



HAL
open science

La démocratie comme communauté morale idéale, traduction en français

Gregory Pappas, Alexandra Bidet, Gayet-Viaud Carole

► **To cite this version:**

Gregory Pappas, Alexandra Bidet, Gayet-Viaud Carole. La démocratie comme communauté morale idéale, traduction en français. *Pragmata : revue d'études pragmatistes*, 2020, pp.16-86. hal-03510153

HAL Id: hal-03510153

<https://hal.science/hal-03510153>

Submitted on 30 Dec 2022

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

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

LA DÉMOCRATIE COMME COMMUNAUTÉ MORALE IDÉALE

GREGORY F. PAPPAS

En quoi la vision de la démocratie comme expérience, introduite par Dewey, est-elle radicale ? Comment évite-t-elle, à qui défend la démocratie, de se tromper de combat, ou de s'empêtrer dans des débats de pure théorie politique ? Gregory F. Pappas montre qu'on ne peut saisir pleinement les idées de Dewey sur la démocratie qu'en les réinscrivant dans le contexte plus large de sa pensée éthique. C'est en effet parce que Dewey refuse les conceptions surplombantes de la vie morale, qui la réduisent à l'adhésion à des conceptions générales du bien, qu'il peut appréhender la démocratie à travers d'autres catégories que celles de l'accord ou du désaccord : comme une question pratique, inscrite au cœur de nos façons d'interagir. La démocratie comme tâche à accomplir est une réponse sans cesse en travail à la question de savoir comment vivre. Elle a besoin de l'intelligence de chacun, car la liberté positive, l'égalité et la fraternité s'expérimentent, se réfléchissent et se cultivent dans nos interactions quotidiennes. Trouver à chaque moment le dosage fécond est une quête pratique, qui chemine au gré d'expériences dont aucune déclaration de principes ni aucune théorie ne peut permettre de faire l'économie. Il s'agit de manœuvrer au quotidien sans relâche entre les écueils des extrêmes, en essayant d'inventer un équilibre toujours fragile entre l'individualité et l'interdépendance, la célébration des continuités et celle des différences, la stabilité et l'instabilité.

MOTS CLEFS : PRAGMATISME ; DÉMOCRATIE ; ÉTHIQUE ; VIE COMMUNE ; EXPÉRIENCE ; CONTEXTUALISME.

* Gregory F. Pappas est professeur de philosophie à la Texas A&M University [g-pappas@tamu.edu].

Alexandra Bidet est chargée de recherche au CNRS (Centre Maurice Halbwachs) [alexandra.bidet@ens.fr]. Carole Gayet-Viaud est chargée de recherche au CNRS (Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales) [carole.gayetviaud@cesdip.fr].

PRÉSENTATION : FAIRE DE L'EXPÉRIENCE LE CŒUR DU PROJET DÉMOCRATIQUE

Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud

Dewey récusait la vision traditionnelle de la démocratie comme mécanisme politique, appelant à la considérer plutôt comme mode de vie. Que signifie vraiment ce tournant ? En quoi sa vision de la démocratie comme expérience est-elle radicale ? Comment évite-t-elle de se tromper de combat, ou de s'empêtrer dans des débats de pure théorie politique ?

Gregory F. Pappas estime que prendre au sérieux cette approche de la démocratie, c'est remettre au centre de la pensée politique de Dewey le thème majeur de l'expérience, et, en particulier, de l'expérience morale. Les idées de Dewey sur la démocratie, plaide-t-il dans le chapitre traduit ci-après, doivent être envisagées depuis leur inscription dans sa pensée éthique.

C'est en effet parce que Dewey refuse les conceptions surplombantes de la vie morale, qui la réduisent au fait d'adhérer à des conceptions générales du bien, de les partager ou de les disputer, qu'il peut appréhender la démocratie à travers d'autres catégories que celles de l'accord ou du désaccord : *comme une question pratique*, inscrite au cœur de nos façons de communiquer et d'interagir. La démocratie comme tâche à accomplir est une réponse sans cesse en travail à la question de savoir comment vivre. Cette conception plus riche et radicale de la démocratie, entendue comme une culture, un mode de vie, c'est-à-dire comme un ensemble dynamique d'habitudes, de façon de se conduire et de se parler, affirme la primauté de la qualité de nos expériences et de nos interactions quotidiennes les uns avec les autres et avec notre milieu de vie. La liberté positive, l'égalité et la fraternité s'expérimentent, se testent, se réfléchissent et se cultivent dans nos interactions ou transactions quotidiennes avec les autres et notre environnement.

Dewey observait en effet déjà en son temps les déboires des sociétés qui, quoique répondant aux critères formels des systèmes

démocratiques, manquent encore d'esprit démocratique. En pareils cas, les liens entre concitoyens sont distendus, les glissements vers les extrêmes constants, et chacun peine à diriger vraiment sa propre vie – les buts préétablis, la démagogie et les clichés dominant. Conduire un tel diagnostic – que Pappas appelle à actualiser pour notre société en considérant aussi bien la question du numérique que celle de l'environnement – suppose de ne plus regarder seulement les institutions, mais aussi les habitudes, les façons acquises d'imaginer, de communiquer et de s'émouvoir, les interactions, en somme, de prêter attention à la dimension « qualitative » ou « esthétique » des situations. Saisir les potentialités de la démocratie, au sens plein du terme, requiert ainsi d'inclure les manières, non pas seulement de prendre des décisions collectives ou de se mobiliser, mais aussi de traiter et de faire l'expérience des autres, de les saisir ou non à travers la singularité des conditions qui les font exister, interagir entre groupes, affronter les désaccords et les problèmes, faire face à l'incertitude et à la contingence.

Dans tous ces domaines, Pappas montre qu'une compréhension juste de la pensée de Dewey appelle à dépasser les dualismes, dont les débats actuels entre théories de la démocratie peinent à se déprendre, et à rechercher, conformément à son contextualisme radical, ce que sont les besoins du moment, et les équilibres à trouver entre des dimensions en constante tension, chez chaque individu comme dans tout groupe vivant : entre individualité et interdépendance, entre accueil des différences et valorisation de l'unité, entre conservation et création, entre stabilité et mouvement, entre primauté des relations directes et locales et exigences d'extension des valeurs et du sens du commun à des ensembles les plus vastes, etc., Pappas insiste sur le rôle des expériences situées, territorialisées dirait-on sans doute aujourd'hui : pour Dewey, c'est dans *et* par le local que s'acquiert la sensation d'un lien avec ce qui le dépasse.

Trouver à chaque moment le dosage fécond est une quête pratique, qui a besoin de l'intelligence de chacun, et qui chemine au gré d'expériences dont aucune déclaration de principes ni aucune théorie ne peut permettre de faire l'économie. Là comme ailleurs dans la pensée de Dewey, la seule garantie à laquelle il invite à revenir est la

méthode de l'enquête, par où émergent et se transforment les conceptions de ce qui vaut, de ce qui mérite d'être réalisé, en même temps que les manières d'y arriver. Le vrai danger serait *a contrario* de prétendre régler les problèmes une fois pour toutes, et de tenir les abstractions usuelles sur la société démocratique pour plus vraies que les relations directes et qualitatives que chacun entretient dans et avec son milieu de vie, tant s'y joue au quotidien, bien plus fréquemment que lors des rares situations électorales, le sens du « nous » – et de ce qui nous concerne.

*

* *

LA DÉMOCRATIE COMME COMMUNAUTÉ MORALE IDÉALE

« Dans l'existence, je crois que nos relations familiales sont notre source la plus profonde de bonheur ; à cet égard, bien qu'ayant fait l'expérience de grands chagrins, je peux vraiment dire que j'ai été favorisé par le sort et les hasards de la vie, concernant ma compagne, mes enfants et mes petits-enfants. »
Remarques faites par Dewey lors de la célébration de ses 70 ans (Dykhuizen, 1973 : 233)

Un tableau complet de la vie morale idéale selon Dewey ne serait pas complet si on laissait de côté ses idées sur la démocratie¹. Il est, de plus, indispensable de bien comprendre sa pensée éthique si l'on ne veut pas que ces idées restent incomplètes, mal comprises, sous-estimées ou simplifiées à l'excès. Je me propose ici de relier sa pensée éthique à sa vision de la démocratie.

La communauté morale idéale pourrait être caractérisée par le fait que ses membres partagent un certain type de caractère². Une telle définition serait juste, mais insuffisante et peut-être même

trompeuse. On pourrait en effet penser que la notion de communauté renvoie à une somme d'individus préalable à leur association. Pour Dewey, on peut distinguer la qualité de notre caractère et celle de nos associations, mais on ne peut les séparer. L'attention qu'il porte au caractère est ainsi un moyen et une fin relativement à la tâche d'enrichir la qualité des associations, et les deux sont parties prenantes d'un objectif plus englobant : améliorer la qualité de l'expérience présente. Après avoir précisé certains des traits de caractère dont a besoin une communauté morale idéale, je vais m'intéresser, dans ce chapitre, au type de communauté et de communication nécessaires à l'épanouissement de cette personnalité idéale.

LA DÉMOCRATIE COMME EXPÉRIENCE

Dewey, on le sait, s'opposait à la vision traditionnelle, mais qu'il jugeait réductrice, de la démocratie comme mécanisme politique, et nous conviait plutôt à tourner notre attention vers la démocratie comme mode de vie ou forme d'association morale. Mais que signifie véritablement ce tournant ? La plupart des commentateurs se satisfont d'ajouter une dimension morale à l'idéal deweyen, mais ignorent l'importance du thème de l'expérience et, en particulier, les idées de Dewey sur l'expérience morale. Je considère que si l'on tient ses idées sur la démocratie comme faisant pleinement partie de sa pensée éthique, alors il faut lui prêter une conception plus riche et plus radicale de la démocratie qu'on ne le fait habituellement.

La préoccupation de fond, à l'arrière-plan de la vision deweyenne de la démocratie, a trait à l'appauvrissement de l'expérience morale contemporaine. Ce contexte confère à l'idéal de Dewey sa plausibilité et sa fonction. Il tire en effet sa pertinence actuelle du fait que notre société continue de souffrir des mêmes maux génériques, qui empêchent l'amélioration de la qualité de nos expériences partagées. Si Dewey, quand on le lit aujourd'hui, semble prophétique, c'est parce qu'il identifie, au rang de ce qui menace l'esprit de la démocratie, la division, le manque d'unité et de variété, l'hétérogénéité source

d'isolement, l'homogénéité étouffante, la polarisation, l'absolutisme, le travail ingrat et pénible, le relativisme, l'errance, la répression, le consumérisme, la futilité, la superficialité, l'impulsion aveugle et l'impersonnalité. Dewey était un philosophe qui s'intéressait plus aux problèmes que connaît une société qui est démocratique dans sa forme, mais non dans son esprit, qu'aux problèmes abstraits d'une théorie de la démocratie.

C'est sur tous les fronts que l'on doit élucider les raisons de notre insatisfaction à l'égard de nos façons de vivre actuelles, dans une société qui se dit pourtant démocratique. Dewey en a abordé beaucoup, incluant les dimensions économiques, sociologiques et politiques des problèmes de son époque. Il nous a prévenus que l'espoir d'une culture démocratique pouvait être gâché par la place grandissante d'une culture monétaire, qui subordonne la qualité du processus de vie actuel à une fin ou à un produit, futurs et quantifiables. Dans une telle culture, la valeur privilégiée est la valeur marchande, l'unique liberté offerte, la liberté économique, et les seules vertus encouragées, celles associées à la concurrence et à l'entrepreneuriat financiers. Dewey s'inquiétait aussi de la façon dont les rapides changements technologiques, et ceux de nos moyens de communication, pouvaient menacer les croyances traditionnelles et affecter la qualité de nos interactions quotidiennes les uns avec les autres. « Les évolutions de nos relations domestiques, économiques et politiques ont produit un net relâchement des liens sociaux qui nous tiennent ensemble dans des relations déterminées et facilement reconnaissables. » (LW.7.233).

Désapprouvant cet état de choses, Dewey n'a pas pour autant posé un diagnostic simpliste sur cette gamme de problèmes à l'intrication vraiment complexe. Son rôle de philosophe a plutôt consisté en une critique des dualismes, qui ne cessent de marquer nos façons d'appréhender ces problèmes, et des conceptions étroites de la démocratie, qui nous empêchent d'envisager de meilleures options.

Dans cet environnement social problématique, définir la démocratie comme un simple mécanisme politique garantissant les droits individuels, ou comme un système d'élections libres et ouvertes à tous, est insuffisant, car on ne dit rien du lien entre l'appauvrissement de notre expérience et nos interactions quotidiennes. S'il est bon d'améliorer la machine politique et de renforcer la protection des droits constitutionnels, comment pourraient-ils reconstruire les liens distendus par le contexte actuel ? Pourquoi une vaine obéissance à la coutume, à la force ou à la propagande prédomine-t-elle dans certaines démocraties politiques ? Ainsi, la démocratie, entendue au sens strict d'un système politique, apparaît compatible avec un mode de vie dépourvu d'esthétique et d'intelligence, dont les membres n'entretiennent pas de liens communautaires forts et ne sont pas vraiment libres de diriger leur propre vie. Les maux génériques d'une société, qui est démocratique dans sa forme, mais qui manque encore d'esprit démocratique, nous en apprennent beaucoup sur une signification plus profonde de la démocratie.

Que les sociétés démocratiques comportent des individus seuls et sans attaches, et des groupes entiers animés par l'esprit de la foule, n'est pas pour Dewey une preuve contre la démocratie. C'est plutôt ce qui nous oblige à en reconstruire l'idéal. Assurer légalement et formellement la liberté et l'égalité à des individus isolés n'est pas la garantie d'une expérience plus démocratique. Le regard d'une philosophie de la démocratie doit aussi se tourner vers l'habitude, le caractère, l'interaction, la communication, et la dimension qualitative des situations. Elle doit prendre, pour point de départ et pour point d'arrivée, la vie en train d'être vécue et la lutte pour la démocratie. Cette dernière, comme expérience, signifie que l'idéal démocratique a pour premier et ultime test l'amélioration des problèmes dont nous faisons l'expérience aujourd'hui. Cela veut dire aussi que la démocratie aspire à développer des expériences enrichissantes et significatives. Elle doit être pensée comme un assemblage complexe de transactions, où chaque individu a des expériences partagées d'une grande

qualité; les autres, par exemple, y sont expérimentés spontanément et directement d'une manière particulière.

Qu'une société qui se veut démocratique ait tendance à aller vers les extrêmes n'est pas surprenant du point de vue de Dewey. Cette tendance est enracinée dans des tensions qui existent au cœur même de l'expérience. La démocratie, si l'on suit Dewey, est pour partie la proposition d'une manière de traiter ces tensions. Elle a trait à la façon de préserver l'ordre, l'unité et la stabilité, tout en reconnaissant l'incertitude, le changement, l'individualité et le pluralisme. Ce défi n'est pas seulement celui de la démocratie, mais il consiste à trouver une façon de vivre dans un monde qui présente ces traits génériques ; en d'autres termes, la démocratie, quand on la saisit dans le contexte de l'éthique de Dewey, devient une réponse à l'éternelle question de savoir comment vivre. Rappelons de quelle façon Dewey a redéfini cette question. Bien que nous n'ayons pas pleinement le contrôle sur la qualité de l'expérience présente, nous l'avons d'ordinaire sur la façon dont nous nous engageons dans la vie. Le caractère singulier des situations exclut l'universalisme et les prescriptions de philosophes relativement à une situation donnée, même s'il est possible d'enquêter pour définir les méthodes générales les meilleures ou les pires. La démocratie, comme idéal, n'est donc pas le modèle d'une vie bonne, ni un ensemble de normes (par exemple, pour une communication idéale), mais un faisceau d'hypothèses sur les façons de s'engager dans la vie au regard de ses traits génériques. Nul doute que cet idéal concerne la meilleure façon d'élire un gouvernement. Toutefois, saisir plus profondément les potentialités de la démocratie requiert d'en étendre le sens afin d'y inclure les manières de prendre des décisions collectives, de traiter les autres et d'en faire l'expérience, de communiquer, d'affronter les problèmes et les désaccords, d'interagir entre groupes, de s'engager dans des rituels et d'aborder l'expérience en général.

L'idéal démocratique de Dewey donne davantage d'épaisseur à la description générale de la manière idéale d'aborder l'expérience,

une manière intelligente et esthétique. Cette tâche ou ce processus requiert, dans une communauté, que soient intégrés de façon créative des tendances, des traits et des valeurs opposés et difficiles à maintenir en équilibre. Je vais le démontrer en examinant les interactions propres et essentielles à la démocratie, et en soulignant, quand cela sera possible, les tensions particulières qui exigent de maintenir un équilibre, et les extrémités particulières qu'elles peuvent rencontrer. Ce que Dewey entend par équilibre est crucial pour comprendre sa vision démocratique.

LA DÉMOCRATIE COMME ÉQUILIBRE ENTRE INDIVIDUALITÉ ET INTERDÉPENDANCE

La démocratie repose sur l'éventualité que puissent coexister, dans un équilibre sous tension, les valeurs associées à l'individualité et celle liées à la communauté. Cette tension est présente au cœur des choses. Tout le champ de l'expérience montre que des tendances à la solidarité coexistent avec des tendances à la différenciation. « La nature humaine, comme d'autres formes de vie, tend à se différencier, et cela mène vers l'individu distinct... elle tend aussi à la combinaison, à l'association. » (LW.13.77-78). Considérons les valeurs caractérisant chacune des faces de cette tension, en commençant par celles associées à l'individualité.

LA LIBERTÉ POSITIVE

Une communauté démocratique idéale offre un environnement caractérisé par une liberté de pensée, d'information et de discussion. Il est libre dans la mesure où personne n'est empêché de participer ni de s'exprimer. L'absence de toute interférence, appelée « liberté négative »³, exclut la censure, la répression ou tout type d'entrave venant d'une autorité extérieure ou d'une minorité privilégiée. Cette liberté, pour nécessaire qu'elle soit, ne suffit pas à une démocratie. Dewey reproche au libéralisme traditionnel de s'en tenir à cette vision

étroite de la liberté, et dresse un diagnostic historique et métaphysique de cette erreur.

Sur le plan historique, on comprend que la liberté soit devenue le synonyme de l'absence d'entraves à une époque où il importait d'éradiquer la force répressive exercée de l'extérieur par le gouvernement sur les individus et les sociétés. Sur le plan métaphysique, la version étroite de la liberté reposait sur une conception erronée de l'individu. Les philosophes défenseurs du libéralisme présupposent que les individus viennent au monde tels des atomes, et d'emblée dotés de capacités positives « qui n'ont plus alors qu'à se déployer comme se dévide une pelote de laine » (LW.14.103). Suivant cette perspective, la liberté individuelle ne demande, pour advenir, que la suppression des obstacles s'opposant de l'extérieur à son déploiement, et de protéger les individus des astreintes de l'association. Dans la métaphysique de Dewey, aucune entité n'a de potentialités intrinsèques, indépendamment de son environnement et des relations qu'elle entretient avec d'autres choses. Développer des potentialités n'est pas déployer une chose déjà là ; c'est l'interaction qui fait surgir des potentialités, impossibles à connaître par avance. L'association, bien loin de menacer la liberté individuelle, en est ainsi la condition même. Certaines formes d'association ont un effet éducatif et renforcent les capacités des individus (*empowering*), d'autres non. La liberté positive est la capacité pour un individu de mener un cours d'action ; c'est la constitution de certaines habitudes dans un environnement social particulier qui la rend possible. Mais elle n'est pas quelque chose avec quoi nous sommes nés.

La liberté négative est un préalable nécessaire à la liberté positive. L'existence de contraintes externes, en ne laissant pas les individus chercher par eux-mêmes des solutions aux situations problématiques, n'est pas propice à la formation d'habitudes et de capacités adéquates. Il ne suffit pas, toutefois, de laisser simplement chacun livré à lui-même pour produire, dans une communauté, des individus capables de se gouverner eux-mêmes, du moins pas si l'on suit l'idée

que des individus au caractère vraiment démocratique déploient une responsabilité individuelle, une initiative et un jugement indépendant. La démocratie a besoin que soient créées les conditions propices au développement d'individus aux habitudes pratiques et intellectuelles examinées au chapitre précédent. À quoi ma liberté négative d'agir et de consommer peut-elle bien me servir, si je ne suis pas capable de réfléchir et de choisir intelligemment ? La démocratie exige plus que la capacité de se rendre au centre commercial et de choisir parmi une diversité de produits.

La distinction entre liberté négative et liberté positive est plus puissante, et plus proche de l'intention de Dewey, quand on la comprend du point de vue de la qualité du discours public en démocratie. Il écrivait ainsi que « les conceptions et les croyances traditionnellement associées à l'idée de démocratie ne trouvent leur sens direct et véritable que si on les interprète comme les marques et les traits d'une association réalisant les caractéristiques propres à une communauté » (LW.2.329).

Quand on compare les méthodes démocratique et autoritaire, on peut formuler leur différence comme celle entre discuter et imposer violemment ses idées. Dewey insistait sur notre besoin d'une pensée de la démocratie qui soit plus qu'une discussion libre et sans entraves. « Je ne saurais minimiser le progrès que constitue le remplacement de la méthode de la règle arbitraire par celles de la discussion et de la conférence. Mais le mieux est trop souvent l'ennemi de l'encore mieux. » (LW.11.50). La communication sur fond de liberté positive et d'apprentissage vaut mieux que celle qui n'opère que comme « soupape de sécurité » (LW.7.361), quand tout le monde peut parler mais que personne n'écoute. Pour Dewey, la communication seule est insuffisante, et notre idéal ne devrait être rien de moins qu'une discussion intelligente entre des individus doués d'une liberté positive.

Si Dewey s'inquiète des conséquences d'une conception réduisant la communication démocratique à la seule liberté négative de

parole, c'est en large partie du fait de l'essor sans précédent des pouvoirs de la technologie, de la propagande et de l'esprit commercial. Même une communauté libre de toute censure peut encore se trouver contrôlée par une poignée de personnes maniant la propagande et le divertissement pour pacifier le public.

Nous semblons nous approcher d'une forme de gouvernement par ces employés faiseurs d'opinion que l'on appelle agents de publicité. Mais un ennemi plus sérieux se tient bien caché au creux de retranchements invisibles. L'habitude émotionnelle et les habitudes intellectuelles de la grande masse des hommes créent les conditions, dont les exploitateurs de l'émotion et de l'opinion ne font que tirer profit. (LW.2.341)

Ce problème ne peut pas être résolu en se débarrassant simplement du petit nombre de ceux qui contrôlent l'opinion. Il est utile, pour comprendre la situation aujourd'hui, de mettre en regard les prophéties de George Orwell (1949) et Aldous Huxley (1932). Ceux qui défendent une démocratie basée sur la liberté négative peuvent se satisfaire de l'absence de Big Brother, que ce soit sous la forme d'un gouvernement, d'une entreprise ou d'un groupe qui contrôlerait les cerveaux par le biais des principaux moyens de communication. Huxley envisage, en revanche, une société sans Big Brother, mais incapable de diriger sa propre destinée, car sous l'emprise d'un insatiable appétit de divertissement et de consommation. Pour beaucoup, la dystopie d'Huxley ressemble fort à la situation actuelle de l'Amérique. Neil Postman, dans *Amusing Ourselves to Death* (1985), comme Ronald Collins et David Skover dans *The Death of Discourse* (2019) soutiennent que la qualité du discours public s'est détériorée sous l'effet d'une culture profondément consumériste, organisée autour de la télévision. À la manière de Dewey, ils imputent une partie du problème à une compréhension étroite des libertés protégées par le Premier Amendement. Collins et Skover en concluent que :

l'Amérique a survécu, triomphalement, à 1984 et a moins peur du sombre déterminisme d'Orwell. Mais notre perspective orwellienne nous empêche de nous concentrer sur un fléau qui menace également, et de façon plus réaliste, le Premier Amendement – celui qu'identifie le *Brave New World* d'Aldous Huxley. (Collins & Skover, 1996 : 6)

Dewey a anticipé ce fléau imaginé par Huxley, et diagnostiqué le problème en termes de liberté positive et d'enquête au sein du discours public. Pour lui, affranchir la communication des pouvoirs susceptibles de la contrôler, ou accorder la plus grande liberté d'expression, ne suffit pas à rendre la communication publique ou démocratique. À quoi bon une société où chacun a le droit de parler, mais où personne n'écoute, ni n'apprend vraiment des autres ? Comme Cornel West l'a soutenu récemment, « le principal problème [aujourd'hui] ne réside pas dans les bruyantes vociférations d'un camp à l'autre, mais dans le fait que beaucoup ont renoncé à se faire entendre » (West, 2004 : 7). À quoi bon une société où personne n'est empêché de participer, mais où aucun ne s'en donne la peine, où l'on peut être un citoyen, mais où personne ne se soucie de l'être ? Si chacun ne se préoccupe que de sa liberté de consommer, le public peut-il se gouverner lui-même, ou même avoir un sens de sa propre identité ? D'un point de vue deweyen, il est troublant que nous continuions à associer la démocratie à la liberté négative qu'offrent nos moyens de communication. Le problème apparaît clairement dans les discussions autour du cyberspace comme nouvel espoir pour la démocratie. L'espoir semble justifié, si l'on compare ce cyberspace à la télévision comme médium public. Mais, cela peut être un des cas où « le mieux est... l'ennemi de l'encore meilleur » (LW.11.50). Je crains que l'essentiel de cet espoir, de cet enthousiasme, et des défenses de ce médium ne repose sur une vision étroite de la démocratie. Jon Katz écrit, par exemple, que :

le monde en ligne est la communauté *la plus libre* d'Amérique.
Ses membres peuvent faire des choses tenues pour inacceptables

n'importe où ailleurs dans notre culture. Ils peuvent blasphémer librement, contester l'existence de Dieu, explorer presque à volonté leur sexualité, discuter avec des penseurs radicaux du monde entier. Ils peuvent raconter ce qu'ils veulent sans souci de sincérité. (Katz, 1997 ; nous soulignons)⁴

Il est certain qu'internet, comme technologie, a favorisé la liberté négative. Dewey célébrerait comme un pas vers la démocratie le fait de disposer aujourd'hui d'un médium qui nous permette d'avoir une information et une communication instantanée, sans filtre, tout en évitant Big Brother. Mais, pour que le cyberspace devienne un espace démocratique, ou l'outil d'une citoyenneté démocratique, il lui faut devenir bien plus qu'un lieu où s'échangent librement des informations. Sans cette critique deweyenne de nos nouveaux moyens de communication, nous pourrions céder à une sorte de complaisance que Dewey juge endémique au progrès de la démocratie.

Les visions de la démocratie fondées sur les droits considèrent la liberté comme une fin en soi, une chose douée de valeur, à laquelle chacun a intrinsèquement droit. Or, pour Dewey, la liberté est un moyen tout autant qu'une fin. Elle est une des conditions du type d'engagement riche de sens pour lequel nous devrions nous battre en démocratie. Il faut jouir d'une certaine dose de liberté pour qu'il puisse y avoir vraiment apprentissage, fertilisation et responsabilité. En matière de liberté, les garanties légales et formelles des institutions ne servent à rien si les individus, dans le quotidien des salles de classe et des lieux de travail, se voient imposer des règles qui restreignent leur créativité et leur désir de participer.

ÉGALITÉ

Dewey a critiqué comme formelles, ou étroites, certaines conceptions quantitatives et juridiques de l'égalité. Elles procèdent des mêmes hypothèses que les visions de la démocratie centrées sur la seule liberté négative. Si une communauté se composait d'individus à

la manière d'atomes, chacun jouissant de potentialités propres, dont le développement dépendrait pareillement de l'absence d'entraves, alors l'égalité des chances ne requerrait que de supprimer ces mêmes conditions extérieures. Selon ce point de vue, l'égalité signifie aussi qu'au plus profond de nous-mêmes, et malgré nos différences, nous sommes tous faits du même bois. Les utilitaristes, comme ceux qui tiennent les droits humains pour des possessions originelles, considèrent qu'égalité veut dire uniformité. Historiquement, ces perspectives sont apparues en réaction aux idées aristocratiques selon lesquelles certains individus sont par nature supérieurs à d'autres. Dans la vision alternative de Dewey, l'égalité exclut toute inégalité relative à une hiérarchie prédéterminée, mais elle admet l'existence de différences irréductibles entre les individus réels.

Sa compréhension de l'égalité se fonde sur l'unicité de chaque personne et signifie que chacun, dans une communauté, est capable d'apprécier les autres, au-delà d'un jugement qui serait comparatif et s'en tiendrait à une échelle quantitative. Ainsi comprise, l'égalité ne veut pas dire qu'au-delà de nos classifications et de la pluralité des identités, nous soyons tous les mêmes. Elle signifie plutôt que nous avons tous quelque chose d'irréductible et d'incommensurable. L'égalité implique « un véritable égard pour ce qui est distinctif et unique en chacun, indépendamment des inégalités physiques et psychologiques » (MW.12.329-330). Et Dewey de poursuivre : « L'égalité morale veut dire l'incommensurabilité, l'impossibilité d'appliquer des standards communs et quantitatifs. » (MW.13.299).

Une communauté qui suit l'idéal deweyen d'égalité n'homogénéise pas, car elle tient les différences pour inévitables et irréductibles. Elle célèbre la diversité, non pas seulement au niveau des groupes sociaux, mais aussi au niveau des individus. Le pluralisme de Dewey ne s'arrête pas en chemin. Cette valorisation de l'individualité est un bienfait (*social good*). Elle tend à améliorer la qualité des discussions et des relations. L'égalité dépasse le pur slogan creux quand elle suppose que personne n'a par nature un statut privilégié

dans la conversation, ni ne peut être réduit au groupe, à la classe ou à la culture qu'il ou elle représente. Chaque participant a quelque chose d'unique à apporter et à retirer de sa participation. William James et John Dewey espéraient que le refus ordinaire d'accorder à quiconque un point de vue universel privilégié amènerait à valoriser le lieu particulier qui est celui de chacun dans l'expérience. James écrit : « Bas les pattes ! Toute la vérité, pas plus que le bien dans son ensemble, ne sont révélés à un observateur unique, même si sa position particulière donne à chaque observateur un surcroît partiel de perspicacité. Les prisons et les chambres de malades offrent, elles aussi, leurs révélations singulières. » (James, 1899 : 264). L'égalité, au sens d'unicité, ne doit donc pas seulement être reconnue, mais encouragée. Une communauté, en permettant à chacun de développer sa voix singulière, cultive aussi ses propres moyens de s'améliorer. Il ne suffit pas de permettre à chacun de parler.

Passer de la démocratie comme système politique à la démocratie comme expérience signifie que l'égalité dépasse les garanties légales et institutionnelles. Elle ne doit pas se limiter à juger les autres selon un standard objectif donné. L'égalité est un nom abstrait pour une chose que nous pouvons expérimenter directement et qualitativement dans nos relations avec les autres. Nous devons les apprécier comme des individus ayant grandi au gré de circonstances et de transactions uniques, et jouissant également, à l'avenir, de possibilités uniques d'évolution et de développement. Le respect démocratique engage nos façons, non pas seulement de traiter les autres (un agir), mais aussi d'être affectés par eux (un pâtir). C'est là en effet la manière la plus généreuse dont nous pouvons les expérimenter. Dans nos délibérations et nos jugements à leur égard, nous devons nous montrer aussi sensibles que possible à l'unicité de leur situation. Telle est la clef de la générosité démocratique.

Le libéralisme classique présuppose que les individus « peuvent être divisés en un certain nombre de pouvoirs isolés et indépendants, tous comparables, un à un, aux pouvoirs similaires des autres, de sorte

à pouvoir statuer sur leur égalité » (LW.7.355). Une telle abstraction néglige toutefois le contexte des individus concrets. On ne peut pas réellement établir ce qui revient à quelqu'un, ni le degré auquel sa liberté est favorisée ou parasitée, sans considérer, dans leur globalité et leur unicité, sa personnalité, son environnement et ses relations avec les autres. Dewey ne nie pas, qu'à un certain point, nous partageons tous les mêmes conditions générales et minimales propres au développement individuel (par exemple, un minimum d'éducation), mais il souligne que ces circonstances peuvent changer et, surtout, que l'enquête à leur sujet doit être aussi sensible que possible au caractère unique et global de chaque individu. L'égalité trouve, pour Dewey, son sens le plus fondamental dans cette attention, qui participe de l'attention générale au contexte, qui est propre à sa pensée éthique.

N'est-il pas éminemment difficile d'être à la hauteur de l'exigence qu'emporte cette compréhension de l'égalité, quand bien même on le désire ? Cette exigence peut toutefois perdre un peu de son apparence déraisonnable si on l'appréhende en termes de degrés, plutôt que de tout ou rien. Un idéal est, en effet, « la tendance et le mouvement d'une chose existante portée à son ultime limite » (LW.2.328). Qu'il soit pratiquement impossible, dans bien des situations, de considérer chacun à partir des circonstances qui lui sont propres, ne signifie pas que nous ne devions pas essayer, ni qu'il nous faille mobiliser à la place une notion quantitative d'égalité. On trahit l'esprit de la démocratie en recourant, par exemple, au calcul utilitariste, qui fait appréhender abstraitement chacun comme identique aux autres.

Pour Dewey, le respect démocratique s'ancre dans une certaine manière de *tout* expérimenter, et non dans une attention exclusive et abstraite portée aux droits humains ou à la justice, indépendamment du monde naturel. Pour une personnalité vraiment démocratique, « toute existence méritant ce nom a quelque chose d'unique et d'irremplaçable » (MW.11.51). Dans la mesure où chacune « parle et demande à être considérée en son nom propre », elle « doit être prise en compte pour elle-même » (MW.11.52). Dewey espérait qu'une telle

piété envers la nature se développerait une fois abolies les visions hiérarchiques du monde. Mais la philosophie les a plutôt remplacées par des idées démocratiques ancrées dans un individualisme atomiste, qui fait de chaque être humain un absolu, détenteur de droits, tout en séparant les humains des autres animaux de la nature. Il va sans dire que la vision de Dewey pointe vers une démocratie écologique, qui n'est pas sans conséquences pour l'éthique environnementale (Light & Katz, 1996).

Cette sensibilité générale à l'individualité, à laquelle Dewey donnait force d'idéal, doit être confrontée à notre manière habituelle d'expérimenter le monde. Dans notre société, les façons habituelles d'expérimenter et de juger les individus ne les considèrent « pas comme des individus, mais comme les créatures d'une classe » (MW.13.295). L'unicité est un trait de l'expérience, un fait que nous sommes souvent amenés à négliger, en raison de notre désir et de notre besoin pratique de classer, d'étiqueter et de quantifier les choses du monde. Parmi nous, beaucoup vivent dans des villes, où l'expérience superficielle que nous avons des autres relève plus de la reconnaissance que de la perception. Dewey présente ainsi cette différence :

La reconnaissance comprend le début d'un acte de perception. Mais ce début n'autorise pas le développement d'une pleine perception de ce qui est reconnu. Il s'arrête au moment de servir à une autre fin, comme lorsqu'on reconnaît un homme dans la rue pour le saluer ou l'éviter, au lieu de le voir avec le souci de regarder ce qui est là. Dans la reconnaissance, nous retombons, comme sur un stéréotype, sur un schème précédemment formé. Quelques détails, ou une configuration de détails, servent d'indices à une pure identification. (LW.10.58-59)

Quand nous consacrons la majeure partie de nos journées à des relations routinières et mécaniques, et que nous tenons pour acquises même nos relations les plus intimes, il se développe une sorte de confort inscrit dans le temps – un manque de tension, peu propice à

entretenir une vive conscience de l'autre. Nous faisons, en revanche, pleinement l'expérience des autres quand la perception remplace la reconnaissance. Dewey écrivait que « même un chien qui aboie et agite joyeusement la queue au retour de son maître est plus pleinement vivant dans l'accueil de son ami qu'un être humain satisfait d'une simple reconnaissance » (LW.10.59). La perception, tout comme la franchise, est une réceptivité active, qui fait une différence importante dans la qualité de nos relations. Ces distinctions indiquent que la qualité de nos transactions connaît des degrés, qui affectent nos façons de juger et d'écouter les autres. Être plus profondément, plus complètement réceptif à l'égard d'autrui peut aussi requérir la sensibilité que Dewey appelait la sympathie, une capacité à adopter le point de vue de l'autre, et pas seulement à l'inférer. Comme système politique, la démocratie n'aborde pas la question de savoir comment nous devrions faire l'expérience les uns des autres. Et les garanties légales d'égalité, aussi importantes et nécessaires soient-elles, ne remplacent pas l'égalité éprouvée spontanément dans un environnement social donné.

FRATERNITÉ

James Gouinlock n'exagère pas quand il affirme, à propos de Dewey, que l'« on aurait du mal à trouver un philosophe (en fait, je pense qu'il n'y en a pas) donnant une valeur plus profonde à l'expérience de la vie en intime association (*intimately associated living*) » (Gouinlock, 1993 : 55-56). Cela peut en conduire certains aujourd'hui à cataloguer Dewey comme communautariste, mais ce mot ne parvient pas à saisir la singularité de sa vision. Il manque, en particulier, l'importance donnée par sa philosophie politique à ce qui est local et direct. Une des conséquences d'une philosophie empirique – qui débute et s'achève dans l'expérience irréfléchie⁵ – est que « le local est l'ultime universel, et ce qui se rapproche le plus d'un absolu » (LW.2.369). La clef de la démocratie se trouve dans la qualité des interactions les plus directes et intimes.

J'ai tendance à croire que le cœur et l'ultime garantie de la démocratie se trouvent dans les rassemblements spontanés de voisins au coin de la rue..., et les réunions entre amis dans le *living-room* des maisons et des appartements. (LW.14.237)

Voilà un conseil de méthode et une mise en garde contre une acception trop large et abstraite de la communauté. Ils nous avertissent du risque de tenir les abstractions usuelles sur la société démocratique pour antérieures aux relations uniques, directes et qualitatives que les gens entretiennent entre eux en situation. Il est plus juste de dire qu'une société démocratique est une société composée d'associations démocratiques, que de dire qu'une association démocratique doit son existence à une société démocratique. « La démocratie n'est une forme de gouvernement que parce qu'elle est une forme d'association morale et spirituelle. » (EW.1.240). Par conséquent, au lieu d'être communautariste, la pensée éthique et politique du pragmatisme est interactionniste ou fondée sur une éthique des relations démocratiques.

Les relations locales sont à la fois les moyens et la finalité de la démocratie. C'est à travers elles que se forme la personnalité démocratique. L'idéal est d'avoir des personnes capables de participer à la compréhension et au contrôle intelligent des conséquences indirectes de la société en général. Mais cette compétence ne peut se développer que dans le cadre d'une communauté locale. C'est aussi à travers des liens locaux et personnels que se forge notre sens des responsabilités et de la loyauté. Dewey attribue la faiblesse morale contemporaine au relâchement de ces liens, plutôt qu'à un défaut d'adhésion à des absolus. « De multiples façons, on a sapé les loyautés familiales qui jadis fédéraient les hommes et les rendaient conscients de leurs obligations réciproques. » (LW.7.234). La pertinence de ce diagnostic implique que toute solution passe par la revitalisation de nos relations. Nous sommes dans une société individualiste, où les gens sont généralement plus prompts à revendiquer leurs droits qu'à admettre leurs obligations. Au lieu de prétendre s'affronter au problème en incitant

à inculquer directement des règles et des vertus morales abstraites, ou un sens universel du devoir, Dewey suggère de trouver comment « développer de nouvelles relations sociales pérennes, dont émergeront naturellement des devoirs et des loyautés » (LW.7.234).

Il plaidait pour la revitalisation des associations locales, comme condition de la « Grande Communauté » (LW.2.327). Cela signifie-t-il qu'il concevait les communautés locales comme un moyen de former une communauté plus vaste ? On peut en outre se demander comment une société de masse peut être jamais une communauté au réel sens du terme. Les États-Unis, par exemple, constituent un territoire tout simplement trop grand et trop divers pour que s'y crée la sorte de communauté espérée par Dewey. Ce qui est possible à petite échelle peut ne pas l'être à une échelle plus vaste. Mais ces défis, pour importants qu'ils soient, ne correspondent pas au propos de Dewey.

Il était bien conscient des limites que l'étendue et la distance imposent aux relations. Il écrivait : « On peut imaginer la Grande Communauté, faite de communication libre et riche. Mais elle ne pourra jamais présenter toutes les qualités qui font une communauté locale... les attachements vitaux et profonds ne peuvent naître que dans l'intimité d'un échange, dans un cercle nécessairement restreint. » (LW.2.367). Il pensait que nous étions capables d'étendre nos existences (*extending ourselves*) au-delà de nos relations immédiates et intimes, comme en témoigne sa notion de soi élargi (*wider self*), mais il ne s'est jamais demandé jusqu'à quel point. Cela pose-t-il toutefois un problème à sa perspective ? Pourquoi faudrait-il spécifier à l'avance jusqu'où les précieuses qualités associées au local peuvent être étendues au-delà de ses frontières ? Ne suffit-il pas de dire que notre concernement doit s'étendre aussi loin que possible ?

Que l'on ne puisse qu'imaginer la Grande Communauté de Dewey, ne peut pas être une excuse pour ne pas tenter d'étendre, à un degré quelconque, le sens au moins générique d'un « nous », c'est-à-dire d'une unité sociale ou d'une expérience commune. Cela semble en

effet nécessaire pour créer la forme, même minimale, de communauté qu'exige la démocratie. Pour qu'un public pluraliste, dispersé et mobile, prenne la responsabilité de réguler les conséquences indirectes de ses interactions locales, le sens du « nous » des individus qui le composent doit dépasser largement leur groupe local ; il faut, en d'autres termes, qu'ils en viennent à éprouver leur identité comme étant d'abord celle des gens (*the people*). Pour autant, cela ne signifie pas qu'il faille attendre de la Grande Communauté des liens affectifs aussi profonds que dans les communautés locales ; leur sens particulier du « nous » (*we-ness*) est au contraire sans équivalent.

Cette dernière objection pose un autre problème : elle voit la tâche démocratique comme l'approximation d'une visée finale ou grandiose – par exemple, la Grande Communauté –, et considère que la manquer serait manquer la tâche tout entière. Or l'éthique de Dewey met l'accent sur le processus. Elle ne contient aucune promesse de résultat final. Sa préoccupation primordiale n'est pas de savoir si une telle société existera ou non un jour. Nous devons continuer de lutter pour la faire advenir, en comprenant que l'essentiel n'est pas de réaliser finalement ce but. Sinon, nous laisserions tomber, à coup sûr. Nos idéaux ne sont rien de plus que des fins-en-vue susceptibles de nous aider à améliorer l'expérience présente.

On peut éventuellement réfuter l'objection, en disant qu'il n'est pas même possible de parler réellement d'un sens élargi du « nous » au-delà du local, à quelque degré que ce soit. Mais qu'il puisse ou non advenir est une question empirique : a-t-on ou n'a-t-on pas l'expérience d'un « nous » ? Dewey pensait manifestement que notre sens du « nous » pouvait être élargi au-delà des limites de notre communauté immédiate. En fait, il mentionne même la possibilité de faire l'expérience de soi comme citoyen de la nature. Les œuvres d'art et nos liens habituels peuvent susciter cette sensation religieuse ou l'impression d'appartenir à ce « tout plus large, englobant, qu'est l'univers dans lequel nous vivons... Nous ressentons alors ce tout comme une expansion de nous-mêmes, citoyens de ce vaste monde qui nous

dépasse. » (LW.10.199). Dewey trouvait quelque chose de religieux au fait de devenir conscient de nos continuités, non pas seulement avec les autres, mais aussi avec le monde. Expérimenter cette sorte de piété naturelle ne requiert cependant pas une intimité ou un concernement qui soit le même à l'égard de tous dans une Grande Communauté. Cette expérience ne requiert pas non plus que cette plus vaste association soit notre seule fin. Au lieu de rechercher ces expériences du côté de ce qui est plus loin ou plus vaste, il se pourrait bien qu'on « ne les trouve que dans les relations vitales, durables et approfondies qui caractérisent la communauté immédiate » (LW.2.368-369). En d'autres termes, c'est dans *et* par le local que je peux acquérir la sensation d'un lien avec ce qui le dépasse.

La démocratie, tout comme la méthode expérimentale, doit se développer en sortant du local, mais aussi ne pas cesser d'y retourner. Les conséquences, au niveau le plus global, d'une réforme sociale effective devraient être évaluées *in fine* à travers ses effets sur la qualité de l'expérience des relations individuelles concrètes. Il faudrait juger les institutions sociales selon le degré auquel elles encouragent, ou non, les relations d'exploitation, et contribuent à développer et à améliorer qualitativement notre vie en commun (*associated living*).

La démocratie doit grandir de l'intérieur de, c'est-à-dire, à partir de ce qui est local, spontané, volontaire et direct. Cela inclut le voisinage, la famille, la salle de classe, le lieu de travail et les mouvements de citoyens *grassroots*. Nous n'avons aucune certitude quant à la capacité du processus de démocratisation de gagner les relations politiques, économiques et intellectuelles, aujourd'hui impersonnelles, de la société globale, mais nous devons éviter de sacrifier la qualité de ce dont nous jouissons localement à cette seule visée d'une extension. La discussion relative, plus haut, au soi élargi a bien montré que Dewey n'était pas homme à faire ce type de compromis, du moins en matière d'idéal. Améliorer la profondeur et l'intimité de notre expérience présente, tout en lui faisant gagner en variété et en extension, sans sacrifier l'une à l'autre, est un difficile travail d'équilibriste. Cet

idéal est différent de celui consistant à tenter de faire communauté, à l'échelle nationale, par tous les moyens.

L'insistance mise par Dewey sur le local ne va pas sans difficultés. Sa référence fréquente aux « rapports en face à face » (LW.2.367) paraît surannée et nostalgique aujourd'hui, où les amitiés se développent sur internet. La référence à la localité a besoin d'être reconstruite en conservant l'idée de Dewey. Elle souligne la distinction fonctionnelle entre des relations locales et non locales. Il faut clarifier ce qui sert de référence au local, dans la philosophie de Dewey, d'un point de vue méthodologique et métaphysique. Le lieu à l'intérieur, et au travers duquel je vis, est toujours une situation. Dans ce lieu changeant, je philosophe et mange des céréales, mais j'entretiens aussi différentes relations. Certaines sont plus proches ou plus distantes que d'autres, mais ces termes ont aussi leurs ambiguïtés. Même si on peut soutenir que la proximité physique et l'interaction de corps à corps rendent les relations plus étroites, et à certains égards préférables, ce n'est pas non plus une nécessité. Pour éviter les difficultés qui surgissent si l'on prend pour paradigme les interactions en face à face, il faut plutôt mettre en regard nos relations personnelles avec nos relations plus impersonnelles et formelles.

L'argument de Dewey est que la démocratie, comme système politique, met trop souvent l'accent sur ce second type de relations, et sous-estime ainsi la palette des moments et des lieux où la démocratie est pertinente. On se focalise sur une activité politique qui n'a lieu que tous les quatre ans – le vote –, au lieu de considérer ce qui a besoin d'être travaillé tous les jours dans nos interactions quotidiennes, les uns avec les autres, dans des espaces tels que la salle de classe, l'espace de travail et la salle de séjour. Pour Dewey, les relations personnelles sont, en fin de compte, celles qui importent le plus dans nos vies !

Des efforts sont encore nécessaires pour éclaircir ces distinctions conceptuelles. On peut reprocher à Dewey de n'avoir pas réussi à opérer de subtils distinguos dans sa vision de la démocratie. On

peut se demander, par exemple, si le terme de communauté est d'une grande aide. Entre la famille et les amis, qui représentent habituellement le plus local et intime, et nos relations avec des groupes et des institutions plus lointains, se trouvent de nombreux groupes volontaires de taille variable. On parle aujourd'hui de communauté d'intérêt, de communautés de professionnels et de communautés en ligne. S'agit-il toujours de communautés ? Comment est-on supposé les situer dans le continuum entre les amis et la société en général ?

Dewey est-il coupable d'avoir sous-estimé l'importance des associations impersonnelles, plus vastes et plus indirectes, qui se forment entre les membres d'une société plus étendue ? Il savait qu'il fallait éviter de trop mettre l'accent sur les associations personnelles, pour ne pas risquer de négliger les relations sociales et les décisions politiques plus larges, qui peuvent ensuite affecter nos associations les plus personnelles et directes. S'il ne se préoccupait pas davantage de cette éventualité, c'est simplement qu'il n'y voyait pas le danger le plus pressant encouru par la société américaine. Il revient toutefois à ses disciples de juger si les choses ont à ce point changé qu'il faille s'inquiéter d'un autre extrême que celui qu'il envisageait. Toujours est-il que la reconstruction démocratique débute pour lui là où nous nous trouvons, au milieu d'un réseau de liens locaux, et qu'elle peut s'étendre aussi loin qu'il nous est possible d'aller.

Dewey considère que le type de loyauté communautaire et d'esprit civique nécessaires à une démocratie peut surgir naturellement, en cultivant et en renforçant les liens locaux. A-t-il raison ? Cette généralisation pose-t-elle problème ? Ou bien n'est-elle pertinente que pour certains lieux ou cultures ? En Amérique latine et en Italie, si les relations personnelles sont par exemple valorisées, elles ont surtout tendance à saper le civisme dont a besoin une démocratie. Dans une étude récente, Seymour Martin Lipset et Gabriel Lenz (2000 : 112-125) soutiennent que les cultures qui font un haut score sur l'échelle de la corruption sont aussi nombreuses à valoriser la force des liens familiaux. Dans ces cultures, la loyauté à l'égard de la famille, des amis

et de groupes semble aller à l'encontre de toute loyauté envers une communauté plus large et d'un sentiment de responsabilité civique. Même si les membres de ces cultures parvenaient à expérimenter un « nous » plus large, il leur manquerait encore le sens du devoir, inhérent à la conscience sociale, que semble impliquer le civisme. La tolérance, l'ouverture aux autres ou l'inclusion des autres ne feraient pas défaut ; ce qui manquerait, c'est un sens général des obligations, en tant que citoyen, envers les autres en général, les anonymes. Pour certaines raisons, ce problème est plus aigu dans certaines cultures que dans d'autres. Il me semble que l'effort de Dewey pour mettre l'accent sur ce qui manquait, dans sa propre société, a pu le conduire à surestimer certaines conditions du type d'interaction dont a besoin une démocratie, et à en tenir d'autres pour acquises. Son contextualisme n'en est pas moins un bon garde-fou contre les prescriptions, en matière démocratique, qui négligent les différences profondes, culturelles et historiques, susceptibles d'exister entre les gens.

LA DÉMOCRATIE COMME COMMUNICATION À QUALITÉ ESTHÉTIQUE

Une communauté se crée à travers la participation à des rituels et des pratiques partagés par ses membres. Dans une communauté démocratique, ces rituels et ces pratiques procurent un ordre et une stabilité qui ne sont ni rigides ni oppressifs pour l'individualité. La participation des individus est esthétique plutôt qu'imposée mécaniquement. Dewey espérait qu'il fût possible d'encourager et de développer, dans d'autres domaines de notre existence, la qualité de discussion expérimentée dans des associations locales.

Décrire la forme optimale de communication comme intelligente permet de souligner le rôle de l'enquête dans le contrôle de la direction de la discussion, mais la communication doit aussi présenter une qualité esthétique. Cela suppose un équilibre entre activité et réceptivité, un pilotage entre ces deux extrêmes. À un extrême, l'environnement dissipé de la salle de classe, où chaque étudiant dit ce qu'il ou

elle ressent, mais « sans prêter beaucoup d'attention à ce que disent les autres », sans aucune sensibilité ni attention au « cadre imposé par le sujet ou par les contributions des autres » (Kupfer, 1983 : 30). La communication a beau être libre et se déployer entre égaux, elle ne parvient pas à être une pleine transaction, à faire du processus éducatif quelque chose d'enrichissant, guidé par sa dynamique propre (*self-regulative*). La communication est complète chaque fois qu'elle est réciproque. C'est à cette condition qu'elle devient une véritable transaction dont le processus affecte chacun des participants. S'il est bon que chaque voix puisse s'exprimer, il est bien mieux, pour l'apprentissage et le partage, que chacun soit dans une réelle posture d'écoute. Écouter vraiment, en particulier ceux dont le discours va à l'encontre de nos convictions, fait plus pour la démocratie participative que le fait de voter. L'intensité des transactions complètes et de la réceptivité dans la communication est une affaire de degré. L'idéal serait une salle de classe où les étudiants, en discutant, transforment mutuellement, non seulement leurs pensées, mais leurs personnes toutes entières.

On s'est beaucoup appuyé sur la coopération pour décrire la délibération démocratique chez Dewey⁶, mais il y a des discussions coopératives qui restent en deçà de l'idéal qu'il avait en vue. Si le compromis et la négociation sont des processus coopératifs, ils ne représentent pas les potentialités les plus élevées en matière d'association humaine. Dans la négociation, la discussion vise à obtenir de chaque parti des concessions et un consensus. Chacun doit accepter de céder du terrain à l'autre, mais l'échange peut se conclure sans que les participants ou leurs idées n'aient changé de façon significative. Prendre part à une discussion où nous entrons, par l'imagination, dans l'expérience de l'autre, est plus exigeant que de se rencontrer à mi-chemin. Une interaction plus profonde est nécessaire. Si c'est un truisme de dire qu'en démocratie le conflit se résout par la discussion, il faut distinguer la simple négociation du type de discussion où chacun réexamine ses valeurs et ses intérêts à la lumière de ceux de tous les autres⁷. Dans une communauté d'enquête, il ne s'agit pas seulement

de prendre, d'additionner ou de soustraire des points de vue pour parvenir à une décision : ce n'est pas un jeu à somme nulle. Idéalement, les points de vue qui entrent en dialogue se transforment.

La démocratie, en offrant la liberté de communiquer, court le risque de devenir indisciplinée et imprévisible. Mais la solution ne consiste pas, estime Dewey, à se laisser tenter par un autre extrême tout aussi peu désirable. Il est aisé de réagir à la perspective d'une salle de classe permissive ou sans contrôle en en créant une enserrée dans un carcan, où l'interaction est entièrement soumise à des buts préétablis (comme des contenus standardisés) ou aux ordres d'un enseignant. Ce modèle considère les étudiants comme de simples récipiendaires passifs d'informations. Les résultats eux aussi sont inesthétiques : dans une salle de classe où la discussion est routinière et mécanique, travailler devient une corvée. Bien sûr, il n'y a pas besoin qu'une force contrôle de l'extérieur la discussion (tel un enseignant ou Big Brother) pour parvenir à un tel extrême. Une discussion marquée par une réceptivité excessive peut comporter beaucoup d'imitation, mais peu d'initiative, de spontanéité, de reformulation, de sens critique et de capacité de jugement (*i.e.* de liberté positive). Une classe où l'enseignant est un tyran est aussi nuisible qu'une classe où les étudiants ne sont rien de plus que des récipiendaires passifs d'informations, avec un intérêt extrinsèque sans pareil pour les notes : aucune n'offre la moindre chance d'avoir une discussion esthétique. C'est aussi le danger d'une société où tous sont des consommateurs, mais où personne n'est un citoyen. En améliorant la qualité de la conversation, il est alors tentant de passer d'un extrême à l'autre ; c'est bien plus facile que d'affronter les défis posés par l'idéal démocratique.

Des dualismes empêchent souvent d'imaginer comment la liberté, la dimension ludique et la spontanéité de nos meilleures conversations peuvent être conciliées avec le contrôle, l'ordre et la direction. Ce que beaucoup jugent en effet déroutant dans la démocratie est qu'on ne sait pas comment la direction de la discussion peut être contrôlée, quand on autorise et encourage la liberté d'expression, et

que l'on refuse de concéder à quiconque une autorité intrinsèque. Dewey argumentait contre ce qui, dans cette difficulté, peut conduire au scepticisme en appelant à notre expérience ordinaire. Nous aurions davantage foi dans la discussion démocratique si nous portions attention à la façon dont se déroulent, en fait, un grand nombre de nos discussions spontanées et quotidiennes. Dans ces discussions, de même que dans la délibération morale, le processus qualitatif à l'œuvre est ce qui oriente la discussion, si bien que le contrôle vient *de son sein même*. Considérons nos meilleurs moments de discussion en classe. Ce ne sont pas ceux qui sont mécaniques et orientés par des objectifs ou certains individus. Ce sont plutôt les moments où la discussion n'est orientée par personne en particulier, mais par tous ceux qui, alors qu'elle se déroule, prêtent attention au sujet et à ce que les autres disent. Le dialogue se développe à travers la modification mutuelle des contributions initiales des participants. Une artiste sensible vit aussi la même chose dans son interaction avec ses matériaux. Quelle que soit la liberté de cette interaction, le sujet que l'artiste tente de transformer impose des limites, qui servent à orienter et à diriger le processus de production.

Établir les conditions d'une forme optimale de communication, et ce qui lui fait obstacle, est un problème complexe, dont Dewey espérait que nous n'aurions jamais fini de discuter. L'intolérance, la marginalisation, la fragmentation, la polarisation et la ségrégation ne permettent pas la communication libre et complète dont a besoin une démocratie. À notre époque, le racisme, le sexisme, l'ethnocentrisme, et toutes les « barrières qui divisent les êtres humains en ensembles et en cliques, en sectes et en factions antagonistes » (LW.14.227) continuent de produire ces maux. Dewey écrit que tout mode de vie « qui échoue à être démocratique limite les contacts, les échanges, les communications, les interactions, à travers lesquels l'expérience est stabilisée en même temps qu'élargie et enrichie » (LW.14.230).

Quelles que soient les réformes sociales et politiques nécessaires à une communication pleine et libre, il est clair que nous avons aussi

besoin de soi élargis (*wider selves*), présentant les qualités complémentaires abordées dans les chapitres précédents. S'il peut être parfois nécessaire de s'appuyer sur des règles formulées explicitement, c'est toutefois le signe d'un échec à avoir des expériences habituelles plus significatives les uns avec les autres. On s'exprime librement quand la tolérance est une vertu centrale des individus, mais, pour que la communication soit complète, il faut que s'y ajoutent les dispositions réceptives à l'ouverture et à la sympathie. Cette dernière qualité joue un rôle important.

Le genre de délibération où les participants tiennent à la fois le rôle d'orateur et d'auditeur, repose sur la sympathie. Ce n'est que lorsque les individus qui communiquent sont capables de prendre, par l'émotion et en imagination, le rôle de l'autre, et acceptent de se laisser affecter par lui, qu'il peut y avoir réellement apprentissage et expérience partagée. Ce que la communication démocratique, telle que la concevait George Herbert Mead, en phase avec Dewey, a de précieux et de spécifique, c'est que l'expérience commune n'est pas basée sur la similitude. Mead le formule ainsi : « Des fonctions différentes n'excluent pas une expérience commune ; un individu peut se mettre à la place de l'autre, même si sa fonction est différente. » (Mead, 1934/2015 : 325). L'idée selon laquelle il nous faudrait être identiques pour pouvoir nous comprendre ou communiquer plus profondément les uns avec les autres, ou selon laquelle supprimer la différence améliore la communication, est simplement fautive. En tant qu'idéal, la démocratie est la possibilité qu'individualité et différence prospèrent et se rencontrent dans l'expérience commune.

Il ne devrait pas être nécessaire d'insister sur le rôle de la disposition à l'ouverture dans la communication démocratique. Une communauté de gens qui seraient seulement tolérants, mais non ouverts d'esprit, aurait déjà forgé en son sein des obstacles à une pleine communication. Ses membres peuvent être capables de négocier et de trouver des compromis, mais ils n'apprendront rien les uns des autres. La démocratie demande plus que de laisser les autres s'exprimer. Elle

exige aussi une certaine forme de participation, vulnérable mais engagée, à un constant dialogue. Éprouver vraiment suppose un type d'ouverture et de réceptivité qui peut affecter qui nous sommes. Ce n'est pas facile. « Cela implique une reconstruction, qui peut être douloureuse. » (LW.10.48). Il faut du courage pour vouloir être affecté de la sorte. Ce n'est pas la même chose que de faire de beaux discours sur les autres et leurs affaires, tout en étant intimement convaincu qu'elles n'ont rien de majeur à nous apprendre. Il s'agit de prendre l'habitude d'écouter avec attention les préoccupations des autres, y compris ceux opposés à nos idées. Ce standard nous permet d'apprécier aujourd'hui les communications dans le cyberspace. Dans la mesure où internet, comme médium, donne aux individus le pouvoir de communiquer avec des personnes partageant les mêmes idées, il est un outil qui peut être utilisé contre la démocratie. La communication entre parties, dont chacune vise avant tout à valider ses croyances préétablies, est superficielle (*i.e.* non complète), vaine et source d'ennui.

Si le caractère se forme dans le cadre des communications locales et des interactions situées, on ne doit toutefois pas faire de ce processus de communication un simple instrument au service de la vertu ou d'un quelconque but prédéterminé. Ne communiquer que pour résoudre ses problèmes, atteindre un consensus, ou en visant la démocratie comme une fin lointaine, c'est risquer de transformer la discussion en corvée. C'est surtout rater ce que Dewey estimait unique et précieux : le moment présent et le plaisir intrinsèque du partage. Sa vision de la démocratie participative, comme son éthique, mettent l'accent sur la qualité du processus dans le moment présent. La communication idéale est à la fois féconde et plaisante dans l'instant ; elle n'est ni pur travail ni pur jeu. Elle peut aboutir, ou non, à un résultat, mais quand elle fait sens ici et maintenant, elle a plus de chances d'être productive, en termes d'efficacité future, que dans le cas contraire. « Quand les fonctions instrumentale et finale de la communication cohabitent dans l'expérience, il y a de l'intelligence, cette méthode et récompense de la vie commune, et une société qui mérite de susciter l'affection, l'admiration et la loyauté. » (LW.1.160).

Que Dewey mette fortement l'accent sur la qualité de la communication et l'expérience partagée n'implique pas qu'il sacrifie l'individualité. Ses valeurs communautaires sont basées sur l'espoir « d'élargir et d'approfondir la variété des dimensions de notre individualité » (LW.17.322). En démocratie, les valeurs que nous avons l'habitude de séparer sont en effet interdépendantes. C'est au sein même et au travers des associations (fraternité) qu'ont lieu la libération et la valorisation de l'individualité (égalité et liberté), mais l'amélioration de ces associations dépend aussi de la nature volontaire et de la capacité de jugement de tous les individus qui les composent.

Ce n'est que lorsque les individus jouissent d'initiative, d'un jugement indépendant, de plasticité, d'une plénitude d'expérience, qu'ils peuvent agir de manière à enrichir les vies des autres ; et ainsi seulement peut s'édifier un véritable bien-être (*welfare*) commun. (LW.7.348)

Il ne s'agit pas là de soutenir l'idée d'une harmonie préétablie entre ces valeurs, mais bien de postuler qu'il n'existe aucun dualisme excluant de possibles degrés d'harmonisation. On considère ainsi la possibilité que les valeurs associées à l'individualité puissent coexister, dans un équilibre en tension, avec les valeurs associées à la communauté.

LA DÉMOCRATIE COMME CÉLÉBRATION DES CONTINUITÉS ET DES DIFFÉRENCES

La démocratie est une tâche que l'on peut décrire métaphoriquement comme un processus consistant à maintenir un équilibre entre des forces centripètes et centrifuges. Les communautés locales ont besoin, pour perdurer, de loyauté et de solidarité, tout en restant à l'écoute des continuités dans le contexte plus large d'une société pluraliste. De plus, un équilibre doit être créé qui permette que s'épanouissent des différences, une diversité, un pluralisme et une indépendance, tout en célébrant et en construisant des points communs,

de l'unité, des continuités et de l'interdépendance. Créer un tel équilibre est nécessaire à l'élargissement et à l'approfondissement de l'expérience quotidienne.

La difficulté de cette proposition, même dans les conditions les plus favorables, saute forcément aux yeux. Trop insister sur les différences a un effet centripète, qui fraye la voie à des processus de séparation, d'exclusivité et de division. Cette réponse déséquilibrée est encouragée par les visions atomistiques du monde, qui refusent une pleine existence aux relations et aux continuités. Cela peut prendre la forme de l'individualisme atomiste, que Dewey critiquait, ou de l'atomisme culturel contemporain. Prenons, pour illustrer, l'exemple de ce dernier.

L'atomisme culturel tient les cultures pour des ensembles homogènes, discrets et singuliers. Cette idée est parfois défendue dans les débats sur le multiculturalisme. Ce dernier part pourtant d'une bonne intention, en s'écartant des manières monistes et hiérarchiques de penser les différences culturelles dans notre société. Il pose néanmoins problème car, dans ses formes extrêmes, il admet un idéal pluraliste qui est aussi séparatiste. Selon ces perspectives, protéger toutes les cultures, les mettre à l'abri et les séparer, serait préserver une société multiculturelle. Chaque culture est incommensurable et habilitée (comme par un droit) à être protégée et laissée tranquille dans son coin. Nous n'aurions rien à espérer de mieux, toujours selon ces approches, car toute alternative pourrait produire une société où le groupe le plus nombreux effacerait la culture de ceux plus restreints, ou bien où toutes les différences culturelles seraient homogénéisées. Est-ce vrai ?

Le contextualisme nous demande d'envisager la possibilité que, dans un lieu et un temps particuliers, ces options puissent être les seules disponibles. Il ne faut pas ignorer les réalités politiques et historiques. Dans une situation donnée, il est bien possible que certains groupes n'aient comme réponse adéquate que le provincialisme

défensif, l'ethnocentrisme ou le protectionnisme. Mais Dewey ne verrait pas là un idéal ni ce que nous pouvons espérer de mieux. Ce mieux consiste en une société faite d'une infinie variété de cultures, dont les interactions, spontanées et approfondies, enrichissent la vie de tous. L'idéal que constitue cette égalité des échanges culturels dépasse largement la seule tolérance culturelle.

Que ne soient en concurrence que des idéaux affirmant, soit que nous sommes tous les mêmes, soit que nous sommes radicalement différents, dénote d'ordinaire la présence d'une métaphysique assumée qui nie la réalité des continuités. Une philosophie empirique reconnaît, en revanche, que les similarités et les différences coexistent dans le continuum de l'expérience. Apprécier les différences, c'est aussi apprécier les similarités. Identité et différence sont, de plus, des appellations plus fonctionnelles qu'ontologiques. Pour certaines fins, il me faut ignorer les différences entre groupes ou cultures ; pour d'autres, je dois les affirmer. Cela ne signifie pas qu'elles sont arbitraires ou artificielles, mais simplement qu'elles ne sont pas radicales ou fixes. Le pluraliste-séparatiste a choisi de sélectionner – d'exagérer, en réalité – les différences entre groupes et d'ignorer leurs continuités. Cela illustre l'effet d'illusion produit par une mise en valeur sélective. Oblitérer ou dénier ces différences n'est toutefois pas la seule alternative à leur mise en avant excessive. Dénier la différence, ou lui donner une trop grande importance, voilà deux positions extrêmes, et pareillement erronées. La dénégation fallacieuse de la différence est, par exemple, évidente dans le type d'universalisme qui dénie les différences en postulant une essence humaine, ou dans l'idéal d'une fusion de toutes nos différences. Quand on exagère les différences, au lieu de les concevoir en termes de degrés, elles favorisent l'isolement, l'exclusion et (peut-être) le racisme (Pappas, 1996). Suivant l'idéal démocratique, il nous incombe de transformer ces différences, de sources de friction, en sources d'enrichissement. Pour cela, il faut que se développent des personnalités aux dispositions idoines (par exemple, l'ouverture d'esprit et la sympathie), ménageant un bon

accueil à ce qu'elles expérimentent comme nouveau et différent et en en faisant une occasion d'apprentissage (*nurture*).

Dans une communauté idéale, les différences et les continuités ont des fonctions distinctes. Individus et groupes doivent être incités à se différencier, car cela profite à l'ensemble. Cela introduit la variété qui préserve à la fois de l'ennui et de l'impression d'étouffer. L'uniformité, ou l'homogénéité générale, procurent une stabilité, mais qui nourrit l'immobilisme et une forme d'interaction mécanique. De l'autre côté, célébrer la diversité tout en interdisant l'interaction, la sympathie, l'établissement de relations, et l'exploration des points communs, semble éliminer tout ce qui pourrait fonder un sens du « nous ». C'est aussi un gaspillage de ressources, car les potentialités ne se découvrent et ne se développent que dans l'interaction. En maintenant un équilibre entre la mise en avant de nos différences et celle de nos continuités, nous pouvons éviter à la fois le séparatisme et l'homogénéité. Une communauté pluraliste, en incorporant cet équilibre à ses interactions quotidiennes, s'alimente aux différences et à la variation, tout en faisant l'expérience d'une vie commune. La stabilité ainsi offerte est rythmée et enrichissante. Son équilibre présente cette variation dynamique, qui caractérise pour Dewey les grandes œuvres d'art.

Dans une démocratie, l'un des équilibres généralement les plus difficiles à atteindre consiste à savoir à quel moment, et dans quelle mesure, les différences entre individus ou groupes entravent la communication démocratique. Qu'elles soient insuffisantes ou excessives, les différences, par exemple sociales, de catégorie économique et de savoir, ont tendance à affecter la qualité de la communication. Trop peu de variété, et les relations sont souvent marquées par la lassitude, l'uniformité et un manque de ressort créatif. Mais une variété ou des différences excessives peuvent aussi réduire les chances d'un échange démocratique mutuellement enrichissant. Une relation de pouvoir indésirable peut en résulter, qui empêche d'adopter, par l'imagination, le point de vue de l'autre, comme cela arrive, par exemple,

quand la différence de ressources économiques ou de classe est trop importante.

En bon contextualiste, Dewey ne nous indique pas précisément à partir de quand, ni jusqu'à quel point les différences nuisent à la démocratie. Mais ce manque de spécification ne doit pas nous empêcher d'apprécier la singularité de son approche des problèmes que posent, en démocratie, les écarts de savoirs ou de ressources économiques. Au lieu d'évaluer ces problèmes en termes de droits, il les évalue à partir des conséquences que ces différences peuvent produire en affectant la qualité des relations concrètes entre les individus en communication. Une approche deweyenne peut faire sienne le langage des droits, mais à condition que ce ne soit qu'un outil au service de transformations sociétales et politiques, susceptibles d'améliorer nos relations concrètes⁸.

Dewey voit d'un bon œil les différences de savoirs entre les gens et il est conscient du besoin d'experts. À cette réserve près, bien sûr, que tous, dans une démocratie, disposent bien des connaissances minimales et des aptitudes au raisonnement élémentaires, requises pour être un citoyen actif, capable de participer et d'exercer une liberté positive. Il y a, toutefois, une difficulté que Dewey n'aborde pas. L'écart de connaissances entre experts et profanes⁹ rend compte du fait que ces derniers sont vulnérables à l'exploitation et que la communication puisse aisément se détériorer. Même si chacun disposait des habitudes nécessaires à un regard critique sur les experts, c'est à la confiance que nous devons, au final, nous en remettre, dans la communication démocratique. L'expert doit être digne de confiance, et le profane doit être disposé à lui accorder sa confiance. La confiance est ce qui rend la communication, et d'autres pratiques, démocratiques. C'est une vertu démocratique absente des écrits moraux et politiques de Dewey, sur laquelle il aurait dû insister. Le passage suivant montre clairement qu'il la considère comme partie prenante de tout mode de vie démocratique : « Les simples garanties légales de nos libertés civiles, la liberté de croyance, la liberté d'expression, et

la liberté de réunion, sont de peu d'utilité si, dans la vie quotidienne, la liberté de communiquer, l'échange et le partage d'idées, de faits et d'expériences, sont étouffés par la suspicion mutuelle. » (LW.14.228). Dewey aurait dû considérer combien il est difficile d'étendre cette vertu au-delà de l'échelon local. C'est le genre de difficulté qui peut rendre les gens sceptiques quant aux perspectives de la démocratie.

LA DÉMOCRATIE COMME COMMUNAUTÉ INTELLIGENTE

L'intelligence pour Dewey n'est pas une faculté, mais une façon générale d'interagir par laquelle un organisme social développe les moyens, au sein même de l'expérience, d'informer et d'orienter cette expérience en cours. L'individu intelligent peut être décrit comme ayant certaines habitudes, mais la communauté intelligente correspondante sera plus justement décrite par la prédominance d'un certain type de communication : c'est par l'enquête qu'elle aboutit à former des jugements et à prendre des décisions.

Qualifier la démocratie d'intelligente permet à Dewey de la démarquer des communautés qui, par exemple, ne s'appuyaient que sur l'autorité, la tradition, l'impulsion, ou l'imitation comme méthodes pour traiter les problèmes, réguler et diriger leurs affaires et prendre des décisions. Mais, surtout, cela lui permet de distinguer sa vision des autres conceptions de la démocratie. La démocratie doit être davantage qu'un consensus collectif atteint à la majorité ou un simple comptage de votes. Cette procédure-là, si elle est requise en démocratie, doit être l'aboutissement d'un processus ou d'une méthode, qui est plus importante que le fait d'atteindre quelque résultat prédéfini. « La question de la méthode à utiliser pour juger des coutumes en vigueur et des politiques envisagées est d'une plus grande importance morale que la conclusion particulière qui sera atteinte relativement à quelque controverse que ce soit. » (LW.7.338).

Dewey pensait que l'enquête intelligente, bien qu'ayant son modèle dans les sciences, devait encore pénétrer nos façons de traiter les questions de religion, de politique et de morale. Cela explique que, dans nombre de ses textes et dans ses essais sur la religion, la politique et la morale, il promeuve sa conception de l'intelligence, plutôt qu'il ne la formule. C'est regrettable parce que les lecteurs de son éthique, qui ne sont pas familiers de sa logique, sont laissés sans les bases formelles et plus systématiques de la méthode qu'il appelle intelligence. Parallèlement, il manque à ceux de ses lecteurs, qui ne sont familiers que de ses écrits de logique et d'épistémologie, une idée claire de la façon dont l'intelligence opère en pratique ou est incorporée dans le processus de prise de décisions morales et politiques. Pour combler ce gouffre, il faut garder en tête que le contexte du processus d'enquête présenté dans la *Logique* n'est pas l'esprit, mais une situation de dialogue avec le monde et les autres. Le schéma, les formes, les opérations et les propositions de la logique de Dewey sont des abstractions théoriques élaborées à propos de l'intelligence comme processus d'enquête concrète, impliquant une communication réciproque entre des individus doués de certaines habitudes (vertus). Dewey rend compte des schémas communs aux enquêtes réussies plus systématiquement que des traits ordinaires de la bonne communication (ou de la communauté idéale), mais il n'y a aucun doute que ceux-ci présupposent ceux-là¹⁰. Parmi les habitudes ou attitudes générales présupposées par l'enquête, figurent l'attention au contexte (c'est-à-dire, à la situation indéterminée), la disposition véritable à écouter et à apprendre des autres, et la volonté générale de laisser l'expérience arbitrer. Quand ces attitudes sont présentes, la qualité de la communication diffère de celle qui n'est que la confrontation d'idéologies ou la tentative de trouver des compromis sans lien avec le degré de tolérance affiché. Dewey choisit parfois le discours scientifique pour illustrer quelques-unes de ces habitudes et qualités générales, dont il voulait qu'elles fassent partie intégrante du discours public. Mais la communication artistique constitue aussi un modèle. Dans la musique, par exemple, s'écouter les uns les autres et prêter attention

au thème, expérimenter, coopérer, et par là apprendre, sont autant de traits cruciaux de l'interaction entre musiciens.

J'ai opposé l'intelligence comme méthode au fait de s'en remettre au caprice, au préjugé ou à l'autorité, mais il y a aussi des manières plus subtiles pour le discours public d'échouer à répondre aux critères d'intelligence définis par Dewey. Prenez, par exemple, l'exigence de sensibilité (*sensitivity*) au contexte. Cela signifie que la communication doit être régulée et guidée par le problème unique et spécifique qui a conduit les parties à entrer en dialogue. Le fait d'instaurer une finalité préalablement au processus, même aussi vague et souhaitable que d'atteindre un consensus, c'est risquer de ne pas parvenir à ce que l'analyse, la construction des hypothèses et des solutions possibles soient guidées par l'attention à et le souci de la situation particulière.

Une communauté d'enquête, qui n'est pas centrée et guidée par le problème unique qui l'occupe, va habituellement le dégrader un peu en conflit d'idéologies, sans que ne puisse se déployer l'interaction complète requise pour apprendre. De plus, cela conduit à la simplification exagérée de problèmes sociaux concrets et à des solutions souvent erronées. Pour Dewey, une des menaces les plus importantes qui pèsent, dans une démocratie, sur une communication intelligente et attentive au contexte, est le fait de considérer les problèmes depuis l'opposition entre individualisme et collectivisme.

Cette opposition idéologique entre individualisme et collectivisme, sur les questions sociales, a une longue histoire. Les théoriciens du politique qui se focalisent sur les droits naturels de l'individu et sur la notion de liberté négative sont suspicieux à l'égard de toute action collective, du fait de sa tendance à l'« embrigadement », à l'uniformisation de masse, à la censure et à la répression. Les collectivistes, pour leur part, considèrent l'action collective organisée comme la source de tout ce qui est authentiquement bon et civil. Les deux visions assument un dualisme intenable entre l'individuel et le social mais, surtout, partagent la même approche dogmatique des

problèmes. Pour l'individualiste, les institutions sociales et gouvernementales sont au mieux un mal nécessaire : elles tendent à l'oppression. Par conséquent, les problèmes sociaux sont analysés en termes d'atteintes portées à l'initiative individuelle, à la liberté, à la motivation et à l'indépendance par telle ou telle action collective ou institution. Le collectiviste, à l'inverse, tend à analyser les problèmes en termes de désintégration et d'instabilité, associés à un individualisme rampant qui a sapé l'ordre social et affaibli les liens sociaux. Selon qui incarne le *statu quo* dans ce débat, l'un accuse l'autre des problèmes présents, mais aucun ne s'intéresse aux situations en tant que telles, pour elles-mêmes. C'est pourquoi Dewey décrit ces doctrines opposées comme dangereuses : toutes deux prétendent nous dispenser de la responsabilité et du travail difficile requis par l'amélioration des problèmes sociaux quand on les prend dans leur singularité contextuelle. « Une personne, qu'elle fasse sienne la doctrine "individualiste" ou la doctrine "collectiviste", voit son programme déterminé pour elle par avance. » (LW.2.361).

Ces écoles de pensée, ces camps opposés, ne seraient que d'un intérêt historique s'ils ne perduraient encore aujourd'hui. Or ces oppositions persistent et s'illustrent dans la façon dont de nombreux libéraux et communautariens analysent les problèmes concrets et leur cherchent des solutions. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce débat, mais ce qui a été dit me semble suffisant pour rendre suspects les efforts de quiconque voudrait assigner Dewey à l'un de ces deux camps¹¹. Dewey était bien plutôt simplement un contextualiste qui, quel que soit son attachement à la communauté, évitait tout préjugé donnant la priorité au bien commun sur le bien individuel. Pour les mêmes raisons, je résisterais également à la tentation de faire de Dewey un socialiste. Dewey était un démocrate contextualiste. Même s'il a pu pendant sa vie se ranger du côté des promoteurs d'une économie plus étatisée, sa conception des moyens et des façons de régler les problèmes est un contextualisme radical et non partisan. Chaque question relative à ce qui devrait être régulé par l'État ou laissé aux

arbitrages des forces du marché est à considérer pour elle-même. Dewey était clair sur ce point :

Nous devons considérer les conséquences probables de toute mesure proposée en regard de la situation, telle qu'elle existe au moment et dans le lieu précis où la mesure en question devra s'appliquer. Il ne peut y avoir de règle universelle définissant, par exemple, les périmètres d'action respectifs du public et du privé. (LW.7.336)

Défendre une position contextualiste, au moment de définir les moyens adéquats de démocratiser notre expérience, n'est pas chose facile dans le climat politique actuel. Imaginez ce que cela implique. Cela peut vouloir dire qu'on devra résoudre un problème par les moyens du marché et un autre par l'intervention gouvernementale, ou même que l'on traitera le même problème différemment selon les moments. Une telle approche, défendue par un politicien, serait probablement perçue comme un signe d'indécision et de manque de personnalité. De nos jours, l'intégrité politique est associée au fait de se montrer fidèle à une conception idéologique et sa manière préconçue de traiter un problème. En admettant qu'il soit bien sûr parfois difficile de distinguer un politicien authentiquement contextualiste de ceux qui opèrent de façon capricieuse, puisque l'un et l'autre semblent flexibles, il y a pourtant, pour Dewey une différence profonde entre eux, en termes de méthode et de résultat.

L'attention au contexte présuppose que la communication démocratique soit guidée par l'expérience. Les idéaux hiérarchiques et aristocratiques supposent que la direction, les bonnes pratiques et les solutions doivent descendre, venir d'en haut ou de l'extérieur de nos échanges ordinaires à propos des problèmes qui nous sont communs : « Toute forme de foi sociale ou morale repose sur l'idée qu'il faut soumettre, à un moment donné, l'expérience à une forme de contrôle extérieur ; à une quelconque autorité supposée exister en dehors du processus de l'expérience proprement dite. » (LW.14.229).

Dans la communication démocratique, personne ne détient une autorité *a priori* ou absolue, mais tous les points de vue ne sont pas pour autant également valides. Si l'expert ou le professionnel se voit reconnaître plus d'autorité sur un aspect donné de la vie quotidienne, c'est seulement au titre de son expérience accumulée, et non du fait d'une quelconque autorité qu'il détiendrait par nature. Sa crédibilité est toujours susceptible d'être remise en question et révisée. L'idéal est d'aborder les décisions et les problèmes en s'engageant dans un processus d'enquête, où chacun a tacitement convenu de laisser l'expérience décider, et où par conséquent chacun reste également exposé aux leçons et à l'autorité de l'expérience.

Accepter que ce soit l'expérience qui fasse autorité, c'est croire dans l'autosuffisance et dans les potentialités de l'enquête menée en commun. En d'autres termes, dans une communauté démocratique, le contrôle d'une discussion et sa direction émergent du cours même de cette discussion, au fur et à mesure qu'elle se déploie. « L'ultime question (*issue*), pour la méthode empirique, est de savoir si les standards qui orientent et qui règlent les croyances et les conduites se situent au sein des situations de vie partageables ou en dehors d'elles. » (LW.1.391). Mais cette position ne doit pas être confondue avec la sorte de relativisme qui proclame qu'aucune autorité n'existe au-delà de celle que représentent notre langage, notre culture, nos schémas conceptuels, ou le consensus humain. L'enquête en commun a pour vocation de nous rendre responsables devant le monde, devant l'état des choses telles qu'elles sont véritablement, de suivre les preuves, peu importe où elles nous mènent, et pas seulement de trouver ce que veut la majorité. C'est une aspiration qui va au-delà du consensus ou de la consolidation des croyances ethnocentriques d'un individu donné, mais pas au-delà de l'expérience. Voir la réalité comme un monde en train de se faire, dont les humains sont des participants, n'implique pas que nous puissions faire ce que bon nous semble de la réalité. Au contraire, « on devra bel et bien admettre qu'il y a dans les choses un grain, à contresens duquel on ne réussit pas à aller » (MW.11.50).

La vision robuste de Dewey sur le discours public est ce qui lui permet de se prémunir contre l'objection traditionnelle selon laquelle la démocratie peut n'être rien de plus que la tyrannie de la majorité. Car c'est au travers de l'enquête que, dans une démocratie, les individus peuvent être entendus et capables de critiquer les jugements émis par une majorité. Dewey pensait qu'il était impératif de « créer les conditions qui permettent à la minorité de devenir, par les voies de la communication et de la persuasion, la majorité » (LW.7.362). En tout cas, il pensait que l'on avait exagéré la menace d'une tyrannie de la majorité en démocratie. « Le monde a davantage souffert des chefs et des autorités que des masses. » (LW.2.365). Pour lui, le véritable coupable est la plupart du temps une minorité puissante, qui réprime une majorité [de personnes] attendant passivement (*i.e.*, avec une conduite de simples consommatrices) et qui permettent que les choses se passent ainsi. Il insiste donc sur la nécessité d'éduquer le public le plus large, afin qu'il soit à la fois actif et critique.

Mais la majorité est-elle capable d'un activisme et d'un discours publics de si haute qualité ? Les gens sont-ils capables de bien juger ? S'il s'avère impossible d'élever le niveau du débat public des masses, alors autant, peut-être, laisser une élite intelligente gouverner la société. Dewey s'inquiétait de ce type d'objection à la démocratie, qui avait été soulevé par Platon, Alexis de Tocqueville et Walter Lippmann. Dewey n'était pas naïf et il reconnaissait que les préjugés, l'ignorance et la légèreté des masses sont autant de risques pour la démocratie. Mais, pour lui, les limites réelles des gens, à un moment et dans un lieu donné, ne sont pas déterminées par la nature ou le destin. Ceci pourrait ne pas plaire aux sceptiques, qui affirment que la démocratie a des caractéristiques intrinsèques propres à contrarier l'accomplissement de l'idéal démocratique : elle se prête à la manipulation à grande échelle de l'opinion par les élites financières et politiques. Ce débat peut et devrait se poursuivre, mais il manifeste assurément la foi profonde de Dewey dans l'intelligence du peuple, dès lors que les conditions adéquates sont satisfaites. Cette croyance généreuse dans les possibilités de chacun en tant qu'être humain,

peu importe la race, la couleur, le sexe ou la classe, est un élément fondamental de la foi en la démocratie. Dewey explique ce que cela suppose : « À l'opposé d'un jugement étriqué, juger les autres avec générosité tient essentiellement à la capacité de considérer ce qu'ils peuvent devenir, au lieu de les juger sur la base de ce que les circonstances ont fait d'eux jusque-là. » (LW.7.348).

LA DÉMOCRATIE ET L'ÉQUILIBRE ENTRE STABILITÉ ET INSTABILITÉ

Dans la métaphysique de Dewey, les tendances à l'association et à la continuité sont habituellement sources de stabilité, cependant que les tendances à la différenciation et au développement de l'individualité sont sources d'innovation et d'instabilité. Il y a, par conséquent, une manière encore plus large de caractériser le mode de vie démocratique. La communauté démocratique est celle capable de maintenir, dans ses transactions de tous les jours, un équilibre fécond entre les aspects de l'expérience les plus et les moins stables. C'est aussi là une conséquence de son intelligence ou de son usage de la méthode expérimentale. Car ce type de communauté, bien qu'elle s'appuie sur les stabilités héritées du passé (tradition, habitudes, précédents, institutions, etc.), est aussi prête à s'engager dans la critique et attentive aux nouvelles circonstances.

La communauté démocratique de Dewey accepte l'existence de rebelles en matière morale, mais elle maintient « une présomption [favorable] en faveur des principes qui ont déjà eu une longue carrière par le passé et qui ont été approuvés par des hommes clairvoyants » (LW.7.330). C'est parce qu'un principe peut cesser d'être valide, et avoir besoin d'être révisé, qu'une communauté démocratique doit autoriser les rébellions morales. « Certaines personnes persécutées en tant que réfractaires à l'ordre moral à une époque ont été acclamées comme des héros moraux dans une période ultérieure. » (LW.7.230). Bien sûr, le type de rebelle moral imaginé par Dewey est sincèrement préoccupé par la moralité et possède les qualités requises par l'enquête et

l'apprentissage en commun. En d'autres termes, il doit être ouvert et disposé à accepter le fait que la charge de la preuve lui incombe. Dewey explique :

En affirmant la justesse de son propre jugement sur ce qui est obligatoire, il avance implicitement une revendication sociale, quelque chose qui doit par conséquent être mis à l'épreuve et confirmé par d'autres. Il reconnaît donc, qu'en protestant, il s'expose à devoir assumer les conséquences de sa protestation : il devra faire tout son possible, avec patience et dans la bonne humeur, pour convaincre les autres. (LW.7.231)

D'un autre côté, Dewey est pleinement conscient du fait que l'un des obstacles au développement de la démocratie est que « la majorité se montre toujours opposée à ce qu'une minorité développe des idées contraires aux siennes » (LW.7.362). Par conséquent, « si la patience, l'entrain, l'absence de vanité, l'égal refus de se faire valoir et de se faire plaindre, sont des exigences qui pèsent sur quiconque veut se montrer non-conformiste sur le plan moral, un devoir symétrique incombe aux conformistes : le devoir de tolérance » (LW.7.231). Pour Dewey, la vitalité continue de l'enquête en commun requiert une « tension créative » entre ses participants, plutôt qu'une harmonie qui viendrait du consensus produit par leur homogénéité. Cette tension peut exiger la diversification des fonctions ou des rôles parmi les participants. Les conservateurs ont pour fonction de s'appuyer sur les usages et sur ce qui est généralement accepté, tandis que les radicaux sont plus critiques et ouverts au changement ; mais tous se rassemblent autour de la « volonté positive de rendre possible la réflexion et l'enquête, d'aller de l'avant, animés par la foi que ce qui est vraiment juste sortira renforcé des mises en cause et des discussions » (LW.7.231). De plus, on pourrait généraliser et affirmer que l'individu a d'ordinaire l'importante fonction d'insuffler de la nouveauté et de l'expérimentation dans l'enquête en commun, tandis que les liens communautaires assurent la stabilité requise. Comme William James l'a dit un jour : « La communauté stagne sans l'impulsion donnée par

l'individu. L'impulsion ne survit pas sans la sympathie de la communauté.» (James, 1907/1979: 232).

La rigidité et la solidité d'une communauté fermée au changement aboutissent d'habitude, soit à tenter de préserver la stabilité par la répression et le confinement, ce qui finit par échouer, soit à l'émergence d'un violent désir de renouveau, propre à provoquer une rupture complète avec l'expérience antérieure. Le fait de maintenir une communauté, à la fois fidèle à la tradition et ouverte à l'expérimentation, représente un défi permanent. Les nouvelles expériences permises par une communication large et ouverte sont, en effet, souvent perçues comme une menace pour les croyances traditionnelles et les usages convenus, qui forment le socle de stabilité d'une communauté. D'un autre côté, une communauté qui chérit le changement et l'expérimentation perçoit souvent la tradition comme une menace pour la créativité et la liberté, ou comme une source de stagnation.

La sorte de communauté que Dewey approuve doit se montrer enthousiaste et confiante dans l'enquête. Mais cela la rend aussi vulnérable à l'excès de confiance et à l'optimisme naïf. Une recherche de contrôle excessivement optimiste mène à la désillusion et au pessimisme passif, dans un univers où « une fois que tout a été dit et fait, le caractère fondamentalement aléatoire du monde n'est pas sérieusement modifié, et encore moins éliminé » (LW.1.45). Il n'y a aucune façon de se prémunir avec certitude contre cette vulnérabilité, sinon en gardant un sens profond du tragique. La communauté démocratique valorise la stabilité et le contrôle, mais cet attachement doit être pondéré par une prise en compte du caractère incertain des choses de la vie. La critique que mène l'éthique traditionnelle se fonde sur l'espoir que davantage de personnes parviennent à considérer l'incommensurabilité, le désaccord, le risque et l'incertitude comme des propriétés centrales de la morale, et non comme de simples apparences ou le fruit de l'ignorance des hommes. Notre disposition à améliorer la vie en mobilisant nos meilleures ressources (nos outils et notre expérience avérée) doit être pondérée par un sens aigu des ambiguïtés et

des nouveautés du monde, qui demeurent hors de notre contrôle, en dépit de tous nos faits solides et de nos méthodologies prédictives. « C'est en reconnaissant le rôle de la contingence, en l'associant avec l'intelligence, dans la réalisation de quelque plan que ce soit, même le plus minutieusement et prudemment conçu, que l'on évite la prétention et l'arrogance intellectuelle. » (MW.11.51). Telle est la base de l'humilité démocratique, qui contraste avec la confiance en soi et l'arrogance aristocratiques. Pour Dewey, la démocratie a besoin d'humilité et non de fierté. Un leader ou une nation trahit l'esprit même de la démocratie s'il utilise les valeurs démocratiques avec arrogance pour exprimer sa supériorité et sa suffisance.

La fierté et la prétention, sous toutes leurs formes (celles des éduqués, des riches, de ceux qui ont un statut, ou de ceux qui professent une connexion spéciale avec le monde spirituel ou avec le bien) conduisent généralement à l'isolement, au sentiment d'exclusivité et à l'esprit de division. L'humilité démocratique présuppose l'égalité, en ce que, peu importent nos différences de mérite et de succès, nous sommes tous en proie à l'incertitude. Le sens de notre dépendance et de notre inscription dans de mêmes contextes instables peut renforcer l'expérience d'une vie partagée et d'une interdépendance, qui sont clés dans une démocratie. « Un sens de la participation commune aux incertitudes inévitables de l'existence serait contemporain d'un sens de l'effort commun et de la destinée partagée. » (LW.4.246). Pour Dewey, l'accomplissement le plus élevé de cette expérience d'interdépendance revêt une qualité religieuse. « Que nous soyons ou non tous frères, même dans un sens métaphorique, nous sommes au moins tous dans le même bateau et traversons le même océan turbulent. La signification religieuse potentielle de ce fait est infinie. » (LW.9.56).

LA DÉMOCRATIE COMME TÂCHE À ACCOMPLIR

Si croire en la démocratie n'est qu'une affaire d'adhésion à une théorie, alors les tensions intrinsèques à l'idéal de démocratie peuvent

faire douter de son caractère raisonnable. John Patrick Diggins remarque que « la démocratie est trop pleine de tensions et de contradictions pour être subsumée sous des formules logiques... s'il y a une logique à la démocratie, c'est la logique de la contradiction » (Diggins, 1998 : 207-208). Mais Dewey a insisté sur le fait qu'en disant que la démocratie est un idéal moral, on veut pour partie dire qu'elle est une tentative, qu'elle s'inscrit dans un programme de travail, plutôt que dans une théorie ou dans quelque chose qui serait déjà donné et prêt-à-l'emploi.

La démocratie comme mode de vie implique de prendre en charge la tâche d'améliorer et de résoudre les tensions effectives, qui sont partie intégrante de l'idéal démocratique dans les situations concrètes et particulières. L'enjeu n'est pas de prouver sa cohérence ou sa validité sur le plan abstrait des idées. Dans une démocratie, les choses que nous voulons, bien qu'elles soient nécessaires au sens et à la qualité de la vie, ne se renforcent pas automatiquement les unes les autres. L'histoire ne montre pas la futilité de nos espoirs démocratiques, mais elle nous apprend en revanche que les valeurs inhérentes à la démocratie comportent des tensions qui ne se résolvent pas aisément. Dewey explique, par exemple, que

la liberté et la fraternité des uns avec les autres n'ont aucun critère allant de soi. Comment peut-on s'assurer de relations fraternelles sans restreindre de façon contraignante la liberté individuelle ? L'histoire montre également qu'il n'y a rien non plus d'automatique à ce que la liberté et l'égalité se génèrent ou se confortent mutuellement. (LW.7.349)

Une communauté, en effet, qui voit ses penchants à la solidarité coexister avec des penchants à la différenciation, est en proie à des tensions et fait face à un continuel défi. Comment une communauté célébrant l'accord et l'expérience partagée peut-elle aussi encourager le désaccord, l'individualité et la diversité ? Comment favorise-t-on l'ouverture tout en préservant la loyauté vis-à-vis de la tradition ;

comment encourage-t-on à la fois le travail et l'esprit de jeu, à la fois l'action et la réceptivité ? Quelle est la bonne mesure des renoncements à consentir à la liberté au profit de l'ordre et de la sécurité ? Voilà certains des défis sans fin que pose la démocratie. Mais la description par Dewey des équilibres en jeu nous apprend que le défi ne se résout pas en faisant disparaître les tensions ; bien plutôt, vivre en démocratie, c'est apprendre à embrasser ces tensions et ces conflits.

La difficulté de l'effort démocratique tient au risque constant de déséquilibres, puisque toutes circonstances nouvelles appellent des ajustements. La simple addition ou soustraction d'éléments en tension ne garantit pas l'équilibre. De plus, les valeurs entre lesquelles il faut créer un équilibre ne sont pas des données préexistantes déjà là. Nous avons vu que la liberté et l'égalité, par exemple, requièrent pour émerger des conditions appropriées et un effort concerté.

La démocratie comme tâche à accomplir signifie qu'au-delà d'une approche théorique, travaillant à sa cohérence ou aux fondations philosophiques de son idéal, il faut engager un travail intellectuel pour déchiffrer les problèmes qu'elle pose aujourd'hui dans nos conditions présentes. Dewey insiste ainsi sur le fait que la démocratie est un idéal qui « pose, plutôt qu'il ne résout » (LW.7.350) des problèmes. Il peut s'agir, par exemple, de se demander quelles sont, à un moment précis, les conditions requises pour assurer l'existence d'une communauté stable, capable de poser un regard critique sur ses habitudes et sur les principes qu'elle a hérités d'expériences passées, et de les réajuster. Bien que ceci doive faire l'objet d'une enquête spécifique, centrée sur le cas particulier en question, il est permis de spéculer sur quelques conditions générales. Il semble nécessaire d'avoir, au sein de la communauté, les moyens adaptés pour transmettre et renforcer les habitudes, les traditions et les leçons qui apparaissent dignes d'être conservées. Les liens communautaires et les rituels doivent donc être forts. D'un autre côté, pour qu'une communauté reste ouverte à l'expérimentation et à l'auto-correction, elle ne doit pas considérer qu'une politique est définitive ni refuser de porter une attention

continue à l'intérêt de qui que ce soit. Ce type de communauté garantit le réajustement flexible de ses institutions et rituels, non pas par simple goût du changement, mais parce que celui-ci est inévitable et que le besoin de renouveler les habitudes anciennes et les institutions est récurrent. Cela implique de mettre en œuvre quelques-unes des vertus soulignées précédemment.

La démocratie comme idéal pose aussi la question de savoir comment déployer, dans les circonstances actuelles, un mode de vie comprenant une relation consubstantielle et féconde entre l'ensemble des individus et leurs appartenances sociales (relations, institutions). Dewey décrit cela comme « un postulat dans le sens d'un réquisit à satisfaire : que chaque individu ait l'opportunité de déployer, d'exprimer, de développer ses capacités propres, et que le résultat contribue à l'établissement d'un fond de valeurs partagées » (LW.7.350). Aucune formule magique ni garantie n'assure de s'approcher au plus près de cet équilibre. On ne saurait pas non plus l'atteindre une fois pour toutes, et tel n'est pas le but de cet effort. Œuvrer à cet équilibre exige de faire face en permanence à des problèmes nouveaux et non anticipés, dans des situations particulières, et de savoir les résoudre. Même quand tout va bien dans une démocratie, on ne peut jamais se contenter de se reposer sur ses lauriers, car « les conditions et la signification concrète de la liberté, de l'égalité, du respect mutuel et du soutien mutuel changent, de génération en génération et, dans une certaine mesure, d'année en année » (LW.7.350).

Dewey a diagnostiqué de nombreux problèmes, qui minaient à ses yeux l'idéal démocratique en son temps ; parmi eux, la défiance vis-à-vis du gouvernement, l'indifférence, la corruption, le contrôle du public par la propagande et le divertissement, un système d'éducation formelle qui ne cultive pas les habitudes démocratiques, les inégalités économiques, et les « murs de privilèges et de propriété monopolistique » (LW.7.348) de l'époque. Autant d'entraves faites à la capacité des individus de se développer et de contribuer à la société.

Ces mêmes problèmes généraux sont toujours notre lot, même si leur forme et leurs manifestations diffèrent.

La démocratie, comme tâche à accomplir, signifie que l'on ne peut jamais cesser d'identifier les obstacles structurels à la démocratie, et que l'on doit toujours les affronter et s'efforcer de les vaincre. Cela requiert une recherche interdisciplinaire et une activité sur le terrain. Tel est l'un des objectifs de *Public Agenda*, une organisation non partisane consacrée à l'opinion publique et à l'engagement citoyen. Elle travaille avec des organisations locales communautaires, des secteurs scolaires, des entreprises, des officiels gouvernementaux, et des figures de la société civile afin de promouvoir un engagement public de qualité, qui rende possible un dialogue constructif et civil à propos des sujets d'importance pour les affaires publiques. Les intellectuels publics de cette organisation, comme Alison Kadlec et Will Friedman, conduisent des recherches et des expérimentations à partir de nouveaux outils d'organisation des forums délibératifs, susceptibles d'aider à surmonter les barrières, l'esprit de division, et les relations de pouvoir qui entravent une véritable communication démocratique¹².

Prendre cet idéal comme objectif du travail à mener, est-ce aller à l'encontre de l'approche contextualiste, si essentielle à la méthode de Dewey ? Seulement si l'on conçoit les idéaux comme des fins-en-soi, et non comme des moyens pour la reconstruction présente. La tâche est ici et maintenant. La fin-en-vue indique la direction à suivre ; son objectif n'est pas d'arriver à un point final, mais de nous aider le long du chemin. Si l'idéal peut être d'un grand apport en termes d'orientation générale et d'inspiration, il ne dit rien de ce qui doit être entrepris dans un cas particulier. À certains moments et endroits, la réponse adéquate peut consister dans un surcroît d'unité, de solidarité et de tradition ; à d'autres, ce qui peut aider c'est d'aller vers davantage de pluralisme, d'individualisme, et d'ouverture. On peut avoir cette attention au contexte (sagesse pratique) tout en soutenant que les sociétés fortement conformistes et les sociétés fortement individualistes représentent en général des extrêmes à éviter. Rappelons-nous

aussi que l'équilibre, pour Dewey, ne demande pas que l'on vise ou obtienne une situation où tous les éléments en tension sont gagnants. Une société en équilibre pourrait tout à fait être davantage individualiste qu'orientée vers la communauté.

La vague récente de communautarisme et d'appels à la responsabilité civique, dans la société américaine, peut être vue comme une réaction à l'individualisme rampant qui nous a frappés depuis l'époque de Dewey. Ces appels au changement ne seraient plus pertinents s'ils ignoraient le contexte et instaurent un idéal fixe et universel.

Prendre les valeurs associées à la communauté pour seul et unique but, c'est s'exposer à tomber dans l'écueil inverse. Il est facile de verser dans ce schéma de compensation (c'est-à-dire de passer d'un extrême à l'autre) car, lorsque l'on fait l'expérience d'un extrême, l'excès opposé paraît attrayant. Dewey avait l'espoir que nous puissions faire mieux. On peut plutôt essayer de maintenir la variation rythmique dans les limites d'une relation équilibrée au sein d'un contexte particulier, où le danger des extrêmes reste présent (à cause des tensions). Cela requiert de devenir attentif aux déséquilibres et de désirer expérimenter des façons de tenir ensemble des tendances apparemment divergentes. Surtout, même si cette tentative réussit, il convient de rester humble et d'accepter la fragilité de l'équilibre obtenu face aux aléas de l'expérience. Choisir un extrême est plus aisé et plus tentant. Les extrêmes sont séduisants, parce qu'ils ont l'apparence de la simplicité et promettent des solutions définitives à des problèmes exigeant de la persévérance et une réflexion attentive au contexte. Mais Dewey montre que ce n'est pas le cas. C'est quand on vit sous un régime extrême que l'on est le plus vulnérable et que l'on a le plus de chance de compenser en passant d'un extrême à son opposé.

Pour mener à bien la tâche démocratique, nous allons devoir faire preuve de beaucoup d'imagination, d'autant plus que nous vivons à une époque de cynisme, marquée par « le désenchantement vis-à-vis de toutes les idées positives et englobantes (*comprehensive*) »

(LW.5.277). Si nous voulons pouvoir envisager les objectifs de liberté et d'égalité de façon équilibrée avec ceux de fraternité, nous devons renoncer aux dualismes, mais aussi aux métaphores du marché concurrentiel, qui sous-tendent la rhétorique politique relative à la liberté et à l'égalité. Selon l'une d'entre elles, la société idéale advient dans un champ où tout le monde a les mêmes capacités et la même liberté de prendre part à une compétition de tous contre tous. Westbrook a suggéré que nous devrions plutôt choisir la métaphore de l'équipe de basket pour nous figurer le type d'association communautaire dont une démocratie a besoin. Car « le jeu exige que les joueurs développent certaines vertus et compétences communes, tout en se spécialisant dans certaines d'entre elles en fonction de leurs talents et de leurs désirs individuels, et en coordonnant l'exercice de leurs talents avec les autres membres de l'équipe pour avancer vers leurs buts communs » (Westbrook, 1991 : 166). Je suggérerais que le jazz constitue une meilleure métaphore. Dans ce genre de musique, on aspire habituellement à créer une relation organique entre les buts communs, les interactions et les individualités. Ce type de musique parvient souvent à réaliser un équilibre entre les éléments stables (peut-être dans la mélodie, les accords ou le rythme) et les éléments plus instables (dans l'expérimentation ou l'improvisation). Voici comment le pianiste de jazz Brad Mehldau (1999) décrit ce qui devrait se passer dans un trio de jazz : « L'improvisation a lieu non seulement pendant la performance (scénique), mais aussi dans la façon dont le groupe se développe. Le groupe est en permanence en train de prendre des décisions, c'est une intelligence collective qui veut que chacun puisse s'exprimer. »

L'ÉTHIQUE DE DEWEY ET LA THÉORIE POLITIQUE CONTEMPORAINE

Plus haut, le lecteur a été averti que les vues de Dewey sur la démocratie sont présentées ici à partir de son éthique et de sa philosophie d'ensemble, plutôt qu'en les confrontant aux débats en cours en théorie politique de la démocratie. On assiste toutefois à une recrudescence

de l'intérêt porté à Dewey dans ce domaine, qui m'oblige à aborder certaines des conséquences de mon enquête pour l'usage contemporain que l'on peut faire de sa philosophie en théorie politique.

Mêler Dewey aux débats actuels en théorie politique de la démocratie, sans faire cas de son éthique, serait manquer les pas de côté les plus fondamentaux et les plus provocateurs qu'opère sa pensée relativement aux termes actuels du débat. On se priverait alors d'une des façons les plus fécondes d'utiliser sa pensée, car bien des débats actuels en théorie politique se focalisent sur des questions ayant trait à la morale. Nous devons expliciter les présupposés relatifs à la vie morale, afin de déterminer quelle serait la position de Dewey sur ces questions. Pour illustrer les choses, je traiterai deux problèmes récents. Mon but ici n'est pas de proposer une analyse complète de ces problèmes, ni d'évaluer les réponses proposées. Tout au plus, j'entends utiliser l'éthique de Dewey pour ouvrir des voies prometteuses à de futures enquêtes, dès lors qu'elle aborde les problèmes qui occupent aujourd'hui les théoriciens du politique.

DEWEY ET LA DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

Ces dernières années, la théorie politique et la philosophie sociale et politique ont connu ce que l'on appelle un tournant délibératif. De nombreux acteurs de ce mouvement ont fait de Dewey un prédécesseur, une influence, ou un père fondateur de la démocratie délibérative¹³. Il ne fait aucun doute que les penseurs de la démocratie délibérative partagent l'inquiétude de Dewey pour la détérioration de la qualité de la délibération dans les régimes démocratiques. Ils s'inquiètent aussi pareillement d'une théorie libérale traditionnelle qui néglige l'importance de la délibération publique. La démocratie a besoin d'être rénovée en mettant en avant une acception plus robuste de la délibération démocratique. La délibération et le jugement au sein d'une communauté peuvent être davantage qu'une agrégation de préférences privées, ou qu'une compétition entre des préférences fixes et des points de vue préétablis. Pour les théoriciens politiques

de la délibération, comme pour Dewey, le dialogue a le pouvoir de transformer les préférences et les perspectives des participants. Si l'on examine le tournant délibératif récent en théorie politique avec un regard deweyen, on ne peut toutefois que se montrer critique vis-à-vis de la notion de délibération qui sous-tend souvent ces travaux.

Iris Marion Young a récemment avancé l'argument que de nombreux partisans de la théorie délibérative continuent de raisonner avec les canons traditionnels du discours rationnel et épistémique, qui le conçoivent comme un échange de propositions, de raisons et d'arguments, gouvernés par des règles et les lois du raisonnement (Young, 1996 : 120-136). Cette perspective a pour effet d'exclure les raisons et les méthodes qui s'appuient sur l'émotion et l'imagination, et qui ne sont ordinairement pas associées au discours rationnel. Voilà qui est problématique, car cela introduit un biais en faveur des façons de parler de certains groupes et laisse de côté une part importante de ce qui est essentiel à une bonne délibération et une bonne communication.

Cette critique récente de la démocratie délibérative, et la recherche d'une conception moins restrictive de la délibération publique, vont tout à fait dans le sens de l'idée robuste de démocratie élaborée par Dewey, qui constitue une alternative digne que l'on s'y arrête. Comme le montre son éthique, Dewey ne restreint pas la délibération à l'argumentation et au discours rationnel ; elle désigne plutôt un processus qualitatif et une transaction incluant des éléments relevant de l'imagination et de l'émotionnel. L'accent mis récemment sur la délibération corrige opportunément les visions étroites de la démocratie, mais les théoriciens du politique doivent éviter la tentation intellectuelle qui a gangrené l'histoire de la philosophie : la réduction de l'expérience à l'ordre cognitif. Plus encore, l'expérience démocratique déborde la délibération démocratique. Notre façon de faire quotidiennement l'expérience les uns des autres, dans nos interactions directes et locales, est quelque chose qui dépasse largement nos façons de parler et d'enquêter ensemble. Le discours démocratique

s'inscrit dans le contexte non-discursif de nos relations démocratiques. Par conséquent, si importante que fût la délibération pour Dewey, il espérait que la philosophie de la démocratie tourne son attention vers *la démocratie comme expérience*.

La conception alternative de la délibération démocratique proposée par Dewey mérite d'être réexaminée et développée, particulièrement à la lumière des obstacles et des menaces qui pèsent sur la délibération démocratique et la dénaturent. Ainsi, de nouvelles formes de persuasion émotionnelle tiennent au médium à travers lequel on débat dans la vie publique. Nous vivons dans un monde où les images et les autres moyens non-cognitifs et non-verbaux escamotent ou orientent l'enquête. La production et la consommation de masse d'images séduisantes et trompeuses ont pris une place centrale dans le discours public. Ce contenu non-propositionnel est aisément discrédité par les théoriciens rationalistes de la délibération, au titre qu'il est irrationnel, psychologique, et ne relève pas du domaine de la pensée logique. Dewey critique ce même type de pensée magique en philosophie : l'idée que qualifier quelque chose d'irréel ou d'irrationnel suffirait à le faire disparaître. Si la vision deweyenne de la délibération publique ne partage pas cette erreur, c'est parce qu'elle considère que ce qui est émotionnel, qualitatif, imaginatif, non-cognitif ou non-verbal est un aspect important de tout processus de délibération authentique. Une approche deweyenne ne prétendrait pas réprimer ce qui ne peut pas l'être. Dewey serait sceptique quant à la possibilité de trouver la solution à notre situation problématique dans un retour à la culture de l'écrit, où les propositions et leurs relations logiques sont les moyens d'accéder à la vérité et au savoir et les véhicules premiers de la délibération publique.

Dewey fournit-il pour autant un quelconque conseil pratique pour éviter les dangers d'une société où le discours public peut être faussé par les appels aux émotions et par la manipulation ? Si l'on inclut explicitement dans la délibération démocratique les facteurs non-propositionnels et émotionnels, alors comment pouvons-nous éviter tous les

maux et les évidents dangers qu'ils charrient ? Les menaces que font peser la rhétorique et la persuasion émotionnelle sont plus importantes aujourd'hui qu'à l'époque de Dewey. Le problème que rencontre le débat public en Amérique est que les motifs émotionnels et la rhétorique y sont utilisés pour réduire la qualité de l'intelligence collective. Les gens sont souvent attirés par le manque de pertinence, ou sous l'emprise de l'amusement et de la peur. Ils sont séduits par les images, la propagande et la démagogie plutôt que par la force du meilleur argument.

On ne peut pas ici poursuivre plus avant la réflexion sur ce que serait une réponse deweyenne à ces importants défis contemporains, car Dewey n'a pas fourni de réponses aux problèmes qui nous affectent aujourd'hui. D'importantes leçons peuvent cependant être tirées de ma reconstruction de l'éthique de Dewey, qui pourront servir aux enquêtes à venir. Pour Dewey, le bon jugement et la bonne délibération supposent de cultiver des habitudes. Encourager certaines vertus dans une communauté est la meilleure façon de se préparer à prendre des décisions collectives particulières. La meilleure façon de contrer la séduction qu'exercent les images, la rhétorique coercitive, la pensée magique, et les appels à la peur, consiste à travailler sur les conditions à même d'encourager les individus qui en ont la capacité à se montrer critiques. Instiller des traits vertueux est l'alternative à l'imposition des règles qui conviennent, ou aux restrictions faites au débat public, et c'est la raison pour laquelle Dewey avait une foi si forte dans l'éducation. Elle est la solution la plus démocratique, car les défenses contre les forces anti-délibératives émergent de la culture démocratique elle-même, au lieu de venir de quelque chose d'extérieur ou d'imposé aux situations particulières et aux communautés. Mais Dewey n'est-il pas juste en train de dire qu'il faut travailler à rendre les gens plus rationnels ? Vouloir rendre les gens plus rationnels, n'est-ce pas juste une nouvelle forme de rationalisme ? La notion de caractère idéal, développée par Dewey, est cependant si inclusive et si éloignée de l'usage classique du mot « rationnel » que même le terme d'« intelligence » – le mot qui avait sa préférence – semble trop

étroit et trompeur, au point d'empêcher de comprendre la singularité de sa vision.

Suivant son idée du caractère idéal, il nous faut développer davantage les habitudes émotionnelles et imaginatives, et non pas les réduire, pour saper la séduction des images et des appels aux émotions qui dévoient l'enquête. Les pragmatistes comprennent la puissance des habitudes. La simple conscience d'être manipulé émotionnellement ne suffit pas à nous en protéger. Nous avons besoin de développer un caractère qui soit réceptif émotionnellement au doute et ait l'habitude passionnée de la critique. Pour contrer le caractère addictif et le confort propres aux dualismes et à l'absolutisme, nous devons apprendre à éprouver habituellement de l'excitation et à trouver un plaisir émotionnel à nous confronter à l'incertitude et à la contingence. On pourrait même avancer que, si nous voulons nous protéger de la séduction des images, il nous faut développer des caractères à même de négocier et d'interagir avec un nombre d'images accru plutôt que réduit. La culture visuelle, la communication, et la critique pourraient bien avoir leur propre logique et leur juste place dans le type d'éducation requis.

Les tenants de la démocratie délibérative préfèrent décrire le dialogue idéal dans les termes d'un échange de raisons, encadré par certaines normes et conditions. D'aucuns craignent que ce modèle ne produise une vision trop formelle de la normativité démocratique. Comme le remarque Frank Cunningham, « la théorie de la démocratie délibérative peut être perçue comme surmontant le formalisme de la démocratie libérale : en introduisant l'idée de délibération et ses conditions, il devient possible de donner aux droits démocratiques abstraits des contenus substantiels. Une question qui se pose est de savoir si la démocratie délibérative elle-même ne risque pas d'être trop formelle. » (Cunningham, 2001 : 180).

Dewey présente une alternative. Pour éviter le même genre de formalisme, courant en éthique, la théorie démocratique devrait

formuler ses prescriptions normatives en termes de types particuliers de relations et d'habitudes, plutôt que de règles. Si les gens sont véritablement engagés dans la délibération démocratique, c'est qu'ils ont certaines habitudes et non pas parce que, comme le prétend Jürgen Habermas, ils se sentent tenus par certaines règles implicites de la discussion¹⁴. Les vertus, en tant qu'habitudes incorporées, ou les façons d'interagir dans une situation délibérative, sont des critères meilleurs que la simple application de règles pour décrire et saisir l'esprit de la délibération démocratique. La démocratisation demande plus que d'améliorer les règles. Il nous faut, par exemple, nous interroger sur ce que sont les capacités émotionnelles et imaginatives adéquates afin que les gens prennent plus au sérieux le point de vue, les raisons et les croyances des autres. L'art d'écouter requis dans une démocratie est une question d'habitudes incorporées. Sans une toile de fond composée de personnes disposant de certaines capacités émotionnelles et imaginatives, il n'y a aucun espoir pour la démocratie.

Des théoriciens actuels de la délibération, tels Robert Talisse, ont pris leurs distances avec les notions de règles et de raisons, en affirmant l'importance des « vertus délibératives » comprises comme des habitudes intellectuelles pouvant « encourager chez l'individu des habitudes de croyance responsables sur le plan épistémique » (Talisse, 2005 : 314).

Talisse rejoint, en fait, la proposition d'Hilary Putnam (1991) et de Cheryl Misak (2000) d'une conception épistémique pragmatique de la démocratie. À quel point cela cadre-t-il avec la vision de Dewey ? Quels sont les points litigieux à explorer dans ces théories qui se disent pragmatistes de la démocratie ? Dewey serait suspicieux devant la séparation des vertus épistémiques et des vertus morales : l'intégrité même de notre caractère d'être vivant interdit une telle séparation. Dès lors, le tournant délibératif doit être pour Dewey davantage qu'un tournant épistémique. La démocratie est bien plus qu'une affaire d'épistémologie. L'enquête démocratique n'est pas seulement une affaire

d'échange de raisons et d'arguments entre des penseurs ayant d'excellentes habitudes épistémiques.

DEWEY ET LES DÉBATS RELATIFS AU « SEUL-CONTRE-TOUS » EN THÉORIE POLITIQUE

Un usage juste et fécond de Dewey passe aujourd'hui aussi par un regard critique sur la manière dont de nombreux débats de théorie politique rejouent les mêmes fausses dichotomies que celles critiquées dans son éthique. Le débat entre les formes de l'individualisme et celles du collectivisme en offre un exemple, tout comme celui du « seul-contre-tous » qui s'est ménagé une place dans la théorie de la démocratie, autour de deux problèmes interdépendants : quelle est en réalité l'unité de la vie morale ? Et quel dosage d'unité et de pluralisme est-il justifié de recommander ?

Depuis la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971/1987), il est devenu courant de prendre pour point de départ des théories de la démocratie l'existence de visions concurrentes de la vie bonne. De nombreux penseurs tiennent ce pluralisme des biens pour un fait établi et en font le point de départ de la réflexion sur la démocratie. Dans la perspective délibérativiste, la seule tâche normative ou le seul défi que doit relever une théorie de la démocratie consiste à définir comment apporter davantage d'unité grâce à une conception unifiée de la raison publique, ou à un point de vue impartial à partir duquel édifier un consensus quant aux raisons ou aux règles légitimes. Dans la perspective pluraliste, le concept de délibération formulé par les communautariens apparaît suspect, parce que ces derniers ont tendance à supposer l'existence d'un accord moral très étendu ou d'une vision morale partagée du bien, qui en réalité n'existent pas. Les communautariens voient dans cette sorte d'unité de la vie morale un fait établi, là où d'autres philosophes considèrent que c'est bien plutôt la pluralité radicale des conceptions du bien qui constitue la donnée factuelle. Pour Dewey, ce débat part de conceptions erronées de la vie morale.

D'abord, pourquoi réduire la morale, soit à une conception unifiée de la vie bonne (*good life*), soit à une conception uniformisante du juste (*right*) ? Dewey critiquerait la tendance de la théorie politique à simplifier à outrance notre vie morale en la subsumant ou en l'unifiant sous une seule catégorie. De même qu'en matière éthique, la seule différence entre les théories politiques semble tenir à la catégorie fondamentale à laquelle ses partisans croient pouvoir ramener toutes les questions normatives. Remarquez combien la description de Talisse ressemble, sur la scène politique contemporaine, aux débats entre le bien, le devoir et les visions de l'éthique centrées sur les vertus que critiquait Dewey. Talisse écrit :

L'approche libérale implique une analyse des revendications concurrentes de droits aux dépens des questions relatives au bien. L'approche communautarienne subordonne les préoccupations relatives aux droits individuels à celles qui portent sur le bien commun... L'approche civique républicaine fait elle aussi primer le bien sur le juste. (Talisse, 2005 : 62)

Ensuite, Dewey critiquerait le présupposé selon lequel un cadre moral partagé est au fondement de la morale et à la source des jugements moraux. Pourquoi réduire les disputes morales ou les désaccords entre les gens à des visions globales concurrentes du bien ? La vie morale est-elle composée d'un seul ou de nombreux schèmes conceptuels moraux ? Dewey questionnerait la base empirique de ces visions en surplomb de l'expérience morale. Les conceptions partagées du bien constituent-elles ne serait-ce qu'une partie de l'expérience morale primaire de quiconque, et le cas échéant, pourquoi le fait de partager une conception du bien impliquerait-il l'homogénéité de l'expérience morale ? La vision du jugement et de la délibération, qui est présupposée ici, est la même que celle critiquée par Dewey dans son éthique. L'homogénéité ne s'en suit que si l'on suppose que les expériences et les jugements moraux des gens sont déterminés par l'application d'un code moral unifié, fournissant les critères du bien et du mal. Pour Dewey, même si tous les membres d'une société

partageaient l'exacte conception idéale du bien, ils ne seraient pas pour autant d'accord sur la pertinence morale d'une situation particulière déterminée et le jugement à y formuler. Si l'on suit Dewey, les idéaux ne fonctionnent pas ainsi, et nous ne devrions pas tenter d'en faire cet usage.

Dans la théorie politique, cette façon de regarder en surplomb la vie morale s'accompagne aussi souvent de ce que Jorge Valadez a appelé « la thèse de la cage d'acier ». Selon celle-ci, « lorsque nous essayons de comprendre une culture fondamentalement différente, nous ne pouvons mobiliser que les ressources conceptuelles offertes par notre propre perspective sur le monde » (Valadez, 2001 : 89). Pour la théorie surplombante (*top-down*), comme pour celle de la cage d'acier, la tâche de la théorie politique consiste à répondre au défi de vivre dans un monde multiculturel en proie au conflit, du fait de l'existence de standards moraux radicalement différents. Si, comme philosophe, on prend pour *point de départ* l'incommensurabilité des schèmes conceptuels moraux ou des conceptions du bien à la source des jugements moraux spécifiques, alors on ne peut espérer atteindre, au mieux, qu'une sorte de consensus par recouvrement (*overlapping consensus*), motivé par la visée pratique d'une coexistence pacifique. Il nous faut juste trouver une manière de parvenir à un terrain d'entente, basé sur des raisons prudentielles au lieu de raisons morales. Mais cela suppose que les raisons prudentielles soient intrinsèquement moins polémiques ou plus rationnelles. On s'approche de très près de l'idée hobbesienne selon laquelle la tolérance provient de la nécessité d'éviter l'instabilité sociale ou la destruction mutuelle⁴⁵.

Dewey nous offre une perspective alternative, parce qu'il a un point de départ différent. Il questionnerait le fait de prendre pour point de départ le scénario large et global de sociétés multiculturelles essayant de délibérer, en demandant s'il s'agit d'un point de départ empirique ou seulement d'une abstraction. Qu'il y ait des situations où nous nous trouvons face à des groupes aux conceptions incommensurables avec les nôtres ne justifie pas de privilégier ce type de

situations pour formuler et fournir le point de départ d'une théorie de la démocratie. En tout cas, Dewey ne considère pas que la démocratie soit un défi moindre dans les situations où l'on peut escompter des accords. Comme on l'a vu, un excès d'accord est également pour lui une situation que la démocratie doit éviter. Pourquoi ne pas partir de ce type de situations au lieu de privilégier un scénario où le désaccord est majeur ?

Dans la façon de voir de Dewey, il n'y a aucun sens à construire une théorie de la démocratie à partir d'efforts pour répondre à des situations de pluralisme moral radical, car la plupart des situations de la vie courante impliquent une dose d'accord et de désaccord. En d'autres termes, rien ne justifie que le pluralisme soit le fait empirique commun à toute vision de la démocratie, ou que l'unité caractérise sa dimension normative. L'unité, comme expérience partagée, est aussi un fait social et empirique et c'est une question normative importante que de savoir de quel pluralisme nous avons besoin une fois l'unité réalisée. Dewey, bien sûr, est un pluraliste, mais la façon dont l'unité et le pluralisme sont entendus dans les débats contemporains le laisserait dubitatif. Si l'unité signifie l'homogénéité – c'est-à-dire l'accord universel sur les questions morales – et le pluralisme, l'incommensurabilité des conceptions du bien, on semble alors pris dans un faux dilemme entre des extrêmes tout aussi peu désirables l'un que l'autre.

La question normative, consistant à définir la proportion ou le genre d'unité ou de pluralité souhaitables dans la vie morale et politique, est une question pratique importante. Mais en théorie politique, de même qu'en théorie morale, le problème est souvent compris comme appelant une solution théorique une-fois-pour-toutes et selon une perspective globale. Dewey considère que la réponse diffère dans chaque situation et que le défi démocratique, sans cesse rejoué, consiste à trouver, bien que les tensions demeurent, un équilibre entre unité et pluralité qui soit attentif au contexte.

Plus haut, nous avons vu en quoi Dewey considérait les oppositions en éthique comme habituellement basées sur le fait de choisir un camp face à des éléments en tension dans l'expérience. Les philosophes essaient de trouver des moyens de défaire ou de dissoudre les tensions pratiques. Même lorsqu'ils veulent bien laisser les facteurs opposés coexister, ils prennent parti pour l'un des deux côtés de la tension et s'empressent d'établir de justes limites pour l'autre. Quelque chose de semblable se passe en théorie politique. Certains philosophes de la démocratie prennent position en faveur de l'*unité*, quand d'autres se prononcent pour la *pluralité*, parce qu'ils tiennent aux valeurs qui lui sont associées, ou sont inquiets des maux que peut susciter leur insuffisante reconnaissance ou la valorisation sociale de son opposé. Un philosophe prend parti pour le pluralisme, et écarte l'unité, à cause des dangers associés à un collectivisme uniformisant. Prescrire une vision normative des choses semble en exclure beaucoup d'autres. Ainsi, l'engagement pour des valeurs morales denses et substantielles des communautariens les a exposés aux critiques leur reprochant d'ouvrir la porte à la tyrannie, à l'intolérance et à l'oppression. D'un autre côté, des penseurs promeuvent l'unité, parce qu'ils sont inquiets de la fragmentation et de l'isolement induits par le pluralisme. Prescrire une multiplicité (de normes), c'est courir le risque du relativisme, où aucune limite n'est mise à la tolérance et tout est permis. Ces deux inquiétudes (et peurs) sont légitimes, mais Dewey estime qu'elles doivent être prises en charge dans des contextes particuliers, au moyen d'enquêtes particulières, qui trouveront l'équilibre approprié et viable. Dewey croit qu'il existe une autre alternative que de prescrire l'unité, comprise comme homogénéité, ou le pluralisme absolu, mais elle est difficile à formuler dans des termes propres à satisfaire ceux qui sont pris au piège de ce dilemme. La tension, ai-je avancé, est une tension pratique, au sens où le fait d'éviter ces extrêmes est une part cruciale et spécifique de la tâche démocratique. L'équilibre entre l'unité et la multiplicité ne peut pas être résolu par une théorie. C'est plutôt le défi auquel on fait face quand on essaie de vivre démocratiquement. La neutralité absolue, prônée par certaines formes de libéralisme, tout autant que la partialité morale, à

l'œuvre chez certains communautariens, posent problème pour ceux d'entre nous qui tiennent à la démocratie.

Au lieu d'admettre que l'équilibre entre l'unité et la pluralité est un défi pratique partagé par tous ceux qui croient en la démocratie, c'est devenu la source de débats théoriques parmi les théoriciens du politique. Michael Sandel (2004) est inquiet du fait que son républicanisme civique ne soit confondu avec un communautarisme, qui a tendance à mettre l'accent de façon excessive sur l'unité (au sens homogénéisant). D'un autre côté, Sandel reproche à Rorty et Rawls de mettre trop fort l'accent sur le pluralisme, et par conséquent, de menacer les sources d'identité que requiert une saine démocratie. Rorty estime que la vision de Sandel insiste trop sur l'identité (l'unité). Les pluralistes radicaux comme Chantal Mouffe, ou les féministes comme Iris Marion Young, jugent pourtant Rorty insuffisamment pluraliste¹⁶. Parmi les partisans de la démocratie délibérative, une tension existe entre ceux qui considèrent que l'affirmation de la différence devrait être au cœur de la délibération publique, et ceux qui insistent sur le consensus fédérateur comme condition ou but de la délibération.

Du point de vue de Dewey, ces débats font fausse route s'ils visent à établir, une fois pour toutes, l'élément ou la valeur à privilégier en démocratie. La discussion est, en effet, celle de penseurs qui, finalement, croient au même idéal. L'unité et la pluralité, et les valeurs correspondantes, sont clés pour la démocratie. La communauté, la coopération, l'identité, la loyauté et la solidarité y sont parmi les sources d'unité. L'individualité, la différence, la tolérance, et l'indépendance y sont des sources de pluralité. Aucune harmonie prédéfinie n'existe entre ces valeurs, et la question de savoir s'il convient de privilégier l'une plutôt que l'autre est affaire de contexte. Que les valeurs définissant la démocratie soient en tension, voilà qui fait sa fragilité et requiert l'exercice de notre intelligence, sans chercher à trouver une réponse ou une résolution théorique définitive. Les théoriciens politiques contemporains utiliseraient mieux leur énergie s'ils reconnaissaient la nature contextuelle de leurs préconisations favorables

à l'unité ou à la pluralité. Leurs désaccords portent peut-être davantage sur l'état de choses présent que sur l'idéal démocratique. Certains croient que le problème de notre démocratie est le manque persistant de communauté, tandis que d'autres l'identifient ailleurs. Les appels à davantage d'unité ou de pluralité font partie intégrante de la démocratie, mais, dans une situation donnée, l'un peut importer davantage que l'autre, en fonction des circonstances propres à ce moment particulier.

Il faudrait aller beaucoup plus loin pour déployer pleinement, et de façon précise, les perspectives de Dewey et leur dialogue avec les théoriciens politiques contemporains. Mon objectif était ici de suggérer que ce dialogue est empêché, ou considérablement appauvri, s'il ne se confronte pas aux hypothèses les plus élémentaires concernant la vie morale. J'ai affirmé plus haut qu'en essayant d'inscrire Dewey dans le contexte des débats contemporains de théorie morale, on risquait de le rendre complice de positions qu'il avait cherché à dépasser. Il en est de même concernant la théorie politique. Le plus prometteur, dans la philosophie politique de Dewey, consiste à proposer une façon de dépasser les querelles de famille entre théories de la démocratie, du fait d'un point de départ différent et d'une autre métaphysique de l'éthique. Peut-être que la théorie politique de Dewey s'avèrera finalement inadéquate, mais on risque de manquer la radicalité de sa vision, qui le distingue de bien des théoriciens politiques de la démocratie, si on ne tente pas de la comprendre en la replaçant dans sa philosophie entière, et en particulier dans son éthique.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN Anita L. & Milton REGAN (1999), *Debating Democracy's Discontent : Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- CAMPBELL James (1995), *Understanding John Dewey*, Chicago, Open Court Publishing.
- COLLINS Ronald K. L. & David M. SKOVER (1996), *The Death of Discourse*, Boulder, CO, Westview.
- CUNNINGHAM Frank (2001), *Theories of Democracy : A Critical Introduction*, New York, Routledge.
- DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D. C. Heath and Company.
- DIGGINS John Patrick (1998), « Pragmatism and Its Limits », in Morris Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism*, Durham, N.C., Duke University Press,
- DRYZEK John (2000), *Deliberative Democracy and Beyond*, New York, Oxford University Press.
- DYKHUIZEN George (1973), *Life and Mind of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- FIALA Andrew G. (2002), « Toleration and Pragmatism », *Journal of Speculative Philosophy*, 16 (2), p. 103-116.
- GOUINLOCK James (1993), *Rediscovering the Moral Life : Philosophy and Human Practice*, Buffalo, N.Y., Prometheus Books.
- HUXLEY Aldous (1932), *Brave New World*, Londres, Chatto & Windus.
- JAMES William (1899), « On a Certain Blindness of Human Beings », in Id., *Talks to Teachers on Psychology : And to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt and Company.
- JAMES William (1907/1979), *The Will to Believe and Other Popular Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- KADLEC Alison (2007), *Dewey's Critical Pragmatism*, Lanham, Md., Lexington Books.
- KADLEC Alison & Will FRIEDMAN (2007), « Deliberative Democracy and the Problem of Power », *Journal of Public Deliberation*, 3 (1). En ligne : (<http://services.bepress.com/jpd/vol3/iss1/art8>).
- KATZ John (1997), « A Birth of a Digital Nation », *Wired Magazine*, April 1997. En ligne : (http://wired.com/wired/archive/5.04/netizen_pr.html).
- KING Martin Luther Jr. (1963/2000), « Letter from Birmingham Jail », in Id., *Why We Can't Wait*, New York, N.Y., Signet Classic, p. 64-84.
- KING Martin Luther Jr. (1967), *Where Do We Go From Here : Chaos or Community ?*, Boston, Mass., Beacon.
- KUPFER Joseph H. (1983), *Experience as Art*, Albany, State University of New York Press.
- LIGHT Andrew & Eric KATZ (eds) (1996), *Environmental Pragmatism*, New York, Routledge.

- LIPSET Seymour Martin & Gabriel Salman LENZ (2000), « Corruption, Culture, and Markets », in Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington (eds), *Culture Matters : How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books.
- MEAD George Herbert (1934/2015), *Mind, Self and Society : From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (ed.), Chicago, The University of Chicago Press.
- MEHLDAU Brad (1999), *Liner notes in his compact disc recording Elegiac Cycle*, New York, Warner Brothers.
- MISAK Cheryl (2000), *Truth, Politics, and Morality : Pragmatism and Deliberation*, New York, Routledge.
- MOUFFE Chantal (1996), « Democracy, Power and the “Political” », in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, p. 245-256.
- ORWELL George (1949), 1984, Londres, Secker & Warburg.
- PAPPAS Gregory F. (1996), « Dewey’s Philosophical Approach to Racial Prejudice », *Social Theory and Practice*, 22 (1), p. 47-66.
- POSNER Richard (2003), *Law, Pragmatism and Democracy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- POSTMAN Neil (1985), *Amusing Ourselves to Death : Public Discourse in the Age of Show Business*, Methuen, UK, Viking Penguin.
- PUTNAM Hilary (1991), « A Reconsideration of Deweyan Democracy », in Michael E. Brint & William Weaver (eds), *Pragmatism in Law and Society*, Boulder, CO, Westview.
- RORTY Richard (1999), « A Defense of Minimalist Liberalism », in A. L. Allen & M. Regan (eds), *Debating Democracy’s Discontent*, New York, Oxford University Press, p. 117-125.
- SANDEL Michael J. (2004), « The Case Against Perfection », *Atlantic Monthly* (avril).
- SAVAGE Daniel M. (2002), *John Dewey’s Liberalism : Individual, Community and Self-Development*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- SINGER Beth (1999), *Pragmatism, Rights, and Democracy*, New York, Fordham University Press.
- TALISSE Robert B. (2005), *Democracy after Liberalism : Pragmatism and Deliberative Politics*, New York, Routledge.
- VALADEZ Jorge (2001), *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*, Boulder, CO, Westview.
- WEST Cornel (2004), *Democracy Matters : Winning the Fight Against Imperialism*, New York, Penguin.
- WESTBROOK Robert (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- YOUNG Iris Marion (1996), « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.

NOTES

- 1** [(N.d.T.) : Ce texte est paru comme le chapitre 12 du livre de Gregory F. Pappas, 2008, *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience*, « Democracy as the Ideal Moral Community », p 217-259. Traduction de l'anglais au français par Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud.]
- 2** [(N.d.T.) : C'était l'objet du chapitre 11, intitulé « Le soi moral idéal ».]
- 3** Sur l'origine historique de la distinction entre liberté négative et liberté positive, voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (1991).
- 4** John Katz, « A Birth of a Digital Nation », *Wired Magazine*, April 1997 (nous soulignons). En ligne : (http://wired.com/wired/archive/5.04/netizen_pr.html) (accédé le 17 septembre 2007).
- 5** [(N.d.T.) : *Primary* : irréfléchi. Sur ce choix de traduction, voir Stéphane Madelrieux, 2016, « À quoi bon l'expérience pure ? », *Philosophical Enquiries : Revue des philosophies anglophones*, 6, p. 145. En ligne : (<http://www.philosophicalenquiries.com/numero6Madelrieux.pdf>).]
- 6** Voir par exemple les descriptions par James Campbell de la démocratie en termes d'« intelligence coopérative » dans son livre *Understanding John Dewey* (1995 : 200-212).
- 7** On trouvera une merveilleuse explication de cette différence dans les chapitres 3 et 4 du livre de Joseph Kupfer, *Experience as Art* (1983).
- 8** Pour une vision pragmatiste des droits, voir le livre de Beth Singer, *Pragmatism, Rights, and Democracy* (1999).
- 9** [(N.d.T.) : Pappas recourt au mot « *clients* » qui n'a pas le même champ sémantique en anglais : il peut également désigner les « patients » du médecin ou les « usagers » de l'administration.]
- 10** Ce point est clair dans *How We Think*, où Dewey (1910/LW.8) décrit l'enquête à partir des habitudes à l'œuvre dans ce processus.
- 11** Pour de plus amples développements, voir Daniel M. Savage, *John Dewey's Liberalism* (2002).
- 12** Voir le site internet de *Public Agenda* : <http://publicagenda.org/>. Alison Kadlec et Will Friedman (2007) mènent une discussion plus poussée de la démocratie et du problème des relations de pouvoir ; et, pour une défense de la vision démocratique de Dewey contre les théoriciens démocratiques radicaux, qui affirment que la délibération démocratique est aveugle aux rapports de pouvoir et mal équipée pour combattre ces relations, Alison

Kadlec a écrit un livre : *Dewey's Critical Pragmatism* (2007).

13 John Dryzek, dans son livre *Deliberative Democracy and Beyond* (2000), affirme que « l'accent mis sur la délibération n'est pas entièrement nouveau. Des précédents peuvent être trouvés chez... des théoriciens du début du vingtième siècle tels que John Dewey » ; Richard Posner (2003 : 50) considère aussi Dewey comme un partisan de la démocratie délibérative.

14 C'est du moins l'une des interprétations les plus communément admises de Habermas. Cf. Cunningham, *Theories of Democracy*, op. cit., 176.

15 D'après Andrew G. Fiala (2002 : 103), Dewey, Rawls et d'autres pragmatistes partageraient une même vision de la tolérance : « La tolérance est une réponse pragmatique au besoin pratique de coexister avec d'autres ayant des conceptions différentes du bien. » Nul besoin de préciser que je suis en désaccord avec Fiala.

16 Sur la vision de Michael Sandel par Richard Rorty, voir son « A Defense of Minimalist Liberalism » (1999). Chantal Mouffe reproche aux libéraux, tels que Rorty, de n'être pas suffisamment pluralistes dans son article : « Democracy, Power and the "Political" » (1996).