

L'ETHIQUE DE 1932 DE JOHN DEWEY

REVENDICATIONS,
CONFLITS ET APATHIE
MORALE

MATHIAS GIREL

Dans cet article, je pars d'un constat étonnant : Dewey dit très tôt avoir éprouvé de l'admiration à l'égard du traitement jamesien de l'obligation dans *La Volonté de croire*. Mais on ne trouve guère, chez le jeune Dewey, d'équivalents des arguments majeurs de James, sur le lien entre obligation et revendication, sur l'espace perspectif, structuré par des revendications contradictoires, où se joue la vie morale, et sur la prise en compte de la possibilité de la cécité morale à l'égard des revendications élevées par d'autres. Le pari de l'article est que l'*Éthique* de 1932 de Dewey est le premier ouvrage dans lequel ces trois questions sont examinées dans toute leur radicalité et que cette évolution gagne à être comprise à la lumière des écrits politiques de la maturité, tels que *Le Public et ses problèmes* et *L'Individualisme, l'ancien et le nouveau*.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; REVENDICATIONS MORALES ; OBLIGATIONS ; PERFECTIONNISME ; JOHN DEWEY ; WILLIAM JAMES.

* Mathias Girel est maître de conférences à l'École normale supérieure-PSL. Il dirige le Centre Cavaillès, dans l'unité République des Savoirs [mathias.girel@ens.fr].

INTRODUCTION

Lorsque William James publie « Les moralistes et la vie morale »¹, qui reste un texte essentiel pour comprendre le volet moral de son œuvre, en complément des *Talks to Students* (1899), il énonce, dans la section « métaphysique » de l'article, quelques conditions minimales pour que l'on puisse entrer dans le registre éthique :

[...] nous voyons non seulement que sans revendication réellement élevée par une personne concrète, il ne peut y avoir d'obligation, mais qu'il y a obligation partout où il y a revendication. Revendication et obligation sont, en fait, des termes coextensifs ; ils se recouvrent exactement l'un l'autre. (James, 1897/1979 : 148)

James estimait que, dans un cadre solipsiste, aucune morale n'était envisageable et qu'il fallait tout d'abord qu'il y ait un espace différencié et distribué, dans lequel les agents élèvent des revendications concurrentes, pour que des questions éthiques puissent se poser. James pensait en outre, ce qui constitue un trait original de son essai, qu'il y avait une relation entre l'obligation morale et les revendications spécifiques et concrètes soulevées par des êtres concrets, plutôt qu'en référence à un but abstrait, des valeurs « en soi », une structure de la Raison ou encore un prétendu intérêt social englobant². La thèse était assez radicale dans les deux sens de l'implication présente dans la citation précédente : non seulement toute obligation peut et doit être reconduite à une revendication concrète, il n'y a pas de devoir dans l'absolu, dicté par un principe général, mais en outre toute revendication entraîne avec elle une obligation correspondante. Le premier argument est sans doute partagé par d'autres philosophes de tempérament empiriste, mais le second est une thèse forte, et peut-être paradoxale, ce dont James a bien conscience.

James ne veut pas dire que toute revendication insensée, tyrannique par exemple, commande la même obéissance qu'une revendication sensée ; en effet, cette demande tyrannique nous conduirait

à négliger d'autres revendications, et par là d'autres obligations. Son souci était plutôt que nous pouvons facilement être aveugles et sourds, insensibles aux revendications morales soulevées par nos contemporains, en particulier aux voix plus faibles, et que l'un des défis de l'éthique était précisément d'entendre ou de faire entendre ces voix³. On ne peut pas décider à l'avance si une revendication particulière entraîne ou non une obligation réelle de notre part. Même si nous déclinons une revendication, nous l'abordons et la comprenons comme une revendication morale et une candidate à l'obligation, peut-être plus faible qu'une autre :

Considérer toute demande, aussi minime soit-elle, que toute créature, aussi faible soit-elle, peut formuler. Ne doit-elle pas, pour elle-même, être satisfaite ? Si ce n'est pas le cas, pourquoi ne pas tenter de le prouver ? La seule preuve possible que vous pourriez avancer serait de faire apparaître une autre créature qui aurait une demande opposée. (James, 1897/1979 : 149)

Toute obligation se décide donc sur la base de revendications contradictoires. Le point de départ est une situation indécise, où les revendications morales s'affrontent, et la dimension expérimentale et perfectionniste de l'éthique se joue lorsque nous essayons de hiérarchiser ces revendications et d'articuler ces idéaux, d'une manière qui reste faillible et doit être sensible aux échecs de l'expérimentation éthique, ou encore à ce que James appelle « les cris des blessés » (*cries of the wounded*) (*ibid.* : 158). Si ce texte est trop riche pour être commenté en détail ici, retenons deux points : James attribue un rôle central à l'obligation, tout en la resituant d'emblée dans un champ de perspectives, de points de vue éventuellement inconciliables. L'autre point, qui pourrait échapper, est que la cécité morale, l'indifférence ou l'apathie à l'égard de demandes qui me seraient adressées, devient un problème fondamental. Ce n'est finalement pas un hasard si cet article doit être lu conjointement aux deux essais « On a Certain Blindness in Some Human Beings » et « What Makes a Life

Significant » (James, 1899/1983), qui explorent les conditions de cette lucidité morale tout autant que les obstacles à cette dernière.

Est-ce là quelque chose qui distinguerait James dans le canon pragmatiste ou peut-on retrouver les mêmes arguments chez d'autres pragmatistes, et en l'occurrence chez Dewey ? Rappelons tout d'abord que Dewey a remarqué l'originalité de cet article de James, juste après sa parution dans le numéro d'avril 1891 de l'*International Journal of Ethics*, avant même sa reprise dans *The Will to Believe* (1979/1897 : 141-162). Une lettre à James relève en effet deux questions particulières et interdépendantes, la discussion de l'obligation et celle des règles :

L'article m'a beaucoup réjoui – si possible, deux choses plus que d'autres, [...] votre thèse selon laquelle tout désir, en tant que tel, constitue une revendication et toute revendication une obligation, et votre discussion des règles. Je regrette seulement que la discussion sur l'obligation, en particulier, ne soit pas apparue avant que je n'écrive mon *Éthique*. Je pense que c'est la formulation la plus simple et la meilleure que j'aie jamais rencontrée⁴.

Que ce soit la formulation la meilleure et la plus simple, et donc qu'il y ait un intérêt à la reprendre n'apparaît pas de manière criante dans l'*Éthique* de 1908, ni non plus dans les textes des deux premières décennies du siècle. J'ai commencé à montrer dans un autre texte⁵ comment ce double problème se prolonge chez Dewey, et ce qui suit participe de cette enquête.

Mon argument est que, dans la refonte que Dewey allait opérer à partir du début des années 1920, trois thèmes reçoivent une attention croissante : la spécificité, et peut-être la centralité de l'obligation, à côté du Bien ; un espace perspectif où les revendications morales s'affrontent, sans harmonisation garantie et préalable, et enfin le caractère problématique de l'obligation, dans la mesure où Dewey estime que ce qui la rend possible concrètement, dans l'environnement indissolublement matériel et culturel où ses contemporains se trouvent,

tend à s'effacer. Ce qui suit est consacré à montrer la solidarité de ces trois moments, mais il convient auparavant, en guise de contre-épreuve, de montrer que cette perspective est absente aussi bien des *Outlines* (1891), écrites avant la lettre à James, que de l'*Éthique* de 1908, presque vingt ans plus tard.

1. LA DIMENSION SECONDAIREMENT SOCIALE DE L'OBLIGATION EN 1891 ET 1908

Dans la première version de son éthique, Dewey traite bien de l'obligation et du devoir, mais rien ne laisse transparaître une quelconque analogie avec la perspective de James. Dans les *Outlines*, ce qui intéressait Dewey était la manière dont l'autorité interne, le sens du devoir, en venait à refléter et exprimer l'autorité externe :

Sur le modèle de l'action de cette autorité externe se développe, avec le temps, une autorité interne – « une ressemblance idéale avec l'autorité publique », ou « un fac-similé du système de gouvernement qui nous entoure ». (EW.3.329)

La notion d'obligation est alors (1) directement liée à celle de « bien », car selon Dewey ce qui nous oblige, c'est la pleine « croissance » du soi, de l'individualité, et (2) elle est sociale, car ce développement ne peut se faire qu'à partir du moment où le soi a pleinement déplié l'ensemble de ses relations sociales :

Elle est auto-imposée parce qu'elle découle du bien, de l'idée de la pleine activité de la propre volonté de l'individu. Ce n'est pas une loi imposée de l'extérieur ; mais c'est sa propre loi, la loi de sa propre fonction, de son individualité. Son contenu social découle du fait que cette individualité n'est pas une simple capacité, mais que cette capacité agit, et agit de manière à comprendre les relations sociales. (EW.3.336)

Cette formulation nous conduit à dire d'une part que l'obligation n'est alors pas un « facteur indépendant » pour la morale, car elle est étroitement liée à la perception du bien, et que, d'autre part, si elle est sociale, elle ne l'est que parce que le Soi, pour se développer, doit le faire dans un environnement qui est social.

En 1908, plus clairement qu'en 1891, se joue une double dialectique : entre le Soi, identifié à ses habitudes existantes, et le Soi projeté qui dépasse le confort de ses habitudes, d'une part ; et, d'autre part, entre la dimension individuelle de la réflexion morale et la dimension sociale des loyautés coutumières. La solution est « dynamique » : pour « grandir », s'épanouir, le Soi doit identifier toutes ses relations, et les relations sociales sont pour lui autant de moyens de stimuler ou de contrôler cette pleine croissance du Soi.

Il y a sans doute de nouveaux éléments dans le tableau : les habitudes jouent désormais un rôle prépondérant. Sans elles, il n'y aurait aucune tension entre nos tendances établies et d'autres possibilités et lignes de conduite. Un soi totalement plastique et malléable serait dans la même situation que l'agent solipsiste de l'article de James⁶, il n'y aurait pas d'impératif contrastant avec nos pulsions, toute ligne d'action serait équipossible. Comme le sens du devoir n'est alors qu'un autre nom pour la différence ressentie entre ce que nous avons tendance à faire, très souvent des actions compatibles avec la morale coutumière, et d'autres fins, il n'y aurait aucun sens du devoir du tout :

Un soi sans habitudes, lâche et fluide, dans lequel le changement de direction est tout aussi facile que dans une autre, n'aurait pas le sens du devoir. Un soi sans nouvelles possibilités, fixé rigide-ment dans des conditions et parfaitement adapté à celles-ci, ne l'aurait pas. (MW.5.310)

Abraham Edel et Elizabeth Flower, dans leur préface à E 1932 (LW.7) font l'hypothèse que la différence entre E 1908 et E 1932 se joue notamment sur la base de la « dimension socioculturelle dans la théorie

éthique », qui serait absente dans la première, mais présente dans la seconde (LW.7.x). Ils interprètent la première approche de Dewey comme « linéaire » : « la moralité a évolué de la moralité de groupe coutumière vers une moralité individuelle réfléchie. » (*Ibid.*). C'était vrai pour les *Esquisses*, et c'est également vrai pour E1908. Nos « offices », nos devoirs extérieurs, peuvent rester à jamais des habitudes mortes, des loyautés coutumières, mais lorsqu'ils sont mieux compris (par la réflexion individuelle), ils sont autant de stimuli pour contrôler et favoriser cette réalisation d'une individualité plus riche. Je qualifierais cependant cette approche d'« égocentrique », car l'aspect social, la « communauté », est ici encore réduit à une simple fonction. Même si la perspective est désormais dynamique, puisque le Soi et sa reconstruction en cours sont au centre de la scène, le schéma général reste le même. Les « influences sociales »... sont des influences, c'est-à-dire qu'elles sont autant de façons de conduire le Soi vers sa réalisation plus complète, et elles aident à examiner nos tendances :

Les influences sociales permettent à un individu de réaliser le poids et l'importance des manifestations socialement disponibles et utiles des tendances de sa propre nature et de les distinguer de celles qui sont socialement nuisibles ou inutiles. (MW.5.325)

Même si le social est là, en filigrane, le centre de gravité est le Soi et le reste, dans son processus de reconstruction :

Les phénomènes du devoir sous toutes leurs formes sont donc des phénomènes liés à l'expansion des fins et à la reconstruction du caractère. Jusqu'à présent, par conséquent, comme la reconnaissance du devoir est capable d'opérer comme un motif de renforcement distinct, elle fonctionne le plus efficacement, non pas comme un intérêt au devoir, ou au droit dans l'abstrait, mais comme un intérêt au progrès face aux obstacles qui se trouvent à l'intérieur du caractère lui-même. (MW.5.327)

Les devoirs (obligations morales) sont des sous-produits de la « reconstruction » du caractère et de nos « fins ». Le « social », ici, n'a pas de véritable épaisseur. Il est et reste assez abstrait. Tel serait le point de départ, au moins en première analyse.

2. TROIS FACTEURS INDÉPENDANTS

Si nous revenons aux trois points liés dont nous suivons l'évolution, centralité de l'obligation, espace perspectif, caractère problématique de l'obligation, il faut sans doute « sauter » provisoirement jusqu'en 1930 si l'on veut avoir un traitement de l'obligation bien séparé de celui du « Bien » ; on sera également attentif, dans cette lecture, aux deux autres éléments, le soubassement social de l'idée d'obligation et l'effacement du sentiment du devoir. La conférence donnée par Dewey le 7 novembre 1930 à la Société française de philosophie, « Trois facteurs indépendants en matière de morale⁷ », mérite en effet d'être lue de près.

Je distinguerai un niveau général de l'argumentation et ce qui relève ensuite spécifiquement de l'obligation.

Sur le premier plan, il me semble que, peut-être pour les besoins de l'exposition, Dewey simplifie à l'excès le problème complexe qu'il présente pourtant très clairement. Son but est de critiquer toute approche de la morale qui la suspendrait à un principe *unique* : les morales du bien, celles de la loi et du devoir, et celles encore du sentiment moral (d'approbation et de désapprobation) reposent, selon Dewey, sur des principes indépendants et irréductibles les uns aux autres, et c'est pour lui une grande source de confusion que de nier cette pluralité. L'argument est noué dès l'introduction :

Ce caractère problématique des situations morales, cette incertitude préliminaire à l'égard de la qualité morale de l'acte à accomplir n'est pas reconnue, comme je viens de l'avancer, par les théories courantes de morale. La raison en est, à ce qu'il me semble,

assez simple. Quelles que soient les différences qui séparent les théories morales, toutes postulent un principe unique comme explication de la vie morale. (1930 : 119)

Or, Dewey passe ainsi assez vite d'un *diagnostic*, selon lequel les théories morales n'auraient pas assez pris en compte l'élément « d'incertitude et de conflit qui marque les situations à proprement parler morales » (1930 : 118), à une *explication* de cette omission supposée, qui se trouverait dans le postulat d'un « principe unique » présidant à la vie morale, le bien, le licite et l'admirable.

Ce faisant, il semble que, selon Dewey, dès que l'on nie cette pluralité, tout conflit moral devienne « spécieux » : il faut, selon les cas, vouloir le bien, faire ce qui est obligatoire, admirer ce qui est admirable, mais Dewey n'envisage pas sérieusement ici qu'il puisse y avoir un conflit irréductible entre les visées du bien, entre les demandes adressées aux agents, voire entre les sentiments moraux. Il analyse bien le conflit moral, dans cette conférence, mais il s'agit pour lui avant tout d'un conflit entre principes, dès lors que l'on a compris l'indépendance entre ce qu'il appellera les « facteurs » de la vie morale. C'est ce qu'explique l'extrait suivant, en ajoutant ici une description de l'incertitude morale, qui est convaincante, mais suspendue à une explication qui l'est moins :

[...] il y a au moins trois variables indépendantes dans l'action morale, lesquelles ont chacune leur base solide, mais lesquelles, ayant chacune une origine et un mode d'opération différents, peuvent se contrarier et exercer des poussées divergentes dans la formation du jugement. De ce point de vue, l'incertitude et le conflit sont inhérents à la morale elle-même ; la caractéristique d'une situation à proprement parler morale, c'est précisément qu'on est dans l'ignorance de la fin et des conséquences bonnes, de la démarche droite et juste, de la ligne de conduite vertueuse, et qu'on est contraint de les chercher. L'essence de la situation morale est un conflit interne et intrinsèque ; car la nécessité de

jugement et de choix réside dans le fait qu'on a à manier des forces qui n'ont pas de commun dénominateur. (1930 : 119-120)

On retrouve la même ambiguïté dans cette description de l'incertitude et du conflit moral : le départ du texte mentionne l'action contraire et divergente des « variables », et l'on peut aisément imaginer des cas où le bien (individuel) s'oppose à l'obligation (sociale), des cas également où l'on peut s'exposer au blâme pour faire ce que nous pensons devoir faire ou pour réaliser ce qui nous semble être un bien ; il y a assurément une possibilité de conflit à ce niveau précis. Mais ce que Dewey décrit au milieu du paragraphe est d'un tout autre ordre : l'ignorance initiale sur le bien, sur le juste ou sur le vertueux, qui est une source d'incertitude morale, et qui est certainement un moteur puissant de nos enquêtes morales, est autre chose que le conflit entre principes et il paraît difficile de reléguer cette incertitude au second plan en disant qu'elle n'est que factuelle. Dans chacun des trois domaines peuvent se présenter des hésitations, des tensions, des conflits, qui ne sont pas forcément des conflits entre grands principes unificateurs, mais qui semblent bien néanmoins irréductibles et faire l'objet de nombre de nos discussions morales. Le « car » que Dewey introduit dans sa dernière phrase nous semble donc problématique : pour le dire plus nettement encore, ce qu'il dit de « l'essence de la situation morale » nous semble fondé s'il s'agit d'insister sur l'incertitude morale, mais l'explication qu'il en donne, le jeu de « forces » qui n'ont pas dénominateur commun, ne nous semble pas s'ensuivre nécessairement. La même chose s'applique à la conclusion de la conférence (1930 : 126) lorsque Dewey affirme que, si chaque principe était séparé, nous ferions sans peine la distinction entre le bien et le mal, le licite et l'illicite, ce qui est approuvé et ce qui est désapprouvé. Une telle affirmation nous semble contradictoire et avec son point de départ (qui affirme avec force la confusion initiale et l'incertitude comme dimensions irréductibles des situations morales) et avec ce qu'une attention minimale à l'expérience morale peut enseigner.

Au niveau formel, la typologie présentée par Dewey a le mérite de permettre de présenter les affrontements entre grands systèmes de la morale : par exemple l'opposition qui sépare les morales qui, ayant identifié le bien, en déduisent ce que nous devons faire et celles qui, ayant identifié le devoir, présentent le bien comme « ce qui est d'accord avec l'impératif » (1930 : 120). Elle a également le mérite de trouver une place simple au jugement moral, celui d'une adjudication, nullement réglée d'avance, entre nos désirs (qui visent autant de biens) et nos devoirs, le troisième facteur, l'approbation morale, étant moins développé dans cette conférence qu'il ne le sera en 1932. Enfin, elle rend possible une articulation des trois facteurs dans des situations concrètes : lorsqu'une demande m'est adressée, si je cesse de la percevoir comme une pression extérieure, je serai à même de la percevoir comme un bien (assurant ainsi un lien entre le premier et le second facteur), ou quelque chose que j'approuve (assurant ainsi un lien entre le second et le troisième facteur). Mais l'analyse de Dewey, ici, laisse intacte la complexité des situations morales, pourtant bien décrites au début de la conférence.

Ce faisant, Dewey laisse à l'état d'esquisse la description de la vie morale et la dynamique qui peut s'instaurer à partir des trois facteurs, chacun jouant sans doute un rôle différent dans la vie morale effective. À lire la conférence de 1930 et en ayant en tête l'insistance de Dewey sur la nature sociale de l'esprit, martelée par exemple dans *Expérience et nature* (1925/2012), on peut faire l'hypothèse que le traitement de l'obligation va devoir jouer un rôle important, car c'est le seul facteur où la dimension sociale, au sens où le social est distribué sur des agents, est *première* : je peux viser un bien à titre individuel, et mes émotions morales peuvent bien être partagées, elles ont une inscription somatique individuelle également. À l'inverse, concernant le système des demandes que nous nous adressons les uns aux autres, la grammaire de départ est forcément sociale, au sens où elle présuppose un espace où un phénomène se trouve distribué sur une communauté, voire un « groupe », si l'on préfère utiliser le terme clé du *Syllabus* de 1923 dont nous parlerons plus bas. Je ne pense pas ici

à la vision abstraite selon laquelle la société « en bloc » adresserait des demandes à l'individu, ou l'individu à la « société », ce que j'appellerais une revendication *verticale*, mais bien à une revendication *horizontale*, aux demandes concrètes que nous nous adressons les uns aux autres. Dans la mesure où ce que Dewey appellera sa « philosophie sociale », qui a précisément pour but d'étudier cette dimension sociale de la morale, joue un rôle grandissant à partir des *Lectures in China* (1919-1920/2015), il est naturel de s'intéresser à la catégorie de l'obligation sous cet angle.

En 1930, Dewey donne une description de l'obligation qui est ramenée à un comportement « naturel » :

La vie en commun a ses exigences et ses modes propres. Chaque membre de la collectivité essaie – fût-ce inconsciemment, par le seul fait de vivre et d'agir – de courber les autres à ses desseins, de faire des autres des moyens de coopération dans son plan de vie. Il n'y a pas de personne normale qui ne s'efforce, en quelque façon, d'influer sur la conduite des autres. (1930 : 123)

C'est donc ici un « fait » que nous nous adressons réciproquement des demandes, que nous rappelons des obligations ; la question est alors de savoir à quelles conditions ces obligations sont revêtues d'une autorité morale, et la solution de Dewey plaide dans ce texte pour un caractère transitoire et évanescent de l'obligation : si elle reste extérieure, elle n'a pas de teneur morale ; si elle est reconnue, elle est alors perçue comme un bien, et elle perd son caractère d'obligation (elle redevient un bien, quelque chose que nous pouvons viser et identifier comme un intérêt propre). Dewey voit bien l'objection et voici comment il y répond :

L'objection cache le fait que le « bien » et la « fin » ont pris maintenant un sens nouveau, intrinsèquement différent. Ces termes ne désignent plus ce qui doit satisfaire la volonté d'un individu, mais ce que l'individu reconnaît comme important et valable

du point de vue du groupe social. Le droit (*right*), aux yeux de l'autre partie, devient une demande, une exigence, à laquelle il est tenu de se soumettre. Dans la mesure où il reconnaît que l'exigence est revêtue d'autorité et n'exprime pas seulement une force extérieure à laquelle il est prudent de se soumettre, c'est le « bien », dans le sens que c'est le droit – voilà qui va de soi : mais ce n'est plus *un* bien particulier, à la manière des objets auxquels le désir tend naturellement ; à vrai dire, l'exigence se présente comme un élément de contrariété, d'opposition au désir naturel, autrement elle ne serait pas perçue comme une obligation qu'il faut reconnaître. Avec le temps et par le fait de l'habitude, la demande en question peut devenir un objet de désir ; quand cela se produit, elle perd le caractère de droit et d'autorité, et devient simplement un bien. (1930 : 122)

C'est cette dynamique, en particulier la recherche du fondement d'une obligation particulière, qui constitue un problème moral, et qui constitue le sol propre des questions adressées à la « philosophie sociale », sans que le programme de traitement de cette question ne soit explicité ici. Il reste que ce n'est que dans le moment de l'obligation que la dimension sociale des deux autres facteurs apparaît pleinement. S'il y a une dynamique de la morale à étudier, et cela est appelé par l'attention que Dewey accorde aux processus et aux phénomènes de reconstruction, les obligations contradictoires dans lesquelles nous nous trouvons sont ce qui vient « troubler » la situation et constituer un problème, dont la résolution entraînera la reconstruction de cette situation morale. L'obligation joue bien un rôle central.

On peut trouver des indices de ce statut particulier, moteur, de l'obligation et des revendications dans divers endroits de l'œuvre de Dewey proches de 1930. Elle semble être centrale dans la caractérisation d'un sujet moral et juridique. Dans « Corporate Legal Personality » (1926/2018) et dans un contexte qui s'applique au droit, mais qui peut également valoir pour toute approche de la morale fondée sur la loi ou l'obligation, Dewey s'intéresse au départ, en suivant la maxime de

Peirce qu'il cite explicitement, à ce qui caractérise un agent, à savoir être une « unité pourvue de droits et de devoirs » (Dewey, LW.2.29). Être un sujet légal, si l'on suit la maxime pragmatiste, c'est posséder, ou engendrer des conséquences spécifiques qu'il va donc falloir identifier. Or, voici le critère que donne Dewey :

Les faits en question sont toutes les conséquences spécifiques, quelles qu'elles soient, qui proviennent d'une unité-porteuse-de-droits-et-de-devoirs. [...] Ces conséquences doivent avoir un caractère social, et elles doivent être de nature à être modifiées par un être porteur de droits et d'obligations, de privilèges et d'immunités. Les molécules et les arbres ont certainement des conséquences sociales, mais ces conséquences sont indépendantes du fait d'avoir des droits et des devoirs. Les molécules et les arbres continueraient de se comporter exactement de la même manière, qu'on leur reconnaisse ou non des droits et des devoirs ; les conséquences seraient ce qu'elles sont de toute façon. Il existe pourtant des choses, des corps singuliers ou agrégés (*corporate*) qui, clairement, agissent différemment ou produisent des conséquences différentes en fonction du fait qu'ils possèdent ou non des droits et des devoirs, et en fonction des droits spécifiques qu'ils possèdent et des obligations qu'on leur impose. (1926/2018 : 196 ; ou LW.2.29)

Cette différence spécifique dans l'action d'un agent, c'est non seulement d'avoir une portée sociale, mais en outre d'être ainsi parce qu'il est porteur de droits spécifiques, en situation d'émettre et de subir, de reconnaître ou de nier des *obligations*. Aussi bien dans la conférence de 1930 que dans ce texte, l'obligation joue un rôle particulier, et c'est assurément le « facteur » de la moralité qui a la grammaire la plus riche. Mais nous venons de voir que le conflit moral était finalement décrit de manière ambiguë dans les « Trois facteurs ». Peut-on trouver ailleurs des textes qui développent les « revendications » (*claims*) d'une manière plus proche de ce qui avait attiré l'admiration de Dewey en 1891 ?

3. DES CRÉATURES REVENDICATIVES

Dans une lettre de 1927 à Scudder Klyce, et en particulier dans un paragraphe où il commente *Expérience et nature*, paru en 1925, Dewey a cette remarque sur les revendications contradictoires :

En généralisant un peu, il n'y a pas de branche des faits sociaux plus importante que les *revendications* sociales, et aucun problème humaniste plus important que la détermination de la validité de ces revendications – toute controverse juridique, toute question morale et politique et économique est, en un sens, une question d'adjudication de revendications contradictoires. Toute philosophie, d'un point de vue historique, est une revendication d'un type ou d'un autre, et les conséquences sociales de l'acceptation et de la généralisation de revendications injustifiées sont graves – encore une fois, en tant que question de fait perçu. (John Dewey à Scudder Klyce (1927.05.18), in Dewey, 1999)

Il y a là une dimension assez classique, dans l'accent mis sur la relation entre les revendications et les conséquences, mais s'y ajoute une idée qui se rapproche du point de vue de James dans la *Volonté de croire* : la conviction que toute philosophie est « une revendication d'une certaine sorte » et que nous sommes toujours confrontés à un conflit de revendications que nous devons « arbitrer »⁸.

Dewey dit ici quelque chose qui semble nouveau par rapport à 1908. On pourrait estimer que le contenu de chaque discipline ou pratique normative est par définition la formulation d'énoncés normatifs, et que cela revient au fond à formuler des revendications. Il y a cependant une différence qui réside dans la description que nous donnons de ces disciplines et déclarations normatives : les fins, les normes et même les valeurs peuvent rester assez abstraites, tandis que les revendications sont formulées par des individus, face à des situations concrètes, elles sont adressées à des groupes ou des individus

particuliers. La grammaire de nos descriptions des situations morales devient très différente.

Une revendication est émise par un agent, agissant en son nom propre ou en celui d'un collectif, qui est en position de le faire, sur quelque chose à l'adresse de quelqu'un d'autre, dans une certaine perspective et, lorsqu'il ne s'agit pas d'un simple exercice de force brute, elle se réfère à une norme ou à une règle ainsi qu'à une approbation, tacite ou explicite, de cette même règle demandée au destinataire. On peut raffiner la description d'un *claim*, mais, à première vue, le chapitre sur l'obligation semble recouvrir un phénomène plus complexe que la visée d'un bien, fût-elle enchâssée dans un système de fins, ou que la louange ou le blâme, fussent-ils réfléchis. Le perfectionnisme a toujours été sensible à ce rapport de positions morales, qui permet d'adresser à un autre un rappel ou une revendication, ce sera encore le cas chez Cavell :

La position morale est au centre de la scène dans le perfectionnisme. Là où l'on calcule ce qui est bon moralement, disons comme dans un code fiscal révisé, ou bien là où l'on dérive ce qui est juste moralement de l'impératif catégorique de Kant, disons comme dans le cas de l'avortement ou de la peine capitale, si un acte est mauvais ou mal, alors il est mauvais ou mal, point final. Mais si vous me dites « Les bons comptes font les bons amis » ou « Sois fidèle à toi-même », il vaudrait mieux pour vous que vous occupiez à mes yeux une position, celle à partir de laquelle vous convoquez ma vie, depuis laquelle ma vie vous importe, et où compte à mes yeux le fait qu'elle compte pour vous. (Cavell, 2004/2011 : 74-75)

Dans le domaine de la connaissance, lorsque je prétends que quelque chose est le cas, je m'adresse à un public et lui demande d'accepter l'autorité de cette déclaration. Dans le domaine moral et social, lorsque j'adresse une revendication, je demande quelque chose à quoi je pense avoir droit. La reformulation du problème des devoirs

en termes de revendications permet de souligner que la question est indéfinie, qu'une autre revendication particulière peut être opposée à celle que je porte et que l'autorité même à laquelle nous faisons appel est incertaine. L'idée développée dans cette section est que la dimension sociale du juste, du droit et du devoir a une nouvelle texture dans E1932, tout à fait en accord avec la lettre de Dewey à Klyce.

Le chapitre 12 d'E1932 maintient la distinction entre le Bien et le Juste (*Right*), tout en montrant aussi que le Juste est néanmoins lié au désir et aux affections, aux fins et aux valeurs, bref aux deux autres facteurs. Le but de Dewey est de trouver une source d'autorité morale distincte de la simple contrainte qui soit cependant toujours liée aux impulsions, aux affections et aux désirs, et c'est exactement là que nous trouvons son analyse des « revendications ». Bien sûr, Dewey nourrit toujours une forte critique des analyses abstraites de l'individu, qui le pensent comme un atome : elles vont à l'encontre du fait brutal de la survie et de la subsistance (qui impliquent l'aide d'autrui), mais des faits plus subtils encore impliquent le social. Penser, même quand on est seul, suppose toujours « un langage qui découle de l'association avec les autres », et l'indépendance de jugement « est quelque chose qui se manifeste en relation avec les autres ». Cela est également vrai pour la pensée philosophique : nous héritons de nos problèmes, nous partageons nos conclusions avec les autres, et nous essayons de « gagner leur assentiment ». Sans cela, poursuit Dewey, l'être humain n'existe qu'à la manière d'un bout de bois (Dewey, LW.7.227).

Jusqu'à présent, cela correspond aux textes précédents, mais un autre élément se détache à présent. Le *Claim-Talk* est maintenant à la pointe de l'analyse et profondément ancré dans le naturalisme de Dewey. Nous sommes, pour ainsi dire, *des créatures qui revendiquent*. Si nous admettons, comme nous l'avons esquissé, qu'il existe deux types de revendications, les revendications de la société sur les individus et les revendications des individus les uns sur les autres (Frega, 2020), Dewey, tout en étant conscient du premier sens, accorde une attention plus grande ici aux revendications « horizontales », aux

demandes concrètes, souvent conflictuelles, que nous formulons les uns sur les autres. Il est, dit-il, *naturel* pour nous de le faire :

La solution consiste à reconnaître que l'exercice des droits est aussi naturel que toute autre chose dans un monde où les personnes ne sont pas isolées les unes des autres, mais vivent en association et en interaction constantes. (Dewey, LW.7.218)

Certaines de ces relations assignent des devoirs (nous exposent « aux attentes des autres et aux exigences dans lesquelles ces attentes se manifestent » Dewey, LW.7.218), et Dewey ne pense pas à des devoirs abstraits ou virtuels en général, il a à l'esprit des revendications réelles, telles qu'elles sont soulevées par ses semblables :

Les autres ne nous laissent pas tranquilles. Ils expriment activement leur estimation du bien dans les demandes faites à chacun d'entre nous. (Dewey, LW.7.224)

On peut maintenant revenir aux propos d'Edel et Flower et à leur diagnostic sur le changement majeur concernant le devoir entre E1908 et E1932 :

Une telle image de chaque individu vivant dans un réseau de relations est très éloignée de la tension interne de l'individu de 1908, idéale et établie à long terme, ou du contractualisme des volontés largement répandu dans l'éthique individualiste. (Dewey, LW.7.xxix)

Le social, ici, n'est pas le collectif, l'intersubjectif, même pas le public au sens standard, pré-deweyen ou pré-meadien (au sens où l'on parle d'un espace de la publicité, de la vie publique), il se rapproche maintenant davantage du champ conflictuel des revendications que James décrivait en 1891 que de l'E1908. Cela ressort clairement du résumé que Dewey donne de l'ensemble des chapitres, après avoir évoqué les relations sociales de l'agent moral :

Ces relations s'expriment par des demandes, des revendications, des attentes. Une personne a la conviction que la satisfaction de ses exigences par d'autres est son *droit* ; pour ces autres, c'est une *obligation*, une chose due, due à ceux qui font valoir la revendication. De l'interaction de ces demandes et de ces obligations découle le concept général de loi, de devoir, d'autorité morale ou de droit. (Dewey, LW.7.308)

Nous pouvons nous faire une idée de l'omniprésence de ce contexte perspectif, agonistique, d'une autre manière, en analysant la description que donne Dewey du « non-conformiste » en morale en 1932 :

La justification du non-conformiste moral est que, lorsqu'il nie la légitimité d'une revendication particulière, il le fait non pas au nom d'un avantage privé, mais au nom d'un objet qui servira plus amplement et plus systématiquement le bien-être de tous. (Dewey, LW.7.231)

Relevons tout d'abord que la description de Dewey implique un espace distribué de fins et de revendications concurrentes, éventuellement incompatibles : le non-conformiste ne fait pas que formuler ses propres revendications, il nie également « la justesse de certaines revendications ». Notons ensuite qu'il ne peut s'agir ici de la description d'un personnage exotique, de la même manière que nous aurions des descriptions d'excentriques et de fous. Si le conformisme ne peut légitimement commander l'obéissance, comme Mill et Emerson l'avaient déjà montré bien avant Dewey, et s'il est souvent un autre visage de la coercition, chaque nouvelle revendication, chaque critique d'une institution dominante, chaque expérimentation proposée, doit en revanche, au moins dans les premiers temps, être « non-conformiste ». Mon hypothèse, ici, est que, lorsque Dewey décrit le « non-conformiste », il décrit également, par inclusion, la critique morale ainsi que toute approche expérimentaliste des valeurs. Enfin, cette intuition est encore renforcée par les raisons invoquées par le non-conformiste, sous la plume de Dewey, qui

sont fondamentalement les mêmes que les revendications morales *en général* : il s'oppose aux revendications « pour un objet qui servira plus amplement et plus systématiquement le bien-être de tous ». À ce compte, la différence entre le « non-conformiste » et les penseurs moraux plus modérés ne réside pas dans la ligne générale du raisonnement.

Je ne pense pas que la première et la troisième affirmation de Dewey soient controversées ; la deuxième est plus spéculative, mais pas de manière extravagante si l'on en croit Dewey. S'opposer aux revendications morales dominantes s'accompagne de certains devoirs, que nous appellerons « méthodologiques » ou « procéduraux » :

La charge de la preuve lui incombe. En affirmant la légitimité de son propre jugement sur ce qui est obligatoire, il avance implicitement une revendication sociale, qui doit donc être testée et confirmée par d'autres lors d'une nouvelle mise à l'épreuve. Il reconnaît donc que lorsqu'il proteste, il est susceptible de subir les conséquences qui résultent de sa protestation ; il s'efforcera avec patience et équanimité de convaincre les autres. (Dewey, LW.7.231)

Le non-conformiste ne peut pas se contenter d'être différent, il doit convaincre les autres de bonne grâce, il doit jouer le jeu consistant à « donner et demander des raisons », pour reprendre une expression de Sellars-Brandom.

La tolérance n'est donc pas seulement une attitude d'indifférence de bon gré. C'est une volonté positive de permettre à la réflexion et à l'enquête de se poursuivre, avec la foi que ce qui est véritablement juste sera rendu plus sûr par le questionnement et la discussion, tandis que les choses qui ont simplement survécu à la coutume seront modifiées ou supprimées. (Dewey, LW.7.231)

Reprenons les choses. Sans nous prononcer pour l'instant sur une éventuelle rupture dans la pensée de Dewey à ce sujet, nous avons dans l'*Éthique* de 1932 une description du soubassement social de la délibération et de la justification morales qui tranche fortement avec 1908 et même, pour ce qui est du détail, avec la Conférence de 1930. Il y a une incertitude morale, ne serait-ce que parce que nous nous trouvons plongés au milieu de revendications contradictoires, que l'obligation se comprend par rapport à ces dernières, et, si Dewey ne va peut-être pas aussi loin que James quant à l'équivalence entre revendication et obligation, il semble considérer que toute nouvelle obligation morale, toute demande légitime qui nous est adressée et que nous comprenons ainsi, prend, au moment où elle apparaît, la forme d'une revendication non-conformiste. Il nous manque cependant encore un élément concernant la ressemblance éventuelle avec l'argument de James : la possibilité que nous soyons ou restions sourds à l'égard de sollicitations morales. Il semble cependant que l'*Éthique* de 1932 fournisse un traitement tout à fait clair de ce point.

4. L'ÉCLIPSE DU DEVOIR ?

Que ressentons-nous comme une obligation ? Formuler des revendications ne suffit pas : tout ce qui n'est pas un pur cri ou un pur ordre n'est entendu comme revendication que si sa légitimité est dans le même temps pesée. La coercition est tout autant que l'obligation un phénomène social, mais elle ne commande pas les mêmes devoirs et loyautés que les relations « intimes », le nouveau terme que Dewey utilise maintenant.

À le lire, les devoirs découlent de relations durables : « les devoirs qui expriment ces relations sont intrinsèques à la situation, et non imposés de l'extérieur. » (Dewey, LW.7.227-228). Le critère peut fonctionner de manière négative, il peut servir à exclure des revendications en montrant qu'elles ont une source en dehors de la présente situation morale, mais ce ne semble être que l'amorce d'un critère : les relations de domination, de violence symbolique, voire d'esclavage,

peuvent être désespérément durables et « intrinsèques à la situation ». Il se peut que les devoirs ne puissent s'exercer que sur des relations durables, plutôt qu'épisodiques, mais cette stabilité ne peut être le principal motif de révérence et d'obéissance. Si les devoirs découlent « des relations que les êtres humains entretiennent intimement les uns avec les autres », ou encore « de la nature même de la relation qui lie les gens entre eux » (Dewey, LW.7.219), comment les distinguer de relations plus coercitives, comme la domination brutale ? Il y a ici deux lignes dans l'argumentation : Dewey fournit une forme de test, mais il mentionne également une condition pour que ce test ait lieu.

Le test implique que nous soyons en mesure de répondre à la question suivante :

La moralité réflexive demande : Qu'en est-il de la légitimité des revendications et des exigences spécifiques qui sont formulées par la société, en particulier par ceux qui détiennent l'autorité ? S'agit-il, dans les formes concrètes sous lesquelles elles sont formulées, de revendications et d'attentes qui devraient être exercées ? (Dewey, LW.7.225)

Il convient de noter que cette question est formulée en termes de situations réelles (« formes concrètes », « revendications spécifiques »). Le test proposé par Dewey est également plus complexe que les versions précédentes. Il implique une demande, une vision du bien, ainsi que ma propre position sur cette vision du bien :

Le comportement prétendument obligatoire, censé avoir derrière lui l'autorité de la loi morale, contribue-t-il réellement à un bien auquel *participera* celui à qui l'acte est demandé ? (Dewey, LW.7.230 ; je souligne)

En fin de compte, les deux « facteurs » que sont le bien et le juste sont ici liés, puisqu'« un bien » apparaît dans l'évaluation de ce qui est demandé et sert donc de critère pour l'évaluation des obligations (avec

sans doute un changement de nature du bien en question, comme on l'a vu dans la Conférence de 1930). Mais, ce qui est plus important encore ici, le test semble également présupposer que, lorsque nous faisons appel au sens du devoir de quelqu'un, nous devons le faire sur la base d'évaluations partagées (ce qui semble pointer vers le troisième « facteur », l'approbation morale, même si ce lien n'est pas clairement thématique ici), ou du moins d'une compréhension mutuelle du bien que nous partagerons et de nos situations respectives au sein de ce partage.

Dewey parle à ce sujet d'un sens du devoir, ou encore d'un sentiment d'obligation, qui se développe par généralisation à partir de situations particulières : avoir le sens du devoir, c'est être sur le qui-vive à l'égard de situations auxquelles l'idée générale du devoir s'applique. Le sens du devoir a une fonction bien précise dans l'*Éthique* de 1932 : ce n'est pas un appel à « obéir », c'est un aiguillon de la sensibilité morale, qui joue un rôle très proche de ce que James détaillait dans « Les philosophes et la vie morale » et « On a Certain Blindness » :

La fonction propre d'un sens général du devoir est de nous rendre sensibles aux relations et aux revendications impliquées dans des situations particulières, et cette sensibilité est particulièrement nécessaire dès lors que quelque sollicitation immédiate du désir tend à nous aveugler sur toute autre chose qu'elle-même.
(Dewey, LW.7.232)

Cette condition de fond pour le test, dans le texte de Dewey, semble plus problématique que la question générale que ce test recouvre, et la conclusion du chapitre 12 nous permet de mieux le comprendre :

Les loyautés coutumières qui, autrefois, maintenaient les hommes ensemble et leur faisaient prendre conscience de leurs obligations réciproques ont été sapées d'innombrables manières. Comme le changement est dû à l'évolution des conditions, on ne peut répondre aux nouvelles formes d'anomie (*lawlessness*) et

à la manière légère et relâchée de considérer les devoirs par un appel direct et général au sens du devoir ou à la retenue d'une loi intérieure. *Le problème est de développer de nouvelles relations stables dans la société, à partir desquelles les devoirs et les loyautés se développeront naturellement.* (Dewey, LW.7.234 ; je souligne)

Bien sûr, toute la deuxième partie de l'E 1932 diagnostique une transition entre la moralité coutumière et la moralité réflexive, ou réfléchie, et une objection naturelle serait que cette transition, et cette transition seulement, est en jeu ici. Je pense que la citation précédente met en fait en lumière un autre aspect : le problème n'est pas seulement que les règles et les loyautés coutumières soient menacées, parce que ce changement général s'appliquerait à l'ensemble de la modernité⁹. Je l'interprète comme disant que les évaluations ordinaires, exactement celles que nous pourrions soumettre à un examen réfléchi, deviennent problématiques. Il est tentant de penser que Dewey, ici, diagnostique une « éclipse » du devoir qui pourrait être une contrepartie de l'éclipse du public analysée dans *The Public and Its Problems*. La conscience d'un impératif, un *should*, par opposition au bien, suppose un contexte d'obligations stables et réciproques qui sont essentielles à nos revendications morales, lorsque nous essayons de convaincre les autres des objets où ils devraient trouver leur bien, ou lorsque nous les soumettons à la critique. Aux yeux de Dewey, ces mêmes conditions font apparemment défaut, ou du moins deviennent très problématiques¹⁰.

Nous sommes donc confrontés à une sorte d'impasse qu'il est possible de résumer ainsi : (a) la justification des revendications pré-suppose des conditions sociales spécifiques (des relations stables et « intimes ») ; (b) ces conditions manquent et nous pouvons expliquer pourquoi à la lumière des récentes transformations de la société ; mais (c) la justification des revendications est justement ce qui fait la différence entre les devoirs et la simple coercition. Le chapitre se termine par un « problème », mais la résolution, ou la transformation

de la situation problématique, n'est pas donnée, ici, dans la contribution de Dewey.

Dans *The Public and Its Problems*, et plus particulièrement dans le chapitre « The Eclipse of the Public » ainsi que dans d'autres parties, Dewey avait déjà abordé ce qu'il pensait être une condition préalable à notre réactivité aux revendications des autres, qu'il décrivait comme une sorte d'« attachement ». Ces attachements sont déterminants pour l'émergence des publics, dans la mesure où ils nous aident à nous sentir concernés par les conséquences indirectes des actions associées. Ils sont eux-mêmes dépendants de notre environnement : lorsque les choses vont trop vite, lorsque la « mobilité » perturbe ces attachements « à la racine », les publics deviennent fantomatiques, car ils ne peuvent plus s'identifier. Ou, en d'autres termes, les agents ne peuvent pas s'identifier aux conséquences indirectes de l'action associée.

Les [attachements] se développent dans une stabilité tranquille ; ils se nourrissent de relations constantes. L'accélération de la mobilité les perturbe à la racine. Et sans attaches durables, les associations sont trop mouvantes et trop chancelantes pour permettre à un public de se localiser et de s'identifier facilement¹¹.

Dans E 1932, la question n'est plus l'existence de publics, mais les attachements sont également cruciaux, lorsque nous répondons aux revendications des autres, même si nous les repoussons finalement. Cette condition préalable ne décide en aucun cas de la validité de ces revendications, mais contribue à nous faire prendre conscience des revendications, lorsqu'elles sont soulevées :

Le sentiment d'une valeur et d'un intérêt communs liant les personnes entre elles est donc le support et le guide habituels. Mais nous sommes tous soumis à des conditions dans lesquelles nous avons tendance à être insensibles à cette valeur, et où le sens de ce qui est dû aux autres est faible par rapport à la force d'une

inclination contraire. Les revendications d'autrui trouvent alors un allié précieux dans un sens généralisé du droit et de l'obligation qui s'est développé en raison des appréciations antérieures de relations concrètes. (Dewey, LW.7.233)

L'apathie, exactement comme chez James, devient un problème moral central. Pour la même raison que dans *The Public and Its Problems*, ces « appréciations antérieures de relations concrètes » partagées deviennent instables :

Néanmoins, les changements intervenus dans les relations intérieures, économiques et politiques ont entraîné un sérieux relâchement des liens sociaux qui unissent les gens dans des relations définies et facilement reconnaissables. (Dewey, LW.7.234)

Une autre version de l'argument peut être trouvée dans un texte antérieur sur « L'individu perdu ». La deuxième partie du chapitre, qui est essentielle dans l'économie de *L'Individualisme, l'ancien et le nouveau*, se concentre sur « le relâchement des codes moraux traditionnels » (Dewey, LW.2.73). Dewey aborde un malentendu courant qui consiste à penser que ce relâchement serait la conséquence d'actes individuels, de quelques écrits et travaux d'artistes et d'universitaires qui en porteraient alors la responsabilité, un peu comme lorsqu'aujourd'hui on fait remonter notre ère supposée de « post-vérité » à une série d'écrits « post-modernes ». Mais il s'agit là d'une confusion de causes et d'effets : les littéraires et les universitaires « reflètent et expriment la désintégration qu'ont introduite les nouveaux modes de vie, produits par les nouvelles formes d'industrie et de commerce » (Dewey, LW.2.74). Ce dernier état de fait est une préoccupation majeure du nouvel individualisme que Dewey formule, car, sans une stabilité minimale des liens qui permettent aux individus de façonner leur vie, d'exercer leur maîtrise de soi, il n'y a pas d'individu du tout, ou, pour reprendre le titre du chapitre, l'individu est « perdu ».

Les chapitres 16 et 17 d'E 1932 relèvent, davantage que ceux qui composent la « Théorie de la vie morale », de la philosophie sociale. Ils prolongent en grande partie le chapitre 12 et l'on peut espérer y trouver un traitement plus étendu de cette fragilité des attachements moraux que Dewey décrit. Dans la mesure où deux textes antérieurs, en particulier un syllabus de 1923 et un cours de 1926, semblent avoir déjà traité l'objet des chapitres 16 et 17, nous les interrogeons brièvement afin de voir s'ils offrent une analyse de notre problème, avant de revenir au texte d'E 1932.

5. GROUPES ET CONFLITS : LE SYLLABUS DE 1923 ET LE COURS DE 1926

En 1923, en complément de son cours, Dewey compose un « Syllabus » sur la philosophie sociale (Dewey, MW.15.229-272). Ce document, qui est un tapuscrit, était destiné à sa classe à Columbia et il possède forcément, de ce fait, une autorité moindre que les textes publiés, mais il permet de se faire une idée des matériaux que Dewey pouvait convoquer pour composer ses deux chapitres de la partie III de l'*Éthique* de 1932. On peut également mesurer, en le lisant, que l'obligation, comme source de la morale, n'est pas aussi nettement distinguée du bien qu'elle le sera plus tard dans la décennie.

Le titre même du syllabus, « Les institutions sociales et l'étude de la morale », permet immédiatement de constater que son objet recouvre celui de la troisième partie d'E 1932 et, s'il était besoin de s'en convaincre davantage, l'introduction précise bien l'idée même de « philosophie sociale » : du fait de son intérêt pour la « valuation » des phénomènes sociaux, « le but de la philosophie sociale est éthique » (Dewey, MW.15.231). Si le syllabus traite bien entendu de l'articulation entre l'individuel et le social, des « biens » poursuivis par les institutions, l'entité qui reçoit le plus d'attention est le *groupe*. En effet, « l'unité de la société est purement conceptuelle ; ce qui existe effectivement, c'est une vaste multitude de groupes sociaux » (Dewey, MW.15.232). Ces derniers sont définis ainsi dans la section 1B :

Les personnes vivant en association forment un groupe, qui peut être considéré comme le concept fondamental. Un groupe est une conjonction de personnes tendant à l'individualité ou à l'action unitaire et possédant une durée ou une relative permanence. En tant qu'entité unitaire et durable, il possède (1) des habitudes caractéristiques ou des modes d'action généraux, des coutumes et des traditions ; (2) un certain degré de structure ou d'organisation cohérente, une phase institutionnelle ; et (3) des intérêts ou des biens à préserver et à sécuriser. (Dewey, MW.15.236)

C'est le point (3) qui va être mobilisé pour déplier la teneur morale de la philosophie sociale, car c'est lui qui permet de préciser les « biens » que ce groupe vise, ou, pour dire les choses autrement, ses intérêts. On pourrait également imaginer qu'il est le champ dans lequel des revendications contradictoires peuvent s'exercer. D'une manière qui anticipe largement *Le Public et ses problèmes*, Dewey relève qu'un même groupe « concret » peut être porteur d'intérêts fort différents : par exemple, « le foyer est un groupe unitaire reproducteur, économique, légal ou régulateur, éducatif et parfois religieux » (Dewey, MW.15.237). Faire partie d'un tel groupe, c'est par construction être exposé à des conflits d'intérêts. C'est ce qui explique que l'introduction de la notion de conflit, qui sera relativement discrète dans *Le Public et ses problèmes*, ait lieu ici juste après la définition des groupes. Ce n'est pas au niveau de l'affrontement entre groupes que se jouent les conflits proprement sociaux (Dewey, MW.15.237, parle alors de « *clashes* », il fait le même sort à la « lutte des classes économiques »). Est dit « social » un conflit qui se produit lorsqu'un membre d'un groupe oppose des intérêts minoritaires à des intérêts dominants², ou lorsqu'il « joue » un des intérêts du groupe contre un autre :

Un conflit ou un échec d'adaptation d'une personne aux autres est social lorsqu'il reflète des revendications opposées du groupe. [...] Le conflit d'intérêts du groupe se manifeste donc de manière beaucoup plus étendue et subtile que les affrontements

manifestes de groupes en tant que tels, comme dans la guerre ou la lutte des classes économiques. (Dewey, MW.15.237)

Un même individu appartenant à un groupe donné peut être le siège d'un tel conflit, correspondant à ses diverses allégeances, mais cela ne signifie pas que l'un de ces intérêts ou l'une de ces normes morales ne puissent être critiqués de manière absolue. On peut critiquer une valeur ou une demande du groupe même si aucune autre demande actuelle du même groupe ne permet de la contrebalancer. Le portrait que donne ici Dewey de la réflexion morale revient à évaluer une demande de notre groupe, du point de vue d'un autre groupe, réel ou virtuel, ayant d'autres intérêts et par là d'autres valeurs :

Les critiquer équivaut à adopter le point de vue d'un autre groupe social, réel ou possible, ayant d'autres habitudes en matière de louanges et de blâmes, et d'autres systèmes de droits-obligations. (Dewey, MW.15.238)

Dewey restera ici très discret sur les modalités de cette critique, qui nous semblent plus développées dans les passages sur l'obligation d'E 1932. De manière générale, si ce *Syllabus* reste intéressant pour relire la visée de « biens » (la première partie est intitulée « Étude des processus conditionnant les formes et biens sociaux »¹³), sa grammaire reste limitée, faute de distinguer entre les trois facteurs indépendants de la morale. Il n'y a que peu de choses sur l'obligation morale, hormis le fait que l'activité de groupe impose à l'individu « des attentes, des exigences, des demandes, des charges, des responsabilités, des injonctions et interdictions, des obligations » (Dewey, MW.15.237), et que des obligations sont « conditionnées socialement » (MW.15.241). On ne trouve pas d'analyse détaillée des conflits d'obligations, ou éventuellement entre biens visés, obligations et approbation morale. On aurait mauvaise grâce de reprocher à Dewey de ne pas s'appuyer sur un texte postérieur, mais il reste qu'après la rédaction de la conférence sur les facteurs indépendants de la morale, le contenu entier du *Syllabus* aurait dû être refondu. Retenons cependant un

point important : Dewey envisage que l'on puisse critiquer les valeurs de son groupe du point de vue d'un autre groupe, réel ou imaginé, et il nous semble de ce point de vue aller plus loin que la Conférence de 1930, qui ne percevait pas la possibilité d'un conflit moral au sein d'un seul et même facteur de la morale.

A-t-on plus de chance ailleurs ? Il se trouve que, comme cela a été analysé par Fesmire (2020), la tripartition de la morale est théorisée dans un cours de 1926. Les cours de 1926 sur l'éthique (Dewey, 2010 : 2.2230) présentent en effet une matrice d'E 1932, mais le passage qui correspondrait sans doute au plus près à ce qui nous intéresse, sur l'obligation et son effacement... est aussi celui qui correspond à la seule absence de Sidney Hook, à qui l'on doit ces notes, lors de ces cours de Dewey. Le cours du 12 avril 1926 évoque brièvement Lippmann et le *Public fantôme* (1925/2008 : chap. 7), ainsi que la désagrégation de certains liens sociaux, mais le développement de cette idée, qui devait occuper la séance du 14 avril, ne nous est pas connu (Hook note simplement « *Lazarus slept* », sic – 2010 : 2.2280). En revanche, la séance du 28 avril est instructive car elle reprend la question de l'origine du sens du devoir. Les trois premières étapes que Dewey recense sont celles qui réapparaissent en 1932 :

1. Il émerge du fait que les gens ne vivent pas dans l'isolement.
2. Au sein de telles relations, ils sont constamment l'objet de demandes et d'attentes.
3. L'effort pour satisfaire ce désir = source empirique du devoir. (Dewey, 2010 : 2.2265)

Dewey reprend alors l'intériorisation des contraintes extérieures qu'il avait proposée en 1908 dans son analyse de l'utilitarisme, tout en élevant les mêmes critiques ; les utilitaristes opposent encore trop l'individu et son environnement, lorsqu'ils perçoivent la société comme un ensemble de pressions extérieures. Si Dewey réitère sa solution de 1908, selon laquelle les devoirs révèlent la nature structurellement incomplète du soi, son appartenance à un tout plus vaste, c'est

pour aussitôt lui opposer, en un style un peu « télégraphique » ici, une objection :

La tentation est de dire que le soi le plus grand est le vrai soi et que, de cette façon, l'idée de devoir n'est rien d'autre que la réalisation de soi. Objection – on ne peut pas montrer que pour de nombreuses demandes qu'elles ont un rapport avec la réalisation de soi – Le fait [est] que la société adresse des demandes – mais elles ne contribuent à la réalisation de l'individu que dans certains cas. (Dewey, 1926/2010 : 2.2267)

On n'a pas pour autant, ici, une élucidation du phénomène de l'oblivion et du type de conflit particulier qui peut se produire lorsque des individus s'adressent des *claims*, pas plus que les propos plus inquiets de la fin des années 1920 sur l'effacement de l'arrière-plan de ces revendications, le partage de *valuations* rendu possible par le partage d'une forme de vie, n'est analysé en détail¹⁴.

Si les compléments que nous cherchons ne se trouvent pas dans le syllabus de 1923 et dans le cours de 1926, ce qui n'exclut pas que d'autres textes puissent être convoqués dans une enquête plus fournie, pouvons-nous espérer les trouver dans les chapitres 16 et 17 d'E1932, qui prolongent l'analyse de la vie morale ?

6. LE CHAPITRE 16 ET LA VERSION « VERTICALE » DU CONFLIT

Le chapitre 12 nous laissait finalement sur une forme d'aporie : les devoirs et les loyautés doivent être repensés, refondus, reconstruits, à l'ère de la Grande société, mais les ressources manquent dans la situation contemporaine. Les écrits ultérieurs, en apparence, ne sortent pas de cette difficulté. Cette reconstruction semble toujours « urgente », en 1938, dans *Freedom and Culture*, ce qui donne bien sûr à penser qu'elle est encore à venir :

Les épigrammes sur la différence entre le monde de la diligence et celui du chemin de fer et de l'avion ne sont au mieux que des suggestions de l'énorme changement dans les relations humaines qui a été produit par le changement des moyens par lesquels l'industrie est menée. Ces nouvelles relations exigent une nouvelle détermination des droits et des devoirs. La détermination de ces droits et devoirs, faite à l'époque où le principal problème était de maintenir des relations pacifiques entre les personnes en tant que personnes, ne suffit pas pour déterminer les droits et obligations lorsque de grands agrégats ont largement remplacé les personnes individuelles en tant qu'unités d'action efficaces. La nécessité même du changement rend pressante la question de savoir si les organes démocratiques existants sont compétents pour effectuer ce changement. (Dewey, LW.13.112)

Le chapitre 16 comporte cinq sections, « §1. L'importance morale des questions sociales », « §2. La question sous-jacente : l'individu et le social », « §3. Trois aspects du conflit », « §4. Le problème de la méthode », « §5. L'individualisme historique ». Le §1 joue un rôle de charnière entre le traitement formel de la deuxième partie et celui, matériel, de la troisième ; il explicite en outre le changement de point de perspective : ce n'est pas l'individu qui est au centre, mais les demandes sociales. Le §2 est celui qui permet sans doute de comparer le plus nettement E 1908 et E 1932, car il travaille la même opposition de l'individu et du social. Le §3 contient une intéressante théorie de la domination (Serrano Zamorra, 2020). Le §4 défend, d'une manière assez classique pour Dewey, le bien-fondé d'une approche expérimentale des problèmes sociaux. Le §5 est, lui, une refonte des thèses principales d'*Individualism, Old and New* (ou une reprise des paragraphes correspondants dans le *Syllabus* et les *Lectures in China*).

Je ne commenterai ici que le §3, pour sa présentation du conflit entre individu et société, idée que Dewey critique dans sa forme abstraite, car « il n'existe pas de chose appelée "société" et qui s'ajouterait à John Smith, Susan Jones et d'autres personnes individuelles.

La société comme quelque chose de séparé des individus est une pure fiction. » (Dewey, LW.7.323). Dewey veut cependant donner la genèse de cette idée répandue, ce qui le conduit à identifier trois formes, ou trois niveaux, de conflits, dont on peut cette fois donner une description empirique, car ils opposent certains individus et certains arrangements sociaux, ils surgissent « entre des groupes et d'autres groupes, entre certains individus et d'autres individus » (Dewey, LW.7.325). Il y a (1) des conflits entre un groupe « dominant » qui s'imagine représenter la société et des groupes dominés ; (2) les valeurs unissant un groupe, encore peu organisé au début d'une mobilisation, et l'opposant à une caste dominante, paraîtront « individuelles » par rapport aux valeurs plus conservatrices :

Comme il faut du temps pour qu'une idée soit reconnue et qu'une valeur soit appréciée et partagée, ce qui est nouveau et relativement peu organisé, bien qu'il puisse représenter une valeur sociale réellement importante, est ressenti comme relevant des individus dissidents. Les valeurs d'une société passée qui doivent être conservées sont reconnues comme sociales, tandis que celles d'une société future qui n'a pas encore vu le jour sont considérées comme étant uniquement celles des individus. (LW.7.326)

Ces dissidents paraîtront être des individus s'opposant à « la » société, tant que les valeurs qui les lient ne seront davantage partagées. Il y a enfin (3) une troisième figure, selon laquelle les rôles sont inversés, où les « individus » sont ceux qui s'accrochent aux privilèges d'un ordre décadent, ou finissent de le parasiter, alors qu'un collectif fait valoir en opposition un intérêt proprement social. C'est pour Dewey le cas des époques de tourmente, dans lesquelles la société ne semble plus être qu'une coquille vide, répondant au mot de Carlyle qui dépeignait la société de son temps et son *laissez-faire* comme « l'anarchie, plus le gendarme » (Dewey, LW.7.327). Ce chapitre permet sans doute d'approfondir la situation dans laquelle se trouve un « non-conformiste » en matière de morale, c'est-à-dire quelqu'un qui

oppose une revendication à une demande ou à une pression sociale, dans la mesure où ce qui était alors appelé société est reconduit à un groupe ou un ensemble de valeurs qui se trouvent jouir d'une position dominante. En ce sens, il permet de comprendre, à plus grande échelle, l'affrontement entre revendications contradictoires qui nous avait intéressé dans le chapitre 12, mais il ne donne guère plus d'éléments sur le conflit et la dispute morale.

7. LE CHAPITRE 17 ET L'APATHIE MORALE

Qu'en est-il de l'autre point, à savoir le sens général du devoir comme aiguillon moral et son effacement dans les sociétés contemporaines ? Le §1 du chapitre 17 revient sur une idée déjà énoncée en LW.4 (143), selon laquelle on ne peut séparer le caractère de son environnement, pour lui donner une nouvelle ampleur : on ne peut pas davantage tenir cet environnement pour neutre du point de vue de la théorie morale. Le §2 traite de « La nature du critère des conditions sociales » et analyse ce que l'on peut tenir pour un « bien commun » (*common good*). Le §3 évoque des « Problèmes politiques particuliers » et l'on y retrouve l'essentiel de ce qui provoquait une éclipse du public dans *Le Public et ses problèmes*. Enfin, les deux dernières sections débattent de problèmes fondamentaux pour la philosophie politique : « La liberté de pensée et d'expression » (§4), et « Le nationalisme, les relations internationales, la paix et la guerre » (§5).

Je me concentrerai ici sur les paragraphes 3 et 4 : l'idéal démocratique correspond, si on le réexprime dans les termes que nous venons d'utiliser, à un schème particulier dans la répartition des droits et des devoirs, et il est porteur d'une demande, d'un *claim* particulier. Il incarne l'idée...

[...] que chaque individu doit avoir la possibilité de libérer, d'exprimer, de réaliser ses capacités distinctives et que le résultat doit favoriser l'établissement d'un fonds de valeurs communes.

Il nous semble que Dewey travaille ici à résoudre l'aporie sur laquelle finissait le chapitre 12. Le processus qu'il décrit ici aiguisé l'approbation, à partir de ce « fonds de valeurs communes », tout comme il permet de se déterminer en fonction d'un « bien commun », mais il n'en présuppose pas moins un système qui adresse des « demandes » et régit les revendications que nous pourrions avoir à l'égard d'individus ou de collectifs, dès lors qu'ils dérogent à ce système de droits et d'obligations. Or, Dewey approfondit ici une idée esquissée au chapitre 12 : le danger qui guette la démocratie comme valeur et comme ensemble de revendications n'est pas le pluralisme des positions et des valeurs, c'est l'apathie, c'est l'indifférence :

L'une de ses manifestations est la propagation de l'apathie et de l'indifférence politiques. Lorsque seulement la moitié environ de l'électorat potentiel exerce son droit de vote, il y a non seulement une contradiction avec l'hypothèse initiale selon laquelle un gouvernement démocratique appellerait nécessairement à l'intérêt politique de tous les citoyens, mais aussi la preuve que, dans sa forme actuelle, il manque de vitalité. Lorsque l'exhortation désintéressée à assumer des responsabilités politiques, plus l'esprit partisan, plus les dépenses considérables de machines de parti bien organisées, ne parviennent pas à inciter plus de cinquante pour cent des électeurs à tenter d'influencer l'action gouvernementale, il existe un grave défaut dans la politique démocratique ou dans la manière dont elle s'exprime actuellement. (Dewey, LW.7.351)

Cette notion d'apathie politique revient à plusieurs reprises sous la plume de Dewey, parfois, de manière optimiste, pour suggérer qu'elle va aboutir à un sursaut démocratique (Dewey, LW.3.135), mais de manière plus nette à partir du tournant des années 1930, pour renvoyer au problème politique le plus préoccupant, l'effacement des loyautés et des allégeances, à mesure que les débats politiques semblent devenir irréels. Ce peut être parce que l'opinion publique,

éventuellement manipulée dans cette perspective, ne peut se fixer sur des objets stables :

Mais il est trop évident pour avoir besoin d'argumenter que, dans l'ensemble, nos politiques, dans la mesure où elles ne sont pas secrètement manipulées au nom de l'avantage pécuniaire des groupes, sont dans un état de confusion ; les questions sont improvisées de semaine en semaine avec un changement constant d'allégeance. Il est impossible pour les individus de se retrouver politiquement avec certitude et efficacité dans de telles conditions. L'apathie politique, entrecoupée par des sensations et des spasmes récurrents, en est la conséquence naturelle. (Dewey, LW.5.70)

Ce peut également être parce que ce qui devrait faire l'objet de revendications, au premier chef la répartition des biens économiques et culturels, ainsi que l'autorité un peu trop vite reconnue à la « finance », semble intangible, hors d'atteinte, et ne semble pas même pouvoir faire l'objet de revendications :

Un moyen sûr pour l'individu politiquement perdu, en raison de la perte d'objets auxquels sa loyauté peut s'attacher, de retrouver un esprit serein, serait l'appréhension des réalités de l'industrie et de la finance telles qu'elles fonctionnent dans la vie publique et politique. L'apathie politique telle qu'elle a marqué notre pensée pendant de nombreuses années est fondamentalement due à la confusion mentale résultant de l'absence de conscience de tout lien vital entre la politique et les affaires quotidiennes. Les partis en ont été les complices, avides de maintenir la confusion et l'irréalité. Savoir où vont les choses et pourquoi elles sont, c'est disposer de la matière à partir de laquelle des objets stables de finalité et de loyauté peuvent être formés. Percevoir clairement le mouvement réel des événements, c'est être sur la voie de la clarté et de l'ordre intellectuels. (LW.5.96)

Cet état d'apathie, qui est au cœur du §3, découle directement de ce que Dewey a dit sur les obligations : si celles-ci, même sous leur forme externe, sous le pur aspect de la coercition, sont l'envers des relations dans lesquelles nous sommes pris et nous reliant aux autres et à leurs attentes, l'état actuel des relations, urbanisées, industrialisées, massifiées est un obstacle majeur pour la reconnaissance de loyautés et d'allégeances, c'est-à-dire pour que des demandes qui nous sont adressées soient revêtues d'une autorité et ne soit pas perçues comme un pur jeu de forces aveugles. C'est pourtant ce qui arrive de plus en plus, pour Dewey, et c'est ce qui gomme l'avantage des démocraties sur les dictatures qu'il voit fleurir et qui se réclament d'une autorité scientifique (fût-elle pseudo-scientifique pour le racialisme), d'un « réalisme » à l'égard de la distribution de l'intelligence. Dewey n'estime bien sûr pas du tout que ces prétentions soient fondées, mais il prend acte du fait qu'elles sont opposées, dans le débat public, aux prétentions démocratiques (Dewey, LW.7.351-352).

Les autres exemples sont la croissance de la complexité et des dépendances réciproques, face auxquelles des modes de pensées stabilisés au XVIII^e siècle nous laissent impuissants. Le problème n'est pas tant cette complexité, qui est sans doute inéluctable, que le fait qu'elle n'a pas « produit une unité correspondante de buts et d'harmonie dans le sentiment » (LW.7.352), nous « traitons les problèmes de l'âge de l'avion avec la machinerie politique de l'âge de la diligence » (*ibid.*). L'efficacité de la machine, et la nécessité de créer des bureaucraties, ont créé des habitudes qui rendent les esprits « inaptes à accepter les responsabilités intellectuelles qui vont de pair avec le gouvernement de soi » (LW.7.353). Le danger, à lire Dewey, est double : ne pouvoir distinguer les demandes qui sont revêtues d'une autorité que nous pouvons approuver car elles recouvrent des biens sociaux et aiguisent des intérêts « inclusifs », ne pas pouvoir élever des revendications, dans le champ économique notamment, faute d'une connaissance suffisamment distribuée de ces enjeux.

Le §4 porte sur un droit censé être central pour les démocraties, la « liberté de penser, d'enquêter et de discuter » (LW.7.358). Elle est essentielle du point de vue de la distinction entre coercition et autorité morale : « la seule solution de rechange au contrôle par la pensée et par la conviction est le contrôle par une force appliquée de l'extérieur, ou au mieux par la coutume non interrogée. » (LW.7.358). Cette section a bien sa place dans un traité de morale, car il ne s'agit pas uniquement de l'organisation institutionnelle et formelle de cette liberté, mais bien de sa teneur morale et de l'autorité dont elle peut se prévaloir. En termes de revendications, outre la revendication première qui pourrait être de présenter à autrui et de rendre publiques des descriptions et des évaluations du mode de vie commun, Dewey esquisse ce qui sera un des arguments majeurs de *Liberalism and Social Action* (1935/2014), l'idée que nous pouvons avoir des prétentions à l'égard de la connaissance conçue comme bien commun et qu'en être privé ou brutalement écarté est une forme de préjudice bien réel.

L'apathie intellectuelle mène à la tolérance de l'ignorance et à la volonté d'être trompé et de voir les autres trompés. Elle est l'alliée de la dissimulation et de la déformation délibérées qui sont entreprises afin de servir le privé au détriment de l'intérêt public. Les difficultés inattendues auxquelles la démocratie a dû faire face sont largement liées au fait qu'il est beaucoup plus difficile de conserver le courage et l'énergie intellectuels que ne l'envisageaient les fondateurs du système. Des dispositions comme l'amour de la facilité, de l'excitation sensationnelle et le désir d'être soulagé de la responsabilité de se procurer des informations et de réfléchir soigneusement sont les forces internes qui renforcent la dissimulation de la vérité et la déformation des faits qui viennent de l'extérieur. (Dewey, LW.7.359)

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il nous semble que la possibilité d'un rapprochement entre Dewey et le James des « Moralistes et la vie

morale » est établie, non pas sur la base des versions antérieures de l'*Éthique*, mais à partir du texte même de 1932, qui est le premier, dans notre repérage, à lier l'espace des revendications horizontales que s'adressent les agents moraux, l'idée d'une incertitude morale foncière et le sentiment aigu de la possibilité d'une cécité morale, celle-là même que James étudiait dans les années 1890, mais qui prend chez Dewey un tour nouveau, car l'apathie, et avec elle la cécité morale, mettent en péril la démocratie tel qu'il l'entend. Il est possible, bien entendu, que l'on puisse remonter plus haut dans les années 1920 pour la généalogie de tel ou tel argument, mais notre conviction est que l'*Éthique* de 1932 est le premier texte à articuler aussi nettement ces questions, qui ne trouvent qu'un traitement partiel dans les textes précédents. Cet ouvrage est bien un livre de Dewey à part entière, approfondissant et problématisant des points importants de sa philosophie sociale, et non simplement un manuel. Le rapprochement avec James mériterait pour sa part d'être poursuivi, car il permet d'identifier une véritable plateforme commune aux mélioristes pragmatistes, indépendamment des différences importantes entre les deux philosophes.

Par ailleurs, si l'on peut relever que la philosophie morale de Dewey, traitant du problème de l'obligation, véritable facteur social de la morale, s'ouvre nécessairement en direction de sa philosophie sociale, et par là vers sa philosophie politique, il nous semble que l'inverse est tout aussi vrai. Tout d'abord parce que, sans reconduire la thématique de la lutte des classes, Dewey ménage une place importante au conflit moral et à l'ensemble des conflits normatifs opposant les agents moraux, et que la prise en compte de cette dimension permet de tempérer un peu l'image que l'on se fait de Dewey comme philosophe irénique de la continuité. Ensuite parce qu'ayant écrit *Le Public et ses problèmes* (1927/2010) ainsi que *L'Individualisme, l'ancien et le nouveau* (1930/2018), et ayant relevé dans ces ouvrages le caractère évanescent des publics et de l'individu, cette inquiétude ontologique et politique se poursuit pleinement dans l'*Éthique*, qui est une nouvelle mise en chantier de ces écrits politiques. Joan Stavo-Debaugé, dans ses traductions d'articles de Dewey consacrés

à la religion comme problème social et politique (Dewey, 2019), avait milité de manière convaincante pour un élargissement du corpus politique de Dewey, qui devrait donc intégrer cette série de textes. Il nous semble que c'est tout autant le cas pour l'*Éthique* de 1932.

BIBLIOGRAPHIE

- CAVELL Stanley (2004/2011), *Philosophie des salles obscures lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale*, trad. fr. Nathalie Ferron, Mathias Girel et Élise Domenach, Paris, Flammarion (« Bibliothèque des savoirs »).
- DEWEY John (1891), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in EW.3, p.239-388.
- DEWEY John (1919-1920/2015), « Lectures in Social and Political Philosophy », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII-2. En ligne : (<http://journals.openedition.org/ejppap/404>).
- DEWEY John (1923), *Syllabus : Social Institutions and the Study of Morals*, MW.15.229-272.
- DEWEY John (1925/2012), *Experience and Nature*, LW.1 ; trad. Joëlle Zask, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1926/2018), « Corporate Legal Personality », trad. fr. Joëlle Zask et al., *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, LW.7 ; trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930), « Trois facteurs indépendants en matière de morale », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 30 (4), p. 117-133.
- DEWEY John (1935/2014), *Liberalism and Social Action*, LW.11 ; trad. fr. Nathalie Ferron, avec une préface de Guillaume Garreta, *Après le libéralisme*, Paris, Flammarion.
- DEWEY John (1999), *The Correspondence of John Dewey, 1871-1952*, Larry Hickman (ed.), Past Masters, Charlottesville, Intalex.
- DEWEY John (2010), *The Class Lectures of John Dewey*, Donald F. Koch (ed.), Charlottesville, Intalex.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, trad. fr. Joan Stavo-Debaugé, Genève, IES/HETS, Le Geste social.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1908 & 1932), *Ethics*, New York, H. Holt and Company (resp. MW.8 et LW.7).
- FESMIRE Steven (2020), « Dewey's Independent Factors in Moral Action », in Roberto Frega & Steven Levine (eds), *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, Londres, Routledge, p. 18-39.
- FREGA Roberto (2020), « What Exactly is the Place of Virtue in Dewey's Ethics? », in Roberto Frega & Steven Levine (eds), *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, Londres, Routledge, p. 98-115.
- GIREL Mathias (2007), « Pragmatisme et éducation morale : Philosophie et conduite de la vie chez Peirce, James et Dewey », *L'Art du comprendre*, Paris, SERAPHIS - Société d'Études et de Recherches d'Anthropologie Philosophique et Historique, p. 49-79.

- GIREL Mathias (2020), « Duties and the Ethical Space of Claims in Dewey's 1932 *Ethics* », in Roberto Frega & Steven Levine (eds), *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, Londres, Routledge, p. 215-234.
- JAMES William (1897/1979), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, *The Works of William James*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1899/1983), *Talks to teachers on psychology, and to students on some of life's ideals*, *The Works of William James*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (en particulier : « On a Certain Blindness in Some Human Beings », p. 132-149, et « What Makes a Life Significant », p. 150-167).
- JAMES William (1909/1977), *A Pluralistic Universe*, *Works of William James*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1992), *The Correspondence of William James*, Ignas K. Skrupskelis et Elizabeth M. Berkeley (eds), Charlottesville, University Press of Virginia.
- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le Public fantôme*, Paris, Démopolis.
- SERRANO ZAMORA Justo (2020), « Democracy and the Problem of Domination : A Deweyan Perspective », in Roberto Frega & Steven Levine (eds), *John Dewey's Ethical Theory. The 1932 Ethics*, Londres, Routledge, p. 156-178.

NOTES

1 « The Moral Philosopher and the Moral Life », publication originale en 1891, dans the *International Journal of Ethics*, repris dans (James, 1897/1979 : 141-162).

2 James énumère ces conditions dans la section « métaphysique » de l'article « Les moralistes et la vie morale » (*ibid.* : 145 sq.), après la question « psychologique », sur l'origine de nos idées morales, et avant la question « casuistique », sur la « mesure des différents biens et maux que les hommes reconnaissent » : la question suivante, dans l'ordre, est la question « métaphysique », portant sur ce que nous entendons par les mots « obligation », « bien » et « mal ». Malgré le terme de « métaphysique », c'est sans doute la section qui se rapproche le plus d'une élucidation pragmatiste des notions morales.

3 J'avais essayé de montrer comment ce programme était réalisé dans d'autres textes de James dans les années 1890 dans « Pragmatisme et éducation morale » (Girel, 2007 : 49-79).

4 J. Dewey, *Lettre à William James*, 3 juin 1891, in William James, *The Correspondence of William James*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1992, vol. 7, p. 165.

5 Le présent article est une extension d'un premier texte, Mathias Girel, « Duties and the Ethical Space of Claims in Dewey's 1932 *Ethics* »

(2020), qui était centré sur le chapitre 12 de l'*Éthique* de 1932.

6 « Dans une telle solitude morale, il est clair qu'il ne peut y avoir d'obligation extérieure. » (James, 1897/1979 : 146).

7 Je cite la version donnée en 1930 en français dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*. Il existe deux versions anglaises du texte : celle traduite à partir du français dans l'édition scientifique, le manuscrit retrouvé par la suite.

8 Voir, par exemple, l'analyse des « revendications » des philosophies absolutistes dans James (1977 : 29). Ou l'analyse des philosophies matérialistes, dans James (1979 : 99-100).

9 Même dans ce cas, il faut ajouter que Dewey ne dit pas que le changement doit être lu comme délimitant deux périodes historiques : « Un certain degré de réflexion a dû entrer occasionnellement dans des systèmes qui, pour l'essentiel, étaient fondés sur la volonté et l'usage social, alors que dans la morale contemporaine, même lorsque la nécessité d'un jugement critique est le plus reconnue, il existe une quantité immense de comportements qui sont simplement adaptés à l'usage social. » (LW.7.162).

10 Des choses similaires arrivent au Bien et à la Vertu et à la reconstruction du caractère (LW.7.260-261), mais ces phénomènes, même s'ils témoignent d'un rétrécissement similaire du bien et des normes de la vertu, devraient être explorés pour leur propre compte.

11 Dewey (LW.2.323). Voir à la fin de *Liberté et culture*, le commentaire de Dewey sur ces lignes, où, dix ans après *The Public and Its Problems*, ce problème est toujours d'actualité : « Mais le problème de l'ajustement harmonieux entre les activités extensives, qui excluent les contacts directs, et les activités intensives de relations communautaires, est un problème pressant pour la démocratie. » (LW.13.176-177).

12 Sur la « domination » d'un intérêt sur les autres, voir également MW.15.240-241.

13 « Étude des processus conditionnant les formes et biens sociaux », in Dewey, *Syllabus* : MW.15.248-269.

14 On pourrait imaginer que les *Lectures in China*, traitant de « philosophie sociale », abordent ce point. Si tel était le cas, ce serait dans la 6^e conférence, qui traite de la « communication », mais nous n'avons que les deux premiers paragraphes dans la version qui s'appuie effectivement sur les manuscrits de Dewey (et non pas sur l'édition/traduction chinoise). Ce texte fournit assurément une bonne partie de la substance des chapitres 16 et 17 d'E 1932, en particulier des passages sur les conflits entre l'individu et le social, de même que sur la liberté d'expression, mais le différend social reste limité à ce que nous avons appelé la dimension « verticale » des revendications et des conflits, lorsqu'une demande individuelle s'oppose à ce qui est attendu par le groupe (ce qui explique, du reste, la grande proximité entre les descriptions du « rebelle » moral dans ces conférences et celles du « non-conformiste » dans E 1932).