



HAL
open science

Projet et éducation : la question d'une présence au monde

Didier Moreau

► **To cite this version:**

Didier Moreau. Projet et éducation : la question d'une présence au monde. Recherches en éducation, 2008, n°5, pp.45-59. halshs-00806447

HAL Id: halshs-00806447

<https://shs.hal.science/halshs-00806447>

Submitted on 31 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Projet et éducation : la question d'une présence au monde.

MOREAU Didier.

Il est devenu difficile pour les pratiques éducatives contemporaines d'ignorer la notion même de projet, tant elle est désormais présente dans les préconisations des pédagogues comme dans les recommandations institutionnelles. Cependant la considérable dispersion des pratiques pédagogiques du projet rend ardue la tâche de leur examen en vue d'en constituer un répertoire, et de la même manière, il devient périlleux de tenter d'en dégager des structures communes. La pédagogie du projet, telle que les pratiques nous la livrent, se révèle être multiforme ou plurielle. Les conséquences en sont importantes, d'une confusion d'orientation à une incertitude de mise en œuvre, qui peuvent conduire à produire des résultats contraires à ceux que l'on pouvait raisonnablement attendre. Nous partons de l'hypothèse qu'il n'y a pas une doctrine pure de la pédagogie du projet qu'il conviendrait de restaurer – ce qui au demeurant est un résultat constant de la pensée véritablement pédagogique - et qu'il est plus judicieux de rechercher, dans le concept même de projet en éducation, la source des tensions qui parcourent le champ pratique. Nous précisons cette hypothèse en posant que le projet de cette pédagogie, parce qu'il n'a plus de fondement métaphysique, comme une essence fixe de l'homme ou de la raison, échappe à l'univocité qu'une doctrine stable voudrait établir. Il nous sera nécessaire pour tester notre hypothèse de porter notre investigation vers les philosophies qui ont placé le projet au cœur de leur réflexion.

1. Le positivisme et le déclin de la modernité.

Contrairement à toute apparence, l'idée même d'un déclin de la modernité est un résultat de la pensée moderne.

■ *La Krisis de Husserl et la fin de la modernité.*

Dans un texte de 1935, *La Crise des sciences européennes*, Husserl (Husserl, 1976) décrit la fin de l'élan propre aux Temps Modernes et annonce la perte irrémédiable d'un monde de la vie, d'une civilisation orientée publiquement vers la recherche d'une fondation universelle pour une « humanité raisonnable » : l'« Europe », pour Husserl est, depuis le monde grec, l'effort conscient qui, associant philosophie et science, cherche à orienter l'humanité vers sa fin véritable : la rationalité. « Nous sommes [savants et philosophes] les *Fonctionnaires de l'Humanité* » (Husserl, 1976, p. 23). La position de Husserl est absolument moderne, c'est-à-dire qu'elle est déjà ultra-moderne. D'une part elle développe la perspective de Lessing d'une auto-éducation du genre humain par sa propre rationalité (Lessing, 1976) en montrant comment nous sommes les héritiers d'un passé qui a su progressivement dégager l'idée d'un Universel de la Raison à partir d'une auto-méditation sur ses productions culturelles dans des mondes de la vie déterminés, mais d'autre part elle annonce l'achèvement d'un tel mouvement parce qu'il a perdu sa signification. Et face à cette fin, la seule perspective qui reste offerte *a priori* semble celle d'une refondation de la philosophie et de la rationalité scientifique. A ceci près qu'elle paraît bien empiriquement irréalisable, et qu'il se dégage du texte de Husserl, à partir de ce constat, une dimension pathétique qui confronte le lecteur à l'événement irrémédiable.

Mais que signifie la fin de la modernité ? Elle se manifeste dans cette crise qui conduit l'activité scientifique à obtenir des résultats d'une grande efficacité dans la totale amnésie de ce qui constitue sa signification : l'effort pour la constitution d'une humanité libérée de la contingence. La science contemporaine, diagnostique Husserl, est devenue une science-de-faits, oublieuse du projet inaugural qui la porta depuis le monde grec et que les Lumières surent dégager, mais de surcroît frappée de cécité relativement à son propre fonctionnement. Dès lors est-il vain d'attendre d'elle qu'elle puisse éclairer l'humanité dans ses perspectives et ses décisions. « Dans la détresse de notre vie, - c'est ce que nous entendons partout, cette science n'a rien à nous dire » (K., p.10). Ce qui est bien en cause ici n'est pas à rechercher dans la structure même de

l'activité scientifique qui, pour Husserl le cartésien, ne saurait être suspectée, mais dans un « renversement concernant la manière dont la culture, en tant qu'expression du monde-de-la-vie, réalise de la science » (K., p.10). Ce qui est estimé désormais, à la faveur de ce renversement, ce sont les résultats de la science selon les normes de l'efficacité auto-justificatrice. La science porteuse d'un projet de savoir en vue d'une proximité plus grande du réel s'efface devant celle qui, morcelée, va s'emparer de régions de cette réalité pour y enregistrer ses propres résultats comme mise en lumière objective des faits. La science ne permet plus de poser les « questions ultimes, celles qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine » (K., p.10).

■ **La critique husserlienne du positivisme.**

Husserl date l'origine de la crise autour des années 1850. Il s'agit effectivement de l'avancée significative du positivisme. Le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte est rédigé de 1830 à 1842 et *L'Utilitarisme* de J. S. Mill est publié en 1861. Le cœur du problème, selon Husserl, est que l'empirisme positiviste considère les actes de conscience comme des *data* que l'on peut étudier comme des faits pour y trouver des lois inductives. Dans cet écrasement est perdue « la liaison essentielle de la raison et de l'étant en général » (K., p. 19), lorsque les actes intentionnels de la conscience deviennent de simples faits psychiques objectifs et maîtrisables dans un plan technique. Aussi l'Ethique peut-elle se transformer en une théorie psychologique des valeurs, et la raison elle-même en une norme de l'efficacité.

L'accusation de Husserl est radicale : le positivisme empiriste conduit au triomphe du rationalisme contre l'effort de la rationalité, il ruine le projet même de l'*Aufklärung* d'une universalité humaine en ouvrant la voie des relativismes les plus extrêmes. D'autre part, la prétention du positivisme à présenter le réel, aboutit nécessairement à un abandon de la réflexion philosophique. La critique de la métaphysique qu'entreprenait le positivisme dans un prétendu renversement du questionnement – privilégier le « comment » sur le « pourquoi » - a un double effet selon Husserl. Tout d'abord une amnésie des origines de la pensée : c'est la question du legs de la pensée grecque qui « bouleversa la forme de l'humanité par la philosophie et ses idéalités » (K., p.358). Mais cet oubli est corrélé à une impuissance de la pensée moderne à reprendre et poser les problèmes authentiques : comprendre les lignes de force qui organisent et soutiennent le mode d'être habituel des hommes qui se structurent dans les manifestations de la raison : philosophie, science, institutions politiques, éducation. En effet, la critique de la métaphysique par les sciences positives n'est qu'apparente car leur souci est avant tout de dégager leur autonomie pour séparer des régions de la réalité qu'elles s'approprient ensuite. Elles se fondent donc toujours implicitement – dès qu'elles prétendent produire des vérités de fait - sur une métaphysique cachée. Et ce faisant elles perdent toute possibilité d'y accéder, mieux, au nom du rationalisme, elles en interdisent le chemin. Toutes les sciences modernes, conclue Husserl, rentrent dans la crise de leurs fondements.

Ainsi la crise de la pensée européenne s'enracine t-elle dans « l'erreur d'un certain rationalisme » (K., p. 371). C'est l'époque des Lumières qui conduisit la *ratio* au rationalisme, et cela fut, dit-il, « une aberration » (K., p. 372). Mais si le rationalisme rencontra tant de succès dans les résultats des sciences positives, il connût cependant son véritable échec dans sa tentative de fonder une science objective de l'esprit parce qu'une telle science est simplement impossible, comme le montre Husserl : on ne peut pas attribuer à une communauté personnelle d'actes de consciences une existence à l'intérieur de formes spatio-temporelles. L'esprit, dit Husserl, ne peut être objectivé parce qu'il a sa tenue en lui-même, et n'est pas un ensemble de *data* qui recevraient leur cohérence et leur unité de l'induction d'une loi.

Quelles sont les conséquences de la fin de la modernité ? La « crise de l'humanité européenne » (K., p.346) ne se résoudra que par la renaissance de l'Europe grâce à « l'héroïsme de la raison ». Mais d'où la pensée trouverait-elle cet élan, puisqu'elle se trouve coupée du fonds

originel qui lui donnait sa vie ? La conférence de Vienne s'achève sur l'évocation de la « haine spirituelle et de la barbarie » (K., p. 382) qui nous menacent, faute d'une refondation dont l'impossibilité semble désormais manifeste pour Husserl.

2. La réponse du pragmatisme de Peirce.

Nous posons l'hypothèse interprétative que le pragmatisme est conçu comme un remède au positivisme. C'est l'alternative de la pensée face à une modernité désormais coupée de son élan créateur et qui refuse cependant toute position nostalgique ou héroïque, comme toute régression vers un pré-positivisme. Notre hypothèse permet de comprendre d'emblée pourquoi toute démarche philosophique à partir de 1850, ayant formé le projet de dépasser le positivisme, doit entreprendre une « explication » avec le pragmatisme : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Habermas et Apel pour le domaine germanique en sont les exemples les plus manifestes. Il semblerait qu'il y ait, de ce point de vue une « exception française », qui rendit la réception du pragmatisme d'autant plus difficile que le positivisme sociologique chargea son adversaire de ses propres défauts, et renvoya toute tentative d'explication avec le pragmatisme du côté de l'« irrationalisme » ou d'un relativisme menaçant. Le paradigme de cette attitude pourrait être analysé, mutatis mutandis, dans l'interprétation « pacifiée » que Victor Cousin donna de la pensée de Hegel. Au contraire, la tentative qu'entreprit Merleau-Ponty d'une critique post-husserlienne des sciences objectives de l'esprit, au nom d'un enracinement dans l'être, ne rencontra malheureusement pas de postérité (D. Moreau, 2005). Notre hypothèse permet aussi de jeter une lumière non négligeable sur la rupture intervenue dans sa pensée entre le « premier » Wittgenstein et le « second », qui lui fit abandonner la perspective univoque du positivisme logique au profit d'un pragmatisme de la genèse de la *Lebensform*.

En tant qu'il se présente comme remède, le pragmatisme doit s'atteler à deux tâches. Elles résultent, comme l'a montré Husserl, de l'aporie de la fin de la modernité : un travail de mise à jour de l'appropriation de la vérité par la science afin d'échapper aux pseudo-évidences du positivisme d'une part, et d'autre part une réflexion sur la communauté humaine et le mode d'être-en-commun, dans le but de dépasser la société fonctionnelle d'individus que prétendent maîtriser et planifier les sciences objectives positivistes. L'œuvre philosophique de Peirce conduit, du début à son terme, une telle entreprise et s'assure constamment de la solidarité des deux tâches. Notre hypothèse est ici que cette entreprise suppose la détermination d'une autre présence dans le monde que celle que la pensée moderne a thématiqué comme celle d'une révélation progressive de l'Absolu par le développement du Savoir ; cette nouvelle installation dans le monde correspond au Projet. Certes, Peirce ne se réfère pas explicitement au projet, ce sera l'affaire de Dewey. Mais cependant le pragmatisme de Peirce ne peut être compris que structuré par le Projet, comme nous proposons de le montrer.

■ *Symbole et projection.*

Dans un article de 1905 intitulé « Les enjeux du pragmatisme » (Peirce, 2003), il reformule la célèbre définition qu'il donna en 1878 de sa conception. Il écrit : « toute la portée intellectuelle de n'importe quel symbole consiste dans la somme de tous les modes généraux de conduite rationnelle qui, en fonction de toutes les circonstances et de tous les désirs possibles, s'ensuivrait de l'acceptation du symbole ».

Pour comprendre précisément cette reformulation de la maxime, il importe d'avoir à l'esprit que Peirce est en rupture avec la pensée moderne, en refusant d'abord le concept cartésien de représentation, tel qu'il résulterait d'une « inspection de l'esprit ». Il déclare en effet : « une personne n'est pas un individu. Ses pensées sont ce qu'il « se dit », c'est-à-dire ce qu'il dit à cet autre soi qui est en train de naître au fur et à mesure que le temps s'écoule » (Peirce, 2003, p. 34)¹. Le terme de « symbole », un peu étrange au premier abord, expose exactement ceci que la pensée-se-faisant se guide, s'oriente et se motive grâce à de tels enjeux-symboles qui, par leur fécondité même soutiennent la conduite rationnelle. Une conception ou un symbole ne sont donc pas des représentations-images qu'un sujet assuré dans sa vérité se ferait du monde. Le « *sym* » du symbole associe bien le monde et la personne dans le monde. Mais au-delà, une autre association est déjà présente car déjà donnée : « le cercle de la société de l'homme est une sorte de personne à faible compacité, à certains égards d'un rang supérieur à celui de la personne d'un organisme individuel » (ibid., p. 34). Ainsi, tout symbole est d'emblée une donnée collective et sociale, élaborée par une communauté personnalisée, c'est-à-dire critiquée en permanence dans le langage collectif comme dans l'écoute de soi-même par l'auto-contrôle du raisonnement. Pour Peirce, tout symbole est un processus de pensée critique de soi par soi et d'ego par alter – ce qui est la même chose – qui permet précisément que l'on projette, à partir de ce qu'il montre comme perspective, des conduites qui sont rationnelles, c'est-à-dire qui sont en attente de vérification de leur possibilité. Et le projet de toute conduite rationnelle puise l'énergie de sa mise en oeuvre dans deux sources : les « circonstances » et les « désirs » : les cognitions ne sont pas par elles-mêmes motrices. Cette mise en évidence invalide toute perspective positiviste d'un Plan fixé a priori en vue d'orienter la conduite rationnelle – du sujet comme de l'humanité entière.

Nous commençons à entrevoir comment la structure-clef de tout le pragmatisme se présente comme Projet, car le symbole est tout entier projection, non seulement de la pensée en avant dans le monde, mais également du monde, désormais inséparable des conceptions que la personne-communauté rationnelle ou la communauté-personne rationnelle projettent. Mais sur ce point se présente une difficulté que Peirce s'emploie à résoudre : celle du désir et des « degrés de conscience ». Il ne s'agit pas pour Peirce d'introduire un dualisme métaphysique, comme chez Descartes, qui permettrait à l'esprit de maîtriser les passions du corps en les neutralisant, mais d'inclure au contraire – non pas le désir comme affect momentané – mais plutôt le désir comme disposition à agir dans certaines perspectives. Il déclare en ce sens : « Un raisonnement doit être conscient ; et cette conscience n'est pas la simple « conscience immédiate » qui est un simple sentiment (*feeling*) considéré d'un autre point de vue, mais elle est, dans sa nature ultime, le sentiment (*sense*) de prendre une habitude, ou disposition à répondre à un genre donné de stimulus d'une certaine manière donnée » (ibid., p. 48).

■ Questions de méthode

C'est bien là l'erreur du positivisme de considérer le *sense* comme un *feeling*, comme un pur affect objectivable d'une conscience désormais objective pour une science du comportement. Le *sense* est déjà conduite projective dans un processus d'autocontrôle rationnel. Pour Peirce comme pour Husserl, une science objective de l'esprit est radicalement impossible, car il faudrait qu'elle s'incorpore elle-même dans le processus de la pensée se faisant, ce qui couperait ainsi illusoirement la pensée du monde. Comment la pensée se met-elle en projet ? Si l'on élimine la possibilité d'une objectivité de l'esprit, on rejette également que la pensée soit produite en dehors d'elle-même, sans qu'elle puisse exercer son autocontrôle. Peirce repousse ainsi l'hypothèse d'une « nature occulte » limitant ce pouvoir de l'autocontrôle : puisque nous sommes conscients de ce que nous faisons délibérément, alors nous sommes aussi conscients de ce qui se passe

¹ La distinction entre individu et personne est un rejet explicite du cartésianisme, pour lequel personne et individu se confondent, dans la mesure dans la mesure où l'individu accède à sa vérité essentielle dans l'instantanéité du cogito, dans l'expérience du « je suis, j'existe », dont la fusion vaut « aussi longtemps que je pense ». Pour Peirce, l'individu est soit une objectivation empirique externe, soit un *insight* momentané par lequel la personne se saisit.

dans notre nature ; aussi le raisonnement est-il le seul chemin que puisse emprunter la pensée soucieuse d'une connaissance véritable. Peirce définit le raisonnement comme « la fixation d'une croyance par une autre d'une manière raisonnable, délibérée et autocontrôlée » (ibid., p. 48), et peut présenter le fondement du pragmatisme comme une étude des phénomènes de contrôle de soi.

La pensée s'emploie à construire des inférences indubitables grâce aux processus critiques d'autocontrôle. Mais ces inférences posent évidemment la question de la réalité du monde, dans la mesure où une inférence indubitable ne saurait contraindre les phénomènes à se produire selon les décrets de ma pensée ! C'est sur ce point à nouveau que Peirce stigmatise la métaphysique. Dans un article antérieur de 1878, « Comment se fixe la croyance » (Peirce, 2002), il avait opposé quatre méthodes de production de croyance. La première est la *méthode de ténacité* de celui qui refuse d'examiner les assertions qui contredisent les siennes propres, la seconde est la *méthode d'autorité* des Etats et institutions qui contraignent à adopter les croyances qu'ils fixent, la troisième est la *méthode métaphysique* reposant sur des *a priori* « agréables à la raison » (p.228). L'ultime est la *méthode scientifique*, la seule qui, parce qu'elle n'est pas anthropomorphique, nous donne un accès à une extériorité qui ne dépende pas de nous. La *méthode scientifique*, telle que Peirce la conçoit, représente une rupture radicale avec les conceptions philosophiques concurrentes car elle conduit à construire un nouveau réel : la réalité n'est pas immédiatement donnée comme *factum*, comme le pense le positivisme, elle n'est pas inaccessible, cachée derrière nos sensations, comme le craint l'empirisme, et enfin elle n'est pas atteinte et maîtrisée dans la certitude de l'idée, comme le veut la métaphysique. Pour autant, la *méthode scientifique* est la plus « habituelle » à celui qui s'engage dans la « recherche », c'est-à-dire celui qui désire fixer une croyance vérifiée pour échapper à l'« irritation du doute ». En effet, la *méthode de ténacité* ne résiste pas à la vie sociale car, dit Peirce, nous y concevons la vérité comme un « bien commun », et la *méthode d'autorité*, qui est la ténacité de l'Etat, suppose une coercition extrinsèque. La méthode est l'expression de notre relation projective au monde.

La véritable difficulté réside bien dans la prétention de la métaphysique à connaître la réalité, accrue de ce fait qu'elle est satisfaisante pour l'esprit. Aussi faut-il soupçonner que l'attitude métaphysique n'est pas une attitude authentique de recherche, dont il lui manque assurément l'humilité face à la réalité.

■ **Le réalisme de Peirce.**

Qu'est-ce donc que la réalité ? Peirce se définit lui-même à de nombreuses reprises comme un « réaliste scolastique », pour qui il n'y a pas de réalité cachée des choses, un universel des choses inaccessible, mais un universel de la communauté : « Le réel, ce n'est pas ce qu'il nous arrive d'en penser, mais ce qui reste inchangé par ce que nous pouvons en penser » (Peirce, 2003). Le problème d'un accès à la réalité s'avère ainsi être une question sans fondement, dans la mesure où ce qui importe est de parvenir par le *self-control* du raisonnement à une connaissance dont le doute se trouve progressivement écarté, afin que nous puissions conduire notre vie.

Il en résulte un double statut de la réalité, que la pensée moderne trouvera incompréhensible : la réalité est d'abord à venir, elle s'inscrit dans le futur, mais cette réalité est ensuite collective et construite par une communauté. Le réel n'est plus détenu dans l'intuition immédiate d'un Sujet maître de ses représentations. Nous pouvons dire que la réalité ne se donne que dans le Projet, dans cette attitude de recherche collective par laquelle nous nous assurons mutuellement de la validité de nos convictions en les mettant à l'épreuve de la vérification de l'expérience continue. Peirce construit son argumentation en développant deux questions, celle du statut du Possible, celle de la structure de la temporalité. Le point de départ est qu'il est nécessaire de distinguer les doutes métaphysiques du type cartésien (*paper-doubt*) avec le doute authentique : ce dernier a toujours une origine externe et correspond à ce que Dewey appellera une « perturbation » : c'est la résistance du réel à notre action déterminée par une conception inadéquate. Le doute authentique engendre une abduction par laquelle une hypothèse sera posée dont la conséquence sera testée par l'expérience, suivant la démarche

scientifique : abduction – déduction – induction (Moreau, Lesterlin, Beauchesne, 2004). Mais la construction de l'hypothèse ne peut avoir lieu que si le Possible se voit affecté d'un degré de réalité : pour le pragmatisme, l'hypothèse n'est pas rétroaction vers un phénomène du passé dont la pensée se serait émue en se jetant elle-même dans le doute, l'hypothèse est anticipation vers une conception dans laquelle le phénomène pourra être recueilli comme appartenant de plein droit à la réalité. Peirce l'affirme avec force : « c'est sur la réalité de certaines possibilités que le pragmatisme doit le plus insister » (*ibid.*, p. 60).

Il faut en effet comprendre que, sans cette insistance, aucune science ne saurait être possible, car il n'y a pas, comme l'avait dit Aristote, de science du particulier. Or nous ne faisons l'expérience que de la singularité semble-t-il : chaque test ne produit qu'un phénomène localisé et particulier, ce qui était la limite sceptique et relativiste de l'empirisme, qui rend incertain que le jour se lève demain. Mais le réel n'est pas dans le « fait », dit Peirce, un phénomène scientifique « n'est pas un événement particulier qui est vraiment arrivé à quelqu'un dans un passé révolu, mais ce qui arrivera sûrement à tous ceux qui, dans le futur vivant, rempliront certaines conditions » (*ibid.*, p.37). La possibilité réelle n'est pas autre chose que l'affirmation de la solidarité des êtres. Cette thèse importante est illustrée dans le célèbre exemple du diamant qui s'est consumé chez le bijoutier avant que sa dureté n'ait été testée (« Comment se fixe la croyance », 1878 ; « Les enjeux du pragmatisme », 1905). Une compagnie d'assurances pourrait objecter qu'il ne s'agissait que de carbone non cristallisé, puisque l'épreuve n'en avait pas été faite. Peirce affirme en revanche la réalité de la possibilité de sa dureté : la dureté n'est pas une qualité occulte du corps, puisqu'elle ne se manifeste que relativement à d'autres corps ; elle est donc un comportement du diamant qui consiste en ce que « si une substance d'un certain genre devait être exposée à un agent d'un certain genre, un certain type de résultat sensible s'ensuivrait, d'après nos expériences faites jusqu'à présent » (*ibid.*, p.64). Les modalités logiques réelles sont ainsi la Nécessité et la Possibilité réelles ; Peirce réussit – et ce résultat est proche du projet husserlien d'une « logique transcendantale » - à refuser tout fondement psychologique et métaphysique pour la logique.

■ **Projet et temporalité.**

La structure de la temporalité est la deuxième question que Peirce doit résoudre relativement à la compréhension de la réalité. Le Temps est réel, selon le pragmatisme, il n'est pas une idéalité. Mais cette réalité n'est pas substantielle ; le temps n'est pas non plus une chose. On l'aura compris : « le temps est une variété particulière de la Modalité Objective » (*ibid.*, p.65). Ce qui signifie que le temps est le mode par lequel nous sommes co-présents au monde. Ainsi le passé « agit réellement sur nous », selon la pression propre aux *faits accomplis*. Le passé est le dépôt de toute connaissance et la racine de nos conceptions. Il devient compréhensible alors que le pragmatisme de Peirce minimise toute prégnance du présent, dans la mesure où la présence n'est pas le privilège d'une intuition subjective, d'une immédiateté de la conscience décidant selon sa volonté de se rapporter à un objet selon ses propres représentations. Le statut du futur s'en trouve radicalement transformé.

D'une manière générale, la pensée moderne n'accorde que peu d'épaisseur à la temporalité qui n'y est pensée que comme le corrélat du mouvement des corps dans l'espace. Si la réalité est soutenue par les représentations d'un sujet connaissant, le futur n'a pas de réalité propre, puisqu'il est déjà présent à titre de Plan dans laquelle la conscience vise l'objectivité. Peu importe au demeurant que l'auteur du Plan soit un être transcendant ou non, puisqu'il s'agit d'un calculateur infini, comme dans le Système du Monde de Laplace, pour lequel la connaissance de chaque corps, de chaque position et de chaque quantité de mouvement à l'instant *t* permet de dissoudre l'indétermination du futur, donc le futur lui-même (Laplace, 1796, 2002). Mais c'est à cette prétendue maîtrise par le calcul de l'avenir que Peirce s'oppose précisément, en affirmant que le futur est réel, c'est-à-dire qu'il ne dépend ni d'un *Fatum*, qui serait un Plan conçu par une transcendance, ni d'un Dévoilement progressif de sa nécessité rationnelle grâce la représentation d'un Sujet absolu : l'Esprit. La réalité du Temps, bien au contraire d'être un Plan, tient à sa nature de Projet. Les propositions que Peirce articule ensemble sont à ce titre minimalistes :

« Le Pragmatisme consiste à soutenir que la portée de tout concept réside dans l'influence que nous

concevons qu'il exerce sur notre conduite. De quelle manière le Passé exerce-t-il donc une influence sur notre conduite ? La réponse va de soi : chaque fois que nous commençons à faire quoi que ce soit, nous « prenons appui [*go upon*] sur des faits déjà connus. (...) Comment le Futur exerce-t-il une influence sur la conduite ? La réponse est la suivante : les faits futurs sont les seuls faits que nous puissions, dans une certaine mesure contrôler, et tout ce qu'il peut y avoir dans le Futur qui ne soit pas susceptible d'être contrôlé, ce sont les choses que nous serons ou serions capable d'inférer si les circonstances s'y prêtaient » (ibid., p.66).

Le Projet repose tout entier sur l'idée de la réalité du Possible, et de son irréductibilité à la nécessité ou à la contingence. L'employé de banque superstitieux, qui rêve d'un cambriolage le dimanche, a raison de penser qu'il est possible qu'il découvre les coffres vides le lundi, car il prend appui sur le passé et construit une inférence valide en attente de vérification mais son rêve n'a cependant aucune force prémonitoire. Peirce l'affirme : le raisonnement authentique ne peut renvoyer qu'au futur, puisqu'il permet d'orienter sa conduite à partir de ce que nous savons du monde. Toute enquête en direction du passé, qu'elle soit historique ou policière, n'a d'autre but que de guider une conduite future, d'accéder à une conduite « contrôlée et raisonnable » : « ainsi croire que Christophe Colomb a découvert l'Amérique renvoie, en réalité, au Futur » (ibid., p. 67). La réalité du Futur tient à notre capacité d'orienter notre conduite selon des inférences dont nous établissons collectivement la validité en les appuyant sur nos connaissances et en les testant dans nos actions.

C'est pourquoi le présent perd toute épaisseur propre dans le Pragmaticisme : loin d'être le triomphe du Sujet se retirant dans l'indépendance de ses représentations, il n'est que l'effectuation du Projet, « l'état naissant entre le Déterminé et l'Indéterminé » (ibid., p. 66). Le fondement même de la pensée moderne, l'Introspection de la conscience, ne peut plus être présence à soi-même, et Peirce qualifie d'« acritique » l'inférence du *cogito ergo sum*. « Le soi n'est qu'inféré. Il n'y a aucun temps dans le Présent pour la moindre inférence, surtout pour une inférence concernant cet instant même » (ibid., p.67). Le Pragmaticisme de Peirce ne peut affirmer plus lucidement son basculement dans la postmodernité : ni le positivisme, ni la métaphysique ne sont désormais des positions tenables, réfutées comme elles le sont par le Projet.

■ **Projet et Communauté.**

La dernière dimension du projet est sa dimension collective ; c'est elle qui rend possible que s'édifie une pédagogie qui structure l'éducation comme projet, hors de toute perspective classique de l'accomplissement d'une subjectivité privée. Le thème de la Communauté est de ce point de vue central dans le pragmatisme peircéen, parce que tout d'abord, il n'y a pas de pensée sans signes, ni d'action sans symbole, et qu'il n'existe de signe que pour un interprète et qu'enfin cet interprète est toujours une communauté linguistique. Ce sera le point de départ fondamental de ce que l'on a appelé le *Pragmatic Turn* qui trouve précisément son origine dans la théorie de la ternarité du signe chez Peirce, selon laquelle la réalité du signe se déploie sur un plan pragmatique (pour l'interprète), sur un plan sémantique (pour la référence) et sur un plan syntaxique (pour les autres signes). On a vu précédemment que la personne ne coïncide pas avec un quelconque sentiment immédiat d'une immanence à soi-même, mais qu'elle est en projet de construction ; le soi est le présent qui correspond à « l'état naissant entre le passé et le Futur ». De la même manière Peirce interdit tout repli solipsiste de la personne pour cette raison que l'introspection est illusoire et que nous sommes construits d'habitudes et de structurations qui ne sont manifestes que dans les orientations que nous donnons à notre conduite : « la grande chose est de s'émanciper de soi-même. « Connais-toi toi-même » ne veut pas dire introspecter son âme mais : voyez-vous vous-mêmes comme les autres vous verraient s'ils étaient assez intimes avec vous » (Peirce, 1995, p.247). La connaissance en vue de l'action propre au projet ne peut ainsi être disjointe de la recherche qui est l'affaire de toute une communauté dont la réalité est elle-même à venir : « La réalité dépend de la décision ultime de la communauté. (...) Elle consiste dans l'accord auquel finirait par parvenir l'ensemble de la communauté. (...) La réalité est quelque chose qui est constitué par un événement situé dans un futur indéfini » (Peirce, 2002, p.83). De même que la personne est en projet de soi-même, de même la communauté n'est pas un soi identitaire – refuge ou repli sur une immanence illusoire – mais un Possible réel, ce que Peirce nomme la Communauté Illimitée des Chercheurs et qui se

défini par son engagement rationnel dans la Quête Désintéressée : les seules inférences valides ne peuvent viser que l'universel. Ainsi chaque chercheur doit-il retrancher ses intérêts propres et se rapporter à la totalité de la communauté humaine, au-delà même des intérêts du groupe auquel il appartient.

Mais le risque propre à une dialectique particulier/universel est de confondre l'universel et l'absolu, et de retomber dans l'illusion moderne d'une immanence de la Raison. Peirce introduit, contre ce danger, l'argument le plus postmoderne qui soit, l'idée d'une finitude de notre présence, aux antipodes de l'idée des Temps modernes du triomphe de l'humanité dans la sécularisation de son Salut. Une communauté, dit Peirce, peut factuellement disparaître, et l'humanité elle-même². Aussi, n'est-ce pas l'intérêt général qui fonde ce qu'Aristote appelait le « désir naturel de savoir ». Pour Peirce, il y a un Projet qui motive chaque chercheur : c'est une exigence d'absolu, qui le pousse à produire un savoir qui le dépasse dans sa singularité et qui enrichit toute communauté. Cette exigence est vécue existentiellement dans l'espoir que la quête puisse réussir. Mais cet espoir ne peut être garanti ou fondé dans l'accomplissement d'un Plan, faute d'une transcendance métaphysique ou de sa version sécularisée. C'est cependant lui qui engage dans le renoncement propre à la quête désintéressée, d'une manière qui semble paradoxale : c'est parce que le chercheur renonce à ses intérêts propres que sa quête de la réalité a des chances de réussir, et plus chacun abandonne les conditions bornées dans lesquelles nous produisons habituellement nos croyances, pour les transformer à travers des exigences qui nous dépassent, plus notre espoir de réussir grandit.

Le seul fondement de la rationalité, en dehors de la transcendance onto-théologique ou de l'immanence absolue d'une introspection se fondant dans sa propre certitude, comme dans le cogito cartésien, ne peut être que le Projet :

« [...] cette espérance infinie, si elle avait pour objet quelque fait déterminé, un intérêt privé, pourrait rentrer en conflit avec les résultats de la connaissance et donc avec elle-même ; mais quand son objet est d'une nature aussi vaste que peut se révéler l'être la communauté, elle demeure toujours une hypothèse non contredite par les faits et justifiée par cela qu'elle est indispensable pour rendre la moindre action rationnelle » (p.107).

Telle est bien l'importance de l'horizon du Projet, dans le pragmatisme de Peirce. Il appartiendra plus tard à John Dewey de le thématiser dans le domaine de la pensée politique et de la réflexion pédagogique.

3. Projet et Etre : Heidegger et le pragmatisme.

La question du rapport de la pensée de Heidegger au pragmatisme n'est pas aussi simple qu'il pourrait y paraître au premier abord. Nous voulons montrer que Heidegger est confronté à la même question que Peirce, relativement au refus du positivisme, au dépassement de la métaphysique, et qu'il l'affronte par une échappée hors de la modernité qui structure la présence humaine comme « Pro-jet ».

■ **Le Projet dans le cours sur Platon de 1924.**

Dès les cours de 1924, Heidegger oriente sa réflexion sur l'agir humain (Heidegger, 2001). Selon le principe fondamental de l'herméneutique qui consiste à se diriger « du clair vers l'obscur » (*ibid.*, p. 20), Heidegger considère que la compréhension de l'œuvre platonicienne doit prendre la voie d'une lecture d'Aristote dans la mesure où celui-ci – qui nous est le plus accessible - comprend Platon mieux qu'aucun autre. Ce qui signifie qu'Aristote prit en charge le mode de penser propre à Platon, ses concepts et conceptions et les mit à l'épreuve dans la perspective problématique dont il se déclara l'héritier. Nous-mêmes ne pouvons plus nous y reporter que par la thématique aristotélicienne. Heidegger rompra avec cette perspective

² C'est une tentative passionnante que l'on trouve chez Hans Jonas de montrer que l'humanité n'a pas le droit de se supprimer soi-même. Le problème de Jonas est de se référer, pour sa démonstration, à un plan métaphysique transcendant, alors que la question est post-moderne (Jonas, 1993)

herméneutique dès *Sein und Zeit* et le thème de « l'oubli de la question de l'être » interdira toute continuité interprétative. Mais il faut noter dès à présent le caractère pragmatiste de la méthodologie de 1924.

De quoi s'agit-il dans ce cours ? Heidegger se propose d'interpréter le concept platonicien de vérité à partir de la genèse du terme *a-letheia* : dévoilement de l'Être par le *Logos*. Et il recherche chez Aristote l'indice d'une compréhension. C'est, dit-il, le mode d'existence même de l'homme qui est dévoilement de l'être. Et ce dévoilement de l'être comme vérité, s'effectue selon les quatre modes distingués par Aristote : *Epistémé* (science), *sophia* (sagesse), *techné* (art) et *phronésis* (prudence) Les deux premières modalités, science et sagesse, concernent les choses qui ne peuvent être autres que ce qu'elles sont, mais l'art et la prudence, en revanche, sont proprement les savoirs liés à l'action. Heidegger interprète : « La *techné* a affaire aux choses qui doivent d'abord être fabriquées et qui ne sont pas encore ce qu'elles deviendront. La *phronésis* donne accès à la situation ; les circonstances sont en chaque action toujours diverses » (ibid., p. 36). Qu'est-ce qui se dévoile donc de la réalité humaine dans la manifestation de ce savoir de la « situation » qu'est la *phronésis* ?

Pour Aristote, la *phronésis* n'est pas une *techné* car elle se rapporte autant au *télos* qu'à l'*arché*, à la fin comme au principe. La *phronésis* tend à rendre l'action transparente, de l'*arché* au *télos*. C'est en prévision d'une action particulière que la *phronésis* délibère, lance l'action et s'achève dans l'accomplissement de l'action. C'est pourquoi la *phronésis* requiert du temps et l'expérience de la vie. Chaque situation est unique et le sens de l'action est renouvelé à chaque fois. C'est en ceci que l'action morale se distingue de l'acte technique qui peut être répété avec une régularité maîtrisée. La *phronésis* est une mise en discussion continue de l'action pendant l'action elle-même, jusqu'au *télos*. La *phronésis* est ainsi une résolution à se lancer dans l'action – sans savoir préalable - pour qu'à chaque instant l'action soit transparente à elle-même : « cette découverte de ce qui est latent, au sens de ce qui rend l'action elle-même transparente, voilà l'affaire de la *phronésis* » (ibid., p. 144).

■ Le Projet dans Être et Temps.

Dans l'interprétation de Heidegger, ce n'est que dans l'action que se dévoile la réalité du *Dasein*, ou plutôt dans l'*eupraxia*, l'action délibérée qui s'accomplit conformément à ses fins. Mais c'est dans *Sein und Zeit* (*Être et temps*) en 1927 (Heidegger, 1964) que le thème du Projet apparaîtra dans la réflexion heideggérienne, alors même qu'elle semble s'éloigner du pragmatisme de 1924 : l'action humaine n'est plus un continuum dans lequel se dévoile l'être ; le projet n'est plus fondé par l'agir du *Dasein*, c'est l'agir du *Dasein* qui est exposé à l'Être par le *Pro-jet* (*Entwurf*). A l'optimisme mesuré de Peirce dans les ressources de l'action humaine correspond au contraire chez Heidegger la certitude d'une dérélition et de l'impossibilité d'un retour vers un sens plein, comme le planifiait la modernité.

Le basculement est consommé au § 31 de *Être et Temps* :

« Comment se fait-il que la compréhension, selon toutes les dimensions de ce qu'elle peut révéler, renvoie toujours à des possibilités ? C'est que la compréhension a en elle-même la structure existentielle de ce que nous nommons pro-jet. La compréhension projette le *Dasein* aussi originellement vers ce en vue de quoi il est que vers la signification, c'est-à-dire vers la mondanité du monde. (...) en tant que jeté [dans le monde], le *Dasein* y est jeté sur le mode du pro-jet » (ibid. p. 181).

La compréhension de l'être est devenue primitive : l'homme est en quelque sorte « condamné » à comprendre, à rechercher du sens, et – ensuite seulement - à agir. Nous nous sommes éloignés de la conception que Heidegger prêtait à Aristote d'une action que la délibération rendait transparente à elle-même. Pour Heidegger, la compréhension (l'entendre), signe en quelque sorte notre destin parce qu'elle transforme la pure présence des choses en disponibilité de ces mêmes choses, et cette dernière nous installe dans le mode existentiel fondamental du Souci³.

³ L'homme, analyse Heidegger, est « le seul étant pour qui il y va en son être de son être » (Heidegger, 1964) : c'est la situation propre à l'homme dans le monde (*Dasein*). Cette situation, qui fait que l'homme se pose la question de l'Être, se traduit par ce que Heidegger nomme

Dans l'entendre de la compréhension nous nous projetons dans un monde que nous projetons du même jet : la compréhension déploie nos possibilités comme des réalités – et Heidegger rejoint thématiquement Peirce - mais ces possibilités sont notre responsabilité vis-à-vis de l'être. La compréhension s'exprime à travers le Souci qui est notre mode d'être parmi les pures présences que notre visée interprétative a transformées d'emblée en étants-disponibles pour notre préoccupation. Un étant-disponible est une chose dont je peux disposer dans la solidarité d'un monde d'intentions : ce n'est pas nécessairement un outil ; par exemple le paysage est un étant-disponible qui donne une « tonalité existentielle⁴ » particulière à ma promenade. C'est le souci qui interdit de penser le pro-jet comme une manifestation de la volonté d'un sujet. En effet, dit Heidegger, le *Dasein* n'est pas maître de son pro-jet : « nul rapport avec un plan de conduite » (ibid., p. 181). L'homme ne se réalise pas par son projet, il ne vise pas à travers lui un sens plein déjà présent mais que seule l'action pourrait révéler, car un tel sens n'existe pas. Ce qui pose, bien évidemment le problème de l'éducation sous un nouveau jour, puisque, contrairement au dogme de la modernité, il n'y a pas un sens déjà-là du monde que nous pourrions transmettre à nos successeurs. Le *Dasein* est donc jeté en avant de possibilités inassignables, et il ne peut se comprendre lui-même qu'en s'engageant dans ces possibilités mêmes :

« Deviens ce que tu es ! | Mais qui es-tu ? Celui en tant que quoi tu te lances en larguant les amarres – en tant que quoi tu deviens. Mais non en tant que sujet et individu ni en tant que personne » (apostille p. 191 ; Heidegger, 1986).

Comme l'avait fait Peirce, Heidegger va critiquer l'idée moderne d'introspection : « L'étant existant ne se prend en vue que dans la mesure où co-originellement dans son être au monde, dans l'être en commun avec les autres, en tant que ce sont là des moments constitutifs de son existence, il parvient à être transparent à lui-même » (ibid., p. 192).

Mais réciproquement l'opacité à soi-même ne saurait être une tromperie du monde, comme le pensait Rousseau, elle est plutôt la marque même de l'inachèvement des possibilités, c'est-à-dire le caractère ontologique du pro-jet. L'opacité à soi-même, qui interdit l'introspection, n'est qu'une manifestation de l'absence d'un sens pré-établi du monde sur lequel l'homme pourrait s'orienter pour se saisir lui-même. Le « sens » n'est pas un étant-disponible. Plus exactement, le monde n'est tel que parce qu'il est un entrelacs de possibilités inachevables, et non plus un Plan pour les représentations de la conscience subjective : « Le commerce dans lequel le disponible du monde ambiant s'explicite par le discernement et qui « voit » celui-ci comme table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'expliquer aussi point par point ce qui est explicité par le discernement en donnant de lui un énoncé en bonne et due forme. (...) Le voir de cette visée est déjà chaque fois dans un entendre qui s'explicite » (ibid., p. 194). Cette proposition est fondamentale : elle déclare que la présence humaine, dans ce qu'elle a de dévoilant pour l'être, est structurée d'emblée par une pré-compréhension de cet être. Ce n'est pas le Sujet qui élabore des représentations vraies de la réalité objective, mais bien l'Être qui se dispense en rendant possible que les choses aient du sens pour notre présence, qu'elles se structurent en un monde où nous pouvons agir parce que nous y sommes projetés, et qui rend aussi possible que ces choses soient disponibles pour un usage conforme au sens que nous leur donnons et qui les rend visibles. Ainsi n'est visible que ce qui peut être compris, n'est présent pour nous que ce qui rencontre notre être-projeté.

le *Souci*, mode de présence fondamental qui consiste à s'inquiéter de ce qui advient et qui dévoile (aspect positif) pour l'homme la structure du monde : sans Souci, pas de savoir ni de connaissance de l'étant.

⁴ Heidegger emploie le concept de *Stimmung*, que le français « humeur » transpose d'une manière psychologisante contraire au sens même de la description de Heidegger.

4. Apprendre et projet : le sens d'une éducation.

La postmodernité ne peut concevoir l'éducation que selon la structure du Projet, soit qu'elle considère comme Peirce et Dewey que le Projet (qui n'est pas le projet individuel d'une subjectivité) est la réalité même de la communauté illimitée, engagée dans une enquête indéfinie, soit, comme Heidegger le pense, que le Pro-jet est le dévoilement de notre rapport à l'Être dont la science objective et la métaphysique ont interdit l'accès, la clef même de notre existence dans le monde, notre « destin ».

■ *Peirce et Heidegger : un « air de famille » ?*

Ce n'est pas succomber à une tentation éclectique, qui serait absurde, que de penser qu'il se joue, dans ces deux tentatives postmodernes, un effort commun pour s'affranchir d'un danger qui menace ; cela permet de mieux en énoncer les différences. Le pragmatisme de Peirce et le pragmatisme de Dewey pensent que le projet le plus valide pour la Communauté illimitée est l'expérience démocratique – ce dont Heidegger a, c'est un euphémisme, toujours douté. De même Peirce a toujours pensé qu'une science libérée du positivisme était possible, en rendant féconde l'idée d'un faillibilisme, alors que Heidegger détermina au contraire que la science allait s'effacer devant l'arraisonnement du monde par la « pensée calculante », ce destin devant lequel la Technique nous convoquait comme à un appel.

Pendant c'est dans le champ de la pensée éducative que nous rencontrons le mieux la solidarité des deux visées du Projet, et dans les tensions qu'elle y induit. Wittgenstein appelait « air de famille » la rencontre entre des penseurs différents sur des problèmes communs, dans un style proche. La postmodernité, dans son effort pour résister au positivisme, est conduite à un double refus en éducation, celui du psychologisme et du sociologisme. Dans l'éducation, le Sujet ne peut être objectivé par la Science, parce qu'il n'y a pas de « communauté personnelle » des actes de conscience comme le disait Husserl : pour Peirce, la personne est la science se faisant, et pour Heidegger, le *Dasein* est l'expérience même du dévoilement de l'être. Le psychologisme qui détermine le sujet à travers une science du comportement et le sociologisme qui vise à « superposer à l'être individuel et asocial que nous sommes en naissant, un être entièrement nouveau » (E. Durkheim, 1989, p. 66.) poursuivent le plan de la modernité d'une maîtrise totale du réel par la représentation. Mais la perspective éducative dans laquelle ils s'engagent semble bien être celle d'une immanence absolue d'une humanité se façonnant elle-même selon un modèle véritable universellement. Dans une telle éducation, il n'y a pas, à proprement parler de futur, comme Peirce l'a montré, et l'« être nouveau » de Durkheim est plus ancien que celui qui vient de naître...

■ *L'Apprendre.*

Le pragmatisme de Peirce et l'Analytique du *Dasein* de Heidegger portent en revanche une décision pédagogique essentielle, qui est de déterminer que l'essence de l'éducation est l'Apprendre, qui consiste dans la mise en situation des *Neoi*, des nouveaux venus, dans le monde⁵. En d'autres termes qu'il n'y a d'éducation qu'en redoublant la situation même de l'homme d'être en projet, grâce à l'acte éducatif.

Lorsque Peirce est amené à porter une appréciation sur l'éducation, son jugement est sans appel, vis-à-vis de l'application, dont il est témoin, de la pédagogie de Herbart : en privilégiant une instruction formelle au détriment d'une éducation par l'entraînement des facultés

⁵ C'est le point de départ de l'analyse de Hannah Arendt, dans *Vita activa* (Arendt, 1967) ; on regrettera toujours que les « républicains » des années 80 n'aient pas lu ce texte et se soient limités à la présentation caricaturale que fait Arendt de la pédagogie de Dewey dans *La crise de la culture*. (Arendt, 1989)

humaines⁶, l'Etat s'appuie sur la méthode d'autorité visant à pourvoir les citoyens des croyances qui lui sont nécessaires sur l'obéissance au droit, aux pouvoirs, etc. (Peirce, 1995, p. 241). La véritable éducation, dit-il, doit former à « l'art de penser », mais non tel que l'entendaient les Modernes - à la manière de la Logique de Port-Royal - plutôt dans le sens du « métier », de « l'affaire » du chercheur (*business*). Il s'agit d'éduquer en vue d'apprendre à chercher, à se situer dans le monde, à prendre en charge le projet collectif de la communauté illimitée de chercheurs. Les qualités essentielles que l'éducation doit développer concernent la réceptivité, l'aptitude à se laisser pénétrer par le monde, par l'éducation sensorielle, qui permet alors d'expérimenter :

« [...] les principales qualités [de l'expérimentation] sont d'abord une agilité de l'imagination créatrice, toujours en train de quémander une tâche plus difficile ; ensuite on écourte le travail en permettant à l'homme de repérer les hypothèses qui sont probablement les plus dignes d'étude » (*ibid.*, p. 249).

L'éducation selon Peirce concerne ainsi l'Apprendre, comme mise en projet.

Quelle est l'essence de l'Apprendre, demande Heidegger dans son cours de 1935-36 ? (Heidegger, 1971).

« Enseigner c'est donner, offrir. Mais ce qui est offert dans l'enseignement n'est pas ce qui peut être appris ; ce qui est donné à l'élève, c'est seulement l'indication lui permettant de prendre par lui-même ce qu'il a déjà. L'élève ne commence à apprendre que lorsqu'il éprouve ce qu'il prend comme ce qu'il a déjà lui-même en propre. Là seulement est le véritable apprendre, où prendre ce qu'on a déjà, c'est *se-donner-à-soi-même* » (p. 85).

Cette réinterprétation de l'anamnèse platonicienne structure l'éducation comme appropriation par l'épreuve, par l'expérience donc de ce que le monde dévoile de notre être-projeté. L'éducation n'est jamais transmission d'un sens qui serait déjà-là comme une chose disponible. Heidegger conclut son cours en indiquant que « nous nous mouvons toujours dans un entre-deux, entre homme et chose » (*ibid.*, p. 249).

■ Conclusion.

Eduquer, dans la perspective de la postmodernité, est apprendre à se mouvoir dans cet entre-deux : se projeter hors du dualisme sujet-objet pour Peirce et Dewey, être-projeté hors de toute essence stable et de toute représentation achevée pour Heidegger. Ce qu'il y a de racine commune demeure ce refus d'une immanence par laquelle l'homme pourrait enfin rendre compte de lui-même. Il y a à la fois chez Peirce et chez Heidegger le soupçon d'une transcendance au sein de l'immanence humaine : un inassignable qui est le Projet, possible réel pour le premier ou possibilité inachevable pour la philosophie « continentale », qui protège l'homme de la démiurgie de l'auto-création. Cette transcendance ne peut rester ouverte qu'à travers l'acte éducatif, sous la condition qu'il laisse advenir le futur.

Une pédagogie qui prendrait en compte la structure projective de la présence humaine se trouverait alors devant une alternative. La première possibilité est la voie du pragmatisme qui propose un méliorisme soutenu par une praxéologie telle que Skirbekk la défend, et qui permet de transformer l'activité humaine en projet parce que s'y installe une réflexion sur le possible (G. Skirbekk, 1999 ; D. Moreau, 2003, pp. 344-346) ; l'objectif y serait de parvenir à « une société transparente dans laquelle chacun perçoit le sens des activités de tous les autres » (Skirbekk, p.35). L'autre chemin est celui d'une exposition au monde, afin que se fasse jour l'interpellation qui en résulte : le Dasein y est interpellé en vue de son pouvoir-être (Heidegger, 1986, § 56 ; D. Moreau, 2004). La pédagogie de l'exposition, telle que la thématise Georg Picht à travers le concept de *Geschehenlassen*, « laisser-advenir » (D. Moreau, 2006), tend à l'assomption de la

⁶ Les disciples de Herbart ont artificiellement opposé les deux principes que Herbart lui-même avait solidarisés, dans son concept d'une « Instruction éducative » : les intérêts de l'élève et les objets d'instruction.

Pour Herbart, l'appui sur l'intérêt prédominant de l'élève dans un objet d'instruction permet au pédagogue de conduire un projet éducatif large. Ainsi, en présence d'un intérêt pour les langues anciennes, il était préférable pour Herbart de commencer par l'étude de l'Odyssée, plutôt que par un enseignement de la langue grecque elle-même, de façon à ce que l'éducation aux rapports humains donne un sens à cet enseignement lui-même, selon le concept de la « polyvalence de l'intérêt humain ». Un intérêt polyvalent pour Herbart est celui dans lequel tous les objets d'intérêt s'harmonisent dans la possibilité d'une remémoration totale. La position de Herbart est imprégnée de l'humanisme humboldtien, et du souci goethéen d'une réconciliation de l'homme et du monde.

responsabilité devant laquelle chaque acteur est amené à se projeter. Chaque génération doit affronter les conséquences problématiques des situations que leur ont légués leurs prédécesseurs et elle ne peut y prétendre que parce qu'elle aura appris à prendre des décisions dont les conséquences, contrairement à la promesse ternie de la pensée moderne, ne peuvent être connues avec certitude. Ce chemin rencontre, semble-t-il, le concept de *Bildung* tel que Gadamer le forge dans son thème de la Fusion des horizons (Gadamer, 1996, p. 398 ; Moreau, 2008).

Il nous semble bien, précisément, que les pédagogies de la post-modernité, dès qu'elles rencontrent le Projet, oscillent entre l'optimisme lié à la perspective de la *méliorisation* des *praxis* humaines et l'inquiétude face au dénuement dans lequel nous trouve l'interpellation du Futur.

Bibliographie

ARENDT H. (1967), *Vita Activa, oder vom tätiger Leben*, München, Piper Verlag.

ARENDT H. (1989), *La crise de la culture*, Paris, Le Livre de Poche.

DURKHEIM E. (1989), *Education et Sociologie* [1922], Paris, PUF.

HEIDEGGER M. (1964), *l'Etre et le Temps*, (trad. A. de Waelhens & R. Boehms), Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. (1986), *Etre et Temps* (trad. F. Vézin), Gallimard, Paris.

HEIDEGGER M. (1971), *Qu'est-ce qu'une chose ?* Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. (2001), *Platon: Le Sophiste*, Paris, Gallimard.

HUSSERL E. (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard.

JONAS H. (1993), *Le Principe Responsabilité*, Paris, Cerf.

LAPLACE Pierre Simon de (1796), *Exposition du système du monde*, Paris, Imprimerie du Cercle-social.

LAPLACE Pierre Simon de (2002), *Exposition du système du monde* (fac-similé de l'édition Courcier de 1808), Boston, Adamant Media.

LESSING G. E. (1976), [1770], *L'éducation du genre humain*, Paris, Aubier Montaigne.

MOREAU D. (2003), « La construction de l'éthique professionnelle des enseignants : la genèse d'une éthique appliquée de l'éducation », thèse de Doctorat, Nantes ; Publication ANRT Lille.

MOREAU D. (2004), « Heidegger et la question de l'éthique » *Horizons Philosophiques* vol.14, n°2, Québec.

MOREAU D. (2006), « Georg Picht, une pédagogie de l'exposition au monde », *Recherches en éducation*, n°2, CREN, Nantes.

MOREAU D. (2008), « Une éducation humaniste est-elle encore possible au XXI^{ème} siècle ? » *Actes du 15^{ème} Colloque AMSE AMCE WAER*, Marrakech, Juin 2008.

MOREAU D., Lesterlin B., Beauchesne S. (2004), « Faire des sciences dans le cadre d'une communauté éducative virtuelle : devenir apprenti-chercheur » *ASTER* n°39.

PEIRCE C. S. (1995), *Le raisonnement et la logique des choses*, Paris, Cerf.

PEIRCE C. S. (2002), *Pragmatisme et Pragmaticisme*, Paris, Cerf.

PEIRCE C. S. (2003), *Pragmatisme et sciences normatives*, Paris, Cerf.

SKIRBEKK G. (1999), *Une praxéologie de la modernité*, Paris, L'Harmattan.