

**JOHN DEWEY**  
***ÉCRITS POLITIQUES***

PARIS, GALLIMARD, 2018

JOËLLE ZASK  
ROBERTO FREGA  
EMMANUEL RENAULT  
LOUIS QUÉRÉ  
ALEXANDRA BIDET et  
CAROLE GAYET-VIAUD

Les textes publiés dans les *Écrits politiques* de Dewey s'échelonnent de « L'Éthique de la démocratie » (1888), dans lequel apparaissent les premiers éléments d'une conception de la démocratie comme « mode de vie », à un article tardif, « Le monde-Un d'Hitler et du national-socialisme » (1942). Joëlle Zask explicite l'agenda de l'ouvrage. Entre l'émergence du progressisme et l'avènement du totalitarisme, Dewey aura manifesté son attachement indéfectible à la démocratie, en appelant, à partir des années 1930, à un « libéralisme radical » (1937). Roberto Frega lie le projet de « reconstruction de la philosophie sociale » avec une compréhension de la démocratie comme forme de vie, néanmoins attentive aux institutions sociales, en particulier éducatives. Emmanuel Renault met l'accent sur la défense par Dewey d'une démocratie participative, plutôt que délibérative, son projet de socialisme démocratique et ses luttes contre les préjugés raciaux. Louis Quéré s'inquiète de l'éclipse durable de l'expérience démocratique et des risques que font peser sur la vie publique un certain usage des réseaux sociaux, les lacunes de l'éducation libérale et la montée des fondamentalismes religieux. Enfin, Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud puisent dans l'œuvre de Dewey des hypothèses d'enquête sur la citoyenneté comme ensemble de formes d'expérience personnelle et de vie commune. L'enjeu de la lecture des *Écrits politiques* est alors de nourrir un programme d'enquête empirique sur la démocratie ordinaire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; DÉMOCRATIE ; POLITIQUE ; PHILOSOPHIE SOCIALE ; CULTURE DÉMOCRATIQUE.

## PRÉSENTATION DU PROJET DES ÉCRITS POLITIQUES

Joëlle Zask<sup>1</sup>

Les textes sélectionnés s'échelonnent sur une longue période, de 1888, avec un des premiers essais politiques de Dewey intitulé « L'Éthique de la démocratie » dans lequel apparaissent les premiers éléments d'une conception culturaliste et expérimentale de la démocratie comme « mode de vie personnel », à 1942 avec « Le monde-Un d'Hitler et du national-socialisme », un essai extraordinaire dans lequel Dewey fait apparaître le fonctionnement idéologique, idéaliste et manipulateur du discours d'Hitler dans *Mein Kampf* (1925). Entre ces deux dates, l'émergence du progressisme et l'avènement du totalitarisme, le monde se sera écroulé. Cependant, John Dewey, par-delà les soubresauts de l'histoire et en dépit de sa longévité – il aimait remarquer que la durée de sa vie (né en 1859) équivalait à plus de la moitié de l'histoire des États-Unis d'Amérique (déclaration d'indépendance en 1776) – est étonnant d'à-propos et de constance. On le voit « coller » aux événements, contextualiser son approche, se situer par rapport au passé comme à l'histoire en cours, diversifier ses interventions en faveur de l'école, de la politique, des travailleurs, d'une économie anticapitaliste ou de la culture démocratique... Bref, on le voit s'engager sur tous les fronts significatifs qui égrènent sa longue existence, tel un militant têtue, évitant le piège qu'il n'a de cesse de dénoncer, celui de faire de la philosophie un dispositif voué à examiner les problèmes des philosophes au lieu d'en faire « une méthode, cultivée par les philosophes, pour traiter des problèmes des hommes » (Dewey, 1917 : 46 ; Zask, 1999 : chap. 5).

La fonction parfaitement assumée de philosophe public a pu provoquer le sentiment qu'il fut un « philosophe de son temps », voire qu'il incarna l'idéal américain auquel adhérait l'opinion publique majoritaire à l'époque qui fut la sienne. Tel n'est pas l'avis de Robert Westbrook dans *John Dewey and American Democracy* (1991). Pour

cet excellent commentateur, Dewey fut certes engagé et présent sur de multiples fronts, mais rien n'atteste qu'il aurait été le philosophe officiel et représentatif, « le guide du peuple américain » auquel il a parfois été assimilé : « Dewey était un déviant parmi les libéraux américains [...] Il est plus précis de [le] considérer comme une minorité, pas une majorité, un porte-parole à l'intérieur de la communauté libérale, un philosophe social dont la vision démocratique n'est pas parvenue à s'assurer d'une place stable dans l'idéologie libérale – en bref, une voix plus radicale que ce qu'on a généralement pensé. » (Westbrook, 1991 : xiv). Non seulement, il fut une minorité mais, en outre, ce sont les minorités qu'il a représentées, pour lesquels il a combattu politiquement, et en faveur desquelles il a formé le projet d'une philosophie sociale destinée, au plan pratique, à leur restructuration politique et, au plan critique, à rejeter les courants dominants qui étaient, à ses yeux, l'endossement théorique soit d'une croyance libérale et individualiste qui aboutissait à la « désocialisation » de ce qu'on appelle aujourd'hui les « communs », soit, à l'inverse, d'une nébuleuse autoritaire et collectiviste dont le danger s'affirmait de plus en plus précisément.

Bien qu'il soit intervenu sur de nombreux dossiers et qu'il ait veillé à ajuster son travail philosophique à des préoccupations parfaitement situées, Dewey a fait preuve d'une constance remarquable. Cette constance est celle de son attachement indéfectible à la démocratie, qu'il appelle aussi, à partir des années 1930, un « libéralisme radical » (1937). Tel est le fil conducteur de Robert Westbrook qui met en lumière la cohérence et la fermeté des textes sociopolitiques de Dewey par rapport à son principe de base suivant lequel la démocratie comme fin ne peut être atteinte que par des moyens démocratiques. Tel a également été le centre de gravité du dernier essai de Jean-Pierre Cometti, *La démocratie radicale* (2016).

La « démocratie » selon Dewey n'est pas toute la démocratie. La démocratie en tant que « système de gouvernement » ou « machine politique » ne l'a quasiment pas mobilisé, ce qui lui a été reproché

d'ailleurs. Ses lecteurs ont eu du mal à imaginer, par exemple, comment le public redéfini comme l'ensemble des individus subissant les conséquences indirectes d'activités qui leur sont étrangères pourrait s'organiser et émerger en tant que partenaire actif, voire institutionnalisé, de la vie politique proprement dite. Mais il est vrai que ces aspects « purement politiques » ne sont, dans les termes de Dewey, que des moyens. Même le système des droits de l'homme et du citoyen est conçu comme moyen, par opposition à la tendance à les substantialiser, – ce qu'atteste le fait qu'il serait plus important de concevoir l'État comme un instrument de distribution équitable des droits que comme un dispositif de protection des droits que les individus sont censés posséder par avance (Dewey, 1927/2003 : 58).

Par démocratie, Dewey entend donc une « forme de vie » inclusive, « un mode de vie associée, une expérience conjointe de communication » (1916/2011) qui, d'une part, est formée d'habitudes individuelles et collectives et, d'autre part, consiste en une culture ayant pour épine dorsale ce que l'auteur appelle « la foi dans l'expérience », c'est-à-dire la foi dans la capacité des individus à mener des expériences qui développent leur individualité tout en contribuant à l'émergence et au maintien d'un monde de pratiques et de biens communs.

Or l'expérience, qui selon Dewey a le pouvoir, quand elle est complète, de transformer une « situation troublée » en une « situation unifiée » (Dewey, 1938/1993), et dont il assigne la facture originelle à la théorie de l'évolution des espèces de Darwin (Dewey, 1909/2016), se révèle une méthode de résolution des problèmes humains et sociaux. Autrement dit, la démocratie est le recours systématique à la méthode de l'expérience.

Tel est le fil conducteur qui a servi à la sélection des textes qui ont été rassemblés pour la traduction française : donner au lecteur une idée du caractère efficace et heuristique de la « méthode de l'expérience » et de sa mobilisation nécessaire dans tous les domaines des interactions sociales. C'est cette exigence qui sous-tend le vaste

programme de « reconstruction de la philosophie sociale » (1920/2014) auquel Dewey s'était attelé très tôt, considérant comme un scandale « la vieille séparation entre la science et la morale » et s'indignant du décalage qui, d'après lui, ne faisait que grandir entre les sciences physiques qui avaient depuis longtemps (depuis Francis Bacon, que Dewey cite souvent) renoncé aux idées métaphysiques et à « la quête de certitude » (1929/2014), et les « sciences » sociales qui, selon lui étaient restées préscientifiques, imbibées de raisonnements tautologiques, évolutionnistes ou finalistes, de certitudes irrationnelles et d'a priori fondationnalistes.

Jean Pierre Cometti avait développé, en pionnier, une grande compétence dans le domaine de la philosophie américaine dont il avait publié de nombreuses traductions dans la collection « Tiré à part » des Éditions de l'Éclat (Valensi, 2018), collection qu'il avait créée et où figuraient, entre autres, des ouvrages de Stanley Cavell, Nelson Goodman, Richard Rorty, Hilary Putnam et Richard Shusterman. Sa curiosité et son ouverture s'étaient étendues jusqu'à rechercher, comme Rorty et Putnam en leur temps, des solutions de complémentarité entre des courants philosophiques alors réputés antagonistes, la philosophie analytique et le pragmatisme. L'anti-fondationnalisme du pragmatisme était au centre de sa réflexion. C'est cela qui l'avait poussé, avant un projet de traduction de grande envergure, vers la pensée de John Dewey – d'abord vers son esthétique puis, dans la mesure où « l'art comme expérience » (Dewey, 1934/2010) débouchait sur une conception de la vie sociale comme participation et comme création, vers sa philosophie sociale.

De l'art comme expérience à la politique comme expérience, il n'y a en effet qu'un pas. Mais si l'art se conçoit facilement sous cet angle – l'expérience, individuelle et publique, étant sa condition même de possibilité –, la politique en revanche s'en passe la plupart du temps, voir la récuse. En effet, en politique, Dewey a dû affronter plusieurs traditions qui faisaient l'impasse complète sur « l'expérience ». Comme en témoigne le choix de textes proposés dans les *Écrits politiques*, il

a, suivant ce critère, rejeté dos à dos deux raisonnements opposés, mais pourtant aussi doctrinaires l'un que l'autre, le libéralisme et le totalitarisme, repérant dans l'un et l'autre un même symptôme de dogmatisme inhérent à la croyance aux arrières mondes. Du point de vue libéral, il a développé les effets liberticides de l'évolutionnisme de Spencer, mettant en évidence son impensé finaliste – le développement de l'humanité étant réputé advenir suivant des « stades » d'évolution prédéfinis par des lois permanentes dont la réalisation est d'autant plus parfaite que l'intervention humaine, notamment l'intervention étatique, est réduite à son minimum. La liberté comme expérience – cette dernière n'étant telle que si elle permet de réviser ou d'amender les lois, qui ne sont que des hypothèses – est peut-être une fin, voire le résultat du laisser-faire de la nature des phénomènes, mais selon la vision libérale issue de l'évolutionnisme, qui est un faux évolutionnisme, elle n'est pas un moyen. Quant au système totalitaire, Dewey en repère très tôt la spécificité, qu'il s'agisse du système soviétique ou national-socialiste (« Moyens et fins » et « Le monde-Un de Hitler »). Afin d'évaluer le degré de liberté ou de démocratie réalisé, la mobilisation du critère de l'éviction de l'expérience au profit d'un absolutisme s'applique aussi bien au matérialisme historique des Staliniens qu'au système de la nature des Nazis. Dans les deux cas, les moyens et les fins, conçues comme des « fins-en-soi », sont radicalement dissociés et l'expérience, qui est, dans la logique expérimentale, le truchement par lequel moyens et fins sont coordonnés, mis à l'épreuve, parfois inversés, est entièrement supprimée. Les lois nécessaires de l'histoire et le moyen réputé unique de la lutte des classes sont à l'État soviétique ce que le *Führer* en tant qu'organe ou seul moyen de la pleine réalisation de soi du peuple allemand est au nazisme.

D'une manière très originale et efficace, Dewey a examiné les raisonnements de justification sur lesquels reposaient les régimes concernés, plutôt que les contenus et les concepts qui les expriment, convaincu que ceux-ci peuvent être appelés à signifier et à symboliser des choses très différentes suivant les contextes de références et les

logiques d'action qu'ils sont censés communiquer ou activer. Ainsi en va-t-il des mots démocratie, libéralisme, individu, nation, État, société, association, etc. Les termes s'usent et s'érodent. Les revitaliser, ce n'est pas revenir à leur sens originel – il n'y en a pas hors de leurs usages et des conséquences qu'ils peuvent avoir –, mais retrouver l'idéal et l'utopie qu'ils recèlent au moment de leur énonciation et qui peuvent exister en tant que tendance non encore pleinement réalisée, mais pouvant l'être virtuellement. C'est ainsi que Dewey, qui savait que la démocratie existante ne s'était pas faite d'un seul coup, mais qu'elle était le résultat d'un long processus d'invention, fait de mouvements et de tendances disparates qui progressivement avaient cristallisé en un tout relativement cohérent, a relu Thomas Jefferson et alors que les États-Unis allaient entrer en guerre contre l'Allemagne nazie, a publié et préfacé un choix important de ses textes, *John Dewey Presents the Living Thoughts of Thomas Jefferson* (1940). Loin d'essentialiser la démocratie, il l'a historicisée et en a découvert les multiples facettes, menant le concept à une cohérence par rapport au principe de l'expérience qui rend possible sa construction.

Il en va de même d'un autre terme clé chez Dewey, celui d'individu. Largement mobilisé par des psychologies dogmatiques, notamment celles des économistes libéraux, l'individu « tout fait » était, selon Dewey, devenu, pour des raisons de justification des droits et des libertés, un substrat permanent sur lequel devaient se greffer les attributs qu'il contractait au fur et à mesure de sa vie. Il n'était pas modifié par ses expériences, mais en était le chef d'orchestre permanent. Pour Dewey, dans *Individualism Old and New* (1930), traduit dans les *Écrits politiques*, il s'agit d'un dogmatisme de plus : l'individu est en devenir, processuel, idéalement dynamique, en croissance. Ni créature de son environnement, ni produit de sa pure volonté, l'individu correspond à l'ensemble des qualités qui émergent moyennant ses usages des ressources, des biens et des services, des outils et des symboles qu'il rencontre dans sa société et dans sa culture, et dont il est à la fois l'héritier et le contributeur. La désubstantialisation de



l'individu inclut donc l'expérience à la fois comme création de soi et autogouvernement.

Le choix de textes proposés en traduction dans le volume des *Écrits politiques* dépasse donc les préoccupations traditionnelles de la philosophie politique. Il traduit plus précisément un projet de plusieurs lustres dont l'idée de « reconstruction de la philosophie sociale » résume l'enjeu : comment, sans tomber dans l'exercice stérile d'une « dialectique » des concepts, cerner les conditions d'une expérience partagée qui nourrisse la culture commune dont la « démocratie » a besoin pour ne pas se corrompre, voire se dissoudre ?

## BIBLIOGRAPHIE

- COMETTI Jean-Pierre (2016), *La Démocratie radicale : Lire John Dewey*, Paris, Folio Essais Inédit.
- DEWEY John (1909/2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1916/2011), *Démocratie et éducation*, Paris, Colin.
- DEWEY John (1917), *Creative Intelligence : Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Co..
- DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction de la philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2003), *Le Public et ses problèmes*, Pau, Publications de l'Université de Pau et Tours, Farrago / Éditions Léo Scheer (réédition chez Folio-Gallimard, 2010).
- DEWEY John (1929/2014), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930), *Individualism Old and New*, New York, Minton, Balch & Co.
- DEWEY John (1934/2005), *L'Art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau et Tours, Farrago / Éditions Léo Scheer (réédition chez Folio-Gallimard, 2010).
- DEWEY John (1935/2014), *Après le libéralisme*, Paris, Flammarion.
- DEWEY John (1937), *Democracy is Radical, Later Works*, vol. 11.
- JEFFERSON Thomas & John DEWEY (ed.) (1940), *John Dewey Presents the Living Thoughts of Thomas Jefferson*, Greenwich, Conn, Fawcett Publications.
- VALENSI Michel (2018), « L'édition comme expérience : La collection "Tiré à part" des Éditions de l'Éclat. Entretien avec Olivier Gaudin et Thibaud Trochu », *Pragmata*, 1, p. 372-389. En ligne : ([https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1\\_valensi.pdf](https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_valensi.pdf)).
- WESTBROOK Robert (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

ZASK Joëlle (1999), *L'Opinion publique et son double. Livre I: John Dewey, l'opinion sondée*, Paris, L'Harmattan.

ZASK Joëlle (2000), *L'Opinion publique et son double, Livre II : John Dewey, philosophe du public*, Paris, l'Harmattan.

ZASK Joëlle (2015), *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte (« Repères »).

## **JOHN DEWEY : REVENIR SUR LA DÉMOCRATIE COMME FORME DE VIE**

*Roberto Frega*

La publication récente d'une large sélection des écrits politiques de John Dewey s'inscrit dans le renouveau d'intérêt pour le pragmatisme comme philosophie sociale et politique (Frega, 2015). À ce titre, il nous donne l'occasion de revenir sur l'actualité de sa théorie de la démocratie pour en préciser le contenu, notamment par rapport à l'intérêt croissant pour une approche du politique moins exclusivement centrée sur le fonctionnement des institutions de la politique formelle : systèmes électoraux, état de droit, division des pouvoirs, etc.

Il faut voir en Dewey l'auteur qui, plus que tout autre, a impulsé une conception de la démocratie comme « mode de vie ». L'intérêt de Dewey pour la démocratie en tant que principe capable de donner forme à toute une société date de ses premiers écrits, mais devient dominante dans la deuxième moitié des années 1930, sans doute aussi en réaction à la résurgence de l'autoritarisme et ensuite du totalitarisme dans le monde entier. C'est face à l'échec croissant des institutions formelles de la politique démocratique que Dewey s'interroge sur les conditions sociales nécessaires aux fonctionnements de ces institutions.

Parmi les textes recueillis dans ce volume, c'est « Democracy and Educational Administration », publié en 1937, qui retiendra ici mon attention. Il s'agit d'un des rares textes dans lesquels Dewey s'intéresse directement à la question sociologique de l'organisation d'une société démocratique.

Il le fait à partir de la question : comment doit-on organiser les institutions éducatives ? Cette question vient combler plusieurs décennies d'études que Dewey consacra à la pédagogie en tant que condition de formation d'un public démocratique. Ici l'attention est déplacée de la pédagogie comme méthode d'enseignement et éthique de la relation élèves-enseignants vers la question de l'organisation interne des institutions pédagogiques.

Dewey prend ici son point de départ dans une définition célèbre de la démocratie, sans doute l'une des plus marquantes. Il écrit : « En premier lieu, la démocratie est beaucoup plus vaste qu'une forme politique particulière, qu'une méthode de gouvernement, qu'une manière de faire les lois et d'organiser l'administration du gouvernement par l'intermédiaire du vote et de l'élection des représentants. La démocratie consiste en cela, bien sûr, mais elle représente aussi quelque chose de plus large et de plus profond. » (EP : 401-402).

Il continue en précisant que « la dimension politique et gouvernementale de la démocratie est un moyen, sans doute le meilleur qu'on ait trouvé jusqu'à présent, pour réaliser des fins qui se situent dans le vaste domaine des relations humaines et du développement de la personnalité humaine ». « C'est une manière de vivre qui a une incidence individuelle et sociale » que l'on peut exprimer comme « la nécessaire participation de chaque être humain adulte à la formation des valeurs qui règlent la vie commune des hommes, participation nécessaire aussi bien au bien-être social général qu'à l'épanouissement des êtres humains en tant qu'individus » (EP : 402).

Nous voyons ici énoncée sa conception fameuse de la démocratie comme forme de vie. Qu'est que cela veut dire ? Et quelles en sont les conséquences ? Cela signifie que toute compréhension de la démocratie en termes de régime politique confond moyens et fins : elle en vient à prendre le moyen pour la fin, et en cela elle sous-estime profondément l'ensemble des conditions qui doivent être mises en place afin qu'une forme de vie démocratique puisse vraiment exister. De

cette conception radicale de la démocratie, Dewey tire deux conséquences majeures.

La première est une critique du fétichisme des formes politiques institutionnelles déjà disponibles et connues. Toute forme étant un moyen en vue d'une fin, elle doit être soumise au principe expérimentaliste de sa révision en raison des contraintes de la réalité sociale. Ce principe fonde la conception expérimentaliste des institutions, ce que l'on désigne aujourd'hui par le titre d'« expérimentalisme démocratique » (Sabel, 2015 ; et Frega, 2020, ch. 8).

Citons encore une fois. « Le suffrage universel, les élections à intervalles régulières, la responsabilité des représentants des électeurs et tous les autres éléments du gouvernement démocratique sont des moyens qui se sont révélés efficaces pour réaliser la démocratie comme mode de vie véritablement humain. Ils ne sont ni des fins ultimes ni des valeurs ultimes. Il faut les évaluer en fonction de leur contribution à des fins. C'est une forme d'idolâtrie que d'élever les moyens au rang des fins qu'ils servent. Les formes politiques démocratiques sont seulement les meilleurs moyens que l'esprit humain a inventés à un moment privilégié de son histoire. » (EP : 401).

La deuxième conséquence que Dewey tire de sa conception radicale de la démocratie, et sur laquelle ce texte porte plus directement, est que si la démocratie est une forme de vie et non pas un régime politique, il s'en suit que non seulement l'État, mais aussi tout autre institution sociale, doit être organisé de manière démocratique, c'est à dire d'une manière qui rende possible le déploiement de la démocratie comme forme de vie en son sein. Ce principe vaut donc pour les institutions éducatives, qui font l'objet de cet article, mais également pour d'autres institutions comme les entreprises, comme il dira ailleurs.

L'implication de ce second principe est simple. « Tous ceux qui sont affectés par les institutions sociales doivent prendre part à leur

production et à leur direction. » (EP : 402). Dewey tire cette conclusion d'une prémisse tout autant simple que radicale : puisque ce que nous sommes dépend des institutions à l'intérieur desquelles nous vivons. Il faut donc que nous prenions part aux décisions concernant la mise en place et la gestion de ces mêmes institutions.

Ici, forcément, plus qu'à notre rôle en tant que citoyens, ce que Dewey a à l'esprit c'est l'ensemble des rôles sociaux que chacun de nous adopte au cours de sa vie : travailleur, étudiant, consommateur. La démocratie comme forme de vie constitue un système de normes sociales qui s'adressent à nous dans la pluralité des positions que nous occupons dans la société. S'il est vrai que la démocratie comme forme de vie dénote l'ensemble des schèmes d'interaction qui régissent de manière légitime les rapports entre individus libres et égaux (Frega, 2020 : ch. 2 et ch. 7), il s'ensuit que le contenu de la norme démocratique dépasse largement celui des formes du politique pour investir toute dimension de la vie ordinaire, et a fortiori l'organisation de ces institutions sociales dans lesquelles s'explique la plus grande partie de notre vie, et qui assurent notre inscription dans le tissu d'une société.

Cela implique, de plus, que la démocratisation des institutions sociales ne peut ni doit se limiter à la simple instauration en leur sein de mécanismes démocratique de sélection de ceux qui ont le pouvoir. Cela constitue, bien évidemment, une condition nécessaire, mais nullement suffisante. En effet, si la démocratie comme forme de vie doit pouvoir se réaliser au sein de ces institutions, c'est tout l'ensemble des schèmes d'interaction qu'y ont lieu qui doit être transformé, et pas seulement le rapport entre gouvernants et gouvernés.

Dès lors, il est intéressant de constater, qu'à peu près dans la même page, Dewey propose deux arguments différents pour justifier la démocratie. Le premier, plus classique, s'appuie sur le principe d'auto-détermination. Comme il l'explique, « aucun homme ni aucun petit groupe d'hommes n'est assez sage ou assez bon pour gouverner les autres sans leur consentement » (EP : 402). Le second, que

j'ai évoqué plus haut, s'appuie sur un argument socio-psychologique, d'après lequel notre identité dépend profondément de la forme de vie que nous menons au sein des institutions sociales les plus importantes, comme l'école, l'entreprise, et la famille. Si le premier principe, à lui seul, a traditionnellement été considéré nécessaire, et aussi suffisant, pour justifier la démocratie en tant que régime politique, la combinaison des deux paraît nécessaire pour justifier l'impératif bien plus radical de la démocratisation de toutes les institutions sociales.

Toujours dans ce passage, très dense, nous découvrons également un troisième principe de justification, qui sera au fondement de toutes les justifications épistémiques de la démocratie, à savoir que seuls ceux qui sont affectés par les effets des lois en connaissent en détail les effets. Je voudrais citer Dewey encore une fois, car il s'agit d'un passage très puissant : « Le fondement de la démocratie est la foi dans les capacités de la nature humaine, dans l'intelligence humaine et dans les pouvoirs de l'intelligence partagée et coopérative. Ce n'est pas la croyance que ces potentialités sont réalisées, mais celle que si le contexte est favorable, alors elles se développeront et feront progressivement naître la connaissance et la sagesse capables de guider l'action collective. » (EP : 403).

Cette troisième justification, tout comme la deuxième, revêt une importance particulière dans le contexte des institutions sociales, bien que pour une tout autre raison. En effet, alors que, d'après la deuxième, les institutions sociales doivent être démocratisées, puisque dans leur fonctionnement il en va de la constitution de la subjectivité de ceux qui y sont soumis, d'après la troisième, elles doivent être démocratisées pour leur propre intérêt, car dans leur démocratisation il en va de leur capacité à remplir les fonctions pour lesquelles elles ont été constituées.

Dans un *crescendo* argumentatif, Dewey énonce ensuite une quatrième justification de la démocratie, qui s'appuie sur le principe de cohérence, mais qui, en fait, ne fait que tirer des conclusions

complémentaires à partir de la deuxième. S'il est vrai que les institutions nous façonnent, alors vivre ou travailler dans le cadre d'une institution non-démocratique développera en nous des habitudes non-démocratiques, habitudes qu'à leur tour guideront nos actions hors de ce contexte. C'est le principe de ce que plus tard on appellera le « *spillover effect* » (Pateman, 1970 : 42-43), que Dewey emprunte à John Stuart Mill, qui s'en était servi de la même manière, pour défendre sa thèse, que la participation à la vie des communautés locales devait servir comme école de la démocratie.

Donc la possibilité même de la démocratie politique repose sur la démocratisation des institutions sociales, car c'est là que les citoyens forment les attitudes qui guideront leur conduite dans le domaine de la politique. En ce sens, il faut bien voir que pour Dewey la démocratisation des institutions éducatives demande à la fois une transformation radicale des rapports entre enseignants et élèves, et une transformation tout autant radicale des rapports entre enseignants et administration. C'est, comme je l'ai indiqué plus haut, la transformation de tous les schèmes d'interaction qui s'articulent au sein d'une institution qui doit être envisagée. En ce sens, il faut comprendre ce court texte comme le pendant nécessaire de toute la réflexion pédagogique que Dewey a menée pendant plusieurs décennies.

C'est dans ce cadre plus vaste qu'il faut alors entendre la conclusion à laquelle Dewey parvient, et qui sert aussi de conclusion pour cette courte réflexion: « Si ce que j'ai dit de l'idéal et de la méthode démocratiques est assez proche de la vérité, alors on peut dire que le principe démocratique exige que chaque professeur bénéficie régulièrement et structurellement de moyens grâce auxquels il puisse, directement ou par l'intermédiaire de représentants démocratiquement élus, participer à la formation des buts, des contrôles, des méthodes et des matériaux utilisés par l'école dont il fait partie. » (EP : 407).

## BIBLIOGRAPHIE

- FREGA Roberto (ed.) (2015), *Le Pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'Eau.
- FREGA Roberto (2020), *Le Projet démocratique*, Paris, Les Éditions de la Sorbonne.
- PATEMAN Carole (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SABEL Charles (2015), « Dewey, la démocratie, et l'expérimentalisme démocratique », in R. Frega (ed.), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'Eau.

## TROIS CONFLITS D'INTERPRÉTATION : DÉMOCRATIE, SOCIALISME, RACISME

*Emmanuel Renault*

La parution des *Écrits politiques* de Dewey a pour premier mérite de compléter la liste des grands textes politiques de Dewey traduits en français. *Démocratie et éducation* (1916), *Le Public et ses problèmes* (1927), *Libéralisme et action sociale* (1935) et *Liberté et culture* (1939)<sup>2</sup>, étaient déjà disponibles dans cette langue, s'y ajoute le troisième grand texte politique des années 1930, *L'Individualisme – ancien et nouveau* (1930). Cette anthologie a également pour mérite d'avoir opté pour un principe de sélection original. Au lieu de se concentrer sur la théorie politique et les interventions politiques de Dewey (comme les anthologies de D. Morris et I. Shapiro, 1993, et de G. Cavallari, 2003<sup>3</sup>), il s'agit de rendre compte de la diversité de ses modes d'approche des questions politiques : de la discussion critique de l'histoire de la philosophie politique et des contributions à la philosophie du droit ou des relations internationales, à la proposition stratégique (créer un troisième parti), en passant par la réflexion sur la fonction politique des sciences sociales, sur des phénomènes comme le national-socialisme, et par l'intervention dans des débats publics concernant par exemple la légitimité des grèves. Compte tenu du fait qu'aucun consensus ne règne quant à la portée et aux implications de la philosophie de Dewey, on peut imaginer que tel ou tel spécialiste de cet auteur



pourra trouver le volume plus ou moins représentatif selon ses options interprétatives, mais les préférences personnelles ne constituent pas des arguments. Néanmoins, puisque d'autres volumes équivalents ont opté pour des choix sensiblement différents, il est légitime de se demander si d'autres textes n'auraient pas pu être traduits en remplacement de certains (par exemple de l'article « Philosophie », dont la dimension politique ne saute pas aux yeux). Une façon de développer ce type d'interrogation consiste à se demander si les textes sélectionnés permettent à un lecteur de s'orienter dans les débats d'interprétation concernant les différents types de positions politiques que Dewey a défendues. Dans le cadre de cet article, je me livrerai à cette expérience de pensée en me contentant de mentionner trois questions disputées. Elles concernent le modèle de démocratie qu'il convient d'attribuer à Dewey, la question de la dimension socialiste de son libéralisme, et ses réflexions sur le racisme.

Si l'identification de Dewey à un précurseur des théories délibératives de la démocratie a été défendue avec force (Misak, 2000 ; Talisse, 2005), différents auteurs en ont fait apparaître les limites, soit en soulignant que Dewey n'a jamais adhéré aux présupposés qui sont ceux des théories de la démocratie délibérative (voir notamment Pappas, 2012 ; Medearis, 2015), soit en montrant qu'il s'en est approché à l'époque du *Public et de ses problèmes* avant de s'en éloigner dans les années 1930 (Stears, 2010, chap. 3). À l'image d'un Dewey comptant sur la délibération pour rendre la démocratie radicale, ils ont opposé celle d'un Dewey affirmant, dans *Libéralisme et action sociale*, que « la discussion et la dialectique ne sont que des roseaux chancelants (*weak reeds*) quand il s'agit de produire de façon systématique les vastes programmes synthétiques nécessaires à la résolution du problème de l'organisation sociale » (Dewey, 2014 : 146 ; traduction modifiée). Conscient du fait que le pouvoir des classes dominantes et leur intérêt à tout conserver en l'état étaient incompatibles avec l'élaboration de consensus délibératifs concernant les questions les plus fondamentales, Dewey a souligné que l'action coercitive, par exemple la grève, était pleinement légitime. Il apparaît ainsi comme

un penseur de la politique agonistique<sup>4</sup>. La traduction des articles « Force, violence et droit » (1916), « Force et coercition » (1916), ainsi que la nouvelle traduction de « Moyens et Fins » (1938)<sup>5</sup>, permettra aux lecteurs français de se convaincre de la possibilité d'une telle interprétation. Elle aurait sans doute été plus facilement acceptable à leurs yeux si le volume avait également retenu les textes où Dewey souligne que les délibérations dans l'espace public politique institutionnalisé excluent de fait (à l'époque comme aujourd'hui encore !) les intérêts et les préoccupations des populations opprimées et marginalisées (par exemple l'article « Is There Hope for Politics ? » de 1931, ou l'« Address to the National Association for the Advancement of Colored People » de 1932). Peut-être cette interprétation aurait-elle été rendue plus plausible encore par la traduction de ce qui constitue probablement l'article de Dewey où la politique est le plus clairement abordée dans l'horizon du conflit des intérêts sociaux : « Liberty and Social Control » (1935) (un article reproduit dans l'anthologie de D. Morris et I. Shapiro).

On peut également rejeter le portrait de Dewey en théoricien de la démocratie délibérative en soulignant qu'il milite pour la démocratisation de l'ensemble de la société et ne se contente pas de compter sur l'espace public politique pour démocratiser l'État, de sorte qu'il doit plutôt être interprété comme un théoricien de la démocratie participative<sup>6</sup>. Son projet de démocratisation des différentes modalités de participation à la vie sociale s'exprime tout particulièrement dans une défense de la « démocratie industrielle », car le travail est l'une des formes principales de notre participation à la vie sociale. On peut regretter qu'il ne soit question de démocratie industrielle que dans un seul texte (« L'éthique de la démocratie », un article de jeunesse, publié en 1888, certes important), qui reste allusif à ce propos. La traduction de l'article qui explicite le mieux pourquoi et en quel sens Dewey défendait un projet de « démocratie industrielle » (« The Economic Basis of the New Society », datant de 1939 ; sélectionné par l'anthologie de D. Morris et I. Shapiro) aurait permis d'y voir plus clair.

Une deuxième question controversée est de savoir en quel sens Dewey, qui se présente généralement comme un libéral et un démocrate, mais qui fut aussi le président de la League for Industrial Democracy<sup>7</sup>, et se réclama d'un « socialisme libéral » et d'un « socialisme démocratique », peut-être dit socialiste<sup>8</sup>. La traduction de *L'Individualisme – ancien et nouveau*, permettra au lecteur de se faire une idée, puisque Dewey y revendique une forme de socialisme dans le chapitre « Socialisme capitalistique ou socialisme public ». Mais il ne l'y revendique que sous une forme ambiguë puisqu'il entend l'idée de socialisme à partir d'une tendance à la socialisation de la production, et non au sens d'une tradition politique dont il se réclamerait<sup>9</sup>. C'est également un sentiment de proximité non assumée qui peut ressortir de la lecture de l'article « L'avenir de la politique radicale » (1933). Cependant, dans d'autres textes importants, comme par exemple « Liberty and Social Control » ou « The Economic Basis of the New Society », il n'hésite pas à reprendre à son compte les thèmes socialistes liés à l'idée de « démocratie industrielle » : d'une part, un contrôle par les travailleurs de leurs conditions de travail, et, d'autre part, une planification économique (non dans le cadre d'une « *planned society* » mais d'une « *continuously planning society* » ; LW.13.321)<sup>10</sup>. La question du socialisme de Dewey serait par ailleurs apparue sous un jour quelque peu différent au lecteur français si les textes dans lesquels il affirme le plus explicitement la proximité de ses positions politiques avec les idées socialistes avaient été traduits. On peut regretter que « The Need for a New Party » (1931), texte important par son contenu ainsi qu'à titre d'illustration de l'engagement politique de Dewey pour construire un parti réunissant tous les groupes sociaux victimes de la crise de 1929 et exclus du jeu politique, n'ait pas été retenu (il figure dans l'anthologie de D. Morris et I. Shapiro). On y trouve notamment ces quelques lignes souvent citées :

Le pouvoir réside aujourd'hui dans le contrôle des moyens de production, d'échange, de publicité, de transport et de communication. Ceux qui les possèdent dirigent la vie du pays, pas nécessairement en vertu d'une entreprise de corruption du

gouvernement officiel, mais en vertu d'une nécessité. Le pouvoir est le pouvoir, et il doit agir, et il le doit conformément aux mécanismes par lesquels il opère. Dans ce cas, cette mécanique est celle de l'activité économique en vue du profit, et par l'intermédiaire du contrôle privé de la banque, des terres, de l'industrie, etc., tout cela renforcé par le contrôle de la presse, des agents de presse, et autres moyens de publicité et de propagande. Afin de restaurer la démocratie, une chose et une seule est essentielle. Le peuple gouvernera quand il aura le pouvoir, et il l'aura dans la mesure où il possédera et contrôlera les terres, les banques, et les agents de production et de distribution de la nation. Les délires (*ravings*) dirigés contre le bolchévisme, le communisme et le socialisme ne peuvent rien contre la vérité axiomatique de cette affirmation. Ils proviennent ou bien d'une ignorance complaisante ou bien du désir impérieux chez ceux qui ont le pouvoir et gouvernement de perpétuer leurs privilèges. (LW.9.76-77)

Un troisième débat, dont les enjeux sont toujours plus brûlants, concerne la manière dont Dewey a abordé le racisme. Il fut indéniablement parmi les fondateurs du pragmatisme l'un de ceux qui se sont le plus employés à dénoncer le racisme, aux États-Unis comme à l'étranger. Mais il lui a été souvent reproché de ne pas y avoir consacré d'analyses assez approfondies, et d'avoir tendanciellement réduit la domination raciale soit à des préjugés à l'égard d'« étrangers », soit à l'effet d'une domination économique<sup>11</sup>. Dewey est pourtant l'auteur d'un article substantiel, « Racial Prejudice and Friction » (1922), qui propose une théorie aussi riche que complexe, bien que sans doute discutable. En analysant les rapports multiples, et contextuellement surdéterminés, entre « préjugé racial », aversion pour ce qui est étranger, et formes de domination économique et politique, l'article évite manifestement les deux écueils du réductionnisme psychologique et du réductionnisme économique (Pappas, 1996). Un réductionnisme économique serait également perceptible dans l'« Address to the National Association for the Advancement of Colored People », où Dewey souligne que les effets durables de la

crise de 1929 peuvent permettre à toutes les fractions opprimées du peuple américain de prendre conscience de leur intérêt commun, et de la nécessité d'une alliance politique dans un nouveau parti, afin d'effectuer une transformation radicale des structures économiques de la société. Or, ce raisonnement relève manifestement de la stratégie politique (la lutte contre le « diviser pour mieux régner ») et non de l'explication unilatéralement économique de la nature du racisme (dont il souligne néanmoins la nature structurelle, liée à l'esclavage, et ceci plus clairement que dans « Racial Prejudice and Friction »). On peut également penser que Dewey propose une analyse intersectionnelle avant la lettre plutôt qu'il ne hiérarchise les formes de domination<sup>12</sup>. L'évidence est que ces questions vives et complexes n'ont pas perdu de leur actualité, et cela aurait sans doute suffi à justifier, sans même parler des débats agitant les études deweyennes, la traduction de « Racial Prejudice and Friction » et de l'« Address to the National Association for the Advancement of Colored People » – qui ne figurent pas davantage, il est vrai, dans les anthologies de D. Morris et I. Shapiro et de G. Cavallari.

## BIBLIOGRAPHIE

- BULLERT Gary (1983), *The Politics of John Dewey*, Amherst, Prometheus Books.
- CAVALLARI Giovanna (2003), *John Dewey, Scritti Politici (1888, 1942)*, Rome, Donzelli.
- DERBER Milton (1970), *The American Idea of Industrial Democracy. 1865-1965*, Urbana/Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- DEWEY John (2014), *Après le libéralisme. Ses impasses, son avenir*, Paris, Climats.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John & Léon TROTSKY (2014), *Leur morale et la nôtre*, traduction de Émilie Hache, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond/La Découverte.
- GARRETA Guillaume (2014), « Présentation », in John Dewey, *Après le libéralisme? Ses impasses, son avenir*, Paris, Climats, p. 45-54.
- GREGORATTO Federica (2017), « Agonist Recognition, Intersections, and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey's Critical Theory Manifesto in China », *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 53 (1), p. 127-45.
- HILDRETH Robert W. (2012), « Word and Deed : A Deweyan Integration of Deliberative and Participatory Democracy », *New Political Science*, 34, p. 295-320.

- LIVINGSTON Alexander (2017), « Between Means and Ends : Reconstructing Coercion in Dewey's Democratic Theory », *American Political Science Review*, 111 (3), p. 522-534.
- LIVINGSTON Alexander & Ed QUISH (2018), « John Dewey's Experiments in Democratic Socialism », *Jacobin Magazine*. En ligne : (<https://jacobinmag.com/2018/01/john-dewey-democratic-socialism-liberalism>).
- MEDEARIS John (2015), *Why Democracy is Oppositional*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 67-80.
- MORRIS Debra A. & Ian SHAPIRO (eds) (1993), *John Dewey. The Political Writings*, Indianapolis, Hackett.
- MISAK Cheryl (2000), *Truth, Politics, and Morality : Pragmatism and Deliberation*, New York, Routledge.
- PAPPAS Gregory F. (1996), « Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice », *Social Theory and Practice*, 22 (1), p. 47-65.
- PAPPAS Gregory F. (2012), « What would John Dewey say about Deliberative Democracy and Democratic Experimentalism ? », *Contemporary Pragmatism*, 9 (2), p. 57-74.
- PHELPS Christopher (1997), *Young Sidney Hook : Marxist and Pragmatist*, Ithaca, Cornell University Press.
- RYAN Alan (1995), *J. Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, Norton.
- STACK Sam F. Jr. (2009), « John Dewey and the Question of Race : The Fight for Odell Waller », *Education and Culture*, 25 (1), p. 17-35.
- STEARNS Marc (2010), *Demanding Democracy. American Radicals in Search of a New Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- TALISSE Robert B. (2005), *Democracy after Liberalism : Pragmatism and Deliberative Politics*, Londres et New York, Routledge.
- WESTBROOK Robert (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca. Cornell University Press.
- ZASK Joëlle (2011), *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Lormont, Le Bord de l'eau.

## COMMENT REMÉDIER À L'ÉCLIPSE DE LA DÉMOCRATIE ?

*Louis Quéré*

C'est évidemment sur l'arrière-plan d'une situation présente que l'on lit un auteur. En quoi les *Écrits politiques* de John Dewey, qui retiennent aujourd'hui notre attention, peuvent-ils encore nous éclairer, voire nous guider, dans la conjoncture actuelle ? J'avoue que j'ai

lu ou relu ces textes avec un sentiment ambivalent : à la fois de l'adhésion à la forme de continuation de l'esprit des Lumières proposée par Dewey, et un doute sur le caractère réalisable de ses propositions, compte tenu des conditions environnantes.

En effet, nous vivons aujourd'hui dans un monde qui n'est plus vraiment hospitalier à la foi en la démocratie, à l'attitude et l'esprit scientifiques, aux vertus de l'éducation, à la forme d'intelligence publique collective que Dewey appelait de ses vœux. Ce qui se répand aujourd'hui ce sont, d'un côté, une défiance généralisée, avec l'aide des nouveaux moyens de communication (notamment des dits « réseaux sociaux »), à l'égard des institutions démocratiques, du pouvoir politique, des partis, des syndicats, de la science et des différentes autorités culturelles, de l'autre, le retour de la religion en politique notamment sous la forme de la montée en puissance des fondamentalismes religieux et de l'obscurantisme qui va avec (droite chrétienne ou juive, églises évangéliques, fondamentalismes musulmans) et la tolérance à l'égard de formes « illibérales » de démocratie.

Comment Dewey expliquait-il le recul, entre les deux guerres, de la foi en la démocratie ? Quel était le fondement de son combat sans concession contre les fondamentalismes religieux ? Je chercherai la réponse à la première question dans les *Écrits politiques*. Pour la seconde, je me tournerai vers d'autres textes (que Joan Stavo-Debaugé a portés à la connaissance du public français, notamment dans Stavo-Debaugé, Gonzalez & Frega, 2015 ; cf. aussi Stavo-Debaugé, 2018).

## POURQUOI L'ÉCLIPSE DE LA DÉMOCRATIE ET COMMENT Y REMÉDIER ?

Je partirai de trois citations des *Écrits politiques*. Le premier extrait figure dans la conférence de 1937, « Démocratie et administration de l'enseignement », contemporaine du petit texte « La démocratie est radicale » (où Dewey se penchait sur la « tragédie » de la démocratie dans le monde de l'entre-deux-guerres) :

Les croyances et les pratiques fondamentales de la démocratie sont aujourd’hui contestées comme elles ne l’ont jamais été. Dans certains pays, cela va beaucoup plus loin qu’une simple contestation, car elles sont systématiquement et brutalement détruites. [...] Les causes de la destruction de la démocratie politique dans certains pays où elle était en théorie établie sont complexes. Mais il y a une chose, je pense, dont nous pouvons être sûrs. Partout où elle est tombée, elle était d’une nature trop exclusivement politique. Elle n’avait pas été intégrée dans le sang et la chair des gens au niveau de leur vie quotidienne. [...] Je pense que ce qui est en train de se passer prouve que, lorsque les habitudes démocratiques de pensée et d’action n’appartiennent pas à la fibre d’un peuple, la démocratie politique ne peut être assurée. (Dewey, 1937/2018 : 410)

Pour Dewey, la démocratie ne peut être intégrée « dans le sang et la chair des gens » que par l’acquisition d’attitudes, de dispositions et d’habitudes individuelles, aussi bien intellectuelles qu’émotionnelles, qui fassent de la démocratie une manière personnelle de vivre<sup>13</sup>. Comment rendre les habitudes et les attitudes propices à la démocratie sinon par l’éducation et l’incorporation de l’attitude ou l’esprit scientifique dans la culture ?

On passe trop souvent sous silence cette exigence constamment soulignée par Dewey : sans une éducation qui « libère l’esprit », et permette l’exercice d’une « intelligence publique collective », il ne peut pas y avoir de « public » véritable. Seule l’éducation peut créer les conditions permettant au public d’intervenir intelligemment dans la vie publique. Sans éducation on risque de n’avoir que des publics étroits d’esprit, surtout à l’époque des « *fake news* » et des « réseaux sociaux ». Voici ce que Dewey écrivait dans un texte de 1924, « Science, Belief and the Public », et qui est d’une actualité brûlante : l’éducation doit remédier à l’étroitesse d’esprit, en rendant le grand public capable de « distinguer entre les questions d’opinion et de dispute et les questions de faits et d’établissement des faits » (1924/2015 : 54) ;



ou encore, en permettant à « la masse du peuple », de « discriminer, sur les questions où elle s'exprime avec véhémence, entre le poids de la preuve et les opinions n'ayant pas bénéficié de la méthode et de l'attitude scientifiques » (*ibid.* : 53). Elle doit aussi combler « le retard des schèmes mentaux et moraux » par rapport « aux forces nouvelles engendrées par la science et la technologie » (1935/2014 : 152).

Mais comment assurer cette éducation ? L'école y contribue, mais aussi tout l'environnement économique et social. En effet les habitudes intellectuelles et émotionnelles spontanées sont façonnées par le poids de l'autorité, de la coutume, de l'imitation, de la pression du temps ou du grand nombre, etc. Dewey était particulièrement conscient du problème. Voici ce qu'il écrivait dans « L'Individualisme – ancien et nouveau » :

[Les écoles] sont les instances formelles qui produisent les attitudes mentales et les modes de sentir et de penser qui forment l'essence d'une culture spécifique, mais elles ne constituent pas les forces de formation ultimes. Les institutions sociales, l'évolution des métiers, la structure de l'organisation sociale sont les sources d'influence les plus décisives sur la formation de l'esprit. [...] L'influence éducative exercée par les institutions politiques et économiques est, en dernière analyse, plus importante encore que leurs conséquences économiques immédiates. (1930/2018 : 334-335)

Du coup, c'est toute la réalité sociale qu'il faut reconstruire pour que se développent des attitudes et des habitudes, à la fois intellectuelles et émotionnelles, propices à la démocratie. Ce qui n'est pas une mince affaire ! Comment procéder ? La réponse de Dewey à cette question reste très – trop ? – générale. Elle consiste à dire qu'il faut radicaliser le libéralisme :

Le libéralisme doit désormais devenir plus radical, « radical » au sens d'une perception de la nécessité de changements profonds

dans la configuration des institutions et dans l'activité qui en découle, en vue de faire advenir ces transformations. Le fossé entre la situation actuelle et les possibles qu'elle appelle est tel qu'il ne saurait être comblé par des mesures politiques ponctuelles mises en œuvre au coup par coup. (Dewey, 1935/2014 : 136)

À la fin du dernier chapitre de *Liberalism and Social Action*, Dewey aborde la question du « que faire ? » pour radicaliser le libéralisme. Il ne s'agit évidemment pas de recourir à la force et à la violence, car « la force plutôt que l'intelligence est inscrite dans les pratiques du système social actuel, sous forme de contrainte en temps normal, de violence ouverte en temps de crise » (*ibid.* : 137). Les institutions sociales nous ont habitués à l'usage de la force plutôt que de l'intelligence. Alors quelle alternative ?

La réponse de Dewey comporte plusieurs volets : outre qu'il faut socialiser les forces de production et planifier l'économie pour mettre « les fruits du mécanisme de l'abondance à la libre disposition des individus » (*ibid.* : 169) et leur assurer une sécurité matérielle, il est nécessaire de faire de l'« attitude scientifique » un constituant central de la culture (cf. Dewey, 1939). Il faut notamment promouvoir les méthodes de l'« intelligence organisée », de l'« intelligence expérimentale » ou de l'« intelligence coopérative » dans le traitement des problèmes sociaux et des conflits d'intérêts, c'est-à-dire la forme d'intelligence actuellement mise en œuvre dans la méthode expérimentale des sciences naturelles.

Cette promotion passe par l'éducation, mais aussi par « l'organisation ». Il faut s'organiser en vue d'agir, car faute d'organisation les idéaux démocratiques risquent de disparaître :

Pour que la démocratie demeure une réalité bien vivante, [...] cela implique de l'organisation. On ne peut répondre à la question par des arguments. Qui dit méthode expérimentale dit expérimentation et l'on ne pourra répondre à la question que par

l'expérimentation, grâce à un effort organisé. [...] Ce qui compte maintenant, c'est d'aller de l'avant et non de revenir en arrière, jusqu'à ce que la méthode de l'intelligence et du contrôle par l'expérimentation devienne la règle dans les rapports sociaux et dans le gouvernement de la société. (Dewey, 1935/2014 : 171-173)

Cet accent mis sur l'organisation, l'enquête et l'expérimentation va de pair avec une relativisation du rôle et de la place de la discussion publique. Pour Dewey, il faut concevoir la participation de tous au traitement des affaires publiques plutôt en termes d'enquête coopérative que de confrontations d'opinions et d'échange d'arguments (n'en déplaise à Rawls et Habermas). Certes les méthodes de la discussion et de la consultation sont indispensables pour élaborer les politiques à mettre en œuvre, mais elles « ne constituent que de faibles appuis quand il s'agit de produire de façon systématique les vastes programmes synthétiques nécessaires à la résolution du problème de l'organisation sociale » (*ibid.* : 146). En fait, aux yeux de Dewey, ces méthodes font surtout contrepoids à l'« individualisme numérique et atomiste » qui sous-tend l'institution du suffrage universel et le développement des partis politiques : « L'idée que, grâce au débat public, le conflit entre partis fera ressortir des vérités publiques nécessaires constitue une version politique édulcorée de la dialectique hégélienne, dans laquelle on parvient à la synthèse par l'union d'idées antithétiques. La méthode n'a rien de commun avec celle de l'enquête organisée et collective qui a assuré les plus grands succès scientifiques dans l'étude de la nature. » (*Ibid.* : 147-148). Par ailleurs, dans une discussion, on substitue des symboles à la réalité, plutôt que de se servir des premiers pour analyser la seconde, et on se fie beaucoup trop aux pouvoirs de la « persuasion verbale ».

Ce n'est pas cette forme de participation, même si elle est nécessaire, qui peut venir à bout de la crise de la démocratie, mais celle mise en œuvre dans la démarche expérimentale et coopérative des sciences naturelles, qu'il faudrait pouvoir acclimater dans les pratiques politiques en développant des formes d'« enquête organisée »,

publiques et collectives. On pourrait notamment l'appliquer à la résolution des conflits sociaux : cela exigerait que les conflits d'intérêts soient exposés au grand jour pour que « les diverses revendications puissent être entendues et évaluées, discutées et jugées à la lumière d'intérêts plus larges que ceux des différentes parties » (*ibid.* : 157).

Il me semble cependant que ces propositions pour remédier à l'éclipse de la démocratie laissent entier le problème tel qu'il se pose aujourd'hui : comment fait-on pour promouvoir l'attitude et l'esprit scientifiques dans une société où la science elle-même pâtit de la perte d'autorité et de crédibilité des institutions culturelles, et suscite la plus grande méfiance ?

## LES FONDAMENTALISMES RELIGIEUX CONTRE LA DÉMOCRATIE

Mon deuxième point concerne les combats de Dewey contre les fondamentalismes religieux, et plus largement ses analyses des obstacles à la démocratie que crée la religion, pour autant qu'elle implique le surnaturalisme et le dogmatisme. L'article de 1930, « Ce que je crois », traduit dans *Pragmata* (2018), donne une bonne idée de la position de Dewey sur le sujet : pour que « les habitudes démocratiques de pensée et d'action [s'intègrent] à la fibre d'un peuple », les religions traditionnelles doivent disparaître, et les Églises changer de fusil d'épaule, afin que ne subsiste plus que l'« attitude religieuse ». Pour Dewey, la piété naturelle, la recherche d'unité du *Self* et d'harmonie avec l'Univers, et la dévotion à des idéaux, sont les trois composantes de l'« attitude religieuse » ou de la valeur religieuse de l'expérience (cf. Quéré, 2018). C'est un argument que Dewey a commencé à élaborer dès ses premiers textes des années 1890 sur *Christianisme et démocratie*, et qui sera pleinement théorisé dans *A Common Faith* en 1934.

Entre-temps Dewey a multiplié les articles de combat contre le fondamentalisme religieux, qui, selon lui, met la démocratie en péril. Il y a eu, notamment, « Religion and Our Schools » en 1908, « The American

Intellectual Frontier » en 1922, « Fundamentals » en 1924, « Science, Belief and the Public » en 1924 aussi, « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » en 1926 (traduit dans le numéro 2 de *Pragmata*), « Anti-Naturalism in Extremis » en 1943, et de nombreux articles (sur la religion au Mexique, en Turquie ou en URSS). Il s'agit bien d'écrits politiques, qui auraient également pu trouver leur place dans les *Écrits politiques*.

Pourquoi les fondamentalismes religieux mettent-ils la démocratie en péril ? Ce n'est pas simplement parce qu'ils croient à l'inerrance de la Bible et défendent le créationnisme, ou parce qu'ils professent qu'une société libre et ordonnée ne peut reposer que sur la croyance en un être divin et sur le respect de ses commandements. C'est parce qu'ils revendiquent un passe-droit en matière de méthodes de fixation des croyances, d'élaboration des connaissances et de formation et de sécurisation des valeurs. Les méthodes qu'ils préconisent sont fondées sur le déni de la capacité de l'expérience humaine de trouver en elle-même les moyens et les ressources de sa direction. Ces méthodes ne sont plus acceptables, selon Dewey, et je partage ce point de vue, après la révolution scientifique et l'instauration de la démocratie.

Un passage de « Anti-Naturalism in Extremis » (Dewey, 1943/2015) explique bien le problème posé par le fondamentalisme religieux, et plus largement, par l'admission d'un surnaturalisme, y compris par les modernistes des églises protestantes les plus libérales, qui, aux yeux de Dewey, n'ont pas vraiment renoncé à la méthode traditionnelle de l'autorité et de la révélation divine pour fixer les croyances et former/sécuriser les valeurs. À ceux qui prétendent que la démocratie ne peut rester démocratique que si elle reste fondée sur la religion, c'est-à-dire que si « les droits et la liberté qui constituent la démocratie n'ont ni validité ni signification à moins qu'ils ne soient référés à quelques centres et autorités totalement externes à la nature et aux connexions réciproques des hommes en société » (*ibid.* : 65), Dewey réplique : « Cette conception intrinsèquement sceptique, et même cynique et pessimiste, de la nature humaine est à la base de toutes

les assertions selon lesquelles le naturalisme détruirait les valeurs associées à la démocratie, y compris les croyances en la dignité de l'homme et en la valeur de la vie humaine » (*ibid.*).

On retrouve cette conception, formulée en des termes divers et variés, chez les promoteurs actuels du post-séculier. Face à cela Dewey défend la thèse selon laquelle « le naturalisme trouve les valeurs en question, la valeur de la dignité des hommes et des femmes, fondées dans la nature humaine elle-même [...]. Une fondation dans l'homme et dans la nature est beaucoup plus solide que n'importe quelle fondation supposée exister à l'extérieur de la constitution de l'homme et de la nature. » (*Ibid.*). Seule l'expérience peut être considérée comme autorité ultime en matière de connaissance, de production des certitudes et de fondation des valeurs : la méthode que l'on nomme « scientifique » est « le seul mode authentique de révélation », et c'est uniquement par nos pratiques que nous pouvons sécuriser nos valeurs.

John Shook, un bon connaisseur de la philosophie de la religion de Dewey, a pu écrire dans son livre de 2014, sur *La Philosophie sociale* de Dewey, que Dewey n'a jamais cherché à exclure la foi religieuse de la discussion publique. Au contraire, son libéralisme politique « invite[rait] explicitement la foi, l'expérience religieuse et les valeurs religieuses dans la discussion et la délibération publiques. Le but de la démocratie est de discuter de toutes les valeurs auxquelles on tient dans une société. » (Je dois cette citation à Joan Stavo-Debaugé, 2018.) Shook n'est pas le seul à interpréter ainsi la position de Dewey, et plusieurs pragmatistes n'ont pas hésité à enrôler celui-ci dans le débat actuel sur le « post-séculier » en faveur d'un accueil de la religion dans le débat public. Je crois que Shook commet un contre-sens sur la soi-disant défense des valeurs religieuses par Dewey. Celui-ci parle toujours de « la valeur religieuse de l'expérience », et non pas de « valeurs religieuses » tout court (Quéré, 2018). Bref, pour Dewey, il ne peut pas y avoir de place pour la religion dans la gestion des affaires publiques et le traitement des problèmes sociaux, tant elle s'oppose en tous points à l'exercice de l'intelligence publique collective.

Là-dessus, je partage tout à fait la conviction de Joan Stavo-Debaugé, que le sécularisme de Dewey est un sécularisme radical, inhospitalier à la religion, quoique ce sécularisme s'avère assez particulier. Pour Dewey, après la révolution méthodologique et morale opérée par les sciences, la religion doit vraiment cesser d'être un mode accrédité de fixation des croyances, de fourniture de connaissances et de certitudes, et de formation-sécurisation des valeurs. Mais cette disparition nécessaire de la religion doit aller de pair avec un maintien et une promotion de l'« attitude religieuse », qui est une foi dans les capacités de l'expérience humaine, et notamment dans les méthodes de « l'enquête organisée et collective ». C'est d'ailleurs au nom de l'importance qu'il a accordée au développement de l'« attitude religieuse », ou de la valeur religieuse de l'expérience, que Dewey a critiqué l'« athéisme militant », qui fait précisément preuve d'une attitude irréligieuse.

Dans « Ce que je crois », Dewey a aussi appelé les églises à renoncer aux méthodes dogmatiques de fixation des croyances et d'assurance des valeurs propres au surnaturalisme. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles pourraient œuvrer en faveur de la démocratie :

Je dirais [...] que l'avenir de la religion est lié à la possibilité de développer une foi envers les possibilités de l'expérience humaine et des relations humaines, en créant un sens vital de la solidarité des intérêts humains et en inspirant des actions qui fassent que ce sens devienne une réalité. Si nos institutions nominalement religieuses apprennent à utiliser leurs symboles et leurs rites pour exprimer et mettre en valeur une telle foi, elles peuvent devenir d'utiles alliées d'une conception de la vie qui se trouve en harmonie avec les connaissances et les besoins sociaux. (Dewey, 1930/2018 : 358)

Dewey reprendra le même argument dans *Une foi commune* : les Églises retrouveraient le bon chemin (et notamment celui du christianisme primitif qui exigeait « une conversion du cœur impliquant

un changement révolutionnaire dans les relations humaines») si elles consacraient leurs forces à célébrer et renforcer « le fonds de valeurs humaines qui sont considérées comme importantes et qui ont besoin d’être cultivées » (2011 : 174). Malheureusement, il ne semble pas que ce soit dans cette direction que nous nous orientons aujourd’hui.

Hans Joas (1999) voulait séparer chez Dewey ce qui, pour lui, relève de « banalités post-Lumières », de ce qui est une « contribution à l’analyse de ces types d’expérience humaine dans lesquels se forment nos engagements de valeur ». Je partage davantage le point de vue d’Hilary Putnam qui voyait dans le pragmatisme de Dewey l’ébauche de « troisièmes Lumières » – un *Third Enlightenment* qui, par son projet faillibiliste et anti-sceptique, résolument démocratique, misant sur l’intelligence coopérative, animé par un désir de progrès moral, poursuit et renouvelle les Lumières de l’Antiquité et du XVIII<sup>e</sup> siècle (Putnam, 2004/2013). Mais comment faire pour que ce projet ne sombre pas complètement dans la « tragédie » actuelle de la démocratie ?

## BIBLIOGRAPHIE

- DEWEY John (1892), « Christianity and Democracy », in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 4, p. 3-11.
- DEWEY John (1924/2015), « La science, la croyance et le public », in J. Stavo-Debaugé, Ph. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éditions de l’EHESS (« Raisons Pratiques », 24), p. 52-56. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/12136>).
- DEWEY John (1930/2018), « Ce que je crois », *Pragmata*, 1, p. 348-369 (avec une présentation de Joan Stavo-Debaugé). En ligne : ([https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1\\_dewey.pdf](https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_dewey.pdf)).
- DEWEY John (1934/2011), *Une foi commune*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (1935/2014), *Après le libéralisme*, Paris, Climats/Flammarion.
- DEWEY John (1939), *Freedom and Culture*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, p. 63-188.



- DEWEY John (1943/2015), « Antinaturalism in extremis » », in J. Stavo-Debauge, Ph. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 24), p. 57-73. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/12136>).
- JOAS Hans (1999), « The Inspiration of Pragmatism : Some Personal Remarks », in M. Dickens (ed.), *The Revival of Pragmatism : New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Durham, Duke University Press, p. 190-198.
- PUTNAM Hilary (2004/2013), *L'Éthique sans ontologie*, Paris, Cerf.
- QUÉRÉ Louis (2017), « Les passions tristes du populisme », *Les Occasional Papers du CEMS*, 43. En ligne : (<http://cems.ehess.fr/index.php?4015>).
- QUÉRÉ Louis (2018), « La religion comme expérience de la valeur », *ThéoRèmes*, 13. En ligne : (<http://journals.openedition.org/theoremes/2108>).
- SHOOK John R. (2014), *Dewey's Social Philosophy : Democracy as Education*, New York, Palgrave Macmillan.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », *ThéoRèmes*, 13. En ligne : (<http://journals.openedition.org/theoremes/2108>).

## **REMETTRE LA DÉMOCRATIE SUR SES PIEDS : UNE ETHNOGRAPHIE DE LA CITOYENNETÉ COMME VIE COMMUNE**

*Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud*

### **1. PRENDRE AU SÉRIEUX L'IDÉE QUE LA DÉMOCRATIE EST PLUS QU'UNE FORMATION DE PUBLICS : LE THÈME DE LA VIE COMMUNE DANS LES ÉCRITS POLITIQUES**

Le thème de la « vie commune » traverse les *Écrits politiques* de John Dewey, de « l'Éthique de la démocratie » (1888) à « La démocratie créative » (1939), en passant par « Philosophie et démocratie » (1918) et « Politique et culture » (1932) – pour ne citer que les quatre textes les plus directement concernés. On s'intéressera ici aux façons dont John Dewey soutient ainsi une extension du domaine de l'expérience citoyenne, en l'occurrence démocratique, aux façons les plus ordinaires de faire l'expérience les uns des autres, au-delà des seules

façons d'agir et d'enquêter ensemble dans des moments de délibération, d'action ou d'enquête collective.

On retient souvent l'affirmation, maintes fois déclinée dans ces *Écrits*, selon laquelle la démocratie est « infiniment plus qu'un mode de gouvernement » (EP : 52), « beaucoup plus vaste qu'une forme politique particulière, qu'une méthode de gouvernement » (EP : 401), donc irréductible à « un parlement, des élections et à la lutte entre différents partis » (EP : 410), soit un ensemble spécifique d'institutions ou à des moments donnés, forcément circonscrits, de la vie collective :

Dire de la démocratie qu'elle n'est qu'une forme de gouvernement revient à dire d'une maison qu'elle est une combinaison plus ou moins géométrique de briques et de mortier ; que l'église est un bâtiment avec des bancs, une chaire et une flèche. C'est vrai ; c'est effectivement ce qu'elles sont. Mais c'est faux, car elles sont infiniment plus. (« L'éthique de la démocratie », *in* EP : 51-52)

Pourtant, chez nombre des lecteurs du Dewey politique, comme plusieurs commentateurs récents l'ont souligné (Madelrieux, 2017 ; Frega, 2020 ; Pappas, 2008), une focalisation se fait sur l'enquête et les mobilisations collectives portées par des collectifs d'enquêteurs. Ce sont ces publics qui constituent alors le centre de gravité de l'analyse du politique. Celle-ci reste ainsi réservée à l'étude des activités qui concernent explicitement et visiblement la collectivité entière, et les opérations de sa transformation contrôlée. La posture pragmatiste tire, en ce sens, une part importante de son originalité du fait de penser le politique comme processus émergent de confection des « choses publiques », en déplaçant l'attention des lieux et des actions du pouvoir institué vers les figures toute deweyennes de l'enquête et de ses publics. Mais ne se passe-t-il rien qui touche au politique lorsque l'action n'implique pas la formation d'un public ?

On voudrait ici avancer que la sous-estimation de ce qui relève de la vie commune (ou communauté) chez Dewey va de pair avec la

reconduction d'une séparation entre morale et politique, entre individu et collectif, entre passivité et activité. En effet, dans cette perspective, le collectif détient seul le privilège de l'action (politique) véritable. Du fait de cette partition (qui engage une division du travail au sein de la société, redoublée par une division disciplinaire séparant ces dimensions en deux objets distincts), la façon dont les activités de la vie commune nourrissent la dimension politique de nos sociétés, et interagissent avec elle, reste largement à documenter.

## **2. REPENSER L'AGENTIVITÉ POLITIQUE DEPUIS L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE ET LES FORMES DE LA VIE COMMUNE**

On trouve deux définitions (au moins) du politique (démocratique) chez Dewey. Premièrement, une définition articulée, comme on le souligne classiquement, à la notion de public. Elle le fait dépendre de l'émergence d'un collectif d'enquêteurs : « Le public [...] est conçu comme une instance collective potentiellement constituée par ceux qui sont affectés par des problèmes, subissent les conséquences indirectes d'interactions et sont intéressés à leur maîtrise [...] La politique se comprend comme apparition incertaine et composition graduelle des "choses publiques" dans la participation de tous ceux qui, concernés par ce qui est en jeu, paraissent en l'état d'un public. » (Stavo-Debaugé & Trom, 2004). Une seconde définition, moins souvent thématifiée, a trait à la nature des liens politiques compris en termes vitaux (au sens le plus trivial d'une vie collective). Dans la perspective du public, ces liens sociaux représentent aussi bien les conditions de possibilité d'émergence d'idées et d'actions politiques que le lieu où s'attestent et s'éprouvent leurs effets. Cette dimension de la vie sociale ordinaire, que l'on pourrait décrire comme un « en-deçà » du public, est à la fois celle où se trament les choses, là d'où les questions partent, et où elles reviennent : c'est ce que Dewey désigne à maintes reprises comme « la vie commune », ou « la communauté ». Cette vie commune est le milieu où se tissent des attachements durables ; la

formation de publics n'en est qu'un instrument second d'auto-régulation et d'auto-amélioration.

Considérée comme une idée, la démocratie n'est pas une alternative à d'autres principes de vie en association. Elle est l'idée de la communauté elle-même. [...] Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergique pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie. (Dewey, 1927/2010 : 244)

Or, dans l'étude de la démocratie et du politique, la vie commune fait trop souvent figure de simple arrière-plan, de fond « statique » sur lequel se détachent des mouvements (d'enquête, de mobilisation, des décisions et des actions). La vie commune n'est pourtant pas un « état » des choses séparé, mais aussi une activité, où s'élaborent les perceptions et les évaluations de ce qui importe, où s'éprouve ce qui compte, ce qu'il est possible de faire. Considérer cette dimension négligée de la coexistence politique requiert de se déprendre de la téléologie dominante de l'agir transformateur, dont l'étalon de mesure reste l'événement, « irruptif ».

Entre la passivité devant la socialité définie comme contraignante, et la liberté comprise comme l'arrachement dans l'événement, l'expérience permet de prendre véritablement au sérieux la dimension processuelle de la politisation, ou la nature irréductiblement sociale des problèmes politiques (l'idée que la politisation est seconde, dérivée). Il s'agit alors de considérer ce qui relève du « cours ordinaire » de la vie commune.

En appréhendant la démocratie comme une « manière de vivre », « un mode de vie personnel », un « idéal moral », « une conception

sociale, c'est-à-dire éthique », un « sentiment », un « esprit », ou encore un « lieu commun de vie », Dewey nous invite à ne pas la réduire à « quelque chose d'institutionnel », d'« externe », à une « machine politique », ou une simple démocratie « numérique » (EP : 58), où les membres seraient « réduits à des bulletins de vote ». Mais il inverse aussi la hiérarchie des objets politiques dignes de notre attention : « la démocratie n'est une forme de gouvernement que dans la mesure où elle est une forme d'association morale et spirituelle. » (*Ibid.*). Il s'agit donc de comprendre que les « formes démocratiques » nous engagent bien plus largement que l'on ne le pense communément.

On prend rarement la mesure de son insistance sur la double nécessité de (re)penser l'agentivité politique à l'échelle des personnes, de « l'expérience personnelle », et d'accorder une attention centrale aux « formes de la vie commune ». Ces deux dimensions sont pourtant au cœur de l'idée de la démocratie comme *mode de vie* : il y va, écrit-il, d'une « manière personnelle et individuelle de vivre », qui engage d'emblée une façon spécifique de se rapporter aux autres, contrôlée par « une foi personnelle dans la collaboration personnelle et quotidienne de chacun avec les autres » (EP : 429), et ainsi par une « croyance active dans les possibilités de la nature humaine ». Point d'existence réelle pour la démocratie si une telle foi ou croyance n'anime pas « les attitudes que les hommes adoptent les uns à l'égard des autres, dans tous les événements et toutes les relations de la vie quotidienne » (EP : 427).

Si le centre de gravité du politique n'est pas, pour Dewey, d'ordre institutionnel, il n'est donc pas non plus associé à la seule formation de publics ou de mobilisations collectives. Ces phénomènes et activités, moteurs décisifs de transformation et de contrôle de la vie démocratique, ne constituent pas les ressorts ultimes de son bon fonctionnement. Ceux-ci sont plutôt à rechercher du côté de la vie elle-même, où les processus politiques puisent l'identification des problèmes et où sont reversés, *in fine*, les produits de la créativité de l'agir des collectifs. La communauté politique est une communauté de vie, celle

de ses membres ; en tant que telle, elle est à la fois le point de départ et l'aboutissement, l'amont et l'aval des processus de politisation des problèmes sociaux. C'est ce qui fait dire à Dewey que la démocratie est un « fait moral » (EP : 429).

Dans cette perspective, le cloisonnement entre ce qui relève du « social » et du « politique » vacille. Les formes de thématization, de réflexion, de communication et d'action visant ce qui compte pour la vie commune sont aussi à rechercher dans la vie sociale non partisane, non militante, dans la vie quotidienne des gens, à « l'échelle des personnes », au niveau du « caractère personnel », où la démocratie se travaille au gré de compétences, mais aussi, plus profondément, comme une sensibilité et un goût.

### **3. « LA DÉMOCRATIE A POUR PREMIÈRE ET ULTIME RÉALITÉ LA PERSONNE » (EP : 55). RÉARTICULER LE POLITIQUE AUX MŒURS, AUX MANIÈRES, À LA CHAIR DES RELATIONS SOCIALES *IN CONCRETO***

Dewey écrit que « la démocratie a pour première et ultime réalité la personnalité », (EP : 55). Ce qui relève du « mode de vie *personnel* », du « mode personnel de vie individuelle » (EP : 426 ; l'auteur souligne) concerne donc la démocratie : elle « implique l'adoption et la mobilisation continuelle de certaines attitudes qui donnent au caractère un tour personnel et déterminent nos désirs et nos fins dans toutes les relations de la vie » (EP : 426). En englobant « nos relations personnelles avec les autres », « nos démarches et nos conversations quotidiennes » (EP : 427), et même « toutes les relations de la vie », l'étude du politique s'émancipe des topographies habituelles, pour inclure les manières itératives de dessiner collectivement les contours de ce qui importe, dont les expériences individuelles sont un aspect et un moment.

Un gouvernement naît d'une vaste constellation de sentiments – certains vagues, d'autres définis – d'instincts, d'aspirations, d'idées, d'espoirs et de craintes, de desseins. Il en est le réflexe et l'incorporation, la projection et le prolongement. Sans une telle base, il n'a pas de valeur. [...] La démocratie n'est une forme de gouvernement que dans la mesure où elle est une forme d'association morale et spirituelle. (« L'Éthique de la démocratie », *in* EP : 51-52)

Qu'est-ce qui fait qu'une vie sociale est démocratique ? Si la démocratie n'est réelle pour Dewey « que pour autant qu'elle est un lieu commun de vie », il s'agit de pister ce qui la fait vivre : dans quelle mesure nos « attitudes », nos « relations », manifestent-elles des « croyances » activement démocratiques ? La force, ou la radicalité de la proposition de Dewey consiste à faire ainsi de l'expérience personnelle un lieu – non pas seulement d'observation et d'expression d'une éthique démocratique, mais bien d'entretien et d'instauration de telles valeurs, suivant la logique itérative et processuelle de l'expérience (à la fois test, création, révision, destruction, etc.). Contrarier la « disqualification intellectuelle de la pratique démocratique de la vie » (EP : 134), c'est y voir un lieu de production normative dans un « monde en train de se faire et susceptible, ce faisant, de s'accorder avec ce que les hommes pensent, apprécient, aiment et avec ce pour quoi ils travaillent » (EP : 132).

L'agentivité politique n'est pas principalement « ajustement à des institutions » : Dewey affirme que « la démocratie est un vain mot tant qu'elle n'est pas industrielle aussi bien que civile et politique » (EP : 58). Il refuse toute priorité ontologique ou temporelle aux institutions cristallisées. À l'inverse, il fait de celles-ci « des expressions, des projections et des extensions d'attitudes personnelles habituellement dominantes » ; sans lesquelles les institutions, soit ne voient pas le jour, soit meurent rapidement : « partout où [la démocratie politique] est tombée, elle était d'une nature trop exclusivement politique. Elle n'avait pas été intégrée dans la chair et le sang des gens au niveau de

leur vie quotidienne. Les formes démocratiques étaient limitées à un parlement, des élections et à la lutte entre différents partis. » (EP : 410).

Cette dépendance des institutions aux mœurs ne doit pas être comprise comme la simple « application » de lois ou de décisions politiques, ni comme l'exécution de principes préexistants. Car les principes sont eux-mêmes des dérivés de l'expérience. Les institutions politiques sont le produit des nécessités de la vie sociale : la prise en compte des mœurs et l'étude des dynamiques, permise par le concept d'expérience<sup>14</sup> engagent ainsi à dépasser l'antagonisme entre individuel et collectif. La pertinence de l'entrée par les expériences, faites en personne, ne signifie pas qu'il faille simplement renverser la hiérarchie habituelle entre conduites individuelles et institutions, en conservant ce dualisme : il s'agit plutôt d'étendre l'approche processuelle aux enquêtes et aux dynamiques d'auto-organisation de la vie commune, au-delà (et en deçà) des formes de mobilisation.

Rétablir la pertinence de l'entrée par l'expérience n'implique pas de renverser la primauté ontologique habituellement accordée, dans l'étude du politique, aux institutions, aux collectifs mobilisés, aux publics constitués. La personnalité, ou l'individualité (seule « réalité historique », là où l'individu n'est qu'une abstraction et « fiction idéologique »<sup>15</sup>), ne se laissent jamais détacher des institutions et des lois, les deux réalités étant corrélatives, comme Dewey le précise à maintes reprises : « Plus nous connaissons l'histoire et plus aisément nous acceptons de voir que les traditions et les institutions pèsent plus lourd dans l'explication des faits que les capacités ou les incapacités originelles des individus. » (EP : 273). Dans « l'Essai sur la personnalité morale », Dewey insiste également sur cette dépendance mutuelle entre personnalité et institutions :

Quand le droit commun refusait de reconnaître toute paternité au fils illégitime et affirmait qu'il était *filiius nullius*, cela ne revenait pas à nier l'engendrement physique. Cela signifiait qu'un tel enfant ne pouvait jouir des droits particuliers qui appartiennent



à ceux qui sont *filius*, statut qui implique le mariage comme institution légale. [...] Voilà l'exemple d'un terme dont la signification dépend d'un système de droits et de devoirs. (« Essai sur la "personnalité morale". L'arrière-plan historique de la personnalité morale en droit », *in* EP : 189)

Il s'agit donc d'élargir le spectre d'étude de l'élaboration conjointe des moyens et des fins, pour embrasser de la façon la plus ample possible les manières dont se forment les jugements et les opinions sur ce qui vaut, et dont progressent de façon expérimentale les connaissances sur les conditions de la situation présente, et les décisions quant à ce qu'il convient de désirer dans la conduite des affaires communes. Si l'on prend au sérieux la dimension processuelle de la vie démocratique, chacun des moments de formation de l'expérience vaut, et les modalités d'engagement et de transformation de la vie commune doivent être appréhendées dans leur diversité.

#### **4. L'OUVERTURE D'UN PROGRAMME EMPIRIQUE SUR LA FABRIQUE DÉMOCRATIQUE ORDINAIRE**

Appréhender la démocratie suppose donc un programme empirique consistant à explorer les « attitudes personnelles » et les croyances qui y infusent, s'y développent, s'y cultivent, en considérant que les « manières dont les activités ont lieu » (EP : 406) sont toujours pétries de sens, de partis pris et d'idéaux au travail sur la « vie commune ». Tenter de documenter cette fabrique démocratique ordinaire, c'est donner à voir les péripéties, les processus, les expériences, à travers lesquelles s'éprouve, se façonne, s'entretient ou se délite une culture démocratique.

C'est en ce sens qu'on peut documenter le chaînage entre mœurs et politique. Une entrée empirique possible est celle de l'expérience de la vie publique (Gayet-Viaud, Bidet & Le Méner, 2019), où se donne à voir, de façon récurrente et le plus souvent discrète, le souci des

conséquences pour le monde commun, et un travail conjoint, souvent peu formalisé, de régulation de ses conséquences.

La connexion entre les formes ordinaires de l'expérience et les dimensions collectives de l'agir politique reste souvent, au mieux, présumée (comme un lien de principe, un « couplage flou » aurait dit Goffman) sans que ses modalités concrètes ne fassent jamais l'objet de descriptions : comment se nouent les façons de faire sens de ce qui se passe, de percevoir, évaluer et agir en situation, de forger des façons de bien se conduire, en tant que membre d'une communauté politique, et le politique dans ses formes instituées ? On peut explorer ce lien à partir de la définition pratique et située des choses qui importent, dans la vie publique et la sociabilité ordinaire qui l'irrigue : les choses qui engagent et mobilisent les personnes, et qu'elles définissent comme concernant le monde en tant qu'il est commun.

Une telle démarche d'enquête prend au sérieux la perspective continuiste dans toutes ses conséquences : l'idée que l'expérience est au cœur de l'articulation (entre les individus et le collectif, entre la morale et la politique, entre les situations, leurs antécédents et leur portée future. Les formes de concernement, les réticences, les sympathies ou les dégoûts sont alors à saisir et à analyser dans leur portée morale et politique. Ils touchent à la vie politique, non pas au sens institutionnel mais au sens de la concitoyenneté, pour autant qu'ils engagent un souci des conséquences quant au monde commun et/ou mettent en jeu une exemplarité (de possibles enseignements) débordant le seul intérêt pour la situation présente, mais ayant vocation à s'étendre aux situations de même ordre, et peuvent prétendre à être regardées collectivement comme légitimes pour ce faire. À plus forte raison parce que ce souci est conditionné par la responsabilité partagée pour ce qui se passe publiquement et qu'il s'exprime publiquement.

L'enjeu paraît d'autant plus vif que les expériences ici visées sont peu visibles, peu collectives, et peu publicisées, ou alors à travers un

tableau qui dépeint ordinairement plutôt l'opposé d'une « foi personnelle en la collaboration personnelle et quotidienne de chacun avec les autres », tant il y est question d'apathie, d'indifférence, au mieux d'évitement, au pire d'incivilités.

Donner à voir la « pratique démocratique de la vie », son « éthique » à l'œuvre dans les relations entre individus », dans les « attitudes que les hommes adoptent les uns à l'égard des autres », c'est au contraire faire porter le regard sur les façons dont s'explorent en situation les conditions de félicité de l'interaction civile : ce que l'on peut ou veut attendre des autres ou leur devoir. On s'intéresse alors aussi bien aux différends et aux tensions qu'aux rapprochements et aux félicités, pour pister les façons dont nous nous rapportons parfois aux autres comme, effectivement, à « des partenaires dont nous avons quelque chose à attendre et, dans une certaine mesure, comme à des amis » (EP : 429).

Les méthodes de l'observation ethnographique et de l'entretien (lorsque celui-ci est orienté vers les situations et l'expérience qui en est faite) permettent de suivre le déploiement ou la promotion en actes, entre inconnus, de formes d'interchangeabilité des points de vue, de confiance *a priori* et de présomption d'égalité ou encore de responsabilité partagée envers la vie commune.

Cette « foi personnelle dans la collaboration personnelle et quotidienne de chacun avec les autres », peut être à l'œuvre dans maintes formes d'intervention (Bidet *et al.*, 2015) ou de vigilance : à l'égard des catégories de perception mutuelle déployées en situation, mais aussi vis-à-vis de tout ce qui peut contribuer, selon l'expression de Dewey, à « dresser des barrières qui divisent les êtres humains en cercles et en cliques, en sectes et en factions antagonistes », ou à créer de la peur, de la haine, de la « suspicion mutuelle dans la vie quotidienne » (EP : 428). On peut ainsi repérer maintes façons, directes ou latérales, d'intervenir pour prévenir ou réparer en situation des déséquilibres ou

des asymétries, qu'elles soient associées à des catégories d'âge, de genre, de classe, de race, etc.

Ce faisant, s'observe une mise à l'épreuve des croyances qui pour Dewey contrôlent la démocratie comme *mode de vie* : la croyance dans « la capacité des êtres humains de juger et d'agir intelligemment dans des situations qui le permettent » ; cette « croyance active dans les possibilités de l'intelligence et de l'éducation », étant aussi une « croyance intériorisée dans le processus de l'expérience comme fin et comme moyen ». Au fil de ce travail de test et d'entretien d'une foi civile, on peut ainsi voir des *quidams* se faire « éducateurs » au sens de Dewey, c'est-à-dire manifester une conscience avivée de l'horizon futur des conduites présentes entre inconnus, de ce qu'elles engagent comme « futur désiré » (EP : 125). En reconfigurant les situations, ils contribuent à la création ou promotion de futurs, ne serait-ce qu'en soutenant activement la capacité de quidams à apprendre de leurs expériences, à « se laisser éduquer » par elles, en se laissant affecter par un ensemble de relations (Bidet, 2020).

## 5. LA SOCIABILITÉ ORDINAIRE DONNE À VOIR DES PRATIQUES RELEVANT DE L'ÉDUCATION ENTRE QUIDAM

Les observations collectées, aussi bien que les récits recueillis, montrent que dans la vie civile la plus ordinaire, les gens se font régulièrement éducateurs les uns des autres, au fil des épreuves de leur côtoiement. On retrouve là une dimension importante, mais souvent négligée, de la vision deweyenne du politique, selon laquelle « le point de vue éducatif fournit le critère d'évaluation de toute idée et de toute action » (Madelrieux, 2016 : 48).

En effet, les formes de la sociabilité publique manifestent de telles logiques de perception et d'évaluation de ce qui arrive, et mettent en jeu des dynamiques d'engagement soucieuses des possibles futurs qui se dessinent au fil des situations. Les efforts de pédagogie mutuelle

qui en découlent suscitent d'ailleurs régulièrement des tensions : ce sont là autant de formes concrètes et itératives d'élaboration pratique de ce qui doit régler le côtoïement. Ces « interventions civiles » (Gayet-Viaud, 2008 et *à par.* ; Bidet *et al.*, 2015) scandent les interactions ordinaires, en donnant fréquemment lieu à des disputes, mais aussi, de façon moins visible, à des succès notables, des sorties par le haut. Les récits, dès lors qu'ils ne sont pas pris trop tôt dans la généralité souvent tronquée des catégories médiatiques (« incivilité ») donnent à voir cette diversité d'expériences, ces surprises heureuses, et les formes de souci des autres et du monde qui se manifestent dans les scrupules, les attentions, aussi bien que les colères et les agacements. La réflexion incertaine sur ce qu'il convient de faire pour bien faire relie ainsi constamment l'expérience individuelle à la trame collective dont elle n'est qu'une dimension.

Les formes de sociabilité ordinaire organisent donc des dynamiques d'apprentissage et de pédagogie mutuelle, où se révèle un souci de la chose commune, où s'affirme une responsabilité partagée sur ce qu'il est possible ou pas de faire en public, c'est-à-dire sous le regard des autres, avec leur consentement, leur approbation ou leur complicité.

Dans ces situations qui, pour être publiques, ne répondent pas nécessairement aux critères de la politisation les plus courants (dimension collective, nature agonistique, efforts d'accès, modalités d'exercice ou de contestation du pouvoir), on peut donc étudier l'accomplissement d'un travail proprement civil (la civilité comme activité) et sa contribution à la vie démocratique, dans l'affirmation d'une responsabilité distribuée et commune sur ce qui advient, dans la place faite au point de vue de l'autre, dans le crédit donné au pouvoir de s'autoréguler, et dans la quête d'ajustements mutuels jugés appropriés. Dans ces activités pour une bonne part habituelles de la vie publique<sup>16</sup>, l'esprit démocratique se manifeste alors dans la capacité laissée au plus grand nombre de travailler à la fois leur propre plasticité et celle des autres (Bidet & Gayet-Viaud, 2021).

## 6. LA DÉMOCRATIE COMME « TÂCHE À FAIRE » : VERS UN ENRICHISSEMENT DE L'EXPÉRIENCE

Si l'idéal démocratique est donc le produit d'une idéalisation de l'expérience humaine dans son aspect social (EP: 187), elle définit « une norme de jugement et d'action » qui n'est pas un critère extérieur à l'expérience elle-même. La normativité ultime vers laquelle tendent ces dynamiques, et qui structure la théorie de Dewey, est celle de la croissance permise aux individus, donc de l'épanouissement le plus riche possible des personnalités. Celle-ci n'est qu'un aspect de la dynamique qui lie les personnes à leur communauté d'appartenance. L'idéal visé lie « l'enrichissement mutuel entre la pluralité irréductible des individualités, développées grâce aux conditions communes favorables qu'offre l'organisation de la vie commune, et le renouvellement de cette communauté par la créativité toujours plus féconde de ses membres ». Dès lors, chacun participe « à l'élaboration et à la réalisation des fins communes qui gouvernent les conduites de chacun dans la mesure de ses capacités distinctives » : c'est cela construire un bien commun de manière démocratique (Madelrieux, 2016 : 189).

La démocratie apparaît finalement comme une « tâche à faire », « une tâche qui nous attend », selon le sous-titre d'« une démocratie créative », qui passe avant tout par « la création d'attitudes personnelles chez les êtres humains individuels » (EP: 426). Et si cet « idéal futur », dont Dewey attend qu'il s'étende à l'école, en même temps qu'à « la vie économique et industrielle » (EP: 60), « aux richesses » (EP: 58)<sup>17</sup>, est opérant, c'est qu'il est déjà à l'œuvre dans les relations les plus ordinaires du quotidien, et sans doute d'autant mieux qu'il y est ou y serait repéré et valué comme tel. Il anime des personnes pour lesquelles « la liberté, l'égalité, la fraternité », « ne sont pas de pures formes », mais des moyens éprouvés à l'échelle individuelle d'un enrichissement de l'expérience qui « demande à être poursuivi jour après jour », « car tout mode de vie qui se dérobe à la démocratie limite les contacts, les échanges, les communications, les interactions

qui sont cœur de l'expérience et permettent de l'étendre et de l'enrichir » (EP : 431).

## BIBLIOGRAPHIE

- BIDET Alexandra (2020), « Considérer la fragilité, composer un monde. Faire en citoyen l'expérience du flux des passagers du métro », in A. Gefen & S. Laugier (dir.), *Le pouvoir des liens faibles*, Paris, CNRS éditions, p. 27-48.
- BIDET Alexandra, BOUTET Manuel, CHAVE Frédérique, GAYET-VIAUD Carole & Erwan LE MÉNER (2015), « Publicité, sollicitation, intervention. Pistes pour une étude pragmatiste de l'expérience citoyenne », *Sociologies*, Dossier « Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations ». En ligne : (<https://journals.openedition.org/sociologies/4941>).
- BIDET Alexandra & Carole GAYET-VIAUD (2021-à paraître), « Les horizons politiques du devenir parent : figures d'une citoyenneté ordinaire », in P. Fasula & S. Laugier (dir.), *Concepts de l'ordinaire*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 216-246.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- FREGA Roberto (2020), *Le Projet démocratique. Une approche pragmatiste*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- GAYET-VIAUD Carole (2008), *L'Égard et la règle. Déboires et bonheurs de la civilité urbaine*, Paris, Thèse de doctorat de l'EHESS.
- GAYET-VIAUD Carole (à paraître), *La Civilité urbaine. Enquête sur les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Paris, Economica.
- GAYET-VIAUD Carole, BIDET Alexandra & Erwan LE MÉNER (2019), « Enquêter sur la portée politique des rapports en public », Introduction au numéro de *Politix* sur *Le Politique au coin de la rue*, 125 (1).
- MADLRIEUX Stéphane (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- PAPPAS Gregory Fernando (2008), *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.
- STAVO-DEBAUGE Joan & Danny TROM (2004), « Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain. Penser avec Dewey contre Dewey », in B. Karsenti & L. Quéré (eds), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 195-226. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/11218>).

## NOTES

**1** Symposium : Autour de la publication de John Dewey, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2018 (traduction de l'anglais au français par Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, avec la coopération de Patrick Di Mascio, Charles Floren, Nancy Murzilli, Bertrand Rougé, Patrick Savidan et Pierre Steiner ; présentation par J.-P. Cometti et J. Zask). Ce symposium a été édité par Daniel Cefaï.. Les références aux *Écrits politiques* sont indiquées par EP et le numéro des pages.

**2** Il aurait sans doute pu faire partie du volume puisqu'il n'a pas été republié depuis longtemps et mériterait une nouvelle traduction.

**3** Cavallari (2003), John Dewey, *Scritti Politici (1888, 1942)*. Sur dix textes, quatre concernent les débats relatifs à la Ligue des nations, dont ne rendent compte ni l'anthologie de Hackett, ni celle de Gallimard (à part indirectement dans l'article « Le principe de nationalité »). Sont-ils si importants ?

**4** Cette interprétation est développée notamment par Alexander Livingston (2017). Voir également Guillaume Garreta (2014), qui se réfère notamment, à ce propos, à l'article « The Irreducible Conflict » (LW.6.149-153).

**5** Déjà traduit et présenté par Émilie Hache dans *Dewey & Trotsky* (2014).

**6** En France, cette interprétation est défendue notamment par Joëlle Zask (2011). Voir également Robert W. Hildreth (2012).

**7** Voir notamment son discours présidentiel de 1940 (LW.14.262-265). Sur cette organisation, et son orientation socialiste, voir Milton Derber (1970 : 251-258). Comme l'explique Marc Stears (2010 : 103-110), après l'échec du projet de troisième parti, les radicaux placèrent leurs espoirs dans la LIA et dans le syndicat CIO qui avait rompu avec l'AFL en 1935.

**8** Un débat dont Sidney Hook fut l'un des premiers protagonistes, lui qui affirmait que *Liberalism and Social Action* prouvait la compatibilité du libéralisme deweyen avec la politique socialiste (Phelps, 1997 : 133). Ce débat retrouve une nouvelle actualité dans le cadre du retour du socialisme comme option politique envisageable pour la gauche américaine ; voir Livingston & Quish (2018). Sur le rapport de Dewey aux différents socialismes de l'époque, voir notamment Ryan (1995 : 309-316) ; Westbrook (1991, chap. 12 : « Socialism Democracy ») ; Bullert (1983, chap. 2 : « John Dewey's Guild Socialism »).

**9** Dewey (« Individualisme – ancien et nouveau », EP : 330) : « Le fait est que nous sommes embarqués dans une sorte de socialisme. » D'où l'opposition entre « socialisme public », c'est-à-dire socialisation de



la production démocratiquement contrôlée, et « socialisme capitaliste », c'est-à-dire socialisation non démocratiquement contrôlée.

**10** Dans un contexte où la planification écologique devient une urgence, il n'est sans doute pas inutile de rappeler la distinction deweyenne entre formes de planification démocratique et non démocratique...

**11** Pour une approche synthétique de ces questions développée dans cette perspective, voir Stack Jr. (2009).

**12** Comme le suggère à juste titre Federica Gregoratto (2017) à la fin de son article.

**13** Il est rare que l'on mette l'accent sur la formation d'habitudes émotionnelles appropriées à la démocratie. Or, comme l'a expliqué Michael Walzer, certaines émotions, notamment les « passions tristes » et les émotions collectives provoquées par une contagion émotionnelle, peuvent être « démoniaques » pour la démocratie. Cf. mon papier « Les passions tristes du populisme » (Quéré, 2017).

**14** Rappelons que l'expérience est ici entendue comme cette « libre interaction d'êtres humains individuels avec les conditions de leur environnement, en particulier l'environnement humain, qui développe nos besoins et nos désirs en contribuant à la connaissance des choses telles qu'elles sont » (EP: 430).

**15** Dans un contexte où, rappelons-le, pour Dewey, chaque individu est bien sûr « essentiellement un être social » (EP: 43), et où la démocratie « concerne seulement les individus associés, chacun rendant en quelque sorte la vie d'autrui plus singulière par ses relations avec les autres » (EP: 135).

**16** Le critère de publicité des interactions est constitutif de la dimension politique de la civilité. L'entrée méthodologique par la civilité urbaine ne prétend toutefois pas ériger la ville en lieu unique de manifestation d'un souci pour le monde commun.

**17** Il voit même dans cette extension une condition nécessaire à l'entretien d'une culture démocratique : « Nos idées démocratiques originelles doivent faire l'objet d'une application aussi bien culturelle que politique. Ce but ne peut être atteint sans transformation économique [...] Aucune autre question, pas même celle du pain et du vêtement, n'est plus importante que celle de la possibilité de rendre nos idéaux démocratiques directement opérants dans la vie culturelle de notre pays. » (EP: 380).