

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

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

Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette dépendance des institutions aux mœurs ne doit pas être comprise comme la simple « application » de lois ou de décisions politiques, ni comme l'exécution de principes préexistants. Car les principes sont eux-mêmes des dérivés de l'expérience. Les institutions politiques sont le produit des nécessités de la vie sociale : la prise en compte des mœurs et l'étude des dynamiques, permise par le concept d'expérience¹⁴ engagent ainsi à dépasser l'antagonisme entre individuel et collectif. La pertinence de l'entrée par les expériences, faites en personne, ne signifie pas qu'il faille simplement renverser la hiérarchie habituelle entre conduites individuelles et institutions, en conservant ce dualisme : il s'agit plutôt d'étendre l'approche processuelle aux enquêtes et aux dynamiques d'auto-organisation de la vie commune, au-delà (et en deçà) des formes de mobilisation.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dans ces situations qui, pour être publiques, ne répondent pas nécessairement aux critères de la politisation les plus courants (dimension collective, nature agonistique, efforts d'accès, modalités d'exercice ou de contestation du pouvoir), on peut donc étudier l'accomplissement d'un travail proprement civil (la civilité comme activité) et sa contribution à la vie démocratique, dans l'affirmation d'une responsabilité distribuée et commune sur ce qui advient, dans la place faite au point de vue de l'autre, dans le crédit donné au pouvoir de s'autoréguler, et dans la quête d'ajustements mutuels jugés appropriés. Dans ces activités pour une bonne part habituelles de la vie publique¹⁶, l'esprit démocratique se manifeste alors dans la capacité laissée au plus grand nombre de travailler à la fois leur propre plasticité et celle des autres (Bidet & Gayet-Viaud, 2021).

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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

NOTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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