity in the Post-Modern World*. Pour James, voir : Richard D. Ashmore et Lee Jussim, *Self and Identity*.

temporalité narrative, pont entre le temps impersonnel cosmique et le temps personnel des hommes. De plus, tel que nous l'avons vu, il faut tirer une distinction plus précise, selon Ricœur, entre les faits de notre histoire, notre biographie, et l'interprétation que nous pouvons en faire, le récit. C'est dans cette dernière étape que le soi actualise réellement ses potentialités narratives. Ainsi, les faits historiques qui constituent ma biographie sont, pour reprendre le vocabulaire deweyen, les aspects descriptifs de mon expérience, des séquences isolées qui peuvent faire l'objet d'une analyse et d'une vérification, de même que l'histoire comme science doit chercher à faire la part des choses entre le purement fictif et le factuel.

Si cette conception n'est certes pas étrangère à la vision deweyenne (et certainement pas en contradiction avec ce que nous avons montré à son sujet), il semble néanmoins qu'il revient à Ricœur d'avoir clairement identifié les diverses conceptions du temps et la nécessité de comprendre l'histoire, le récit (et la biographie) comme étant des dimensions de la réalité proprement humaine. Mais ce qui apparaît néanmoins dans la vision deweyenne, c'est que l'identité, tant collective que personnelle, possède une trame narrative et se construit tout autant à travers le fictif, le jeu de l'imaginaire et les expériences paroxystiques que par l'identification des faits. C'est pourquoi, pour mieux saisir la notion d'identité dans la philosophie de Dewey, il nous faut expliciter sa conception de l'expérience esthétique et son rapport à l'éthique. Évitions, toutefois, une confusion possible concernant la démarche de Dewey : il ne s'agit pas, pour lui, d'offrir des réponses quant à la conduite de la vie – *i.e.* comment les gens doivent vivre –, mais de comprendre les conditions générales de l'enquête et à partir desquelles nous pouvons mettre en place les conditions de la vie bonne. Nous allons voir que pour Dewey, être une personne, un soi, c'est mettre en marche des potentialités profondes d'interaction, de création et de communication.

- Chapitre IV -

L'art de la vie bonne

Nous avons vu que, contrairement à d'autres formes de naturalisme, l'écologisme de Dewey propose une conception de l'expérience qui accorde le maximum de place aux interactions souvent associées à la transcendance humaine, dont l'expérience esthétique et l'expérience de valeurs. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que si la philosophie de Dewey se réclame à juste titre de l'expérimentation et de la méthode scientifique, ce n'est pourtant pas au nom d'un positivisme réducteur, ou d'un scientisme naïf, qui voudrait faire des valeurs esthétiques et morales de simples épiphénomènes d'interactions physiques. Les transactions entre un individu et son milieu, au sein d'une situation, outrepassent les bornes de la pellicule délicate qu'est notre peau ou encore les décharges électriques des neurones de notre cerveau. Elles demeurent pourtant des interactions qualitatives *dans* et *avec* la nature, et donc susceptibles d'être comprises expérimentiellement, soit comme expression d'un environnement social et culturel particulier, soit comme expression d'un sentiment « individuel » d'appartenance à « un tout plus vaste », qui n'est autre que l'idéalisation (sur le plan de l'imaginaire) de la Nature ou de l'univers dans son ensemble.

Remarquons que l'impression d'idéalisme que nous ressentons à la lecture de certaines pages de Dewey vient de sa retranscription de thèmes transcendantalistes en langage transactionaliste. En plus de l'influence qu'exerça Emerson sur sa conception de l'esthétique, nous devons aussi mentionner celle de Coleridge et bien sûr de Hegel (Dewey, 1984c : 148)¹⁰³. C'est sur ce fond d'idéalisme et de transcendantalisme que

¹⁰³ Et selon son propre aveu, et malgré la distance idéologique qui les sépare, les écrits de Platon demeuraient la lecture philosophique préférée de Dewey (« Plato still provides my favorite philosophic reading »). Il souligne la dimension « dramatique » des dialogues platoniciens : « Nothing would be more helpful to present philosophizing than a "Back to Plato" movement; but it would have to be back to the

l'esthétique et l'éthique de Dewey chercheront à réconcilier les aspirations artistiques et morales avec les exigences de la science moderne. Mais c'est aussi en partie grâce à sa redécouverte d'Aristote, selon G. Deledalle, que Dewey doit sa révision de l'expérience morale : « Dewey retrouve [...] le langage [...] d'Aristote : l'idéal moral est téléologique; il est immanent aux situations particulières concrètes; il est le mouvement qui unifie » (Deledalle, 1967 : 128-130)¹⁰⁴. Pourtant, même si Dewey n'a jamais caché sa dette envers ses prédécesseurs, sa pensée n'en demeure pas moins originale.

Tel que nous allons le voir, l'expérience esthétique, pour Dewey, est l'expérience vécue dans son intégralité. C'est donc vers l'expérience esthétique que nous devons nous tourner afin de bien comprendre ce qu'est l'expérience en général et en quoi elle contribue à notre conception de la vie bonne. Nous voulons montrer que l'expérience esthétique est une condition (nécessaire mais non suffisante) de la visée éthique chez Dewey en trois sens :

- 1) Dans la mesure où l'esthétique est l'expérience d'une « unité (totalité) ouverte », elle est l'expérience « communautaire » de base. C'est le caractère proprement transactionnel de l'expérience esthétique qui en fait un socle de la visée éthique (comme vie bonne avec et pour autrui).
- 2) La visée éthique, conçue comme désir de la vie bonne, repose sur cette primauté de l'expérience esthétique et vise, par l'entremise du jeu de l'imagination, à créer de meilleures conditions d'existence individuelles et collectives. Ici, l'esthétique est une propédeutique à l'éthique et aux exigences morales.
- 3) Le soi moral est une réalité en croissance, qui implique une dimension « idéale » (imaginaire), un être en potentiel, et une dimension « réelle »

dramatic, restless, co-operatively inquiring Plato of the Dialogues » (Dewey, 1984c : 155). Retenons que Dewey relève les qualités esthétiques et questionnantes des *Dialogues* qu'il opposait à la rigidité de la tradition platonicienne.

¹⁰⁴ Dans cette perspective, Dewey pourrait être qualifié d'aristotélicien post-hégélien. À plusieurs égards, même l'assentiment qu'il donne au darwinisme fut préparé par son adhésion à « l'organicisme » hégélien où l'être est devenir, et repensé en fonction d'un « naturalisme » qui voit dans la nature des « finalités », non plus éternelles, mais qualitatives et transactionnelles.

(effective), l'être concret empirique. Le soi moral, en tant qu'actualisation du potentiel, culmine dans une forme de *consumation* (esthétique) de l'expérience.

Chacun de ces points sera présupposé dans notre exposé et ensemble ils constitueront le fil directeur de notre propos. Nous allons voir que chez Dewey, le soi est intimement lié à l'expérience esthétique mais que c'est dans l'éthique qu'il retrouve son parachèvement et sa raison d'être. S'il faut alors parler d'individualité (ou de subjectivité et de personnalité), ce n'est pas comme « fondement premier » (en opposition à un monde objectif) mais dans la mesure où l'individualité représente un « but » (visé), voire un « idéal » à atteindre. C'est dans cette perspective générale d'une (con)quête du « soi » que nous voulons mettre en lumière la place qu'occupent l'esthétique et l'éthique dans la structure générale de l'expérience selon Dewey.

4.1 L'art d'interagir

One's-self I sing, a simple separate person,
 Yet utter the word Democratic, the word En-
 Masse.
 Of physiology from top to toe I sing,
 Not physiognomy alone nor brain alone is
 worthy for the Muse,
 I say the Form complete is worthier far,
 The Female equally with the Male I sing.
 Of Life immense in passion, pulse, and
 power,
 The Modern Man I sing.
 (Walt Whitman, 1972 : 36)

4.1.1 L'expérience esthétique

La qualité esthétique

L'expérience esthétique recouvre chez Dewey plusieurs paliers d'interactions. Comme pour la notion englobante de *qualité*, s'il refuse souvent les définitions précises de l'expérience esthétique, c'est que celle-ci imprègne la situation dans son ensemble et précède ainsi les distinctions que nous établissons en elle et qui constitue la base de toute définition. Pourtant, cela n'a pas empêché Dewey d'écrire un livre entier sur le sujet. Deledalle remarque : « L'esthétique est la pierre de touche de la philosophie. Pour beaucoup, elle n'est qu'un appendice [...]. Pour Dewey, elle est le cœur de la philosophie » (Deledalle, 1967 : 444). C'est parce que l'expérience esthétique est essentielle à notre compréhension de la relation entre la pensée et l'expérience qu'elle pose un problème d'envergure pour le philosophe, qu'il soit empiriste ou transcendantaliste. Nous allons voir que l'expérience esthétique n'est autre que l'expérience intégrale vécue.

Dans la mesure où la dimension esthétique fait partie de toute expérience dite « normale », elle est une occasion privilégiée pour méditer sur l'art et l'art de vivre. Selon Dewey, l'expérience esthétique ne se distingue pas radicalement des autres formes d'expériences humaines : « the esthetic is no intruder in experience from without, whether by way of idle luxury or transcendent ideality, but [...] the clarified and intensified development of traits that belong to every normally complete experience » (Dewey, 1989 : 52-53). Ni simple « luxe » du dandy, ni idéal supranaturel (transcendantal), l'expérience esthétique est « résonance » et « relation », dans et avec l'univers ambiant. Elle est une instance, certes plus vive et amplifiée, de la qualité d'ensemble qui imprègne toute situation, même les plus « ordinaires ». Elle partage les

mêmes caractéristiques de base que toute autre expérience : elle est transactionnelle, qualitative, contextuelle, temporelle et narrative. En fait, alors que d'autres formes d'activités (scientifiques, politiques, etc.) auront parfois tendance à occulter ces « traits », dans l'expérience esthétique ils sont magnifiés et mis en avant plan :

[E]sthetic experience is experience in its integrity. [...] For it is experience freed from the forces that impede and confuse its development as experience; freed, that is, from factors that subordinate an experience as it is directly had to something beyond itself. To the esthetic experience, then, the philosopher must go to understand what experience is. (Dewey, 1989 : 278)

En effet, l'expérience esthétique nous offre un regard unique sur l'existence journalière, parfois et peut-être trop souvent, inesthétique ou comme le remarque Dewey, limitée par des « forces » qui encombrant et confondent le développement normal de l'expérience, qui l'empêche d'atteindre son terme, de se *consumer*. En revanche, nous *avons une expérience (having an experience)* lorsque celle-ci se parachève dans cet état de *consumation*, une forme de « jouissance esthétique ». C'est en ce sens que nous parlons de *ce* repas, de *cette* marche dans la nature et bien sûr, de *cette* œuvre d'art. C'est l'expérience d'être *consumé*, absorbé dans l'instant présent. Elle se caractérise par l'amplification de la situation, d'abord vécue dans sa plénitude immédiate et par la suite communiquée, dans la mesure où elle est devenue objet de réflexion.

Remarquons encore que l'opposition à un transcendantalisme ou à un idéalisme déconnecté (« anormal »?) de la réalité concrète (transactionnelle et temporelle versus subjective et éternelle), est une figure rhétorique que Dewey emploie, selon nous, pour faire ressortir la « normalité » de ce type d'expérience (ce sur quoi, comme nous allons le voir, Emerson insistait déjà à sa manière). Ainsi, quoique de telles expériences soient uniques et qu'elles possèdent un aura de mystère, elles ne sont pourtant pas de simples projections subjectives. Plutôt, elles sont ce à partir de quoi nous faisons l'expérience du monde qui nous entoure, ainsi que la base de notre conscience de nous-mêmes en tant que

sujet agissant et réfléchissant¹⁰⁵. Elles sont « normales » en ce qu'elles ne sont pas étrangères à notre expérience humaine (peut-être trop humaine), ne requièrent pas forcément de circonstances particulières (tels les musées ou les salons) et sont accessibles à tous et toutes.

Nous pouvons tous reconnaître que nous avons, à des degrés divers, des moments où notre expérience semble constituer un « tout », où les moindres détails s'inscrivent dans un flot sans contrainte, où les tensions qui peuvent parfois limiter notre activité laissent place à un état où le travail s'accomplit sans effort. Non pas un état de passivité, mais ce que la tradition chinoise du taoïsme nomme *wu-wei*, « agir sans effort »¹⁰⁶. D'ailleurs dans un essai peu connu sur la philosophie chinoise, Dewey explique : « The idea of non-doing can hardly be stated and explained; it can only be felt. It is something more than mere inactivity; it is a kind of rule of moral doing, a doctrine of active patience, endurance, persistence while nature has time to do her work » (Dewey, 1983a : 222). Or, il faut ajouter que pour Dewey, le sentiment d'agir sans forcer possède d'abord et avant tout une assise esthétique (tel qu'en témoigne plusieurs passages d'*Art as Experience*) et ce n'est que par la suite que cette expérience peut devenir une règle de conduite morale. Il s'agit, pour reprendre ce que nous disions plus haut, d'une dimension de la situation qualitative dans sa totalité, à l'intérieur de laquelle nous opérons des distinctions :

The existence of this unity is constituted by a single *quality* that pervades the entire experience in spite of the variation of its constituent parts. This unity is neither emotional, practical, nor intellectual, for these terms name distinctions that reflection can make within it. (Dewey, 1989 : 44)

¹⁰⁵ En ce sens, il est fort douteux que nous puissions réduire l'expérience esthétique à des explications psychologiques de types behavioristes. L'expérience esthétique précède tout « psychologisme », ce qui n'empêche pas que la psychologie puisse, par la suite, faire usage de ces expériences. Mais il restera toujours un résidu non-analysable, la *qualité*, sur lequel se calquent après coup toutes analyses.

¹⁰⁶ Cf. K. Friedrichs, (1989), *Dictionnaire de la sagesse orientale*.

Ainsi, l'expérience esthétique chez Dewey est intimement liée à la prise de conscience de la *qualité* intrinsèque qui habite une situation dans son intégralité et à la capacité d'agir en accord avec cette unité de « fond » qui la constitue. À ce niveau, l'expérience esthétique est la source « non différenciée » (ni émotive, ni pratique ou intellectuelle) à la base de notre expérience. Disons plutôt qu'elle demeure indéterminée dans la mesure où elle n'a pas encore reçu, par l'entremise de la réflexion et de la clarification, de déterminations précises, ou encore qu'elle n'a pas encore été configurée en fonction d'un discours symbolique particulier (artistique, religieux, scientifique)¹⁰⁷. C'est par un effort d'abstraction intellectuelle (et d'investigation) que nous arrivons à comprendre que les dieux d'Homère et les atomes de la physique représentent deux types de discours, l'un mythique et l'autre scientifique, répondant à des critères particuliers et ayant leur champ de validité propre.

Dans la vie quotidienne, la qualité demeure dans l'arrière-fond et se voit occultée par les habitudes acquises ou la routine aveugle. C'est pourquoi les musées sont, par contraste, des centres d'intérêt esthétiques puisqu'ils permettent de rompre avec cette quotidienneté. Ce sont des endroits où l'imagination humaine trouve une issue, un lieu de reconnaissance. Pourtant, si nous suivons Dewey, les musées sont des lieux tardifs de jouissance esthétique. L'expérience esthétique, plus originaire et antérieure à ces lieux culturels, accompagne toutes nos expériences dites ordinaires¹⁰⁸. Les beaux-arts ne s'en distinguent que par leurs degrés d'intensité et d'ouverture, voire d'universalité. Le « Parthénon » possède une valeur « universelle » en ce qu'il continue d'évoquer une

¹⁰⁷ Rappelons que, pour Dewey, ce processus de détermination par la réflexion est une étape ultérieure de l'enquête qui repose sur une situation antérieurement indéterminée, ou non (encore) différenciée.

¹⁰⁸ Casey Haskins, explique : « It represents his [Dewey] version of a pattern of argument implicit in nineteenth-century writers such as Emerson, Ruskin, and Morris, although it is most familiar today in connection with Nietzsche and his poststructuralist followers. Aestheticism in this sense [...] is a dialectical reaction against traditional aesthetic theory's hierarchical distinction between the fine arts and other areas of cultural production; or between "art" and "life" » (Haskings, 1999 : 112).

période charnière et d'inspirer des réalisations personnelles : « The Parthenon, [...] is universal because it can continuously inspire new personal realizations » (Dewey, 1989 : 114). Une symphonie de Beethoven demeure *exemplaire*, même de nos jours, parce que ses ressources esthétiques plongent directement au cœur de l'expérience humaine et nous procure une jouissance renouvelée d'une génération à l'autre.

Autrement dit, l'universalité de l'œuvre d'art réside, non dans ce qu'elle demeure identique à elle-même à travers le temps, mais dans sa capacité à encourager et à engager l'intelligence humaine par-delà les époques : « It is absurd to ask what an artist "really" meant by his product; he himself would find different meanings in it at different days and hours and in different stages of his own development » (Dewey, 1989 : 113). C'est dans la mesure où les grandes œuvres du passé continuent d'alimenter de nouvelles interprétations et inspirent les hommes et les femmes dans leurs activités, qu'elles sont grandes et possèdent une valeur universelle.

Mais, c'est bien parce que l'expérience esthétique possède une qualité bien à elle et génère un sentiment qui se distingue des instances non-esthétiques de notre expérience qu'elle nous semble mériter une désignation à part. C'est qu'il faut faire la différence, dans les propos de Dewey, entre l'expérience en général et, comme nous le disions ci-haut, *avoir* une expérience ou dit autrement, *faire* l'expérience de quelque chose... Au niveau préconceptuel (indéterminé), les notions d'expérience esthétique et d'expérience qualitative se confondent. L'expérience esthétique n'est alors qu'un autre nom pour ce que W. James et Nishida Kitaro appelaient « expérience pure »¹⁰⁹. Non pas l'expérience dépouillée de tout contenu intellectuel, ce qui serait non seulement impossible mais pas forcément souhaitable, mais l'expérience telle qu'elle est vécue dans son immédiateté,

¹⁰⁹ Cf. Stéphane Bastien, (2000), « Expérience et Vacuité : Nishida Kitaro, lecteur de William James », in *De Philosophia*, 15 : 1, pp.61-76.

précédant les distinctions entre « rationnel » et « émotionnel », « spirituel » et « sensuel », etc. : « Had not the term "pure" been so often abused in philosophic literature, had it not been so often employed to suggest that there is something alloyed, impure, in the very nature of experience and to denote something beyond experience, we might say that esthetic experience is pure experience » (Dewey, 1989 : 278). En fait, ladite « pureté » de l'expérience esthétique est elle-même l'effet du sentiment d'intensité qui accompagne ces moments privilégiés et souvent extraordinaires, quoique toujours disponible comme ressource existentielle au sein de l'ordinaire.

De cette perspective, l'expérience « pure » esthétique n'est pas un concept insensé, un non-sens terminologique, mais l'une des souches du sens. Elle possède ses « rythmes » et ses « patterns » bien à elle et nous impose, ou propose, alors des balises et des paramètres à notre compréhension. De ce point de vue, l'attitude esthétique n'est autre que ce que l'anthropologue Gregory Bateson nomme une sensibilité aux « structures qui relient » (*pattern(s) which connect*) (Bateson, 1980 : 9-12). Dans cet état de non-différenciation, le rythme régulier des planètes, la structure spiralée de la voie lactée ou celle du coquillage de mer sont autant d'expériences esthétiques qui se lient les unes aux autres pour alimenter notre sentiment d'appartenance au monde. L'idée de Dewey, comme celle de Bateson, c'est que ces expériences ne sont pas moins réelles que les abstractions mathématiques qui expliquent ultérieurement leur mode de fonctionnement et qui peuvent même s'intégrer, par la suite, à notre appréciation de ces phénomènes naturels. Cependant, soulignons que chez Dewey, l'expérience esthétique immédiate, disons d'un ciel étoilé, ne requiert pas une connaissance détaillée de l'astrophysique, mais seulement, au préalable, l'aptitude naturelle déjà présente dans l'expérience humaine primitive préscientifique, à faire certaines distinctions et à identifier des motifs et des rythmes.

Ainsi, pour Dewey, la présence d'expériences esthétiques, qualitatives et précognitives précède l'activité de l'enquête et de la connaissance scientifique. En ce sens, l'appréciation esthétique de la nature n'est pas surtout ou seulement un phénomène cognitif, comme le propose Allen Carlson dans son livre important *Aesthetics and the Environment*. Appuyant entre autres son argumentation sur la conception deweyenne de l'expérience esthétique, Carlson cherche à défendre l'idée selon laquelle l'appréciation esthétique de la nature repose principalement sur la connaissance scientifique que nous en avons¹¹⁰. Il reprend alors à son compte la définition deweyenne de la *consumation* : « if our state is to be aesthetic [...] it must be what Dewey called a consummatory experience : one in which knowledge and intelligence transform raw experience by making it determinate, harmonious and meaningful » (Carlson, 2000 : 50)¹¹¹. La définition nous semble fidèle à ce que dit Dewey, mais elle néglige la dimension précognitive (indéterminée) de l'expérience esthétique, celle qui nous ramène au corps, à la sensibilité et à la perception immédiate non encore différenciée du monde. Précisons que, selon Dewey, s'il est vrai que toute expérience esthétique possède un aspect cognitif minimal – si ce n'est que la simple faculté de distinguer divers aspects d'une situation donnée –, elle se fait toujours néanmoins sur fond qualitatif précognitif. C'est pourquoi il est possible pour le non spécialiste, que ce soit l'amateur ou l'enfant, de jouir esthétiquement de la nature. La connaissance scientifique (par exemple des écosystèmes) peut alors compléter notre appréciation artistique de la nature, voire même nous procurer une nouvelle expérience esthétique. Mais l'expérience esthétique de la nature, parce

¹¹⁰ Carlson écrit : « In the way in which the art critic and the art historian are well equipped to aesthetically appreciate art, the naturalist and the ecologist are well equipped to aesthetically appreciate nature » (Carlson, 2000 : 50).

¹¹¹ Pour une analyse claire, mais critique de la position de Carlson, voir l'article de Denis Dumas, (2001), « L'esthétique environnementale d'Allen Carlson. Cognitivism et appréciation esthétique de la nature », in *Revue Canadienne d'esthétique*. L'auteur propose d'ailleurs une critique kantienne du cognitivism carlsonien.

qu'elle est présente dans toute expérience (normale), demeure pour Dewey, l'apanage de tous et toutes, accessible aux amateurs, comme aux spécialistes.

L'expérience immédiate, pour reprendre notre fil conducteur, est alors conçue (dans la perspective deweyenne) comme un « continuum esthétique non-différencié »¹¹². En langage moins mystique, elle n'est autre que le monde perçu et vécu dans sa richesse existentielle. L'expérience esthétique n'est donc pas seulement possible lors de la contemplation d'œuvres d'art au musée, mais dans toutes situations où les circonstances sont favorables au déploiement de soi et à l'intégrité. Elle a pour condition préalable l'ouverture et la réceptivité à la qualité du moment, et débouche sur le sentiment d'appartenance à un « tout plus vaste ». Elle est une invitation, non seulement à voir l'unité qualitative, mais aussi à faire de sa propre vie une « unité dans la variété ». L'œuvre d'art agit alors comme paradigme pour comprendre et interpréter les vastes interactions humaines. Nishida remarquait : « The artwork is realized from a mutual interaction – or reciprocal transaction – of subjectivity and objectivity » (Nishida, 1998 : 40). Dans la mesure où l'œuvre d'art est elle-même le fruit, l'aboutissement d'une transaction, elle est une expression de ce qui caractérise toute expérience humaine « normale » ou « transactionnelle ». En ce sens, elle s'oppose à « anormal », c'est-à-dire dans ce contexte, ce qui est fragmenté et isolé ou simplement récalcitrant et sans issue satisfaisante. Dans le premier cas, nous retrouvons les ressources de l'esthétique et de la *consumation*, tandis que dans l'autre cas, prédominent les dangers de l'aliénation. En bref, l'un mène à la vie bonne, l'autre chez un psychiatre.

¹¹² Nous empruntons l'expression de F.C.S. Northrop qui dans son livre *The Meeting of East and West* (cf. Northrop, 1946), développe le dialogue entre l'Orient et l'Occident à partir de la notion d'expérience telle qu'elle est comprise par Bergson, James, Dewey et Whitehead, afin de rejoindre l'intuition bouddhiste d'une souche existentielle non-différenciée (dite *vacuité*).

Il va sans dire que la rhétorique deweyenne cherche précisément à faire ressortir le caractère anormal de la société moderne qui, au détriment de la continuité de l'expérience, fragmente notre existence en autant de tâches mécaniques, affectant ainsi l'intégralité de l'expérience, la rendant inesthétique, voire anesthésiante. Qu'il s'agisse du fonctionnaire isolé dans son « cubicule », de l'ouvrier qui travaille sur une chaîne de montage automobile ou du professeur dans un système scolaire surpeuplé, bureaucratie et technocratie génèrent une perte du sentiment d'appartenance. De cette perspective, rendre l'expérience plus esthétique, disons plus qualitative, c'est promouvoir la continuité de l'expérience et veiller à ce qu'elle procure les ressources afin que l'action soit sensée.

La fonction de l'esthétique

L'expérience esthétique, en plus d'avoir des vertus émancipatrices (*catharsis*), possède, pour Dewey un pouvoir « intégrateur » ou « unificateur ». Elle permet aux divers moments (souvent épars) de notre expérience de s'allier, d'établir une continuité, si ce n'est que sous la forme d'un sentiment d'appartenance. En fait, pour Dewey c'est la tâche même de l'œuvre d'art que de nous instruire dans l'art d'unifier notre vie :

But just as it is the office of art to be unifying, to break through conventional distinctions to the underlying common elements of the experienced world, while developing individuality as the manner of seeing and expressing these elements, so it is the office of art in the individual person, to compose differences, to do away with isolations and conflicts among the elements of our being, to utilize oppositions among them to build a richer personality. (Dewey, 1989 : 252-253)

La vertu de l'art, comme nous l'avons suggéré jusqu'ici, c'est qu'elle offre un exemple puissant d'une expérience qui sait à la fois résister au conventionnalisme et faire la promotion de l'individualité et de la créativité, sans toutefois bannir entièrement la possibilité et la nécessité de faire de notre expérience un tout organisé, c'est-à-dire où les divers éléments de notre expérience peuvent interagir harmonieusement ensemble. C'est

en quoi l'esthétique est un « modèle », et pour l'individu (en qui doivent s'harmoniser des forces parfois antagonistes pour former une personnalité saine et équilibrée), et pour la société où les divers projets, souvent en compétition, doivent trouver des issues pacifiques et des lieux communs d'entente. L'esthétique est ainsi un remède contre la fragmentation et la violence.

Mais soulignons que, dans la conception deweyenne, les puissances émancipatrices et unificatrices de l'art et de l'expérience esthétique doivent être alliées à une vision démocratique. Dewey remarque d'ailleurs qu'on « n'a pas coutume d'inclure les arts, les beaux-arts, comme partie importante des conditions sociales qui influent sur les institutions démocratiques et la liberté personnelle » (Dewey, 1955 : 14). Tandis qu'un « régime totalitaire est contraint de contrôler toute la vie de tous ses sujets en s'emparant de leurs sentiments, de leurs désirs, de leurs émotions aussi bien que de leurs opinions » (Dewey, 1955 : 15), bref à faire de l'art un outil de propagande, de l'autre côté un régime démocratique doit viser à promouvoir l'expérience esthétique elle-même et risquer, en quelque sorte, l'expression individuelle et les critiques sociales. En plus des dangers du totalitarisme (tant idéologique qu'utopique), l'oubli que l'expérience esthétique peut contribuer au développement de l'individualité, n'a fait qu'abandonner celle-ci aux mains d'un monde de « spectacle » où le sentiment esthétique est vendu à bon marché et ramené à son dénominateur le plus vulgaire¹¹³.

Le propre de l'esthétique est alors de permettre l'actualisation de cette potentialité d'expression individuelle en vue de la vie bonne, avec et pour autrui. Nous reviendrons sur les modalités proprement éthiques et morales de l'esthétique deweyenne dans la prochaine section. Notons toutefois que l'expérience esthétique satisfaisante se distingue

¹¹³ Il est inutile de nommer des cas concrets; il y a partout autour de nous amplement d'exemples, surtout dans le monde du « spectacle », d'événements (esthétiques?) qui, certes, rassemblent les gens et « font parler », mais qui sont loin d'offrir les expériences esthétiques les plus profondes, durables et complexes.

de ce que nous avons appelé « vulgaire » en ce que celle-ci possède précisément des ressources plus vastes, durables et complexes. La jouissance qu'elle procure est celle d'une ouverture et d'une dilatation (du soi), d'une initiation à la profondeur de l'existence :

We are, as it were, introduced into a world beyond this world which is nevertheless the deeper reality of the world in which we live in our ordinary experiences. We are carried out beyond ourselves to find ourselves. I can see no psychological ground for such properties of an experience save that, somehow, the work of art operates to deepen and to raise to great clarity that sense of an enveloping undefined whole that accompanies every normal experience. This whole is then felt as an expansion of ourselves. (Dewey, 1989 : 199)

Ainsi, tel que nous l'avons signalé, l'expérience inclut aussi celui ou celle qui fait l'expérience; d'où le beau mot de *transaction*. Il y a continuité et échange réciproque entre le sujet et l'objet, ou pour employer un autre vocabulaire, l'individu et son milieu. C'est en quoi toutes explications et justifications de l'expérience esthétique chez Dewey, si elles se refusent d'avoir recours à des catégories de types transcendantales, comme chez Kant, ce n'est pas pour en faire un simple épiphénomène des fantasmes subjectifs (Freud) ou des conditions matérielles de production (Marx), mais pour faire ressortir ce qui caractérise l'expérience elle-même, sans prétention réductionniste. Ce qui ne l'empêche aucunement de se réclamer d'instances vécues que l'on associe communément à une expérience de transcendance¹¹⁴. Dewey cite à cet égard un passage saillant d'Emerson :

Traversant, au crépuscule, un pré communal désert, pataugeant dans les flaques de neige fondue, sous un ciel chargé de nuages, et n'ayant présent à l'esprit aucun événement qui aurait pu me réjouir, j'ai éprouvé un sentiment d'exaltation totale. J'ai fait l'expérience d'une joie au bord de la peur. [...] Debout sur le sol dénudé, la tête baignée par l'air vif, transporté par l'espace infini, tout égoïsme mesquin disparaît. Je deviens un globe oculaire transparent; je ne suis rien; je vois tout; les

¹¹⁴ Remarquons d'ailleurs que l'argumentation de Dewey pourrait être qualifiée d'*argument transcendantal* selon la définition de C. Taylor (suivant, entre autres, Merleau-Ponty), puisqu'il s'agit bel et bien de mettre en lumière une condition de possibilité de notre « être au monde » (Taylor, 1995).

courants de l'être universel circulent à travers moi; je fais partie intégrante de Dieu. (Emerson, 2000a : 22-23; Cf. Dewey, 1989 : 35)

Pour Dewey, de telles expériences, s'il n'est pas évident qu'elles ont une cause surnaturelle, sont pourtant loin de désigner de simples épisodes de « régressions infantiles » ou des épiphénomènes d'un ego frustré. Plutôt, elles représentent des moments de *consumation* qui nous « ouvrent » sur notre appartenance à la « toile de la vie ». Aussi, l'expérience évoquée par Emerson n'est pas loin de l'analyse kantienne du sublime¹¹⁵, expérience transcendante qui se manifeste souvent par un sentiment intense de « joie au bord de la peur ». Mais contrairement à Kant, Dewey met l'accent sur l'interaction. En effet, dans ces instants privilégiés, « l'égoïsme mesquin », disons l'impression que nous avons d'être un organisme séparé et isolé s'atténue pour laisser place à une conscience accrue du caractère transactionnel de l'expérience. Si une telle expérience n'est pas transcendante pour Dewey, dans la mesure où elle ne se réclame d'aucun principe fixe *a priori*, elle est néanmoins une forme de *transcendance dans l'immanence* en ce qu'elle est dépassement¹¹⁶.

Remarquons également dans le passage d'Emerson que le contexte est profane et ne présuppose aucune préparation spéciale qui en ferait quelque chose de sacré. Pour

¹¹⁵ Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant écrit : « Lorsque nous devons juger la nature comme dynamiquement sublime, il faut qu'elle soit représentée comme engendrant la peur » (Kant, 1995 : 243).

¹¹⁶ Le psychologue humaniste A.H. Maslow a répertorié diverses significations que l'on attribue au mot « transcendance », dont la transcendance métapsychologique (« sense of transcending one's skin and body and bloodstream »), le dépassement de l'égoïsme (« when we respond to the demand-character of external tasks ») et, bien sûr, la transcendance mystique (« fusion, either with another person or with the whole cosmos ») (Maslow, 1971 : 259-261). Le point à retenir, du moins de la perspective deweyenne, c'est que chacun de ces types d'expériences de transcendance est, à la base, une expérience transactionnelle entre un individu et le monde ou une partie du monde. Son importance réside donc à la fois dans ce qu'elle apporte existentiellement à l'individu et ce qu'elle nous enseigne sur la formation de l'individualité ou de la personnalité. Remarquons, par ailleurs, que Maslow (en se basant sur sa théorie des « expériences paroxystiques ») critique Dewey pour avoir nié l'existence de finalité et d'avoir affirmé qu'il n'existe que des « moyens [qui] permettent d'atteindre d'autres moyens » (Maslow, 1976 : 91-92). C'est là une lecture facile et erronée des propos de Dewey qui, au contraire, reconnaît amplement l'existence de finalité dans l'expérience humaine (e.g. la *consumation esthétique* de l'expérience). L'idée de Dewey est plutôt que ces expériences de « transcendance » sont tout autant un point de départ, ouvrant d'autres possibilités (intellectuelles et pratiques) d'existence, qu'un point d'arrivée.

Emerson, comme nous allons le voir, les expériences les plus sacrées peuvent étre vécues dans un contexte entièrement non religieux. Cette position poétique forme d'ailleurs l'une des trames de fond de la distinction jamesienne et deweyenne entre la « religion », avec sa tradition et ses institutions, et l'expérience « religieuse », plus expérientielle et individuelle (James, 1964; Dewey, 1986). Certes, ni Emerson, ni James, ni Dewey, n'ont ignoré l'importance de la dimension « communautaire » de la religion organisée¹¹⁷. Au contraire, Dewey voulait montrer que la notion de communauté précède celle de l'institutionnalisation des interactions humaines et qu'elle repose sur une expérience (esthétique) de base où le réel et le possible convergent par l'entremise de l'imaginaire, de la capacité humaine à imaginer des conditions harmonieuses entre l'individu et le monde environnant¹¹⁸.

C'est donc dire que la différence entre les moments *ordinaires* de la vie et les moments de *consumation esthétique*, n'est qu'une question de degré. En ce sens, l'art, la pièce de théâtre, le roman ou le récit *imitent* (au sens ricœurrien d'imitation créatrice), c'est-à-dire reconfigurent sur le plan de l'imaginaire, les rythmes et les patterns qui sont présents dans le drame de la vie ordinaire. Ce qui distingue alors une expérience ordinaire d'une expérience esthétique n'est qu'une question de degré de plénitude : « That which distinguishes an experience as esthetic is conversion of resistance and tensions, of excitations that in themselves are temptations to diversion, into a movement toward an inclusive and fulfilling close » (Dewey, 1989 : 62). Encore, l'expérience

¹¹⁷ Pour une critique de l'individualisme religieux de James, voir Charles Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui : William James revisité* (2003). Nous soutenons néanmoins que la conception jamesienne de l'individu ne souffre pas des carences sociales que semble lui attribuer Taylor, mais plutôt que le but de James était de valider l'expérience de l'individu face aux institutions devenues trop rigides et stratifiées. Nous reviendrons brièvement sur la notion d'expérience religieuse dans l'appendice D.

¹¹⁸ Encore ici, pour comprendre la conception de la fonction de l'imagination chez Dewey, il faut retourner à ses racines transcendantalistes dont Emerson, mais aussi Coleridge et sa reprise de la notion d'imagination transcendantale chez Kant.

simplement ordinaire procède de manière mécanique, sans sentiment de participation active, tandis que dans l'expérience esthétique, il y a une *conversion*, si ce n'est que du regard (*aisthesis* : capacité de voir autrement), générant une expérience de libération (*catharsis* : capacité d'émancipation).

Mais retenons tout de même que si ces moments esthétiques peuvent paraître foncièrement contraire à ce que nous considérons comme la vie ordinaire, ils sont pourtant, selon Dewey, le cœur même de toute expérience (normale) qui mérite d'être appelée « intégrale », et ne saurait donc être complète s'ils ne pouvaient aussi imprégner nos tâches quotidiennes et rendre la vie digne d'être vécue. Un exemple de ce type d'expérience se retrouve justement dans certaines pratiques méditatives, comme dans le bouddhisme zen, où le moine est appelé à pratiquer chaque geste et à accomplir la moindre tâche avec le maximum d'attention (« awareness ») à la situation dans son ensemble. Cette pratique de l'attention active permet de diluer tranquillement, et sans grande violence, le sentiment (illusoire) de l'ego, ou encore de récupérer un certain « sentiment d'existence » au sein de la nature¹¹⁹.

En insistant sur la primauté de l'expérience esthétique, le pragmatisme partage avec l'herméneutique l'ambition de comprendre l'œuvre d'art comme une expression de notre « être au monde ». Tel que nous l'avons suggéré dans le premier chapitre, Gadamer, mais aussi Ricœur bien sûr, reprochait au romantisme d'avoir fait de l'œuvre d'art quelque chose de séparée de son contexte culturel et donc de sa valeur de « vérité » pour nous. Or, le transactionnalisme deweyen offre également, à sa façon, une critique du subjectivisme basé sur l'expérience esthétique. Plus particulièrement, c'est la notion de « jeu » (« *play* ») qui revient comme forme essentielle de l'esthétique.

¹¹⁹ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, 4^{ième} promenade.

Le jeu de l'esthétique

Au premier abord les démarches de l'herméneutique et celles du pragmatisme peuvent paraître foncièrement étrangères l'une à l'autre. Un herméneute de la grande tradition allemande comme Gadamer, se réclamant des sciences humaines et de la littérature, semble en effet à l'antipode du pragmatiste américain qui accentue la place de l'être humain dans la nature et exige une méthode expérimentale en philosophie. Pourtant, tel que le fait remarquer T. Alexander, Dewey et Gadamer partagent une profonde reconnaissance du sens esthétique de l'expérience humaine : « Both Dewey and Gadamer have sought to develop theories of human experience and have done so by trying to focus on the richest and fullest moments of experience, those in which a work of art speaks to us and addresses us » (Alexander, 1997 : 325)¹²⁰. Mais sur quoi repose la ressemblance famille entre ces deux penseurs ?

D'abord, tel que nous l'avons montré, l'œuvre d'art pour Dewey est l'aboutissement, la manifestation, d'un cheminement qui s'enracine dans les profondes transactions qu'entretient l'être humain avec le monde dans lequel il se meut, vit et réfléchit. De même, pour Gadamer, comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre, l'œuvre d'art est l'expression culturelle de notre être au monde. De plus, pour Dewey, comme pour Gadamer, l'universalité de l'œuvre d'art réside, non pas en ce qu'elle demeure identique à elle-même à travers le temps, mais bien dans sa capacité à générer de nouvelles interprétations et à inspirer les hommes d'une génération à l'autre. Et enfin, tous deux ont des perspectives qu'il faut qualifier de « non-subjectivistes », en ce sens qu'ils rejettent la dualité, ou la distinction radicale entre le sujet contemplateur et l'objet esthétique, ou encore entre l'individu, l'œuvre d'art et son environnement.

¹²⁰ Dans sa réponse à Alexander, Gadamer, ignorant les écrits de Dewey, déclare qu'il a lu l'article avec intérêt et reconnaissance (*Ibid.*, 346-347).

À cet égard, les conceptions gadamérienne et deweyenne de l'esthétique s'opposent à la conception kantienne qui consiste à faire de l'art une pratique subjective, retirée du contexte social et culturel dans lesquels une telle expérience s'incarne. En effet, pour Kant, l'expérience du sublime pointe vers quelque chose d'universel, mais cette universalité ne se rapporte qu'au sujet pensant, et se veut indépendante de toute autre forme de rapport au monde. Certes, elle reflète l'aptitude humaine à devenir un agent libre, c'est-à-dire un être moral. Elle est la possibilité, dit Kant, de « ressentir en nous-mêmes une finalité tout à fait indépendante de la nature » (Kant, 1995 : 227). Mais c'est précisément cette scission par rapport au monde qui pose difficulté pour Gadamer, et plus précisément cet arrachement de la nature qui préoccupe Dewey. Ce que nous avons appelé plus haut, avec Gadamer, la « non-distinction esthétique », c'est-à-dire la reconnaissance de l'œuvre d'art comme source de médiation de notre être-au-monde, et que Dewey conçoit en termes de transactions, est précisément des voies qui cherchent à dépasser le dualisme kantien. Chez l'un comme chez l'autre, c'est par le biais de la notion de « jeu » (d'abord exploitée par Schiller) que nous sommes en mesure de comprendre l'essence de l'expérience esthétique.

Pour Gadamer, « le jeu » est « la manière d'être de l'œuvre d'art » (Gadamer, 1996 : 119), en ce sens que le jeu outrepassé les bornes de la simple contemplation subjective et invite l'observateur à participer dans son déploiement : « le jeu a une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent » (Gadamer, 1996 : 120). Nous sommes convoqués par le jeu en tant que participant, et c'est en tant que tel que nous actualisons le jeu même. Ainsi, jouer c'est faire l'expérience, de par notre finitude, de quelque chose qui nous dépasse et avec lequel nous devons nous harmoniser si nous désirons profiter du moment. Mais du même coup, le jeu, quoiqu'indépendant de la volonté de ses participants, n'a pas d'existence sans les joueurs. « Être joué » fait

également partie de la réalité du jeu. Une pièce de théâtre, par exemple, n'a de sens que joué, et jouer, remarque encore Gadamer, sollicite la présence de joueurs, ou dans ce cas-ci de spectateurs, pour qui le spectacle a lieu (Gadamer, 1996 : 128). Ainsi, le jeu de l'art pour Gadamer n'est pas, comme chez Schiller, le jeu entre un sujet transcendantal et un objet dépouillé de ses conditions effectives (dont la résonance se fait principalement au niveau du « jeu des facultés » du sujet, pour reprendre le vocabulaire kantien), mais une véritable médiation au sein de notre rapport au monde.

Tandis que Schiller, tirant son inspiration de Kant, se réclame du « jeu » comme instance supérieure du sujet transcendantal afin d'harmoniser les requêtes de la vie morale (impératif catégorique) et le désir de liberté ou de spontanéité, Gadamer et Dewey, pour leur part, cherchent à maintenir la primauté du sujet comme « être dans le monde ». En ce sens, la critique que Dewey adresse à la théorie du jeu vise, non pas à dénigrer l'importance du sentiment de spontanéité qu'elle peut nous procurer, mais à libérer cette expérience des vapes du subjectivisme en la restituant comme instance de notre expérience transactionnelle.

Nous avons vu que chez Dewey, l'expérience esthétique implique toujours une interaction ou une transaction, et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à une « idéalité transcendante » afin de justifier sa place dans notre expérience. Au contraire, c'est bien parce qu'elle fait partie intégrante de toute expérience authentique qu'elle mérite l'attention que lui ont porté les poètes et les philosophes, et d'être recherchée pour elle-même. C'est à partir de cet angle que Dewey récupère, à sa manière, la notion de jeu dans l'esthétique : « The truth in the play theory of art is its emphasis upon the unconstrained character of esthetic experience [...]. Its falsity lies in its failure to recognize that esthetic experience involves [...] a reconstruction » (Dewey, 1989 : 283-284). En d'autres mots, l'apport de la théorie du jeu pour notre compréhension de

l'expérience esthétique, c'est qu'elle met l'accent sur la spontanéité de certaines expériences. En revanche, la faiblesse de la conception schillérienne, consiste en ce qu'elle néglige l'expérience effective; elle oublie que l'œuvre d'art n'est pas seulement un objet isolé, ni l'acte de création, un acte décontextualisé, mais l'expression de nos interactions *dans* et *avec* le monde¹²¹. Mais plus encore, l'art est une forme de réorganisation ou reconfiguration des « énergies » individuelles et sociales.

Une des fonctions du jeu, ou de l'expérience du ludique, d'un point de vue pragmatique, réside en ce qu'il nous apprend que certaines activités possèdent une valeur intrinsèque. En d'autres mots, le caractère ludique de ces expériences n'a d'autre finalité que la jouissance de l'expérience en cours. Pour Dewey, si nous pouvons associer l'art et le jeu, c'est parce qu'ils offrent une occasion de nous libérer d'un surplus de sérieux ou de stagnation existentielle. Ils ont, à cet égard, une vocation morale : « Relief from continuous moral activity – in the conventional sense of moral – is itself a moral necessity. The service of art and play is to [...] forestall and remedy the usual exaggerations of deficits of activity, even "moral" activity and to prevent a stereotyping of attention » (Dewey, 1983b : 112). L'art n'est donc pas, ou ne devrait pas être, l'esclave d'un idéal moral prédéterminé, ayant comme simple tâche d'offrir des modèles conventionnels de la nature humaine ou de promouvoir de belles émotions, ni non plus un outil de propagande au service d'un régime totalitaire. L'art, qui peut être édifiant, est surtout une expression de la liberté, un idéal moral ultimement démocratique. En ce sens, l'esthétique est une forme d'interaction non coercitive.

Pourtant, si ces expériences sont indicatrices de quelque chose de fondamentalement « créatif » dans la nature humaine, elles n'en demeurent pas moins

¹²¹ Malgré ses réserves envers Schiller, Dewey ne manque pas de souligner la contribution de ce penseur au débat qui nous préoccupe : « [Schiller's] views represent a valiant attempt on the part of an artist to escape the rigid dualism of the kantian philosophy, while remaining within its frame » (Dewey, 1989 : 286).

liées à des conditions réelles d'actualisation. C'est en quoi, pour Dewey, l'art représente encore un mode exemplaire d'agir moral, car il s'agit d'un cas concret d'une conduite régulée qui ne sublime pas le sentiment de spontanéité sans lequel la vie ressemblerait à celle de Sisyphe : « The very existence of a work of art is evidence that there is no such opposition between the spontaneity of the self and objective order and law » (Dewey, 1989 : 284). L'expérience esthétique du jeu permet alors de mieux saisir à quoi ressemble une activité gouvernée par des règles mais des règles qui ne sont pas ressenties comme étant opprimantes : « For art is the fusion in one experience of the pressure upon the self of necessary conditions and the spontaneity and novelty of individuality » (Dewey, 1989 : 286). Ce qui rend l'activité esthétique unique et précieuse pour une théorie de l'expérience morale, c'est qu'elle est à la fois libre et ordonnée, l'expression et l'organisation de nos désirs en fonction de buts et de fins désirables.

Le domaine des arts (au sens large) regorge d'exemples où se rencontrent la spontanéité et la liberté d'une part et, d'autre part, l'ordonné et le réglementé. Le but de la danse est de danser, ce qui n'empêche aucunement que la danse implique un degré d'organisation des énergies en place (en l'occurrence celles de notre corps), et de formation de bonnes habitudes, dont le but est précisément de maximiser le sentiment esthétique de spontanéité. Il en va de même pour la musique, qui n'a d'autre but qu'elle-même, en ce sens que le but visé n'est pas l'aboutissement de la pièce musicale – ce qui n'aurait aucun sens, puisque le musicien le plus rapide serait alors le meilleur – mais bien de jouer la pièce, d'en savourer chaque instant, dans ses crescendos et decrescendos.

Mais ce n'est pas que dans l'apprentissage d'un art que nous pouvons faire cette expérience; la contemplation, état à la fois de disponibilité et d'appréciation, des œuvres d'art ou des paysages possède aussi ses contraintes en ce qu'elle représente un temps d'arrêt (passivité, réceptivité, disponibilité) nécessaire pour le « perfectionnement de la

perception » : « contemplation designates [...] the perfecting of the process of perception » (Dewey, 1989 : 258). C'est cette exigence qui provient de la situation (soit artificielle dans le cas d'œuvres d'art, soit naturelle dans le cas des paysages) qui nous oblige à prendre un recul contemplatif (un « ajournement de l'action ») afin de mieux saisir l'ensemble¹²². La contemplation est l'art de percevoir et d'accueillir la qualité de la situation, non indépendamment de notre milieu mais au cœur même de l'interaction.

De ce point de vue, la sensibilité esthétique (qu'elle soit celle de l'artiste ou du profane) ressemble passablement à la notion aristotélicienne de la *phronèis*, ce mixte subtil d'expériences antérieures et d'ouverture à l'originalité de la situation en cours. En termes pragmatiques, cet art de *voir* n'est autre que ce que nous nommons communément l'*intuition* : « "Intuition" is that meeting of the old and new in which the readjustment involved in every form of consciousness is effected suddenly by means of a quick and unexpected harmony which in its bright abruptness is like a flash of revelation » (Dewey, 1989 : 270). Nous avons ainsi une intuition, dans le sens commun du terme, lorsque nous percevons des potentialités encore insoupçonnées dans la situation vécue. Émerge alors dans la conscience l'impression d'une « révélation », d'une authentique illumination.

Ce sont alors les dimensions ludique, contemplative et intuitive qui sont à l'origine de l'idée selon laquelle l'expérience esthétique, contrairement aux objets utilitaires de notre quotidienneté, doit jouir d'un statut spécial, non utilitaire et désintéressé, promouvant ce que Beardsley nommera un effet de *détachement* (« detached effect »). Mais si Dewey reconnaissait que c'est là une des caractéristiques importantes de l'expérience esthétique, il n'en dénonçait pas moins les abus, dont le subjectivisme et

¹²² C'est aussi ce fait d'être *devant* l'œuvre, captivé par le moment, qui impose des limites aux interprétations possibles que nous pouvons en donner. (À ce sujet, voir Shusterman, 1992 : 84-114). Mais rappelons néanmoins que c'est le propre de l'expérience esthétique de maintenir quelque chose de l'indétermination de l'expérience, de sorte que, contrairement à la science, elle ne saurait se résorber entièrement dans la détermination. Pour Dewey, c'est là sa limite (elle ne saurait être une science quoique la science soit un art), mais aussi comme nous l'avons montré, là réside sa force morale et démocratique.

son avatar moderne, « l'art pour l'art ». Suivant la même logique transactionnaliste-écologique qu'il déployait pour la notion de jeu (ainsi que celle de contemplation et d'intuition), Dewey rappelle le sens positif et participatif du sentiment de détachement que nous procure parfois l'expérience esthétique : « "Detachment" is a negative name for something extremely positive. There is no severance of self, no holding of it aloof, but fullness of participation » (Dewey, 1989 : 262)¹²³. L'esthétique est ici synonyme de la capacité humaine à participer à la situation et au processus tant sur le plan intellectuel que social. C'est un exemple de ce que Pirsig, travaillant sur sa moto, appelle une « fusion » de la qualité romantique et de la qualité classique, ou ce que l'on peut appeler avec Dewey, la qualité immédiate et la qualité médiate. Le détachement que nous procure une expérience esthétique génère ainsi un état de « grâce » et une prise de conscience plus intégrale de la continuité de l'expérience.

Enfin, soulignons qu'ici, comme ailleurs dans les propos de Dewey, le terme « soi » (*self*) est utilisé afin de rendre explicite le sentiment de plénitude qui caractérise l'expérience esthétique. Mais de quel « soi » s'agit-il? Comment doit-on concevoir la notion de « soi » chez Dewey? Et dans quelle mesure est-elle liée à l'esthétique et l'éthique? En nous inspirant de la conception ricœurienne de l'identité comme narration, nous voulons montrer qu'il y a, chez Dewey, une conception du « soi » comme expérience esthétique, base expérientielle de ce que Dewey nomme le « soi moral ». Mais nous voulons d'abord préciser le passage de l'expérience esthétique à l'éthique tel que nous le retrouvons chez Dewey.

¹²³ Nous retrouvons encore ici la notion taoïste d'agir sans effort (*wu-wei*).

4.1.2 L'expérience plénière

De la métaphysique à l'éthique

Selon Dewey, une analyse de l'expérience esthétique nous permet d'élaborer une philosophie de l'être humain et de la nature qui, tout en reconnaissant les apports de la science moderne, récupère ce qui fut simplement rejeté ou encore transféré dans les vapes de la « subjectivité » avec la modernité. Cet effort pour atteindre une vision globale de la réalité, Dewey la nomme *métaphysique*, moyennant que nous entendions par là une enquête (inachevée) sur les traits « génériques » de l'expérience (ou « basic traits of experience »). C'est en quoi l'expérience esthétique débouche sur une métaphysique : « If experience actually presents esthetic and moral traits, then these traits may also be supposed to reach down into nature, and to testify to something that belongs to nature as truly as does the mechanical structure attributed to it in physical science » (Dewey, 1981 : 13). En ce sens, la métaphysique deweyenne alloue le maximum d'existence ou de réalité aux « traits esthétiques et moraux »¹²⁴. Ces « traits » qualitatifs (incluant les œuvres d'art et les actions morales qui les incarnent concrètement), précisément en ce qu'ils sont des modes d'interactions, sont tout aussi réels que le tourbillon des électrons ou les images des rêves (en tant que rêve).

Cependant, jusqu'à quel point devons-nous accepter la prémisse ontologique plus forte selon laquelle ces « traits » éthico-esthétiques plongent en quelque sorte au fond de la nature (« reach down into nature »)? Dans la mesure où l'ontologie deweyenne, comme sa logique et son éthique, a pour but principal, non de nous dicter ce qui est mais d'offrir les conditions de la recherche (ou de l'enquête), alors nous pouvons adopter une

¹²⁴ Dewey déclarait aussi : « Poets who have sung of despair in the midst of prosperity, and of hope amid darkest gloom, have been the true metaphysicians of nature » (Dewey, 1981: 96). Il revient alors au poète le privilège, sinon de connaître, du moins de comprendre la nature en tant que puissance créatrice.

version modérée de sa métaphysique de l'expérience. Remarquons néanmoins qu'il laisse la porte ouverte à la spéculation. Mais d'un point de vue plus modeste, dire que la nature possède des ressources esthétiques et morales, c'est dire qu'elle est un bien, du moins pour nous.

En l'occurrence, comme l'a montré amplement C. Taylor, la modernité, en plus d'être une affirmation de la « rationalité instrumentale », est aussi une reconnaissance explicite de la « nature comme source » (Taylor, 1998 : 447-460) d'expressions personnelles et morales. Rousseau, entre autres, soutenait que la « conscience, notre guide intérieur, “nous parle dans le langage de la nature” » (Rousseau, *in* Taylor, 1998 : 450). Novalis, pour sa part, maintenait l'intime relation de l'homme et de la Nature dans son *Disciples à Saïs* (Novalis, 1975 : 46-47). Et bien sûr, faut-il rappeler que plus d'un texte d'Emerson porte le titre de *Nature* et affirme la potentialité régénératrice, voire thérapeutique, de celle-ci pour l'homme moderne.

Pour Dewey, le sens même du romantisme, une fois dépouillé de son sentimentalisme, réside dans cette réceptivité à la « spontanéité » de la nature que seul le regard artiste peut véritablement percevoir et apprécier, tandis que la science, avec ses généralisations visent principalement à standardiser et compartimenter l'expérience (Dewey, 1981 : 97). Si l'on entend par romantisme une certaine aversion à la standardisation de l'être humain, alors ce courant fut, dans la modernité comme dans le monde ancien (par exemple, en Extrême-Orient, dans le taoïsme ou dans le zen), une réaction contre les dangers du « conformisme ». Ainsi, l'une des contributions de cette vision de la vie fut précisément de rappeler à l'homme cultivé son appartenance au monde de la nature, non plus comme son antagoniste qu'il doit dominer, mais comme lieu d'épanouissement où il peut s'actualiser.

Pourtant, en amplifiant la dimension individuelle et privée de l'expérience, le romantisme occulta ce qu'il y a aussi d'intime et d'immédiat dans l'expérience collective : « Romanticism has made the best and the worst of the discovery of the private and the incommunicable. It has converted a pervasive and inevitable color and temper of experience into its substance [and] has created a vast and somnambulist egotism out of the fact of subjectivity » (Dewey, 1981 : 187). Cette exagération romantique de la capacité humaine à se sentir unique, à être un sujet, nous a également éloigné de l'expérience non moins unique et immédiate de la sociabilité : « For every existence in addition to its qualitative and intrinsic boundaries has affinities and active outreachings for connection and intimate union. [...] Sociability, communication are just as immediate traits of the concrete individual as is the privacy of the closet of consciousness » (Dewey, 1981 : 187). En fait, comme nous l'avons suggéré, l'expérience de la subjectivité est rendue possible justement parce qu'il existe ce fond d'intersubjectivité et de sociabilité, bref d'interaction : « Individuality itself is originally a potentiality and is realized only in interaction » (Dewey, 1989 : 286). Et dire, pour Dewey, que ces « traits » sont immédiats, c'est aussi affirmer leur naturalité intrinsèque. En d'autres mots, suivant la thèse continuiste de Dewey, la culture est une potentialité de la nature, qui s'actualise par l'entremise de la créativité humaine.

Par ailleurs, c'est sur cet arrière-fond d'intersubjectivité, tel que l'explique Hans Joas, que nous nous définissons et nous comprenons mutuellement : « For Dewey, conversation or dialogue is the place where we truly open ourselves up, where we consider our own values anew. At the same time, [...] conversation produces a value commitment to the consummation of intercommunication itself » (Joas, 2000 : 118)¹²⁵.

¹²⁵ Joas rappelle d'ailleurs que Dewey est redevable, à ce niveau, à la sociologie de G.H. Mead et qu'il partage beaucoup en commun avec la conception de l'identité chez Taylor. Nous ajoutons, évidemment, qu'elle est proche aussi de Ricœur.

L'actualisation de soi, la formation d'une subjectivité propre, ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur d'un tel dialogue. Historiquement, remarque Dewey, l'attitude « subjectiviste » initiée dans la modernité, est à l'origine de l'idéal de la dignité intrinsèque de l'individu : « The modern discovery of inner experience [...] implies a new worth and sense of dignity in human individuality, a sense that an individual is not a mere property of nature [...] but he adds something, that he makes a contribution » (Dewey, 1981 : 136-137). Mais Dewey avait également compris, bien avant l'éthique de la « discussion », que le problème de la philosophie moderne repose sur l'oubli du caractère foncièrement communautaire du langage : « Failure to recognize that this world of inner experience is dependent upon an extension of language [...] led to the subjectivistic, solipsistic, and egotistic strain in modern thought » (Dewey, 1981 : 137). Paradoxalement, c'est dans le tissu des relations entre les individus, dans cette quête commune pour suggérer des fins possibles, des idéaux de vie, qu'émerge aussi la possibilité d'une subjectivité humaine. Alexander remarque : « We come to realize that we inhabit the world only with and through each other, and this is how it comes to mean and have value » (Alexander, 1987 : 267). Nous disons « paradoxalement » car notre sens et sentiment d'identité, d'être soi, surviennent à la fois des liens qui nous précèdent et de ceux que nous tissons.

Voilà pourquoi si l'expérience esthétique peut parfois sombrer tantôt dans l'exclusivisme et l'égoïsme tantôt dans le totalitarisme, il n'en demeure pas moins vrai qu'historiquement elle fut un remède puissant contre ces excès. Dans les sociétés archaïques, comme dans les sociétés modernes, la fête, la cérémonie ou simplement l'appréciation d'une œuvre, bref « l'état esthétique » (ou encore « poétique ») pour reprendre l'expression d'E. Morin, fut de tout temps une invitation à abandonner l'isolement, à fracasser les murs qui nous séparent les uns des autres, et à participer

consciemment, voire ludiquement, à ce qui nous entoure (Morin, 2001 : 122-125). Ou encore, comme le dit Mikel Dufrenne, l'expérience esthétique est la « forme fondamentale de sociabilité » (Dufrenne, 1976 : 287)¹²⁶. L'expérience esthétique est ainsi une expérience plénière où la *réunion* préserve les avantages de l'individualité.

Remarquons encore que si Dewey rejette tout réductionnisme qui éviderait l'expérience de son contenu esthétique, intersubjectif et social, c'est en vertu du caractère transactionnel de toute expérience. À cet égard, ce qu'il propose c'est la reconnaissance explicite de la faculté esthétique de l'être humain à participer de manières créatives, sur un plan symbolique et imaginaire, au monde et au devenir humain. Ainsi, pour lui, loin d'être un fait anodin répertorié et sitôt oublié, l'expérience esthétique représente une puissance d'interaction qu'il faut mettre à profit. C'est pourquoi, dans l'optique deweyenne, les recherches en esthétique comme en éthique et en épistémologie, devraient porter davantage sur ces expériences qui favorisent tout à la fois l'individualité, la sociabilité et leur interrelation. Si nous considérons ces « traits » de la nature humaine comme des dimensions fondamentales de la réflexion morale, alors l'expérience esthétique est une propédeutique à la vie en société.

De cette perspective, l'expérience esthétique est une dimension naturelle de la réalité humaine qui témoigne de la capacité proprement humaine à entrer en relation avec la nature. Steven Rockefeller a raison, à cet égard, de rapprocher Dewey et Buber (Rockefeller, 1991 : 528-529). En effet, dans la *consumation* esthétique, la nature et les hommes ne sont plus de simples choses parmi les choses, mais retrouvent leur présence originaire dans un rapport personnalisé et au demeurant humanisé (Buber, 1969 : 23). Buber écrit : « La volonté utilitaire et la volonté dominatrice qui sont dans l'homme

¹²⁶ Tel que le note d'ailleurs V. Mendenhall, « pour Dufrenne, comme pour Jauss, [...] cette expérience peut donner lieu à un "sentiment de fraternité entre les individus" » (Mendenhall, 1983 : 353-354).

agissent de façon naturelle et légitime tant qu'elles demeurent attachées à la volonté de relation et portées par elle » (Buber, 1969 : 78). C'est exactement cette volonté de relation, d'abord vécue sous forme d'expérience esthétique, qui constitue au niveau culturel, le rôle de l'art chez Dewey. Le but de l'expérience intégrale pour Dewey, comme pour Buber, est de réunir les deux niveaux, *i.e.* l'utilitaire et l'esthétique, et rendre notre monde plus humain.

La morale de l'art

Nous avons montré jusqu'ici en quoi l'expérience esthétique, tant dans ses produits *artificiels* que sont les œuvres d'art que dans ses manifestations naturelles (normales) ordinaires, est porteuse d'une sagesse pratique. Elle peut certes être canalisée pour alimenter des régimes totalitaires (comme le peuvent également la science, la philosophie et la religion), mais elle n'est pas forcée d'être une simple servante. Le problème de la relation entre l'art et la morale émerge précisément, selon Dewey, lorsque nous tentons d'asservir l'art à des principes moraux préétablis qui refuseraient toutes possibilités de nouveauté, d'expression individuelle et de liberté : « The problem of the relation of art and morals is too often treated as if the [...] only question is whether and in what ways art should conform to a moral system already developed » (Dewey, 1989 : 350). En fait, pour Dewey, nous faisons violence à la capacité esthétique de l'être humain lorsque nous cherchons à l'asservir à un système moral. En revanche, lorsque l'expérience est libre de suivre son parcours naturel vers la *consumation* et que l'imagination n'est pas entravée inutilement par des conventions, l'art peut devenir une voie vers l'art de (bien) vivre, et c'est alors que nous retrouvons sa valeur éthique.

Or, l'idéal de l'artiste libre de toutes contraintes dogmatiques, faut-il le rappeler, est un idéal proprement moderne et, comme nous l'avons montré, « romantique »¹²⁷. Il représente une phase dans le développement de notre conception de l'identité. Mais nous avons aussi vu que même l'artiste romantique ou encore le poète maudit présupposent une vision de la vie bonne. Tel que le remarque T. Alexander, l'activité artistique elle-même, étant une manière d'agir ou d'interagir, peut s'étendre à l'ensemble des expériences humaines : « The moral taught by the arts is that when the self-conscious attitude of the artist toward his material has been extended to all experience, to the whole range of human life, then life itself is capable of becoming an art » (Alexander, 1987 : 185). Ainsi comprise, l'esthétique est un médium vers la conduite de la vie. Être disponible à la qualité de la situation, porter un regard critique et frais sur les matériaux de l'expérience humaine, voilà la véritable leçon de l'expérience esthétique. Mais même cette liberté vécue au cœur de l'expérience esthétique ne serait que *négative* (simple absence de contraintes extérieures) si elle n'ouvrait pas aussi notre sensibilité et notre intelligence sur le monde : « The moral function of art itself is to remove prejudice, [...] perfect the power to perceive » (Dewey, 1989 : 328). La fonction *positive* de l'esthétique est alors le perfectionnement de notre potentialité à *percevoir*... C'est en vertu de cet élargissement de la perception, d'une sensibilisation accrue à des aspects de l'expérience autrefois occultée par la coutume et la routine, d'un approfondissement de l'intelligence en la rapprochant de la vie, que l'esthétique et les œuvres d'art sont non seulement porteuses de valeurs humaines mais aussi de véritables biens moraux.

¹²⁷ Le désir d'émancipation et de liberté que nous procure l'art est donc de nature éthique. Au demeurant, comme l'a montré Alain, aucun artiste n'oserait réellement croire que son « potentiel » serait mieux exploité en dehors de toutes contraintes : « Si le pouvoir d'exécuter n'allait pas beaucoup plus loin que le pouvoir de penser ou de rêver, il n'y aurait point d'artistes » (Alain, 1963 : 36). La résistance du matériau contribue tout autant à l'accomplissement de l'œuvre que le génie de celui ou l'artiste qui le façonne.

Ainsi comprises, l'esthétique et l'éthique s'immiscent *naturellement* dans la vie, cherchant à tester nos idéaux au sein même de l'expérience, visant la croissance du « sens » de l'existence et l'expansion « qualitative » de la vie humaine. De cette perspective, soulignons que l'éthique de Dewey n'est pas assimilable à une morale instrumentaliste qui séparerait béatement les moyens de la fin visée. Au contraire, en insistant sur la continuité moyen-fin, elle reconnaît davantage que les moyens, disons la manière d'atteindre le but visé et la fin, doivent s'informer l'un l'autre, se régir mutuellement. C'est encore l'artiste, et son souci pour ses « instruments » de travail ainsi que chaque étape de la création qui nous indique la voie. L'expérience esthétique est une fusion du moyen et de la fin en un processus continu, dont l'aboutissement est la *consumation* de l'expérience : « When the task is achieved the result is art : and in art everything is common between means and ends » (Dewey, 1981 : 277). L'éthique, en tant que visée de la vie bonne, est alors l'art d'établir la continuité entre moyen et fin au sein de la situation qualitative.

Remarquons encore que l'épistémologie de Dewey reprend implicitement sa conception de l'expérience esthétique. En effet, si Dewey propose une épistémologie expérimentale, ce n'est pas au nom d'un scientisme ou d'un positivisme qui ferait de la connaissance scientifique la finalité de l'intelligence humaine. Au contraire, le but de l'activité intellectuelle pour Dewey est de mettre en relief les objets, les expériences et les buts, dignes d'être désirés et convoités de manière responsable. La dimension expérimentale de la connaissance est ainsi conçue comme une *extension* de l'aptitude humaine à reconstruire le sens de son existence en fonction des objectifs qu'il s'est fixés, de ses projets. Mais ajoutons que le primat de l'interaction empêche aussi toute forme hâtive de subjectivisme. Ainsi, nous disons d'une hypothèse qu'elle est vraie parce qu'elle « nous place dans de meilleures conditions pour agir », comme le soutenait

Bergson dans son commentaire sur la pensée de James¹²⁸. La démarche scientifique, pour Dewey, est ainsi le prolongement de l'effort esthétique qui consiste à bien choisir les matériaux qui contribueront à actualiser pleinement les potentialités de l'expérience et atteindre le but visé, moment de *consumation* de la démarche.

L'art et la science ont certes des fonctions différentes, mais n'en demeurent pas moins liés et en continuité, du point de vue d'une théorie de l'expérience : « science is an art, [...] and [...] the only distinction worth drawing is not between practice and theory, but between those modes of practice that are not intelligent, not inherently and immediately enjoyable, and those which are full of enjoyed meanings » (Dewey, 1981 : 268-269). Penser est tout à la fois l'art de rendre explicite ce qui est implicite, d'éclairer ce qui est vague, de mettre en relation ce qui est disparate, etc. Si le but de la réflexion est de rendre conscient et articulé ce qui ne l'est pas encore – disons ce qui est subconscient et inarticulé –, et de nous ouvrir par là des avenues susceptibles de déboucher sur des actions fécondes et harmonieuses, alors réfléchir est un acte créatif, penser est un art.

4.2 L'art d'expérimenter

L'art de vie ne peut obéir à une règle établie une fois pour toutes. Il est affronté à la loi suprême de la vie : tout ce qui ne se régénère pas dégénère. (Edgar Morin, 2004 : 156)

¹²⁸ Et elle est fausse ou s'avère intenable, justement parce que la réalité contrarie nos hypothèses. La différence entre l'art et la science réside, non dans la nature de l'expérience, mais dans le médium, les conséquences et les buts de chacun de ces discours (Dewey, 1989 : 80).

4.2.1 L'expérience éthique

La nature de l'éthique

L'expérience esthétique, dans la perspective deweyenne, précède et accompagne les autres aspects de notre vie. Même la science n'y échappe pas en ce qu'elle aussi, par sa démarche et sa méthode, vise la *consumation* de l'expérience. Mais en reliant ainsi science et art, Dewey ne néglige-t-il pas la distinction (issue de Kant) entre les jugements déterminants de la science et les jugements réfléchissants de l'esthétique? Et parallèlement, ne risque-t-il pas de rendre obsolète la question de l'universalité de la morale? Ces questions sont primordiales pour savoir si l'éthique doit être du côté de la science ou du côté de l'art. Pourtant, ici, comme ailleurs, Dewey rejettera les alternatives trop dualistes pour favoriser la continuité.

Une partie de la solution, dans un cadre deweyen, repose sur le sens du mot « déterminant ». D'abord, rappelons que dans la perspective deweyenne, le jugement n'est pas de lui-même « déterminant » mais qu'il devient déterminant au terme de l'enquête qui rend la situation (antérieurement indéterminée) plus déterminée. C'est dire que le jugement est avant tout hypothétique et ne devient « vrai » (ou assuré) qu'au cours de la recherche. Du point de vue de l'art, c'est reconnaître que les aspects de la situation indéterminée deviennent déterminés par l'entremise d'une reconfiguration de l'expérience. Ensuite, si par jugement réfléchissant nous entendons une « prétention à l'universalité » et non la certitude de posséder l'universalité, alors il serait cohérent avec la vision deweyenne de dire que les idées scientifiques se distinguent des visions artistiques, non en elles-mêmes, mais dans leurs conséquences et leurs résultats. Mais qu'en est-il de l'éthique?

En fait, c'est dans cette même ligne de pensée que Dewey pourra alors soutenir que les jugements en éthique ne sont pas, au départ, des jugements déterminants, mais sont autant d'hypothèses de travail qui doivent être traitées comme des guides dans l'expérience. Il ne s'agit pas de réduire l'éthique à la physique, mais de rendre l'éthique plus expérimentale : « When we say that thinking and beliefs should be experimental, not absolutistic, we have in mind a certain logic of method, not primarily, the carrying on of experimentation like that of laboratories » (Dewey, 1984a : 361). Être plus expérimental, en ce sens, c'est d'abord abandonner l'ancienne dichotomie entre la raison pratique (inférieure) et la raison théorique (supérieure), pour ensuite favoriser une démarche où prédomine la continuité entre la phase théorique et la phase pratique de l'enquête éthico-morale¹²⁹.

Du point de vue deweyen, traiter les principes éthiques ou moraux comme des hypothèses, c'est faire acte d'humilité puisque nous reconnaissons d'emblée qu'il existe certaines exceptions selon la qualité de la situation¹³⁰. Plus précisément, ces principes sont des outils pour comprendre les situations moralement problématiques : « A moral principle [...] *is a tool for analyzing a special situation*, the right and wrong being determined by the situation [...] and not by the rule as such » (Dewey, 1985 : 280). Ce n'est que dans la mesure où les principes éthico-moraux sont compris comme des guides pour comprendre et analyser une situation, pour ensuite suggérer des actions possibles

¹²⁹ Remarquons par ailleurs que, dans l'optique de Dewey, si l'éthique peut devenir plus expérimentale, c'est avant tout parce que la « méthode expérimentale » est, selon lui, une branche du raisonnement pratique (Kennedy, in Boydston, 1970 : 61), et que le « jugement dit scientifique » est en fait un « jugement moral » (Deledalle, 1967 : 451).

¹³⁰ Le meurtre est catégoriquement interdit hormis (comme le prévoit la loi) dans une situation de légitime défense. La liberté d'expression est un bel acquis, mais pose le difficile problème de ses limites lorsque certains individus profèrent des propos racistes ou haineux. Le but plus noble étant, bien sûr, d'établir les conditions sociales où un tel acte ne serait pas nécessaire.

qu'ils sont alors de véritables principes régulateurs de l'expérience¹³¹. Le précepte qui réclame que nous soyons honnêtes et sincères dans nos entretiens (dans nos actes de langage) est un principe à partir duquel nous pouvons analyser la qualité morale d'une situation (Dewey, 1985 : 276-277). Mais le principe lui-même sera jugé « bien » ou « mal » selon qu'il fut appliqué correctement dans le contexte et en relation à d'autres idéaux moraux pertinents¹³². Bref, c'est reconnaître que nos jugements éthiques et moraux jouent un rôle actif dans la qualité de la situation et qu'elle implique donc une reconfiguration de l'expérience.

Le rôle de l'esthétique en éthique

C'est encore en rapport avec cette exigence d'une reconfiguration et, pour reprendre le vocabulaire de Dewey, d'une reconstruction des conditions existentielles, afin de cultiver la « coopération et la sympathie » (Dewey, 1985 : 45) que l'imagination esthétique a une place prépondérante dans la discussion éthique. S'il est vrai (tant du point de vue anthropologique que du point de vue politique) que l'imaginaire peut facilement être au service des instincts les plus grégaires, au nom d'un ralliement des troupes en vue d'une guerre sanglante ou pour célébrer la victoire (Dewey, 1985 : 45), il n'en demeure pas moins que la capacité qu'a l'art d'engendrer l'harmonie lui confère un pouvoir moral énorme : « Cela nous rappelle que les idées sont efficientes non comme

¹³¹ Dans le vocabulaire deweyen, une « action sensée » est celle qui est orientée par des « règles » de conduite, tandis que les « principes » sont les outils intellectuels qui nous permettent de juger la valeur de cette action : « Rules are practical ; they are habitual ways of doing things. But principals are intellectual; they are the final methods used in judging suggested courses of action » (Dewey, 1985 : 280). C'est pourquoi celui ou celle qui suit aveuglément les règles et les lois, sans égard pour leur validité morale, ne peut guère être jugé moralement bon. Le travail réflexif de l'analyse et de la délibération, à la fois sur les intentions et sur les conséquences, est le trait de caractère central qu'il faut développer chez l'individu.

¹³² Le citoyen allemand qui, sans nécessairement être antisémite, dénonçait son ami juif aux autorités, au nom du principe d'honnêteté (maxime selon laquelle je peux vouloir que l'on dise toujours la vérité), manquait de discernement. De même pour ceux et celles qui dénonçaient les ex-esclaves noirs, etc. Il y a ici un critère de pertinence qui réclame que nous tenions compte du contexte, ainsi que d'autres idéaux, comme ceux de la vie et de la liberté qui entrent dans l'analyse de la situation.

idées toutes nues, mais pour autant qu'elles renferment un contenu imaginaire et un appel émotionnel » (Dewey, 1955 : 164). L'esthétique, en vertu de sa puissance motivationnelle, est donc une force efficiente dans la démarche intellectuelle. Par sa capacité à canaliser l'énergie émotionnelle et à suggérer, par son contenu imaginaire, des expériences tantôt souhaitables, tantôt déplorables, elle nous engage vers l'action.

Cependant, il est pertinent ici de ramener la critique que nous adressions alors à Ricœur, suivant l'indice de H. Jonas, selon laquelle l'application du pouvoir prospectif de l'esthétique à l'éthique ne saurait prétendre à une certitude. Dans la perspective deweyenne, toute enquête possède un certain degré de probabilité et d'incertitude, dont la résolution du problème représente la *consumation* du processus de recherche. Encore ici, la certitude ne vient pas de ce que notre savoir est en lui-même « certain », décisif et déterminé, mais de ce qu'il devient de plus en plus certain, assuré et déterminé par l'entremise de l'enquête qui possède à la fois ses phases esthétiques et ses phases critiques. Ainsi, aux yeux de Dewey, une théorie du jugement éthique et de l'agir moral de l'être humain doit prendre au sérieux ce pouvoir de l'esthétique tant pour se prémunir contre ses excès (idéologie, utopie, totalitarisme, etc.) que pour canaliser ses vertus unificatrices afin de surmonter la dichotomie entre notre devoir moral et nos volitions, source de fragmentation sociale. Ce que nous enseigne l'esthétique, c'est non seulement la possibilité de se donner librement une loi morale à l'encontre de nos désirs et de nos émotions du moment, mais plus positivement à donner une forme, une issue féconde à nos émotions et à nos désirs ainsi qu'à pratiquer une maîtrise de soi qui, sans ascétisme exagéré, vise la réalisation de notre projet.

Mais la démarche scientifique n'a-t-elle pas des objectifs qui peuvent diverger considérablement de l'esthétique et de l'éthique? Il semble que, si la science veut expliquer les phénomènes tels qu'ils sont, l'art nous sollicite plutôt à voir les choses

différemment, cherchant à modifier notre conscience du monde qui nous entoure, tandis que l'éthique pour sa part, cherche à établir les conditions de la vie bonne et ses normes (morales). Pourtant, s'il ne faut pas confondre absolument les discours scientifiques, esthétiques et éthiques quant à leur démarche respective, il ne faut pas non plus maintenir un dualisme invétéré entre ce qui est « objectif » et ce qui est seulement « subjectif ». Science, art et éthique puisent dans l'expérience afin de guider le processus de création vers des pratiques significatives, c'est-à-dire intelligentes, capables de générer du sens et de promouvoir des actions sensées.

Nous avons néanmoins insisté sur la primauté de l'esthétique sur les autres pratiques. C'est qu'il faut retenir la distinction entre, d'une part, l'art, l'éthique et la science comme formes (de discours) symboliques (ayant des critères internes et objectifs externes différents), et d'autre part l'expérience (esthétique) qualitative comme souche commune à tous les discours : « The underlying pervasive quality in the last instance, when put into words, involves care and concern for human destiny » (Dewey, 1984d : 254). La *qualité*, transigée et filtrée par le regard de l'artiste et du penseur, est synonyme de souci : souci de soi et souci de l'autre, mais également souci de l'environnement. Et le caractère intimement transactionnel de l'existence nous oblige à penser dès le départ en termes éthiques, c'est-à-dire selon le souci de la vie bonne, avec et pour autrui. L'expérience esthétique, en ce qu'elle est l'expérience transactionnelle par excellence, est alors la condition de la possibilité de la vie bonne.

L'expérience esthétique est une condition de la visée éthique. Ce qui n'implique pas, tel que nous l'avons soutenu, que l'éthique se réduise à l'esthétique. L'éthique doit maintenir un regard critique sur l'action humaine. Ce qui signifie plutôt, pour Dewey, qu'elle doit mesurer ses idéaux en fonction des autres idéaux que nous considérons comme vitaux et fondamentaux. Pourtant, c'est encore dans cette mesure que l'éthique

demeure liée d'une manière fondamentale à l'expérience esthétique. C'est parce que nous avons l'expérience immédiate de biens substantiels, que nous sommes en interaction les uns avec les autres et que nous pouvons faire l'expérience de moments de *consumation*, que nous désirons créer les conditions effectives de la vie bonne. L'art, la littérature, le récit sont ainsi des manifestations du « monde de la vie », l'expression de notre « être au monde ». Nous soulevons alors la question de la nature du soi et de sa relation à la vie bonne.

4.2.2 L'expérience du soi moral

Le soi comme fin et moyen

Le caractère intimement transactionnel de l'expérience rend complexe et difficile toute investigation sur la nature du « soi ». En fait, c'est le psychologue G.W. Allport qui a mis en évidence l'absence d'un concept adéquat du soi chez Dewey dont la psychologie fonctionnaliste se concentre davantage sur les notions d'habitude, d'expérience et de pratique¹³³. Pour Dewey, le problème revenait alors à savoir s'il est possible de discuter d'une entité qui, sans être distincte des ses activités, mériterait néanmoins d'être appelée le « soi ». Si les écrits psychologiques et épistémologiques de Dewey rejettent presque catégoriquement la notion d'un soi réifié ou d'une substance pensante, nous voulons montrer que c'est du côté de ses profondes méditations sur l'expérience esthétique et la vie bonne que nous retrouvons une vision du « soi » comme réalité émergente de toute

¹³³ Allport remarque dans son article consacré à la psychologie de Dewey (« Dewey's Individual and Social Psychology ») : « By 1894, then, we see that Dewey [...] will have nothing more to do with an active self, as knower or as effective agent in will ; [...] To be aware of oneself is merely a part of a total circuit of awareness. It is an event belonging to a larger whole » (Allport, 1951 : 269).

expérience complète. En poursuivant cette voie d'exploration, et en s'inspirant de notre discussion antérieure sur Ricœur, nous pouvons alors parfaire notre conception du soi comme dimension et point culminant de l'expérience esthétique et de la visée éthique.

Dans une perspective heuristique, le concept de « soi » a alors deux fonctions déterminantes. D'abord, il met en lumière un aspect essentiel de l'expérience, de notre être au monde, celui de sentir notre unicité, non au sens d'un ego isolé, mais au sens d'une appartenance et d'une participation au monde par le biais de l'individualité. Ensuite, il indique le chemin que doit prendre toute expérience digne d'être appelée « éthique », dans la mesure où l'on ne peut qualifier de véritablement *moral* que l'action qui est régie par une volonté libre, capable de délibération et de choix entre des possibles ayant plus ou moins de qualité. Plus encore, comme le soutient Ricœur, il doit être capable de répondre de ses actes, reconnaître qu'il en est l'auteur. Le concept de « soi » est donc nécessaire pour la théorie éthique.

D'un point de vue pragmatique, le « soi » n'est pas quelque chose de donné mais un processus, une réalité en formation. À cet égard, nous ne sommes pas d'emblée un « soi » (hormis comme potentialité), mais nous devenons un soi à travers les interactions, l'éducation et enfin nos initiatives personnelles. La réification d'un sujet (transcendant) déjà achevé, que nous opposerions au sujet (empirique) en devenir, ne rend pas justice au travail nécessaire pour unifier notre expérience. Comme le dit F. Jacques : « L'unité de la personne n'est ni initiale ou initiatrice, ni terminale ou concluante. Elle procède d'une intrépide exigence d'unification, qui est le mode humain de la *vie*. » (Jacques, 1982 : 374). Cette unification, avons-nous dit, est un processus à la fois esthétique et éthique. Mais afin de bien saisir la profondeur de cette perspective, il faut faire l'éclairage sur quelques contrastes entre la vision deweyenne et celle de certains de ses prédécesseurs.

Pour Dewey, le « soi » est à la fois le but et la manière, la fin et le moyen : il doit accompagner chaque étape du développement, mais constitue également la finalité du cheminement. C'est dans un chapitre clé intitulé, « The Moral Self », de son volume consacré à la théorie éthique, que Dewey précise le statut du soi dans sa philosophie :

When the self is assumed to be the *end* in an exclusive way, then conduct, acts, consequences, are all treated as *mere* means, as external instruments for maintaining the good self. [...] We have held, by implication, that neither one can be made to be merely a means to the other. There is a circular arrangement. The self is not a *mere* means to producing consequences because the consequences, when of a moral kind, enter into the formation of the self and the self enters into them. »
(Dewey, 1985 : 285-286)

Selon Dewey, l'erreur de la théorie kantienne de la morale résiderait dans sa séparation entre l'intention (la bonne volonté, le devoir moral) et les conséquences, et parallèlement d'avoir soutenu une fausse dichotomie entre le soi moral rationnel (capable de jugement pratique) et l'expérience. C'est seulement quand le soi est postulé comme pure finalité, comme principe abstrait de la morale, que les moyens et les conséquences sont relégués à un rang inférieur. En revanche, toujours selon Dewey, l'erreur de l'utilitarisme serait d'avoir trop misé sur les conséquences, indépendamment de la justesse des intentions et d'une conception adéquate du soi comme point focal de l'expérience éthique. Mais dans les deux cas, l'essentiel du problème se retrouve dans une conception erronée de l'identité comme entité close sur elle-même.

Cette impasse nous place devant des alternatives, tour à tour, insatisfaisantes. Ou bien le soi est promu au rang d'un absolu parce qu'il représente, il est vrai, une condition de l'agir moral – notamment la nécessité qu'il existe des agents capables de choisir et d'agir moralement – ou bien il devient un simple médium vers la maximisation du bonheur collectif – quoique ce bonheur implique aussi, en principe, celui de l'agent – ou encore, il n'est qu'un principe opératoire que nous maintenons, mais dans lequel nous ne croyons pas profondément. Tandis que dans le premier cas nous rencontrons le danger

d'un dogmatisme qui néglige de prendre en considération les conséquences des jugements (comme toujours dire la vérité afin d'être cohérent avec soi), dans le deuxième cas nous risquons d'enfreindre les droits de certains individus afin de justifier le bonheur du plus grand nombre. Alternatives qui ne sauraient satisfaire un penseur sincère.

La forme du bien et l'unité du soi

Par ailleurs, c'est sous l'égide d'une critique similaire à celle que nous venons d'exposer que Dewey s'opposera à la philosophie morale analytique qui, entre les mains de G.E. Moore, sépare la question du bien de celle de l'action. A. MacIntyre, dans un passage bref mais explicite, a correctement saisi l'apport de Dewey à ce niveau :

That it does connect *good* with action is the chief virtue of the other seminal moral philosophy of the twentieth century, that of John Dewey. For Dewey [...] all reason is practical reason. [...] To characterize something as good is to say that it will provide us with satisfaction in our purposes. As means or as end? As both, and Dewey is concerned to emphasize what he takes to be the interrelated character of good-as-a-means and good-as-an-end. We are as far as it is possible to be from Moore's [...] sharp distinction between means and ends. Dewey concentrates on the agent, while Moore concentrates on the spectator. Dewey almost obliterates the distinction between fact and value, between *is* and *ought*, while Moore emphasizes it. (MacIntyre, 1974 : 253)

Est donc morale, pour Dewey, une action qui tient compte tout à la fois des intentions et des conséquences. La spéculation sur le « bien » n'émerge qu'en tant que phase dans l'actualisation d'une expérience éthique; elle est la phase proprement intellectuelle de notre démarche éthique. Il ne faut pas croire, comme l'ont fait plusieurs, que Dewey abandonne complètement l'idée du bien au profit de la multiplicité des biens. Plutôt, l'idée du bien n'est pas un *objet* séparé de nos préoccupations ordinaires, quelque chose de purement abstrait, mais la *forme* que prend la *substance* de notre vie individuelle et sociale lorsqu'elle est envisagée (intellectuellement et sur le plan de l'imagination)

d'un point de vue global¹³⁴. C'est par un effort de projection mentale que nous imaginons, en une vaste unité, ce qui est autrement dispersé, formant ainsi un plan en vue de l'action. Cette *forme* ne laisse rien à l'arbitraire et aux impulsions capricieuses puisqu'elle doit être évaluée en fonction des conditions réelles d'existence, et constitue la norme qui orientera à la fois les moyens et la fin visée. Bref, le bien est l'horizon éthique à partir duquel l'individu, le soi, juge d'une situation et estime sa capacité d'agir.

Il y a ainsi une connexion essentielle et fondamentale entre le soi, le bien et les conséquences, de sorte que chacune de ces dimensions de l'expérience morale s'emboîte les unes dans les autres. Les conséquences de nos choix délibérés s'intègrent dans la constitution même du soi et participent à la formation de l'identité. Nous retrouvons encore ici la thèse centrale de la psychologie deweyenne : « Individuality [...] is originally a potentiality and is realized only in interaction with surrounding conditions. In this process of intercourse, native capacities [...] are transformed and become a self » (Dewey, 1989 : 286)¹³⁵. En d'autres mots, le soi n'est au départ qu'une puissance d'agir, une potentialité, mais qui à travers ses interactions *dans* et *avec* le monde, s'actualise dans des projets individuels et collectifs. C'est pourquoi Dewey, comme Ricœur, fait de l'éthique une manifestation des interactions humaines : « *Moral conceptions and processes grow naturally out of the very conditions of human life* » (Dewey, 1985 : 308). Dans la perspective de Dewey, dire que l'éthique ou la morale émerge *naturellement* de l'expérience humaine, c'est dire qu'elle ne nécessite aucune justification antérieure ni postérieure aux besoins et aux requêtes de la vie humaine. Comme l'expérience

¹³⁴ Pour Dewey, dans la vie, comme dans l'art, il y a interpénétration de la « forme » et de la « substance » (Dewey, 1989, chapitre 6).

¹³⁵ Remarquons par ailleurs que ce passage, tiré d'*Art as Experience*, cherche principalement à démontrer que l'expérience esthétique, l'art en général et l'activité artistique sont instrumentaux dans la réalisation/création de soi ou de l'individualité.

esthétique, elle trouve ses raisons d'être au cours de la recherche de solutions aux problèmes vitaux qu'elle rencontre.

Ainsi, le problème auquel Dewey fut confronté ici, comme ailleurs, fut celui de l'unité de l'expérience humaine : « recognition of the *essential unity of the self and its acts* » (Dewey, 1985 : 288). C'est dans cette perspective que son éthique voulait réconcilier désir, sensibilité, rationalité et sociabilité. Dewey résume sa position en trois temps, formant trois paliers :

(1) Desire belongs to the intrinsic nature of man; [...] As soon as the power of thought develops, needs cease to be blind; thought looks ahead and foresees results. It forms purposes, plans, aims, ends-in-view. Out of these universal and inevitable facts of human nature there necessarily grow the moral conceptions of the Good [...] : wisdom, prudence. (2) Men live together naturally and inevitably in society; [...] These relations are expressed in demands, claims, expectations. [...] Out of the interplay of these claims and obligations there arises the general concept of Law, Duty, Moral Authority, or Right. (3) [The] moral Good presents itself neither merely as that which satisfies desire, nor as that which fulfills obligation, but as that which is *approvable* [...] ideas of Virtue or Moral Excellence [...]. (Dewey, 1985 : 308-309)

Soulignons d'emblée la parenté entre ce passage et ceux que nous avons cités chez Ricœur. Mis à part le vocabulaire légèrement différent ainsi que l'absence d'une distinction terminologique entre « éthique » et « morale », nous reconnaissons ici les trois paliers de la visée éthique selon Ricœur : d'abord, le désir de la vie bonne comme étant fondamentalement enraciné dans les interactions humaines; ensuite, les requêtes de la vie en société pour une morale normative centrée sur la justice et le devoir; et enfin, le retour dans le monde de la vie, où la quête de la vie bonne doit se faire sagesse pratique. Plus précisément, et pour mieux apprécier la contribution de Dewey, nous pouvons retenir que : 1) la question du bien et des fins repose sur l'aptitude humaine à orienter ses désirs en fonction de plans et de projets; 2) c'est au cœur des interactions humaines, et dans la confrontation des divers projets que se posent les problèmes de la justice ainsi que de l'obligation morale; 3) et enfin, le bien moral n'est pas simplement ce qui satisfait le

désir, ni seulement ce qui correspond à notre devoir, mais ce qui est susceptible d'approbation, disons d'être estimé comme étant bon. Remarquons encore que le schéma deweyen ne cherche pas surtout à dénoncer une vision éthique pour en favoriser une autre, mais à offrir une conception de l'être humain où désir, bonheur, devoir et vertu pourront s'harmoniser.

Ainsi, c'est la continuité entre ces trois paliers qui garantit, aux yeux de Dewey, la véritable liberté (au sens « positif »), c'est-à-dire le « pouvoir de mettre à exécution des fins délibérément choisies » (Dewey, 1968 : 114)¹³⁶, que nous devons confronter aux exigences de normes sociales qui ont pour objectif la coordination de ces projets. Par exemple, la responsabilité morale d'un professeur envers ses étudiants ne réside pas principalement dans le fait d'assurer leur bonheur immédiat, ni d'avoir fait son devoir moral en évitant de mentir, mais il possède une responsabilité plus active. Cette responsabilité vient de ce que l'enseignement vise surtout à fournir des outils qui permettront la réalisation de la personne, tant dans son aptitude à juger des situations complexes que dans son aptitude à s'estimer en tant que personne. En ce sens, il devra proposer des problèmes et des épreuves qui viendront perturber momentanément l'état de complaisance de l'élève, mais le but visé sera la conquête d'un nouvel équilibre fondé sur l'autonomie intellectuelle de l'individu.

En d'autres mots, pour Dewey, le raisonnement en éthique n'est possible qu'en termes de délibération sur des biens, des valeurs et des fins qui font déjà partie de nos interactions sociales. L'impératif rationnel qui nous commande de faire notre « devoir » et celui qui nous incite à tendre vers le « plus grand bonheur », ne sont que deux formes de raisonnement susceptibles de remédier à une situation morale problématique. Ces

¹³⁶ La liberté « positive » dont parle Dewey s'oppose à la liberté dite « négative », c'est-à-dire la simple reconnaissance d'un désir sans la mise en forme d'un projet, bref de l'intervention de l'intelligence qui procède méthodologiquement (Dewey, 1968 : 119).

positions ne semblent exclusives et irréconciliables que lorsque notre théorie de la nature humaine refuse tout recours à une théorie de la formation de l'identité personnelle. Lorsque nous reconnaissons que l'être humain est à la fois un être de désir, de raison, et un animal social, alors le problème n'est plus de savoir quel critère, celui du devoir ou celui du bonheur ou encore la vertu, devrait prédominer, mais plutôt comment former un être en qui ces potentialités pourront s'harmoniser.

Chez Dewey, comme chez Ricœur, la réflexion sur l'éthique est alors inséparable de la réflexion sur la formation et sur l'actualisation d'un soi capable de délibérer sur son propre devenir : « The real moral question is what *kind of* a self is being furthered and formed. And this question arises with respect to both one's own self and the selves of others » (Dewey, 1985 : 295). On ne peut ainsi divorcer la question des principes qui devraient gouverner la conduite humaine de celle qui concerne la formation d'individus. Dans cette perspective, il n'est pas inusité d'apprendre que l'enquête en éthique, pour Dewey, se prolonge nécessairement dans des domaines tels que l'éducation puisque c'est précisément dans cette sphère d'activité que nous cherchons à savoir quel type de comportement nous voulons cultiver, ainsi que d'imaginer le genre de société dans laquelle nous aimerions vivre¹³⁷. C'est à cet égard que des notions morales telles que l'engagement et la responsabilité possèdent des rôles fondateurs pour la réalisation de soi.

En effet, l'engagement est crucial pour la notion d'identité puisque c'est par cet acte que nous procurons une constance à notre personnalité en dépit des instabilités de l'humeur et de la précarité de certaines situations : « In committing oneself to a particular

¹³⁷ Les écrits de Dewey traitant de l'éducation sont évidemment trop volumineux pour être abordés efficacement ici. Indiquons seulement que le développement de la sensibilité esthétique, tout comme celui de la raison pratique capable de résolution de problème concret, font partie de l'éducation morale de l'individu dans la théorie deweyenne. Cette éducation vise essentiellement à canaliser (intelligemment) les pulsions, les désirs et les souhaits de l'élève vers des « buts intrinsèquement valables » (Dewey, 1968 : 111), à favoriser la mise sur pied de projet, à développer le sens de l'observation ou le potentiel « perceptif », de même que notre jugement critique mais aussi l'attitude autocritique.

course, a person gives a lasting set to his own being » (Dewey, 1985 : 287). L'engagement n'a de sens profond que dans la mesure où nous avons délibérément choisi, parmi une panoplie de parcours possibles, une voie qui sera la nôtre : « Below the surface, it is a process of discovering what sort of being a person most wants to become » (Dewey, 1985 : 287). C'est en quoi le choix d'une carrière peut être un choix éthique en ce qu'il représente une décision quant au type de personne que nous désirons devenir, voire même promouvoir socialement. Ainsi, l'engagement, la fidélité à notre parcours signifie que malgré notre humeur changeante, et en dépit de l'adversité ou des épreuves, nous nous maintiendrons dans cette voie et que cette voie est (une partie de) nous.

Il en va de même pour la responsabilité. Elle n'est pas d'abord quelque chose que pratique un être une fois qu'il s'est accompli, mais une injonction par l'entremise de laquelle nous acquérons de la constance. Nous disons à l'enfant qu'il est responsable de ses actes, non parce qu'il a su prévoir entièrement les enjeux implicites de ses actions, mais afin de lui apprendre ce qu'est la responsabilité. Il s'agit d'apprendre à *devenir* responsable : « One is held responsible in order that he may *become* responsible, that is, responsive to the needs and claims of others, to the obligations implicit in his position » (Dewey, 1985 : 304). La responsabilité n'est donc pas seulement rétroactive, concernant seulement nos actions passées, mais aussi prospective, liée aux conséquences (même si elles ne sont que possibles) de nos actes. Or, nous ne pouvons être responsables que de ce qui aurait pu ou pourrait être autrement – en ce sens nous ne sommes pas responsables du cycle des saisons ou des planètes, par exemple –, preuve que la responsabilité n'a de sens que dans l'optique d'une éthique qui tient compte des conséquences tout autant que des intentions de l'agent. Ainsi, le tortionnaire qui, tout en croyant faire son « devoir », fait usage de certaines techniques violentes punitives, est responsable des séquelles occasionnées à celui ou celle à qui il inflige la torture, en raison des conséquences de son

action. De même, dans un autre registre, devrait être tenue responsable la compagnie qui déverse des déchets polluants dans une rivière à cause des conséquences qu'ils peuvent engendrer (à court et à long terme).

Toutefois, pour Dewey, le principe moral de la responsabilité (comme ceux de l'engagement, de l'imputabilité et de la liberté) ne vise pas seulement à condamner mais aussi à réformer et à éduquer : « A human being is held accountable in order that he may learn, [...] remake his prior self » (Dewey, 1985 : 304). Croire que la notion de responsabilité n'a de valeur que dans l'optique de désapprouver, prohiber et punir c'est encore faire fausse route selon Dewey; ce serait nous limiter à une morale purement négative. Le véritable but visé dans tout jugement éthique est la « croissance » : « Potentiality of freedom is a native gift or part of our constitution in that we have *capacity* for growth » (Dewey, 1985 : 306). La liberté, pour reprendre ce que nous disions plus haut, est dite « positive » dans la mesure où l'activité de l'intelligence procède à une analyse, un remaniement et une mise en œuvre des énergies et des matériaux disponibles dans une situation. La liberté, alliée à l'enquête, est alors synonyme de croissance. Pour l'expérience éthique, cela signifie essentiellement que nous sommes dorénavant capables d'intégrer, dans notre champ d'intérêt, des considérations non immédiates, comme celles qui concernent le bien-être des autres, l'avenir de la société et la qualité de l'environnement.

En ce sens, la notion de croissance personnelle est inséparable d'un accroissement de notre sentiment d'appartenance à quelque chose de « plus vaste » que nous, quelque chose qui nous transcende en tant qu'individu. Nous avons déjà mis en valeur cette idée d'un accroissement de notre être, d'un élargissement du soi, dans notre discussion sur l'expérience esthétique. Or, si l'expérience esthétique représente, comme nous le croyons, l'*expérience-archétype* de ce sentiment de participation à une réalité « plus

vaste », alors l'expérience éthique est la continuité naturelle de l'expérience esthétique. Rappelons aussi que la potentialité de la croissance du soi, sa capacité, par exemple d'inclure autrui dans son schème de pensée et d'action, est une dimension de sa constitution originelle, suivant le principe selon lequel toute expérience est interaction entre organisme et environnement : « Selfhood is not something which exists apart from association and intercourse » (Dewey, 1985 : 298)¹³⁸. Nous ne pouvons concevoir le soi sans transaction, et donc sans cet autre avec qui nous conversons et développons nos idéaux. C'est dans le tissu de nos interactions les uns avec les autres, dans la confrontation et la comparaison de nos plans de vie et de nos idéaux, que se forme le soi qui, en retour, pourra participer à la sphère sociale et culturelle.

La théorie deweyenne du soi reconnaît donc d'emblée la réciprocité entre le soi et la société. Mais loin d'isoler l'individu dans un cercle vicieux, l'interpénétration du soi et du social empêche la stagnation et permet l'amélioration, lorsque certaines conditions démocratiques sont favorisées : « When selfhood is taken for what it is, something existing in relationships to others and not in unreal isolation, independence of judgement, personal insight, integrity and initiative, become indispensable excellencies from the social point of view » (Dewey, 1985 : 300). Et c'est pourquoi l'expérience esthétique et l'expérience éthique sont ultimement inséparables d'une vie saine en société, car c'est en elles que nous découvrons et actualisons notre potentiel d'initiative, de jugement et d'intégrité, de même que d'engagement et de responsabilité envers les autres¹³⁹. En

¹³⁸ Il est pertinent de remarquer, comme le fait d'ailleurs Charlene Haddock Seigfried dans son livre sur Dewey, qu'en accentuant la dimension transactionnelle du soi, le pragmatisme partage cette vision avec certaines branches du féminisme : « Pragmatist explanations of the relation between self and world, experience and knowledge, theory and praxis deny the strict separation of emotions and intellect that feminists frequently criticize as a masculinist distortion pervasive in the Western tradition of philosophy » (Seigfried, 1996 : 161).

¹³⁹ Retenons, par ailleurs, que ces potentialités d'interactions sont surtout indispensables à la vie démocratique et qu'une société totalitaire voudra surtout supprimer ces éléments qui pourraient compromettre de son autorité. Soulignons aussi que, dans l'optique deweyenne, la démocratie est plus

dernier lieu, ce sont ces potentialités qui font de l'individualité une valeur morale d'envergure et qui nous incitent au respect et à la dignité de soi et des autres.

La métaphysique du soi

De cette analyse générale des conditions de possibilité de l'émergence d'un soi moral, à la fois libre, responsable, créatif, etc., se dégage un certain ensemble de considérations que nous pouvons appeler, avec Dewey, *métaphysique*, selon le sens que nous avons donné à ce mot, c'est-à-dire comme description des *traits génériques de l'expérience*. Remarquons encore que la métaphysique deweyenne ne se donne pas comme tâche d'évacuer toute prétention à des expériences que nous qualifierions de transcendantes. Ainsi, dans la mesure où l'expérience nous offre des exemples constants de l'existence d'un « soi supérieur », le problème pour Dewey sera d'intégrer cette notion dans son schème transactionnaliste, s'efforçant de préserver l'authenticité de cette forme d'expérience, tout en lui désavouant son caractère atemporel, supraexpérientiel, ou encore substantialiste.

Rappelons que la tradition romantique, de même qu'idéaliste, préconisait une distinction entre un « soi inférieur » et un « soi supérieur » ou transcendantal. Si, par exemple dans la vision kantienne, cette division cherchait surtout à séparer les questions qui concernent le moi empirique de la psychologie de celles qui concernent le « je » transcendantal, le sujet connaissant comme postulat épistémologique, le romantisme, tel que conçu entre autres par Novalis, dérivera de cette distinction des conséquences plus poétiques. En effet, pour Novalis, le programme romantique se basait précisément sur le fait que le « monde doit être romantisé », c'est-à-dire faire en sorte que le « Soi

qu'un problème politique; pour reprendre le titre d'un article de Dewey, elle est une activité créative et créatrice, de même qu'un « mode de vie » social et politique (Dewey, 1997).

inférieur » s'identifie « à un Soi meilleur » (Novalis, 2002 : 46). Pour Novalis, rendre le monde plus romantique c'est le rendre plus poétique, faire en sorte que le « Soi inférieur », celui de notre vie quotidienne, converge avec le « Soi meilleur » dont nous sommes tous porteurs.

Implicitement, ce programme poético-éthique ou disons cette vocation de l'homme vers un mieux-être, sera récupéré dans la conception que se faisait Dewey du soi moral, par l'entremise d'Emerson. De fait, quoique Dewey semble souvent suspicieux du langage métaphysique (substantialiste), c'est néanmoins avec un certain lyrisme qu'il paraît se réapproprier des catégories romantiques du soi inférieur (ou statique) et du soi supérieur (ou dynamique) : « It follows that at each point there is a distinction between an old, an accomplished self, and a new and moving self, between the static and the dynamic self [...], between a lower self and a higher self » (Dewey, 1985 : 306-307). Quoique Dewey ne semble pas préoccupé par la dimension ontologique de ses propos, nous pouvons tout de même reconnaître le langage aristotélicien et spinoziste du passif et de l'actif. En effet, le soi statique est inférieur dans la mesure où il représente les habitudes acquises (le « caractère » dirait Ricœur), toujours en péril de rigidifier la personnalité, tandis que le soi dynamique est dit supérieur parce qu'il représente une sortie hors des sentiers battus du « caractère » et démontre une potentialité d'acquisition de nouvelles habitudes. Le versant dynamique du soi n'est pas la substance pensante cartésienne ou un postulat de la raison pure, mais l'effort même pour passer de l'état passif à l'état actif, bref à une plus grande puissance d'agir pour reprendre Spinoza. Le soi dynamique délaisse l'homogénéité passive du soi statique dans l'optique d'atteindre une harmonie intérieure et extérieure supérieure.

Nous voyons par là que l'attitude de Dewey n'est ni matérialiste (puisque le soi dynamique est, tout compte fait, un véritable trait générique de l'expérience humaine), ni

idéaliste (attitude qui voudrait faire de ce sujet, soit un simple postulat épistémologique, soit une entité immatérielle désincarnée). Sa réappropriation de ce thème romantique vise davantage à suggérer en quoi, dans une investigation sur les conditions de la vie bonne, ces notions peuvent jouer un rôle dans notre compréhension de l'agir humain. Ainsi, les romantiques avaient raison d'associer la dimension dynamique du soi à une faculté esthétique chez l'être humain. Le soi supérieur, total, dynamique, meilleur, est tout à la fois l'image idéalisée que nous avons de nous-mêmes et de la société, ainsi que la force motrice à la base de nos projets : « The *whole* self is an ideal, an imaginative projection » (Dewey, 1986 : 14). Pour reprendre Ricœur, c'est la constellation de rêves et d'idéaux qui forme le tissu de notre estime personnelle. Sans cet horizon spirituel vers lequel nous tendons, la visée éthique serait vide.

Mais cet horizon spirituel n'est pas forcément un idéal lointain et inatteignable. En fait, l'aboutissement d'un tel cheminement mérite encore d'être relié à l'esthétique puisqu'il implique également la recherche d'une harmonie concrète. En ce sens, la conception grecque de la « belle-âme » (*kalon-agathon*) peut compenser pour les excès d'une morale du devoir trop rigide et trop idéaliste, et souvent inesthétique :

The Greek identification of good conduct with conduct having proportion, grace, and harmony, the *kalon-agathon*, is a more obvious example of distinctive esthetic quality in moral action. One great defect in what passes as morality is its anesthetic quality. Instead of exemplifying wholehearted action, it takes the form of grudging piecemeal concessions to the demands of duty. But illustrations may only obscure the fact that any practical activity will, provided that it is integrated and moves by its own urge to fulfillment, have esthetic quality. (Dewey, 1989 : 46).

L'expérience esthétique prête encore main-forte à la pratique de la vie bonne en rappelant que certains idéaux éthiques (comme l'harmonie sociale, l'équilibre psychique des individus, la passion dans son travail, l'enthousiasme, etc.), correspondent directement à des valeurs proprement esthétiques. La convergence, dans une même

personne, d'attitudes esthétiques et d'habitudes éthiques, montre en quoi l'horizon spirituel, celui de nos rêves et de nos idéaux, n'a pas à demeurer simple utopie, mais peut prendre racine dans nos activités communes.

En effet, si ce ne sont pas tous les récits qui nous présentent des scènes édifiantes (heureusement) nous dévoilant souvent des expériences traumatisantes ou des épreuves récalcitrantes, ceux-ci, tel que nous l'avons suggéré, ont néanmoins une valeur éthique dans la mesure où ils *montrent* l'horreur et la souffrance. Mais il y a également des moments de grâce qui, sans être durables, forment pourtant le centre de nos préoccupations quotidiennes, ce vers quoi nous cheminons, sans quoi notre expérience serait sans intérêt et sans enthousiasme. Tel que nous l'avons démontré, ces phases de l'expérience représentent des points focaux qui nous permettent de juger, d'évaluer et d'estimer notre vie dans son ensemble. Voilà pourquoi, peut-être, les Anciens, contrairement aux modernes, pouvaient associer souci de soi, souci de l'autre et quête du bonheur. Et c'est probablement aussi pourquoi nul bonheur ne se conçoit sans ce sentiment de participation à une réalité plus vaste qui transcende les parois limitées de notre « moi », du soi inférieur.

Cette conception de l'expérience esthétique-éthique permet encore à Dewey de louvoyer vers des terres autrefois réservées à la mystique. Tel que le mentionne Eco, il y a chez Dewey, on le pressent un peu partout dans ses propos, une dimension « cosmique » qui est tout aussi présente que son « bon sens » pragmatique : « [Chez] Dewey [...] chaque analyse, fut-elle inspirée par la science, y aboutit inexorablement à un moment d'émotion devant le mystère du cosmos » (Eco, 1979 : 46). En effet, le soi, comme expérience esthétique et éthique, déborde et outrepassé les limites du contenu cognitif du sujet isolé : « The self is always directed toward something beyond itself and so its own unification depends upon the idea of the integration of shifting scenes of the

world into that imaginative totality of conditions we call the Universe » (Dewey, 1986 : 14). En d'autres mots, la formation et l'unification du soi s'accomplissent en relation à autrui, mais s'enracinent également dans le sentiment d'appartenance à une « totalité » d'une part, et d'autre part notre effort conscient pour unifier les diverses parties de l'expérience. Cette unification totale non factuelle, mais imaginée, c'est ce que nous appelons l'*univers*.

Ajoutons encore que si Dewey rejette l'explication typiquement « idéaliste », parce qu'elle fait de la Totalité *la* Réalité (à part et distincte de la nature et de l'expérience ordinaire), il veut toutefois préserver l'expérience profonde dont elle témoigne. En fait, cette expérience est moins une contrainte épistémologique qu'une *reconfiguration*, sur le plan de l'imaginaire, des conditions idéales d'existence : « disclosure, through imaginative vision addressed to imaginative experience (not to set judgment) of possibilities [...] that are unrealized and that might be realized » (Dewey, 1989 : 349). Ce que l'imagination requiert de nous ce n'est donc pas seulement l'aptitude à se représenter un ensemble d'idéaux fixés d'avance (permettant ainsi de mieux faire avaler la pilule, pour ainsi dire, des contraintes sociales), mais d'ouvrir et d'explorer des possibilités d'existence. Mais qui dit imagination ne dit pas forcément *illusion*, comme l'explique Joas : « The emphasis on the imaginary should not be understood as reducing this ideal to the status of mere illusion; Dewey resists such a misunderstanding by pointing out that it is only through our imagination that we can be aware of all possibilities » (Joas, 2000 : 114). Et comme nous l'avons montré, en tant que reconfiguration de l'expérience, l'imagination est centrale pour l'éthique, car elle fait appeler à la faculté créatrice (trop souvent minimisée en philosophie au profit

d'obsessions fondationnalistes), sans laquelle les potentialités éthiques de l'expérience (esthétique) humaine, ne sauraient trouver leur chemin jusqu'à la sphère sociale¹⁴⁰.

Au demeurant, tel que nous pouvons le constater, chez Dewey la critique de l'idéalisme ne signifie pas automatiquement l'extradition systématique de toute considération métaphysique, au sens d'une enquête sur les traits génériques ou fondamentaux de l'expérience. Au contraire, en reconnaissant la validité de l'imagination et de la réalité de l'expérience esthétique, Dewey veut canaliser l'aptitude humaine à entrer en relation avec le monde environnant. Ainsi, s'il refuse une épistémologie de l'Esprit Absolu (au sens hégélien), cela ne signifie pas absence d'esprit : « Mind as background is formed out of modifications of the self that have occurred in the process of prior interactions [...]. Its animus is toward further interactions » (Dewey, 1989 : 269). La version écologique deweyenne de l'esprit reconnaît que l'activité spirituelle ne peut être divorcée des conditions biologiques et sociales dans lesquelles elle émerge, mais elle n'est pas réductionniste puisque l'esprit demeure une réalité plus large et plus extensive que notre pensée subjective, limitée et finie. Ainsi, en tant que produit culturel de l'humanité (les mythes, les symboles, la science, l'art, etc.) et en tant qu'expression de nos potentialités à interagir délibérément, l'esprit est le fruit des transactions interhumaines et des transactions entre l'humain et la nature¹⁴¹. Mais l'esprit est également le nom que nous donnons à cette force créatrice (à

¹⁴⁰ Fesmire, pour sa part, va jusqu'à proposer l'idée selon laquelle l'idéal moral deweyen serait un croisement entre l'artiste et le moraliste : « the moral artist » (Fesmire, 2003 : 107-127). Si cette interprétation nous semble conséquente avec ce que Dewey dit à travers son œuvre, nous apportons néanmoins la nuance suivante : l'idée de l'artiste moral ne devrait pas être un substitut pour l'analyse rigoureuse des « normes » (qui *devraient* guider la vie en société) mais un idéal supérieur, atteint par la maturité d'un long travail sur soi, dans lequel « souhait de vie bonne » et « normes morales » se fusionnent dans un état de « grâce créative », à l'instar du *wu-wei* (action sans effort) de la philosophie du *Tao*.

¹⁴¹ Il est intéressant de noter à quel point la définition que donne Dewey de « l'esprit » (au sens large), s'apparente à sa conception de la « qualité » (voir aussi Pirsig) et, plus encore, retrouve son sens plein dans ses réflexions, non pas épistémologiques, mais bien esthétiques ! Mentionnons également qu'elle rejoint la conception que propose Bateson de l'Esprit comme « métapattern » par l'entremise de la vision systémique ou écologique dans son livre, *Steps to an Ecology of Mind*.

cet *animus* ou à cet *éros*) qui nous propulse inlassablement vers des paliers supérieurs de relations et qui pointe vers de nouveaux horizons encore indéfinis.

Enfin, la métaphysique du soi relie de manière systémique l'esprit, comme réalité plus vaste, et le soi, en ce que la conscience de soi se décalque à partir de ce fond commun culturel afin de conquérir son autonomie, pour ensuite nourrir et enrichir ce fond. C'est en quoi l'esprit est essentiellement dynamique : « Mind is primarily a verb » (Dewey, 1989 : 268). Partout où un soi est actif, où nous retrouvons ses caractéristiques (interaction, délibération, initiative, etc.), nous retrouvons aussi les caractéristiques fondamentales qui définissent ce que nous entendons par esprit. La musique, les œuvres d'art visuels, les récits poétiques et mythiques, comme les œuvres morales, religieuses et scientifiques, sont les marques déposées dans le paysage de l'esprit par le passage d'individus exceptionnels.

*

Un mot de transition...

Nous avons vu que la conception du soi chez Dewey est intimement liée à un sentiment profond de la qualité esthétique de l'expérience. De plus, sa conception transactionnelle de l'expérience le place dès le départ dans une position éthique où prédomine l'ouverture à l'autre et à l'intersubjectivité. Mais par son insistance sur le dépassement de soi, Dewey poursuit également une démarche éthique qui mise sur la perfectibilité de l'être humain. Tel que nous allons le voir avec S. Cavell, c'est à cette tradition du perfectionnisme moral qu'appartient Emerson, mais aussi Thoreau, ainsi que le Nietzsche des *Considérations inactuelles*. Mais nous allons voir que le perfectionnisme émersonien est moins une philosophie morale à part entière qu'un critère de la vie bonne qui insiste sur la capacité de se critiquer et de s'évaluer soi-même.

*

*

TROISIÈME PARTIE : R.W. EMERSON

*

- Chapitre V -

La poétique de l'expérience

La continuité que nous voulons établir entre Emerson et les philosophes que nous avons étudiés, soit Dewey et Ricœur, ne repose pas sur une conformité doctrinaire. À bien des égards, le transcendantaliste du 19^e siècle qu'était Emerson est à mille lieux du pragmatisme et de l'herméneutique. Il s'agira plutôt, tel que stipulé au départ, de mettre en lumière des « ressemblances de famille » entre nos penseurs autour de la relation entre l'esthétique et l'éthique.

Nul philosophe n'a la mainmise sur les grands concepts de la philosophie que ceux-ci soient « unité » et « transcendance », ou « pragmatique » et « esthétique ». D'une génération à l'autre, les penseurs les plus audacieux et astucieux, se sont accaparés du vocabulaire ancien et lui ont insufflé une vie nouvelle en reconfigurant (ou transfigurant) le sens de certains termes. Tel que l'explique S. Cavell, « l'idée qu'Emerson se fait de la pensée est celle d'un processus double, ou bien unique mais avec deux noms : transfiguration et conversion » (Cavell, 1993 : 92). Il s'agit d'une « pensée qui implique l'homme total » (Cavell, 1993 : 89), ce que Emerson appelle l'*Homme pensant* (Emerson, 1992a : 72) et que nous nommons simplement : *humain pensant*. Nous allons ainsi montrer que l'une des tâches de la pensée selon Emerson, de l'*humain pensant*, est d'offrir un regard frais sur le monde qui nous entoure, de mettre en relief les mots, et par conséquent les expériences qui méritent d'être cultivées. Nous allons voir que ce processus est la fois esthétique et éthique, voire spirituel.

Signalons dès maintenant qu'il existe une tension perpétuelle dans l'œuvre d'Emerson entre sa tendance idéaliste (cf. « Nature », « L'Âme suprême », « Histoire », etc.) où la nature est l'image en miroir de l'esprit, et une propension au scepticisme qui

accepte la dissonance entre la nature et l'esprit ou entre l'expérience et la pensée. D'après le commentateur David Robinson, nous discernons mieux l'essence de la vision émersonienne dans les essais *pragmatiques* tels que « Cercles », « Art » et « Expérience » ou encore « Destin », l'essai *sceptique* qui entame le recueil *La conduite de la vie* (Robinson, 1993 : 134). Non pas que le transcendantalisme d'Emerson soit complètement absent de ses écrits pragmatiques et sceptiques. S'il ne faut pas en faire un pragmatiste avant la lettre, un « proto-pragmatiste » comme le dit Cavell (Cavell, 1996 : 168), il faut reconnaître que son insistance sur l'expérience ordinaire, sur le commun, précède et annonce à plusieurs égards ces thèmes chez Dewey, mais aussi, par le biais de Nietzsche, chez Heidegger et Ricœur. Ceci s'explique, en partie, par le fait qu'Emerson fait partie de ce mouvement proprement moderne que C. Taylor nomme « l'affirmation de la vie ordinaire » (Taylor, 1998 : 365-386), horizon historique commun à partir duquel ces penseurs ont philosophé sur la condition humaine.

Ainsi, cette section veut d'abord mettre en évidence les thèmes de l'expérience et de la vie ordinaire dans la pensée d'Emerson. Nous aborderons par la suite son esthétique, profondément enracinée dans une vision de la Nature, et enfin son éthique ou ce qu'il convient de nommer, avec Cavell, le perfectionnisme moral émersonien. Nous voulons soutenir l'idée selon laquelle Emerson nous offre une vision de l'expérience esthétique et éthique qui peut, à maints égards, enrichir celles de Ricœur et de Dewey, ajouter des éléments encore inédits à notre enquête. Par l'entremise de l'*essai* (comme mode d'écriture et d'expression), Emerson propose une « voie » (ou *sa* voix, comme le dit Cavell) pour comprendre notre situation, de même qu'un art de vivre.

5.1 La voie de l'expérience

- *Qu'a suscité en vous la lecture d'Emerson?*
 - Comment dirais-je? Il y a chez lui l'idée d'une spiritualité plus poétique que religieuse, qui met en continuité, en écho, la créativité poétique avec la créativité naturelle telle qu'elle explose dans la nature, les fleurs, les oiseaux, tous ces aspects de l'écosystème. Emerson supprime là un certain nombre de barrières. Contre l'écrasement statistique des hommes, il appelle à une sorte de responsabilité dans la proximité avec la nature » - (Paul Ricœur)¹⁴²

5.1.1 Le langage de l'ordinaire

La pensée de l'expérience

Dans son essai controversé, *La pensée de l'aversion (représentations émersoniennes chez Heidegger et Nietzsche)*, Cavell rappelle que de tous les philosophes américains, John Dewey fut le seul à prendre Emerson au sérieux en tant que « philosophe » (Cavell, 1993 : 98). En effet, Dewey remarquait dans un texte consacré à Emerson : « It is said that Emerson is not a philosopher. I find this denegation false or true according as it is said in blame or praise » (Dewey, 1977 : 184). Pour Dewey, le nom d'Emerson mérite d'être prononcé avec celui de Platon : « in the same breath as Plato » (Dewey, 1977 : 191). Et il ajoute avec enthousiasme : « even if Emerson has no system, nonetheless he is the prophet and herald of any system which democracy may henceforth construct and hold by » (Dewey, 1977 : 191). Sous la plume de Dewey, Emerson n'est pas simplement un poète, mais le philosophe de la démocratie et de la vie ordinaire¹⁴³. Pour plusieurs, il fut le sage de Concord.

¹⁴² « Entretien avec le philosophe Paul Ricœur, sur l'Europe, la science et Dieu », site Internet : www.construire.ch/SOMMAIRE/9739/39entret.htm

¹⁴³ Nous allons voir plus loin, dans la section sur l'esthétique, que Dewey reprend la thématique de « l'ordinaire » dans un essai sur Maurice Maeterlinck, lui-même un lecteur assidu d'Emerson.

À la première lecture, Dewey et Emerson semblent bien différents, non seulement dans leurs divergences philosophiques, l'un étant pragmatiste et l'autre transcendantaliste, mais aussi dans le *ton* de leur écriture respective. Tandis que Dewey (comme Ricœur d'ailleurs) se rapproche du style universitaire, de l'exposé et de l'argumentation académique, Emerson, pour sa part réfractaire à toute forme de « conformisme », emploie une écriture qui s'apparente davantage à la littérature et à l'aphorisme avec ses formules lapidaires inscrites un peu partout dans ses essais : « je ne suis qu'un expérimentateur », écrit-il dans *Cercles* (Emerson, 1851c : 236); ou encore, dans la *Confiance en soi* : « J'écirais volontiers sur les linteaux de ma porte d'entrée : "Caprice" [*Whim*]. J'espère du moins que c'est quelque chose de mieux que le caprice, mais nous ne pouvons pas passer la journée en explication » (Emerson, 2000b : 92)¹⁴⁴; et encore : « En toute œuvre de génie nous reconnaissons les pensées que nous avons écartées; elles nous reviennent avec une certaine majesté née de leur caractère étranger » (Emerson, 2000b : 86). Dispersés dans une prose souvent dense qu'il faut apprendre à déchiffrer, les mots d'Emerson nous reviennent avec un sentiment d'étrange familiarité.

Au premier abord, il faut mentionner que les essais émersoniens s'apparentent à la tradition de l'essai moderne inauguré par Montaigne, un des maîtres à penser d'Emerson. Il s'agira donc, pour le penseur américain, de traiter ses sujets de manière intime et personnelle. Pourtant, à lire un essai comme *Expérience*, il en ressort des échos épistémologiques qui ne sont pas sans rappeler le problème kantien des limites de la connaissance humaine. C'est dans cette mesure par exemple, que cet essai culminera dans une prise de conscience aiguë de la finitude humaine : « Je sais que le monde avec lequel je parle dans la ville et dans les fermes n'est pas le monde que je *pense* »

¹⁴⁴ Soulignons que le terme anglais « *whim* » ne signifie pas tant un *caprice* au sens de « saute d'humeur » qu'une *lubie*, un moment de spontanéité.

(Emerson, 1992b : 94). C'est ainsi que le sage de Concord soulève ce que plusieurs d'entre nous, pratiquant la philosophie, avons plus d'une fois ressenti : l'impuissance de la pensée face à une réalité qui nous semble opaque et parfois inéluctable. David Van Leer remarque pour sa part, dans *Emerson's Epistemology*, que ce dernier épouse une forme de dualisme entre l'esprit et l'expérience : « [Emerson's] Epistemology posits two worlds, both stable and real in their own way. Thought is always possible, as is experience or conversation. But the interconnection between the two [...] is logically unknowable » (Van Leer, 1986 : 186). Par conséquent, la réalisation épistémologique d'Emerson, selon lui, semble affirmer la différence, le gouffre, entre le monde tel que nous le pensons (celui des Idées?), et l'expérience de la vie ordinaire.

Dans les études et les commentaires sur Emerson, la conscience de ce gouffre, de cette opposition entre le monde de la pensée et celui de l'expérience, est souvent mise en contraste avec l'idéalisme élaboré huit ans auparavant dans *Nature*, où l'auteur comprend « la nature comme un appendice de l'âme » (Emerson : 2000a : 65). En d'autres mots, selon les commentateurs comme Van Leer, si l'idéalisme exposé dans *Nature* semble suggérer une union parfaite entre la Pensée et l'expérience (ou la Nature), en revanche *Expérience* fait preuve de scepticisme. Pourtant, loin d'abandonner en bloc son optimisme de départ pour lequel il est réputé, Emerson termine *Expérience* en déclarant :

Je dis cela de manière polémique, ou pour répondre à la demande : pourquoi ne pas réaliser votre monde? Mais loin de moi le désespoir qui préjuge de la loi au moyen d'un empirisme mesquin - [...] et le roman vrai que le monde existe pour réaliser, sera la transformation du génie en pouvoir pratique. (Emerson, 1992b : 94)

Ce sont des réflexions de ce genre qui, soit dit en passant, laissent sous-entendre qu'Emerson serait un précurseur du pragmatisme. L'accent, ici, est mis sur le passage de l'idéal à son application concrète. « Le vrai roman » du monde n'est pas seulement la création de belles œuvres (littéraires ou philosophiques), mais la mise en œuvre de nos

idéaux. Ainsi, le problème *épistémologique* de savoir comment la pensée et l'expérience s'accordent (comment sais-je que le monde que je pense est le vrai monde?) est reconfiguré en problème *pratique*, à savoir la « transformation » du monde. Pour Emerson, le problème épistémologique se traduit et retrouve sa solution, dans ses conséquences finales, dans la dimension pratique. Cet appel à une transformation du monde fait pourtant écho à *Nature* qui exprimait déjà l'interaction entre la pensée et l'action : « Les pouvoirs de l'intellect et les pouvoirs de l'action semblent se succéder, et l'activité exclusive de l'un génère l'activité exclusive de l'autre » (Emerson, 2000a : 33). Par cet acquiescement de l'action et de l'expérience, par sa reconnaissance que la tâche de l'intelligence est de créer les conditions capables de rendre possible un monde meilleur, Emerson et le transcendantalisme en général, annonce en effet le pragmatisme¹⁴⁵.

Ce que l'on entend en général par « transcendantalisme », remarque Emerson dans le but de clarifier sa position par rapport à ce mouvement philosophico-religieux, est une version de la philosophie transcendantale de Kant (Emerson, 1968a : 339-340). Pour lui, comme pour Kant, la « Raison » a le double statut de pensée spéculative (l'entendement et le règne des Idées pures transcendantales) et de pensée pratique (impératif catégorique

¹⁴⁵ Dans l'essai intitulé *Destin*, tiré du recueil *La conduite de la vie*, Emerson insiste davantage sur la dimension pratique du questionnement philosophique. Il pose directement la question : quelle est « la théorie de l'époque » (« the theory of the Age »)? Il répondra que, pour lui, « la question de l'époque s'était réduite à une question pratique : celle de la conduite de la vie. Comment dois-je vivre? » (Emerson, 1992c : 41). Or, au dire de certains commentateurs comme Cavell et Robinson, *Destin* et *La conduite de la vie* en général représentent un tournant décisif dans la pensée du philosophe de Concord. Ce tournant suggère, avec *Expérience*, le passage dans la vision d'Emerson d'un certain idéalisme à un pragmatisme ou selon Cavell à un scepticisme, phase que l'on considère comme la pensée mature de l'essayiste. En fait, selon nous, il y a toujours eu une dimension pragmatique chez Emerson (et sa philosophie dite mature n'est pas exempte d'envolées transcendantales). Il y a définitivement, entre *Nature* et *Destin*, une tonalité différente qui laisse présager non pas tant un changement radical de perspective, mais un changement d'*humour* pour reprendre le mot de Cavell. Et dans *Expérience*, l'auteur adopte effectivement un ton plus sceptique : « La vie elle-même est une bulle, un scepticisme, un songe dans un songe » (Emerson, 1992b : 83). Certes l'essai en question se termine sur une note positive (« la transformation du génie en pouvoir pratique »), mais le cheminement est tout imprégné de doute sur la possibilité de la conscience humaine d'entrer en contact avec le monde « réel » et sur les fondements de l'action dans le monde.

et intérêt moral). À certains égards Emerson semble proche du maître allemand¹⁴⁶. Cette double fonction de l'intelligence humaine, la « raison pure » d'une part et d'autre part la « raison pratique », explique partiellement l'épistémologie qui travaille derrière la prose poétique d'Emerson, surtout dans *Nature*, où il adoptait une métaphysique selon laquelle « chaque processus naturel est la version d'une loi morale » (Emerson, 2000a : 51) et pour laquelle « la religion et la morale [...] sont la pratique des idées, ou l'introduction des idées dans la vie » (Emerson, 2000a : 66). Mais chez Emerson, bien plus que chez Kant, la dimension pratique prédomine et précède les envolées de la raison spéculative : « L'action est le préambule de la pensée, la transition par laquelle elle passe de l'inconscient au conscient » (Emerson, 1992a : 82). Plus encore, l'actualisation d'une idée dans la vie concrète de tous les jours représente le parachèvement de toute entreprise intellectuelle et spirituelle.

Pour Emerson donc, comme pour Dewey d'ailleurs, l'expérience (incluant l'expérience de la vie quotidienne) est l'alpha et l'oméga de la démarche intellectuelle. En fait, concernant la notion d'expérience, l'essentiel de la position émersonnienne peut se résumer comme suit : *une fois débarrassés de nos préjugés à l'égard de l'étroitesse de l'expérience d'une part, et d'autre part à l'égard de la lourdeur de la tradition (tant celle qui appesantit nos mots, que celle qui atrophie nos actions), nous nous retrouvons devant la richesse du réel*. Ce que nous entendons par « étroitesse de l'expérience » est ce qu'Emerson appelait « l'empirisme mesquin », c'est-à-dire cette attitude qui, après avoir dépouillé l'expérience de son contenu qualitatif, témoigne de la pauvreté de notre condition. Emerson, comme Dewey, voudra comprendre l'expérience dans un sens plus

¹⁴⁶ Il importe de noter, avec Richardson, qu'Emerson a longtemps interprété la philosophie kantienne et allemande en général à partir des exposés qu'en a faits à l'époque Coleridge (*Biographia Litteraria; Aids to Reflexion*) et Carlyle (*The State of German Literature; Signs of the Times*), ainsi que S. Reed (*Observations on the Growth of the Mind*) : Cf. Richardson, 1995. Remarquons aussi que Dewey et Emerson avaient chez Coleridge un maître commun.

large, c'est-à-dire en rapport avec la nature, incluant ces dimensions de l'expérience que nous nommons esthétiques et oniriques : « un rêve peut nous rapprocher davantage du secret de la nature qu'une centaine d'expériences concertées » (Emerson, 2000a : 74). Ensuite, le problème de la tradition émerge lorsque nous considérons que le voile qui existe entre nous et le réel est constitué en partie par la poussière de siècles de débats et de disputes intellectuelles. Si les transcendentalistes, comme Emerson, mais aussi Thoreau et Whitman, sont souvent critiques de la tradition, c'est dans la mesure où celle-ci peut, par l'abus et l'usure, devenir source de mépris et d'aliénation : « L'objection à formuler quant au respect d'usages devenus pour vous lettre morte repose sur le fait que cela éparpille vos forces » (Emerson, 2000b : 94). C'est en quoi il nous faut récupérer une « relation originale avec l'univers » (Emerson, 2000a : 17), c'est-à-dire une relation qui n'est pas encombrée par les coutumes et les conventions sociales.

Il semble, du moins en partie, que nous ayons oublié cette dimension de notre quête philosophique. Nous ne nous demandons plus aujourd'hui si notre relation à l'univers est originale, comme l'était celle des Anciens. Socrate philosophait directement avec ses concitoyens et posait les grandes questions (Qu'est-ce que la vertu? Qu'est-ce que la vérité? Qu'est-ce que la beauté? etc.). Et Descartes, que nous accusons parfois de tous nos maux, pouvait encore croire en la souveraineté de l'autonomie intellectuelle. Pour Emerson : « L'homme [...] n'ose pas dire "je pense", "je suis", mais il cite tel ou tel, saint ou sage » (Emerson, 2000b : 106). Quelle est la cause de cet ébranlement spirituel? Comment se fait-il que nous n'entendions plus, de nos jours, ce cri de ralliement qui incitait autrefois le philosophe à affirmer « Me voici », « ici je me maintiens »?

L'expérience ordinaire

Nous voyons tranquillement se dessiner une problématique qui, de prime abord, est difficile à tracer tant elle est une partie intégrante de notre héritage moderne. Plus précisément, le problème émersonien touche la pauvreté de notre rapport à l'univers et, pour reprendre Cavell, de nos mots au monde. Selon Cavell (via sa lecture de Wittgenstein et d'Austin), les textes d'Emerson représentent un effort pour « ramener les mots chez eux, de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (Cavell, 1992 : 23), comme le dit ce dernier en paraphrasant les *Investigations philosophiques*. Ainsi, pour Cavell, « l'identification d'Emerson par rapport à la philosophie commence [...] quand je le perçois (ainsi que Thoreau) comme souscrivant [...] à la philosophie du langage ordinaire » (Cavell, 1991 : 81). Par « souscrire » (*underwriting*), Cavell met en évidence le souci d'Emerson et de Thoreau pour l'expérience ordinaire, pour leur vocation envers le monde de la vie.

Mais, selon nous, ce que Cavell ne met pas assez en évidence, c'est que le souci du quotidien se manifeste d'abord chez Emerson sous la forme d'une invitation à saisir l'extraordinaire dans l'ordinaire, c'est-à-dire non pas comme un problème à résoudre (Dewey) ni comme une démarche langagière (Wittgenstein), mais comme une conversion de notre regard : apprendre à voir les choses autrement, disons de manière poétique. C'est dans *L'intellectuel américain*, un an après la publication de *Nature*, qu'Emerson soutient sa thèse sur l'ordinaire, le commun : « Je ne réclame pas de l'exotique, du grandiose, du romantique [...]. J'embrasse le commun; j'explore le familier, le simple; je m'assois à leurs pieds » (Emerson, 1992a : 94). Le transcendantalisme est donc, sous la plume d'Emerson, tout autant une « descente » vers le concret, qu'une montée vers l'abstrait; il cherche le merveilleux et l'indicible non dans un monde supra-expérientiel

ou surnaturel, mais dans ce monde-ci¹⁴⁷. Les mots d'Emerson participent évidemment à la perspective plus large du romantisme (mais aussi du post-romantisme) qui, en dépit d'un émotivisme parfois anti-rationaliste, symbolisait néanmoins une réaction saine contre la fragmentation de la vie dans la modernité soumise à une mécanisation, ou une technicisation, grandissante.

La force de la poésie, à cet égard, repose donc en partie sur la capacité du langage à régénérer l'expérience « ordinaire », à réinsuffler aux mots, appesantis par l'usage des siècles, une vitalité nouvelle¹⁴⁸. Cette idée d'une source non tarie, pure, de l'expérience qui précède l'influence de la civilisation, n'est-elle pas qu'un mythe romantique, comme le souligne Vivian C. Hopkins dans *The Spires of Form (A Study of Emerson's Aesthetic Theory)* : « Emerson's historical conception of language is the romantic view that the savage naturally expressed his ideas in metaphors, which civilization has crusted over until they have lost their touch with life » (Hopkins, 1965 : 114). (Remarquons que cette « vision romantique » du langage n'en est pas moins pertinente seulement parce qu'elle est romantique). Nous retrouvons cette conception précise dans *Nature* : « les êtres primitifs, qui ne possèdent que le nécessaire, conversent en symboles. À mesure que nous reculons dans l'histoire, le langage devient plus pittoresque, jusqu'à sa période infantile où il est toute poésie » (Emerson, 2000a : 39). Or, malgré la référence à l'histoire, pour Emerson (comme pour J.-J. Rousseau avant lui), l'état « primitif » dont il est question est surtout un axiome heuristique pour comprendre notre déperdition

¹⁴⁷ Le néologisme « transdescendance » qualifie bien, selon nous, la perspective émersonienne qui, contrairement à la tradition platonicienne dont elle s'inspire souvent, considère que l'effort d'ascension spirituelle doit se faire par une descente vers le concret (immanence), une réappropriation de l'ordinaire.

¹⁴⁸ Rappelons que pour Ricœur, la métaphore, l'image poétique, voire même religieuse, sont des sortes de distorsions du sens littéral afin de favoriser un sens trans-littéral qu'il faut comprendre au second degré. C'est ce que Ricœur nomme la loi d'*extravagance*, d'une manifestation de l'*extraordinaire* dans l'ordinaire.

actuelle¹⁴⁹. En d'autres mots, « souscrire au langage ordinaire », pour Emerson, c'est en quelque sorte soutenir la thèse selon laquelle il existe un « état » originaire, que nous pouvons aisément qualifier d'esthétique, et qui se veut proche et familier, en opposition au lointain et à l'exotique fabriqué par la civilisation, où l'être humain recouvre son véritable « sentiment d'existence ».

Dans son livre *Emerson's Ethics*, Gustaaf Van Cromphout remarque justement que les romantiques avaient vécu, de première main, ce que Max Weber appela plus tard le « désenchantement du monde » (*die Entzauberung der Welt*) : « The chosen instrument of [...] redemption Emerson believed to be an enhanced imagination that would enable us to apprehend the inexhaustible symbolic richness of our everyday world and thus, in effect to bring about a "re-enchantment" of the world » (Van Cromphout, 1999 : 117). Ainsi, le romantisme d'Emerson est simultanément un antiromantisme (« Je ne réclame pas [...] le romantique », dit-il), qui s'exprime par son refus catégorique de fuir ce « monde » (vers l'outremondain). En revanche, ce qu'il exige c'est que ce monde, notre monde, soit tout aussi digne de respect et de contemplation que le monde des anciens vers qui nous nous tournons.

De cette perspective, la tâche « du poète, du philosophe et du saint » (Emerson, 1851b : 63) est de nous ramener à l'expérience immédiate, de suggérer le spirituel dans le naturel : « Montrez-moi que la plus grande cause spirituelle hante même, de sa sublime présence, ces faubourgs et ces lisières de la nature [...] que l'échoppe, la charrue, le livre de comptes sont liés à cette même cause qui fait onduler la lumière et chanter les poètes » (Emerson, 1992a : 95). Or, si nous acceptons que le point de vue de

¹⁴⁹ Ceci dit, il n'est pas exclu d'y voir également un appel à un appui anthropologique. Dewey, pour sa part, s'accordait avec l'analyse du linguiste Otto Jespersen : « He [Jespersen] concludes that the "genesis of language is found... in the poetic side of life" » (Dewey, 1981 : 73). Par ailleurs, pour Dewey, ces faits anthropologiques sur les origines poétiques du langage seront de grande importance pour une « métaphysique naturaliste ».

l'expérience immédiate est aussi celui de l'expérience esthétique, comme le prétend Dewey, alors nous pouvons commencer à comprendre la continuité entre « la plus grande cause spirituelle », les analyses scientifiques qui expliquent ce « qui fait onduler la lumière » et les préoccupations pratiques que sont « l'échoppe, la charrue, le livre de comptes »¹⁵⁰. C'est donc vers l'expérience esthétique qu'il nous faudra orienter notre démarche afin d'éclairer la vision émersonienne dans son ensemble. Mais insistons encore sur ce que *fait* Emerson...

Notons que les énoncés émersoniens ne constituent pas directement une forme classique argumentative du style « le roi de France est chauve ». Dans le vocabulaire de J.L. Austin, ce sont plutôt des énoncés de type « illocutoire » (i.e. informer, commander, avertir, etc.) où par le fait de *dire* nous faisons l'action, ou encore « perlocutoire » (i.e. convaincre, persuader, etc.) où l'effet recherché dépendra de l'auditeur ou du lecteur (Austin, 1970 : 114-119). Ainsi, s'il y a une connexion à établir entre Austin et Emerson (comme le prétend Cavell), c'est bel et bien au niveau de cette confiance (non aveugle) dans le langage de tous les jours, celui de la rue : « J'exprime ainsi la loi telle qu'elle est lue du haut de la tribune de la vie ordinaire » (Emerson, 1992b : 76). Mais il ne faut pas se méprendre sur cette adhésion à l'ordinaire, car chez l'un comme chez l'autre, ce n'est là qu'un point de départ. Toutefois, nous pouvons mieux comprendre en quoi réside la force argumentative de l'essai émersonien lorsque nous reconnaissons que le langage *fait* quelque chose, produit un effet chez le lecteur. Du point de vue de la vie ordinaire, les mots ne possèdent pas, comme dans les sciences spécialisées, des significations

¹⁵⁰ Rappelons que c'est tout autant d'Emerson, que de Hegel, que Dewey a probablement hérité de sa tendance à vouloir abolir les dualités, à promouvoir la *continuité* et l'intégralité de l'expérience.

« formalisées », mais maintiennent un degré d'ambiguïté où leur polysémie nous interpelle autrement que ne le font les concepts scientifiques¹⁵¹.

En ce sens, ce qui rend Emerson suspect aux yeux des philosophes professionnels, c'est précisément que son vocabulaire semble plus poétique qu'argumentatif. Pourtant, comme nous allons le montrer, les mots d'Emerson peuvent être lus comme une vaste opération de défrichage afin d'établir un ou des lieux « communs » de conversation. Cavell a donc raison de souligner le lien entre Emerson et Austin, si ce n'est que dans la mesure où l'un et l'autre soutiennent la thèse de la puissance du langage à surmonter les barrières entre nous et autrui¹⁵². Pour Emerson, comme pour Austin et Cavell (et contrairement, disons, à Moore et Russell), la réalité du monde extérieur et de l'existence d'autrui n'est pas une difficulté à résoudre, mais un problème à vivre et à dissoudre.

Par conséquent, nous pouvons avancer l'hypothèse de lecture selon laquelle, pour Emerson nous surmontons le gouffre épistémologique (entre la pensée et l'expérience) à chaque fois que nous faisons usage du langage, de ces mots qui ne sont pas nôtres mais que nous empruntons afin d'exprimer, de mettre en valeur qui nous sommes. C'est en quoi, comme l'affirme F. Jacques, « [si] le langage est une manière d'être en relation, la voix propre ne peut être conçue comme une voix *privée* » (Jacques, 1982 : 313). Entendons, ici, qu'il ne peut y avoir de langage entièrement subjectif, mais que le langage est toujours déjà relationnel. Mais du même coup, le problème du statut de l'expérience

¹⁵¹ Pour Ricœur, le « langage ordinaire [...] conserve sa validité dans sa sphère propre, qui est essentiellement la communication d'une expérience variable, illimitée, qualitative, appréciative, perspectiviste » (Ricœur, 1975b : 167). Dans la mesure où les essais émersoniens se veulent une *mimèsis* de la vie (ordinaire), alors il faut comprendre qu'il ne sera jamais possible d'en faire une seule lecture mais qu'ils invitent à plusieurs lectures.

¹⁵² L'article *Other Minds (Autrui)* d'Austin n'est-il pas une reconnaissance de cette capacité du langage, et particulièrement des énoncés illocutoires et perlocutoires, à surmonter à chaque moment le vieux dilemme de l'existence de l'autre ? (Austin, 1994 : 45-91). Puisque les assertions poétiques sont autant d'actes de langage, les affirmations dithyrambiques émersoniennes ne sont-elles pas justement autant des ponts jetés au-dessus du gouffre entre « le monde que je pense » et le « monde tel qu'il est » ?

se convertit alors en un nouveau problème : celui de *notre* expérience, ou plus précisément, de *notre voix*, en tant qu'individu; ou plutôt de *ma* voix, *mes* mots.

5.1.2 Conversion et transfiguration

Les mots de l'expérience

Dans *A Pitch of Philosophy*, Cavell relève à nouveau la relation entre Dewey et Emerson tout en avertissant ses lecteurs des interprétations faciles qui font d'Emerson un simple « proto-pragmatiste » : « This from my perspective serves to continue the repression of Emerson's words which has shaped his reception » (Cavell, 1996 : 168). Mais quels sont, selon Cavell, les mots propres à Emerson, le *ton* de sa voix philosophique?¹⁵³

Pour Cavell, comme nous l'avons déjà suggéré, Emerson est un précurseur de la philosophie du langage ordinaire :

La différence entre Emerson et d'autres prophètes ou sages du dix-neuvième siècle (disons Matthew Arnold, Schopenhauer, Kierkegaard) et l'affinité qui le rapproche d'Austin et de Wittgenstein [...], c'est qu'il reconnaît que les mots ordinaires ont une capacité, et pour ainsi dire une vocation, à être rédimés, à se rédimmer eux-mêmes, et, de manière caractéristique, à demander la rédemption à (et de là, par) la philosophie. Emerson dit, ou montre, que les mots exigent une conversion, une transfiguration [...]. (Cavell, 1991 : 84)

Selon la lecture de Cavell, la démarche d'Emerson consiste à « transfigurer » et à « convertir » les *mots-expériences* de la vie ordinaire. Il faut d'abord entendre par ce processus, non pas un projet linguistique à proprement parler, mais une quête d'expression par laquelle les mots peuvent être rattachés à notre expérience. Or, ceci

¹⁵³ V. Mendenhall rappelle, à cet égard, que Cavell, Austin et ajoutons Emerson, font partie de ce groupe de penseurs qu'il convient de nommer « autobiographique » (Mendenhall, 1999 : 114), en ce que la recherche de notre *ton (pitch)* bien particulier devient la préoccupation centrale de l'activité philosophique.

présuppose que les mots sont des manières d'agir ou d'interagir. En effet, pour Emerson, comme pour Austin, le langage est agissant : « Les mots sont aussi des actes, et les actes sont une espèce de mots » (Emerson, 1976 : 269). Encore ici, et quoique Cavell ne le dise pas clairement, la transfiguration et la conversion sont des actes de langage par lesquels l'usage effectif et utilitaire de certains mots recouvrent un sens plus originaire sans pour autant perdre leur correspondance à l'ordinaire. C'est en quoi, par exemple, « juste signifie droit » ou « l'esprit signifie le souffle », ou encore « transgression signifie le franchissement d'une ligne » (Emerson, 2000a : 36), et nous pourrions ajouter que « correspondance » suggère une forme de transaction, etc. Il y a une sagesse enfouie des mots et chaque mot pointe, à l'origine, vers des expériences concrètes qui, avec l'usage des générations, ont perdu tout contact avec les situations dans lesquelles elles avaient une signification. C'est en quoi, pour Emerson (et nous pourrions sûrement inclure Dewey), le plus commun est aussi le plus profond. Il s'agit donc bien, pour Emerson, d'un effort pour « ramener les mots chez eux » à leur usage quotidien. La conversion et la transfiguration de l'expérience par les mots doivent être des processus continus pour Emerson, car les mots sont notre manière d'entrer en contact avec le monde environnant.

Retenons que ce qui importe surtout ici, ce n'est plus le rapport du sujet connaissant au monde (comme chez Kant), mais la relation des mots et de celui qui parle (et la possibilité de l'expression) au monde. Peut-on exprimer ce que nous voulons dire? Et dans quelle mesure doit-on « signifier » (*mean*) ce qu'on dit? Cette relation n'est pas simple et unilatérale. Comme nous l'avons montré dans le chapitre sur Ricœur, parler c'est tenir un discours, et tenir un discours c'est agir. Parler est un acte qui nous engage, nous rend imputable, et nous impose une responsabilité pour ce que nous disons. Ainsi, à la question de Cavell, « *must we mean what we say?* », Ricœur répond par l'affirmative. Dès lors, il y a un rapport étroit entre parler et bien agir. C'est pourquoi, chez Emerson,

nous apprend Cavell, il y a « un certain rapport aux mots » qui est « inséparable d'un certain rapport moral à la pensée » (Cavell, 1993 : 105). Chaque mot des essais d'Emerson est une « expérience de pensée » dans le « royaume » de la vie bonne. C'est ce qu'Emerson sous-entendait lorsqu'il déclarait, dans l'essai *Cercles*, n'être qu'un « expérimentateur ». Il nous donnait ainsi la clé de lecture de son entreprise littéraire et de sa recherche philosophique.

Insistons encore sur notre point de départ initial, quand Emerson déclare dans *Expérience* : « Je sais que le monde avec lequel je parle... n'est pas le monde que je pense ». Cavell ne voit pas dans cette déclaration une simple confiance, rapidement surmontée par des recherches disons scientifiques et épistémologiques plus concises. Plutôt, il y lit une certaine conséquence du kantisme et commente ainsi ce passage : « Penser cet autre monde, disons le Règne des Fins, est un plaisir; témoigner de sa différence d'avec le monde réel, celui des villes et des fermes est une douleur » (Cavell, 1992 : 26). En d'autres mots, il y a ici non pas un problème théorique, qu'il faut sitôt résoudre, mais une prise de conscience fondamentale qui concerne la condition humaine. Nous pouvons penser le Règne des Fins, l'Idée transcendante. C'est là notre privilège en tant qu'être rationnel. Mais nous devons reconnaître sa différence douloureuse d'avec le monde, l'expérience ordinaire.

Pour Cavell, cette différence demeure un sujet d'interrogation en soi qui se retrouve au centre des préoccupations d'Emerson et nous engage dans la voie du scepticisme. Par scepticisme chez Emerson, nous entendons l'incertitude quant à la possibilité de la philosophie à transformer le monde, mais point de doute à penser et vivre dans le monde. Quoique Cavell n'examine pas l'essai d'Emerson consacré à Montaigne, il convient d'en citer ces passages clés : « Ceci donc est le terrain privilégié du sceptique –celui de la réflexion, de la réserve, non point de l'incroyance; point non plus de la

dénégation universelle ou du doute universel » (Emerson, 2000d : 166); le scepticisme n'est pas une position « sans tonus », mais un mode de vie vigoureux : « il doit avoir une solide manière de vivre, intelligible et bien à lui; une certaine méthode pour répondre aux besoins inévitables de la vie » (Emerson, 2000d : 168). Encore ici, comme ailleurs dans les essais d'Emerson, nous retrouvons l'insistance sur le *vivre*, mais non aux dépens du *penser*; l'un et l'autre doivent se compléter et se contenir.

Ce que Cavell reproche essentiellement au pragmatisme, et peut-être plus précisément à l'instrumentalisme, c'est d'avoir escamoté cette problématique dans un rapport singulier entre la conceptualisation et la résolution de problèmes concrets au détriment d'une réflexion plus substantielle sur l'existence. Si, en effet, nous retrouvons chez Dewey cette tendance à ramener la tâche de la réflexion à la résolution de problème (*problem solving*), risquant d'occulter la dimension plus méditative de la pensée, chez Emerson, en revanche, la réflexion demeure attachée à un questionnement existentiel. Encore, si une partie de la démarche de Dewey est de démontrer que le scepticisme est plutôt un pseudo-problème puisqu'il pose certains termes en dehors de leur contexte pragmatique (donc sensé), l'entreprise de Cavell, au contraire, est de montrer « la vérité du scepticisme », non comme un problème épistémologique qu'il faut résoudre à tout prix, mais comme une dimension de la condition humaine.

Il faut mentionner encore, concernant l'évolution de la pensée d'Emerson, que Cavell se compte parmi les commentateurs qui voient une scission importante entre l'idéalisme de *Nature* et les essais ultérieurs : « dans *Nature*, Emerson conçoit le problème du scepticisme comme résoluble ou contrôlable, alors qu'ensuite il place son insolubilité au cœur même de sa pensée » (Cavell, 1991 : 81). Aux yeux de Cavell, ce qui chez Dewey par exemple, n'est qu'un simple problème à résoudre par la voie de la clarification conceptuelle et de l'enquête scientifique, demeure chez Emerson, une

question existentielle qu'il faut certes élucider, mais avec laquelle il faut surtout apprendre à vivre. Selon Cavell, si l'auteur d'*Expérience* semble exprimer, à la fin de son essai, une tendance pragmatique, l'idée de l'action pratique reste tout de même une question philosophique de taille : « Pour Emerson comme pour Kant, la mise en pratique de l'intellect philosophique demeure une question pour la philosophie. Pour un penseur tel que John Dewey, elle devient, pourrais-je dire un simple problème » (Cavell, 1991 : 96). Mais, tel que nous l'avons montré, Dewey est loin d'un scientisme naïf. Il ne prend pas pour acquis la relation entre science et intelligence. Le schéma deweyen de la connaissance met certes l'accent sur la résolution de problème par l'entremise de l'expérimentation, mais l'attitude existentielle (voire esthétique) émersonnienne ne lui est pas totalement étrangère. Pourtant, pour Cavell, ce schème ne rend pas justice à la pensée profonde d'Emerson, pour laquelle « ma » relation au « monde » pose un véritable obstacle existentiel. Emerson note : « Nous vivons parmi les surfaces et le véritable art de la vie, c'est de bien y patiner » (Emerson, 1992b : 80). En des mots plus techniques, Emerson soulève la thèse selon laquelle nous n'avons accès qu'aux apparences et jamais à la réalité en soi. Ainsi, pour Emerson (dans la perspective cavellienne), la révolution kantienne a engendré un dilemme pratique.

Notre condition évanescence

Ce qui caractérise notre condition humaine, selon Emerson, est son « évanescence » (Emerson, 1992b : 74). Le scepticisme est moins un problème épistémologique qu'une réalisation existentielle. Nous ne *savons* pas si le monde existe, nous ne faisons que reconnaître (*acknowledge*) son existence. Notre rapport au monde n'est pas d'abord celui d'un sujet connaissant, mais celui d'un sujet *reconnaissant* : « Je suis reconnaissant pour les petites grâces » (Emerson, 1992b : 81). Or, exprimer de la

« reconnaissance » est un acte illocutoire de langage qui, comme promettre, engage la personne entière et possède ainsi cette vertu particulière d'abolir, pour un instant, la distance entre le sujet connaissant et le monde extérieur. Autrement dit, « être reconnaissant » c'est court-circuiter temporairement le problème proprement épistémologique, et prendre la position de l'*attestation*, de l'affirmation de notre existence comme celle de l'autre.

Soulignons encore que la parenté entre « connaître » (*knowledge*) et « reconnaître » (*acknowledge*) est suffisamment évidente pour soutenir que l'intention d'Emerson, ici, est de mettre en lumière notre manière originaire d'être dans le monde. Mentionnons d'ailleurs que la phrase d'Emerson précède le rapport qu'établira Heidegger entre *denken* (penser) et *danken* (remercier) (Heidegger, 1969 : 162; Cavell, 1993 : 97). Ainsi compris, être en état de grâce c'est remercier; c'est être en état de reconnaissance. Voilà, pour Emerson, le fond de notre relation primordiale au monde. La pensée est avant tout reconnaissance dans la mesure où, avant même l'intervention de la démarche instrumentale\expérimentale, elle nous place devant l'étrangeté et la plénitude de l'existence : elle est conscience d'être, d'exister. Retrouver l'état de grâce c'est donc recouvrer l'activité originale (ou plutôt originaire) de la pensée, de l'*humain pensant*.

Or, pour le naturalisme philosophique, notre rapport au monde est déjà donné de par sa résistance à notre être-au-monde dans une interaction organisme-environnement. Certes, et Dewey et Emerson posent la question à savoir : quelle doit-être la qualité de *mon* interaction? En d'autres mots, comment dois-je me comporter? (Comment dois-je vivre?) La différence entre ces deux penseurs réside dans leur conception de notre rapport au monde. Pour Dewey, il semble parfois que la réponse repose sur ma capacité de m'insérer harmonieusement dans mon environnement, de m'*adapter* à la situation. En revanche, pour Emerson, la réponse est plus compliquée, car si « la confiance en soi est

l'aversion à la conformité »¹⁵⁴, alors mon action doit s'opposer à la situation en cours. En fait, au premier abord, comme nous allons le soulever dans le dernier chapitre, il semble que la qualité de mon interaction doit être, en quelque sorte, réfractaire à la situation, rebelle au monde ambiant.

Du point de vue de Cavell, la vision émersonnienne se distingue par là de la conception deweyenne, car chez Dewey, l'expérience (incluant l'activité intellectuelle) est la base à partir de laquelle nous pouvons résoudre certains problèmes vitaux : « Pour Dewey [...] la connaissance provient de la science et des pratiques pré-scientifiques du quotidien, autrement dit, de l'apprentissage de la résolution des problèmes » (Cavell, 1993 : 65). En revanche, le philosophe (émersonien) dans la perspective de Cavell, n'a pas pour tâche de résoudre le problème du « scepticisme », mais d'en explorer la portée et le sens pour nous. C'est ce que Cavell appelle « la vérité du scepticisme » qui, comme nous l'avons montré, consiste moins selon nous, en une position épistémologique qu'en une reconnaissance existentielle.

Cependant, la démarche de Cavell n'est pas claire à notre avis. Tantôt il suggère qu'il y a chez ses prédécesseurs transcendantalistes (Emerson, mais aussi Thoreau) une solution possible au scepticisme, tantôt il voit dans l'écriture d'Emerson une ouverture, non pas pour résoudre le scepticisme, mais pour en saisir et en accepter la portée¹⁵⁵. Par contre, pour Dewey, reconnaître la place d'Emerson dans l'héritage philosophique de son pays était l'occasion d'y voir une continuité avec son propre projet, c'est-à-dire une « naturalisation » (avec toutes les nuances pour ce terme que nous avons proposées) de la

¹⁵⁴ En fait, selon les mots d'Emerson, il faut plutôt dire l'inverse : « la société [...] n'a qu'aversion pour la confiance en soi » (Emerson, 2000b : 90).

¹⁵⁵ Pour Cavell, faire de la philosophie après Wittgenstein et Heidegger, c'est accepter la rupture profonde qui existe entre les deux traditions : « hériter aujourd'hui la philosophie signifie en hériter dans sa déchirure », (Cavell, 1992 : 8). Ce qui laisse entendre qu'un retour à Emerson devient l'occasion de réfléchir à cette rupture.

philosophie et une reconstruction de la notion d'expérience. Par contraste, pour Cavell, Emerson suggère un champ de réflexions fertiles qui montrent en quoi la philosophie a hérité d'une situation ambivalente qui ne concerne pas seulement la connaissance mais la reconnaissance de notre intimité avec le monde. L'hésitation de Cavell à l'égard du scepticisme est également celle d'Emerson. Et, pour nous, elle est moins une faiblesse de discours qu'un profond témoignage de la complexité de l'existence.

Pourtant, si Cavell a raison de nous prémunir contre des appropriations trop expéditives qui feraient d'Emerson un simple précurseur de Dewey, nous croyons tout de même que la distinction entre ces deux figures est moins tranchée qu'il ne le croit. Et Cavell, qui veut récupérer Emerson (à juste titre) à l'encontre de ceux qui voudraient en faire un simple poète, ne rend pas toujours justice à Dewey en le caricaturant trop facilement et typiquement comme le penseur de la méthode expérimentale. Comme nous l'avons montré, l'esthétique de Dewey, tout comme sa conception du soi, n'ont rien du scientisme ou du positivisme, et démontrent une profonde sensibilité aux teintes et contrastes existentielles de l'expérience. Bref, il convient de retenir, en terminant cette section, que notre exposé n'avait pas pour but de résoudre la tension entre Emerson et Dewey, ou même entre Dewey et Cavell, mais de montrer en quoi les lectures respectives d'Emerson diffèrent afin de faire ressortir la richesse de chacun.

Pour nous, ce qui ressort de notre discussion, c'est que Dewey et Emerson offrent des visions complémentaires de l'expérience, l'un mettant l'accent sur la dimension transactionnelle et interpersonnelle, alors que l'autre met en relief la dimension existentielle et individuelle. Pour Dewey comme pour Emerson, l'action est porteuse d'instances esthétiques, de moments de « *consumations* » de l'expérience. Il s'agit moins d'une finalité absolue que d'un sentiment de transcendance qui accompagne les épreuves de la vie. Ou dans les mots du sage de Concord : « Finir le moment, trouver le bout du

voyage en chaque pas du chemin, vivre le plus grand nombre de bonnes heures, c'est la sagesse » (Emerson, 1992b : 80). Lorsque l'action est à la fois esthétique et instrumentale, alors chaque étape, « chaque pas du chemin », témoigne d'un bonheur.

5.2 La voie de l'essai

Un mode de vie qui nous provoque et nous oppose de loin en loin à de grandes choses de la vie : voilà ce qu'il nous faut. (R.-M. Rilke, 1988 : 109)

5.2.1 Le texte de la vie

L'affirmation de la vie

Dans son livre *Le trésor des humbles* (1921), le penseur et dramaturge flamand Maurice Maeterlinck soutenait déjà que la philosophie d'Emerson était une sagesse de la vie ordinaire. En fait, c'est encore Cavell qui, en soulevant le lien entre Emerson et Dewey, rappelle que Dewey a consacré un essai à « la philosophie de la vie » de Maeterlinck (Dewey, 1978; Cavell, 1996). Or, dans ce texte, Dewey mettait intentionnellement l'accent sur les pages que Maeterlinck avait consacrées à Emerson. Dewey reprend d'ailleurs ce passage de Maeterlinck (que nous citons dans la version originale en français) : « il ne nous reste plus que la vie quotidienne, et cependant nous ne pouvons pas vivre sans grandeur. Il [Emerson] a donné un sens presque acceptable à cette vie qui n'avait plus ses horizons traditionnels, et peut-être a-t-il pu nous montrer qu'elle est assez étrange, assez profonde et assez grande pour n'avoir pas besoin d'autre but qu'elle-même » (Maeterlinck, 1921 : 124). C'est cette profondeur de la vie ordinaire qu'Emerson met en lumière dans ses essais, et c'est cet appel à voir l'étrange et le

sublime dans l'ordinaire qui caractérise les premiers jalons de son esthétique. Comme nous l'avons suggéré jusqu'ici, les enjeux de cette approche reposent sur la valorisation (moderne, trop moderne) de la vie ordinaire.

Dans cette optique, la vision émersonnienne se maintient dans le sillage de ce que C. Taylor nomme, dans sa reconstruction de l'identité moderne, « l'affirmation de la vie ordinaire ». Il ne s'agit pas ici de sombrer dans un éloge de la banalité ou encore de n'accepter que les idées reçues sans questionnement ultérieur, mais d'une profonde reconnaissance de la vie quotidienne comme étant digne des plus grandes considérations, de l'attention des poètes et des philosophes¹⁵⁶. C'est ainsi que s'est imposé tranquillement à la conscience moderne un véritable « souci » pour l'expérience des gens ordinaires (en opposition aux personnages extraordinaires des mythes et des grandes conquêtes), ou encore pour les scènes naturelles (en opposition, évidemment, au surnaturel ou même à l'insolite). Par exemple, dans l'art et le roman moderne, la valorisation de l'ordinaire se distingue des grands récits épiques en brossant des tableaux de la vie quotidienne. Ainsi, l'attention aux menus détails du contexte social que portait un Balzac et, plus tard, ce retour sur son passé que pratiqua Proust, sont des exemples (en un sens tardif) d'un processus auquel participait déjà la pensée émersonnienne lorsqu'elle convoquait l'intellectuel à lui présenter l'extraordinaire dans les expériences autrement perçues comme ordinaires.

C'est à partir de cet horizon culturel que le génie d'un Proust a pu s'attarder sur le souvenir des « petites madeleines », nous montrant par là que les expériences, en apparence banales, peuvent recouvrir un sens poétique et philosophique profond. Ce

¹⁵⁶ Suivant l'analyse de Taylor, nous pouvons distinguer quatre volets importants de l'évolution de l'identité moderne, entamés au 17^e et 18^e siècle : 1) la valorisation du commerce, 2) l'essor du roman, 3) une conception nouvelle de la famille, du mariage et de l'enfance et 4) la valorisation du sentiment comme source d'accès au supérieur en nous et d'expression du Transcendant (Taylor, 1998 : 366).

travail de remémoration et de recherche du temps perdu se révèle donc comme un enseignement dans l'art de vivre dans l'ordinaire. Certes, il y a un paradoxe dans cette approche puisqu'elle réside précisément dans la reconnaissance que ces expériences ne sont pas ordinaires, elles révèlent quelque chose de notre être au monde et de notre expérience du temps. Et c'est précisément la tension qui habite les essais d'Emerson.

Nous croyons, pour notre part, que c'est à partir de cet horizon qu'Emerson, Mæterlinck et Dewey nous invitent à un dépassement des « horizons traditionnels » de la vie ordinaire tout en nous maintenant dans son sillage. La valorisation de l'ordinaire chez Emerson est une réaction, selon nous, à deux niveaux de préjugés qui ont pour conséquence de rabaisser notre expérience immédiate à un rang subalterne : le premier est issu de la tradition platonicienne, tandis que le second vient directement de la tradition empiriste. Ainsi, le premier préjugé soulève le problème de la dévalorisation « platonicienne » de l'expérience, c'est-à-dire l'attitude selon laquelle le monde de tous les jours ne serait qu'un échelon inférieur d'un monde supérieur, une simple version émoussée d'une réalité Idéale. Le deuxième préjugé quant à lui, s'apparente à la perspective empiriste (« l'empirisme mesquin » dont parle Emerson dans *Expérience*) qui rejette toute réalité transcendante au nom de la perception sensible, réduisant par le fait même l'amplitude de notre perception.

Or, l'une des tâches des essais d'Emerson est précisément de nous dépouiller de ces interprétations traditionnelles qui dévalorisent l'ordinaire et le commun. Selon nous, ce n'est pas un hasard si Dewey s'attarde à Mæterlinck puisque le passage cité plus haut a un double rôle : d'abord, rappeler son appartenance ainsi que celle de Mæterlinck à la tradition émersonnienne de l'affirmation de la vie ordinaire, voire même de l'éloge de la nature; et ensuite suggérer la pertinence d'une reconstruction de la notion d'expérience.

Ces deux dimensions de la pensée d'Emerson sont reprises systématiquement chez Dewey dans sa critique de l'empirisme classique de Locke et de Hume.

Tel que nous l'avons montré, pour Dewey, l'empirisme, au même titre que l'idéalisme, donne lieu à une conception erronée de l'expérience. Il n'y a pas, pour Dewey, deux mondes, celui du sens commun et celui de la réalité ultime, mais seulement une seule et même réalité dans laquelle la connaissance émerge à partir de conditions concrètes d'existence. Ainsi, connaissance, sens commun et expérience esthétique sont autant de dimensions d'un seul processus : l'effort dirigé par l'intelligence afin d'atteindre l'état de *consumation* visé. Le Réel et l'Idéal ne sont pas des règnes ontologiques radicalement séparés, telle une démarcation au sein de l'Être entre le monde de la Raison et le monde empirique, mais deux aspects de l'expérience : l'un caractérisant les conditions actuelles et l'autre ce vers quoi nous devrions orienter notre expérience.

Encore ici, Dewey s'inspire fortement de son prédécesseur transcendantaliste. Il poursuit son commentaire sur Emerson en soulignant que, ce qui pour les uns n'est qu'un simple jeu académique, devient chez Emerson une expérience vivante et l'acquisition d'une puissance pragmatique et éthique. Et c'est à ce niveau, ajoute Dewey à juste titre, que la philosophie d'Emerson, plus radicale que l'idéalisme, évalue la portée et les possibilités d'un système, d'une pensée ou d'une religion : « Such reference to the immediate life is the text by which he tries every philosopher » (Dewey, 1977 : 188). Il est clair que Dewey met l'accent sur ce qui rapproche Emerson de sa propre vision (par exemple la notion de *l'immédiateté de la vie*)¹⁵⁷. Mais l'immédiat, le commun et l'ordinaire ne sont-ils pas les lieux de l'apparence, du vulgaire et de la banalité?

¹⁵⁷ Il convient de noter qu'au moment où il écrivait ces mots sur le « sage de Concord », il n'avait pas encore rédigé *Experience and Nature* et *Art as Experience*. Ce qui laisse supposer qu'Emerson a effectivement joué un rôle primordial sur la conception de l'expérience chez Dewey.

Dewey et Emerson s'entendent pour dire que si l'expérience immédiate paraît inintéressante et vulgaire, voire le lieu des pires automatismes, c'est précisément parce que nous l'avons en quelque sorte dépouillée de sa qualité esthétique. La critique que Rousseau réservait aux sciences et aux arts, et qui sera maintes fois reprises par les penseurs romantiques et post-romantiques dont Emerson dans *La Confiance en soi*, visait majoritairement les effets néfastes de la culture (nous dirions aujourd'hui de la socialisation), lorsque celle-ci a perdu tout contact avec la vie dans son immédiateté¹⁵⁸. Mais, tandis qu'Emerson vise surtout à arracher l'individu de son conformisme social – « Celui qui voudrait être un homme doit être un non conformiste » (Emerson, 2000b : 90) –, Dewey semble plutôt préoccupé par son enracinement dans le monde social. Pour Emerson, il y a des effets pernicieux (mais corrigibles ou, comme nous le montrerons plus loin, perfectibles) engendrés par la socialisation de l'homme. Pourtant, il n'y voit pas de contradiction entre la sociabilité et l'individualité puisque l'autonomie de la pensée est intimement liée à la vie en société. Emerson poursuit : « Il est facile, étant dans le monde, de vivre selon l'opinion du monde; il est facile, dans la solitude, de vivre selon la nôtre, mais il a de la grandeur, celui qui au milieu de la foule garde avec une suavité parfaite l'indépendance de la solitude » (Emerson, 2000b : 93). Nous allons voir dans le dernier chapitre que cette complémentarité entre autonomie et collectivité s'exprime dans une conception de la « coopération » sociale.

Par conséquent, dans la pensée émersonnienne, l'apparence, la vulgarité et la banalité ne sont pas des défauts de la nature et de l'expérience (comme dans une métaphysique platonicienne naïve), mais les résultats d'une laborieuse socialisation, certes nécessaire à certains égards, mais qu'il faut compenser par un retour à l'immédiat.

¹⁵⁸ Remarquons qu'une critique similaire fut adressée par les adeptes de la philosophie du *Tao* aux confucianistes dans la Chine antique, le premier valorisant le « naturel » et le « spontané », ces derniers la « culture » et « l'ordre social » (Watts, 1969 : 15-42).

La philosophie émersonnienne insiste alors sur la primauté de l'immédiateté, ou pour reprendre son vocabulaire de l'« intuition » sur la « tuition » (Emerson, 2000b : 103). Mais entendons, bien sûr, l'immédiateté de la vie, au sens où W. James parlera du « flux » immédiat de la vie qui précède la distinction sujet-objet. C'est dans cette optique que le rôle de l'art (et plus particulièrement l'art d'écrire), pour Emerson, pourra acquérir sa véritable vocation.

L'art et la vie

Aux yeux de Dewey, Emerson fut l'un de ces rares penseurs qui avaient saisi que les idées émergent du continuum expérientiel, telles des potentialités profondes de l'expérience, et qu'elles ont pour tâche d'y revenir, en actualisant ce qui n'était qu'implicite, en « transformant la qualité du jour » pour reprendre Thoreau. En fait, c'est peut-être, tel que le démontre Shusterman, dans leur conception de l'expérience esthétique que Dewey et Emerson se ressemblent le plus : « For Dewey as for Emerson, art is both a tool for improving life and an expression of life's joy and vital fullness » (Shusterman, 1999 : 89). On remarque en effet, et chez Emerson et chez Dewey, une certaine aversion pour ce qui est retiré de l'expérience de tous les jours, un refus du romantique et du lointain. Quoiqu'ils déplorent tous deux le banal, souvent associé à la quotidienneté, ils cherchent surtout à privilégier la continuité entre la vie quotidienne et la vie poétique et intellectuelle. Emerson affirme : « La tâche de l'*art* est plus élevée que les arts; [...] La fin de l'art n'est rien de moins que la création de la nature et de l'homme » (Emerson, 1851a : 49). La tâche première et l'aboutissement final de l'expérience esthétique ne sont pas, chez Emerson comme chez Dewey, la fabrication de belles choses seulement, d'œuvres d'art, mais plutôt l'actualisation de potentialités

humaines ainsi que la création des conditions sociales qui favorisent la croissance individuelle et sociale.

L'art est l'expérience portée au niveau de la conscience, de la narration et de la délibération, elle est aussi une invitation à repenser l'existence, d'en dégager des voies d'interaction plus riches. Par l'entremise de l'expérience esthétique, de ces moments d'ouverture et de disponibilité, l'être humain a accès à des idéaux qui, du même coup, lui permettent de recréer son expérience. Dewey déclarait : « For art fixes those standards of enjoyment and appreciation with which other things are compared; [...] They supply the meanings by which life is judged, esteemed, and criticized » (Dewey, 1981 : 159). La tâche de la réflexion critique est de nous fournir les outils d'analyse conceptuelle qui permettront un travail critique ainsi qu'un développement de l'activité intellectuelle. En revanche, c'est le rôle de l'art d'établir les « standards » à partir desquels nous évaluons et jugeons la qualité d'une expérience.

S'il est vrai que notre vie quotidienne est souvent sans créativité profonde, il est pourtant faux, selon Emerson et Dewey, de croire que l'art est le propre de quelques rares génies. Si notre expérience est banale, c'est parce qu'elle est devenue, pour nous, quelque chose de répétitif, de mort. Nous accomplissons tous, de façon journalière, des tâches qui n'impliquent pas forcément d'engagement conscient. Toutefois, ce qui donne sens à notre expérience, c'est qu'elle possède également ses occasions d'éveil, des moments où pénètre un soupçon du sublime, des points focaux qui déterminent la fin d'un cheminement et le début d'un autre. Ainsi, pour reprendre les mots de Milan Kundera, la raison d'être de l'art (du roman, écrit-il) « est de tenir le "monde de la vie" sous un éclairage perpétuel » (Kundera, 1986 : 33). L'art du récit, à cet égard, n'est autre que l'art d'éclairer les structures de valeurs et la *qualité* de « fond » de l'expérience humaine. En retour, le récit exige du lecteur qu'il puisse reconfigurer son expérience,

méditer sa position dans le monde. C'est donc parce que la vie et l'art peuvent être intimement liés qu'ils peuvent s'entraider au plus grand profit de l'existence humaine, tant collective qu'individuelle :

Works of art that are not remote from common life, that are widely enjoyed in a community, are signs of a unified collective life. But they are also marvelous aids in the creation of such a life. The remaking of the material of experience in the act of expression is not an isolated event confined to the artist [...]. In the degree in which art exercises its office, it is also a remaking of the experience of the community in the direction of greater order and unity. (Dewey, 1989 : 87)

Remarquons que ce passage n'est pas seulement apparenté à la conception émersonienne de l'art et de la vie, mais que c'est également une bonne interprétation de ce qu'Emerson lui-même tente de créer par l'entremise de ses essais : une vision capable d'unifier les hommes et les femmes, d'établir un terrain propice pour l'expression et la conversation, permettre l'émergence d'une relation originale au monde environnant : « Notre époque est tournée vers le passé. [...] Pourquoi n'éprouverions-nous pas la joie d'une relation originale avec l'univers? » (Emerson, 2000a : 17). C'est la tâche de l'écriture, de l'essai chez Emerson, que de fournir le terrain de discussion pour une telle *relation*. Pour Dewey, l'interaction entre l'art et la vie repose sur la transaction constante qui existe entre un organisme et son environnement. C'est là, encore, une version naturalisée de la reconnaissance, selon les mots d'Emerson, que « l'homme et la nature sont indissolublement liés » (Emerson, 2000a : 58). L'art est donc l'un des modes d'interactions possibles avec l'environnement. L'esthétique de Dewey qui repose sur l'interaction vivante entre un sujet et son environnement et la vision émersonienne de l'expérience esthétique, converge ainsi pour nous offrir une conception de la continuité entre l'humain et la nature. Mais plus encore, l'essai émersonien vise à engendrer cette continuité, ou du moins, à l'éclairer suffisamment afin que le lecteur recouvre cette expérience, tout en reconnaissant la finitude qui caractérise la condition humaine.

En effet, pour Emerson, l'essai est à la fois une transfiguration et une conversion de la vie : transfiguration des mots ordinaires et conversion de l'expérience. Mais de quels mots et de quelles expériences? Pour Emerson, l'essai suggère autant de variations sur la notion d'identité, sur la formation et la création de soi. L'image, ou plutôt la métaphore, qui caractérise le mieux la vision émersonnienne de la vie est sans nul doute celle du *cercle*. Dans son essai portant ce titre, Emerson poursuit un filon qui lui permet d'unifier des perspectives autrement opposées, comme l'idéalisme et le scepticisme. Mais le cercle est également le paradigme par excellence pour comprendre l'écriture émersonnienne.

5.2.2 L'herméneutique de l'essai

L'art d'écrire

Pour Emerson, il existe une circularité dans la nature qui invite à un constant dépassement de soi : « Notre vie n'est qu'un apprentissage de la vérité; autour de chaque cercle on peut en décrire un autre; il n'y a pas de fin dans la nature, chaque fin est un commencement » (Emerson, 1851c : 222). La Nature ne possède pas de finalité ultime; tout pour elle est fluide et le devenir (héraclitéen) imprègne ses moindres recoins. C'est pourquoi les antinomies et les dualismes qu'impose une génération sont sitôt surmontés par la nouvelle : « chaque pas que nous faisons dans la pensée réconcilie vingt faits contraires en apparence, et nous les montre comme des expressions différentes d'une loi unique » (Emerson, 1851c : 228). Les « pas » dont il s'agit ici sont autant les signes distinctifs de la démarche d'écriture de l'auteur, c'est-à-dire l'essai, que les « pas » de l'humanité *pensante* depuis les débuts de la philosophie : « Notre culture individuelle est

la domination d'une idée qui entraîne après elle toute l'escorte des cités et des institutions. Élevons-nous vers une autre idée, et cités et institutions vont disparaître » (Emerson, 1851c : 223). L'essai émersonien est donc, de ce point de vue, l'acte par lequel l'auteur et le lecteur tentent de tracer un cercle plus vaste autour du cercle précédent, d'élever leur degré respectif de culture et de conscience.

C'est W. James, à cet égard, qui semble le plus près de saisir la vision d'Emerson lorsqu'il affirmait dans son allocution sur le sage de Concord : « This is Emerson's revelation : The point of any pen can become an epitome of reality; the commonest person's act, if genuinely actuated, can lay hold on eternity » (James, 1984 : 293). Le fondateur du pragmatisme et de la psychologie de la « volonté de croire » n'est pas sans reconnaître sa dette envers Emerson, et l'importance qu'il accorde à l'individu et au choix individuel dans l'acte philosophique et religieux. Que le monde possède trois ou quatre dimensions ou que l'esprit s'organise selon douze catégories pour reprendre la critique d'Albert Camus au début du *Mythe de Sisyphe*, cela n'a aucune importance pour Emerson (contrairement à Kant), surtout si nous ne trouvons d'abord une raison de vivre et si notre parole, chaque mot que nous prononçons, n'est pas sincère. L'écriture est donc, pour Emerson, un acte de conversion et de transfiguration de soi.

Or, nous avons vu avec Ricœur que la littérature peut être conçue comme un vaste laboratoire où sont essayés, sur le plan de l'imaginaire, des projets possibles d'existence. Plus encore, suivant en cela et Ricœur et Dewey, notre analyse nous a révélé que la littérature, voire l'art en général, n'est pas seulement une addition superflue dans la démarche éthique, mais qu'elle joue une fonction primordiale dans la formation et la création d'un soi moral. Toutefois, tandis que Ricœur concentre surtout sa réflexion sur la littérature fictive et que Dewey cherche à clarifier la notion d'expérience esthétique, le

propre de la vision émersonienne est d'avoir accentué l'importance de l'essai comme démarche éthico-esthétique.

Ainsi, l'écriture émersonienne ne se range ni dans la catégorie du discours académique traditionnel, ni dans la catégorie de la littérature de fiction, mais propose une troisième voie. Van Cromphout écrit : « [Emerson] turned to the essay because its generic characteristic made it an ideal vehicle for the disruption of dogmatic, traditional, or conventional patterns of thought. The essay, after all, is by definition experimental, antisystematic, open-ended, and skeptical » (Van Cromphout, 1999 : 160). Le choix de l'essai chez Emerson, comme chez son prédécesseur Montaigne, peut alors être compris tout autant comme un choix philosophique qu'un choix uniquement de style. Ce choix réside principalement dans l'adhésion à une vision ouverte, voire créatrice de l'expérience¹⁵⁹. Mais contrairement à Montaigne affirmant « c'est moi que je peins », l'essai émersonien veut dépeindre le « moi qu'il n'a pas atteint, mais qu'il peut atteindre » (Emerson, 1851b : 58). Voilà en quoi, si la question plus typiquement émersonienne est celle de *ma* démarche, de *mon* action dans le monde, cela concerne moins le « moi » empirique, disons actuel, que le « moi » idéal c'est-à-dire « possible ». L'essai est alors, comme le dit Ricœur, « une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter » (Ricœur, 1998 : 128). L'écriture est une métaphore pour la découverte de son « habitat » (Emerson, 1992c : 61-62; Thoreau, 1990 : 81-97), d'un lieu où nous pouvons (peut-être) nous épanouir.

Par ailleurs, pour Cavell, l'écriture émersonienne soulève précisément le problème de notre « manière d'habiter notre investissement dans les mots, dans le monde » (Cavell, 1993 : 126). Ainsi, « l'écriture d'Emerson élabore les conditions pour que je reconnaisse

¹⁵⁹ Ainsi, l'essai de par sa nature expérimentale (dans le sens de tenter, essayer voire éprouver) repose sur une ontologie de l'univers ouvert (*open universe*), pour reprendre l'expression de W. James, où l'expérience est conçue tout autant en relation à ses possibilités que par ce qui est déjà donné.

que ma différence d'avec les autres est fonction de ce que je reconnaisse ma différence d'avec moi-même » (Cavell, 1993 : 114), c'est-à-dire d'avec « mon moi prochain, plus avancé, non réalisé, mais réalisable » (Cavell, 1993 : 120). Pour reprendre la même idée autrement, les essais d'Emerson sont les récits d'un apprentissage, tant pour le lecteur que l'auteur, dans l'art d'être ou de devenir « soi ». C'est dire, encore, que l'écriture est le mode par lequel nous prenons conscience de ce qui n'est pas encore pleinement réalisé en nous, mais réalisable.

Ainsi, ce qu'Emerson recherche par l'entremise de son écriture, n'est autre que ce qu'il réclame de la littérature en général. En effet, chaque « cercle » est une perspective close sur elle-même et risque par là de nous fermer la porte de la belle complexité du réel. La tâche de la littérature est de nous ouvrir de nouvelles perspectives, en somme de tracer un nouveau cercle autour de l'ancienne vision : « La littérature est un point extérieur du cercle de notre vie moderne, autour duquel un autre cercle peut être décrit. Le service que nous rend la littérature, c'est de nous fournir une plate-forme, grâce à laquelle nous pouvons observer de plus haut notre vie présente » (Emerson, 1851c : 231). Ou comme nous l'avons montré avec Ricœur et Dewey, la littérature, comme l'art en général, nous offre des regards sur l'existence humaine, sur les structures de valeurs, les expériences et les épreuves qui façonnent notre sens d'appartenance ou de différence, bref qui « ouvre sur des mondes », certes virtuels, d'abord, mais à partir desquels mon expérience présente acquiert un sens nouveau. Emerson précise sa pensée :

Dans mon travail journalier, je suis enclin à répéter mes anciens pas, je ne crois pas qu'il y ait de remède à cela, qu'il y ait aucune puissance capable de me changer et de me réformer. Mais quelque Pétrarque ou quelque Arioste, ivre du nouveau vin de son imagination, m'écrit une ode ou un vif roman plein de pensées et d'actions audacieuses. Ses notes aiguës m'enthousiasment et m'enflamment, brisent la chaîne entière de mes habitudes et m'ouvrent les yeux sur ma propre puissance, et sur toutes les possibilités latentes qu'elle cache. Il attache des ailes à tous les vieux et solides objets qui nous étaient familiers, et une fois de

plus je suis capable de choisir un droit chemin dans la théorie et dans la pratique. (Emerson, 1851c : 232)

Nous retrouvons dans ce passage l'essentiel de ce que Ricœur et Dewey ont exprimé dans un autre registre. Remarquons, par exemple, l'insistance sur la notion de « puissance » et celle de « possibilités latentes » qu'Emerson n'hésite pas à lier à l'activité créatrice de l'imagination. Ce que nous révèlent les grandes œuvres ce sont des potentialités « théorique et pratique » occultées par la poussière de l'habitude. Emerson met ainsi en lumière la puissance que possèdent la littérature et l'art de reconfigurer ou de transfigurer le monde de la vie ordinaire. Pour lui, il ne s'agit pas seulement d'une redescription du décor quotidien qui se limiterait à ce que peut concevoir l'ancien moi, mais d'une invitation à sortir de soi, à viser un soi plus vaste, à élargir notre capacité à recevoir le monde.

Par le biais de cette fonction *aïsthétique* de la littérature, se dégage alors chez Emerson une herméneutique de la réception, un art de la lecture. Comme nous l'avons suggéré plus tôt, de même que l'interaction ou la transaction entre l'individu et son milieu rend impossible toute explication neutre et désengagée du monde, de même toute lecture implique l'intervention d'un sujet qui interprète et pour qui le texte prend un sens. C'est dans cette mesure qu'Emerson remarquait qu'il « faut être inventeur pour bien lire » : « Il existe donc une manière de lire créatrice aussi bien qu'une manière d'écrire créatrice » (Emerson, 1992a : 80). La lecture et l'écriture sont, dans le vocabulaire émersonien, les modes par lesquels nous interagissons *dans* et *avec* le monde.

L'art de lire

Être un lecteur créatif donc, ce n'est pas inventer des interprétations capricieuses, mais permettre au texte de nous apprendre quelque chose sur nous, sur notre place dans le

monde, d'en dégager les couches de sens enfouis dans les mots. Sandra Laugier, dans son livre qui porte sur la philosophie américaine aujourd'hui, écrit au sujet de la conception de la lecture chez Emerson : « Cette philosophie de la lecture, loin de dévaloriser l'écrit, le conçoit comme quelque chose d'essentiellement vivant. Il ne suffit pas de lire pour bien lire : il faut redonner un sens, une vie aux mots que nous disons et lisons » (Laugier, 1999 : 154). Mais qu'est-ce qu'un bon lecteur? Pour Emerson, être un bon lecteur c'est recouvrer dans les « œuvres de génie [...] les pensées que nous avons écartées », mais qui « nous reviennent avec une majesté née de leur caractère étranger » (Emerson, 2000b : 86). Ce sont souvent les idées que nous n'avons pas osé déclarer par crainte d'être ostracisé. Mais loin d'être entièrement négatif, ce processus de sublimation de nos convictions est aussi une étape nécessaire afin de récupérer leur profondeur. Confrontés à « l'inquiétante étrangeté »¹⁶⁰ de nos pensées rejetées, nous sommes alors invités à gravir un échelon de plus dans l'échelle qui mène à notre soi véritable :

Degré [*step; pas*] après degré, nous montons l'échelle mystérieuse; les degrés sont nos actions; l'horizon qu'elles nous découvrent est une nouvelle force. Chaque résultat séparé est jugé et refoulé par celui qui suit. Chacun de nous semble être contredit par les faits nouveaux; il n'est en réalité que limité par eux. Le nouveau est toujours haï par l'ancien, et semble à ceux qui vivent dans le vieil état de choses un abîme de scepticisme. Mais l'œil s'habitue bien vite à un nouvel état de choses, car l'œil et le nouveau phénomène qu'il contemple sont les effets d'une même cause; alors apparaissent l'innocence et la bienfaisance de ce nouvel ordre, qui lui-même, lorsqu'il aura dépensé toute son énergie, pâlera et s'évanouira devant les révélations d'une nouvelle heure. (Emerson, 1851c : 226)¹⁶¹

Gravir, « pas à pas », est la manière émersonnienne de représenter la quête du soi et l'acquisition d'une puissance d'agir. « Mes » pensées rejetées que « je » retrouve dans les œuvres de génie ne sont autres que ce « soi » supérieur, dynamique, vers lequel je

¹⁶⁰ Nous reprenons ici l'appropriation que fait Cavell de la notion freudienne de l'expérience de l'inquiétante étrangeté dans le processus thérapeutique (Cavell, 1993 : 120-121).

¹⁶¹ Remarquons par ailleurs que la traduction de ce passage essentiel est malheureusement incorrecte puisque l'expression qu'utilise Emerson n'est pas « degree » mais bien « step ». Or, il s'agit pour Emerson, de la métaphore de gravir tranquillement, de commencer à faire des *pas*.

monte tranquillement. En ce sens, les pensées les plus réfractaires à mon expérience actuelle, ou celles qui vont à l'encontre des dogmes établis par la tradition (qui apparaissent comme « un abîme de scepticisme »), peuvent être néanmoins des voies d'actualisation personnelle dans l'optique où elles m'arrachent à l'acquis, transfigurent mon expérience, me permettent de voir les choses autrement. Il y a, en ce sens, une éthique (antimoraliste) de la lecture (mais aussi de l'écriture) chez Emerson qui cherche à débusquer la fausse morale. C'est aussi dans cette mesure qu'il faut rappeler que la pensée d'Emerson est une pensée de l'*aversion*, de l'anticonformisme. Il ne s'agit pas seulement de refuser le statu quo, d'encourager la rébellion adolescente, mais d'une manière de vivre dans le monde de sorte que nous ne perdions pas le sens de notre être « non-réalisé, mais réalisable ».

Mais le modèle de la lecture chez Emerson va au-delà des textes pour s'enfoncer dans le « texte de la vie » (pour reprendre Dewey). Plus que ne semble le reconnaître Ricœur, Emerson comprend l'existence comme un ensemble de signes dont il nous faut interpréter le sens. Mais chez l'un comme chez l'autre, il y a une primauté de l'acte herméneutique, dans la mesure où l'être humain doit apprendre à déchiffrer le sens de son existence : « Le monde – [...] cet *autre moi* – s'étend, vaste, aux alentours. [...] J'en déchiffre le plan; je viens à bout de la peur qu'il inspire; je l'intègre au circuit de ma vie qui, ainsi, s'élargit. La dimension de mon être, de mon domaine, dépend de la quantité de vie que je connais par expérience, de la part du monde sauvage que j'ai déchiffré » (Emerson, 1992a : 82). À certains égards, dire que le monde est une énigme à déchiffrer, c'est dire que nous n'avons pas directement accès à l'être en soi, mais que l'être est toujours en quelque sorte « chiffré », et que c'est précisément la tâche de l'*humain*

*pensant de « déchiffrer » le texte de l'existence*¹⁶². C'est pourquoi, ultimement, Emerson dira aussi que les livres ne doivent pas supplanter notre génie. La lecture et l'écriture ne devraient être que des médiums, et non des terminaux.

Retenons encore que nous ne sommes libres, aux yeux d'Emerson, que dans la mesure où nous pouvons déchiffrer le vaste monde qui nous entoure. Autrement, nous sommes limités par la peur et par ce que nous ne comprenons pas. Ce que nous n'avons pas encore interprété et replacé dans son contexte, nous domine et, pour reprendre Spinoza, nous fait pâtir. En revanche, ce que nous nous efforçons de comprendre s'intègre à notre expérience et augmente notre puissance d'agir.

Et de même que « le vaste monde » est une énigme à déchiffrer, la « condition de tout un chacun est une réponse en hiéroglyphes aux interrogations qu'il pourrait formuler. Il vit d'abord cette condition dans l'action avant de l'appréhender comme vérité » (Emerson, 2000a : 18). Il s'agit ici de l'équivalent émersonien de la conception ricœurienne selon laquelle le « soi » est à questionner et à interpréter. Savoir questionner notre existence, c'est participer à son déploiement et son actualisation. Nous pourrions alors affirmer, en paraphrasant Socrate, que celui ou celle qui ne cherche pas à comprendre les « hiéroglyphes » de sa propre vie, vit une existence qui ne mérite pas d'être vécue. Ce travail sur soi-même, expliquait Thoreau, correspond à « ce temps que nous perfectionnons en effet, ou qui est perfectible » (Thoreau, 1990 : 99). Enfin, cette perfectibilité humaine (que nous discuterons plus loin) qui risque parfois de sombrer dans un simple égoïsme, constitue pourtant l'une des conditions de la vie en démocratie.

¹⁶² Soulignons l'affinité entre la position d'Emerson ici, et celle développée plus tard par Karl Jaspers dans son texte intitulé « l'Englobant », où il présente l'existence ou l'être, comme jeu de « chiffage » et de « déchiffage » (Jaspers, 1985 : 27-38).

- Chapitre VI -

L'esthétique de la vie bonne

Le transcendantalisme pour Emerson, comme le pragmatisme pour James, n'est « qu'un nom nouveau pour une vieille manière de penser »¹⁶³. Si, par transcendantalisme, nous entendons un discours sur les catégories de l'entendement ou sur les modes de l'*a priori*, alors certes, Emerson s'en inspire pour articuler sa version particulière d'idéalisme, mais comme nous l'avons vu, le style d'Emerson, son mode d'écriture, est à mille lieux de la philosophie transcendantale de Kant et plonge directement dans le courant de l'expérience vécue. Par contre, si nous entendons par transcendantalisme une philosophie de la réalisation de soi, ou comme nous allons le voir, perfectionniste, alors chaque page, chaque mot d'Emerson est une invitation à « réaliser notre monde » (Emerson, 1992b : 94).

L'insistance sur la dimension pragmatique de l'existence est également la source de la critique émersonnienne du savoir abstrait, de la connaissance pour la connaissance. La vie est le jeu entre « la puissance et le contexte » (Emerson, 1992c : 48). Comme Nietzsche après lui, il croit que la fonction de l'histoire et des grands récits, mais aussi de la science et des arts, est d'inspirer la démarche individuelle, d'insuffler un sens à *notre* vie, et non d'assujettir notre vie à la connaissance, au savoir livresque. Comme nous allons le montrer, cette critique proprement existentielle des « avantages et des désavantages du savoir pour la vie », impose à l'individu une tâche herméneutique. Tel que le suggère Ricœur dans *Du texte à l'action*, le problème de l'*initiative* est, en dernière analyse, profondément lié à la conception nietzschéenne (et pour nous émersonnienne) de

¹⁶³ Emerson inclut d'ailleurs parmi « ses » prédécesseurs, le bouddhisme et le stoïcisme (Emerson, 1968a).

« *la force du présent* » (Ricœur, 1998 : 306). C'est dans cette optique que la conception émersonienne du rapport entre le passé et l'individu possédera une valeur esthétique.

Dès lors, nous serons conduits vers une interprétation de la transcendance humaine comme relation *dans* et *avec* la Nature. L'expérience esthétique de la beauté chez Emerson, loin de nous porter « hors » de ce monde, est plutôt un enracinement dans le monde. À cet égard, nous aurons aussi recours à la conception de la Nature comme source du « poétique » chez Mikel Dufrenne afin d'éclaircir la position d'Emerson. Enfin, tout comme pour Ricœur et Dewey, nous reviendrons à la problématique de la visée éthique. Il sera alors question d'aborder plus directement l'idée de l'individualisme et de l'authenticité chez Emerson, pour ensuite en dégager, suivant Cavell, le sens d'une éthique perfectionniste.

6.1 L'esthétique de la vie

Le même fleuve de vie qui court à travers mes veines nuit et jour court à travers le monde et danse en pulsations rythmées.

C'est cette même vie qui pousse à travers la poudre de la terre sa joie en innombrables brins d'herbe, et éclate en fougueuses vagues de feuilles et de fleurs.

C'est cette même vie que balancent flux et reflux dans l'océan-berceau de la naissance et de la mort.

Je sens mes membres glorifiés au toucher de cette vie universelle. Et je m'enorgueillis, car le grand battement de la vie des âges, c'est dans mon sang qu'il danse en ce moment.

(Rabindranath Tagore, 1973 : 104)

6.1.1 La vitalité esthétique

Le passé vivant et la vie présente

Pour Emerson, notre vie est un récit que nous devons apprendre à déchiffrer. Ce récit côtoie d'autres récits, comme l'explique Ricœur, et ceux-ci forment ensemble le tissu des interactions humaines que nous appelons l'histoire. Plus encore, puisque l'individualité est temporelle, alors explique Emerson : « il n'y a pas d'histoire, à proprement parler, il n'y a que la biographie » (Emerson, 1851b : 60). Soulignons dès maintenant qu'il s'agissait moins pour Emerson de nier le processus historique que d'affirmer la souveraineté de l'individu en devenir, capable de choix et de création, par-delà les explications trop historisantes où l'individualité n'est perçue qu'à la lumière d'une Histoire universelle impersonnelle et sans lien avec la vie des gens ordinaires. En ce sens, la valeur d'un essai comme « Histoire » (Emerson, 1851b) ne réside pas dans sa contribution à la connaissance historique, ou à une théorie de la notion d'histoire, mais dans l'importance qu'il accorde au passé comme sagesse vivante, pour nous, aujourd'hui.

En fait, Emerson ne pose pas vraiment la question à savoir s'il existe quelque chose que nous pourrions appeler l'Histoire, et il ne prétend pas ainsi faire de l'historiographie. Ce qui le préoccupe davantage c'est ce que Nietzsche appellera le problème de « l'utilité et de l'inutilité de l'histoire pour la vie ». Emerson, avant Nietzsche, répondait que le rôle de l'histoire, voire de la connaissance en général, est d'enrichir l'éducation de l'individu : « Le monde existe pour l'éducation de chaque homme » (Emerson, 1851b : 59). À la lumière de ce que nous venons d'exposer sur la fonction de la littérature et sur l'art de l'interprétation, il n'est pas surprenant d'entendre Emerson affirmer que « l'histoire civile, l'histoire naturelle, l'histoire de l'art, l'histoire de la littérature, toutes doivent être expliquées par l'histoire individuelle ou demeurer des

mots » (Emerson, 1851b : 67). Que sont, en effet, les grands récits mythiques, les grandes aventures ou conquêtes et les progrès de la science, sinon les biographies de l'humanité? Et quelle est l'utilité de connaître les expériences des femmes et des hommes qui ont vécu avant nous, si ce n'est que parce que leurs expériences m'ouvrent aussi des avenues qui mènent en moi. La connaissance de l'histoire, du passé et des histoires, se place, pour Emerson, sous le sigle de la connaissance de soi.

La pesanteur du passé ne se fait ressentir que lorsque nous oublions la personne à qui elle s'adresse, au profit de l'accumulation de faits divers et triviaux, de dates et de lieux sans relation avec notre situation ou nos préoccupations. Ainsi, pour Emerson comme pour Nietzsche dans les *Considérations inactuelles*, le danger des excès du savoir historique réside en ce qu'ils risquent d'obstruer le courant vital en nous et d'empêcher la vie de s'épanouir. Nietzsche remarque :

Chacun a déjà fait, à ce sujet, l'observation suivante : le savoir et la sensibilité historiques d'un individu peuvent être extrêmement limités, son horizon aussi borné que celui d'un habitant d'une vallée alpine, [...] – il jouit, malgré toutes ses erreurs et ses injustices, d'une santé, d'une vigueur irrésistibles auxquelles tous les yeux prennent plaisir; tandis qu'à ses côtés l'homme infiniment plus juste et plus savant se consume et dépérit, car ses lignes d'horizons se déplacent sans cesse, car il ne peut se dégager de la toile combien plus ténue de sa justice et de sa vérité, pour retrouver l'immédiateté élémentaire du vouloir et du désir. (Nietzsche, 1990a : 98)

Selon Nietzsche, l'absence complète de savoir historique ne serait que barbarie; inversement l'accumulation des reliques littéraires du passé au nom de la simple accumulation ou enregistrement pose de graves dangers pour la vie dans le présent. Pour Emerson et Nietzsche, les avantages d'une acquisition des œuvres du passé doivent s'apparenter aux avantages de l'éducation esthétique, ceux de former et de cultiver des individus sains et bons. Remarquons que Dewey n'en dira pas moins, plus tard, dans ses livres sur l'éducation (Dewey, 1975), et que Ricœur n'hésitera pas, pour sa part, à faire du « présent » un lieu d'*initiative* d'où l'on interprète le « passé » (Ricœur, 1998).

Mais en quoi l'histoire est-elle, pour Emerson, apparentée à l'esthétique? D'abord, comme nous l'avons dit, les récits des grands personnages, ainsi que ceux des héros et des saints ou des sages, sont *comme* des œuvres d'art qui agissent en tant que phares : leur fonction est d'éclairer nos vies. Les expériences éprouvées d'un Bouddha et d'un François d'Assise, comme celles d'un Jules César et d'un Napoléon, ont une pertinence esthétique en ce qu'elles m'ouvrent sur des aspects de mon existence qui, autrement, pourraient demeurer cachés¹⁶⁴. Ensuite, parce que les grands personnages et les grands récits dont ils sont les sujets ne sont pas *essentiellement* différents de nous. La doctrine du « familier, de l'ordinaire » réémerge sous une autre forme. Le transcendantalisme d'Emerson lui permet de professer, sinon une Histoire universelle, du moins la *conti-unité* de tous les hommes et de la nature, non sur le plan empirique mais dans l'ordre des grands archétypes existentiels : « Il y a un esprit commun à tous les individus » (Emerson, 1851b : 55); « Nous vivons successivement, par division, parties, atomes. Toutefois dans l'homme est l'âme du *tout*; le sage silence, l'universelle beauté, l'éternel *un* » (Emerson, 1851d : 261). Par conséquent, « [ce] qui fait la grandeur du héros c'est le caractère en lui prédominant de la nature universelle » (Emerson, *in* Michaud, 1931 : 129). Mais n'oublions pas que chez Emerson, la nature universelle est également la plus « commune ». Ainsi, l'histoire, comme les œuvres d'art, nous dévoile nos « ressemblances de famille » (Emerson, 1851b : 66), ces traits qui, au-delà des détails et des différences particulières, nous rappellent notre commune humanité.

En ce sens, Emerson, prépare le terrain de l'herméneutique contemporaine. En effet, dans l'insistance de l'herméneutique contemporaine sur le présent comme point de départ de notre intérêt pour le passé, nous retrouvons la perspective

¹⁶⁴ Nous reprenons ainsi cette dimension de l'esthétique dont nous avons discuté dans la section précédente. Revoir l'essai « Cercles » (Emerson, 1851c). Il est clair que le lien entre l'art et l'histoire chez Emerson doit être interprété de manière *analogique*. L'histoire ou les histoires sont *comme* des œuvres d'art.

émersonnienne\nietzschéenne qui insiste sur la valeur de l'histoire pour la vie. Par exemple, certaines études féministes sur la condition de la femme, disons dans l'Antiquité, relèvent de cette étroite relation entre le présent et le passé. C'est bien parce que la femme, aujourd'hui, jouit de plus en plus d'un statut d'autonomie qu'elle peut également devenir sujet historique, digne d'intérêt. En d'autres mots, c'est parce que la femme « acquiert » (à juste titre évidemment), de nos jours, une valeur intrinsèque que nous portons davantage attention à la situation de la femme, par exemple, chez Platon. Bref, c'est toujours à partir de l'horizon du présent, de nos intérêts et valeurs que le passé se dévoile à nous et prend son sens pour nous. Mais ce qui importe surtout pour Emerson, comme pour Nietzsche, ce n'est pas le passé en lui-même, mais bien le sens que nous donnons à la vie, ici et maintenant.

Toutefois, il faut aussi reconnaître que nous sommes tout autant le fruit du passé et de ses histoires. Notre « vie » ne nous appartient pas entièrement. Pour reprendre Ricœur, nous ne sommes pas les créateurs de notre vie, quoique nous puissions en être co-créateurs dans la mesure où elle devient *pour nous* une préoccupation. Or, cette part de notre existence dont nous ne sommes pas responsables, c'est ce qu'Emerson nomme le « Destin » : l'époque et notre lieu de naissance, les circonstances mystérieuses qui nous lient à certains individus, les grands événements de l'histoire, etc. Pourtant, si une bonne part de notre vie, comme le dit Épictète, « ne dépend pas de nous », celle-ci doit néanmoins co-exister avec la « Liberté ». Paradoxalement, « la liberté est nécessaire » : « S'il vous plaît de vous camper du côté du Destin et de dire, le Destin est tout; alors nous disons qu'une partie du Destin est la liberté de l'homme. C'est perpétuellement que jaillit dans l'âme l'impulsion de choisir et d'agir » (Emerson, 1992c : 54). C'est alors comme *nécessité* de la Nature, pour Emerson, que la liberté peut (de manière antinomique) co-habiter avec le destin, tel un *élan vital* qui « jaillit perpétuellement », c'est-à-dire dans le

« présent ». Emerson, comme Nietzsche, n'oppose donc pas la liberté au destin, mais la liberté au passé, lorsque celui-ci n'est qu'asservissement de la pensée et de la vitalité : « Tant qu'un homme pense, il est libre » (Emerson, 1992c : 54); « La vie c'est la liberté » (Emerson, 1992c : 62). C'est dire que la liberté réside dans la nécessité d'être libre¹⁶⁵.

La notion de vie ainsi comprise, n'est pas refus du passé, elle n'est pas intemporelle, mais intempestive. Quoiqu'il ne prononce pas le nom d'Emerson, Ricœur remarque : « Pourquoi une telle réflexion [celle de Nietzsche] est-elle *intempestive*? D'abord, parce qu'elle privilégie la *vie* aux dépens du savoir livresque; ensuite, parce qu'elle secoue la tutelle d'une culture purement historique » (Ricœur, 1998 : 307). Ce que Ricœur nomme alors l'*initiative*, n'est autre que cette capacité d'effectuer une rupture par rapport aux événements du passé et de s'engager (ou d'engager une communauté) dans une nouvelle direction. Cette méditation sur la puissance du présent fut d'abord celle d'Emerson : « Les livres sont faits pour les moments de loisir de l'intellectuel [l'*humain pensant*]. Les heures où il peut lire Dieu directement sont trop précieuses pour être gaspillées à scruter les transcriptions que d'autres ont faites de leurs lectures » (Emerson, 1992a : 79). Ce qui ne signifie aucunement que les livres sont inutiles, mais plutôt que leurs véritables fonctions sont de nous guider lors de ces « intervalles de ténèbres » (Emerson, 1992a : 79), lorsque nous sommes incapables de pénétrer, par nous-mêmes, l'obscurité ambiante.

Cette aversion envers l'intellectualisme, ou plutôt l'académisme que nous retrouvons tout autant chez les romantiques avant Emerson, comme Novalis, que chez les postromantiques comme Nietzsche, est bien sûr devenue un thème récurrent dans le

¹⁶⁵ Nous pouvons percevoir, ici, un écho lointain d'un thème qui reviendra dans l'existentialisme sartrien où l'être humain se voit « condamné » à être libre. Mais contrairement à l'existentialisme contemporain, la vision émersonnienne affirmera néanmoins la « belle Nécessité » qui est « ni personnelle ni impersonnelle », « méprise les mots et dépasse l'entendement » et « vivifie la nature » (Emerson, 1992c : 68-69). Sa position s'apparenterait ainsi à la sagesse chinoise du *Tao* (*Dao*), le principe ineffable au-delà, ou plutôt en-deça, de toute conceptualisation : Cf. Isabelle Robinet, (2002), *Comprendre le Tao*.

pragmatisme de W. James et Dewey, mais aussi dans le vitalisme de Bergson. Rappelons encore qu'il ne s'agissait pas pour ces penseurs de faire l'éloge du vulgaire et du médiocre, mais d'offrir une résistance philosophique aux excès du savoir livresque en opposition à cette intimité vécue avec le réel tel qu'il se présente à nous. Mais pour entamer ce mouvement dynamique, il nous faut d'abord nous libérer du joug du passé : « La seule chose que nous cherchons avec un insatiable désir, c'est de nous perdre nous-mêmes [...], de perdre notre embarrassante mémoire, de faire quelque chose sans savoir comment ou pourquoi, en un mot de tracer un nouveau cercle » (Emerson, 1851c : 239). C'est pourquoi l'oubli est avantageux pour la vie et qu'il faut savoir en effet oublier, poursuit Ricœur. Ou, comme il le dira plus tard, il faut un équilibre entre la remémoration, la commémoration et l'oubli (Ricœur, 2000).

Ce besoin intempestif, ce besoin d'oublier et cette insistance sur le présent, ne présuppose-t-il pas un autre désir, le souhait d'une existence qui, sans refuser le passé et l'histoire, veut plutôt y recouvrer une expérience plus originale ou originaire? Dans l'essai « Cercles », Emerson remarque que « nous voyons mieux la littérature du milieu de la nature sauvage » (Emerson, 1851c : 231). Et Thoreau ajoutera : « En littérature, seule la sauvagerie nous attire » (Thoreau, 1997 : 106). Serait-ce que, derrière la poussière des générations et des disputes d'interprétations, en-deça de notre besoin de nous affranchir de notre « embarrassante mémoire », ce à quoi nous aspirons profondément, c'est de rencontrer le « sauvage » (*wild*)?

L'esthétique du sauvage

Ce que nous recherchons dans les œuvres d'art, de même que dans l'activité artistique, c'est ce sentiment d'être en vie. Par conséquent, le critère central de l'esthétique émersonnienne sera la « vitalité ». Que ce soit dans la recherche d'harmonie

et d'unité ou à l'inverse, dans ce désir de fracasser les murs d'une harmonie trop homogène pour favoriser des formes inusitées, il y a une vie de l'œuvre ou de l'acte qui atteste de leur authenticité. Le sentiment ou l'impression de vitalité doit alors régner tout autant dans les arts, dans l'art d'écrire que dans l'art de vivre.

C'est en quoi nous pouvons affirmer que la culture authentique est imitation de la nature, non en ce qu'elle copie littéralement ses produits (les arbres, les rivières ou les montagnes), mais dans la mesure où elle manifeste une vitalité ou préserve quelque chose de « sauvage » en elle. Thoreau remarquait, à cet égard, que ce que nous apprécions le plus dans les grandes œuvres du passé, c'est précisément la qualité « sauvage » (*wild*) : « C'est tout ce qu'il y a de pensée sauvage, libre, non civilisé qui nous réjouit dans *Hamlet*, dans l'*Iliade* » (Thoreau, 1997 : 106). S'il faut reconnaître que Thoreau, plus qu'Emerson, est davantage le philosophe du « wilderness », Emerson n'en demeure pas moins un penseur clé. L'autre expression que réserve Emerson pour désigner cette dimension du « non-civilisé » en nous est le terme « Spontanéité ou Instinct », « cette source, à la fois du génie, de la vertu et de la vie » (Emerson, 2000b : 103). La spontanéité désigne alors la faculté d'être cause de soi, « self-reliant » dit Emerson, autonome¹⁶⁶. Et c'est là, pour Emerson, l'un des messages centraux de l'art : « Les grandes œuvres d'art [...] nous enseignent à nous soumettre à notre spontanéité » (Emerson, 2000b : 86). Ainsi comprise, la « spontanéité » n'est donc pas à craindre ou à refouler, car elle représente notre contact privilégié avec la « source » de toute chose.

Cependant, l'œuvre d'art, précisément parce qu'elle est un produit de la culture, n'est-elle pas par essence quelque chose de « civilisée » et par conséquent de « non-

¹⁶⁶ Emerson sous-entend, bien sûr, que la « source » est « Dieu » ou l'Être qui, suivant par exemple Spinoza, est compris comme pure spontanéité, cause de soi et le socle de la confiance en soi (Emerson, 2000b : 103). Notons également que la spontanéité est l'un des attributs du *Tao*, ainsi que la vertu principale du sage taoïste.

sauvage »? Dans son ouvrage, *The Practice of the Wild*, le poète et essayiste Gary Snyder, a répertorié diverses significations que nous pouvons donner au mot « Wild ». Il remarque, par exemple, que nous attribuons cette qualité à une société lorsqu'elle est non-civilisée, à un individu lorsqu'il se montre (entre autres) autonome (« self-reliant ») et au comportement humain lorsqu'il est libre, sans artifice et spontané (Snyder, 1990 : 10). Il ne mentionne pas explicitement son rapport à l'art, mais il est clair qu'en tant que poète et amant de la nature, Snyder, héritier de Thoreau, voyait dans le « sauvage » une catégorie centrale de sa démarche poétique : « [Wilderness] is a place of archetypal power, teaching and challenge » (Snyder, 1990 : 11). Ce qui ne l'a pas empêché, comme ses prédécesseurs transcendentalistes, de vivre en société et d'écrire sur la culture. Au contraire, sa poésie suggère maintes tentatives pour intégrer cette dimension de l'expérience dans le monde civilisé.

Ainsi, être réceptif au « sauvage », au « spontané », ce n'est pas dire qu'il faille écrire sans souci de contraintes ou de buts (comme les surréalistes), car de toute évidence les artistes mettent beaucoup d'effort afin de reproduire l'expérience du « sauvage », du naturel¹⁶⁷. Pourtant, sans cette dimension qu'est l'apparence de spontanéité et de fluidité, non seulement l'art nous paraît indigne de notre appréciation, mais l'homme cultivé, civilisé, nous semblera morne et sans vie. Ou encore comme l'explique Ricœur suivant E. Casey et Thoreau : « La superbe du civilisé ne saurait abolir le primat des lieux sauvages (*wilderness*) » (Ricœur, 2000 : 187). Le « sauvage » est en effet pour Emerson et Thoreau un « lieu », un *topos*, ou plus précisément un « habitat », un *oikos*¹⁶⁸, à partir

¹⁶⁷ Il va sans dire qu'Emerson lui-même investissait beaucoup de temps à polir ses essais afin de leur insuffler la simplicité des bois de Concord qu'il contemplait quotidiennement.

¹⁶⁸ Racine des mots *écologique* et *économique*. Il est à retenir d'ailleurs que Thoreau justifie son retrait dans les bois par la recherche d'une relation originale entre l'homme et la nature, capable de fournir les bases « économiques » de la vie en société : voir le premier chapitre de *Walden ou la vie dans les bois* intitulé « Économie ».

duquel peut émerger une relation authentique avec le monde qui nous entoure, sans pourtant abandonner ou renier les avantages de la culture. L'art et la littérature sont les « comptes rendus » (*accounts*) de ces explorations dans le règne du « sauvage »; et le développement de notre sensibilité esthétique, une tentative d'établir la continuité entre le « non-civilisé » et le « civilisé ».

Remarquons encore avec C. Taylor, qu'une telle conception de l'expérience esthétique s'inscrit dans l'esprit moderne, ou du moins de cette autre modernité qui, par l'entremise du romantisme, discerne dans la réconciliation entre l'homme et la nature une prise de conscience de notre individualité : « tout comme les manifestations du grand courant de la vie dans le reste de la nature ne peuvent être les mêmes que sa réalisation dans la vie humaine, sa réalisation en vous peut différer de sa réalisation en moi » (Taylor, 1998 : 471). Cet idéal marquera, entre autres, les fondements modernes de la quête de l'authenticité. Mais c'est aussi une vision de la place de l'homme dans la nature, ainsi qu'un effort afin de s'affranchir de l'ancien ordre social, des mœurs culturelles établies, et de conquérir un nouveau terrain d'expression de soi. Le projet « expressiviste » peut se comprendre comme une tentative pour cultiver un sol fertile où, pour reprendre Emerson, « le précepte ancien, "Connais-toi toi-même", et le précepte moderne "Étudie la nature", se rejoignent enfin » (Emerson, 1992a : 76), et où la vie et la pensée ne sont plus fragmentées.

Ainsi, la Nature, dans la perspective émersonnienne, est une source d'expérience esthétique, voire un lieu de ressourcement spirituel et moral. Pour paraphraser encore Thoreau, la préservation du monde réside dans le *sauvage* (*wilderness*). L'expérience esthétique de la Nature est donc essentielle à la préservation du monde, disons de sa santé, de même qu'une voie vers l'authenticité. En ce sens, nous pouvons récupérer la notion de beauté (que nous avons quelque peu délaissée dans les autres chapitres), dans la

mesure où l'expérience de la beauté naturelle comme expérience vitale, apparaîtra comme l'archétype par excellence de l'expérience esthétique.

6.1.2 L'esthétique de la nature

La nature de la beauté

L'expérience esthétique de la Nature pour Emerson, comme pour son disciple et ami Thoreau, est l'expérience la plus fondamentale dans la formation d'une personne. Plus encore, l'appréciation de la beauté de la Nature est un signe de culture supérieure pour ces penseurs. Si les pages d'Emerson à ce sujet sont trop nombreuses pour être toutes citées, nous en rappellerons quelques-unes qui sont pertinentes à notre discussion.

Pour Emerson, de même que pour Dewey par la suite, la beauté véritable est inséparable de certaines conditions naturelles et pragmatiques d'expérience, telle que l'adaptation. L'œuvre et l'action peuvent être dites belles lorsque les moyens sont ajustés à la fin visée : « dans la structure d'un objet ou d'un organisme quelconque, tout développement réel dans l'adaptation des moyens aux fins est un développement de beauté » (Emerson, 1920c : 261-262). Or, ce n'est pas tant que la beauté soit le résultat, le produit de l'adaptation naturelle, mais plutôt que l'adaptation soit une des caractéristiques de la beauté dans une sorte d'économie visant la simplicité : « Nous attribuons la beauté à ce qui est simple, à ce qui n'a pas de parties superflues, répond exactement à ses fins, est relié à l'ensemble, et sert de médiateur entre bien des choses opposées » (Emerson, 1920c : 261). Le rapport des parties au tout doit donc être compris, au départ, comme une adaptation et une médiation à l'intérieur d'un ensemble plus vaste.

En d'autres mots, la beauté est fondamentalement une relation, l'expérience de la continuité dans la nature.

Encore ici, cette dimension de l'esthétique d'Emerson découle directement de sa transfiguration du thème de l'ordinaire. De même qu'il nous incite à rechercher la plus grande cause « spirituelle » dans le « commun », il refuse de séparer la nécessité organique de la beauté supérieure, ainsi que les arts utiles des beaux-arts : « La Beauté doit rayonner sur les arts utiles, et la distinction établie entre les arts utiles et les beaux-arts doit être oubliée. [...] Dans la nature tout est utile, tout est beau » (Emerson, 1851a : 53). Il ne s'agit pas de réduire l'art à l'artisanat, mais d'abolir cette prétentieuse distinction afin de renouer avec le sens de la beauté dans notre vie quotidienne. Emerson devance ici un problème que Dewey soulèvera plus tard et que nous avons abordé dans les chapitres précédents, celui du rôle de l'art et de l'esthétique dans notre expérience de tous les jours. En fait, la critique d'Emerson (comme celle que fera Dewey par la suite) vise surtout l'idée de musée (comme contexte privilégié de l'art), de même que tout endroit qui isolerait l'art de la vie communautaire.

En effet, faut-il rappeler que les anciens Grecs pouvaient jouir quotidiennement de la beauté environnante, et que la plupart des grandes cultures traditionnelles faisaient usage de la musique pour accentuer le sentiment d'appartenance à la communauté. Aux yeux d'Emerson, ce qui distingue la modernité d'un point de vue esthétique, c'est précisément l'isolement de l'art dans des musées ou des soirées réservées pour les concerts, alors qu'il fut, pendant des millénaires, accessible à tous et toutes. Ainsi, la critique émersonnienne de « l'art pour l'art » repose sur un critère communautariste de l'expérience esthétique qui consiste principalement à voir dans l'art un médium afin de favoriser l'unité et l'harmonie sociale. Il y a ainsi une sorte d'utilitarisme de l'esthétique chez Emerson. Cependant, son idéalisme persiste en ce qu'il ne commet pas l'erreur de

prendre l'utile pour l'idéal, mais inversement, il voit dans l'utile (de même que le commun ou l'ordinaire) une expression de quelque chose de transcendant. L'utile peut alors être reconsidéré comme un critère du beau : « Rien n'est isolé, rien n'est arbitraire dans le beau. Il dépend à jamais du nécessaire et de l'utile » (Emerson, 1911c : 46). Ainsi, dans le sens large du terme esthétique, pour reprendre Dewey, tout objet qui vise à *unifier* les hommes, à surmonter la fragmentation et l'isolement, participe en quelque sorte à la beauté : « La valeur esthétique des chemins de fer, liée au bienfait des voyages à l'étranger, est d'unir les avantages de la vie de la ville à ceux de la vie rurale; nous ne pouvons nous passer d'aucun des deux » (Emerson, 1920b : 134). À cet égard, la technologie possède une valeur esthétique, mais seulement dans la mesure où, pour reprendre Dewey, elle encourage la *continuité* et l'*interaction*. Mais l'abolition de la dualité entre les beaux-arts et l'utile n'est qu'un aspect de l'esthétique d'Emerson.

Puisque la nature est fluide et changeante, « qu'il n'y a rien de fixe », alors notre conception de la beauté doit elle aussi tenir compte de la dimension dynamique de l'expérience : « La beauté est dans le moment de transition, le moment où la forme semble prête à couler en d'autres formes » (Emerson, 1920c : 263). En ce sens, la beauté n'est pas forcément dans la représentation d'objets que nous considérons, de manière conventionnelle, dignes de contemplation. Rien n'est plus loin de la vision émersonnienne qu'une beauté déterminée par des règles strictes ou par des modèles légués de toutes pièces par le passé. *Le critère de la beauté, ici, est la puissance* (au sens spinoziste du terme, c'est-à-dire comme passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection). La nature demeure à cet égard l'archétype de la beauté dans la mesure où, dans ses formes, elle préserve le caractère fluide et dynamique du vivant. C'est en quoi,

pour Emerson, la « vie est une recherche de la [puissance] » (Emerson, 1920a : 47)¹⁶⁹. La beauté est *puissance*, c'est-à-dire puissance d'agir ou d'interagir.

Ainsi, la Nature est belle parce qu'elle est dynamique; elle est le « fond » sur lequel repose notre existence individuelle et notre expérience commune. Pour Emerson, si l'art est imitation de la vie ou de la nature, ce n'est pas au sens réaliste du terme, mais dans la mesure où l'agencement des formes et des couleurs ou des mots et des sons nous procure ce sentiment de vitalité, de puissance, que nous retrouvons dans la Nature et à la base de notre appréciation de son dynamisme. Mikel Dufrenne (qui, soit dit en passant, ne mentionne pas Emerson) éclaire superbement cette conception :

La Nature, c'est toujours le réel comme débordant. C'est à la fois le monde et l'univers, le réel dans sa présence immédiatement signifiante [...] : le réel dans sa puissance, capable d'un devenir. Ce réel est ordonné à une conscience inspirée, à une conscience poétique, sans doute parce que la Nature inspire la conscience : ce sont les poètes qui chantent la Nature, avant que la science par d'autres voies ne la découvre à son tour. (Dufrenne, 1963 : 143)

Ce qui attire dans un paysage sauvage, c'est précisément que chaque composante coule dans l'autre, qu'il n'y a rien de réellement passif, que la scène forme un tout dynamique. Mais pour bien saisir la profondeur des propos d'Emerson, il faut rappeler la distinction métaphysique entre la Nature comme produit (*Nature naturée*) et la Nature comme puissance active (*Nature naturante*). Au début du 20^e siècle, Régis Michaud, comparant Emerson et Nietzsche, écrivait : « Telle est la nature, *Natura naturans*, principe d'activité incessante, par-delà toutes fins données » (Michaud, 1924 : 31). Si la science étudie la nature dans ses produits (les arbres, les animaux, les étoiles, etc.), le poète et l'artiste, pour leur part, cherchent à communier avec la Nature en tant que

¹⁶⁹ Le traducteur utilise à tort, selon nous, le mot « force » pour traduire « power » ; il faut dire « puissance », au sens spinoziste du terme, voire nietzschéen en ce qui concerne son sens esthétique.

puissance d'agir, en tant que manifestation dynamique¹⁷⁰. La poésie est une forme de jouissance en ce qu'elle est participation à l'activité créatrice de la vie : « Poetry is the *gai science* » (Emerson, 1968b : 37). Si le concept de puissance semble désuet d'un point de vue scientifique, il récupère sa valeur de la perspective esthétique. Dufrenne poursuit :

La Nature est partout poétique, parce qu'elle est toujours naturante; la Nature naturée témoigne partout de la Nature naturante; aussi la poésie est-elle le fondement de toutes les expressions où la Nature s'exprime. Et lorsque l'homme prête sa voix à la Nature, il est lui-même toujours en quelque façon poète, et il peut l'être techniquement pour dire le grandiose, le tragique, l'effrayant ou le grotesque [...] : le poétique réside à la fois dans la générosité et dans la bienveillance du sensible. (Dufrenne, 1963 : 194)

Tel que nous l'avons suggéré, d'abord avec Ricœur, et ensuite avec Dewey, le point de vue esthétique est déjà, implicitement, le point de vue ontologique. Or, nous pourrions reprocher à Emerson et Dufrenne, qu'en adhérant à la notion de « puissance », ils postulent une entité métaphysique dont la physique s'est depuis longtemps dépouillée et qui s'avère relativement inutile dans l'explication des phénomènes naturels. Suivant en cela Dewey, nous aurions alors à démontrer que la vision préscientifique des anciens métaphysiciens reposait sur une confusion entre l'expérience qualitative immédiate (esthétique) et l'expérience médiatisée par les concepts scientifiques. Cependant, remarquons qu'Emerson, en insistant sur la dimension esthétique de l'expérience, ne sombre pas dans cette confusion. Plus encore, rappelons que l'intention de Dewey n'était précisément pas de discréditer l'expérience qualitative esthétique, mais au contraire, d'insister sur sa primauté. En d'autres mots, l'idée de la Nature comme puissance d'agir est une expérience proprement esthétique qui retrouve son lieu véritable dans la poésie.

¹⁷⁰ Remarquons que plusieurs pages de l'esthétique kantienne reprennent ce thème de la nature comme force « *dynamiquement sublime* » (Kant, 1995 : 242). Mais tandis que Kant ramène cette expérience au « sujet » (au pouvoir de ses facultés), nous voulons retenir d'emblée le caractère éminemment « extériorisant » de cette expérience. Insistons, l'expérience esthétique est *ouverture* au monde, un monde déjà « là » et d'une nature « présente ».

Comparons aussi ce passage avec celui de Dewey, cité par Cassirer, où il soutient que le « le tragique, le beau, le comique, etc. » sont des dimensions de l'expérience au même titre que les impressions sensibles. En ce sens, Dufrenne (qui ne cite jamais Dewey ou Emerson à notre connaissance) soutient une thèse parraine de celle de Dewey, celle qui fait de l'attitude poétique ou esthétique, une manière d'interagir *dans* et *avec* la Nature. C'est pourquoi pour l'un comme pour l'autre, l'esthétique est une expérience de l'originaire ou du moins de ce « fond » qui précède la conscience humaine.

C'est alors dans cette mesure qu'il faut comprendre le rapport entre *Nature naturante* et le poétique ou l'esthétique. Le poète est le représentant de la Nature en ce qu'il prête sa voix aux phénomènes; en se plaçant dans une disposition de réceptivité, il fait l'expérience immédiate, esthétique, de la relation intime qui nous relie à la Nature. Nous pouvons ainsi comprendre les paroles de Bergson lorsqu'il écrivait que « si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous des artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature » (Bergson, 1984 : 458-459). Nous pourrions alors dire avec William Blake que si les portes de la perception étaient purifiées, nous verrions le monde tel qu'il est, *infini*.

La qualité cosmique

Pour Emerson, l'expérience esthétique de la beauté doit également posséder une certaine qualité « cosmique » : « La vertu nouvelle qui rend une chose belle est une certaine qualité cosmique, un pouvoir de suggérer des rapports avec le monde entier, et d'élever ainsi l'objet au-dessus de l'individualité misérable » (Emerson, 1920c : 273). Rappelons également que la qualité « cosmique » d'une expérience est aussi une des formes essentielles de l'expérience esthétique chez Dewey (comme le soutient Eco).

Nous avons montré que, d'un point de vue transactionnel, cette expérience a la vertu de nous arracher de notre « moi » isolé et d'élargir notre perception. Sa valeur pragmatique réside en ce qu'elle nous ouvre sur un sentiment d'appartenance à quelque chose de plus vaste, et pointe vers un idéal de communauté. C'est pourquoi, écrit Emerson, « toute beauté supérieure a en elle un élément moral » (Emerson, 1920c : 275). Certaines œuvres ont cette faculté de nous faire ressentir notre appartenance à l'univers (conçu, bien sûr, comme « totalité imaginée », pour reprendre Dewey). Aussi, s'il est juste de dire que nous retrouvons dans les œuvres de génie nos pensées refoulées, notre « soi » aliéné, alors l'expérience esthétique peut être le passage vers une prise de contact avec le « soi » que nous sommes véritablement.

Mais avant d'entamer le problème du perfectionnisme, il nous faut encore souligner que ce ne sont pas uniquement les œuvres qui possèdent explicitement un caractère cosmique qui méritent cette désignation. Certes, la neuvième symphonie de Beethoven nous transporte inexorablement vers des sphères que nous ne pouvons qualifier que de cosmiques. Pourtant, tel que nous l'avons proposé ci-haut, il s'agit moins pour Emerson de créer des œuvres à propension vertigineuse que des œuvres qui font preuve de naturel : « C'est pourquoi maintenant je demande aux peintures qu'elles me ramènent à mon pays et qu'elles me replacent dans ma vie domestique, et non qu'elles m'éblouissent. » (Emerson, 1851a : 48)¹⁷¹. À cet égard, l'expérience la plus commune, ordinaire, porte en elle le germe du sentiment d'une beauté supérieure, même cosmique : « Emerson professe la doctrine du sublime familial » remarque Michaud (1924 : 65). C'est aussi l'expérience de Thoreau à l'étang *Walden*, et c'est l'expérience à

¹⁷¹ Pour le sage de Concord, la « transfiguration de Raphaël est un exemple éminent de ce mérite particulier » (*Ibid.* p.48).

laquelle nous convie la cérémonie du thé japonais, ou encore, les maîtres taoïstes qui expriment dans leurs toiles et leurs poésies, la spontanéité simple et sublime de la Nature.

En fait l'expérience de Thoreau peut être citée comme un bel exemple de « rêverie cosmique », pour reprendre Gaston Bachelard (Bachelard, 1984 : 148-183), d'une communion avec la vie *élémentaire*. Il justifie son départ par cette déclaration d'indépendance : « Je gagnai les bois parce que je voulais vivre suivant mûre réflexion, n'affronter que les actes essentiels de la vie, et voir si je ne pourrais apprendre ce qu'elle avait à enseigner, non pas, quand je viendrais à mourir, découvrir que je n'avais pas vécu » (Thoreau, 1990 : 90). Il déclare qu'il ne voulait aucunement pratiquer la résignation, mais plutôt la simplicité volontaire. « Il y avait là quelque chose de cosmique », affirme-t-il de ses baignades matinales dans l'étang¹⁷². Les pages de Thoreau concernant son séjour dans les bois sont pleines d'allusions à cet état esthétique, voire spirituel, où le penseur solitaire retrouve une relation originale et originaire au monde. Cet état de « rêverie » n'est pourtant pas une léthargie mentale mais une ouverture sur la nature.

Ainsi, loin d'un état d'hypnose léthargique, l'expérience esthétique, comme le notait Dewey, est une expérience de « clarté » ou de « lucidité ». Elle est, comme l'explique encore Dufrenne, non pas une fuite, un retrait, mais une expérience d'enracinement dans le réel :

Ici l'expérience esthétique des choses naturelles, si impure qu'on puisse la trouver à la confronter avec l'expérience des œuvres d'art, est signifiante : être partie de la Nature, ce n'est pas être chose parmi les choses dans l'univers du positivisme [...]; c'est être enraciné dans le réel. L'expérience esthétique d'un paysage nous fait éprouver notre connaturalité avec la Nature : l'assurance tranquille ou exaltante d'une intimité ombilicale avec la montagne que nous gravissons, la lumière qui nous pénètre, le vent qui nous caresse, le cri de l'oiseau qui nous perce. (Dufrenne, 1963 : 148)

¹⁷² Pour le thème de la « rêverie aquatique » chez Thoreau, voir : Gilles Farcet, (1986), *Henry Thoreau : L'éveillé du Nouveau Monde*, chapitre 5.

Comme nous l'avons soutenu, cette « connaturalité » que nous « expérimentons » dans le moment esthétique au sein de la Nature, vient de ce que l'expérience elle-même est quelque chose de transactionnelle, et qu'il n'existe pas de sujet sans objet, ni d'organisme sans environnement ou d'individu sans milieu. Mais loin de nous enfermer dans un déterminisme, – comme le croient parfois certains humanistes pressés d'affirmer la liberté de l'homme par rapport à la nature – la poésie nous apprend au contraire que la Nature est souple et généreuse, qu'elle est la source véritable de notre liberté. Emerson remarquait : « Nous nous trouvons dans les bras d'une immense intelligence qui fait de nous les récepteurs de sa vérité et les organes de son activité » (Emerson, 2000b : 104). Selon nous, ce sentiment d'être « englobé » par une « immense intelligence » n'a de sens véritable que s'il est compris comme une expérience esthétique qui nous arrache à l'illusion du « moi » (conçu comme monade isolée) et nous confronte au « vaste monde », à la toile de la vie.

Pourtant, nous pouvons encore nous interroger sur la signification de l'expérience esthétique comme prise de contact avec la réalité. Nous sommes si convaincus que l'art n'est que l'expression de préférences subjectives que nous oublions à quel point il est aussi relation au monde. Or, le problème du « subjectivisme » en esthétique, comme en éthique d'ailleurs, est celui d'un anthropocentrisme qui fait de l'homme l'unique source du sens, de la signification et des valeurs dans le monde¹⁷³. Une philosophie subjectiviste ne reconnaît donc pas d'autres sources de *sens* que celles octroyées par l'homme.

¹⁷³ Ricœur, qui peut souvent paraître se ranger du côté d'une philosophie du sujet, commente le texte de Dufrenne brillamment : « Que veut dire : la Nature parle ? On ne peut donner un sens plausible à cette formule que si l'on renonce à l'idée commune à toutes les philosophies transcendantales (le kantisme n'est pas seul en cause, mais encore la première phénoménologie husserlienne et même l'existentialisme), idée selon laquelle le sens surgit avec l'homme, avec le langage de l'homme, avec la temporalité de l'homme, avec la liberté de l'homme. Or, de cet idéalisme qui guette toute phénoménologie nous sommes guéris conjointement par la science et par la poésie : par la science qui nous force à penser un réel avant l'homme – c'est l'idée d'univers –, par la poésie qui nous invite à penser une présence et une puissance avant l'homme. Je ne suis pas origine (de toute chose), mais la Nature est origine : elle me donne être et sens. » (Ricœur, 1992 : 340-342). Retenons, entre autres, que le rapport que Ricœur établit entre idéalisme, philosophie

Nous avons voulu montrer, suivant en cela Emerson, Dewey et Dufrenne, qu'au contraire, le sentiment esthétique est précisément l'expérience d'une source qui transcende la subjectivité humaine, d'une ouverture sur le réel. Emerson affirme : « La vie est une extase » (Emerson, 1992c : 64; Emerson, 1920d : 282)¹⁷⁴. La vie est « extase », ou *ex-istence*, c'est-à-dire, pour reprendre autrement Heidegger, une sortie (*ex*) hors des sentiers battus du subjectivisme, vers ce « moi non-réalisé, mais réalisable ». De cette perspective, l'expérience esthétique tout comme l'activité scientifique est un acte d'humilité, car elle est une invitation à se dépasser soi-même et à prendre part à la réalité. Elle est une composante essentielle de la quête de l'authenticité.

6.2 L'art d'être soi

Aller jusqu'au bout de l'exigence de singularité, c'est donner sa plus grande chance à la plus grande universalité : tel est le paradoxe qu'il faut probablement soutenir. (Paul Ricœur, 1995a : 270)

6.2.1 La souveraineté du soi

Individualité et universalité

Malgré l'usage fréquent de concepts grandioses tels que « Sur-Âme », « Esprit », « Nature », tous des mots que W. James qualifierait peut-être « d'idolâtrie de l'abstraction » et de « vacances morales », et dans lesquels Nietzsche y verrait des vestiges d'un platonisme qui camoufle un nihilisme, la vision émersonienne, comme nous l'avons vu, n'a rien d'un essentialisme complaisant. Emerson est le plus près de lui-

transcendantale et l'attitude anthropocentrique-subjectiviste s'apparente à la critique deweyenne et, à nos yeux, émersonienne du subjectivisme.

¹⁷⁴ Emerson exprime cette idée à deux reprises, d'abord dans « Destin » et plus tard dans « Les Illusions ».

même lorsqu'il affirme : « je ne suis qu'un expérimentateur » (Emerson, 1851c : 236)¹⁷⁵.

L'esprit de l'expérience et de l'expérimentation, tant au niveau collectif (qu'est-ce qu'une société sinon une expérience dans l'art de vivre ensemble?) qu'au niveau individuel (chacun doit conquérir le sens de son existence), domine la vision émersonnienne.

Si Emerson, comme Nietzsche après lui, ou encore Montaigne avant lui, semble réfractaire à toutes tentatives de systématisation, ce n'est pas parce qu'il redoute l'ordre et la cohérence, mais parce qu'il veut que ses mots, ses paroles, soient aussi fluides que la vie elle-même. Le maintien de soi, la constance, est certes une vertu. Mais comme le remarque Dewey : « [We] also have a sneaking sympathy for the courage of an Emerson in declaring that consistency should be thrown to the winds when it stands between us and the opportunities of present life » (Dewey, 1983b : 72). Ce qu'Emerson nomme *Self-Reliance*, la Confiance en soi, est cette aptitude à rejeter les conventions au profit d'une autonomie totale, lorsqu'elles interviennent entre nous et les possibilités de la vie : « Mettez l'accent sur ce que vous êtes; n'imitiez jamais » (Emerson, 2000b : 121). L'acte philosophique passe d'abord et avant tout par le tempérament et les choix existentiels : « Le tempérament met en déroute toute la théologie » (Emerson, 1992b : 76). W. James remarque sur un ton émersonnien : « Ideal aspirations are not enough, when uncombined with pluck and will [...]. There must be a fusion, some chemical combination among these principles, for a life objectively and thoroughly significant to result » (James, 1968 : 285). De même que la volonté et les désirs nécessitent la présence d'idéaux directeurs, ceux-ci, sans la présence d'individus qui les incarnent et qui s'efforcent de les réaliser sont vides et sans significations.

¹⁷⁵ Il est d'ailleurs intéressant de comparer ce passage avec un aphorisme de Nietzsche : « Une nouvelle race de philosophes monte à l'horizon : [...] ces philosophes de l'avenir voudraient avoir le droit, peut-être aussi le tort, d'être appelés des *tentateurs* [expérimentateurs] » (Nietzsche, 1998 : 59). Encore ici, pour Nietzsche et Emerson, le philosophe est un « essayiste ».

Or, si nous considérons que la morale n'est qu'une question d'ajustement du comportement à des conventions sociales, alors pour Emerson nous avons un programme vide : « la société conspire contre la virilité de chacun de ses membres afin de mieux garantir à chacun son pain quotidien [...]. Elle n'a qu'aversion pour la confiance en soi » (Emerson, 2000b : 90). Emerson souscrit ici à la thèse selon laquelle le penseur doit s'arracher à l'opinion populaire afin de (re)conquérir ses idées propres. En ce sens, la notion de « Self-Reliance », dans le vocabulaire d'Emerson, représente une transfiguration de l'idée kantienne (et des *Lumières* en général) du passage de l'hétéronomie à l'autonomie. La version émersonnienne de l'idéal d'autonomie se retrouve dans ce passage célèbre de *La Confiance en soi* :

Croire en votre propre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous au plus secret de votre cœur est vrai pour tous les hommes- là est le génie. Exprimez votre conviction profonde, et son sens en deviendra universel; car le moment venu, ce qui est le plus secret devient le plus répandu et notre pensée première nous est renvoyée par les trompettes du Jugement dernier. (Emerson, 2000b : 85)

Les paroles d'Emerson seront familières à ceux et celles qui se rappelleront que l'idéal moderne de l'individualité va de pair avec celui d'une prétention à l'universalité. À bien des égards, les mots mystérieux d'Emerson peuvent paraître simplistes, voire naïfs, pour notre siècle postmoderne désenchanté où la vérité profonde logée dans « notre cœur » peut s'avérer comme une manifestation symptomatique de désirs inconscients refoulés. Pourtant, comme nous l'avons montré plus haut, pour Emerson, c'est précisément la reconnaissance de cette souche sublimée (« En toute œuvre de génie nous reconnaissons les pensées que nous avons écartées ») qui caractérise l'ascension vers l'autonomie. C'est en quoi, « [il] arrive un moment où, dans son éducation, chacun parvient à la conviction [...] qu'il doit s'accepter comme tel pour le meilleur et pour le pire » (Emerson, 2000b : 86), s'il désire devenir qui il est. Mais en quoi notre jugement

le plus profond pourrait-il alors déboucher sur l'universalité? Il faut se rappeler que les mots d'Emerson participent et renvoient à une tradition.

Nous avons mentionné Kant. Évidemment, l'idée kantienne du jugement universel en morale repose sur sa conception de l'impératif catégorique où chaque individu doit se demander s'il pourrait vouloir que la maxime de son action devienne une loi universelle. Mais, comme nous l'avons suggéré, ce type de formalisme laissera les romantiques et les postromantiques en suspens quant à la capacité de chacun et chacune à prendre contact avec l'universalité en nous, tout en préservant notre individualité propre. De plus, cet exercice de pensée n'est pas entièrement immunisé contre les dangers d'une volonté qui voudrait voir partout s'accomplir ses désirs les plus médiocres, et ce à l'encontre du génie de chacun, chacune. Le problème que soulèvera Emerson est alors de savoir comment nous pouvons réconcilier cette individualité avec l'exigence d'universalité, d'une universalité en nous.

Selon nous, c'est davantage du côté de l'esthétique kantienne, plus précisément dans « l'analytique du sublime », que nous retrouvons une piste pour notre réflexion. L'exigence d'autonomie et sa relation à l'universalité, sous forme du sublime, apparaît dans ce passage : « Se suffire à soi-même, n'avoir donc pas besoin de la société, sans toutefois être insociable, c'est-à-dire la fuir, est un comportement qui s'approche du sublime, comme c'est le cas de tout dépassement qui arrache à des besoins » (Kant, 1995 : 259). En quoi « se suffire à soi-même », l'autonomie ou la *Confiance en soi*, peut-elle se rapprocher de l'expérience du sublime? Parole pour le moins obscure si, comme le rappelle Luc Ferry dans *Homo Aestheticus*, nous oublions que dans « l'espace de réflexion ouvert par la *Critique de la faculté de juger* et repris par le romantisme allemand, l'individualité véritable ne saurait résider que dans la synthèse d'une particularité concrète avec l'universel » (Ferry, 1990 : 363). En d'autres mots, dans la

perspective kantienne, l'expérience du sublime, qui est « arrachement », voire « dérèglement » des facultés pour être plus précis, est un simulacre de l'autonomie en ce qu'elle fournit l'*exemplaire* de quelque chose qui échappe au déterminisme strict. Son caractère de gratuité, ainsi que sa propension à outrepasser les bornes du connu, lui confère la saveur de l'individualité et, inversement, l'autonomie suggère alors le sublime. Mais puisque le sublime, comme le beau, est une subsumption du particulier sous un universel « non déterminé » – il n'est donc que *prétention à l'universalité*, c'est-à-dire un appel à l'*assentiment* dans la « communication esthétique » –, il ne saurait jamais devenir une loi au sens scientifique du terme¹⁷⁶. L'autonomie et le sublime jouissent donc d'un lien de parenté analogique en ce que l'un peut être conçu comme exemplaire de l'autre.

Or, remarquons que dans la version émersonienne du sublime, les pensées qui sont logées au plus secret de notre cœur, que nous avons refoulées, possèdent une « majesté née de leur caractère étranger », c'est-à-dire de leur sublimation. De l'arrachement aux conventions sociales à une plus grande autonomie dans l'agir et dans la pensée par « le triomphe des principes » (Emerson, 2000b : 127), émerge alors un espace ouvert à une « conversation » qui transcende les âges. En ce sens, la « thérapie » émersonienne, par contraste par exemple à son acception freudienne, est le processus (tout aussi douloureux) par lequel nous accédons à l'universalité en recouvrant nos pensées sublimées. Suite à ce cheminement, ou tout long de ce cheminement, nous vivons alors, dans les mots de Thoreau, « en la licence d'un ordre d'êtres plus élevés » (Thoreau, 1990 : 323). Au demeurant, pour le transcendantalisme, cette vie supérieure n'est rien de moins que la participation, par le biais de notre individualité, à la sagesse pérenne commune à l'humanité.

¹⁷⁶ Rappelons encore que c'est la différence que tire Kant entre les jugements déterminants de la science et les jugements réfléchissants de l'esthétique.

Pour Emerson, la réalisation de soi est la finalité suprême de l'existence humaine. Toutefois, comme le souligne Van Cromphout, le « soi » émersonien n'est pas quelque chose qui préexiste à son actualisation : « the self is no objective substance but is constituted, to a significant degree, by a process of self-interpretation and self-articulation » (Van Cromphout, 1999 : 57-58). Ce que ne mentionne pas ce commentateur, c'est que cette manière de comprendre le processus de l'actualisation de soi mène à l'étrange paradoxe selon lequel seul un « soi » peut s'actualiser ou se réaliser « soi-même ». C'est peut-être pourquoi il en conclut insensiblement que : « Self-realisation thus amounts to the self striving to become the self » (Van Cromphout, 1999 : 63-64). Avant de répondre adéquatement à ce paradoxe, il nous faut encore soulever le rapport entre soi et autrui.

Soi et Autrui

En plus du rapport entre individualité et universalité, la vision émersonienne nous propose un projet de société. Nous l'avons vu, les propos d'Emerson s'inscrivent dans le courant de l'individualisme moderne, c'est-à-dire d'une individualité qui sait réconcilier l'exigence de l'autonomie et les requêtes de la vie en société. Ainsi, loin d'une misanthropie intransigeante, la philosophie d'Emerson a recours à la notion d'authenticité comme mode de participation à la société. Pour éclairer cette idée, les thèses de Taylor, Dewey et Ricœur, seront encore utiles.

En effet, parmi les valeurs de la modernité, il faut compter l'idéal de l'authenticité. Taylor observe, à juste titre selon nous, que les objectifs du transcendantalisme s'inscrivent dans ce courant : « Les objectifs sont l'expression de soi, la réalisation de soi, l'accomplissement de soi, la découverte de l'authenticité » (Taylor 1998 : 632). Ou dans les mots du sage de Concord : « Votre action authentique se

justifiera d'elle-même et justifiera vos autres actions authentiques » (Emerson, 2000b : 98). Or, comme nous l'avons soutenu tout au long de notre étude, chez Emerson, comme chez Ricœur et Dewey, la quête de soi, n'est possible qu'en relation à quelque chose qui dépasse ou transcende le « moi ». Taylor écrit : « Si être authentique, c'est être sincère avec soi-même, recouvrer son propre "sentiment d'existence", nous ne pourrions alors y parvenir pleinement qu'en reconnaissant que ce sentiment nous relie à un tout plus vaste » (Taylor, 1992 : 115). Pourtant, cette insistance sur l'individualité, sur la réalisation de soi, ne risque-t-elle pas tout de même de nous isoler les uns des autres, voire d'encourager l'instrumentalisation d'autrui?

Au départ, la « confiance en soi », avec son anticonformisme, semble en effet diamétralement opposée à l'exigence de communauté, nécessaire à la vie bonne avec autrui. Pourtant, il n'en est rien. D'abord parce que, comme l'ont montré Rousseau et Kant, le passage de l'état d'hétéronomie, où nous sommes soumis à l'opinion populaire et aux conventions sociales vers une plus grande autonomie, est parallèlement une ouverture à la « volonté générale », version laïque et sécularisée de ce qu'Emerson nommera, suivant la sagesse stoïcienne, la « Sur-Âme » (ou l'âme suprême). Ensuite, parce que l'écart entre les désirs de l'individu et les règles sociales est le plus souvent le fruit d'une pensée réifiante plutôt que de l'expérience elle-même. Dewey interprète la vision sociale d'Emerson dans un contexte naturaliste lorsqu'il commente deux positions, en apparence antagoniste, exposées dans « La Confiance en soi » :

The same Emerson who said that "society is everywhere in conspiracy against its members" also said, and in the same essay, "accept the place the divine Providence has found for you, the society of your contemporaries, the connection of events." Now, when events are taken in disconnection and considered apart from the interactions due to the selecting individual, they conspire against individuality. So does society when it is accepted as something already fixed in institutions. But the "connection of events," and "the society of your contemporaries" as formed of moving and multiple associations, are the only means by which the possibilities of individuality can be realized.

[...] To gain an integrated individuality, each of us needs to cultivate his own garden. But there is no fence about this garden : it is no sharply marked-off enclosure. Our own garden is the world, in the angle at which it touches our own manner of being. (Dewey, 1984e : 122).

Remarquons comment Dewey synthétise les positions divergentes qu'expose Emerson. Ici, comme ailleurs dans ses écrits, Dewey met l'accent sur l'interaction et « la connexion des événements », disons la continuité. Voilà encore un exemple d'une idée proprement deweyenne à bien des égards, mais qui, suivant l'interprétation qu'offre Dewey lui-même, remonte à Emerson. En effet, les notions d'*interaction* et de *continuité*, voire même de *communication*, permettent de résoudre en partie le dilemme qui oppose l'individu à la société, en soutenant qu'elles sont la base, la possibilité de l'individualité. Emerson et Dewey suivent à cet égard la conception aristotélicienne selon laquelle la nature sociale de l'homme fait de la participation à la vie de la cité (*polis*) une condition de l'actualisation de son humanité. Du point de vue d'une philosophie transactionnelle, l'individualité est un terme relationnel (comme amitié) une « manière d'être » dans le monde, qui n'est pas fermeture, mais ouverture à l'autre.

Heureusement, remarque Emerson, la « coopération est involontaire, et nous est imposée par le Génie de la Vie, qui se la réserve comme une part de ses prérogatives » (Emerson, 1911a : 8). Ce qui semble alors spontané et naturel, ce n'est pas l'égoïsme (n'en déplaise à Hobbes) mais l'entraide¹⁷⁷. En effet, pour Emerson, tout comme pour Dewey, ce n'est pas l'individualité qui s'oppose à la société mais simplement l'égoïsme : « la Nature a assuré l'individualisme en donnant à chaque être particulier une haute idée de son importance dans le monde. La plaie de la société, ce sont les égoïstes » (Emerson, 1920b : 120). En retour, la finalité de ce cheminement n'est autre que de créer des individus à part entière mais soucieux du bien commun. Emerson, comme Dewey et

¹⁷⁷ La position d'Emerson fait écho à la thèse popularisée par Pierre Kropotkin selon laquelle l'entraide et la coopération sont des caractéristiques intrinsèques de la vie (Kropotkin, 2001). Selon cette perspective, ce n'est point la compétition et la lutte pour la survie qui prévale dans la nature, mais bien l'entraide.

Ricœur, ne fait que mettre en évidence, rendre explicite, le présupposé implicite de la démocratie : que l'autonomie implique un profond projet social¹⁷⁸. L'enjeu moral qui pèse sur toute personne vivant dans un contexte démocratique est de savoir comment il ou elle pourra réconcilier individualité et communauté. Non parce que nous devons choisir entre l'une ou l'autre des perspectives, mais parce qu'il n'y pas de position à partir de laquelle nous pourrions refuser notre adhésion au monde. Du point de vue relationnel (ou transactionnel), le refus, comme la non-action, est alors encore une forme d'action, une prise de position au sein de l'interaction.

C'est dire aussi que la quête d'unité doit passer par le biais de l'individualité, c'est-à-dire la capacité de penser, non à soi-même, mais par soi-même. Vertu ancienne ou moderne? Chez les Anciens, rappelle Léo Strauss, seul le philosophe était véritablement individualisé, participant, par la raison, au « Tout »¹⁷⁹. Vertu, peut-être, universelle? L'individualité véritable est alors indissociable d'une certaine participation à une communauté, comme le pensait d'ailleurs Aristote pour qui la vie politique (participation à la cité) était source d'actualisation de nos potentialités humaines.

C'est encore en ce sens, comme l'explique Taylor, que l'idéal de l'authenticité est porteuse d'une exigence de communauté : « l'idéal de l'authenticité inclut certains concepts de société, une idée, en tout cas, de la façon dont les gens doivent vivre ensemble » (Taylor, 1992 : 61). Or, comme nous l'avons soutenu jusqu'ici, ce « vivre ensemble » n'est rien de moins que la tâche de l'éthique qui est, selon Ricœur, « la *visée*

¹⁷⁸ Nous reviendrons sur cette question dans la dernière section sur le perfectionnisme. Nous verrons alors qu'une partie du débat entre Cavell et Rawls réside précisément dans cette reconnaissance d'une visée de la vie bonne et de la nécessité de réhabiliter une forme de perfectionnisme moral.

¹⁷⁹ Dans son livre sur Strauss, Daniel Tanguay écrit : « Le philosophe, quant à lui, possède la seule forme véritable d'individualité, car son âme est le lieu de contact avec le Tout suprême et naturel saisi dans l'éclair fuyant de la contemplation » (Tanguay, 2003 : 212). Notons que, d'après Tanguay, Strauss n'adhérerait pas à une conception forte de la métaphysique du « Tout », mais seulement à une conception faible selon laquelle, de par sa finitude, l'être humain possède une intuition de cette réalité plus vaste. Pour notre part, nous y voyons une perception de l'ordre de l'expérience esthétique.

de la vie bonne avec et pour autrui... ». Cette *visée éthique* doit donc inclure un certain idéal de vie authentique, de la quête de réalisation de soi, sans quoi la vie sociale, même si elle est juste, risque de s'effondrer ou de dégénérer dans de simples rapports instrumentaux. Mais quel doit être mon rapport à autrui, selon Emerson? De toute évidence, nous ne trouverons pas, dans les *Essais*, de listes officielles de « choses à faire » ou à améliorer dans la société. Néanmoins, en parcourant les *Essais*, nous pouvons faire ressortir certaines raisons pour lesquelles Emerson n'a pas un tel ensemble de critères sur la « façon dont les gens devraient vivre ensemble ».

D'abord, parce que de tels critères iraient à l'encontre de l'importance qu'il accorde à l'autonomie de l'esprit, la conquête de soi; ensuite, parce que ces critères seraient relatifs à des contextes et qu'aucune personne n'est intégralement vertueuse, mais agit vertueusement dans telle ou telle circonstance; et enfin, parce que nous ne pouvons avoir la certitude d'être au bout de notre chemin, et ainsi de pouvoir dicter aux autres comment ils devraient vivre. Certes, Emerson, comme tous les grands sages, prêche la simplicité, la sincérité, la générosité, etc. Toutefois, ces vertus doivent être abandonnées, ou réinterprétées, lorsque la vie ou l'expérience nous invite à nous élever et à emprunter d'autres sentiers.

Pourtant, l'appel à la confiance en soi, la reconnaissance du caractère contextuel de l'existence et cette ouverture aux possibilités de la vie, ne sont-ils pas précisément les critères (universels?) à partir desquels les textes d'Emerson nous proposent d'évaluer notre expérience, ainsi que les exigences de la vie authentique en société? N'est-ce pas ce qu'il demande de chaque lecteur? Et ne sont-ils pas aussi les revendications de la démocratie? Ces questions nous plongent dans notre dernier sujet, celui du perfectionnisme moral et de la perfectibilité humaine.

6.2.2 Le perfectionnisme moral

La perfectibilité du soi

Nous avons vu que l'une des fonctions de l'expérience esthétique est de fracasser la coquille qui nous coupe d'une participation plénière au monde qui nous entoure. En ce sens, l'expérience esthétique débouche sur une conscience accrue de notre *interdépendance* les uns envers les autres. Mais elle est aussi une ressource pour la réalisation de soi en ce qu'elle ouvre le soi à une dimension supérieure, à ce qui est à réaliser : « L'effort continu pour s'élever au-dessus de soi-même, pour atteindre un sommet supérieur à celui que nous avons atteint en dernier lieu, se traduit de lui-même dans les relations de l'homme » (Emerson, 1851c : 227). C'est ce qu'il convient de nommer le perfectionnisme émersonien. Comme l'idéal de l'authenticité, le perfectionnisme présuppose une certaine manière de « vivre ensemble », une reconnaissance de l'autre. Pourtant, les notions de dépassement de soi, de transcendance et d'actualisation personnelle, implicites dans la tradition perfectionniste, semblent s'opposer aux notions plus sociales d'égalité et de justice.

Remarquons d'abord que, selon Cavell, le perfectionnisme n'est pas une vision morale qui s'opposerait ou irait à l'encontre d'une autre conception morale, ou encore qui se situerait en dehors de la morale (sous prétexte de vivre par-delà le bien et le mal), mais un *élan* qui accompagne la démarche morale elle-même : « Le perfectionnisme [...] n'est pas une théorie morale concurrente, mais une dimension de toute pensée morale » (Cavell, 1993 : 127). En effet, la tradition du perfectionnisme n'est pas exclusive à une culture ou une période de notre histoire. Nous la retrouvons tantôt de manière explicite, tantôt seulement sous forme d'ébauche, chez de nombreux penseurs, souvent

antagonistes¹⁸⁰. Dans la modernité occidentale, le perfectionnisme fait son apparition avec la thèse de Rousseau, dans le *Discours sur l'origine des fondements et de l'inégalité parmi les hommes*, sur la « perfectibilité » comme caractéristique centrale de l'être humain. Mais ce qui importe ici, ce sont moins les noms qu'une certaine insistance dans l'histoire de la philosophie sur la nécessité du dépassement de soi comme base, ou source, de la vie bonne. Celle-ci fut également associée, de Platon à Dewey en passant bien sûr par Rousseau, à l'idée de l'amélioration potentielle de la nature humaine, via les méthodes non-coercitives de la rationalité et de l'éducation. Pourtant, c'est bien parce qu'une telle tradition est souvent occultée au nom de considérations plus techniques sur le droit ou la justice qu'elle mérite que l'on s'y attarde avec plus d'attention.

Pour Emerson, comme pour plusieurs penseurs du 19^e siècle (et même du 20^e siècle), les progrès dans les savoirs particuliers ont le plus souvent contribué à la fragmentation de la pensée et ultimement de l'existence humaine. Plutôt que de nous rapprocher de la sagesse et de la vie, la spécialisation des diverses disciplines n'a fait qu'accentuer notre sentiment de « désenchantement » en nous accaparent de détails et de connaissances variées, souvent inutiles pour une vie et une pensée saine : « Alors, [écrit Emerson] au lieu de l'*Homme pensant*, nous avons le rat de bibliothèque, la classe lettrée qui prise les livres pour eux-mêmes, non parce qu'ils sont liés à la nature et à la constitution humaine, mais comme s'ils formaient une espèce de tiers état à côté du monde et de l'âme » (Emerson, 1992a : 78). L'*homme pensant* (*Man Thinking*) ou l'*humain pensant*, se distingue de la classe des lettrés, en ce qu'il habite le monde de manière plus intégrale.

¹⁸⁰ C'est en ce sens que Cavell dresse une liste de philosophes et d'écrivains dits « perfectionnistes », comportant des noms aussi variés que Platon, Aristote, Montaigne, Spinoza, Rousseau, Kant, Schiller, J.-S. Mill, Emerson, Nietzsche, W. James, Dewey et Heidegger ou même le maître zen Bankeï, pour ne nommer que des philosophes. (Cavell, 1993 : 51-52). La liste se veut ouverte et évidemment « discutable ».

En effet, l'*humain pensant* est la réponse que propose Emerson au problème de la fragmentation générée par l'homme supputant au détriment de la vie et de la qualité du moment. Comme l'explique Cavell : « “Le Savant américain” d’Emerson constitue un appel à l’Homme-Qui-Pense, qu’Emerson oppose à la pensée dans “l’état divisé ou état social”, disons, à la pensée comme spécialité » (Cavell, 1993 : 89)¹⁸¹. Rappelons d’ailleurs que le *Savant/Intellectuel américain* tout comme *Confiance en soi* ne sont pas, comme les titres pourraient laisser entendre, des éloges du mode de vie américain. Il s’agit plutôt, comme nous venons de l’expliquer, d’un appel vigoureux à l'*humain pensant* et à l'*autonomie* qu’Emerson percevait comme les messages centraux de tous les grands philosophes depuis l’Inde et la Grèce jusqu’aux modernes. C’est en quoi, tel que le suggère encore Cavell, ils doivent être lus comme des appels pour une pensée authentique et originaire, « d’une pensée qui implique la totalité de l’homme » (Cavell, 1993 : 89). C’est donc dire que la pensée requiert la participation de notre être entier, que nous ne saurions nous limiter à une dimension de notre agir seulement, mais que la quête de l’authenticité demande l’unité.

De cette perspective, le rôle de la culture ne réside pas dans la communication et la passation du savoir, mais dans la création de conditions de vie supérieure. Dans son essai à saveur émersonienne, *Schopenhauer éducateur*, Nietzsche exigeait l’avènement d’une culture plus authentique : « la culture [...] est l’enfant de la connaissance de soi, et de l’insatisfaction de soi, de tout individu » (Nietzsche, 1990b : 59)¹⁸². C’est aussi pourquoi, pour Cavell, Emerson et Nietzsche, l’appel à l'*humain pensant* va de pair avec la nécessité d’un dépassement de soi basé sur une autocritique incessante. Puisque le soi

¹⁸¹ Notons encore qu’en ce qui concerne l’expression *Man Thinking*, nous préférons la traduction, l'*humain pensant*, à celle proposée ici, l'*Homme-Qui-Pense*.

¹⁸² Cavell cite ce texte dont le *ton* est très émersonien, comme l’un des points de « discussion » sur le perfectionnisme et du rejet d’Emerson (Cavell, 1993 : 111-116).

est toujours orienté ou guidé par des valeurs qu'il découvre en relation ou en interaction avec autrui, bref puisqu'il est toujours en quelque sorte social, alors la valeur du perfectionnisme ne repose pas uniquement en ce qu'elle peut « maximiser » l'excellence. Plus encore, nous ne pourrions accepter que certains possèdent des droits supérieurs – qui en feraient des exceptions sur un plan moral –, sous prétexte qu'ils aient acquis plus de mérite social. Au contraire, la version émersonnienne du perfectionnisme a en aversion ces formes d'élitisme social.

Le perfectionnisme, tel qu'envisagé par Emerson, est à la fois plus modeste et plus sévère en ce qu'il insiste sur une constante autocritique de soi comme critère de dépassement de soi. Désirant défendre le perfectionnisme contre ses détracteurs, dont J. Rawls (qui adopte néanmoins une version modérée du perfectionnisme), Cavell le définira comme « la capacité à se critiquer, la capacité à consacrer le moi réalisé au [soi] non-réalisé, en nous fondant sur l'axiome que chacun est une personne morale » (Cavell, 1993 : 109). Pourtant, c'est précisément cet axiome qui rend le perfectionnisme à la fois suspect et nécessaire. Nous pouvons mieux élucider la profondeur de ce que recherche Emerson (et le Nietzsche des *Considérations*) en contrastant son perfectionnisme avec la notion de justice chez Rawls.

Le soi, le bien, la justice

Nous avons vu, dans la section sur l'éthique de Ricœur, que la notion de justice est loin d'être univoque et homogène, mais qu'elle demeure somme toute un mot dont la polysémie plonge ses racines dans les mythes les plus anciens. Les récits tragiques, comme ceux d'*Antigone* ou d'*Œdipe* suggèrent en quoi nos conceptions de la justice ne peuvent reposer entièrement sur un consensus social. Le tragique frappe l'individu qui,

captif d'une toile qu'il n'a pas inventée ou voulue, doit néanmoins rendre compte de ses actions et, par ce recul réflexif de l'esprit, assumer son destin, malgré lui ou elle.

Nous avons dit précédemment, que la liberté, pour Emerson, coïncide avec le destin en ce que nous sommes voués à être libre : « une partie du Destin est la liberté » (Emerson, 1992c : 54). C'est dans la faculté de penser que réside le premier facteur la liberté humaine : « La révélation de la Pensée sort l'homme de l'esclave et le fait pénétrer dans la liberté » (Emerson, 1992c : 55). La pensée, pour Emerson est d'abord la faculté de voir « que ce qui est doit être » (Emerson, 1992c : 55), non par une banale résignation devant l'inévitable, mais comme premier « pas » vers l'acquisition d'une plus grande puissance d'agir. Il s'agit, en d'autres mots, de rechercher la vérité en toute chose. Plus encore l'esprit rend l'univers plus « malléable », susceptible aux transformations. Mais à la pensée, il faut ajouter un deuxième facteur, celui du sentiment moral : « Si la pensée libère, il en va de même du sentiment moral » (Emerson, 1992c : 57). Par sentiment moral, Emerson entend « le désir de voir [la vérité] triompher » (Emerson, 1992c : 57). Ainsi, ce qui semble déterminé par les événements, nécessaire et parfois inéluctable, peut s'avérer pour la pensée et la morale une occasion d'amélioration. Emerson croit que l'évolution, la croissance, tend vers le Mieux :

Le Destin inclut cette amélioration. Aucune description de l'Univers ne saurait avoir la moindre solidité si elle n'admet son effort vers le haut. L'ensemble et ses parties sont dirigés vers le bien, proportionnellement à la santé. Derrière chaque individu, se referme l'organisation : devant lui s'ouvre la liberté, – le Meilleur, le Mieux. (Emerson, 1992c : 61)

L'optimisme émersonien, ou plutôt son méliorisme, refait surface comme antinomie « nécessaire » au pessimisme d'un déterminisme dur. Le Destin n'est qu'un autre nom pour le passé, l'organisation des événements sur lesquels nous n'avons aucun pouvoir. Par contraste, l'individu est « tendu » (« la vie est une extase ») vers l'avenir, royaume des possibles. Or, Emerson, comme Dewey d'ailleurs, ne définira pas ce

« Mieux » (disons, la « Qualité »), mais laisse seulement sous-entendre qu'il réside dans un accroissement de la liberté, de la justice et du bien. Chez Emerson, cette position, comme nous l'avons montré, est la conjugaison de son transcendantalisme et son scepticisme, entre l'affirmation d'un règne de fins (le Beau, le Vrai, le Bien) et la reconnaissance que cette sagesse suprême demeurera toujours hors de notre portée, à jamais insaisissable.

C'est encore en ce sens que le perfectionnisme se propose, non comme une alternative à une morale déontologique, mais comme le corollaire nécessaire d'une vie dans des institutions justes. Ainsi le débat entre une éthique perfectionniste, comme celle que veut défendre Cavell par l'entremise d'Emerson et une morale de la justice, comme celle que soutenait Rawls, réside principalement dans la place que nous allouons à l'une et l'autre des positions.

En bref, ce que Cavell reproche à Rawls, tout en lui reconnaissant la valeur qui lui est due, c'est précisément d'avoir occulté le perfectionnisme dans le problème de la justice, et du même coup d'avoir ausculté la voix d'Emerson dans le débat social (Cavell, 1993 : 108-112). Tel que l'explique Cavell, la conception rawlsienne du « perfectionnisme fait son apparition dans la *Théorie de la justice* [...] (à la section 50) comme une théorie téléologique » (Cavell, 1993 : 108). Si la théorie rawlsienne de la justice ne reconnaît pas entièrement la pertinence du perfectionnisme comme critère de justice, c'est parce que son caractère téléologique va à l'encontre de la vocation déontologique d'une théorie qui viserait à établir l'égalité pour tous et toutes et la redistribution équitable des biens.

En effet, rappelons que, sous le « voile d'ignorance », les participants doivent faire *comme s'ils* oubliaient tout de leur origine, de leur sexe et de leur statut social, etc., et ce afin d'éliminer la partialité dans la discussion morale et politique. Or, le problème

avec le perfectionnisme, selon la conception de Rawls, réside précisément en ce qu'il propose de juger la situation morale selon les mérites d'une personne, selon son degré d'excellence (académique, artistique, sportive, sociale, etc.). Dans un contexte véritablement moral, la notion de justice, selon Rawls, ne permet pas un tel favoritisme où l'on allouerait des privilèges sociaux à certains individus selon leur mérite.

Cependant, dans des situations non-morales où, par exemple, les droits de la personne ne sont pas en jeu, alors nous pourrions réhabiliter une version modérée du perfectionnisme qui, selon Rawls, rappellerait simplement qu'il revient « à la société d'organiser les institutions et de définir les devoirs et les obligations des individus dans le but de maximiser les réalisations de l'excellence humaine dans les domaines de l'art, de la science et de la culture » (Rawls, *in* Cavell, 1993 : 108-109). Ainsi, selon cette version modérée du perfectionnisme, une fois les règles de justice bien établies, la société aurait une obligation tacite de favoriser l'excellence afin d'assurer son développement et d'éviter la stagnation. Mais en aucun cas, l'excellence des uns leur garantirait des privilèges face à la justice.

En somme, l'approche de Rawls demeure féconde. Garantir la justice pour tous et toutes, l'impartialité dans le jugement et la juste redistribution des richesses sont parmi les exigences les plus nobles de la modernité. Pourtant, cela ne fait que montrer un côté de la discussion. Selon Cavell, nous pouvons distinguer entre deux versions du perfectionnisme : l'une modérée, comme nous l'avons vu, selon laquelle les structures sociales ont comme mission de maximiser l'excellence humaine, et l'autre radicale (celle de Nietzsche et par conséquent d'Emerson) qui est une aversion à l'institutionnalisation, à la socialisation et au conformisme. En fait, nous pourrions simplifier la critique que Cavell adresse à Rawls par une distinction, non entre deux formes de perfectionnisme, mais entre le perfectionnisme et diverses formes de méritocraties. Dans un système

méritocratique, seuls les individus ayant atteint les attentes fixées par la société mériteraient les faveurs de l'État¹⁸³. Par contraste, tandis que la méritocratie demeure sous la tutelle du contrôle étatique, le perfectionnisme se veut une écoute plus attentive aux ressources morales de la vie en société. Autrement dit, le perfectionnement et la réalisation de soi ne sont pas des ajouts superficiels à la vie en démocratie mais une profonde nécessité de ce mode d'existence.

Selon nous, ce que la théorie de la justice de Rawls semble négliger c'est que, même sous le « voile d'ignorance », certaines vertus sont requises de la part des participants et participantes afin d'assurer la discussion et le bon fonctionnement de la justice sociale. Nous pouvons certes faire *comme si* nous oublions tout de notre origine raciale, de notre statut social et de notre sexe, mais nous ne pouvons omettre que nous désirons le bonheur, la liberté et, bien sûr, la justice. Cela rendrait évidemment l'exercice absurde, voire caduc. Certaines capacités et vertus sont alors nécessaires, notamment le sens de notre individualité, mais aussi de la solidarité et voire de la bienveillance universelle. Or, le véritable perfectionnisme n'est pas celui qui nous incite à l'excellence dans des institutions dominées par la conformité, mais une impulsion à dépasser les préjugés et à viser la vie bonne avec et pour autrui. En ce sens, le désir de justice est une dimension du perfectionnisme.

Ainsi, ce qu'il y a de crucial dans le perfectionnisme, et qui fut le but des écrits d'Emerson à cet égard, c'est qu'il remédie à une faiblesse centrale de la démocratie, celle d'un dérapage possible de la voix publique. Nous ne parlons pas, ici, de la démocratie en termes sociopolitiques factuels, mais de la vie démocratique comme idéal enraciné dans la visée de la vie bonne. C'est précisément parce que dans une démocratie nous avons

¹⁸³ En ce sens, Rawls a bel et bien raison de placer la « justice » par-dessus les accomplissements individuels et de maintenir l'idéal de l'égalité pour tous et toutes, même si certains individus présentent des aptitudes supérieures dans certains domaines particuliers.

l'opportunité de nous prononcer, de prendre la voix dans l'espace public, que celle-ci peut être si précaire : « Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix soit expression du public : c'est là le problème de la démocratie », écrit S. Laugier (1999 : 164-165). Que je puisse prendre publiquement la voix me rend ainsi responsable de ce que je dis, de ce que j'entends prononcer à autrui et envers autrui. L'exigence, par exemple, de la sincérité dans la parole devient alors une exigence de la vie en démocratie. En fait, comme nous l'avons montré avec Ricœur, mais aussi Dewey, c'est la nature même du langage, de la parole vivante, que d'être public. Jacques remarque, à ce titre, que le « *je* se découvre dans l'échange de la parole *par contrecoup* de l'allocution, comme celui précisément qui adresse la parole » (Jacques, 1973 : 129). Cette interpellation de l'autre comme sujet (*je*) libre et responsable, mais surtout être de parole capable de répondre en retour, est le critère implicite à la base de la démocratie, de cet état de conversation où chaque individu a droit de parole.

De plus, c'est aussi parce que certaines idées ont une importance supérieure qu'elles méritent d'être communiquées et revendiquées, que la parole et l'individualité ont une valeur. Un état qui ne reconnaît pas que certaines expériences valent plus, qu'elles ont plus de qualité, s'expose à la futilité et au cynisme. La capacité à exprimer sa « pensée intime », son *génie*, doit alors être complétée par une recherche de ce qui *vaut*. C'est encore en quoi la nécessité du perfectionnisme, de la quête de l'authenticité et de la réalisation (et critique) de soi comme ressource démocratique, retrouve un allié dans l'expérience esthétique, suivant les critères que nous avons exposés chez Ricœur, Dewey et Emerson. L'esthétique étant à la fois laboratoire de l'imagination où l'on peut essayer et confronter des idées, expériences de communauté et de communication, et d'actualisation-crédation de soi.

Certes, rien n'empêche que d'autres modes de vie, même dans une démocratie, cherchent à se faire passer pour des lieux de réalisation personnelle. Des « livres à gros tirage portant des titres du style *Pour s'aimer soi-même*, jusqu'à la campagne de publicité pour l'Armée de terre à la télévision encourageant à s'engager avec le slogan: "Réalisez-vous complètement" » (Cavell, 1993 : 66), nous retrouvons partout des versions « dégradées » du perfectionnisme. Pourtant, comme nous l'avons constaté, la philosophie d'Emerson est loin de ces appels au bonheur préfabriqué. Plus encore, elle nous offre une conception de la vie bonne à partir de laquelle nous pouvons juger ces modes de vie par trop simplistes. Ainsi, pour Cavell, le perfectionnisme (émersonien) consiste moins « à réfréner le mal qu'à libérer le bien, à le libérer d'un sentiment de désespoir du bien (du bien et du mal en chacun de nous) » (Cavell, 1993 : 68). Ou, pour dire la même chose autrement, il nous invite à désespérer du désespoir qui nous empêche d'accéder à notre *génie*, de renouer avec nos « pensées rejetées », notre « soi » non réalisé, mais réalisable.

Mais résistons encore un peu à faire d'Emerson le champion d'un optimisme facile. Soulignons une dernière fois, selon le mot de Mæterlinck, la vocation émersonienne pour l'ordinaire : « Il [Emerson] est le sage des jours ordinaires, et les jours ordinaires sont en somme la substance de notre être » (Mæterlinck, 1921 : 129). C'est donc en rapport avec la vie ordinaire, et en réaction à la quotidienneté, que doit se prononcer le perfectionnisme. Comme l'explique S. Laugier : « apparaît avec Emerson et Thoreau l'idée nouvelle que ce changement, cette conversion philosophique qu'appelle depuis toujours le perfectionnisme [...] peut et doit s'accomplir *dans* la vie quotidienne » (Laugier, 1999 : 153). Il n'est donc pas nécessaire de rechercher des conditions spéciales pour entamer la démarche perfectionniste. Au contraire, la vie quotidienne est la matière à partir de laquelle elle peut opérer. Toutefois, retenons aussi que l'appropriation de l'ordinaire requiert également un abandon, un deuil, un travail philosophique sur soi.

Enfin, le caractère éminemment fluide et presque transitoire de certaines pages d'Emerson découragera sûrement toujours ceux et celles qui sont à la recherche de réponses et de recettes faciles, ou à l'autre extrême, d'un système sur lequel fonder une philosophie. Pour Emerson, rappelle Cavell, « [la] philosophie se présente comme une route de la vie » (Cavell, 1993 : 126). Paradoxalement, une philosophie comme « route » signifie une pensée qui abandonne définitivement le confort du quotidien, une philosophie qui, pour reprendre les mots de S. Laugier, « sort de l'ordinaire » (Laugier, 1999 : 210). Mais le paradoxal est une des vertus « perfectionnistes » des essais émersoniens : ils mettent incessamment en déroute les représentations qui se sont rigidifiées et le désir de trouver des solutions rapides, et ouvrent la voie à une perpétuelle interprétation et évaluation de notre condition.

*

CONCLUSION : BILAN ET SYNTHÈSE

Pour conclure, nous proposons de procéder en trois mouvements : nous allons d'abord faire un bref retour sur les grandes idées de notre étude; ensuite, nous désirons faire le bilan des philosophies d'Emerson, de Dewey et de Ricœur; et enfin, nous voulons confronter nos penseurs les uns aux autres afin de faire ressortir les concordances et les discordances entre leur pensée respective.

a) Retour sur notre itinéraire

Notre étude nous a permis de parcourir trois grands paysages philosophiques, ou si l'on veut, trois « mondes » : celui de Paul Ricœur, de John Dewey et de Ralph Waldo Emerson. Chez chacun de ces penseurs, nous avons soutenu l'idée selon laquelle l'expérience esthétique, comme expérience primordiale, est une condition de possibilité de la visée éthique. Avant d'entamer une synthèse de nos penseurs, nous voulons rappeler quelques grandes idées clés de notre investigation philosophique.

Le chemin que nous avons parcouru avec les écrits de Ricœur, Dewey et Emerson, nous a permis de mieux comprendre la relation qui subsiste entre l'expérience esthétique (comprise comme expérience unitive) et la visée éthique (conçue comme désir de la vie bonne). Pourtant, qui dit condition de possibilité n'affirme pas forcément une réduction à cette possibilité. C'est pourquoi, dans notre exposé nous avons aussi tenu à distinguer, par paliers de médiations, esthétique et éthique. Néanmoins, notre cheminement a révélé l'existence de liens souterrains par lesquels ils sont fondamentalement liés. Par un jeu de boucles récursives, la visée de la vie bonne incorpore un certain nombre de caractéristiques de l'expérience esthétique, dont celle de l'unité (« tout » ou « totalité »),

et l'expérience esthétique, en ce qu'elle est un accès à la qualité et à des valeurs immédiatement vécues, possède déjà, de manière embryonnaire, une dimension éthique. Nous croyons ainsi avoir éclairé et précisé la relation que nous pouvons établir entre ces deux sphères d'activités humaines, sans pour autant, réduire l'une à l'autre.

C'est à travers la relation entre la dimension esthétique et celle de l'éthique que nous avons soulevé la question du statut du « soi ». C'est en quoi les notions de texte, de narration et d'identité narrative chez Ricœur, furent des idées maîtresses afin d'établir un pont entre description et prescription. Le soi fut alors compris comme récit à interpréter, mais aussi à faire. Nous avons également vu, avec Dewey, que l'expérience esthétique, prise dans son sens large comme interaction ou transaction entre l'organisme vivant et l'environnement, place la question de la création de soi au cœur de notre compréhension de nous-mêmes et du monde qui nous entoure. Avec Emerson, le rapport entre esthétique et éthique a pris, entre autres, la forme de l'écriture comme essai dans le domaine de la connaissance et de l'actualisation de soi. Voilà comment les philosophies que nous avons étudiées représentent autant de variations sur l'identité, de l'art et de la vie bonne.

De plus, chez chacun de ces penseurs nous avons retrouvé l'idée selon laquelle l'expérience esthétique est une source de l'expérience éthique. À cet égard, l'art, lorsqu'il n'est pas assimilé à un système idéologique ou simple propagande, nous offre des occasions uniques de *voir les choses autrement* et d'expérimenter, sur le plan de l'imaginaire, des *possibilités d'existence*. C'est dans cette mesure que l'art, en ce qu'il nous permet d'évaluer des alternatives de vie, possède une dimension réflexive qui peut enrichir le travail éthique. Mais la distanciation réflexive de l'art est aussi, en tant qu'expérience esthétique, une intimité accrue avec le monde ambiant.

Également, nous avons insisté sur la dimension communautaire de l'expérience esthétique. En tant qu'expérience d'unité, soit à travers la contemplation du monde

naturel, soit par l'entremise d'œuvres d'art, elle est aussi une forme d'expérience de base de sociabilité. À travers l'esthétique nous avons alors accès à un des principes centraux de l'éthique, la capacité d'entrer en relation avec autrui tout en préservant notre sens d'identité propre. C'est en quoi l'exigence perfectionniste, que nous avons identifiée au carrefour de l'esthétique et de l'éthique, qui enseigne le rejet du conformisme et par conséquent d'une morale grégaire, est encore un appel à la vie bonne avec et pour autrui.

Nous pouvons dire que de nos excursions dans les paysages philosophiques de nos auteurs, nous avons retenu principalement l'idée selon laquelle le soi (*i.e.* l'actualisation de soi, qui intègre l'estime de soi et la confiance en soi) constitue la finalité de la vie humaine. Nous explorons davantage cette idée en appendice où nous nous sommes permis de l'extrapoler à partir de grandes lignes de notre étude. Entendons, toutefois, que la réalisation de ce soi n'est véritablement possible que si elle est reliée à un « Tout » plus vaste, que ce soit la communauté humaine ou la nature ou encore un être Transcendant.

Depuis nos premières réflexions philosophiques nous avons été préoccupés, tantôt consciemment, tantôt inconsciemment, par le problème de l'unité de l'expérience humaine. Ce thème est en quelque sorte sous-jacent à nos recherches et plusieurs questions existentielles personnelles, que ce soit dans le champ de la philosophie contemporaine ou, à un degré plus exploratoire, des grandes sagesse anciennes orientales et gréco-romaines. Quoique ce ne fût pas le but principal de notre thèse de composer une anthropologie philosophique, il est pertinent de nous rappeler que l'expérience esthétique et la visée éthique sont des dimensions de l'expérience proprement humaine.

À bien des égards, les propos que nous avons tenus laissent entendre que l'unité humaine, qui ne saurait être parfaite et entièrement opaque, est tout autant à *faire* qu'à découvrir. Mais c'est aussi parce qu'il y a de la continuité, que certaines expériences coulent naturellement *dans* et *vers* d'autres expériences, ou bien sur un plan biologique

ou bien sur un plan psychologique, ou encore sur le plan de l'esprit et des formes culturelles, que nous pouvons participer et contribuer au monde qui nous entoure¹⁸⁴. Il n'y a donc (peut-être) pas d'unité parfaite, mais nous ne sommes pas, non plus, dans un monde entièrement disparate et éclaté. L'expérience esthétique nous rend perceptibles certaines de ces relations, et la narration représente merveilleusement notre capacité à relier ce qui semble autrement discontinu et à actualiser certaines potentialités dans notre expérience. Et l'horizon à partir duquel ces expériences prennent sens est alors la visée de la vie bonne, source de nos projets, tant individuels que collectifs.

En effet, c'est parce que nous sommes déjà toujours au monde, que nous sommes déjà liés à quelque chose ou à quelqu'un, que nous n'avons d'autre choix que de toujours viser la vie bonne. Nos projets les plus simples, nos moindres gestes et les mots que nous employons quotidiennement, témoignent d'une recherche de la qualité et d'une vie meilleure. Ceci est vrai tout autant pour l'artiste qui retrouve parfois la qualité dans certains gestes difficilement réconciliables avec certaines normes morales (hormis une conception limitée de la liberté, comme gesticulation sans restriction), tout comme pour le philosophe ou l'intellectuel qui retrouve la qualité dans l'activité même de la raison. Mais ce n'est que lorsque cette qualité de fond est portée au niveau de la réflexion consciente et s'ouvre au dialogue, qu'elle peut accéder à cette recherche de qualité supérieure que nous appelons la vie bonne. Elle devient alors désir de qualité avec et pour autrui, se défaisant et des limites du simple plaisir immédiat, et de la nécessité de sevrer les liens avec nos intérêts. La requête morale réside, en majeure partie, dans la nécessité de coordonner nos projets individuels avec ceux des autres et de limiter les

¹⁸⁴ Dans, *Experience and Nature*, Dewey fait ces distinctions : « biological, psycho-physical and mind ». Rappelons que pour Dewey, chaque niveau est en continuité avec les autres sans pour autant être réductible au palier précédent. Disons, en termes écologiques-systémiques, que chaque niveau de complexité est, en quelque sorte, un « système ouvert » qui préserve ses caractéristiques propres et un certain degré d'autonomie, mais qui demeure en transaction avec le(s) palier(s) inférieur(s).

infractions possiblement violentes. Mais plus encore, elle exige de nous, de par la nature *relationnelle* de l'expérience (humaine et non-humaine), une implication dans le maintien et la création d'institutions justes.

Mais il convient, pour terminer, de faire un bilan des positions respectives de nos penseurs. Nous ne pouvons reprendre tous les aspects de leur pensée. C'est pourquoi nous avons délimité notre propos à quelques aspects, tout en intégrant des informations supplémentaires qui pourraient contribuer à éclairer davantage les ressemblances et les divergences entre Ricœur, Dewey et Emerson. L'une des vertus de l'approche narrative et de l'expérience esthétique en général, tel que nous l'avons montré, est sa capacité à raccorder des expériences qui paraissent autrement disparates. Dans la mesure où la réflexion philosophique permet parfois cette concordance, sous forme de dialogue et de discussion critique, alors la pratique de la philosophie est aussi un désir de continuité, voire d'unité. Il ne s'agit pas bien sûr d'inventer des ressemblances qui n'existent pas, mais de construire des ponts là où deux rives semblent s'interpeller mutuellement.

b) Emerson, Dewey, Ricœur : bilan

L'idéal de *continuité* traverse l'herméneutique ricœurienne, mais aussi le pragmatisme deweyen et le transcendentalisme émersonien. En fait, comme l'explique Gilbert Hottois, « cette inlassable opération de reprise et de tissage, qui fait que, malgré les différences, le tout tient ensemble, est le travail herméneutique » (Hottois, 1998 : 358). Ainsi, dans la mesure où Ricœur, Dewey et Emerson cherchent à rétablir les liens de la tradition ou encore à récupérer et réactualiser des idées enfouies dans la tradition, ils font un travail herméneutique. Et dans la mesure où nous avons cherché à mettre en lumière les liens qui unissent ces penseurs, voire à tisser des connexions nouvelles, nous

croyons avoir fait œuvre d'herméneute. Mais, tel que stipulé dès l'introduction, une fusion des horizons ne justifie pas pour autant une confusion des perspectives. Si nous avons insisté davantage sur les ressemblances tout au long de notre étude, sur les « airs de famille » entre nos penseurs, nous voulons dans ce bref chapitre faire ressortir quelques divergences importantes entre eux. Toutefois, nous serons aussi ramenés, inlassablement (par notre tempérament continuiste?) à rétablir le « pattern » qui les rassemble. C'est pourquoi nous maintenons que, malgré les discordances, il existe entre eux une profonde concordance.

Afin de mieux saisir le sens de la complémentarité que nous voulons favoriser entre nos penseurs, il est pertinent de rappeler les caractéristiques particulières de chaque projet. Puisque nos trois philosophes insistent sur la primauté de la réalité humaine comme être au monde, sur la dimension esthétique de l'expérience et sur la visée de la vie bonne, nous pouvons dès lors mieux comprendre la spécificité de chaque perspective en tenant compte de leur conception respective de l'être humain, ainsi que du projet social sous-jacent à leur vision. Il convient donc pour commencer de faire un bilan général de la position de chaque penseur. Pour ce faire, reprenons l'ordre chronologique qui va d'Emerson à Dewey et enfin jusqu'à Ricœur, pour ensuite faire ressortir leurs différences spécifiques. Retenons, de manière succincte, les éléments essentiels suivants chez chacun de nos penseurs.

1) D'abord, pour Emerson...

- L'être humain se définit par sa transcendance au sens esthétique et perfectionniste du terme. C'est ce qui caractérise l'*humain pensant* (Emerson, 1992a). Il est un être agissant mais au sens de *poiesis*. L'humain est créateur, artiste et artisan.

- L'homme doit apprendre à « déchiffrer » le sens de son existence. Son mode d'expression privilégié est l'*essai* et le *poème*, car ces modes d'écriture témoignent de la véritable nature de l'homme comme *expérimentateur*.
- Il y a continuité, voire unité (ontologique), entre l'humain et la nature. La transcendance humaine se dévoile par notre contact avec la nature, comprise comme force ou puissance, comme « nature naturante ». Le poète est le témoin de la nature.
- L'identité est la conjonction entre notre être profond et l'être que nous devons devenir. L'homme est ainsi perfectible. Il y a insistance sur l'individualité, la confiance en soi comme mode d'être et la création de soi comme finalité de la vie humaine.
- Projet : ramener le lecteur à son être véritable par l'entremise d'une écriture-lecture créatrice; dégager des possibilités d'existence authentique; inciter l'individu à se perfectionner afin de le rendre digne de la vie démocratique.

2) Ensuite, pour Dewey...

- L'expérience humaine est « surtout une affaire active-passive » (Dewey, 1975). Il y a insistance sur la dimension pragmatique, c'est-à-dire sur la connaissance comme mode de l'action ou de l'interaction.
- Le but de toute activité est esthétique, c'est-à-dire qu'elle vise l'enrichissement de l'expérience immédiate, tant collective qu'individuelle. Il ne s'agit toutefois pas d'une finalité ultime mais d'une fin (provisoire) caractérisée par la *consumation* de l'activité, annonçant d'autres possibilités d'interaction.
- Il y a continuité (ontologique) entre l'humain et la nature (conception écologique/naturaliste/transactionaliste). Mais c'est la culture (l'art, le langage, la

religion, la science) et les interactions interpersonnelles qui caractérisent la réalité proprement humaine.

- L'identité, ou le soi, se forme dans l'interaction ou transaction. L'interaction est à la base esthétique. Le soi est alors conçu comme une forme d'expérience esthétique. L'être humain est perfectible (tâche de l'éducation). Il y a insistance sur la dimension sociale et, plus encore, sur l'action sociale.
- Projet : transformation sociale; accroissement de la qualité de vie; mise en œuvre d'une existence démocratique.

3) Enfin, pour Ricœur...

- L'être humain se définit comme « être capable », « être agissant-pâtissant » (Ricœur, 1996). Mais ce qui prédomine c'est la dimension herméneutique faisant de l'être humain un « animal interprétant ».
- Les symboles culturels (l'art, le langage, la religion et la science) sont les médiums d'interprétation à travers lesquels l'être au monde donne sens à son expérience. C'est par l'entremise des récits (mythiques, poétiques, etc.) qu'il s'oriente dans le monde.
- La narration est le pont entre le temps objectif (ou cosmique), disons celui de la nature, et le temps subjectif (durée), celui du sujet comme être agissant. La réalité humaine se décalque sur *fond* (ontologique) d'acte et de puissance.
- L'identité humaine est narrative. Le soi se construit à travers les récits. Insistance sur le fait que le soi, comme tout récit, est un appel à l'interprétation.
- Projet : redonner un sens à la subjectivité humaine qui transcende l'aporie « sujet pur » vs « sujet éclaté » pour favoriser le sujet comme récit; nécessité de la visée de la vie bonne dans le monde moderne; primauté de l'herméneutique comme défense contre les modes de pensée idéologique.

Comme nous pouvons le constater, s'il y a plusieurs convergences dans les conceptions de l'être humain chez Emerson, Dewey et Ricœur, il y a aussi des divergences notables quant à leur façon d'approcher les problèmes. Pour Ricœur, suivant une certaine version de la tradition humaniste moderne, il semble y avoir une distinction à maintenir entre la réalité humaine (narrative) et les déterminations de la nature (objective), tandis que Dewey et Emerson, suivant aussi une certaine version de la modernité, insistent sur la continuité entre l'humain et la nature tout en accordant une certaine spécificité à la réalité humaine. Ou encore, si au premier abord, Dewey paraît peu soucieux des problèmes de l'interprétation, favorisant plutôt la résolution de problèmes comme mode épistémologique, de leur côté Emerson et Ricœur semblent partager un horizon herméneutique en affirmant la place qu'occupe l'interprétation (déchiffrement) dans le mode d'être de l'homme, rejoignant ainsi, par exemple, Heidegger. Pourtant, comme nous l'avons montré, les trois penseurs définissent leur tâche comme une quête du « sens ». Mais tandis que Dewey, plus proche de la psychologie, fait du « sens » une composante du comportement, pour Emerson c'est l'écriture (l'essai) qui constitue l'unité de signification des actions. Parallèlement, Ricœur, qui insiste sur la primauté de la visée éthique, conçoit le récit comme la forme primaire du sens d'une vie humaine. Chez l'un comme chez l'autre, c'est l'enrichissement (esthétique et qualitatif) de l'expérience qui prédomine, bref la possibilité de *faire sens* de notre existence.

De plus, il faut souligner une distinction qui saute aux yeux entre la philosophie de Ricœur d'une part, et d'autre part celle de Dewey et celle d'Emerson : c'est l'insistance de ces derniers sur la notion de nature et la place de l'être humain dans celle-ci. Par contraste, la pensée de Ricœur est une philosophie du texte, marquée par la notion de tradition. Malgré certains échos de naturalisme chez Ricœur, il ne semble que peu

préoccupé par l'idée de nature. Plus proche, en apparence, de la tradition existentielle soutenant la distinction entre la nature (déterminée) et l'homme (en situation), Ricœur, sans pour autant affirmer de manière forte cette dichotomie, semble néanmoins plongé dans l'univers humaniste, ou plutôt des « affaires humaines ». Dans *Du texte à l'action*, comme dans *Soi-même comme un autre*, nous ne pouvons que constater le peu de considération que reçoit la notion de nature¹⁸⁵. En revanche, *Experience and Nature* de Dewey vise explicitement à réhabiliter une vision souple de la nature tout en situant en elle les problèmes de la réalité humaine. Cet humanisme naturaliste ou écologique était aussi, bien sûr, un des projets centraux d'Emerson et de son ami Thoreau.

Nous pouvons aussi rappeler qu'Emerson, de par sa vocation d'écrivain, partage avec Ricœur et une partie de la philosophie contemporaine (disons celle du « langage ordinaire »), un souci des mots et de leur valeur morale qui ne semble pas faire l'objet de considération sérieuse chez Dewey. Ce dernier, plus préoccupé par la teneur des idées et du rôle du langage pour l'action, semble en effet peu soucieux de la texture des textes en tant que tels. C'est peut-être ce manque d'écoute à la polysémie des mots, de même que ce désir de « rendre nos idées claires » en ne leur insufflant qu'une seule signification, qui génèrent la confusion entre pragmatisme et philosophie analytique.

Bref, ces quelques différences entre Ricœur et Dewey ou Emerson suffiraient pour maintenir un soupçon raisonnable quant à toute tentative de synthèse. Mais ce premier bilan général doit donner lieu à quelques mises au point plus détaillées. Nous voulons ainsi poursuivre en suggérant encore des lieux de comparaison entre nos penseurs.

¹⁸⁵ Soulignons néanmoins que Ricœur avait déjà abordé cette notion dans *Le volontaire et l'involontaire*.

c) Une concordance discordante : synthèse

Tel que nous l'avons montré, Emerson et Dewey partagent un sens écologique de la réalité humaine. En effet, pour Emerson et Dewey, il faut insister sur la continuité entre l'humain et la nature. Et c'est précisément l'esthétique qui peut assurer cette continuité. Ils se rapprochent ainsi davantage du collègue de Ricœur, Mikel Dufrenne. Pour Emerson, Dewey et Dufrenne, c'est la dimension esthétique de l'expérience qui nous rappelle notre profonde appartenance à la nature. Pourtant, chez Ricœur, la narration peut jouer ce rôle en jetant un pont entre l'univers objectif et la réalité subjective humaine. Mais nous avons toujours l'impression que c'est sur le terrain des affaires humaines que se joue, pour lui, l'essentiel.

Pourtant, ce serait trop simplifier la complexité de la pensée de Ricœur que de limiter sa perspective à un humanisme sans souci pour la nature. Au contraire, si nous revenons, par exemple, à l'analyse du concept de « Vie » qu'il proposait déjà dans *Le volontaire et l'involontaire*, ou encore celui de l'« Initiative » (dans *Du texte à l'action*), nous constatons alors une préoccupation sous-jacente pour le rôle que joue la notion de nature dans le développement de sa conception de l'être humain. En bref, la notion de « Vie » sera un intermédiaire entre la dimension biologique et ce qu'il nommera plus tard l'identité narrative. En d'autres mots, la vie (en partie de l'ordre de l'*involontaire*), sera le substrat de notre récit, activité *volontaire*. La polysémie du mot « vie » permet cette correspondance entre le plan biologique et le plan psychologique (Ricœur, 1996). C'est aussi en quoi, « le phénomène humain se situerait dans l'entre-deux » (Ricœur, 1998 : 190), entre l'explication causale et la compréhension globale. Par conséquent, nous pourrions supposer que, pour Ricœur, à l'instar de Dewey et d'Emerson, le fond naturel

(d'acte et de puissance) continue son travail sur le plan de la réalité humaine par l'entremise de l'activité narrative.

Mais s'il est juste de souligner le caractère foncièrement écologique des écrits de Dewey et d'Emerson, et celui plus anthropologique des textes de Ricœur, nous pouvons aussi mettre l'accent sur la complémentarité des deux perspectives. Il faut noter, entre autres, qu'en plus de la reconnaissance du naturel de l'homme, Dewey et Emerson insistent sur la dimension proprement culturelle-symbolique de la réalité humaine. C'est parce que l'être humain est un *animal symbolicum*, pour reprendre l'expression de Cassirer, qu'il est l'être pour qui la nature n'est pas vécue de manière brute et purement instinctuelle, mais chez qui elle peut prendre sens, si ce n'est qu'en s'arrachant à ses exigences pour mieux s'y insérer par la suite. En ce sens, l'art, la poésie, les mythes sont les marques de la présence humaine au sein de la nature. C'est la dimension esthétique qui rappelle à l'homme qu'il est humain, c'est-à-dire un être de culture. Mais c'est aussi l'expérience esthétique, comme nous l'enseignent Emerson, Dewey et Dufrenne, qui le ramène à la nature.

Ainsi, Emerson et Dewey rencontrent Ricœur en ce qu'ils affirment que le rapport de l'être humain à la nature et au monde passe par les symboles culturels et par les interactions humaines. Mais tandis que le pragmatisme deweyen, par exemple, veut mettre en œuvre la puissance sociale de ces symboles, l'herméneutique ricœurienne est davantage préoccupée par la signification de ces symboles. Si l'une et l'autre de ces perspectives affirment l'importance des récits individuels et collectifs dans lesquels ces symboles sont imbriqués, il n'en demeure pas moins que l'herméneutique, plus que le pragmatisme, s'impose comme travail d'interprétation de la signification des symboles.

Pourtant, alors que cette médiation du monde par les symboles, voire par le langage, est le lieu où opère l'herméneutique, le pragmatisme (contrairement à ce qu'en

dit Rorty) fait davantage de place à l'expérience pré-langagière. En effet, pour l'herméneutique, « si tout n'est pas langage, tout, dans l'expérience, n'accède au *sens* que sous la condition d'être porté au langage » (Ricœur, 1992 : 209). Peut-il y avoir un *sens* pré-langagier? Sinon, est-ce dire que pour l'herméneutique seul l'homme est porteur de sens? Mais n'est-ce pas condamner cette position au subjectivisme qu'elle tient pourtant à critiquer? Ces questions soulèvent le problème des frontières de la démarche herméneutique et montrent en quoi elle est toujours porteuse de ce dont elle désire s'affranchir. Il ne s'agit pas seulement de dénoncer le fait qu'elle se veut relativiste puisqu'elle reconnaît une pluralité d'interprétations possibles d'une même œuvre (surtout les œuvres littéraires), mais d'en soulever un présupposé important.

Ricœur, comme nous l'avons vu, cherche à éviter la dérive « subjectiviste » en insistant sur la dimension *intentionnelle-référentielle* du symbole, du mot, et du texte. Le texte réfère à quelque chose : il parle de quelque chose à quelqu'un. Cette « chose » n'est pas forcément réelle; elle peut être une entité imaginaire comme dans les contes fantastiques. En ce sens la référence directe de premier degré peut être soulevée et laisser place à une référence métaphorique de second degré. Ce qui importe alors ce n'est plus ce que le texte dénote, mais ce qu'il connote. La faculté qu'a le langage à faire des distinctions, dont les plus basiques sont les « choses », les « personnes » et les « relations », empêche de croire que le langage est entièrement auto-référentiel¹⁸⁶. C'est dans cette mesure que Ricœur croit surmonter les apories liées au structuralisme et redonner au langage une fonction éthique.

Il en va de même pour le récit, qui est un travail opéré par-dessus le matériel pré-narratif de l'expérience quotidienne. Le réalisme ricœurien surmonte aussi le réalisme

¹⁸⁶ Rappelons seulement que Ricœur reprend les thèses de penseurs comme P.F. Strawson (*Individuals*) ou encore Stuart Hampshire (*Thought and Action*).

naïf qui consisterait à croire que les récits doivent se référer à un monde « réel », ce qui occulterait tout un pan de la littérature. Au contraire, la capacité de la littérature à reconfigurer ou transfigurer notre expérience sur le plan d'un imaginaire entièrement inusité, ne fait qu'appuyer la thèse selon laquelle l'esthétique est un laboratoire où l'on explore des possibilités d'existence. C'est pourquoi, même dans les récits de science-fiction les plus originaux, nous retrouvons des conflits de valeurs, des collisions d'intérêts, et la mise en forme d'un dénouement, nous rappelant notre profonde humanité. Même les récits où l'*intention* est de favoriser une *intertextualité*, comme par exemple certaines nouvelles de Jorge Luis Borges, suggèrent encore, par la suspension de la référence littérale, des variations sur l'identité¹⁸⁷. Et c'est par cette voie que l'esthétique sera un laboratoire pour l'éthique.

Cette intuition n'est certes pas nouvelle, quoique la manière dont elle se présente chez Ricœur n'est pas dépourvue d'originalité. Mais elle était déjà connue des romantiques, et tout le courant que C. Taylor nomme l'expressivisme moderne peut être interprété comme une tentative de rappeler la fonction de l'art dans la formation de l'individu au sein de la vie démocratique. À commencer par Schiller en passant par Emerson jusqu'à Dewey, l'importance qu'ils accordent à l'esthétique réside en ce que celle-ci est le froment de la véritable vie bonne. Sans l'esthétique, l'aptitude à imaginer des modes d'existence alternatifs, à voir autrement, la morale serait synonyme de simple conventionnalisme et symptomatique d'une société incapable de se régénérer.

¹⁸⁷ Dans son merveilleux recueil de nouvelles fantastiques intitulé *Fictions*, Borges emprunte avec brio la voie d'une intertextualité où les héros sont plongés dans des univers de références littéraires et philosophiques. Que ce soit l'univers « immatérialiste » et « carollien » de la nouvelle « Tlön Uqbar Orbis Tertius » ou de l'univers conçu comme une vaste bibliothèque dans « La bibliothèque de Babel », Borges imagine des personnages en quête de sens et d'une réelle présence. Or, à moins de confondre entièrement réalité et imaginaire, l'intérêt du recueil de Borges réside dans sa capacité à nous ouvrir sur des mondes possibles, en contraste radical avec celui de notre « bon sens » quotidien.

C'est dans cette optique, avons-nous dit, que les *Essais* d'Emerson sont à la fois une invitation à penser par soi-même et une œuvre d'art suggérant un ou des mondes possibles. Le caractère en apparence contradictoire de certaines réflexions émersoniennes est révélateur d'une conception de l'esthétique et de l'écriture comme affranchissement/réalisation de soi. L'amplification du caractère polysémique des mots permet ce jeu libérateur. Il n'est alors pas exagéré d'affirmer à propos d'Emerson ce que Karl Jaspers a dit de Nietzsche : que nous ne pouvons affirmer quoi que ce soit au sujet de sa pensée sans avoir trouvé la conception contraire. Ricœur et Dewey, inversement, maintiennent la tradition du traité comme mode d'écriture privilégié pour la philosophie. Ils visent le discours clair, monosémique. Ce n'est pas dire que Ricœur et Dewey ne font pas parfois usage du caractère équivoque du langage ordinaire afin d'avancer leurs arguments. Mais tandis que le traité deweyen et ricœurien, par exemple, ont pour but d'abolir la contradiction, le paradoxe et l'ambiguïté, l'essai émersonien pour sa part, en exploite la valeur pour la vie. Seulement cette approche, comme nous l'avons montré, présuppose aussi une visée éthique, notamment le *perfectionnisme*.

Emerson est soucieux de montrer les deux côtés de la médaille, d'éviter de réduire la complexité et la richesse de l'expérience humaine à une seule de ses dimensions. Si un essai invoque la « Sur-Âme » et l'affinité intime entre la pensée et le monde, un autre essai explore le doute et le désillusionnement (en l'occurrence : « Cercles », « Expérience », « Destin »). Mais est-ce là réellement simple contradiction ou est-ce grandeur d'âme? Dewey met l'accent sur la dimension pragmatique d'Emerson, tandis que Cavell fait ressortir le côté sceptique. Nous avons vu pourtant que Cavell s'oppose à l'interprétation simpliste de Dewey tout en soulignant que celui-ci est peut-être le seul philosophe américain d'importance à reconnaître l'influence d'Emerson sur sa pensée. Mais pour Cavell, Emerson n'est pas un pragmatiste puisqu'il ne conçoit pas l'expérience

humaine en termes de problèmes à résoudre (par l'entremise de l'expérimentation), mais comme un dilemme existentiel (lié au deuil).

Rappelons le passage cité auparavant de W. James où celui-ci souligne fortement en quoi, pour Emerson, le choix individuel peut s'inscrire dans « l'éternel ». La remarque de James relève l'importance qu'Emerson accorde à cette notion d'éternité. Or, dans un de ses exposés par trop rapides, *L'espoir au lieu du savoir*, Richard Rorty note que « Dewey [...] aurait souhaité que la philosophie cessât de nous procurer l'assurance d'être en contact avec le non-humain, et qu'elle nous encourageât à ce qu'Emerson appelait la confiance en soi (Self-Reliance) » (Rorty, 1995 : 36). Pour Rorty, une telle adéquation entre Dewey et Emerson est l'occasion de dénoncer la vieille métaphysique « essentialiste » qui cherche des fondements éternels au profit d'un regard constructif tourné vers l'avenir. S'il est vrai que plusieurs passages d'Emerson sont des appels à la création d'un avenir meilleur, il n'en demeure pas moins que le sage de Concord, contrairement à son épigone pragmatiste, voit le problème de la « confiance en soi » comme étant enraciné dans le problème de la source de ce soi. Pour Emerson, comme pour Ricœur, le problème du statut du soi est lié à la notion (ontologique) de l'*attestation*, c'est-à-dire de la *confiance* d'exister sur le mode de l'*ipséité*.

Emerson est-il un rhéteur subtil, un simple poète, ou un chercheur de sagesse? Pour notre part, nous ne pouvons nous empêcher de voir chez Emerson un Socrate qui, au-delà de toutes les traditions, cherche à répondre aux questions essentielles de la vie, et non pas un simple esthète ou un sophiste. Certes, son essai sur l'expérience est bel et bien, comme le suggère Cavell, un écrit sceptique. Mais *Expérience* peut être lu aussi comme cette forme de scepticisme qui fait demander à Montaigne, non pas seulement « Que sais-je? », mais aussi « Qui suis-je? » et « Comment dois-je vivre? ». C'est encore ce qui distingue Emerson de Dewey pour qui l'expérience doit dépasser la sphère

strictement subjective et se mettre au service d'une communauté plus vaste de chercheurs. Chez Emerson, au contraire, l'expérience demeure la question de *mon* expérience, de *ma* voix (ou voie).

Nous avons vu, à cet égard, que pour Ricœur et Dewey, plus sensibilisés au phénomène de la socialisation, le soi est le fruit des interactions humaines et de leurs médiations par le(s) récit(s). C'est en quoi le soi est toujours autre, pour reprendre Ricœur, en ce qu'il est ce texte à interpréter, inscrit dans une histoire et une culture. La conquête de notre identité personnelle est l'effort pour faire notre propre récit, pour faire de notre vie une unité narrative. Pourtant, si cette position est davantage réceptive à la présence d'autrui, elle n'entre nullement en conflit avec l'individualisme émersonien, qu'il ne faut pas confondre avec un égoïsme ou un atomisme. L'individualisme émersonien est ouverture à l'universel *en nous*, comme exigence d'universalité et non la certitude de posséder des principes universels.

Parallèlement, la perspective émersonienne s'inscrit dans la tradition des penseurs existentiels tels que Kierkegaard ou Nietzsche (pour ne nommer que ces contemporains), pour qui les problèmes de la subjectivité et de la croissance de l'individu sont en jeu. Simple slogan par trop naïf pour certains, maxime centrale d'une démarche existentielle sérieuse pour d'autres, l'adage « deviens qui tu es » (Nietzsche, 1985 : 215) reflète bien dans l'ensemble l'accent émersonien. Évidemment, Dewey ne s'oppose pas à une telle vision et plusieurs de ses écrits y font écho. De même, la pensée ricœurienne est empreinte de cette exigence d'individualisation.

Cependant, tandis qu'Emerson maximise les adages incitant l'individu à s'actualiser, Ricœur rappelle les limites d'un tel éloge sans borne de la liberté et de l'individualité. Encore ici, il ne faut pas caricaturer la pensée d'Emerson, puisqu'il suffit d'une lecture attentive de l'ensemble de son œuvre afin de rappeler sa préoccupation pour

l'ensemble de l'expérience humaine. Néanmoins, pour Ricœur, il est plus évident que la quête de la vie bonne et de la confiance en soi, rencontre ses limites en présence d'autrui. Pour ce dernier, je ne peux suivre mon penchant sans souci pour autrui. C'est là où la morale normative entre en jeu. Non seulement parce que je risque de perturber l'ordre social, mais c'est le risque de la dégénérescence de l'idéal d'authenticité vers la violence qui implore la mise sur pied de normes universelles. Dans le conflit des projets de vie, des individualités, il y a certaines normes que nous ne pouvons transgresser, puisqu'elles seraient l'annihilation du potentiel à devenir un individu.

De même, quant au problème du statut de l'individualité, le ton de la perspective deweyenne diffère légèrement du discours émersonien. Tandis que pour Dewey l'individu doit s'inscrire dans une communauté de chercheurs, pour Emerson, l'idée d'une communauté (de savants, mais aussi populaire ou commune) est en soit problématique. Dewey remarque : « Left to himself, the individual can do little or nothing; he is likely to become involved in his own self-spun web of misconceptions » (Dewey, 1982 : 36). Afin de remédier à cette défectuosité de l'individualité, Dewey réclame le tribunal de la réflexion critique et de la science, non parce que celle-ci falsifie nos jugements subjectifs coup sur coup et que le sens commun n'a aucune valeur, mais parce que la science explique nos perceptions et, dans le meilleur des cas, en corrige la partialité en recherchant dans l'expérience les traits communs à partir desquels nous pouvons transformer la qualité de la situation en cours. En bref, la subjectivité laissée à elle-même n'est pas une garantie de vérité ni de qualité. Mais pour Emerson, comme pour Nietzsche peut-être, l'idée de communauté est empreinte de cette volonté de conformisme, volonté qui risque de sombrer dans le grégarisme. Pour eux, seul l'individu peut surmonter une dérive vers le vulgaire et la médiocrité du populaire.

Ainsi, pour un penseur du type d'Emerson, le problème de l'*expérience* consiste plutôt à savoir comment je puis préserver ma subjectivité, mon jugement : « Je trouve qu'un fruit privé suffit [écrit encore Emerson]. C'est un fruit, – de ne pas réclamer un effet instantané aux méditations, aux délibérations et à l'accumulation des vérités » (Emerson, 1992b : 93). Patience, passivité et deuil, voilà, dirait Cavell, les « catégories » de l'expérience selon Emerson (Cavell, 1999). D'arriver par soi-même à quelque satisfaction intellectuelle ou spirituelle et d'y tenir fermement comme le signe d'une conquête personnelle, importe plus pour Emerson que son actualisation dans la sphère sociale : « Très sérieusement, je suis disposé à me passer de cette chose si peu nécessaire – le faire. [...] Je suis très satisfait du savoir, si seulement je pouvais savoir » (Emerson, 1992b : 93-94). Entendons, « savoir qui nous sommes » et répondre à la question qui entame *Expérience*, « Où nous trouvons-nous? ». Voilà de nouveau le regard du sceptique qui rejaillit dans les propos d'Emerson : ni l'action, ni le savoir ne semblent compenser ce doute qui s'enracine dans la condition humaine, *trop humaine*. Mais répétons-le, ce doute, ce scepticisme chez Emerson, n'est pas théorique mais vital. Le scepticisme d'Emerson conduit à un perfectionnisme. Et pour nous, la question primordiale chez Emerson demeure celle de la conquête de soi-même. C'est donc à *Self-Reliance* qu'il faut enfin retourner.

Comme nous l'avons mentionné, c'est cette quête de soi qui rattache Emerson à Ricœur. Pour l'un comme pour l'autre, le thème de la « confiance » revient à celui du statut du soi comme mode d'être « non pas confiant mais agissant » (Emerson, 2000b : 108). Nous ne pouvons avoir entièrement confiance en soi dans la mesure où nous n'avons pas accès directement (tel le *Cogito* cartésien) au soi. Paradoxalement, et pour employer un autre vocabulaire, nous pourrions dire que l'expérience de la confiance en soi est alors constamment *différée*, remise à plus tard. C'est pourquoi, pour Ricœur, le

récit et les symboles représentent la voie, mais indirecte, vers le soi. Nous disions que c'est un paradoxe parce que c'est précisément par cette voie différée de la médiation symbolique que se révèle la véritable nature du soi comme *attestation* (Ricœur, 1996 : 351). Le soi est alors affirmation de l'être en dépit de la possibilité du non-être.

Cette position spiritualiste semble faire contraste avec la position pragmatique. De la perspective ricœurienne, nous pourrions dire que le problème avec l'attitude deweyenne réside en ce qu'elle ne représente pas une véritable démarche critique, mais qu'elle est porteuse, malgré elle, d'un projet idéologique. Reprenant le vocabulaire habermasien, Ricœur (qui ne mentionne qu'une fois Dewey à notre connaissance), situe le discours deweyen au niveau de l'intérêt « technique », premier échelon des trois niveaux d'intérêt, selon Habermas – le deuxième étant l'intérêt « pratique » ou éthique et le dernier, l'intérêt « critique » des sciences sociales, dont la visée principale est l'*émancipation* (Ricœur, 1998 : 390)¹⁸⁸. La référence à Dewey est brève et s'arrête à ses propos de nature « instrumentaliste », conception évidemment peu appréciée depuis les critiques heideggériennes et postmodernes de la tradition « métaphysique » occidentale, donnant naissance à l'idéologie de la science moderne axée sur le « contrôle » et la « maîtrise » de l'homme et de la nature. Plus encore, l'instrumentalisme semble ignorer la question de la finalité de la vie humaine¹⁸⁹.

Pourtant, comme nous l'avons expliqué, la philosophie deweyenne, loin de se limiter à une épistémologie « empirico-analytique », s'inscrit au niveau d'une philosophie de l'émancipation, cherchant à fournir les « outils », tant empiriques que conceptuels,

¹⁸⁸ Cf. Jurgen Habermas, (1986), *Connaissance et intérêt*.

¹⁸⁹ En fait, à ne lire que des textes comme *Reconstruction in Philosophy* et *The Quest for Certainty*, nous pourrions comprendre cette version simpliste de l'instrumentalisme de Dewey (sans pour autant y adhérer, car elle passe néanmoins à côté d'une panoplie de choses intéressantes enfouies dans ces textes). Mais, comme nous avons cherché à le montrer, les œuvres maîtresses de Dewey, *Experience and Nature* et *Art as Experience*, sont loin et d'un instrumentalisme naïf, et d'un éloge de la technique, du contrôle et de la maîtrise. Au contraire, elles situent l'instrumentalisme à l'intérieur d'une recherche de la vie bonne et une délibération à la fois sur les « buts-visés » et sur les « moyens » employés pour atteindre ces buts.

destinés à accroître la qualité de l'expérience humaine. Ce que Dewey reprocherait à une catégorisation comme celle d'Habermas, c'est la fragmentation inutile de l'expérience humaine, son enfermement dans des cases d'activités spécialisées, comme si la démarche scientifique, la discussion éthique et l'analyse critique étaient des domaines isolés les uns des autres. C'est précisément cette pensée insulaire que Dewey dénoncerait comme l'idéologie moderne, mode de pensée qu'il faut surmonter afin de recouvrer la continuité de l'expérience¹⁹⁰. Or, Ricœur est plus proche de Dewey qu'il ne pourrait le croire lorsque, à l'encontre d'Habermas, il affirme que « c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes » (Ricœur, 1998 : 412). N'est-ce pas ce type de réinterprétation de l'héritage occidental que pratique Dewey dans des textes comme *Art as Experience*? En effet, c'est à la fois sur le plan d'une critique de la notion traditionnelle de l'expérience, d'une reprise des idées de continuité et d'interaction, et sur celui d'une recherche de la valeur émancipatrice de l'esthétique, que Dewey procède à une reconstruction de la culture et de l'unité de l'expérience humaine.

Il n'y a donc pas, pour Dewey, de scission entre les intérêts techniques, pratiques et critiques. Quoique l'herméneutique ricœurienne cherche à maintenir ses distances par rapport à la démarche des sciences de la nature, le naturalisme ou écologisme deweyen n'hésite pas à y faire appel, non comme autorité suprême, mais dans la mesure où elles représentent un des terrains fertiles d'ententes et de conciliations. Mais les deux perspectives reconnaissent la primauté de l'être au monde et de l'interaction. C'est en quoi le problème émersonien, à savoir « comment dois-je vivre? », revient par la porte arrière puisque mon immersion dans le monde est simultanément la question de la qualité

¹⁹⁰ Il y a ici des éléments du débat qui se poursuivent entre Habermas et Rorty, concernant la compartimentalisation des discours. Voir l'analyse de Shusterman (Shusterman, 1997 : 113-129).

de mes interactions avec le monde. En d'autres mots, une fois la réinterprétation/reconstruction achevée, la question essentielle demeure : vers quels types d'existence nous mène-t-elle? C'est, en bref, poser le problème des avantages et des désavantages des récits pour la vie, soulever la place de l'*initiative*, envisager des modes d'existence démocratique.

Dans la mesure où Dewey et Ricœur cherchent à réconcilier le savoir et la vie, ils sont porteurs de cette tradition qui s'incarne avec enthousiasme dans les propos d'Emerson, propos qui nous sont revenus, entre autres, par la voix de Nietzsche. Mais, comme nous l'avons suggéré, la position d'Emerson n'est pas celle d'un simple proto-pragmatiste qui attendait l'avènement d'une épistémologie plus solide, culminant ainsi chez Dewey. Si Emerson s'intéresse à la nature, c'est parce qu'elle est, à l'instar d'une certaine version de la révolution kantienne, une image de ses propres aspirations. La nature est au service de l'humain pour Emerson, non pas scientifiquement, mais poétiquement : elle appelle à la création de soi. Sa philosophie est d'abord méditative et seulement par la suite, pratique ou sociale¹⁹¹. Elle témoigne inlassablement de la possibilité humaine d'entrer en interaction selon des modes esthétiques et spirituels.

Pour terminer, disons encore quelques mots sur cette prétention de la « primauté » de l'esthétique sur l'éthique et la morale. Nous reconnaissons que les précautions prises afin d'éviter des dérapages possibles, de même qu'une collusion imprudente des deux domaines tout au long de la thèse n'ont peut-être pas entièrement évacué les craintes que nous pouvons formuler au sujet d'une « esthétisation » de la morale, voire de la « vie » tout court. Mentionnons toutefois que nous entendions « primauté » certes au sens de « premier », mais non au sens de « supérieur à »..., tout comme Ricœur soutient la

¹⁹¹ C'est ce que Cavell semble vouloir récupérer chez Emerson par le biais de Heidegger, mais qu'il n'explique jamais entièrement.

primauté de l'éthique (visée de la vie bonne; téléologique) sur la morale (structure normative; déontologique). Ceci dit, nous devons alors concevoir entre l'esthétique et la morale, un rapport qui passe par la mise en récit et la visée de la vie bonne et qui doit enfin être assouplie dans une démarche pragmatique où la sagesse pratique, reconnaissant le caractère variable des « formes de vie », voire le tragique de l'existence, peut alors récupérer l'esthétique comme un grand laboratoire où sont explorés des « mondes possibles », ou encore dans sa quête pour l'unité d'une vie.

En ce sens, nous croyons avoir mis à jour un présupposé de la morale, celui du « maintien de soi », que nous devons relier à celui de « liberté ». De ce point de vue, nous pouvons interpréter la relation entre art et morale comme un jeu d'interaction et de rétroaction (boucle récursive), par lequel *dans* le « désir » de croître propre à la « vie », antérieur à l'élan esthétique de la réalisation de soi, s'inscrit déjà, comme exigence intrinsèque, la norme de la conservation de la vie. De plus, nous devons nous rappeler que c'est l'une des requêtes de la modernité que la « loi morale » provienne de « nous », d'un être capable de se donner librement la loi, de se maintenir soi-même. Or, ce « soi » n'est-il pas confronté dès le départ à l'altérité (le monde et autrui), lui-même « autre » et donc dépendant d'un certain univers symbolique afin de se comprendre. Et n'est-ce pas le propre du « jugement esthétique », pour reprendre la phrase déjà citée de Kant, de « penser en se mettant à la place de tout autre »? Par conséquent, l'expérience esthétique n'est-elle pas déjà, comme nous l'avons soutenu, cette propension humaine à entrer en relation éthique, c'est-à-dire « avec et pour autrui »?

Au demeurant, ce que nous craignons également dans l'esthétisation de la vie c'est, pour employer le vocabulaire freudien, la survalorisation du « principe de plaisir » au détriment du « principe de réalité ». (À cet égard, certaines thèses d'Herbert Marcuse dans *Éros et civilisation* mériteraient sûrement notre attention). Remarquons que, d'un

point de vue pragmatique, ce n'est que dans la mesure où nous isolons le « moi » ou le « soi » du monde, de la nature comme de la culture, qu'apparaît le problème d'un « sujet » indépendant de toutes contraintes utilisant l'art (ou même la science) comme mode d'auto-validation égoïste, sans égard pour la réalité, ou sans souci pour autrui et pour l'environnement. La question est de savoir si, d'un point de vue ontologique, ce « sujet » égo-centrique existe où s'il n'est pas seulement le produit tardif d'une certaine forme de socialisation.

Enfin, nous pouvons encore distinguer le type de philosophie que nous avons exposé avec Ricœur, Dewey et Emerson, d'une philosophie de type « behavioriste » comme celle de Quine. La question se pose, à savoir, si le naturalisme (ou plutôt physicalisme) quiniens est capable d'expliquer les motivations profondes qui guident nos choix existentiels et éthiques, sans reconnaître la place centrale que doit y occuper l'esthétique et la visée de la vie bonne. Nous pensons à une déclaration comme celle-ci, dans *Theories and Things* : « Thanks to the moral values that have been trained into us, however, plus any innate moral beginnings that there may have been, there is no clash of interests as we pursue our separate ways » (Quine, 1981 : 60). Une conception de ce genre n'explique pas, selon nous, le propre de la vie éthique, c'est-à-dire d'une existence autonome au sens plein du terme, mais se veut plutôt une version de ce que Thoreau appelle le « désespoir tranquille » (*quiet desperation*). Même s'il est question de poursuivre notre voie, cette attitude révèle seulement une certaine conformité entre les membres d'une même société, ainsi qu'une certaine indifférence dans le comportement des individus et non une propension réfléchie à la « confiance en soi »¹⁹². C'est en quoi

¹⁹² Si l'aboutissement « naturel » du naturalisme n'est autre que d'expliquer notre comportement en fonction de sa capacité à se conformer, alors non seulement Emerson n'est pas un naturaliste, mais nous pouvons aussi douter jusqu'à quel point Dewey, pour qui la créativité et la croissance humaine sont au centre de son projet social, est un naturaliste.

la quête de soi, la réalisation de soi et la recherche d'authenticité impliquent un travail actif d'interprétation, fournissant les bases de l'identité personnelle et culturelle.

Le transcendantalisme, le pragmatisme et l'herméneutique sont ainsi des philosophies de l'existence respectueuses de la complexité humaine, trois grandes perspectives ayant leur valeur singulière, mais qui se rejoignent dans leur quête commune d'une sagesse de vie. Si, malgré les discordances, nous pouvons terminer sur une note concordante, c'est parce que ces modes de pensée sont continuistes et *réconciliants*, cherchant à surmonter les dualismes invétérés et les positions isolationnistes. L'ampleur de ces regards sur le monde en font également des portes-paroles importants de la *philosophia perennis* qui, en Orient comme en Occident, voit partout la procession de l'être humain au sein de la nature et fait de la connaissance/réalisation de soi l'origine et l'aboutissement de tout cheminement intellectuel et spirituel.

*

APPENDICES : IMPLICATIONS ET APPLICATIONS

L'histoire de la philosophie, remarquait W. James, est celle d'un conflit entre des tempéraments divergents (James, 1968 : 25). Rien n'est plus étranger à notre constitution qu'une philosophie pure et désincarnée. En revanche, ce que nous recherchons, ce ne sont pas des pratiques pleines de contraintes insoutenables ou d'idéaux inaccessibles, mais une meilleure compréhension de nous-mêmes et de notre place dans la nature. Dans cette optique, les réflexions supplémentaires que nous avons placées en appendice possèdent une valeur personnelle. Elles visent moins à expliquer davantage les propos de nos penseurs qu'à dégager, pour nous, quelques implications et applications en vue de recherches ultérieures.

Nous avons, tout au long de notre étude, suggéré en quoi l'expérience esthétique peut être considérée comme une condition de possibilité de la visée éthique. Par l'entremise de Ricœur, Dewey et Emerson, nous avons proposé, entre autres, que l'expérience esthétique, dans la mesure où elle est une expérience unifiante, offre non seulement une base existentielle à la visée éthique, mais l'accompagne dans sa quête de la vie bonne avec et pour autrui. S'il est vrai que l'esthétique et l'éthique possèdent une certaine autonomie propre (*i.e.* l'art et la morale), nous avons pourtant montré en quoi elles sont aussi en interaction. Par un jeu de boucle récursive, esthétique et éthique s'alimentent mutuellement :

Expérience esthétique → Visée éthique
| _____ |

C'est pourquoi nous retrouvons certaines exigences esthétiques dans l'éthique, et que nous percevons dans l'expérience esthétique, des exigences éthiques. Une telle position renferme d'importantes implications pour la vie, tant individuelle que sociale.

Ainsi, pour compléter notre enquête, nous voulons offrir des réflexions personnelles additionnelles. Nous désirons suggérer quelques implications de notre étude pour des thèmes aussi variés que l'éducation esthétique, la notion de soi comme principe universel, la pensée écologique et l'idée d'une spiritualité humaine. Ensemble, ces thèmes, ou plutôt ces *questions*, forment une mosaïque d'idées qui a pour but d'explorer des avenues de réflexions complémentaires.

*

Appendice A : La fonction de l'éducation esthétique?

Assumer l'identité humaine, c'est assumer la dialogique prose-poésie. (Edgar Morin, 2004 : 155)

L'importance de la démarche artistique dans l'éducation d'un individu, tant pour sa croissance personnelle que sociale est reconnue depuis longtemps. Mais il semble que dans une société de plus en plus technocratique, soumise à une économie du marché, les raisons pour lesquelles l'art et l'expérience esthétique sont fondamentales à la formation éthique de l'individu sont négligées, voire oubliées, au profit d'une éducation centrée sur l'obtention d'un diplôme en vue d'accéder le plus rapidement possible au marché du travail, marché de (sur)consommateurs et de producteurs. En fait, aujourd'hui, le mot « consommation » (action de mener à terme) a lui-même perdu son sens originel comme expérience intégrale.

En opposition à cette conception techniciste, l'idée d'une éducation centrée sur l'expérience esthétique (comme jouissance de l'expérience immédiate en cours, que celle-ci soit scientifique, philosophique ou directement artistique) propose un apprentissage qui favorise la *consumation* de l'expérience. Pour reprendre Dewey, c'est

seulement lorsque le processus d'apprentissage est réduit à un simple instrument (*mere instrument*), sans souci pour ce qui arrive dans le moment présent, que l'individu se sent aliéné et coupé du *flux* naturel de son expérience. Mais rétablissons la continuité et l'interaction entre l'individu et son expérience, et nous rétablirons le sentiment naturel d'existence et le désir d'apprendre.

Nous voulons ainsi mettre en lumière, à nouveau, quelques-uns des avantages d'une éducation esthétique¹⁹³. D'abord, il faut rappeler, bien sûr, que l'expérience esthétique, en ce qu'elle éveille en nous un profond sentiment de plénitude (« wholeness »), peut favoriser le processus d'individuation et d'intégration de la personne. Ensuite, l'esthétique peut stimuler l'imagination et accroître l'amplitude de notre perception, tout en promouvant la réalisation de valeurs dans l'immédiat. Par ailleurs, il faut mentionner l'aptitude de l'art (à proprement parler) à développer des concepts esthétiques tels que ceux de forme/contenu, médium, style et évidemment la qualité, concepts également utiles dans d'autres domaines d'activité, notamment en éthique, comme nous l'avons montré. Il faut aussi rappeler qu'il est possible de développer une sensibilité à la méthode philosophique d'analyse critique par l'entremise de problèmes en esthétique, si ce n'est que la réflexion sur le caractère potentiellement corrompateur de certaines œuvres, mais aussi positivement, en interrogeant la prétention à la beauté « universelle » des grandes œuvres d'art. Enfin, soulignons la puissance de l'esthétique à suggérer des paradoxes et des cas limites, forçant l'individu à questionner davantage son expérience ainsi qu'à rechercher des réponses originales à ces dilemmes.

¹⁹³ En plus du cadre conceptuel élaboré dans notre étude, nous nous inspirons, entre autres, du livre de A.W. Levi et R.A. Smith, *Art Education : A Critical Necessity*, (1991 : 155-157). Voir également : Philip W. Jackson, (1998), *John Dewey and the Lessons of Art*. Nous insisterons, pour notre part et suivant notre enquête, sur la portée éthique de l'éducation esthétique.

Le développement de la sensibilité esthétique mène aux grandes interrogations esthétiques comme celles des critères que nous employons pour juger de la beauté d'une œuvre, mais aussi à des questions moins orthodoxes, dont celle de la relation entre l'art et la vie quotidienne : Dans quelle mesure la vie est-elle un art? L'expérience quotidienne est-elle nécessairement banale? À partir de quels principes dois-je évaluer l'unité d'une vie? Pour chacune de ces questions nous devons non seulement expliquer ce que nous entendons par expérience esthétique et œuvre d'art, mais préciser les principes qui constituent une vie bonne. Par le biais du questionnement philosophique, l'individu n'apprend pas uniquement à vivre une expérience esthétique mais à rechercher les conditions du bonheur. Il vrai que nous présupposons, ici, qu'il est préférable de questionner ou de s'interroger que de vivre en inconscient, et qu'une « vie examinée », pour reprendre Socrate, est une vie supérieure.

Toutefois, nous croyons que notre investigation éclaire davantage les motivations fondamentales de l'intégration de l'apprentissage esthétique dans une conception de l'éducation, en ce que nous avons cherché à relier la notion d'expérience esthétique non seulement à la jouissance individuelle, mais plus spécifiquement à la vie avec autrui et en société. À cet égard, le développement d'une sensibilité esthétique et l'application de la réflexion critique aux œuvres d'art engagent l'individu sur la voie de la visée éthique, où doivent se conjuguer sentiment d'appartenance et d'autonomie, reconnaissance de l'autre et intégrité personnelle.

Nous pouvons, certes, nous demander pourquoi l'éducation devrait promouvoir l'accroissement de l'imagination, l'apprentissage de concepts philosophiques et l'intégration de la personne. Selon nous, la réponse doit s'élaborer en fonction du contexte particulier qui est le nôtre : c'est que notre vision de l'éducation s'inscrit dans une conception démocratique de la vie bonne, vision où l'individu est non seulement libre

de choisir (son projet de vie, ainsi que son gouvernement), mais est appelé à faire des choix conscients et responsables en société. Le postulat ici est foncièrement perfectionniste, c'est-à-dire qu'il repose sur la perspective éthique selon laquelle une société libre ne saurait se passer de l'incitatif moral qui appelle les individus à se dépasser. Shusterman, commentant Cavell et Emerson, résume cette position : « Cultivation of individualistic self-realization also serves democracy by providing the community with a wealth of different life-exemplars » (Shusterman, 1997 : 103). C'est à cette vie libre en « communauté », comme l'avait déjà perçu Schiller, que l'esthétique peut nous préparer. Ou, pour reprendre Dewey et Ricœur, en nous proposant des modèles d'existence possibles ou en suggérant des récits riches et variés, l'esthétique est une préparation à la vie bonne, avec et pour autrui. C'est pourquoi, aux caractéristiques mentionnées ci-haut, nous devons ajouter la dimension éthique de « communauté », en ce que l'esthétique, en plus de développer une sensibilité et une pensée critique, est aussi la réalisation que le langage, les symboles et les valeurs sont éminemment intersubjectifs. Elle présuppose donc l'existence et la reconnaissance de l'autre.

À cet égard, nos travaux confirment non seulement les intuitions de Dewey (et aussi de Schiller) sur l'importance de l'art dans l'apprentissage et la formation de l'identité de la personne, mais ils convergent aussi avec les travaux de Matthew Lipman et son programme de « philosophie pour les enfants ». Inspiré par les écrits de Dewey et de Peirce, mais également par ceux de Cavell, il n'est pas surprenant d'apprendre que le concept central de Lipman n'est autre que celui de « communauté de recherche » (Lipman, 1995 : 169-172)¹⁹⁴. Nous croyons que notre investigation sur l'intime relation entre l'esthétique et l'éthique suggère en quoi la pratique de l'art, de même que la reconnaissance par l'enfant d'expériences esthétiques dans sa vie quotidienne,

¹⁹⁴ Cf. M.-F. Daniel, (1997) *La philosophie et les enfants : Les modèles de Lipman et de Dewey*.

s'inscrivent dans un tel programme, non seulement parce que la littérature et l'art sont d'excellents médiums pour la réflexion (ce qui n'est pas peu), mais plus spécifiquement parce qu'ils sont une initiation à la conscience sociale. En effet, si, comme nous l'avons montré, l'expérience esthétique est 1) primordialement relation/interaction *dans* et *avec* un environnement, 2) qu'elle est la « forme de base de la sociabilité » (Dufrenne) et 3) qu'elle permet d'évaluer (sur le mode de l'imaginaire) des possibilités d'existence (alternatives), alors nous avons, selon nous, les fondements mêmes de l'expérience concrète d'une « communauté de recherche ». Certes, il y a d'autres considérations en dehors du champ de l'esthétique (dont celles de la morale) qui devront éventuellement entrer en jeu, mais le développement de la sensibilité esthétique constitue néanmoins la meilleure initiation à l'expérience de la vie en communauté sur le mode démocratique.

Plus encore, qui dit « communauté de recherche » dit aussi communauté d'individus intéressés à comprendre et déchiffrer le monde dans lequel ils habitent et interagissent. C'est en ce sens que l'éducation esthétique, l'apprentissage de la pensée critique et le développement de la méthode scientifique vont ensemble et forment un seul et même processus d'enquête sur le monde. Personne n'oserait croire, sans distorsion conceptuelle, que nous puissions comprendre une œuvre d'art de la même façon que nous expliquons, par la méthode scientifique, les phénomènes naturels. À cet égard, il est vrai que l'esthétique peut demeurer indifférente quant à la question de l'existence et de la nature véritable de son objet. Et c'est en quoi la science, qui vise à départir entre le vrai et le faux, possède sa valeur propre. Pourtant, si nous acceptons que toutes connaissances scientifiques dignes de ce nom reposent sur le postulat d'une communauté (idéale) de recherche, alors l'expérience esthétique, en plus d'être une condition de la visée éthique, est également une condition de la démarche scientifique. Mais pour apprécier cette avenue à sa juste mesure, nous devons surmonter notre préjugé selon lequel l'art est

production de fausseté et d'illusion¹⁹⁵. L'expérience esthétique est une relation originale et génératrice de sens.

Par conséquent, nous soutenons que l'expérience esthétique, dans son rapport à la science, occupe la première et la dernière place. En tant qu'expérience primaire de communauté, elle prépare tout autant la démarche scientifique que la vie en société; en tant qu'aboutissement de la recherche, elle procure une expérience de *consumation*. De plus, comme le rappelait Jacob Bronowski (suivant Peirce), la norme implicite de cette communauté étant la vérité, elle partage avec l'esthétique et l'éthique le critère de sincérité sans lequel la science elle-même serait impossible (Bronowski, 1975). Certes, pour reprendre ce que nous avons dit ci-haut, l'art et la science se distinguent en ce que le premier doit allouer le maximum de place à l'individualité et à la liberté d'expression, tandis que l'autre vise plutôt la « prédiction » et le « contrôle ». Cependant, dans la mesure où la science requiert aussi une liberté dans la recherche – c'est-à-dire que la recherche de la vérité (du moins de la vérification) ne saurait tolérer l'intervention de principes idéologiques – et qu'elle vise la *consumation* de l'expérience, alors non seulement l'expérience esthétique constitue une condition de la science, mais elle l'accompagne à travers chacune de ses étapes, lorsque celles-ci sont vécues consciemment. De même, le caractère falsifiable de toute théorie scientifique va de pair avec l'exigence artistique d'une réévaluation de notre expérience ou de nos conceptions de l'existence humaine, lorsque celles-ci ne correspondent plus à ce que nous concevons de meilleur dans l'humanité. Il n'est alors pas ennuyeux de rappeler que l'esthétique, l'éthique et la science s'abreuvent à la source commune de l'ouverture d'esprit.

Ainsi, dans une société sincèrement concernée par le bien-être de ses citoyens et non seulement par l'argent et la croissance économique, l'esthétique doit occuper une

¹⁹⁵ Préjugé hérité de l'ancien conflit socrato-platonicien entre poésie et philosophie.

place centrale, puisqu'elle est le mécanisme de défense naturel de la démocratie contre les excès du consumérisme et du capitalisme sauvage, et la garantie d'une participation plénière authentique. Bien sûr, et nous insistons sur ce point, aucune œuvre particulière (disons la Bible), ni aucune expérience esthétique individuelle (e.g. le poète solitaire recevant le message de l'être) ne saurait compter comme fondement d'une société libre car ce serait abolir sa liberté même, au profit d'un totalitarisme ou d'une dictature. C'est là où l'esthétique doit demeurer indépendante des visées politiques d'une société ou d'un parti (le contraire ne serait que propagande), tout en demeurant politiquement engagée dans la (re)présentation de la vie bonne. Mais n'est-ce pas une des dimensions de l'expérience esthétique, comme nous l'avons montré, que d'être l'expérience concrète d'une certaine liberté, d'un sentiment de spontanéité (tout en nourrissant le sentiment d'appartenance à « un tout plus vaste »)? C'est encore cette dimension « ludique » qui peut enseigner à l'individu (à l'enfant, comme à l'adulte) que sa participation à la communauté doit se faire au nom d'une liberté supérieure, celle de la réalisation de soi.

Et puisque l'expérience esthétique accompagne chaque phase de notre expérience, alors l'éducation esthétique ne doit-elle pas, dorénavant, occuper une place prépondérante dans la manière de concevoir les programmes pédagogiques? Minimale, suivant ce que nous avons développé tout au long de notre thèse, un enseignement esthétique peut contribuer à actualiser chez l'individu certaines capacités comme : la réceptivité à la qualité de la situation en cours, l'aptitude à penser de façon critique selon des principes justifiés, un sens d'individualité et d'estime de soi et bien sûr l'appréciation du travail en communauté. Il nous semble qu'en restituant à l'expérience esthétique sa véritable valeur éthique et sociale, nous la récupérons des mains des simples esthètes et dilettantes. Nous ouvrons alors la voie à une vision intégrale de l'être humain.

Néanmoins, en plus de la situation sociale, certains facteurs « internes » pourraient empêcher l'individu de se réaliser, comme ceux qui proviennent des souches inconscientes, tel que nous l'a enseigné, par exemple, la psychanalyse. En effet, le désir de transparence et de réalisation personnelle peuvent être occultés par des mécanismes inconscients (traumatismes, pulsions, névroses, etc.) susceptibles de saboter le rapport qu'entretient l'individu avec lui-même ou elle-même et ceux qui l'entourent¹⁹⁶. Or, sans aller dans les détails de la théorie psychanalytique, remarquons que ces « mécanismes » de défense, loin de mettre en échec l'actualisation de l'individu, sont souvent les voies qu'emprunte l'expérience esthétique afin de se manifester¹⁹⁷. Comme le souligne C.G. Jung, la névrose n'est pas un déséquilibre mental en soi, mais la tentative de la psyché de s'équilibrer, de permettre au « soi » de s'accomplir (Jung, 1990). De plus, ce serait faire preuve d'une compréhension limitée de l'esthétique et de la réalisation de soi que d'en faire des activités de loisir à convoiter seulement lorsqu'il n'y a aucun dérangement ou aucun obstacle. Au contraire, l'épreuve, la douleur, le bouleversement de valeurs qui nous semblaient vitales, ou encore l'empêchement de l'action, sont souvent les moteurs de la création et de l'actualisation de soi. L'idée selon laquelle l'artiste est celui ou celle qui sait transformer sa névrose en œuvre d'art suggère une attitude valable pour tous et chacun. L'esthétique est, à cet égard, une forme de résilience ou, inversement, la résilience est peut-être une aptitude esthétique.

Mais en plus de l'activité artistique, il y a une autre voie qu'emprunte l'expérience esthétique pour nous libérer des chaînes qui nous entravent quotidiennement : celle de l'expérience de la beauté. Iris Murdoch, suivant en cela Platon (*Phèdre*, 250e), rappelle

¹⁹⁶ Il faut rappeler, à cet égard, que Ricoeur a écrit un ouvrage important sur Freud, intitulé simplement *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

¹⁹⁷ Dans son livre *Art and Society*, Herbert Read, suivant le système freudien, suggérait déjà que l'art puise son inspiration dans les couches profondes et oniriques du Ça, qu'il s'unifie par l'ego ou le moi et, par le Sur-moi, participe aux idéaux supérieurs que nous associons à la morale (Read, 1974 : 89-92).

que la beauté nous procure un moment de « désintéressement » par rapport à notre « moi », générant ainsi une « modification de la conscience » (Murdoch, 1994 : 103). Alors que la vie quotidienne, avec ses inquiétudes et ses moments de « stress » offre maintes occasions de nous apitoyer sur notre sort, d'être préoccupé par « moi », l'expérience de la beauté (*i.e.* un paysage naturel) nous projette vers l'extérieur, nous ramène en quelque sorte à la « réalité ». L'obsession du « moi » est alors fracassée par cet attrait qu'exerce sur nous la beauté.

Soulignons encore que notre réflexion repose, dans une certaine mesure, sur ce que nous croyons être une caractéristique commune de la philosophie morale ancienne et la philosophie morale moderne : à savoir que la finalité de la vie humaine est le développement de l'individualité. Mais tandis que les modernes (particulièrement dans la perspective hobbesienne) ont conçu l'individu comme un atome isolé, entrant en relation avec les autres individus-atomes afin d'assurer sa survie, pour leur part, les anciens (disons, dans la perspective aristotélicienne) concevaient la sociabilité humaine comme un facteur de base de l'individualité. Pour ces derniers, la participation à la vie de la cité était donc un passage nécessaire à l'actualisation des potentialités personnelles. N'avons-nous pas montré que les notions d'estime de soi, de confiance en soi et d'authenticité nécessitent précisément, pour être entières, que l'individu reconnaisse sa participation à une réalité qui le transcende?

Retenons que l'intérêt de l'expérience esthétique, une fois débarrassée de son subjectivisme – bref de tout ce qui risque de l'isoler et d'en faire quelque chose d'éloigné ou de suranné (et donc d'inesthétique ou plutôt d'anesthésiant) – réside en ce qu'elle est la faculté humaine la plus englobante, s'intégrant à toute situation, ouvrant la voie à la véritable individualité. Ainsi, n'est-il donc pas raisonnable de supposer que ce qui est visé, et par l'esthétique et par l'éthique, mais aussi par la pensée critique (et scientifique),

c'est l'établissement, chez l'individu, d'un sentiment d'existence où prédominent l'estime de soi et la confiance en soi? N'est-ce pas là le *préjugé* implicite de notre « vision du monde » (de notre ontologie) démocratique? En dernière analyse, n'avons-nous pas présupposé que cette idée ou cet idéal représente un principe universel? Du moins, nous aimerions explorer cette idée qui fait souvent défaut aux discussions sur la question de l'universalité en morale.

Appendice B : *L'universalité du soi?*

Autrement dit, il existe une tendance inhérente à l'individu à unifier sa personnalité, à s'exprimer spontanément, à constituer une individualité et une identité complète, à rechercher la vérité plutôt que l'erreur, à créer, à vivre positivement, etc. (Abraham Maslow, 1976 : 176)

Suivant notre enquête, nous nous sentons autorisés, à la fois par l'expérience esthétique et par l'expérience éthique, à formuler l'existence d'un « soi supérieur ». Si les grandes traditions philosophiques et religieuses ont, depuis toujours, postulé deux niveaux de réalité en l'homme, elles acquièrent une nouvelle interprétation dans la perspective éthico-esthétique. En effet, le soi supérieur n'est pas une réalité substantielle ou un ego transcendantal épistémologique, mais un « modèle » (au sens d'un « idéal » et d'une « forme symbolique »), qui existe en potentiel et non en acte, mais vers lequel convergent nos efforts, nos actes, pour « devenir qui nous sommes ». En d'autres mots, le soi supérieur est notre œuvre d'art personnalisée, qui guide notre expérience et qui donne cette saveur d'individualité à notre vie. Par ailleurs, insistons sur l'importance

d'aligner ce « soi » sur des principes ou des valeurs universellement valables comme ceux de justice et d'équité, afin qu'il mérite véritablement le titre de « supérieur »¹⁹⁸.

Mais cette projection d'un état supérieur idéal, ne risque-t-elle pas d'alimenter la haine du réel? C'est d'ailleurs l'un des multiples problèmes des régimes totalitaires : s'étant forgés des identités (idéalisées) collectives, sevrées de tout dialogue, ils finissent par canaliser les énergies humaines, au point de nier l'existence des individus empiriques réels, ayant leurs rêves et leurs visions de ce que devrait être leur vie. Ce refus est une forme de violence qui démontre comment l'esthétique peut sombrer dans un usage abusif. Aussi, n'est-ce pas le propre de tout régime idéologique de vouloir bannir ou contrôler ceux qui, par leur imagination, risquent de subvertir leur autorité. Paradoxalement, si notre conception de « soi » prend sa source dans une vision esthétique, alors une des solutions au totalitarisme réside dans l'accroissement de notre puissance esthétique.

Au cas où l'on pourrait croire que cette situation n'appartient qu'aux régimes totalitaires, remarquons qu'une démocratie n'est pas plus immunisée contre les excès d'une manipulation des consciences au nom d'un idéal abstrait. Que ce soit la force coercitive des médias et de la publicité, celle de certains gouvernements qui brandissent le drapeau de la liberté pour la supposée guerre contre le terrorisme, la démocratie, sous prétexte de préserver la liberté de choix, n'a rien à offrir contre les régimes axés sur la peur, la crainte de l'autre, voire la paranoïa collective, si elle ne met pas de l'avant des mécanismes culturels et des institutions qui font de la pensée critique et de la confiance en soi le primat de l'expérience humaine. La phrase de Ricœur, « ose faire récit par toi-même », en écho à l'adage des *Lumières*, est d'autant plus pertinente dans une

¹⁹⁸ Certes, dans la conception psychanalytique freudienne, nous dirions que ce « soi » supérieur n'est que le stockage de valeurs traditionnelles, transmises des parents aux enfants, constituant le « Sur-moi ». Or, notre étude a défendu l'idée selon laquelle la faculté narrative, qui rend perceptible le « soi », est plus qu'un dépôt de normes et de principes hérités du passé; il s'agit d'un processus dynamique d'interprétations qui, par sa puissance reconfiguratrice et transfiguratrice, échappe au schème freudien en ce qu'il devient, à son tour, une catégorie anthropologique de l'aptitude humaine à faire récit.

démocratie. Et c'est encore en quoi la « Confiance en soi » (*Self-Reliance*) d'Emerson demeure un des textes fondamentaux de notre culture. On peut dire que, de même que le respect de soi est la forme morale de l'estime de soi, la confiance en soi est la forme que prend l'estime de soi lorsque nous avons la conviction, après un examen scrupuleux de soi-même et au sein d'un dialogue, d'agir conformément à notre soi supérieur, ainsi qu'en fonction d'intérêts fondamentaux.

Comme nous l'avons montré, la confiance en soi n'est pas un appel à l'égoïsme, mais une vision éthico-esthétique des relations humaines basées sur l'autonomie et les interactions où la qualité d'authenticité confère à la vie démocratique son véritable sens. Elle a pour but, non pas seulement d'offrir une variété de choix, mais de fournir les outils intellectuels et les ressources morales, afin qu'elle ne dégénère pas en une nouvelle forme de totalitarisme dont le leitmotiv, en Occident, est la surconsommation de masse. Elle doit viser la *consumation* de l'expérience. La confiance en soi est alors le principe de fond de l'expérience humaine, tandis que la démocratie est l'environnement privilégié dans lequel elle peut s'épanouir. Mais reconnaître le rôle central de l'estime de soi et de la confiance en soi, n'est-ce pas reconnaître que nous avons, ici, un principe fondamental autour duquel peuvent converger certains arguments en faveur de la liberté individuelle et de la liberté d'expression? Plus encore, ce principe ne réclame-t-il pas une redéfinition de la liberté, telle que nous la vivons aujourd'hui, pour favoriser une conception de l'individualité axée sur des principes supérieurs? N'avons-nous pas, à cet égard, à la fois un principe qui serait, sinon absolu, du moins universalisable, de même qu'un projet de société, une vision de la finalité humaine?

En effet, si nous revendiquons la place prédominante de la notion de soi dans la visée de la vie bonne, c'est qu'elle est à la fois un principe de compréhension de l'agir et un principe régulateur de l'action humaine. Notons d'ailleurs que notre analyse rejoint en

partie celle du psychologue Abraham Maslow qui, dans les années 1960-70, travaillait déjà à la construction d'une « psychologie normative » basée sur le principe de la « réalisation de soi ». Dans son livre important *Vers une psychologie de l'être*, il relate les caractéristiques de la réalisation de soi en mettant l'accent sur les expériences paroxystiques (*peak experiences*), celles où l'individu prend conscience d'un sens plus profond de l'existence et de sa « nature supérieure » : « l'homme a une nature "supérieure" qui [...] implique des besoins de sens de son travail, de responsabilité, de créativité, le besoin d'être honnête et juste, de faire ce qui en vaut la peine, et de préférer le faire bien » (Maslow, 1976 : 253). En guise de référence, soulignons aussi les travaux de Ernest Becker qui soutenait dans la même période que la « loi » du développement de la personnalité humaine se retrouvait dans le principe de l'estime de soi : « The principle which explains the law of human character development is *The Principle of Self-Esteem Maintenance* » (Becker, 1968 : 328). Pour Becker, l'estime de soi – déjà connue des moralistes des *Lumières*, mais aussi des romantiques – constitue probablement l'unique principe capable d'expliquer la variété des activités humaines¹⁹⁹.

Mais tandis que Becker et Maslow voyaient dans l'estime/réalisation de soi un concept unificateur des sciences humaines, nous croyons pour notre part qu'il peut, par l'entremise d'une mutation sur le plan de la confiance en soi, prendre la forme d'un principe de compréhension et d'une idée régulatrice sur le plan de la visée éthique. En effet, comme le rappelle Ricœur, le soi est intimement lié au désir de la vie bonne, le « souhait d'une vie accomplie » (Ricœur, 1992 : 204-205). C'est en quoi ce désir permet un passage de l'être (description d'un état de fait) au devoir être (prescription de ce qu'on

¹⁹⁹ Que ce soit le processus d'individuation chez C.G. Jung (1990 : 117) ou, plus proche de Ricœur, le retour à la fonction morale de l'acceptation de soi chez E. Mounier (1974 : 368), l'idée selon laquelle le développement de l'identité représente non seulement une constante dans l'agir humain mais aussi un idéal à atteindre, suggère en quoi ce principe peut être conçu à la fois comme base et comme finalité de l'expérience humaine.

devrait préserver dans l'être). Si la psychologie nous fournit des analyses précieuses, c'est pourtant préalablement à la philosophie que revient la responsabilité de dégager le sens et la fonction éthique du soi. (Une enquête future sur le sujet, que nous ne saurions entreprendre entièrement ici, devra fournir les notions et concepts susceptibles d'assurer la médiation entre le désir d'actualisation chez l'individu et ce qui est désirable d'actualiser chez l'individu).

Reste à savoir, toutefois, si ce désir d'actualisation de soi est en continuité avec l'ensemble du monde biologique (naturel) non-humain. Il serait difficile, ici, d'aborder systématiquement cette problématique. Mais remarquons, avec E. Morin, que « la logique de l'organisation » propre au *vivant (autopoiesis)*, nous invite à comprendre les notions de sujet et de soi comme étant enracinées dans le monde « bio-logique ». Par exemple, dans la « théorie générale des systèmes », de même que d'un point de vue écologique, explique ce dernier, il n'est pas exclu de concéder à tout être vivant, « de la bactérie à *homo sapiens* », l'*autonomie* et l'*individualité*, voire la *subjectivité*, moyennant, bien sûr, des degrés de complexité²⁰⁰. Ne doit-on pas, dès lors, reconnaître que le désir humain de s'accomplir, de se réaliser, est une disposition naturelle qui le relie, selon le principe de continuité, à la totalité du monde vivant? Mais tenons-nous en, pour le moment, à l'expérience humaine...

Insistons encore un peu sur le fait que les notions hétérogènes d'estime de soi, de confiance en soi et de réalisation de soi, voire d'authenticité (Taylor), convergent pourtant vers ce même désir de vie accomplie. C'est là le *conatus* qui, tant sur le plan biologique que sur le plan socio-culturel, oriente et structure nos activités, nos projets et nos discussions. Toutefois, à l'encontre d'une psychologie hobbesienne, voyant dans chaque individu un atome égoïste visant simplement à assurer sa survie, nous

²⁰⁰ Cf. Edgar Morin, (1994), « De l'autonomie au sujet », in *La complexité humaine*.

revendiquons la nature relationnelle de l'individualité, ainsi que son élan vers l'actualisation, personnelle et sociale. Au demeurant, s'il existe bel et bien un certain degré d'égoïsme naturel chez chacun de nous, une analyse plus approfondie de la réalité humaine, comme celle que nous avons conduite avec Ricœur, Dewey et Emerson, suggère en quoi ce « désir de se préserver dans son être » est également ouverture à l'être.

Le soi (estime de, actualisation de, confiance en...) est donc un principe justificateur de l'action (au sens où il répond à la question, *pourquoi?*) parce qu'il nous permet de comprendre les diverses activités humaines comme des tentatives variées pour assurer certains standards d'existence (e.g. la liberté d'expression). Mais c'est aussi un principe régulateur, dans la mesure où il permet de juger de la validité de certains projets comme étant capables de promouvoir ou non l'estime de soi et l'actualisation de soi. Cette visée se retrouve non seulement dans la culture « logocentrique » occidentale, mais aussi, comme le démontre un tant soit peu de recherche, dans les sagesses anciennes orientales et dans presque toutes les cultures du monde²⁰¹.

Nous croyons ainsi que le principe « soi », en tant qu'il s'appuie sur le « souhait d'une vie accomplie », est un principe universel, tout en reconnaissant positivement la variété des perspectives et la diversité culturelle. Et c'est bien parce qu'il est à la base de la vie humaine que nous croyons qu'il est aussi universalisable, c'est-à-dire que nous pouvons le *vouloir* pour tous et toutes. Mais n'allons pas croire que ce principe vise à forcer les autres cultures à être *comme nous*. Au contraire, l'*aversion* de la confiance en soi envers toute forme de conformité ou d'uniformité devrait suffire pour voir immédiatement que l'actualisation de soi (individuelle et collective) ne peut se faire que

²⁰¹ Ce que nous proposons, c'est que l'idée d'actualisation de soi est suffisamment large et générale afin de permettre une conception globale de l'agir humain, mais du même coup, pour permettre une panoplie de variations possibles sur le thème de la vie bonne, de sorte qu'aucune culture ne peut prétendre posséder « LA » recette absolue, mais doit se soumettre à l'échange et au dialogue avec les prétentions à la vie bonne des autres cultures. Nous croyons aussi que ce principe (aux multiples facettes) demeure le cœur de ce qui est à discuter.

dans le plus grand respect des modalités particulières d'une culture tout en favorisant le dialogue ouvert. Ce principe peut néanmoins agir comme un étalon de base pour comprendre, d'un point de vue sociologique et anthropologique, les diverses sociétés et pour juger, d'un point de vue moral, la nôtre comme celles des autres lorsqu'elles vont au-delà de leur mandat (qui est d'offrir une vision de la vie bonne) et transgressent de manière violente la source même de la vie bonne.

L'estime de soi, le respect de soi et la confiance en soi impliquent, bien sûr, l'idéal de l'authenticité. Pour être plus précis, nous pourrions aussi dire que si le principe directeur et régulateur de fond est l'estime de soi et qu'il a pour but d'établir la confiance en soi, de son côté l'authenticité serait plutôt la « règle » générale de l'action, au sens où elle devient une prescription pour l'agir humain. La distinction entre un principe directeur et régulateur de l'expérience, et une règle de conduite à proprement parler, réside dans l'attente que nous avons face à cette dernière. Si, comme nous l'avons expliqué ailleurs, « être authentique » c'est être en contact avec son « sentiment d'existence », tout en participant à un « tout plus vaste », alors l'authenticité devient la règle de conduite, tant dans la pratique effective qu'au niveau de la parole ou du langage. Nous ne saurions dire, ici, si cette règle peut être universalisée, comme nous le croyons pour le principe de la confiance (estime) en (de) soi. Elle doit faire face à la complexité des situations concrètes où, avec la sincérité et la vérité, elle doit abandonner partiellement ses lauriers lorsque le tragique traverse comme une flèche mortelle l'expérience humaine.

Pour la philosophie (en contraste, disons, avec la psychologie) l'authenticité n'est pas uniquement un dilemme personnel (être ou ne pas être soi-même?), mais un problème éthique, amarré aux notions de pouvoir et de responsabilité. En ce sens, nous ne pouvons demander à la personne vivant dans une relation abusive d'être « elle-même » sans

reconnaître qu'elle n'a pas forcément les ressources et les outils pour (re)devenir authentique. Il en va de même pour une culture minoritaire ou encore une société dont le territoire est « contrôlé » par des forces étrangères. La responsabilité de l'authenticité repose, ici, sur l'abuseur et sur l'occupant. Dans leurs efforts pour « persévérer dans leur être », la personne violentée et le peuple opprimé font preuve d'un même désir profond. Dans leurs persévérances, ils visent une qualité de vie, une dignité. C'est en quoi l'estime de soi et la confiance en soi constituent ensemble le principe compréhensif et régulateur de leur expérience, mais que l'authenticité, comme recommandation existentielle, est une responsabilité qui repose davantage sur ceux et celles qui détiennent le pouvoir. C'est pourquoi « être authentique », comme l'expliquait d'ailleurs Sartre, c'est aussi se sentir responsable pour l'humanité, ou une certaine idée de l'humanité.

Cet appendice a voulu jeter de la lumière sur l'idée selon laquelle les notions d'estime de soi, de confiance en soi, d'authenticité, de vie bonne, etc., loin d'être vouées à l'abîme du subjectivisme pur, font partie d'une compréhension intégrale de l'agir humain et d'une conscience sociale élargie. Plus encore, elles invitent, non sans difficulté et toujours en dialogue, à une plus grande responsabilité sociale. Sans ces notions éthiques, les humanités et les sciences humaines et sociales, sous prétexte d'une neutralité scientifique, passeraient à côté de l'essentiel. Elles sont à bien des égards le point de convergence du biologique, du social et de l'individuel, et montrent amplement comment l'être humain (comme être vivant/agissant/pensant) peut être objet de compréhension, sans pour autant sombrer dans la prétention à la neutralité ou, inversement, dans le subjectivisme et le relativisme. Enfin, nous croyons que l'effort pour accroître la qualité de notre expérience, pour viser la vie bonne, demeure le critère central d'une compréhension juste de l'être humain.

Appendice C : *Pour un humanisme écologique?*

Dans l'indignation bruyante qui s'est élevée contre l'atteinte à la dignité de l'homme par la doctrine de son origine animale, on n'a pas vu qu'en vertu du même principe c'était la totalité du monde vivant qui recevait quelque chose de la dignité de l'homme. (Hans Jonas, 2000 : 33-34).

La conception transactionnelle de l'expérience et de l'action humaine que nous avons soutenue tout au long de notre étude nous place d'emblée devant le vaste domaine de la pensée écologique contemporaine. D'abord parce que nous comprenons que l'être humain ne peut être entièrement séparé de l'environnement naturel dans lequel il vit – comme tout organisme vivant, l'homme existe en interdépendance avec son milieu. Ensuite, parce que cette interaction millénaire avec l'univers bio-physique est aujourd'hui menacée, annonçant la destruction possible de certaines espèces vivantes à cause de l'activité industrielle humaine et, ultimement, comme aiment le rappeler les *humanistes*, celle de l'homme. Ainsi, nous sommes aujourd'hui devant un problème d'envergure pour l'humanité entière, ainsi que pour tout être vivant : celui de la destruction possible de la planète. Ce que nous appelons la « crise écologique » nous met donc face à un défi de taille que l'être humain n'a jamais auparavant confronté. Autrefois, Descartes pouvait dire que le but de la science était de faire de l'homme « le maître et possesseur de la nature ». Aristote affirmait déjà que la nature existe *pour* l'être humain. Mais les progrès technologiques, qui ont certes créé des conditions de vie supérieures à certains niveaux, compromettent aujourd'hui l'équilibre naturel planétaire. Face à cette nouvelle réalité (impensable pour les anciens tant pour des raisons métaphysiques que pour des raisons pratiques) nous retrouvons la question fondamentale de la place qu'occupe l'être humain dans la nature.

Dans cet appendice, nous voulons proposer une conception de la réalité humaine qui serait susceptible de surmonter, éventuellement, l'opposition radicale entre l'humanisme/anthropocentrisme et l'anti-humanisme/écologisme. Évidemment, nous ne pouvons, dans le cadre présent, qu'ébaucher notre humanisme écologique (l'expression n'étant qu'un essai). Néanmoins, nous chercherons à défendre l'idée selon laquelle il y a *connaturalité* entre l'humain et la nature. Mais demandons-nous d'abord qu'est-ce, au juste, qu'une pensée ou une conscience écologique?

Nous sommes des êtres vivants et en tant que tels, nous dépendons, comme tout être vivant, d'un environnement. Nous ne sommes pas des « choses » isolées du monde qui nous entoure, mais des « organismes » capables d'interactions, de relations et d'échanges avec notre environnement. En ce sens, la science de l'écologie moderne reprend une idée ancienne, pourtant facilement oubliée des hommes, celle qui fait de nous des « êtres dans le monde ». Le mot *écologie* vient du grec : *oikos*, c'est-à-dire maison, habitat ou milieu, et *logos*, c'est-à-dire raison, science ou discours. C'est donc la science qui étudie les relations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu. Puisqu'aucun organisme n'existe en dehors et indépendamment d'un milieu ou de son environnement, nous pouvons parler d'un champ « organisme-environnement », d'une continuité entre ces deux pôles.

Pourtant, et ce à l'encontre d'un déterminisme strict, il faut insister sur le fait que ce qui distingue l'être humain des autres êtres vivants, c'est sa grande malléabilité dont témoigne sa capacité à se mouvoir, à se déplacer et à s'adapter à divers types d'environnement ou à transformer les conditions environnementales afin de faciliter son insertion dans un milieu. L'être humain jouit ainsi d'une plus grande souplesse et adaptabilité, voire, comme nous l'avons soutenu, d'une *perfectibilité*. Et pour l'homme, l'environnement ne se limite pas au paysage naturel que sont les bois et les montagnes :

le milieu social et la réalité symbolique dans lesquels il baigne quotidiennement sont autant, pour lui-elle, l'univers naturel que le sont l'air qu'il-elle respire et le sol où il-elle marche. C'est pourquoi nous avons défendu l'idée selon laquelle, dans son sens large, l'interaction organisme-environnement est une condition de base pour toute démarche écologique, mais aussi pour la pensée éthique et une éthique écologique.

Or, c'est précisément à ce niveau que se poursuit, depuis quelques décennies maintenant, le grand combat pour déterminer le sort de l'humanisme, ainsi que l'élargissement d'une éthique à l'ensemble de la nature. L'impact de l'activité humaine sur la santé et l'équilibre naturel est devenu une raison supplémentaire de faire le procès de l'humanisme traditionnel qui affirme partout le règne de l'homme. Ainsi, l'enjeu de la pensée écologique plonge plus profondément que le simple problème de la gestion des ressources et de la préséance de l'homme sur la nature. Comme nous l'avons soulevé à quelques reprises dans les pages précédentes, la pensée moderne ne nous a pas seulement légué une vision « contrôlante » de la Nature; pour reprendre Taylor, la Nature est aussi un « bien », une valeur essentielle qui appartient à la pensée moderne, au même titre que la liberté et l'individualité. Comme le suggèrent les écrits de Rousseau (*Rêveries du promeneur solitaire*), d'Emerson (*Nature*) et de Thoreau (*Walden*), pour ne nommer que ceux que nous avons déjà cités, c'est également par l'entremise de l'expérience de la nature comme source morale et lieu (sauvage) de ressourcement esthétique que le sens moderne de l'individualité se forme. Le courant que nous désignons d'*écologie profonde* met en évidence, de nos jours, cette valorisation de la Nature pour la Nature.

Ainsi, la problématique de la nécessité d'une éthique environnementale ou écologique se fait sentir à la fois comme exigence biologique, dotée d'une certaine urgence, et comme exigence culturelle inscrite dans la pensée moderne. En d'autres mots, elle s'inspire de deux optiques parallèles. La première c'est, bien sûr, la crise elle-

même et la possibilité de la disparition de la race humaine. La deuxième repose sur la reconnaissance de notre relation fondamentale à la nature et des expériences esthétiques et éthiques qu'elle encourage. Que nous le voulions ou non, nous sommes liés au monde dans lequel nous vivons. Nous sommes donc appelés à vivre de façon responsable si nous désirons préserver un certain niveau de qualité de vie. À cet égard, puisque l'éthique se pratique toujours en vue de l'autre (avec et pour autrui), elle est déjà, de manière embryonnaire, écologique. Mais pour une éthique écologique au sens plein du terme, nous devons intégrer la Nature. Il nous faut reconnaître à nouveau que nous ne sommes pas ses « possesseurs » mais ses collaborateurs. L'éthique environnementale est ainsi une réflexion philosophique sur la *qualité de la vie* (avec et pour les autres) *dans un milieu sain*.

Mais comme dans tout débat philosophique, les positions se radicalisent et finissent par obscurcir le problème de départ. C'est dans cette impasse que se retrouvent, aujourd'hui, les débats entre l'*écologie profonde* ou *radicale* et l'*humanisme postmétaphysique*. Tandis que les premiers, au risque de caricaturer leur pensée, revendiquent des droits pour les arbres, les seconds, soucieux (voire anxieux) de préserver la spécificité de l'homme, s'obstinent à maintenir que nous ne saurions, sans un glissement idéologique (de l'être au devoir-être ou d'une confusion entre fait et valeur), reconnaître à la nature un statut proprement moral. Les premiers semblent archaïques aux yeux des seconds, court-circuitant l'héritage des *Lumières* qui, à l'encontre de la vision ancienne (voire primitive), abandonne tout discours métaphysique englobant; aux yeux des premiers, les seconds paraissent irresponsables et sont accusés d'anthropocentrisme, refusant d'accepter les liens profonds qui unissent l'humain et le non-humain, position appuyée et corroborée par la science (moderne).

Le débat entre les visions radicales de la nature et les visions modérées pourrait remonter aux romantiques et plus spécifiquement à Thoreau, que plusieurs citent comme le fondateur du mouvement écologiste. Ou encore, nous pourrions citer Aldo Leopold qui, dans son *Sand County Almanac*, appelle à un élargissement de la notion de « communauté » à l'ensemble des écosystèmes, dit communauté *biotique*, au nom de valeurs éthique et esthétique : « intégrité, stabilité et beauté » (Leopold, 1968 : 224-225). De même, une grande partie du débat pourrait se construire autour de la critique heideggérienne de l'histoire de la métaphysique occidentale comme histoire du règne de la *technique* (Heidegger, 1977). Puisque ce n'est pas l'objet de notre propos d'offrir un aperçu historique de la pensée écologique, nous emprunterons une voie plus directe.

C'est le philosophe norvégien Arne Naess, dans son article *The Shallow and the Deep Long-range Ecology Movement*, qui a le premier proposé la distinction entre « shallow ecology » et « deep ecology », que nous pouvons traduire par « écologie de surface » ou superficielle et « écologie profonde » ou radicale (Naess, 1973). Sa distinction voulait montrer que plusieurs programmes gouvernementaux dits « écologiques » des années 1970 n'étaient en fait basés que sur une conception superficielle de la Nature, ne voyant en elle qu'un potentiel à exploiter pour les besoins des sociétés industrialisées. En ce sens, ces « programmes » sont dits superficiels (*shallow*), car ils voient la Nature comme une simple matière première à extraire sans considérer l'impact de nos interventions sur l'équilibre global de l'environnement. En opposition à cette attitude « superficielle », Naess proposera une vision « profonde » conférant une valeur intrinsèque à la Nature. Pour Naess, tandis que l'écologie de surface est essentiellement « anthropocentrique », soutenant un modèle de l'homme « maître et possesseur » de la nature, l'écologie profonde se veut plutôt « biocentrique », reconnaissant la valeur de tous les êtres vivants, humains et non-humains.

La position biocentrique de l'écologie profonde cherche principalement à remédier aux abus d'un humanisme qui affirme béatement la suprématie de l'homme sur la nature, source véritable de la crise écologique. Le décentrement de l'homme et le recentrement sur la nature représentent en quelque sorte la révolution copernicienne de la *deep ecology*²⁰². Ici, les notions de « champ » et de « symbiose » sont mises à l'honneur. Il s'agit moins d'une vision de l'homme-dans-la-nature que d'une vision d'un vaste réseau organique dans lequel la réalité humaine représente un « nœud » parmi tant d'autres. Ainsi, dans sa position de base, l'écologie profonde-radical met l'accent sur la valeur intrinsèque de tous les êtres vivants, ce qui lui a valu plusieurs critiques de la part des philosophies inspirées de l'humanisme des *Lumières*, comme l'accusation de sombrer dans des idéologies totalitaires ou encore fondamentalistes.

Parmi les critiques importantes qui furent adressées à l'écologie profonde, nous pouvons retenir celles de Luc Ferry, exposées dans son livre *Le nouvel ordre écologique*. Tout en acceptant les enjeux éthiques soulevés par l'écologie profonde et en réaction à la rhétorique postmoderne de la « mort de l'homme », Ferry soutient néanmoins l'idée d'un humanisme renouvelé. Le nouvel humanisme (postmétaphysique) qu'il défend se distingue de l'humanisme classique (anthropocentrique) en ce qu'il accepte que l'être humain n'est pas le centre de la création et que la Nature est plus vaste que lui d'un point de vue matériel, mais retient néanmoins la primauté morale de l'homme. En d'autres mots, l'humanisme (postmétaphysique), comme l'explique Denis Dumas, « rejette la priorité ontologique que l'anthropocentrisme classique accordait à l'être humain pour maintenir uniquement sa priorité éthique » (Dumas, 2001). L'humanisme renouvelé reconnaît également que l'écologie de surface ne tient pas suffisamment compte de la complexité et de la diversité des écosystèmes. Pourtant, l'humanisme de Ferry, proche

²⁰² Cf. Bill Devall, (1988), *Simple in Means, Rich in Ends : Practicing Deep Ecology*.

ici du Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, reconnaît à l'être humain une place privilégiée dans la Nature, étant l'être qui est capable de langage, d'art, de science et de donner un sens à sa vie, un sens qui n'est pas entièrement prédéterminé par ses gènes ou par son milieu : bref, que seul l'être humain est *perfectible*. C'est cette perfectibilité qui constitue le privilège moral qu'a l'homme sur les arbres et les animaux. À cet égard, l'être humain est l'être d'*anti-nature* par excellence (Ferry, 1992 : 176)²⁰³. Formule lapidaire et fracassante, voire extrémiste, qui n'est pas sans ses dangers potentiels au même titre que la vision systémique et englobante de l'écologie profonde.

Nous ne désirons pas trancher dans ce débat qui nous semble encore jeune et donc plein de préjugés et de craintes non fondées, mais aussi plein de promesses. Soulignons toutefois que s'il y a beaucoup de bon dans la critique que fait l'humanisme de l'écologie profonde – et, soit dit en passant, nous n'avons pas exposé la moitié de ses positions sociales et politiques, par exemple – il semble toutefois qu'elle fait parfois preuve d'un manque d'imagination et d'une incompréhension de la souplesse du vivant, ainsi que des ressources esthétiques camouflées dans l'expérience de la Nature.

D'abord, il ne nous semble pas tout à fait exact de dire, comme le fait Ferry, que ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que ce dernier est entièrement « déterminé » par son environnement. Il y a des *degrés* dans la nature et c'est, selon nous, faire preuve d'un manque de nuances que d'appuyer entièrement son raisonnement sur le déterminisme animal. Irons-nous croire, avec Rousseau, que si les animaux sont doués d'entendement, seul l'homme possède la « qualité d'agent libre » (Rousseau, 1992 : 183)? Certains remarqueront encore que la « bêtise » humaine est justement une preuve

²⁰³ Ferry reprend, ici, le fil conducteur qui relie Rousseau et Kant à Sartre, par la voie de la liberté humaine, en opposition au déterminisme du règne naturel.

que l'homme n'est pas entièrement soumis à des lois biologiques strictes. Mais, précisément, le biologique, le monde du vivant, diront les défenseurs d'une *écosophie*, n'est justement pas « strict », « mécanique » et purement « déterminé ». Pour eux, accepter la continuité entre l'humain et le non-humain, ce n'est pas pour autant, nier la liberté humaine et la qualité morale de l'individu, mais lui rattacher une valeur supérieure²⁰⁴. L'expression *anti-nature* nous semble, pour notre part, indésirable car elle nie (anti) l'interaction humain-nature et elle occulte la part de perfectionnement de soi qui émerge dans notre expérience de la nature, même si, à certains égards, c'est encore de l'homme dont il s'agit dans cette prise de conscience.

Ensuite, et c'est ici que nous reprenons le fil de notre réflexion, il faut insister sur le fait que la conception que nous avons développée de l'expérience esthétique est peut-être l'accès privilégié par lequel l'être humain se reconnaît comme participant dans le déploiement de la nature. L'expérience esthétique est une expérience *naturelle* de la nature. Rappelons, à cet égard, la belle phrase de Dufrenne : « L'expérience esthétique [...] nous fait éprouver notre connaturalité avec la Nature » (Dufrenne, 1963 : 148). Si le passage vers une éthique environnementale ne peut se faire directement par le biais des données scientifiques, n'est-ce pas, encore une fois, dans l'expérience esthétique que nous retrouvons la source d'un respect de la nature? Et pourquoi n'accepterait-on pas que cette nature puisse inclure aussi la nature humaine, tout en préservant quelque chose de la spécificité humaine : « d'une Nature primitive, naturante, qui serait la Mère de l'homme, avant d'en être comme monde le corrélat » (Dufrenne, 1968 : 172)? La métaphore de la nature comme « Mère » est peut-être la plus primitive des expériences

²⁰⁴ De son côté, H. Jonas affirme : « Pour notre part, nous allons jusqu'à affirmer que déjà le *métabolisme*, couche fondamentale de toute existence organique, manifeste une liberté – mieux, qu'il est lui-même la première forme de liberté » (Jonas, 2000 : 27-28). Ce qui n'empêche pas Jonas d'élaborer une anthropologie philosophique dans laquelle l'être humain demeure l'être libre par excellence. La parenté, ou comme nous dirons la connaturalité, entre l'humain et le non-humain confère à la nature « quelque chose de la dignité de l'homme » (Jonas, 2000 : 34) et vice versa.

esthétiques disponibles à l'esprit humain, à mi-chemin entre le mythique et le poétique.

Dufrenne poursuit :

Mais ce qui nous importe ici c'est de pouvoir dire que la nature de l'homme, comme toute chose, est une nature en l'homme qui témoigne de la Nature. L'homme est naturé, il faut le penser comme partie de la Nature. Ce ne sera pas lui faire tort, lui refuser la conscience ou bloquer l'avenir de sa pensée : la Nature intègre la pensée, et on oserait dire qu'elle la veut dès qu'elle produit l'homme. (Dufrenne, 1968 : 172)

Seul un regard (une oreille ou un toucher) profondément pénétré du sens esthétique de la vie peut comprendre encore quelque chose de l'expérience archaïque, voire mythique, qui relie son humanité à la nature sans pour autant la sublimer entièrement dans un réseau de causes et d'effets impersonnels. Pour l'esthétique, avons-nous dit avec Dewey et Buber, même la nature est un « tu », dont le corrélat nécessaire est un « je ». C'est aussi ce que nous enseigne le zen, qui vise à générer l'expérience de l'« ainsité » (*tathatâ*) de la nature. À travers l'alambic spirituel humain, par l'entremise du *génie*, comme le disent Kant et Emerson, la nature s'exprime et l'être humain retrouve une nouvelle dignité. La prise de contact avec cette « source originelle » (métaphore) n'est donc pas, pour la conscience esthétique (au sens transactionnel), annihilation de notre subjectivité, mais révélation de celle-ci comme partie intégrante d'une réalité plus vaste, d'un « Tout ». S'agit-il donc d'un écologisme ou d'un humanisme?

La dichotomie en question est peut-être infondée, puisque s'il est vrai, comme le font remarquer les *humanistes*, que « notre » conception de la nature est nécessairement « anthropomorphique », il est aussi juste de rappeler, comme le soutiennent les *naturalistes*, que nous ne pourrions jamais séparer l'être humain de la nature ou de sa naturalité. C'est ce que suggère d'ailleurs la position pragmatiste, comme le proposent Sandra Rosenthal et Rogene Buchholz dans leur article « How pragmatic philosophy is an environmental ethic » : « Nature cannot be dehumanized, nor can humans be

denaturalized. Humans exist within and are part of nature, and any part of nature provides a conceivable relational context for the emergence of value » (Rosenthal et Buchholz, 1996 : 43)²⁰⁵. La notion de valeur doit être comprise ici comme émergeant de la qualité de l'interaction organisme-environnement. Ainsi, les valeurs ne sont ni le produit de la simple cogitation humaine indépendamment des conditions environnantes, ni des données fixes inscrites dans la nature des choses, incitant l'être humain à agir en conformité à un ordre préétabli. Les valeurs esthétiques et morales qui guident notre expérience sont les produits d'interactions portées sur le plan de la délibération et de la créativité humaines. L'expérience esthétique est alors la voie royale d'une éthique environnementale, puisque c'est par elle que nous retrouvons notre relation primordiale à la nature, sans refouler ce qui nous rend proprement humains.

Pouvons-nous, par ce biais, surmonter l'alternative entre humanisme (anti-naturalisme) et écologisme (anti-humanisme)? Tandis que les tenants de l'écologie profonde, en réponse aux accusations humanistes de totalitarisme, ont insisté sur l'importance de la « diversité », les humanistes, en contrepartie, insistent sur le « consensus ». L'expérience esthétique, comme nous avons cherché à le montrer, nous donne accès à la fois à la variété et à l'unité : elle maintient les deux pôles dans une tension nécessaire. Sommes-nous alors conviés à un *humanisme écologique*?

Certes une morale naturaliste serait ici trop étroite si l'on entend seulement par nature la dimension biologique. En ce sens, Ricœur, dans son essai « Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », explique que si le fondement biologique de la morale est *nécessaire*, il n'est cependant pas *suffisant* (Ricœur, 1992 : 317). La base biologique rend compte d'un certain nombre de contraintes imposées à l'organisme

²⁰⁵ Pour une étude approfondie de l'écologisme pragmatique, voir : McDonald, H.P., (2004), *John Dewey and Environmental Philosophy*.

vivant, mais la vie en société, celle où les interactions interpersonnelles nous placent devant des exigences morales normatives, complètent, et parfois supplantent le biologique. C'est d'ailleurs ce que soutenait déjà Dewey dans sa distinction entre la « matrice biologique » et la « matrice culturelle » de l'expérience humaine (Dewey, 1967). Mais pour ce dernier, comme pour Emerson et Dufrenne, la nature est loin de s'opposer à l'homme et à la culture, et leur « naturalisme » est un écologisme de second degré, en ce que l'esthétique, l'éthique et la science sont les voies par lesquelles l'être humain recouvre sa *connaturalité* dans et avec la nature. Cette position atténue partiellement ce sentiment étrange, issu du baconisme et du cartésianisme, d'être en compétition avec la nature ou certaines parties de la nature.

Une partie du problème réside dans notre manière d'aborder l'idée de la « conservation de la nature ». Dit de cette façon, le projet écologique paraît effectivement trop conservateur quand il devrait être davantage constructif, au sens où il canaliserait les énergies humaines dans un but commun. Ce n'est pas la nature qui a besoin de nous, c'est nous qui avons besoin de la nature.

L'éthique environnementale ou écologique est nécessaire, non parce que la Nature doit être protégée, comme si elle était une entité en dehors ou séparée de nous, mais parce que l'être humain est capable, de par sa liberté, de la détruire et de mettre en péril sa propre existence. En cela l'humanisme a raison ! Nous devons être responsables de nos actions et reconnaître que la protection de la Nature assure notre continuité (non seulement sur le plan économique, mais aussi sur un plan naturel, moral et artistique). C'est parce que nous avons un *devoir* envers les autres et les générations futures que nous devons soumettre nos choix (personnels, sociaux et politiques) au contrôle de la conscience morale (Kant). Pour l'humanisme, comme pour l'écologisme, un nouvel *impératif* s'impose alors à nous, celui de *ne pas mettre en péril la survie de l'humanité* :

« Ne compromet pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (Jonas, 2001 : 40). Bref, ce n'est pas seulement la croissance économique qu'il faut défendre, mais la possibilité même de l'existence de l'économie, de la science, de l'art, de la musique, etc. Et c'est où il faut comprendre que c'est toujours de la nature dont il est question. En cela, l'écologisme radical, souvent inculpé de pensée mythique a saisi l'essentiel. Nous parions que l'art, la musique et la littérature, mais aussi la science sont l'expression de la *nature naturante* (de l'*élan vital*) en nous, et nous proposons l'idée selon laquelle notre capacité à agir moralement représente encore la nature, le *conatus*, l'*animus* et l'*éros* de notre désir de perfection.

Qu'en est-il toutefois, dans cette perspective, du problème de la « technique », de la place de la technologie dans nos vies? Cette question, en elle-même très complexe, mériterait une section à part, ce qui nous mènerait trop loin. Nous laissons donc cette dimension en suspens, tout en offrant l'observation suivante : la relation entre esthétique et technologie peut être conçue comme une version moderne de l'ancienne relation entre *poiesis* et *technè*. Dewey soulignait déjà qu'une des leçons importantes de l'activité artistique réside dans l'attention qu'elle porte aux « moyens » tout autant qu'à la finalité visée, au processus comme au produit. Elle nous encourage à traiter nos instruments avec soin, comme le ferait un peintre ou un musicien. Ce *souci* de l'instrument, comme le *souci* pour le produit, est primordial dans l'art. Mais il s'agit bien entendu pour Dewey, comme pour Pirsig (son homologue sur cette question), d'un *souci* de la *qualité*.

Ainsi, lorsque nous étendons ce souci de la qualité à l'ensemble de la nature, alors la dualité entre l'humain et le non-humain s'estompe et laisse place à une vision élargie de notre rôle dans la nature. Un « contrat naturel » est peut-être impensable pour une morale normative, car décidément ni les animaux, ni les arbres ne vont revendiquer leurs droits. Mais, pour reprendre le fil de notre argument, c'est peut-être par le biais de

l'expérience esthétique que nous devons passer : le poète et l'artiste sont les témoins de la nature; entre eux il y a déjà un contrat tacite de « symbiose ». C'est par cette voie, selon nous, que nous pouvons reprendre la position de Michel Serres : « Retour donc à la nature! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect » (Serres, 1990 : 67). Une vie où prédominent « l'écoute admirative » et la « contemplation », n'est-ce pas une vie esthétique? Et n'avons-nous pas identifié la « réciprocité » et le « respect », avec l'estime de soi et la confiance en soi, comme les bases de la visée éthique? C'est pourquoi cette passation vers la nature ne peut s'opérer, selon nous, que si nous acceptons le passage par l'expérience esthétique et comme défi à la vie bonne, une vie en harmonie avec notre environnement. Le nouveau contrat naturel n'est pas le lot de la morale au sens normatif, mais celui de la visée éthique, c'est-à-dire des conditions de la vie bonne. Le projet est alors de rétablir cette continuité par des voies originales et constructives, d'instaurer un nouvel ordre écologique. La morale, en revanche, doit assurer les normes universelles susceptibles de maintenir, pour tous et toutes, l'accès à la vie bonne. Et celle-ci dépend justement de ce que nous reconnaissons la part nécessaire du *sauvage*, de l'indompté, du spontané et du non-contrôlé dans le monde, d'un simple « oui » à la vie!

Enfin, et l'écologie profonde et l'humanisme environnemental s'entendent pour dire qu'il s'agit, pour l'être humain, de surmonter l'attitude de « maître et possesseur » de la Nature. Certes, l'accent soit sur l'Homme, soit sur la Nature engendre des points de départ différents, mais ne pouvons-nous pas dire que le but visé est le même? Comme nous l'avons signalé, nous ne voulions aucunement résoudre, d'un point de vue légal et politique, les enjeux de l'une ou l'autre des positions. Nous avons néanmoins

proposé une autre voie qui, selon nous, découle (naturellement?) de notre thèse : disons un humanisme écologique qui reconnaît l'interaction de l'être humain comme un être *dans et avec* la nature, plus encore sa *connaturalité*, mais qui maintient quelque chose de sa spécificité comme témoin, esthétique et éthique, de la nature, au nom d'une qualité de vie supérieure.

Appendice D : De l'esthétique à la spiritualité?

La voie [*tao*] qui peut s'énoncer
N'est pas la Voie [*Tao*] pour toujours
(Lao-tzeu, 1979 : § 1)

Quel est le lien entre l'esthétique et la religion, le sacré et la spiritualité? La question du sacré en art et de l'art sacré est complexe et pourrait nous conduire dans plusieurs directions, aussi intéressantes les unes que les autres. Les Anciens représentaient, dans leur architecture comme dans leurs mythes, les récits des dieux; les médiévaux, par l'art iconographique et celui des vitraux, la vie des saints ou des prophètes; les moines bouddhistes tibétains utilisent des « mandalas » afin de guider leur méditation, etc. Dans les religions, la dimension esthétique semble habiter les moindres recoins de l'expérience du pratiquant. Au 20^e siècle, Paul Klee et Vassili Kandinsky, plaidaient en faveur d'un « tournant spirituel » en art. Ce dernier affirmait d'ailleurs que le but de l'art devait être le développement de l'âme : « [L'art] est une puissance dont le but doit être de développer et d'affiner l'âme humaine » (Kandinsky, 1969 : 172). Suivant notre étude, nous voulons traiter le rapport entre l'esthétique et la religion d'un point de vue pragmatique et expérientiel, et non à partir de l'analyse d'œuvres d'art religieuses. Rappelons que notre position philosophique insiste, entre autres, sur la notion d'être-en-relation.

Or, nous avons proposé que, pour l'être-en-relation que nous sommes, le rapport au monde, à la nature et à la vie est primordialement « esthétique ». Plus encore, en tant qu'être fini, limité dans l'espace et dans le temps, le « monde » est quelque chose de mystérieux qu'il faut apprendre à déchiffrer et à interpréter. Il y a une tension naturelle chez l'être humain entre sa finitude (le fait qu'il ne peut entièrement sortir de son expérience pour contempler la totalité du réel d'un seul coup d'œil) et son désir insatiable d'affirmer quelque chose de global, de relier son expérience à un « Tout » plus vaste.

Il nous semble que c'est précisément au carrefour de ce désir de totalité et de notre finitude que la question de la spiritualité et du religieux refait surface. En fait, nous pourrions dire que ce ne sont pas l'esthétique et l'éthique qui sont « transcendantales », comme le prétend Wittgenstein, mais bien le spirituel, ou plus précisément l'expérience mystique, le cœur et la vie de la véritable religiosité. Par conséquent, le spirituel est transcendance de la vie humaine, si l'on entend par *une* vie humaine celle qui est façonnée par le récit et la visée de la vie bonne. Dans la mesure où la réalité humaine est *narrative*, alors l'expérience mystique est transcendante en ce qu'elle est un abandon du récit personnel et du désir du bonheur pour se situer sur le plan du « laisser-être », ou en termes taoïstes, « non-action » (*wu-wei*). La voie de la vie est souple : « elle procède par l'abandon » (Emerson, 1851c : 239). Le spirituel, le transcendant, serait alors une fissure au sein de notre récit, un appel à un certain abandon en faveur d'*autre chose* d'indéfini.

Si l'on suit de près les « récits » des grands mystiques orientaux, ou encore occidentaux comme François d'Assise et Maître Eckart, nous voyons rapidement que l'utilisation des récits, des symboles ou des images dessert une tâche plus grande et doit ultimement être abandonnée au profit d'une expérience qui se définit précisément comme ouverture à une transcendance. Même l'abandon de « Dieu » est une condition nécessaire à cette « ouverture », suggérant en quoi le mysticisme intégral est toujours au-delà de

toute idéologie et n'est récupérable par le totalitarisme qu'en occultant son intuition centrale. C'est pourquoi le « grand *Tao* » ne peut être exprimé et qu'en ce sens, il ne sert à strictement à rien... Et c'est où nous pouvons dire que la religiosité véritable, que la spiritualité profonde, est « silence ».

Mais cette position est-elle satisfaisante? Doit-on accepter cette dualité entre notre « être au monde » (où prédomine notre immersion dans la nature et dans une culture) avec ses requêtes pratiques, et cet « autre monde »? Il est clair qu'un discours théologique traditionnel n'est pas de notre compétence et nous ne pouvons parler qu'en termes d'expérience et d'un « monde » symbolique. Mais voilà que notre réflexion sur l'expérience esthétique, loin de nier cet autre monde, nous porte à croire qu'il n'est que « notre univers », mais « expérimenté » d'un point de vue esthétique, poétique, artistique.

À cet égard, l'expérience esthétique peut être une voie vers la transcendance mais dans l'immanence. Elle peut offrir, on l'a vu, un terrain propice à l'épanouissement d'un soi supérieur qui reconnaît son appartenance à un ordre d'idéaux qui le dépasse. W. James, pour sa part, interprétait ainsi l'expérience religieuse : « *the fact that the conscious person is continuous with a wider self* » (James, 1964 : 388). Pour James, tel que le souligne C. Taylor, « le vrai foyer de la religion [...] se situe dans l'expérience » (Taylor, 2003 : 13), et non dans ses formulations intellectuelles ultérieures que sont les textes sacrés. Mais James, avide lecteur d'écrits religieux, n'était pas sans comprendre que les textes (même non-sacrés, comme les poèmes de Whitman) pouvaient être de puissants excitants, des stimulants précieux, capables d'initier l'individu à cette réalité transcendante (et néanmoins immanente).

Ainsi, suivant en cela Ricœur, nous devons rappeler que la dimension spirituelle/religieuse, comme tout autre aspect de la vie humaine, est médiatisée par des

textes²⁰⁶. En effet, c'est d'abord par le biais des textes « sacrés » que nous nous formons une idée du transcendant. Cette croisée des chemins entre l'esthétique et le religieux est rendue possible par la fonction métaphorique du langage. « La métaphore [écrivait Alain] est proprement religieuse » (Alain, 1964 : 17). La suspension de la référence directe (dénotation) qu'engendre le langage poétique/métaphorique permet l'irruption dans le monde de la vie d'une signification indirecte, de connotations nouvelles : « ce qui est ainsi ouvert dans la réalité quotidienne, c'est une autre réalité, la réalité du possible » (Ricœur, 1998 : 143)²⁰⁷. Ainsi, la rupture au sein de la quotidienneté engendrée par le langage religieux est aussi ouverture à notre nature transcendante. Le dérèglement du sens usuel, oblige le lecteur à rechercher une « signification supérieure ». Ce serait alors, non la connaissance, mais la quête de cette réalité supérieure qui témoignerait de la transcendance, du spirituel.

Le caractère symbolique du discours religieux le relie d'emblée à l'univers symbolique de l'art. Pourtant, la religion et l'art ne sont pas les seuls discours/activités qui font usage de symboles. Nous parlons, par exemple, de symboles mathématiques. L'être humain, disait Cassirer, est l'*animal symbolique* par excellence (Cassirer, 1975). C'est dire que la médiation de l'expérience immédiate par les signes, le langage, les idées, fait partie intégrale de l'*expérience* humaine. Mais l'expérience esthétique permet aussi la jouissance immédiate du symbole et du langage, initiant l'esprit à un état de contemplation, ou plutôt d'une activité dans laquelle prédomine une qualité contemplative. Cet apprentissage, tout comme celui du raffinement de la perception que

²⁰⁶ Pour Ricœur, cette médiation par les textes religieux doit, à l'instar de Kant, se situer à l'intérieur des « limites de la raison » et par conséquent possède une valeur « pratique » (1994 : 19-40).

²⁰⁷ Dans son article *Between Philosophy and Religion : Ricœur's Testimony of the Self*, J. Van den Hengel, écrit : « The metaphorical process of the poetic disrupts the literal, descriptive meanings of words so radically that its language is often paradoxical and filled with hyperbole. Forever deferred by this dislocating, disorienting language, the searcher looks for an entirely unsurpassed novel signification of this reality. [...] Although beyond our doing, it is precisely ordinary everyday experience and doing the Naming of God opens up to release new possibilities of being » (Van den Hengel, 2002b).

nous procurent les arts visuels, possède sa valeur propre. Mais ce n'est qu'en maintenant la fluidité de l'expérience, en refusant toute rigidité, que nous pouvons rendre justice au « divin » (en nous et hors de nous) : « For all symbols are fluxional; all language is vehicular and transitive, and is good, as ferries and horses are, for conveyance » (Emerson, 1983 : 322). Le dogmatisme du symbole, le désir de soutenir indéfiniment la « lettre » sans égard pour la « vie », serait alors l'antithèse de l'herméneutique véritable, et peut-être l'engourdissement de la religiosité ou spiritualité authentique.

Pour nous, la critique de la métaphysique traditionnelle (substantialiste et essentialiste) élaborée par Dewey, est loin d'être un rejet radical de ce que nous appelons le « religieux »; elle invite plutôt à repenser le « spirituel » en fonction d'une métaphysique de l'expérience (transactionnelle) qualitative. En effet, de la perspective transactionaliste, le « spirituel » (ou « religieux ») est conçu comme un mode naturel d'interaction humaine, une manière (riche et complexe) d'entrer en relation avec l'univers ambiant, de lui accorder une valeur intrinsèque²⁰⁸. De ce point de vue, nous pouvons apprécier l'exhortation émersonnienne de « l'extraordinaire dans l'ordinaire », visant principalement à nous faire *vivre* la présence du transcendant dans les moindres recoins de la nature. Par l'entremise de l'expérience esthétique et de l'imagination créatrice, le spirituel se dévoile dans le quotidien : alors, pour paraphraser Emerson, chaque jour est sacré, toute expérience est divine.

N'y a-t-il pas, néanmoins, une divergence essentielle entre la valeur du « détachement » ou de la « non-action » et les exigences pragmatiques de l'éthique et de la vie en société? La spiritualité serait-elle alors *asociale* et foncièrement individualiste?

²⁰⁸ S. Rockefeller, dans un article où il compare la pensée de Dewey et celle du philosophe japonais d'inspiration zen Nishitani Keiji, rappelle que cette aptitude à jouir de la qualité immédiate de l'expérience (disons son *ainsité*) est, chez Dewey à la fois esthétique et « mystique » (Rockefeller, 1989 : 248). Le zen, comme la philosophie du *Tao*, représente à cet égard des compléments à l'attitude naturaliste/écologique proposée par Dewey. Toutefois, Rockefeller critique la pensée de Dewey pour n'avoir pas suffisamment alloué de place à la conscience de la *vacuité* qui fait la force du zen.

Le monde de la vie, celui des êtres humains agissants et souffrants, devrait-il nous laisser indifférent? L'engagement social implique le désir et l'initiative, alors que le mystique semble nous encourager à renoncer à ces aspects de la réalité humaine. Prise à la lettre, cette position serait non seulement une entrave à la nécessité de l'action, mais irait à l'encontre du message d'amour et de compassion qui caractérise les grandes religions.

Dans la *Bhagavad Gîtâ*, Krishna conseille à Arjuna, non pas de fuir le monde, mais d'y participer pleinement, mais sans attachement, ou plutôt dans le non-attachement, et de vivre avec discernement : « Aussi, c'est sans attachement que tu dois accomplir l'action » (*Bhagavad Gîtâ*, 1995 : 39). Crispin Sartwell, dans son recueil d'essais *The Art of Living : Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions*, nous propose une interprétation du message central de la *Bhagavad Gîtâ* : « Krsna asks us not to renounce all desire, and thus all action, but to desire the means as intrinsically valuable *as well as* valuable in the service of the end » (Sartwell, 1995 : 49-50). Sartwell, influencé entre autres par Dewey, met l'accent ici sur des caractéristiques de l'expérience esthétique : sa capacité à valoriser ou rendre digne d'appréciations tout autant les moyens que les fins. Comme nous l'avons mentionné, la fin ne justifie pas les moyens, et c'est seulement lorsque le moyen est vécu comme une expérience intrinsèquement valable, favorisant tout autant le processus que la destination visée que la fin cesse d'être tyrannique. C'est pourquoi, par exemple, la défense des droits de l'homme (la fin), ne peut s'accomplir en oblitérant ces mêmes droits en cours de route. En d'autres mots, la *manière* de s'y prendre est tout aussi fondamentale que là où nous désirons nous *rendre*. Ce que nous enseigne la *Gîta*, comme la philosophie du *Tao*, c'est l'art d'une fusion moyens-fins, de manière à ce que la fin (le but visé) entre dans la qualité du moyen et inversement, mais

aussi l'importance de l'état d'esprit dans lequel nous sommes lors du processus²⁰⁹. Si nous sommes anxieux, absorbés par nous-mêmes, ne pensant qu'au gain personnel et égoïste ou à quelque état futur de plaisir, non seulement nous risquons de saboter la jouissance esthétique de l'expérience immédiate, mais aussi de perdre de vue la finalité de l'expérience elle-même.

C'est encore pourquoi nous pouvons dire, paradoxalement, que le soi est à la fois une fin et un moyen, en ce que le soi « supérieur », « dynamique », est en même temps l'incitatif à l'accomplissement de soi et la manière de s'actualiser, ainsi que la finalité à respecter en chaque personne. Ou pour reprendre ce que nous disions ailleurs, c'est le cheminement de l'estime de soi au respect de soi qui *assure* (assurance d'exister sur le mode de l'*ipséité* créative) notre *relation* à autrui et le règne du respect de l'autre en tant qu'être en *devenir*. Dans le même sens, Earle J. Coleman, dans *Creativity and Spirituality*, remarque : « one must go beyond de narrow self in order to develop the true self. [...] With the emergence of the true self, one's continuity with the other [...] becomes apparent. » (Coleman, 1998 : 71). Dans cette perspective, l'esthétique et l'éthique se parachèvent dans la spiritualité. L'expérience mystique, qui demeure ineffable et donc par-delà toute représentation artistique, reste néanmoins, d'un point de vue expérientiel et donc esthétique, un symbole puissant... N'étant pas mystique nous-mêmes, nous ne pouvons nous prononcer sur la vérité de l'expérience des mystiques. Mais, comme le rapporte Bergson de W. James, lorsque nous entendons les comptes rendus de leur communion cosmique, nous sentons retentir en nous un « écho » d'une vie plus profonde.

Le mystique, revenant de sa montagne spirituelle, de sa retraite silencieuse, se voit obligé d'employer le langage et les symboles qui l'environnent pour exprimer son

²⁰⁹ C'est encore en quoi, comme l'explique A. Watts dans son livre sur le *Bouddhisme zen*, dans le taoïsme (comme dans le zen) la notion de *wu-wei* n'est pas un laisser-faire, mais l'art d'agir sans effort ou en harmonie avec la situation (Watts, 1969 : 32).

expérience. C'est où il trahit partiellement son expérience. Pourtant, que nous adhérions ou non à la véracité de cette forme d'expérience, elle demeure un appel profond à dépasser les déterminations de notre caractère, à nous dépouiller de nos vieilles habitudes, à nous affranchir des limites d'une histoire (individuelle et collective) pétrifiée dans des formes sociales puant le dogmatisme, à ouvrir toutes les fenêtres et enfin à respirer l'air frais, comme au premier jour de la création. C'est pourquoi, pour Bergson, cet *élan* mystique se condense tout entier dans un mot : « Joie » (Bergson, 1984 : 1245). Et peut-être que ce « dépouillement », cet « abandon », ce « détachement » (*Gelassenheit*), comme le dit Eckart, est « Dieu même »²¹⁰. C'est cette simplicité, cette innocence et ce silence qui empêchent l'esthétique et l'éthique de s'enliser dans un académisme sans souffle ou de n'être que des belles paroles ou images sans cœur. Elle n'est pas un refus de la nécessité de l'action, ni de la réflexion, mais l'ouverture et la sérénité qui accompagnent l'action et la réflexion.

De là découle, pour nous, une spiritualité, mais naturelle et humaine, proche de l'expérience et de la sagesse pratique. Dans sa dimension sociale, la quête de « l'unité du soi » est une incitation à créer des institutions pédagogiques axées sur la confiance en soi et à mettre en place les structures capables de promouvoir et de soutenir la croissance (du sens), la qualité (de l'expérience) et l'identité (intégrale). Et sur le plan individuel, elle se rapproche d'une sagesse perfectionniste qui, dans le monde ancien comme dans le monde moderne/postmoderne, demeure réfractaire à toute socialisation excessive, et vise à récupérer notre sentiment d'existence et à cultiver le sens de la vie vraie.

²¹⁰ Cf. Maître Eckhart, « Du détachement », in *Les Traités*. Rappelons qu'en Occident, cette sagesse remonte aux stoïciens et s'est acheminée jusqu'à Eckhart par l'entremise de la théologie négative de Pseudo-Denis l'Aréopagite.

*

Dernières remarques...

Les idées que nous venons de mettre de l'avant avaient principalement pour but d'éclairer certaines avenues d'applications possibles de notre étude. Il ne s'agissait pas, bien sûr, de prétendre que l'esthétique et l'éthique, à elles seules, étaient capables de résoudre les problèmes complexes propres à chacun de ces champs de réflexions et d'activités, mais de montrer en quoi elles pouvaient contribuer à mieux comprendre les enjeux impliqués et à orienter la discussion.

Par là, nous espérons avoir mis en lumière, un tant soit peu, certains présupposés qui sous-tendent et animent les débats dans ces domaines. L'expérience esthétique nous aligne non seulement sur la visée éthique, le désir de la vie bonne, mais nous porte au seuil de la métaphysique et de l'ontologie, voire du religieux et du spirituel.

Nous sommes conscients que nos méditations invitent à poser tout autant de questions qu'elles ne réussissent à en résoudre. Lorsque nous abordons le problème de l'unité ou de la continuité de l'expérience, ou encore l'idée d'un « Tout », la question inévitable est celle de son statut métaphysique et ontologique. Sommes-nous en présence d'une réalité (objective?) ou simplement d'une idéalité (réelle?)? Et comment doit-on comprendre cet *être* pour qui le « Tout » possède une valeur, pour qui l'unité et l'intégrité sont des enjeux vitaux, c'est-à-dire l'être humain?

Mais nous laissons ces questions ontologiques et anthropologiques ouvertes pour l'instant, en suspens..., et espérons qu'elles fourniront matière à réflexion pour des recherches ultérieures.

*

BIBLIOGRAPHIE

- Alain, (1963), *Système des Beaux-Arts*, Paris, Gallimard, [1926¹].
- , (1964), *Propos de littérature*, Paris, Gonthier, [1934¹].
- , (1975), *Propos sur l'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, [1949¹].
- Alexander, T., (1987), *John Dewey's Philosophy of Art, Experience and Nature : The Horizons of Feeling*, Albany, State University of New York Press.
- , (1993), « The Human Eros », in *Philosophy and the Reconstruction of Culture : Pragmatic Essays after Dewey*, edited by John J. Stuhr, Albany, State University of New York Press.
- , (1997), « Eros and Understanding : Gadamer's Aesthetic Ontology of the Community », in *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- , (1998), « The Art of Life : Dewey's Aesthetics », *Reading Dewey*, edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander, Bloomington, Indiana University Press.
- Allport, G.W, (1951), « Dewey's Individual and Social psychology », in *The Philosophy of John Dewey*, edited by P.A. Schilp, New York, The Library of Living Philosophers.
- , (1970), *La structure et le développement de la personnalité*, Neuchâtel, Actualités pédagogiques et psychologiques, Delachaux et Niestlé.
- Anscombe, E., (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell.
- Aristote, (1965), *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Voilequin, Paris, GF-Flammarion.
- , (1980), *La Poétique*, traduit par R. Dupont-Roc et J. Lallo, Paris, Seuil.
- , (1990), *Les Politiques*, traduit par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion.
- Ashmore, R.D., & L. Jussim (ed.), (1997), *Self and Identity*, New York, Oxford University Press.

Austin, J.L., (1970), *Quand dire, c'est faire*, traduit par G. Lane, Paris, Seuil, [1962¹].
 -----, (1994), *Écrits philosophiques*, traduit par L. Aubert et A.-L. Hacker, Paris, Seuil, [1961¹].

Bachelard, G., (1984), *La poétique de la rêverie*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, [1960¹].

Bastien, S., (1998), « Vérité et Vie : le pragmatisme de William James », (article), Ottawa, *De Philosophia*, 14-1, Université d'Ottawa.

-----, (1999), « André Comte-Sponville, *L'être-temps* », (compte rendu), Ottawa, *De Philosophia*, 15-2, Université d'Ottawa.

-----, (1999), *Qualité, Valeur et Expérience* (une lecture de John Dewey), Mémoire de maîtrise, département de philosophie de l'Université d'Ottawa.

-----, (2000), « Expérience et Vacuité : Nishida Kitaro, lecteur de William James », (article), Ottawa, *De Philosophia*, 15-1, Université d'Ottawa.

-----, (2001), « Qu'est-ce que la Qualité ? Pirsig revisité », (essai), Ottawa, *La Chouette* (journal philosophique de l'Outaouais), 3-2.

-----, (2001), « Emerson éducateur : R.W. Emerson, *La Confiance en soi et autres essais* », (étude critique), Ottawa, *De Philosophia*, 16-2, Université d'Ottawa.

-----, (2002), « Spiritualité, authenticité et l'expérience ordinaire : La figure d'Emerson dans les *Sources du Moi* de Taylor », (article), Montréal, *Horizons philosophiques*, 13-1, Collège Édouard-Montpetit.

-----, (2002), « Charles Taylor, *The Varieties of Religion Today : William James Revisited* », (article), Montréal, *Horizons philosophiques*, 13-1, Collège Édouard-Montpetit.

Bateson, G., (1980), *Mind and Nature : A Necessary Unity*, New York, Bantam.

-----, (1983), *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine.

Bhagavad Gîtâ, (1995), traduit par A. Porte, Arléa.

Beardsley, M.C., (1958), *Aesthetics : Problems in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt, Brace.

-----, (1982), *The Aesthetic Point of View : selected essays*, New York, Cornell University Press.

-----, (1988), « L'expérience esthétique reconquise », in *Esthétique et philosophie analytique*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Becker, E., (1968), *The Structure of Evil : An Essay on the Unification of the Science of Man*, New York, George Braziller.

Bergson, H., (1984), *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, [1889-1932¹].

Bloom, A., (1988), *The Closing of the American Mind: How Higher Education as Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York, Simon and Schuster [1987¹].

Borgès, J.L., (2000), *Fictions*, traduit par P. Verdevoye et Ibarra, Paris, Folio, Gallimard, [1956¹].

Boydston, J. A., (ed.), (1970), *Guide to the Works of John Dewey*, Carbondale, Southern University Press.

Bronowski, J., (1975), *Science and Human Values*, San Francisco, Harper, Colophon Books [1956¹].

Buber, M., (1969), *Je et Tu*, Paris, Aubier Montaigne.

Camus, A., (1977), *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, [1942¹].

Cassirer, E., (1975), *Essai sur l'homme*, traduit par N. Massa, Paris, Éditions de Minuit.

Carlson, A., (2000), *Aesthetics and the Environment : the Appreciation of Nature, Art and Architecture*, New York, Routledge.

Cavell, S., (1976), *Must We Mean What We Say? : A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

-----, (1980), *The Senses of Walden*, San Francisco, North Point Press.

-----, (1988), *In Quest of the Ordinary : Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, University of Chicago Press.

-----, (1991), *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, traduit par S. Laugier-Rabaté, L'Éclat, Tiré à Part.

-----, (1992), *Statuts d'Emerson : constitution, philosophie, politique*, traduit par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'Éclat, Tiré à Part.

-----, (1993), *Conditions nobles et ignobles : la constitution du perfectionnisme moral émersonien*, traduit par C. Fournier et S. Laugier, Paris, L'Éclat, Tiré à Part.

-----, (1996), *A Pitch of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

-----, (1999), « À propos du prétendu pragmatisme de Wittgenstein et d'Emerson », in *Le déclin de la philosophie analytique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Chung-yuan, C., (1979), *Le monde du Tao : Créativité et taoïsme. Essai sur la philosophie, la poésie et l'art chinois*, Paris, Éditions Stock.

Cohen, R.A., and J.L. Marsh, editors, (2002), *Ricœur as Another : the Ethics of Subjectivity*, Albany, State University of New York Press.

Coleman, E.J., (1998), *Creativity and Spirituality : Bonds Between Art and Religion*, Albany, State University of New York Press.

Coomaraswami, A.K., (1995), *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1943¹].

Daniel, M.-F., (1997), *La philosophie et les enfants : Les modèles de Lipman et de Dewey*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Belin [1994¹ : Montréal, Éditions Logiques inc.].

Deledalle, G., (1967), *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, Presses Universitaires de France.

-----, (1971), *Le pragmatisme (textes choisis)*, Paris, Bordas.

-----, (1998), *La philosophie américaine*, Paris, DeBoeck Université, Le point philosophique, 3^e édition.

Deleuze, G., (1968), *Le bergsonisme*, Paris, SUP, Presses Universitaires de France.

Devall, B., (1988), *Simple in Means, Rich in Ends : Practicing Deep Ecology*, Salt Lake City, Gibbs-Smith.

Dewey, John, (1951), « Experience, Knowledge and Value : A Rejoinder », *The Philosophy of John Dewey*, Library of Living Philosophers, Volume I, edited by P.A. Schilpp, New York, Tudor Publishing Co.; (1991) *Later Works* (1925-1953), volume 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1939¹].

-----, (1955), *Liberté et culture*, Paris, Aubier-Montaigne; (1988) « Freedom and Culture », *Later Works* (1925-1953), volume 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1938¹].

-----, (1967), *Logique : la théorie de l'enquête*, traduit par G. Deledalle, Paris, Presses Universitaires de France; (1986), « Logic : Theory of Inquiry », *Later Works* (1925-1953), volume 12, Carbondale, Southern Illinois University Press [1938¹].

-----, (1968), *Expérience et éducation*, traduit par M.A. Collin, Paris, Armand Collin; (1988) « Experience and Education », *Later Works* (1925-1953), volume 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1938¹].

-----, (1975), *Démocratie et éducation*, traduit par G. Deledalle, Paris, Armand Colin; (1980), « Democracy and Education », *Middle Works* (1899-1924), volume 9, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1916¹].

-----, (1977), « Emerson- Philosopher of Democracy », *Middle Works*, volume 3, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1903¹].

-----, (1978), « Mæterlinck's Philosophy of Life », *Middle Works*, volume 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1911¹].

-----, (1981), « Experience and Nature », *Later Works* (1925-1953), volume 1, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1925¹].

-----, (1982), « Reconstruction in Philosophy », *Middle Works* (1899-1924), volume 12, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1920¹].

-----, (1983a), « As the Chinese Think », *Middle Works* (1899-1924), volume 13,

- Carbondale, Southern Illinois University Press, [1922¹].
- , (1983b), « Human Nature and Conduct », *Middle Works* (1899-1924), volume 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1922¹].
- , (1984a), « The Public and its Problems », *Later Works* (1925-1953), volume 2, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1927¹].
- , (1984b), « Philosophy and Civilization », *Later Works* (1925-1953), volume 3, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1927¹].
- , (1984c), « From Absolutism to Experimentalism », *Later Works* (1925-1953), volume 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1930¹].
- , (1984d), « Qualitative Thought », *Later Works* (1925-1953), volume 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1930¹].
- , (1984e), « Individualism : Old and New », *Later Works* (1925-1953), volume 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1930¹].
- , (1985), « Ethics », *Later Works* (1925-1953), volume 7, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1932¹].
- , (1986), « A Common Faith », *Later Works* (1925-1953), volume 9, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1934¹].
- , (1989), « Art as Experience », *Later Works* (1925-1953), volume 10, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1934¹].
- , (1988a), « Theory of Valuation », *Later Works* (1925-1953), volume 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1939¹].
- , (1988b), « The Unity of the Human Being », *Later Works* (1925-1953), volume 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1937¹].
- , (1991), « Time and Individuality », *Later Works* (1925-1953), volume 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1940¹].
- , and A. F. Bentley, (1991) « Knowing and the Known », *Later Works* (1925-1953), volume 16, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1949¹].
- , (1997) « La démocratie créatrice : la tâche qui nous attend », traduit par S. Chaput, dans *Horizons philosophiques*, 5-2; (1991), « Creative Democracy– The Task before Us », *Later Works* (1925-1953), volume 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, [1939¹].

Dickie, G., (1988), « Beardsley et le fantôme de l'expérience esthétique », in *Esthétique et philosophie analytique*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Dufrenne, M., (1963), *Le Poétique*, Paris, Presses Universitaires de France.

-----, (1967), *Esthétique et philosophie*, Tome I, Paris, Klincksieck.

-----, (1968), *Pour l'Homme*, Paris, Seuil.

-----, (1976), *Esthétique et philosophie*, Tome II, Paris, Klincksieck.

-----, (1981), *Esthétique et philosophie*, Tome III, Paris, Klincksieck.

Dumas, D., (2001), « L'esthétique environnementale d'Allan Carlson. Cognitvisme et appréciation esthétique de la nature », in *Revue canadienne d'esthétique*, [http : //www.uqtr.quebe.ca/AE/Vol_6/Carlson/dumas.html](http://www.uqtr.quebe.ca/AE/Vol_6/Carlson/dumas.html).

Eco, U., (1979), *L'œuvre ouverte*, traduit par C. Roux de Bézieux et A. Boucourechliev, Paris, Point, Seuil, [1962¹].

-----, (1986), *Art and Beauty in the Middle Ages*, translated by H. Bredin, New Haven and London, Yale University Press, [1959¹].

-----, sous la direction de, (2004), *Histoire de la Beauté*, traduit par M. Bouzaher et F. Rosso, Paris, Flammarion.

Eckhart, J., (1996), *Les Traités*, traduit par J. Ancelet-Hustache, Paris, Points, Seuil.

Emerson, Ralph Waldo, (1968), *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, edited by Edward Waldo Emerson, New York, AMS Press, [Cambridge, Riverside Press, 1903-1904¹].

-----, (1851a), « Art », *Essais de philosophie américaine*, traduit par Émile Montégut, Paris, Charpentier; (1968). « Art », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 2, New York, AMS Press, [1841¹].

-----, (1851b), « Histoire », *Essais de philosophie américaine*, traduit par Émile Montégut, Paris, Charpentier; (1968), « History », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 2, New York, AMS Press, [1841¹].

-----, (1851c), « Cercles », *Essais de philosophie américaine*, traduit par Émile Montégut, Paris, Charpentier; (1968), « Circles », *The Complete Works of Ralph Waldo*

Emerson, volume 2, New York, AMS Press, [1841¹].

-----, (1851d) « L'Âme suprême », *Essais de philosophie américaine*, traduit par Émile Montégut, Paris, Charpentier; (1968), « The Over-Soul », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 2, New York, AMS Press, [1841¹].

-----, (1911a), « Société et Solitude », *Société et solitude*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Society and Solitude », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 7, New York, AMS Press, [1870¹].

-----, (1911b), « La Civilisation », *Société et solitude*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Civilization », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 7, New York, AMS Press, [1870¹].

-----, (1911c), « L'Art », *Société et solitude*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Art », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 7, New York, AMS Press, [1870¹].

-----, (1920a), « La Force », *La conduite de la vie*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Power », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, [1860¹].

-----, (1920b), « La Culture », *La conduite de la vie*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Culture », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, [1860¹].

-----, (1920c), « La Beauté », *La conduite de la vie*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Beauty », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, [1860¹].

-----, (1920d), « Les Illusions », *La conduite de la vie*, traduit par M. Dugard, Paris, Armand Colin; (1968), « Illusions », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, [1860¹].

-----, (1968a), « The Transcendentalist », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 1, New York, AMS Press, [1842¹].

-----, (1968b), « Poetry and Imagination », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 8, New York, AMS Press, [1872¹].

-----, (1976) « Le Poète », *Pages choisies*, Paris, Astra ; (1968), « The Poet », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 3, New York, AMS Press, [1844¹].

- , (1983), *Selected Essays*, New York, Signet Classic.
- , (1992a), *L'Intellectuel américain*, traduit de l'américain par Sylvie Chaput, Québec, Éditions Loup de Gouttière ; (1968) « The American Scholar », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 1, New York, AMS Press, [1837¹].
- , (1992b), « Expérience », traduit par C. Fournier et S. Laugier, *Statuts d'Emerson : constitution, philosophie, politique*, Paris, L'Éclat, Tiré à part; (1968) « Experience », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 3, New York, AMS Press, [1844¹].
- , (1992c), « Destin », traduit par C. Fournier et S. Laugier, in *Statuts d'Emerson : constitution, philosophie, politique*, Paris, L'Éclat, Tiré à part; (1968) « Fate », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 6, New York, AMS Press, [1860¹].
- , (2000a), « La Nature », *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par Monique Bégot, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque; (1968), « Nature », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 1, New York, AMS Press, [1836¹].
- , (2000b), « La Confiance en soi », *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par Monique Bégot, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque; (1968) « Self-Reliance », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 2, New York, AMS Press, [1841¹].
- , (2000c), « L'Amour », *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par Monique Bégot, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque; (1968) « Love », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 2, New York, AMS Press, [1941¹].
- , (2000d), « Montaigne, ou le sceptique », *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par Monique Bégot, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque; (1968), « Montaigne; or, The Skeptic », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 4, New York, AMS Press, [1850¹].
- , (2003a), « Platon, ou le philosophe », *Platon, ou le philosophe*, précédé de *L'utilité des grands hommes*, traduit par Catherine Pierre, Paris, Mille et une nuits, Arthème Fayard; (1968), « Plato; or, The Philosopher », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 4, New York, AMS Press, [1850¹].
- , (2003b), « De l'utilité des grands hommes », *Platon, ou le philosophe*, précédé de *L'utilité des grands hommes*, traduit par Catherine Pierre, Paris, Mille et une

nuits, Arthème Fayard; (1968), « Uses of Great Men », *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, volume 4, New York, AMS Press, [1850¹].

Fairfield, P., (1996), « Liberalism and Moral Selfhood », *Philosophy Today*, 40-3, 341-356, Celina (Ohio).

Farcet, G., (1986), *Henry Thoreau : L'éveillé du Nouveau Monde*, Paris, Sang de la Terre.

Feidelson, C. Jr., (1966), *Symbolism and American Literature*, Chicago, University of Chicago Press.

Ferry, L., (1990), *Homo Aestheticus : l'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Livre de poche, Grasset.

-----, (1992), *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Livre de poche, Grasset.

Fesmire, S., (2003), *John Dewey and Moral Imagination : Pragmatism in Ethics*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

Forster, P., (1996), « Unity, Theory and Practice : F.H. Bradley and Pragmatism », in *Philosophy After F.H. Bradley*, edited by James Bradley, Thoemmes Press, (Idealism Series).

Friedrichs, K., I. Fischer-Schreiber, K.-F. Ehrhard et M. S. Dierner, (1989), *Dictionnaire de la sagesse orientale*, traduit de l'allemand par M. Thiollet, Paris, Bouquins, Robert Lafont.

Gadamer, H.G., (1996), *Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit par É. Sacre (édition revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio), Paris, L'ordre philosophique, Seuil.

Gareta, G., (1999), « Le sujet comme point de fuite. Dewey et la psychologie de James », *Philosophie*, 64, Paris, Édition de minuit, 1^{er} décembre.

Garrison, J., editor, (1995), *The New Scholarship on Dewey*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Greisch, J., et R. Kearney, sous la direction de, (1991), *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Passages, CERF.

Goodman, N., (1988), « Quand y a-t-il art ? », in *Esthétique et philosophie analytique*, traduit par D. Lories, Paris, Méridiens Klincksieck.

Gusdorf, G., (1953), *Mythe et Métaphysique : introduction à la philosophie*, Paris, Nouvelle bibliothèque scientifique, Flammarion.

Habermas, J., (1986), *Connaissance et Intérêt*, traduit par G. Cléménçon, Paris, Gallimard, [1976¹].

-----, (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, traduit par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, NRF, Gallimard, [1985¹].

Hadot, P., (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais.

Hampshire, S., (1965), *Thought and Action*, London, Chatto and Windus, [1959¹].

Haskins, C., (1999), « Dewey's Romanticism », in *Dewey Reconfigured : essays on deweyan pragmatism*, edited by Casey Haskins and David I. Seiple, Albany, State University of New York Press.

Heidegger, M., (1969), *Questions III*, Paris, Gallimard.

-----, (1977), *Basic Writings*, San Francisco, Harper.

Héraclite, (1964), *Fragments*, tiré des *Penseurs Grecs avant Socrate*, traduit par J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion.

Herbert, J., (1988), *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, [1947¹].

- Hickman, L.A., (1996a), *John Dewey's Pragmatic Technology*, Indiana University Press.
- , (1996b), « Nature as Culture : John Dewey's Pragmatic Naturalism », in *Environmental Pragmatism*, edited by Andrew Light and Eric Katz, London and New York, Routledge.
- Holstein, J.A., & J. F. Gubrium, (2000), *The Self We Live By : Narrative Identity in the Postmodern World*, New York, Oxford University Press.
- Hopkins, V.C., (1965), *Spires of Form : A Study of Emerson's Aesthetic Theory*, New York, Russell & Russell.
- Hottois, G., (1998), *De la Renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, De Boeck.
- Husserl, E., (1969), *Recherches logiques*, 3 tomes, Paris, Presses Universitaires de France.
- Huxley, A., (1983), *Le meilleur des mondes*, traduit par J. Castier, Paris, Plon, [1932¹].
- Jackson, P.W., (1998), *John Dewey and the Lessons of Art*, New Haven and London, Yale University Press.
- Jacques, F., (1973), « Une position linguistique du problème de l'altérité personnelle : autrui, présence sans concept », in *Philosophie et relation interpersonnelles*, sous la dir. de A. Montefiore, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- , (1982), *Différence et subjectivité*, Paris, Analyse et raisons, Aubier Montaigne.
- James, W., (1964), *Varieties of Religious Experience*, New York, A Mentor Book, [1902¹].
- , (1968), *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, Science de l'homme, [1907¹].
- , (1977), *Principles of Psychology*, Encyclopaedia Britannica Inc., Great Books of the Western World, [1890¹].

-----, (1984), *The Essential Writings*, edited by Bruce W. Wilshire, Albany, State University of New York Press.

Jaspers, K., (1985), *Introduction à la philosophie*, traduit par J. Hersch, Paris, 10-18.

Jauss, H.R., (1978), *Pour une esthétique de la réception*, traduit par C. Maillard, Paris, Nouvelle Revue de France, Gallimard.

Jimenez, M., (1997), *Qu'est-ce que l'esthétique?*, Paris, Folio Essais.

Joas, H., (2000), *The Genesis of Values*, translated by G. Gregory Moore, Chicago, Chicago University Press.

Jonas, H., (1974), « Technologie et responsabilité – Pour une nouvelle éthique », Paris, *in Esprit*, n° 438, p. 163-184.

-----, (2000), *Évolution et liberté*, traduit par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivage, [1992¹].

-----, (2001), *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, traduit par J. Greisch, Paris, Flammarion, [1979¹].

Jung, C.G., (1990), *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, [1933¹].

Kandinsky, V., (1969), *Du spirituel dans l'art*, traduit par P. Volboud, Paris, Denoël-Gonthier, [1954¹].

Kant, E., (1986), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par L. Guillermit, Paris, J. Vrin, [1783¹].

-----, (1988), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduit par J. Muglioni, Paris, Bordas, [1785¹].

-----, (1990), *Théorie et pratique*, traduit J. Muglioni, Paris, Hatier, Profil philosophique, [1793¹].

-----, (1995), *Critique de la faculté de juger*, traduit par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, [1790¹].

Kemp, P., (1991), « Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », in *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf.

-----, (1995), « Ethics and Narrativity », *The Philosophy of Paul Ricœur*, edited by L.E. Hahn, Chicago, Open Court.

Kessler, M., (1998), *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, Press Universitaire de France.

Kestenbaum, V., (1977), *The Phenomenological Sense of John Dewey : Habit and Meaning*, New Jersey, Humanities Press.

Kierkegaard, S., (1967), *L'existence* (textes choisis), traduit par P.-H. Tisseau, Paris, SUP, Presses Universitaires de France.

Kitto, H.D.F., (1956), *The Greeks*, Edinburgh, A Pellican Book, Penguin Books.

Klee, P., (1964), *Théorie de l'art moderne*, Paris, Gonthier.

Kropotkin, P., (2001), *L'entraide : un facteur de l'évolution*, traduit par L. Bréal, Montréal, Écosociété.

Kundera, M., (1986), *L'art du roman : essai*, Paris, Nouvelle revue de France, Gallimard.

Lao-Tseu, (1979), *La Voie et sa vertu (Tao-tê-king)*, traduit par F. Houang et P. Leyris, Paris, Seuil.

Laugier, S., (1999), *Recommencer la philosophie : la philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.

LaViolette, A.D., and O.W. Barnett, (2000), *It could Happen to Anyone : Why Battered Women Stay*, Thousand Oaks, Sage publications.

Leopold, A., (1968), *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, [1949¹].

Levi, A.W., and Smith, R.A., (1991) *Art Education : A Critical Necessity*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Lipman, M., (1995), *À l'école de la pensée*, traduit par N. Decostre, Bruxelles, De Boeck Université.

Lugg, A., (2002), « La sémantique de Carnap : construction scientifique ou vision philosophique ? », (traduit par S. Bastien) in *Carnap aujourd'hui*, sous la direction de F. Lepage, M. Paquette et F. Rivenc, Québec, Bellarmin.

MacIntyre, A., (1974), *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul.
-----, (1997), *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Mæterlinck, M., (1921), *Le trésor des humbles*, Paris, Crès.

Marcel, G., (1945), *La métaphysique de Royce*, Paris, Aubier-Montaigne.
-----, (1968), *Être et Avoir : Journal métaphysique (1928-1933)*, Paris, Aubier-Montaigne, Foi Vivante.

Marcuse, H., (1963), *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, traduit par J-G Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, [1955¹].

Maslow, A.H., (1971), *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, Penguin.
-----, (1976), *Vers une psychologie de l'être*, traduit par Mesri-Hadesque, Paris, Fayard, [1968¹].

McDonald, H.P., (2004), *John Dewey and Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.

Mead, G.H., (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses Universitaires de France.

Mendenhall, V., (1983), « Essai sur l'incompétence esthétique », in *Philosophiques*, Montréal, X-2.

-----, (1999), « Crossing the Channel and Losing Voice (It won't play in Paris or Peoria) », in *International Studies in Philosophy*, Albany, State University of New York Press, XXXI-1.

Merleau-Ponty, M., (1986), *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio Essais, Gallimard.

-----, (1971), *Existence et Dialectique* (textes choisis), Paris, Presses Universitaires de France, SUP.

Michaud, R., (1924), *Autour d'Emerson*, Paris, Bossard.

-----, (1931), *L'esthétique d'Emerson*, Paris, Félix Alcan.

Mongin, O., (1998), *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, Points.

Morin, E., (1973), *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, Points.

-----, (1977), *La méthode 1. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, Points.

-----, (1994), *La complexité humaine*, Paris, Flammarion.

-----, (2001), *La méthode 5. L'humanité de l'humanité : l'identité humaine*, Paris, Seuil.

-----, (2004), *La méthode 6. Éthique*, Paris, Seuil.

Mounier, E., (1974), *Traité du caractère (anthologie)*, Paris, Seuil, [1946¹].

Murdoch, I., (1994), *La souveraineté du bien*, traduit par C. Pichevin, Paris, Tiré à part, L'Éclat, [1970¹].

-----, (2003), *Metaphysics as a Guide to Morals*, London, Vintage Classics, [1992¹].

Nabert, J., (1962), *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, Montaigne.

Naess, A., (1973), « The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement : A Summary », in *Inquiry*, 16, 95-100.

Nietzsche, F., (1985), *Le gai savoir*, traduit par A. Vialatte, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1881-1882¹].

-----, (1987), *Humain, trop humain* I, traduit par R. Rovini, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1878¹].

-----, (1988), *Humain, trop humain* II, traduit par R. Rovini, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1878¹].

-----, (1990a), *Considérations inactuelles* I et II, traduit par P. Rusch, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1873-1876¹].

-----, (1990b), *Considérations inactuelles* III et IV, traduit par H.-A. Baatsch et al., Paris, Folio Essais, Gallimard, [1873-1876¹].

-----, (1991a), *La généalogie de la morale*, traduit par I. Hildenbrand et J. Gratién, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1887¹].

-----, (1991b), *La Volonté de puissance*, traduit par H. Albert, Paris, Livre de poche, [1903¹].

-----, (1994), *La naissance de la tragédie*, traduit par M. Haar et al., Paris, Folio Essais, Gallimard, [1872¹].

-----, (1995), *Aurore : Pensées sur les préjugés moraux*, traduit par J. Hervier, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1881¹].

-----, (1998), *Par-delà le bien et le mal*, traduit par C. Heim, Paris, Folio Essais, Gallimard, [1886¹].

Nishida, K., (1990), *An Inquiry Into the Good*, New Haven and London, Yale University Press.

-----, (1998), « The Historical Body », in *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy : Selected Documents*, translations by D.A. Dilworth, V.A. Viglielmo et A.J. Zavala, Westport Connecticut, Greenwood Press.

Northrop, F.C.S., (1946), *The Meeting of East and West : An Inquiry Concerning World Understanding*, New York, The Macmillan Company.

Novalis, (1975), *Les disciples à Saïs, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, Paris, NRF, Gallimard.

-----, (2002), *Le monde doit être romantisé*, Paris, Allia.

Peirce, C.S., (1978), *Écrits sur le signes*, traduit par G. Deledalle, Paris, Seuil.

-----, (1992), *The Essential Peirce : Selected Philosophical Writings*, volume I (1867-1893), edited by N. Houser and C. Kloesel, Indianapolis, Indiana University Press.

Platon, (1964), *Le Banquet*, suivi de *Phèdre*, traduit par E. Chambry, Paris, G-F Flammarion.

-----, (1966), *La République*, traduit par R. Baccou, Paris, G-F Flammarion.

-----, (1967), « Hippias Majeur », in *Premiers dialogues*, traduit par É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.

Pirsig, R.M., (1978), *Traité du zen et l'entretien des motocyclettes*, traduit par M. Pons et als., Paris, Points, Seuil.

-----, (1992), *Lila : An Inquiry into Morals*, New York-Toronto, Bantam Books.

Porte, J., and Sandra Morris, (ed.), (1999), *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.

Quine, W.V., (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press.

-----, (1993), *La Poursuite de la vérité*, traduit par M. Clavelin, Paris, Seuil.

-----, (1995), *From Stimulus to Science*, Cambridge, Harvard University Press.

Ravaisson, F., (1981), *De l'habitude*, Paris, J. Vrin, [1894¹].

Rawls, J., (1987), *Théorie de la justice*, traduit par C. Audard, Paris, Seuil, [1971¹].

Read, H., (1974), *Art and Society*, New York, Schocken Books, [1966¹].

-----, (1987), *Le sens de l'art*, traduit par A.-M. Terel, Paris, Sylvie Messinger, [1968¹].

Richardson, R.D. Jr, (1995), *Emerson : The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press.

Ricœur, Paul, (1963), *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier- Montaigne, [1950¹].

-----, (1964), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, [1955¹].

-----, (1965), *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil.

-----, (1969), *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, L'ordre philosophique, Seuil, [1969¹].

-----, (1975a), *La métaphore vive*, Paris, Points Essais, Seuil, [1975¹].

-----, (1975b), « La puissance de la parole : science et poésie », in *La philosophie et les savoirs*, sous la direction de Y. Lafrance et J. King-Farlow, Montréal, Bellarmin.

-----, (1983a), « Narrative and Hermeneutics », in *Essays on Aesthetics : Perspectives on the Works of Monroe C. Beardsley*, Philadelphia, Temple University Press.

-----, (1983b) *Temps et Récit*, t.1, Paris, Points Essais, Seuil, [1983¹].

-----, (1984), *Temps et Récit*, t.2, *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Points Essais, [1984¹].

-----, (1985a), *Temps et Récit*, t.3, *Le temps raconté*, Paris, Points Essais, Seuil, [1985¹].

-----, (1985b), « The Text as Dynamic Identity », *Identity of the Literary Text*, edited by M.J. Valdès and O. Milko, Toronto, University of Toronto Press, 175-186.

-----, (1986), « Ce qui me préoccupe depuis trente ans », Paris, *Esprit*.

-----, (1988), [Paul Ricœur], colloque, *Esprit*, 7-8, no. 140-141, Paris, juillet-août.

-----, (1990), « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopédia Universalis*, Paris, Symposium, [1985¹].

-----, (1991a), « Life : A Story in Search of a Narrator », *A Ricœur Reader : Reflection and Imagination*, edited by Mario J. Valdés, Toronto, University of Toronto Press.

-----, (1991b), *Lecture 1. Autour du politique*, Paris, Seuil.

-----, (1992), *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.

-----, (1994), *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

-----, (1995a), *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouzi et Marc Launay, Paris, Calmann-Lévy.

-----, (1995b), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, Seuil.

-----, (1996), *Soi-même comme un autre*, Paris, Points Essais, Seuil, [1990¹].

-----, (1998), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Points Essais, Seuil, [1986¹].

-----, (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, L'ordre philosophique, Seuil.

Rilke, R.M., (1988), *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges.

-----, (1992), *Les élégies de Duino et Les sonnets à Orphée*, traduit de l'allemand par J.-F. Angelloz, Paris, GF Flammarion.

Robinet, I., (2002), *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel.

Robinson, D.M., (1993), *Emerson and the Conduct of Life : Pragmatism and Ethical Purpose in the Later Work*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.

Rockefeller, S.C., (1989), « Nishitani and John Dewey's Naturalistic Humanism », *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, edited by Taitetsu Unno, Berkeley, Asian Humanities Press.

-----, (1991), *John Dewey : Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.

Rorty, R., (1993a), *Les conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil.

-----, (1993b), « Dewey entre Hegel et Darwin », in *Rue Descartes*, Paris, no. 5-6.

-----, (1995), *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel.

Rosenthal, S.B., and R.A. Buchholz, (1996), « How Pragmatism is an Environmental Ethic », in *Environmental Pragmatism*, edited by A. Light and E. Katz, London and New York, Routledge.

Rosset, C., (1969), *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris, SUP, Presses Universitaires de France.

Rousseau, J.-J., (1964), *Réverie du promeneur solitaire*, Paris, GF-Flammarion, [1782¹].
 -----, (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, et *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, [1750-1755¹].

Russell, B., (1971), *Science et Religion*, Paris, Gallimard.

Sartre, J.-P., (1968), *La nausée*, Paris, Gallimard, [1938¹].
 -----, (1999), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, [1945¹].

Sartwell, C., (1995), *The Art of Living : Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions*, Albany, State University of New York Press.

Schiller, F., (2001), *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, traduit par R. Leroux, Paris, Aubier, [1795¹].

Schopenhauer, A., (1946), *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, [1819¹].
 -----, (1999), *Esthétique et métaphysique*, traduit par A. Dietrich, Paris, Livre de Poche, [1851¹].

Seigfried, C.H., (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, University of Chicago Press.
 -----, (ed.), (2002), *Feminist Interpretations of John Dewey*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

Serres, M., (1990), *Le contrat naturel*, Paris, Édition François Bourin.

Shusterman, R., (1992), *Pragmatist Aesthetics : Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge, Blackwell.

-----, (1994), « Dewey et l'expérience : fondation ou reconstruction », *Sous l'interprétation*, traduit par J-P.Cometti, Paris, L'Éclat, Collection Tiré à Part.

-----, (1997), *Practicing Philosophy : pragmatism and the philosophical way of life*, New York, Routledge.

-----, (1999), « Emerson's Pragmatist Aesthetics », in *Revue internationale de philosophie*, vol. I, Bruxelles.

Snyder, G., (1990), *The Practice of the Wild*, New York, North Point Press.

Spinoza, B., (1993), *L'éthique*, traduit par R. Caillois, Paris, Gallimard.

Stack, G.J., (1992), *Nietzsche and Emerson : An Elective Affinity*, Athens, Ohio University Press.

Steiner, G., (1991), *Réelles présences : les arts du sens*, Paris, NRF Essais, Gallimard.

Strauss, L., and J. Cropsey (eds.), (1987), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, [1963¹].

Sweeney, R.D., (1997), « Ricœur on Ethics and Narrative », in *Paul Ricœur and the Narrative*, edited by Morny Joy, Calgary, University of Calgary Press.

Tagore, R., (1973), *L'offrande lyrique suivi de La Corbeille de fruits*, traduit par H. Du Pasquier, Paris, NRF, Gallimard.

Tanguay, D., (2003), *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Collège de philosophie, Grasset.

Taylor, C., (1992), *Grandeur et misère de la modernité*, traduit par C. Melançon, Québec, Bellarmin, L'essentiel.

-----, (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press.

-----, (1998), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, traduit par C. Melançon, Québec, Boréal.

-----, (2003), *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui : William James revisité*, traduit par J.-A. Billard, Québec, Bellarmin.

-----, (2004), « What Is Pragmatism? », in *Pragmatism, Critique, Judgment : Essays for Richard J. Bernstein*, edited by S. Benhabib and N. Fraser, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology.

Thoreau, H.D., (1982), *Walden and Other Writings*, New York, Bantam Books, [*Walden* fut publié en 1854¹].

-----, (1990), *Walden ou la vie dans les bois*, traduit par L. Fabulet, Paris, L'imaginaire, Gallimard, [traduction de 1922¹].

-----, (1997), *Désobéir* (textes choisis), traduit S. Roche-Guillouet et A. Suberchicot, Paris, Bibliothèque 10-18, Édition de L'Herne.

Todorov, T., (1995), « Poésie et Morale », in *Le Bulletin de Lettre Internationale*, n°2, mai 1995.

Van Cromphout, G., (1999), *Emerson's Ethics*, Columbia, University of Missouri Press.

Van den Hengel, J.W., (1982), *The Home of Meaning : The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricœur*, London and New York, University of America Press.

-----, (2002a), « Can There Be a Science of Action? », in *Ricœur as Another : the Ethics of Subjectivity*, edited by A. Cohen and J.I. Marsh, Albany, State University of New York Press.

-----, (2002b), « Between Philosophy and Religion : Ricœur's Testimony of the Self », in *Between the Human and the Divine : Philosophical and Theological Hermeneutics*, edited by A. Wiercinski, Toronto, Hermeneutic Press.

Van Leer, D., (1986), *Emerson's Epistemology*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.

Van Peursen, C., (1975), « L' "Existence" fait-elle sens? », in *Sens et existence : hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil.

Venema, H.I., (2000), *Identifying Selfhood : Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany, State University of New York Press.

Wahl, J., (1965), *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion.

Watts, A.W., (1969), *Le bouddhisme zen*, traduit par P.Berlot, Paris, Payot.

-----, (1975), *Tao : The Watercourse Way*, New York, Pantheon Books.

Wheeler, K.M., (1993), *Romanticism, Pragmatism and Deconstruction*, Oxford, Blackwell.

Whitman, W., (1972), *Leaves of Grass / Feuilles d'herbes*, Paris, traduit de l'anglais par R. Asselineau, Aubier-Flammarion Bilingue.

Wittgenstein, L., (1993), *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles Gaston Granger, Paris, NRF, Gallimard.

-----, (2000), *Leçons et conversations* (sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse), suivi de *Conférences sur l'éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Folio Essai, Gallimard.

Zac, S., (1959), *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France.