

Chanial, Philippe, Mr, Acad, Sociology, France : *Au-delà du dualisme individu/société : association, démocratie et éducation chez John Dewey* [A1]

« Si la démocratie a une signification morale et idéale, elle consiste à demander à tous un geste en retour au bénéfice de la société et à offrir à chacun l'opportunité de développer ses capacités distinctives. »
John Dewey

L'articulation entre individu(s) et société(s) est, à l'évidence, au cœur du questionnement sociologique. Or, pour beaucoup aujourd'hui, ce dualisme mérite d'être surmonté tant il conduit à hypostasier ou à réifier l'un des pôles de cette redoutable antinomie. Dans cette perspective, je voudrais souligner l'apport essentiel de la pensée pragmatiste - du moins celle du philosophe John Dewey, dans une certaine interprétation inspirée par les travaux du mouvement du MAUSS autour du don - afin de poser les jalons d'une approche relationnelle qui permette au contraire de penser cette articulation entre individu(s) et société(s) comme un lien réciproque et continu. J'en tirerai rapidement quelques unes de ces implications normatives, notamment au regard de la question de la démocratie et de l'éducation.

AU-DELA DU DUALISME INDIVIDU/SOCIETE : L'ASSOCIATION COMME LOI UNIVERSELLE

Dewey n'a eu en effet de cesse de critiquer ces abstractions irréelles que nous avons l'habitude de nommer « société » ou « individu » pour les opposer l'une à l'autre. À l'instar de Mauss, toutes les choses humaines sont selon Dewey de nature mixte, plastique et dynamique. Il n'y a pas une chose que l'on pourrait nommer « société ». D'un point de vue concret, il y a *des* sociétés - tissant tels types de liens, instituant tels types d'intérêts ou de conceptions du bien - dont la liste est infinie : gangs, clubs sportifs, académies scientifiques, organisations professionnelles, partis politiques, syndicats, familles, etc. Dewey écrit ainsi : « La société est synonyme d'association, de relations d'interaction tournées vers l'action afin de mieux réaliser toutes les formes d'expérience qui prennent toute leur dimension lorsqu'elles sont partagées. Il y a donc autant d'associations que de biens qui gagnent à devenir objets de communication et de participation » [1916a, p. 168]. Parce que la « société » n'est rien d'autre qu'une certaine forme d'association ou de relation humaine, elle repose, à l'instar de tout organisme vivant, sur les échanges que tissent entre eux ces éléments constitutifs et grâce auxquels se développe et s'approfondit leur signification. À ce titre, la notion de société est indissociablement empirique et normative. Sans cette vitalité et cette créativité propres aux relations interhumaines, les associations humaines, comme Simmel l'avait lui aussi souligné, se fossilisent, s'uniformisent pour devenir des institutions sans vie, imposant aux individualités des hiérarchies rigides qui, en les isolant les unes des autres, mortifient ce *vital interplay* et interdisent leur enrichissement réciproque.

De la même façon, le soi, comme la société, est multiple, il se conjugue au pluriel et non au singulier. Il n'y a pas *un* individu que l'on pourrait définir indépendamment des relations qui le constituent et des interactions qu'il tisse avec autrui, ou plus généralement avec son environnement social. Une personne, écrit Dewey, « est ce qu'elle est en tant qu'associée avec les autres, dans l'échange libre et réciproque (*free give and take*) de leur relation » [*ibid.*, p. 74]. En ce sens, l'individualité ne peut être opposée aux formes de l'association humaine – pas plus que l'on ne saurait opposer une association à ses membres. Ce n'est qu'en association avec autrui que l'individu devient un centre conscient d'expérience. L'association, selon Dewey, définit ainsi la condition même de l'individuation humaine¹. C'est à travers elle que l'homme acquiert son individualité, c'est par elle qu'il l'exerce. En ce sens, le « comportement associé constitue la loi universelle² » [*ibid.*].

¹ Il faut ici ajouter que cette individuation est nécessairement plurielle, en raison de la pluralité même des différentes formes d'association humaine auquel un individu peut appartenir. Ainsi un homme marié est différent, en raison de cette relation, de ce qu'il était en tant que célibataire et de ce qu'il est en tant que membre d'une Église, d'une entreprise, d'un parti politique, etc. Il acquiert de nouveaux droits, de nouvelles responsabilités, etc. Cette pluralité – qui n'exclut pas le conflit et l'expérience d'une division du soi – au cœur même de l'identité fait, selon Dewey, de tout être humain une association, composée d'une multiplicité de cellules (*cells/selves*) vivant chacune leur vie propre [1927, p. 188].

² Dans un autre ouvrage, Dewey écrit dans le même sens : « Que l'esprit et le caractère du jeune enfant soient modifiés par sa relation avec autrui au sein de la famille, que cette transformation s'opère continuellement sa vie durant à mesure que ces relations avec d'autres s'élargissent, voilà qui est tout aussi évident que le fait que l'hydrogène se voit modifié lorsqu'il est combiné avec de l'oxygène. Si nous généralisons ce fait, il est clair que, si certaines structures organiques et biologiques restent constantes depuis la naissance, les "lois" effectives de la nature humaine sont les lois d'individus en association » [1935, p. 48].

Pour Dewey, la mise en relation entre « individu » et « société » ne saurait donc consister en une articulation artificielle entre deux pôles contraires, voire contradictoires. Cette relation n'est en fait rien d'autre qu'un mode général de l'expérience humaine. Dans la perspective naturaliste qui est la sienne, les êtres humains ne sont pas des « sujets » ou des « individus isolés » qui auraient à bâtir des ponts pour rejoindre d'autres humains, tout aussi monadiques – ou même pour entrer en contact avec les objets du monde physique. Au contraire, ceux-ci sont originellement reliés à leur milieu tant social que naturel, en continuité avec lui, organiquement rattachés, entrelacés à lui. Néanmoins ce modèle organique ne suppose pas une adaptation mécanique et passive de l'homme à son environnement. Le concept d'expérience désigne justement chez Dewey ce « commerce *alerte et actif* avec le monde » [1934a, p. 39], cette interaction, cette transaction créative et réciproque entre l'être vivant et son environnement par laquelle l'un et l'autre se transforment mutuellement. L'expérience, chez Dewey, est avant tout une expérimentation active avec le monde, un faire par lequel nous agissons sur notre environnement qui, en retour, agit sur nous. Il y a donc constamment expérience au sens où cette interaction fait partie du processus même de la vie, de l'existence. Elle est la condition même de sa continuité – tant biologique que sociale – c'est-à-dire à la fois de sa pérennité et de son constant renouvellement.

A ce titre, la « société », ou la vie associée, n'existe en effet pour Dewey que grâce et au travers de ces processus de communication et d'échange. Si les hommes ne vivent en société ou en communauté qu'en vertu de ce qu'ils ont en commun, la communication, à travers les formes d'empathie qu'elle mobilise, est le moyen grâce auquel ils en viennent à partager certaines choses en commun. Ainsi, par l'échange interhumain, non seulement la « société » assure la transmission de ses systèmes de significations spécifiques, donc assure l'expérience sociale du groupe, mais en même temps elle élargit et approfondit virtuellement l'expérience de chaque individualité. L'exigence d'intégration sociale ne s'oppose donc pas à celle de l'individuation. Au contraire, selon un processus circulaire et virtuellement vertueux, en assurant les conditions de sa pérennité, la société forme des individualités qui viendront, en retour, enrichir l'environnement social de nouvelles possibilités. Pour l'exprimer autrement – en clé de don : en se donnant les conditions de sa propre continuité, elle donne à l'individu les conditions de sa propre croissance, forgeant ainsi des individualités aptes à lui offrir, sur le mode du contre-don, une contribution distinctive. S'instaure ainsi une relation d'échange mutuel, une forme de réciprocité entre l'individu et les différentes formes d'association humaine.

LA DEMOCRATIE, COMME IDEAL ETHIQUE D'UNE VIE ASSOCIEE

C'est au regard de cette logique de réciprocité et de cette critique de l'opposition entre l'« individuel » et le « social » qu'il faut saisir la théorie deweyenne de la démocratie. Il l'esquisse dans l'un de ses premiers textes politiques d'importance, « Ethics of Democracy » où il s'attaque à la prémisse fondamentale des théories réalistes et instrumentalistes de la démocratie. Cette prémisse est celle de l'individualisme atomiste, partagée, au-delà de cet ouvrage, par de nombreux libéraux. Elle suppose que l'état naturel des hommes est celle d'une socialité chaotique et décomposée, d'une masse fragmentée et inorganisée d'atomes non sociaux, isolés les uns des autres, défendant chacun leurs intérêts personnels ou des fins contradictoires. Sous ces prémisses atomistes, une volonté commune, constitutive d'une société politique, ne peut émerger de cette multiplicité fragmentée de pouvoirs souverains et de volontés particulières que par des moyens externes et artificiels. La démocratie se voit alors réduite à une simple forme de régime politique, à un ensemble de règles et de procédures destinées à apporter une réponse au problème hobbesien de l'ordre social.

La critique de Dewey ressort d'un double argument organiciste et surtout idéaliste. Organiciste tout d'abord dans la mesure où, pour Dewey, la société, je l'ai rappelé, n'est pas composée d'un agrégat d'individus isolés, elle n'est pas réductible à un « tas de sable qui aurait besoin d'un mortier factice pour lui donner un semblant d'ordre ». Elle constitue déjà une totalité organique vivante au sens où ce qu'elle « agrège », ce sont des individus sociaux, déjà liés les uns aux autres par des réseaux d'interdépendance divers et des formes de solidarité multiples sur le modèle, notamment, de la division sociale du travail. En ce sens, la démocratie politique pour Dewey présuppose des formes pré-politiques de coopération mutuelle, suppose le fait de l'association, préalable à la formation de toute unité ou institution politique³. La démocratie est donc tout à la fois un « concept social » et un « concept éthique », dont le régime démocratique, comme forme de gouvernement, n'est que l'une des manifestations. Elle définit d'abord un mode de vie, une pratique, une expérience, et s'exprime concrètement dans les attitudes qu'adoptent les hommes les uns envers les autres dans

³ Dans l'un de ses derniers textes, rédigé plus d'un demi-siècle plus tard, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Dewey souligne combien l'histoire récente a montré que les institutions démocratiques ne garantissent pas, seules, l'existence d'individus démocratiques : « Seules l'initiative et la coopération volontaires des individus peuvent produire des institutions sociales qui protégeront les libertés nécessaires pour assurer le développement d'une individualité authentique » [1939b, p. 234].

tous les aspects et les rapports de leur vie quotidienne. C'est pourquoi elle appelle tout autant la démocratie civile et politique que la démocratie industrielle⁴.

Néanmoins cette conception organiciste de la société est indissociable d'un argument idéaliste. Idéaliste au sens où, pour Dewey, si la démocratie n'est pas seulement ou d'abord une forme de gouvernement dont l'exclusive justification serait de nature instrumentale, c'est qu'elle est avant tout un « idéal éthique », une « forme d'association morale et spirituelle » [1888, p. 59]. Le contenu de cet idéal est double. Il vise à réaliser la perfection tant de l'individu que de la société par le développement harmonieux des capacités de chacun de ses membres. À ce titre, l'idéal démocratique ne se distingue pas de l'idéal aristocratique, par exemple celui de la République de Platon. Ce qui différencie néanmoins l'idéal démocratique, c'est qu'il suppose, d'une part, que ces capacités individuelles sont multiples, incommensurables et perfectibles : en ce sens, elles ne sauraient être enfermées, à l'instar du modèle platonicien, dans aucune classification rigide ni justifier aucune hiérarchie préalable. Parce que la pluralité humaine est en soi un bien précieux, « la démocratie implique que la personnalité constitue la première et la dernière réalité » [1888, p. 61]. Cet idéal suppose, d'autre part, que l'homme ne peut vivre en harmonie avec le bien social le plus élevé qu'en participant lui-même à sa définition et à sa mise en œuvre, et non – comme le préconise l'idéal aristocratique platonicien – en en confiant le soin aux *aristoi* ou aux philosophes rois, seuls reconnus capables de gouverner au nom de la société, donc de chaque individu qui la compose. En ce sens, l'idéal démocratique repose sur un acte de foi, un pari selon lequel « en tout individu existe une possibilité infinie et universelle, celle d'être un roi ou un prêtre » [*ibid.*, p. 63].

Pour l'exprimer autrement, la démocratie se distingue de l'aristocratie dans la mesure où elle traite justement chaque individu comme un aristocrate en puissance qui, dans des conditions appropriées et notamment grâce à l'éducation qu'il a reçue, sera capable de se gouverner lui-même et d'apporter ainsi une contribution distinctive à la totalité sociale dont il est membre. Bref, pour Dewey, la démocratie, c'est l'universalisation de l'aristocratie. Il le suggère explicitement dans un texte ultérieur : « En ce sens, il n'est pas illégitime de considérer la démocratie comme l'aristocratie portée à ses dernières limites. Celle-ci repose sur la reconnaissance que tout être humain, en tant qu'individu, est susceptible d'être le meilleur pour réaliser tel but spécifique et donc le mieux à même d'exercer dans ce domaine un rôle de direction et de décision [...] Le démocrate, en raison de sa foi dans l'égalité morale entre les hommes, est le représentant d'une aristocratie devenue universelle. L'égalité qu'il défend s'identifie à l'universalisation de la distinction⁵. »

Le plus complet développement de la personnalité consiste en effet pour l'individu à occuper dans la société la place la plus appropriée à sa personnalité et à y exercer la fonction sociale correspondante. À la dialectique entre individu et société, être individuel et être social répond cette articulation parallèle entre réalisation de soi et contribution au jeu de la solidarité sociale, *social service*. Dewey précise ainsi que l'individualité – la réalisation de ce qui nous rend spécifiquement distinct des autres, de ce qui fait de chacun de nous des aristocrates – n'implique pas la séparation ou l'isolement à l'égard d'autrui, mais au contraire exige de l'agent, par la fonction sociale qu'il exerce, qu'il accomplisse un service spécifique au bénéfice de la société, sans lequel la totalité sociale serait incomplète et défectueuse⁶. Ainsi résume Dewey, reformulant le cercle vertueux évoqué plus haut, « la réalisation de l'individualité exige celle de la communauté des personnes dont l'individu est membre ; et inversement l'agent qui satisfait dûment la communauté dans laquelle il vit, par cette même conduite se satisfait lui-même ». Dans cette perspective, comme il l'écrit quelques années plus tard dans *The School and Society*, « individualisme et socialisme ne font qu'un. Ce n'est qu'en étant fidèle à la pleine maturation de tous les individus qui la composent que la société a quelque chance d'être fidèle à elle-même » (1900, p.7).

AU-DELA DU DUALISME INTERET/DESINTERESSEMENT : INTERET, DON ET IDENTITE

Ce lien de réciprocité entre individu et société me paraît devoir encore être approfondi au regard de la théorie morale deweyenne. En effet, le dépassement du dualisme individu/société en appelle un autre, celui qui oppose intérêt et désintéressement.

⁴ Ainsi, souligne Dewey dans des termes qui pourraient être ceux de Durkheim, « que la vie économique et industrielle soit, *en elle-même*, de nature éthique, c'est-à-dire qu'elle puisse contribuer à la réalisation de la personnalité par la constitution d'une unité plus haute et plus complète parmi les hommes, voilà ce que nous ne parvenons pas à reconnaître ; pourtant telle est bien la signification de l'affirmation selon laquelle la démocratie doit devenir industrielle » [1888, p. 65]. C'est dans cette perspective qu'il développera très tôt, j'y reviendrai, un plaidoyer original – à la fois pédagogique, moral et politique – pour l'éducation professionnelle.

⁵ [1922b, p. 77-78]. Pour une approche assez comparable de la démocratie comme universalisation de l'aristocratie, je me permets de renvoyer le lecteur à mes travaux consacrés à Tocqueville [Chaniel, 2005, 2006].

⁶ Ici également, il est assez frappant d'observer les multiples convergences entre les analyses de Dewey et de Durkheim, notamment lorsque ce dernier, dans ses *Leçons de sociologie*, souligne que « la libération progressive [de notre individualité morale] ne consiste pas simplement à tenir à distance des individus les forces contraires qui tendent à l'absorber, mais à aménager le milieu dans lequel se meut l'individu pour qu'il puisse s'y développer librement » [1990, p. 103]. D'une façon plus générale, l'un et l'autre rejettent l'alternative classique entre atomisme et holisme et défendent un libéralisme communautaire, un individualisme social, opposé à la fois à l'individualisme absolu propre au libéralisme classique et au socialisme absolu.

En effet, si la finalité même de la morale est la réalisation de soi, des capacités potentiellement infinies de l'individualité, si le bonheur s'identifie à l'expérience d'une vie toujours plus continue et complète, cela suppose que l'agent soit capable de satisfaire ses désirs et ses intérêts proprement sociaux, bref de développer ses « tendances sympathiques ». Un acte égoïste consiste en ce sens moins à opposer le bien-être individuel à celui d'autrui qu'à diviser le soi d'avec lui-même. En limitant ainsi ses désirs sociaux, l'agent se prive lui-même de cette capacité de faire l'expérience d'une vie pleine et continue, et donc de réaliser de façon harmonieuse l'ensemble de ses capacités, les laissant pour ainsi dire en friche. À l'inverse, le type d'individualité qui se constitue à travers des formes d'action sensibles aux besoins d'autrui sera un soi plus large et plus accompli que celui qui se construit dans l'isolement ou dans l'opposition à ces besoins⁷. Le bonheur individuel – et par là même la croissance de l'individu – exige donc, dans la constitution même de la personnalité, que l'agent accorde la primauté à certains intérêts, à ces « intérêts sincères, durables et toujours en éveil pour les objets que tous peuvent partager ». En ce sens, nos intérêts les plus profonds trouvent leur objet dans le bien commun. La connexion entre intérêt individuel et bien social n'est pas externe, comme le suggère l'utilitarisme, mais interne. À l'arithmétique utilitariste, Dewey peut ainsi opposer une conception du jugement moral selon laquelle « la seule forme de pensée véritablement générale, c'est la pensée généreuse ».

Cet éloge de la générosité et des capacités sympathiques ne le conduit pas pour autant à opposer égoïsme et altruisme, intérêt et désintéressement. Cette opposition, suggère Dewey, est le produit historique de la domination d'une conception étroitement économiciste de l'individualisme. Dès lors que la nature humaine fut interprétée selon le dogme de l'amour de soi et que, chaque jour, la vie économique semblait démontrer que l'homme n'agit effectivement qu'au regard de son exclusif profit personnel, la théorie morale a cherché à remédier à la force dissolvante de cet individualisme impitoyable en accentuant la suprématie de la bienveillance et de la sympathie à l'égard d'autrui, bref à opposant à ce dogme du *self-love* une morale altruiste tout aussi abstraite et exclusive [1932 ; 1920, chap. 7].

Pour Dewey, critiquer ce dualisme, c'est refuser cette fausse antinomie selon laquelle l'homme n'aurait d'autre alternative que d'agir par intérêt, c'est-à-dire égoïstement, avec l'idée de son seul profit personnel en vue ; ou d'agir par principe, soit d'une façon désintéressée suivant une loi générale au-dessus de toute considération personnelle [1916a, chap. 26 ; 1922a, chap. 11]. Les prémisses de ces deux ensembles de doctrines sont vraies. L'homme ne peut agir sans « s'intéresser » à ce qu'il fait. En même temps, l'homme est capable d'agir de façon généreuse, en faisant abstraction voire en sacrifiant son intérêt individuel immédiat. Par contre, leurs conclusions sont fausses. L'action désintéressée n'est pas vouée à dissimuler des intérêts personnels, pas plus qu'elle ne présuppose que les hommes qui agissent moralement le font sans aucun intérêt. Ce que suppose cette antinomie, montre Dewey, c'est que le soi est défini comme une quantité fixe, déjà donnée et isolée. D'où ce dilemme fallacieux de l'action où le moi a un intérêt et de celle où il n'en a pas. Or le désintéressement n'implique pas l'indifférence, l'absence d'intérêt pour ce que l'on fait⁸. Ainsi, un médecin qui, au risque de sa vie, continue à soigner les malades durant une épidémie « doit avoir pour intérêt de bien faire son travail de médecin – intérêt qu'il place au-dessus de sa sécurité personnelle ». Mais, poursuit-il, « c'est déformer les faits que de dire que cet intérêt ne fait que cacher un intérêt pour quelque chose d'autre qu'il obtient en continuant à pratiquer son métier – comme de l'argent, une bonne réputation ou la vertu, autrement dit qu'il n'agit que pour une fin égoïste ultérieure » [1916a, p. 204]. De la même façon, élever son enfant avec soin, afin par exemple qu'il s'épanouisse notamment dans sa vie professionnelle, ne constitue pas pour ses parents un moyen d'accroître leur propre bonheur. Si l'enfant s'épanouit, ses parents seront heureux, mais ils ne souhaitent pas pour autant que celui-ci s'épanouisse parce que cela les rendra heureux [Ryan, 1995, p. 91]. L'« intérêt » qu'a une personne à agir comme un bon médecin ou un bon parent, au risque de sa vie ou au détriment de sa propre carrière, est en fait que l'un et l'autre trouvent leur moi dans cette activité ou dans cette relation. En ce sens, le soi est formé et défini par ce à quoi il est concrètement attaché, par ce qui lui importe, et par les choix qu'il effectue en conséquence [Dewey, 1916a, p. 204]. Ainsi il n'est plus la fin dont l'intérêt porté pour tel objet ou telle personne serait le moyen : « Le moi et l'intérêt sont les deux noms d'un même fait ; le genre et le degré d'intérêt activement accordé à une chose révèlent et mesurent la qualité du moi. »

⁷ [Dewey, 1932, p. 299]. Comme le résume G. H. Mead dans un texte fortement inspiré par l'éthique deweyenne, *Fragments on Ethics*, « l'égoïsme consiste à préférer un soi borné à un soi épanoui » [Mead, 1962, p. 388 – voir aussi Cooley, 1992]. Il faut également remarquer ici combien les analyses de Dewey et Durkheim se répondent une nouvelle fois. Pour ce dernier [cf. Durkheim, 1963], la société est en effet une chose bonne pour l'individu dans la mesure où non seulement il ne peut vivre en dehors d'elle, mais surtout parce qu'en niant la société (en ne jouant pas le « jeu » des solidarités sociales), il renonce à la « meilleure partie » de lui-même, pire encore il se nie lui-même et fait violence à sa nature d'individu. L'unité du désiré et du désirable – à l'instar de Dewey – est ainsi pour lui la conséquence de cet aspect désirable des fins sociales et morales et non d'un calcul d'intérêt (utilitarisme) ou même d'un exclusif sentiment d'obligation (Kant).

⁸ Dewey souligne que le caractère fallacieux du dogme de l'amour de soi consiste à confondre le fait d'agir en tant que soi (*as self*) avec cette fiction selon laquelle on n'agirait que pour soi (*for self*) [1922a, p. 127-129]. Pour une analyse dans des termes très voisins, cf. A. Caillé [1994, p. 265-259], où l'auteur distingue deux modalités de l'intérêt, « l'intérêt à », l'intéressement, qui relève de l'ordre de l'instrumentalité et de l'extériorité par rapport à une activité, et l'« intérêt pour », où l'action est à elle-même sa propre fin. Voir aussi le débat engagé par *La Revue du MAUSS* avec F. Lordon dans le n° 27, 1^{er} semestre 2006.

Affirmer que le bonheur peut être trouvé dans la réalisation de ces intérêts sociaux, dans l'enrichissement de la vie d'autrui, ne conduit donc pas à préconiser l'abnégation du moi. Encourager la primauté de ses capacités sympathiques en les mêlant à ses autres impulsions, habitudes et capacités, c'est au contraire favoriser la constitution d'un « moi actif », d'un « moi plus vaste et plus grand », d'un « moi généreux » qui, au lieu d'établir une ligne de séparation absolue entre lui-même et les considérations qu'il exclut comme lui étant étrangères ou indifférentes, en valorise la continuité, s'incorpore, s'identifie consciemment avec le champ total des relations impliquées dans son activité, assume des responsabilités et des liens qu'il n'avait pas prévus auparavant. Retraduit en clé de don, cet argument, comme y invite J. T. Godbout [2000, p. 126], peut être ainsi reformulé : « Donner, c'est vivre l'expérience d'une appartenance communautaire qui, loin de limiter la personnalité de chacun, au contraire l'amplifie. » Bref, « contrairement à une certaine approche individualiste, l'expérience de la solidarité communautaire n'est pas nécessairement contradictoire avec l'affirmation de l'identité, elle peut au contraire la développer ».

Ainsi, dès lors que le soi n'est pas défini antérieurement à ses fins, dès lors qu'il est considéré comme un accomplissement continu qui se forme par le choix même de ses actions, le dilemme de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'intérêt et du désintéressement, du bonheur personnel et de la vertu s'évanouit.

LA DEMOCRATIE COMME PROCESSUS EDUCATIF ET COMME ESPACE DE DONS

Néanmoins, cette identification du bonheur au bien commun et à la vertu n'est possible que dans un certain contexte social. Pour mener une vie bonne et devenir vertueux, l'homme doit développer en lui des habitudes, des dispositions généreuses, et cela n'est possible que dans une vie collective appropriée. La constitution d'une « personnalité sympathique », capable d'éprouver du bonheur dans les objets et les buts qui apportent du bonheur aux autres, suppose donc une certaine qualité des relations humaines, « de la nature et du mouvement de la vie associée » [1939b, p. 234]. Seul un environnement social tissé de multiples liens de coopération pourra contribuer à produire des individualités accomplies, qui à leur tour pourront maintenir et renforcer cet environnement. La croissance de l'individualité suppose donc le développement d'expériences partagées. La qualité du soi, son unité, son harmonie interne et par conséquent la possibilité même de formation d'un soi généreux exigent que les hommes soient associés, autant par les liens de l'amitié, du voisinage, de la citoyenneté que par toute autre activité commune, qu'elle soit d'ordre scientifique, esthétique, religieuse, etc. C'est à ces conditions que les désirs humains pourront être socialisés et que le bonheur individuel pourra s'harmoniser, de façon concrète et continue, avec le bonheur d'autrui.

Si l'individualité est comprise comme un processus, un processus de part en part social, s'opérant continûment sous l'influence de la vie associée, le critère permettant d'évaluer toute forme d'organisation sociale ne peut plus reposer sur sa capacité à maximiser les intérêts d'individus pré-constitués ou à assurer le « plus grand bonheur du plus grand nombre » ou même à garantir leurs droits individuels. Il doit reposer sur la qualité des types d'individualité et des formes d'expérience sociale et de vie associée qu'elles contribuent à créer. Comme il le souligne dans *Reconstruction in Philosophy*, « qu'elle soit politique, économique, artistique ou religieuse, toute institution sociale a un sens et un but : libérer et développer les capacités de l'individu quels que soient sa race, sa classe ou son statut économique. Cela revient à dire que l'institution n'a de valeur qu'en tant qu'elle éduque l'individu et lui permet d'actualiser pleinement ses capacités » [1920, p. 154-155].

Ainsi, familles, boutiques, clubs, usines, bars, églises, réunions politiques, tous ces espaces où hommes et femmes ont l'occasion de se rencontrer sont autant d'écoles, même s'ils ne sont pas désignés sous ce terme. Dès lors, si toute forme d'association humaine, quelle qu'elle soit, est éducative au regard des effets qu'elle produit sur l'expérience, sa valeur ne peut reposer que sur la qualité de l'expérience qu'elle contribue à former. La question, indissociablement morale et politique, est donc de déterminer dans quelle mesure ces formes d'organisation encouragent ou découragent le développement de certaines capacités humaines, en assurent ou non une coordination harmonieuse et équitable. Or, pour Dewey, d'une part, les individus ne pourront agir pour enrichir la vie des autres et contribuer au bien-être commun que dans la mesure où les institutions encourageront la capacité d'initiative et de réflexion ainsi que l'indépendance de jugement des individus, et, d'autre part, ceux-ci ne pourront librement se développer, coopérer et partager avec autrui que lorsque ces institutions auront banni tout privilège et inégalité (de naissance, de statut, de richesse, de sexe, etc.) et offert à chacun l'opportunité de partager les droits et les devoirs inhérents à la participation aux affaires communes. Si l'on retient ces critères – l'idéal de liberté, l'égalité des chances et la participation –, selon Dewey, seules des institutions inspirées par l'idéal démocratique peuvent pleinement satisfaire à ce test, et forger ainsi une forme de société – une *social democracy* – régie par la libre communication et le partage des expériences :

« La démocratie ne se résume pas à la démocratie politique. Au contraire, l'expérience a montré que la première ne pouvait subsister de façon isolée, mais seulement lorsque la démocratie est sociale ou – si l'on préfère – lorsqu'elle est morale. Une démocratie sociale consiste en une forme de vie sociale dans laquelle existe une distribution étendue et variée des opportunités, où prévalent la mobilité sociale et la possibilité de changer de position, où se déploie la libre circulation des expériences et des idées, favorisant une large reconnaissance des

intérêts et des buts communs [...]. Sans cette ouverture au changement, la société se stratifie en classes, et ces classes empêchent toute égalité et toute justice dans la distribution des opportunités [...]. Dans la mesure où les démocraties interdisent, par leur nature même, toute forme de gouvernement fortement centralisé, agissant par voie de coercition, leur unité dépend des intérêts et des expériences partagés et leur stabilité de l'appréciation que les individus portent quant à la valeur des institutions » [1916b, p. 122]

Si le partage des idées et des expériences est au cœur de l'idéal démocratique, toutes les barrières opposées à la communication et au partage des expériences, tant entre les individus qu'entre les différents groupes sociaux, sont donc contraires à cet idéal. Néanmoins, elles le sont non seulement parce que, marquant une inégalité – de classe, mais aussi de race, de genre, de religion, etc. –, elles violent un droit de la personne, mais plus encore parce qu'elles limitent voire annihilent leurs échanges mutuels et ainsi empêchent l'enrichissement réciproque des expériences de chacun. En ce sens, en brisant ces frontières, la démocratie permet de généraliser ces échanges, d'élargir les espaces de don, d'engagement mutuel et de coopération. Elle favorise ainsi l'approfondissement de la vertu démocratique essentielle, la « sympathie intelligente » [1916a, p. 73], cette capacité à sortir de soi ou de ses groupes natifs qui nous rend sensibles aux intérêts, souffrances et droits d'autrui et nous appelle à nous joindre librement à des activités communes. Néanmoins, si Dewey valorise les vertus de la communication interhumaine, ce n'est pas seulement en tant qu'elle est un moyen de réaliser de façon coopérative des fins communes. À travers les affections et les services mutuels qui la caractérisent, la communication – notamment telle qu'elle se déploie dans nos relations interpersonnelles les plus ordinaires – est aussi la réalisation d'un sens de la communion, de l'appartenance à une communauté, qui constitue pour Dewey l'une des joies les plus profondes qui soient offertes à l'homme⁹.

Dewey développe ainsi une conception fortement consensualiste de la démocratie. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'expérience démocratique soit hostile aux conflits¹⁰. Si la démocratie doit au contraire accueillir voire encourager l'expression des désaccords, ce n'est pas seulement parce que chacun aurait un droit individuel à la libre expression, sur le modèle de la liberté strictement négative défendu par les libéraux, mais parce que l'expression des différences et des différends est pour chacun le moyen d'enrichir et d'élargir sa propre expérience de vie. En ce sens, l'expérience ordinaire de la coopération démocratique suppose, parce qu'elle accueille le conflit, une politique de la fraternité et de l'amitié :

« La démocratie est la conviction que, même si les besoins, les fins et les conséquences diffèrent d'une personne à l'autre, l'habitude de la coopération amicale – qui n'exclut pas la rivalité et la compétition comme on en retrouve dans le sport – est en soi un ajout inestimable à la vie. Soustraire autant que possible les inévitables conflits à un climat de force et de violence pour les placer dans un climat de discussion, sous le signe de l'intelligence, c'est traiter ceux qui sont en désaccord avec nous – même profondément – comme des gens de qui nous pouvons apprendre et, par là même, comme des amis » [1939a, p. 243].

Agonistiques ou amicales, conflictuelles ou pacifiées, les relations d'échange et d'association en démocratie ont en ce sens des vertus éducatives générales. Dès lors qu'elles sont libérées de toute entrave, elles favorisent le partage d'expériences et de significations, partage où chacun a autant à apprendre qu'à enseigner, à recevoir qu'à donner. C'est la raison pour laquelle, selon Dewey, seule la démocratie, en raison de la qualité des relations qui s'y nouent, peut nourrir conjointement la croissance des individualités et celle de la communauté elle-même, d'une communauté complexe qui, à l'image d'une œuvre d'art, harmonise le développement de chaque individu avec le maintien d'un état social dans lequel les activités des uns contribuent au bien de tous les autres.

UNE CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME LIBÉRAL

C'est dans cette perspective qu'il faut, je crois, comprendre sa critique originale du libéralisme et le diagnostic qu'il porte sur l'état présent des démocraties modernes. D'une façon apparemment paradoxale, le problème du libéralisme classique n'est pas pour Dewey qu'il soit trop individualiste mais qu'il ne le soit pas assez [1928, p. 199]. Prisonnier du dualisme individu/société, le « vieil individualisme » libéral défend une conception strictement négative de la liberté. Selon ce que Dewey nomme une « zoologie sociale mythologique », il l'identifie à l'absence de toute contrainte sur la capacité de l'individu à poursuivre les fins qu'il s'est choisies. Or cette définition, souligne Dewey, perd en fait de vue la valeur fondatrice du libéralisme : l'autonomie, la réalisation des capacités individuelles comme la « loi de la vie ». En raison de ses préjugés atomistes, la théorie libérale aurait mal interprété le mouvement historique dont elle est pourtant issue, ce mouvement par lequel s'est inventée la démocratie moderne. Les hommes de la « Glorieuse Révolution » anglaise ou des Révolutions française et américaine ne se sont pas engagés dans une lutte – que Dewey qualifie d'absurde – pour se libérer

⁹ L'expérience partagée n'est-elle pas, pour Dewey, « le plus grand des biens humains » [1929] et la communication « un accroissement immédiat de la vie » ?

¹⁰ Pour le dire en clé de don : la démocratie ne privilégie pas, dans sa nature même, les dons harmoniques, sur le registre de l'aimance, au détriment des dons agonistiques, sur le registre de la rivalité. Tous deux contribuent à sceller cette politique de l'amitié propre à la démocratie.

des liens qui les unissaient à leurs semblables. Ils luttèrent pour une plus grande liberté *dans* la société [1916a, p. 171]. Tel était le sens de leur lutte, et telle est l'essence de toute demande de liberté : « L'essence de la demande de liberté consiste à exiger des conditions qui permettent à l'individu d'offrir sa contribution personnelle aux intérêts du groupe et à prendre part à ces activités collectives de façon à ce qu'elles soient socialement dirigées conformément à sa propre attitude d'esprit et non à travers un quelconque commandement autoritaire imposé à ses propres actes » [1916a, p. 176].

En cristallisant au contraire le conflit entre individu et société, liberté et contrôle collectif, l'anthropologie atomiste libérale aurait ainsi donné naissance à un « individualisme farouche » (*rugged individualism*) – que nous nommerions aujourd'hui un « individualisme possessif » – qui a facilité, en partie déjà chez Locke à travers son plaidoyer pour le droit de propriété, la conversion du libéralisme politique en libéralisme économique. Les droits naturels de l'individu en sont venus à perdre progressivement leur signification morale pour être identifiés aux lois fixes (et naturelles) de l'économie de marché. L'anthropologie atomiste a ainsi conduit certains libéraux à défendre une « thèse sociale », selon laquelle le marché libre exprime l'ordre naturel des choses et, par sa capacité mystérieuse – la main invisible de Smith – à harmoniser les différents projets de vie, constitue le moyen adéquat et suffisant pour assurer la liberté individuelle¹¹.

Le paradoxe du libéralisme repose, selon Dewey, sur le fait qu'aujourd'hui la réalisation des valeurs libérales de liberté et d'individualité ne peut s'effectuer que dans des conditions qui contredisent cette thèse sociale du libéralisme. Dans la « culture pécuniaire » qui est désormais la nôtre, la liberté est devenue un terme presque obsolète [1930a, p. 6]. De même, les valeurs de l'individualisme, devenues la bible du monde des affaires, paraissent avoir perdu toute signification morale et même intellectuelle. L'individu moderne, Dewey peut ainsi le décrire sous la figure tragique du *lost individual*¹². Individu égaré parce qu'isolé, privé de ces loyautés, de ces allégeances qui le portaient et le soutenaient, qui donnaient unité et direction à sa vie, individu divisé d'avec lui-même et sommé d'endosser dans sa vie quotidienne cet individualisme économique, cette mentalité entrepreneuriale qui régit le monde des affaires¹³. La poursuite débridée du profit isole ainsi les individus et par là inhibe la formation de tout espace de participation collectif pourtant indispensable tant au développement des individualités qu'au bien-être social.

On comprend mieux alors le sens et la portée de la critique deweyenne de la liberté négative prônée par le libéralisme classique et la place qu'il accorde à la liberté positive dans sa théorie de la démocratie. En mettant ainsi l'accent sur l'absence d'interférence, en isolant les individus, le libéralisme classique considère l'individualité comme une faculté donnée, et non comme un accomplissement continu, et néglige les conditions sociales, culturelles et institutionnelles grâce auxquelles cet accomplissement peut être encouragé ou découragé. Or dans la perspective de Dewey, la liberté suppose que l'agent puisse faire effectivement usage de ses capacités de choix réfléchi afin de poursuivre des fins qui lui permettent de réaliser et de développer son individualité. Elle ne saurait donc résulter mécaniquement de l'abolition de toute contrainte. Elle est avant tout quelque chose d'accompli avec le concours et le soutien d'un certain contexte social et culturel¹⁴. Elle dépend donc pour sa réalisation de l'appropriation active de l'environnement social, implique la participation de tous au façonnement des conditions sociales de l'individualité. Ainsi, selon Dewey, « la liberté, c'est cette libération et cet épanouissement des capacités individuelles qui ne peut s'accomplir qu'au sein d'associations riches et diversifiées avec autrui : cette faculté d'être un soi individualisé offrant une contribution personnelle à l'association et bénéficiant de ses fruits » [1927, p. 150].

Définie positivement, la liberté est donc indissociable d'une logique de don entre individu et société. Si son exercice et son développement supposent des associations riches et diversifiées, elle appelle, en retour, que chacun puisse contribuer et participer à la vie commune. En effet, la participation aux réalités communes

¹¹ Malgré sa singularité, l'utilitarisme de Bentham participe de ce mouvement. Lui aussi identifie la liberté à l'absence de restriction ou d'interférence et, pour Dewey, ne fait que prolonger au sein de la sphère politique et juridique cette théorie psychologique implicite, élaborée sur le modèle du fonctionnement de l'industrie et de l'échange économique, bref sur le registre exclusif de l'appât du gain ou de l'intérêt personnel [1935, p. 22-23].

¹² Le travailleur est peut-être même l'emblème de cette figure divisée du *lost individual* : « L'idée défendue par les philosophes d'une séparation complète entre le corps et l'esprit est aujourd'hui devenue réalité pour des milliers d'ouvriers, et le résultat en est un corps laminé, un esprit vide et dénaturé » [1930a, p. 64].

¹³ « L'attention a été récemment portée sur un phénomène nouveau dans la culture humaine : l'esprit des affaires, avec son discours et son langage, ses intérêts, ses groupes d'affidés où des hommes de cet esprit, en mettant en commun leurs capacités, donnent le ton à la société dans son ensemble [...] et exercent une influence politique bien plus puissante que celle du gouvernement lui-même » [1930, p. 21].

¹⁴ Notamment des formes d'organisation économique fondées sur la coopération, des relations de travail non autoritaires, des institutions politiques ouvertes et égalitaires ainsi, j'y reviendrai, que sur un système éducatif approprié. La liberté effective n'est donc possible que dans une forme de société qui, dans ses différentes institutions, accorde une place primordiale à l'autogouvernement. Et c'est parce que de telles institutions reposent sur l'autogouvernement d'individualités associées et le partage de la plus grande diversité des expériences possibles qu'elles constituent les meilleurs moyens grâce auxquels la nature humaine peut assurer la meilleure réalisation de ses potentialités pour le plus grand nombre de personnes [1939, p. 101]. En ce sens, sur le modèle de l'éclectisme politique de Marcel Mauss – et de Karl Polanyi que Dewey tenait en très grande estime [*in* Westbrook, 1991, p. 460] –, le socialisme démocratique et libéral de Dewey est un socialisme pluraliste et associacionniste.

constitue ainsi, d'une part, l'un des ressorts essentiels du processus d'individuation, source de croissance et d'enrichissement de l'expérience personnelle. En ce sens, elle doit être comprise comme un processus éducatif continu pour l'individu : « Il ne saurait y avoir d'éducation véritable (*full education*) que si chacun est reconnu comme un acteur responsable du processus de définition des buts à atteindre et des politiques à mettre en œuvre, au sein des groupes sociaux auxquels il appartient. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut parler de démocratie » [1916a, p. 170].

D'autre part, cette libération et cette mise à contribution de la diversité des capacités individuelles sont conjointement les meilleures garanties d'efficacité et de force collectives. En aménageant « un espace d'expérimentation où l'on pourra prendre des libertés avec la coutume établie et consacrée » [*ibid.*], la société assure ainsi une transmission critique de ces valeurs constitutives et, par là, un enrichissement continu de la vie associée et de l'expérience partagée. En donnant à chacun les conditions de son individuation, la société s'assure en retour les conditions non seulement de sa pérennité mais aussi de son actualisation constante, bref de sa vitalité et de sa créativité collective. Et réciproquement, en donnant à la société sa contribution distinctive – sur le modèle de l'universalisation de l'aristocratie évoquée plus haut –, l'individu reçoit les conditions de sa croissance continue¹⁵. La liberté, en démocratie, parce qu'elle suppose cette relation de réciprocité, est donc doublement éducative.

DEMOCRATIE ET EDUCATION COMME PARI SUR LA NATURE HUMAINE

Or, la démocratie, parce qu'elle consiste à libérer l'expérience humaine, à assurer le déploiement pour chacun de toutes ses potentialités créatrices, suppose nécessairement un rapport de confiance envers la nature humaine. C'est en ce sens que ce type de régime ou de société doit, plus que tout autre, « laisser libre cours (*free play*) à la nature humaine » [1939c, p. 96]. Mais il ne le doit pas parce que la nature humaine serait objectivement bonne et conduirait, une fois libérée de toutes entraves extérieures arbitraires, à la mise en œuvre d'institutions démocratiques qui fonctionneraient avec succès. L'idéal démocratique – l'humanisme démocratique – de Dewey est bien plus original. En effet, la démocratie n'implique pas que les valeurs humanistes soient vraies ou conformes à une essence objective de l'homme. « Elle est, affirme Dewey, la croyance qu'une culture humaniste doit prévaloir » [*ibid.*, p. 97]. C'est en ce sens que l'expérience démocratique est indissociable d'un pari de confiance, soit, dans les termes délibérément religieux qu'il emploie, d'« une foi agissante dans les possibilités de la nature humaine » telles qu'elles se manifestent en tout être humain et, à travers elle, d'« une foi personnelle en la coopération quotidienne entre les individus¹⁶ ».

Néanmoins, identifiée à cette foi et à cette croyance, l'idéal démocratique ne se résume pas pour autant à une simple exhortation morale. Il n'est pas un idéal utopique, il s'atteste pratiquement dans nos activités quotidiennes. Reposant sur une vision des possibilités qu'offre l'expérience, il projette jusqu'à leurs limites logiques et pratiques les forces inhérentes à la nature humaine et appelle ainsi à créer concrètement les conditions sociales propices à leur épanouissement. C'est en ce sens que cet idéal constitue pour Dewey le fondement de la critique des institutions existantes et l'aiguillon de multiples projets de réforme. Pour le dire autrement, l'idéal démocratique, animé par cette foi, appelle à faire « comme si » cette croyance était vraie, comme si, « dans des conditions favorables », la nature humaine pouvait indéfiniment s'enrichir et se perfectionner pour chacun, quels que soient son sexe, sa race, sa classe, etc., et, corrélativement, contribuer à enrichir à son tour l'expérience de tous. Faire « comme si », c'est donc pour chacun agir au quotidien, s'engager conformément à cette foi, jouer et rejouer ce pari. Dewey peut ainsi formuler son impératif catégorique : « Découvrez comment opèrent tous les éléments de notre culture existante et alors veillez à ce que, en toute

¹⁵ Au regard de cette logique de réciprocité, Dewey peut ainsi suggérer de dépasser d'autres dualismes encombrant la théorie morale et politique. Ainsi, note Dewey, « l'ancienne tension entre droits et devoirs, lois et libertés, n'est qu'une variante de la lutte entre l'individu et la société ». En effet, si d'une part la liberté, pour un individu, s'identifie à une capacité d'action positive synonyme d'initiative et d'inventivité, bref de croissance, et si d'autre part toute société ne peut se développer que lorsque de nouvelles ressources sont mises à sa disposition, alors « il est absurde de supposer que la liberté a une signification positive pour l'individu et négative pour les intérêts sociaux » [1916a, p. 169].

¹⁶ [1939c, p. 97 ; 1939a, p. 233-234]. Dans cette perspective, l'expérience démocratique n'est pas sans rapport avec l'expérience religieuse [cf. Rockfeller, 1991]. Comme Dewey le montre dans son principal ouvrage consacré à la religion, *A Common Faith* [1934], aborder le monde dans une perspective religieuse ne consiste pas à croire qu'il a été créé par une puissance surnaturelle quelconque et qu'il serait soumis à son empire. L'attitude religieuse est celle qui manifeste un sens de l'interdépendance de l'homme avec le monde qui l'enveloppe et nourrit ce sentiment que nous sommes parties prenantes d'une totalité plus large, au sein de laquelle notre sort suppose la coopération de la nature et des autres [1934, p. 25]. L'expérience religieuse suppose ainsi pour Dewey un sentiment de piété et de confiance face au monde, à la nature, donc à la nature humaine elle-même. Néanmoins, cette « piété naturelle » ne constitue ni un acquiescement passif et fataliste à ce qui est ni une idéalisation romantique du monde. Dans *Quest for Certainty* [1929], Dewey écrit ainsi : « La foi religieuse qui est sensible aux potentialités de la nature et de la vie associée doit, en raison de sa dévotion à l'idéal, manifester de la piété à l'égard de ce qui est. Elle ne doit pas avoir l'esprit chagrin face à ses défauts et aux épreuves que nous subissons [...]. La nature et la société recèlent en elles-mêmes la projection de possibilités idéales et les moyens propres à les actualiser [...] En dépit de toutes ses imperfections et de ses défauts, la nature – dans laquelle il faut inclure l'humanité – peut susciter un sentiment de piété en tant que source d'idéaux, de potentialités et d'aspirations et demeure éventuelle de toutes les formes de bien et d'excellence accessibles » [cité in Ryan, 1995, p. 241].

circonstance et en tout lieu où il en sera besoin, ils soient modifiés afin d'arriver à ce que leur action libre et accomplisse les potentialités de la nature humaine » [1939c, p. 97].

Dewey d'ailleurs n'hésite pas à employer une formulation plus forte et plus religieuse encore : « À long terme, la démocratie persistera ou périra avec la possibilité de maintenir la foi et de la justifier par des œuvres » [*ibid.*, p. 98]. Ce qu'il souligne ainsi, c'est que la démocratie s'exprime avant tout dans les attitudes pratiques qu'adoptent les individus et ne peut être évaluée qu'au regard des conséquences qu'elle produit dans leurs vies. Bref, il n'y a donc d'autre démonstration de sa valeur que par l'évaluation des conséquences que cette foi personnelle et les dispositifs institutionnels qu'elle inspire produisent au cours de l'histoire dans la vie des hommes, de leur contribution à la reconstruction et de l'enrichissement continu de l'ensemble de l'expérience humaine de chacun et de tous [son influence sur la politique, l'industrie, l'art, la science, la morale, la religion etc.], en un mot ce que nous avons nommé sa valeur éducative¹⁷.

Bien sûr, il n'est pas *a priori* illégitime de considérer qu'un tel critère d'évaluation de la valeur de la démocratie est particulièrement vague. Mais c'est justement cette indétermination qui est pour Dewey fondamentale. La démocratie, comme l'individualité, est un accomplissement, une expérience, une expérimentation continue. Elle ne suppose aucun critère préalable de la bonne vie. La vie bonne, naturellement humaine ne peut être découverte – et diversement – que dans la continuité même de l'expérience des individus vivant en association [Zask, 1999 : 126].

En démocratie, l'expérience interhumaine est ainsi à elle-même sa propre fin – une fin sans fin, est-on tenté de dire, sans conclusion possible, frappée, au sens de Claude Lefort [1981], d'une indétermination constitutive. C'est en ce sens que cette foi dans la nature humaine s'identifie chez Dewey à la foi dans l'expérience et sa créativité :

« La démocratie est la croyance en la capacité de l'expérience humaine à générer les buts et les méthodes qui permettront à l'expérience ultérieure d'être riche et ordonnée. Toutes les autres formes de foi morale et sociale reposent sur l'idée que l'expérience doit, à un moment quelconque, être soumise à une forme de contrôle extérieur, à quelque "autorité" censée exister en dehors des processus de l'expérience. La démocratie est la conviction que le processus de l'expérience importe davantage que tel ou tel résultat particulier – les résultats particuliers ayant une valeur ultime uniquement s'ils servent à enrichir et à ordonner la suite du processus » [1939a, p. 244].

Or cette foi dans l'expérience et dans la nature humaine n'est autre que cette foi dans l'éducation qui l'a toujours animé. En effet, poursuit-il, « puisque le processus de l'expérience peut être éducatif, la foi en la démocratie est inséparable de la foi en l'expérience et en l'éducation » [*ibid.*]. Comme on l'a vu, l'éducation suppose en effet que l'esprit humain puisse être « éveillé », que la capacité à communiquer et à coopérer avec autrui puisse être approfondie et développée, que l'individualité de chacun puisse s'épanouir et croître. Sans un tel pari, l'éducation serait dépourvue de sens. Un enseignant qui ne partagerait pas une telle foi aurait cessé d'enseigner, et l'élève de pouvoir apprendre. Bref, seuls ceux qui ont foi dans la créativité de l'expérience humaine, seuls ceux qui croient aux potentialités de la nature humaine croient dans l'éducation, donc dans la démocratie. C'est en ce sens que l'humanisme démocratique et le credo pédagogique de Dewey ne font qu'un. Ils n'ont de sens qu'au regard de ce pari sur la créativité de l'expérience, pari d'où résulte l'obligation qui est la nôtre de créer des conditions favorables à l'épanouissement des capacités de la nature humaine.

Ce pari, il nous faut plus fermement le formuler en clé de don, comme Dewey nous y a déjà invités à plusieurs reprises. Si l'éducation, en démocratie, suppose que « tout ce que la société a accompli pour elle-même [soit] mis, par l'intermédiaire de l'école, à la disposition de ses futurs membres » [1900, p. 7] – et donc d'offrir par là même à chacun l'opportunité de développer ses capacités distinctives –, ce don de la société à ses membres suppose en premier lieu que toute personne est susceptible d'être éduquée. C'est donc parce que toute personne est susceptible d'être éduquée qu'il fait sens de lui transmettre un savoir, de partager avec elle les « ressources intellectuelles et morales que l'humanité a réussi à rassembler », d'en faire la légitime « héritière de ce capital qu'est la civilisation » [1897a, p. 111]. Mais ce don – comme on dit « donner une leçon » – suppose aussi que les élèves pourront, en retour des opportunités ainsi reçues, faire fructifier ce legs, offrir quelque chose d'unique grâce aux dons qui leur auront été prodigués, contribuer à faire vivre ces systèmes de significations communs, à les actualiser en y apposant chacun leur marque distinctive. Bref, qu'ils sauront donner à leur tour, tant à leurs contemporains qu'aux générations futures. Comme le souligne S. Carden, « toute culture, si elle ne veut pas stagner ou périr, doit pouvoir bénéficier de changements progressifs et de tels changements résultent avant tout des innovations apportées par les individus, en dépit de la nature conservatrice des traditions culturelles. L'éducation suppose donc un juste équilibre entre forces conservatrices et forces progressistes » [2006, p. 69].

¹⁷ On retrouve là un geste typiquement pragmatiste. En évaluant un idéal – ou un principe, une idée – en fonction des conséquences qu'il produit, Dewey peut court-circuiter le problème métaphysique de l'origine ou des qualités intrinsèques de la nature humaine. L'idéal démocratique, et à travers lui cette foi dans la nature humaine, peut ainsi être compris comme une hypothèse – une « instrumentalité éthique » – qu'il s'agit de tester au regard de ses résultats.

Dans cette perspective, l'éducation « fait société » dans la mesure même où elle « fait l'individu ». Et cette constitution conjointe de l'individu et de la société s'opère par un processus d'échange réciproque. L'éducation est bien ce que donne la société à ses membres, sollicitant ainsi un retour de la part de ceux qui en ont bénéficié. Et la démocratie, dans la mesure où elle écarte toute forme d'autorité préalable, accueille la division, le pluralisme et le conflit et reconnaît, en raison de la « dissolution des repères de la certitude » – pour reprendre une nouvelle fois les concepts de Claude Lefort –, son indétermination constitutive, ne peut assurer son unité, sa pérennité et sa dynamique propre que par la valorisation et l'approfondissement continu de cette part du don, de cette réciprocité par laquelle elle s'institue.

BIBLIOGRAPHIE

Textes de John Dewey :

- [1897a] 1995, *Mon Credo pédagogique*, in DELEDALLE G., 1995, *John Dewey*, PUF, Paris.
- [1897b] 1993, « Ethical principles underlying education », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis et Cambridge.
- [1888] 1993, « The ethics of democracy », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.
- [1900] 1990, *The School and Society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- [1916a] 2005, *Democracy and Education*, Digiread Books, USA [1916] ; trad. française 1990, *Démocratie et éducation*, A. Colin, Paris.
- [1920] 2003, *Reconstruction en philosophie*, Publications de l'université de Pau-éditions Farrago.
- [1922a] 1988, *Human Nature and Conduct*, in *John Dewey, the Middle Works*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbonale et Edwardsville.
- [1922b] 1993, « Individuality, equality and superiority », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.
- [1927] 1991, *The Public and its Problems*, Ohio University Press, Athens ; traduction française, *Le Public et ses problèmes*, Publications de l'université de Pau-éditions Farrago, 2004.
- [1928], 1994a, « Philosophies of freedom », in GOUINLOCK J. (sous la dir. de), *The Moral Writings of John Dewey*, Prometheus Books, New York.
- [1929] 1958, *Experience and Nature*, Dover Publications, New York.
- [1930a] 1999, *Individualism Old and New*, Prometheus Books, New York.
- [1930b] 1993, « How much freedom in new schools », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.
- [1932] 1983, *Ethics in John Dewey, the Later Works*, vol. 7, Southern Illinois University Press, Carbonale et Edwardsville.
- [1934a] 2005, *L'Art comme expérience*, Publications de l'université de Pau-éditions Farrago.
- [1934b] 1962, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven et Londres.
- [1935] 2000, *Liberalism and Social Action*, Prometheus Books, New York.
- [1937] 1994b, « The unity of human being », in GOUINLOCK J. (sous la dir. de), *The Moral Writings of John Dewey*, op. cit.
- [1938], 1947, *Expérience et éducation*, Bourrelier, Paris.
- [1939a] 1993c, « Creative democracy – The task before us », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.
- [1939b] 1993b, « I believe : The personal philosophies of certain eminent men and women of our time », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de), *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.
- [1939c] 1989, *Freedom and Culture*, Prometheus Books, New York ; traduction partielle du chap. 5, *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19, 2002.
- [1916b] 1993, « The need of an industrial education in an industrial democracy », in MORRIS D., SHAPIRO I. (sous la dir. de) *John Dewey. The Political Writings*, op. cit.

Autres références

- CAILLE A., [1994] 2006, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris (nouvelle édition augmentée).
- CAMPBELL J., 1999, « Dewey and Democracy », in HASKINS C., SEIPLE D. I., *Dewey Reconfigured. Essays on Deweyan Pragmatism*, State University of New York, New York.
- CARDEN S., 2006, *Virtue Ethics. Dewey and Mac Intyre*, Continuum Studies in American Philosophy, New York.

- CHANIAL P., 2001, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2002, « La démocratie est-elle naturelle ? Sur l’humanisme démocratique de C. Cooley et J. Dewey », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19.
- 2004, « Honneur, vertu et intérêt : les sociologies de l’association d’Alexis de Tocqueville », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 67, juillet-décembre, p. 197-223.
- 2007, « Sauver l’honneur, dompter l’envie. Les dilemmes de la reconnaissance en démocratie selon A. de Tocqueville », in Caillé Alain, Lazzeri Christian (sous la dir. de), *La reconnaissance aujourd’hui*, CNRS éditions, Paris.
- COOLEY C. H., 1992, *On Self and Social Organization*, University of Chicago Press, Chicago.
- DELEDALLE G., 1966, *L’Idée d’expérience dans la philosophie de John Dewey*, PUF, Paris.
- 1995, *John Dewey*, PUF, Paris.
- DURKHEIM É., 1963, « Détermination du fait moral », in *Sociologie et Philosophie*, PUF, Paris.
- 1990, *Leçons de sociologie*, PUF, Paris.
- FESTENSTEIN M., 1997, *Pragmatism and Political Theory*, Polity Press, Cambridge.
- GODBOUT J., 2000, *Le Don, la dette et l’identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- LEFORT C., 1981, *L’Invention démocratique*, Fayard, Paris.
- MAUSS M., 1968, *Œuvres I*, Éditions de Minuit, Paris.
- 1989, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- 1997, *Écrits politiques*, Fayard, Paris.
- MEAD G. H., 1962, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press ; traduction française, *L’Esprit, le soi et la société*, PUF, Paris, 2006.
- ROCKFELLER S. C., 1991, *Religious Faith and Democratic Humanism*, Columbia University Press, New York.
- RYAN A., 1995, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Norton and Company, New York.
- WESTBROOK R. B., 1991, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca et Londres.
- ZACKS J., 1999, *L’Opinion publique et son double II. John Dewey, philosophe du public*, L’Harmattan, Paris.