

Cometti, le pragmatisme et la démocratie¹ :
compte-rendu de *La démocratie radicale. Lire John Dewey*, Parie, Gallimard, 2016
de Jean-Pierre Cometti

De Vienne à Chicago

Comme une lumière fossile, le dernier livre de Jean-Pierre Cometti, *La démocratie radicale. Lire John Dewey* (Paris, Gallimard, 2016), nous est donné à lire après sa brutale disparition en janvier dernier. Il ne faut donc pas y voir un testament philosophique, mais le point d'inflexion d'une trajectoire interrompue qui, partie de Musil et de Wittgenstein, s'était rapprochée de plus en plus, *via* Rorty, de la lecture directe de John Dewey. Une telle trajectoire marque un déplacement progressif –sans qu'il y ait substitution pure et simple – de la philosophie autrichienne vers la philosophie américaine. Comme l'énonce un sous-titre du chapitre de *L'Amérique comme expérience* consacré à l'émigration des philosophes du Cercle de Vienne aux Etats-Unis, Jean-Pierre Cometti aura lui-même parcouru le chemin qui mène « De Vienne à Chicago » (ACE, 19²). Ce qu'il recherchait à Chicago était déjà ce qui l'avait attiré à Vienne : un certain sens de la dédramatisation en philosophie. Le philosophe dramatise lorsqu'il pense être investi d'un type d'accès privilégié à la réalité qui lui conférerait une autorité fondamentale sur les autres formes de pratique et de discours d'une société. L'œuvre philosophique est alors conçue comme une construction totale assise sur des fondements absolument certains. Mais il dramatise tout autant lorsque, prenant acte de la fin de cette position privilégiée de la philosophie dans la culture, il en proclame la mort, à l'ombre de laquelle il faudrait pourtant continuer à penser, comme si la seule chose qui restait à penser en philosophie était l'événement même de sa propre mort. Cette fois-ci, l'œuvre est prise dans l'horizon d'un geste de déconstruction indépassable et sans cesse relancée, mais selon un projet tout aussi absolu que celui de la construction de « l'édifice décisif qui annulera tous les autres » (PAS, 428). « À défaut de souscrire à de telles convictions communes à

¹ Une version de ce texte légèrement modifiée et abrégée au ¼ a été publiée sur le site internet de *La vie des idées*, cf. <http://www.laviedesidees.fr>. Nous remercions Florent Guénard, Arnaud Milanese et Claude Gautier d'avoir accepté le principe de cette double publication.

² Les textes cités de Cometti le seront dans les éditions et sous les abréviations suivantes : (PAS) « Le pragmatisme : De Peirce à Rorty », in Miche Meyer (Dir), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994 ; (ACE) *L'Amérique comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1999 ; (PW) *Philosopher avec Wittgenstein*, Tours, Farrago, 2^{nde} éd. 2001 ; (QQP) *Qu'est-ce que le pragmatisme*, Paris, Gallimard, 2010 ; (DR) *La démocratie radicale*, Paris, Gallimard, 2016. Si seule la pagination est indiquée, la citation renvoie à DR.

Husserl, Heidegger, voire Derrida, écrit-il dans *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, les pragmatistes se sont bien davantage souciés d'exigences plus spécifiquement propres à la culture ou à la société, en essayant de promouvoir des attitudes intellectuelles et morales qui leur soient plus adaptées. [...] Sur ce plan-là, l'attitude du philosophe pragmatiste s'apparente à celle du philosophe wittgensteinien » (QQP, 121-122). Ni construction, ni déconstruction, mais reconstruction.

L'attitude philosophique par excellence, selon Cometti, est ce « désir d'allègement » (QQP, 123) qui le conduit à débarrasser nos croyances des inutiles vieilleries qui les encombrant et qui entravent nos pratiques, sans se laisser abuser par les artifices d'une propagande qui voudrait les faire passer pour les dernières trouvailles de la modernité. Ce souci de se délester des poids morts du passé, tâche rendue d'autant plus ardue qu'un certain nombre de forces cherchent à les préserver en les proclamant universels et nécessaires, s'accompagne d'une autre attitude tendant à « favoriser ce que Musil appelait le « sens du possible » » (ACE, 29) ou ce que Rorty appelait « l'imagination », conçue non comme faculté de l'irréel, mais comme « capacité de transformer l'expérience en exposant en permanence celle-ci aux révisions susceptibles d'en enrichir les potentialités » (ACE, 79). Contre la philosophie qui se place du point de vue surplombant de l'éternité et contre celle qui ne fait que commenter les textes du passé pour remâcher perpétuellement sa propre histoire et sa propre fin, Cometti entendait promouvoir une philosophie résolument progressiste, qui vise à substituer, sans déclaration tonitruante ou apocalyptique sur le destin de la civilisation occidentale, un futur plus satisfaisant à un présent moins satisfaisant. L'esprit expérimentaliste du pragmatisme, tel qu'il s'incarne notamment dans la notion d'enquête – une « *recherche* qui, se désolidarisant de tout fondement inconditionnel, vise à explorer l'horizon du *possible* et à faire de cette exploration même une source d'intelligence et d'accomplissement », ACE, 83 – correspondait bien, et peut-être même mieux que ses premiers modèles, à ces deux aspirations qu'il voulait tenir ensemble. L'effort de reconstruction ouvre au sens du possible l'activité thérapeutique qui pourrait sinon s'enfermer dans la seule critique sans volonté de transformation³. La vigilance thérapeutique, en retour, évite à cette visée progressiste de forger de nouvelles idoles en se muant en téléologie dogmatique d'un Progrès qu'il suffirait de laisser se réaliser. Conjointement, ces deux attitudes permettent de « préserver les ressources du changement » (DR, 100). Chez Musil et

³ Cometti marquait ici une divergence radicale entre l'attitude de Dewey et celle de Wittgenstein quant aux fonctions de la philosophie : « Une certaine signification thérapeutique de la philosophie appartient sans nul doute au pragmatisme [...] Mais [...] la fonction critique de la philosophie ne signifie pas l'abandon de toute perspective constructive ou constructionniste » (PAS, 429).

même Wittgenstein, il avait déjà trouvé de quoi repenser selon des lignes proches la relation entre la philosophie et l'art. Chez les pragmatistes, il est allé chercher de quoi prolonger cette réflexion dans le domaine de la politique et dans la question de la place des êtres humains dans la nature après la révolution darwinienne. *La démocratie radicale* est le résultat de son travail dans la première direction ; *Le Naturalisme pragmatique*, livre en préparation qu'il annonçait déjà dans ces pages (DR, 289 n. 7), devait le compléter⁴.

La question de la démocratie n'est pas une question comme les autres pour le pragmatisme, et le livre de Cometti qui propose à la fois une lecture de Dewey et une analyse de la démocratie, montre bien le double programme déjà annoncé dans *L'Amérique comme expérience*. Pour comprendre et surtout radicaliser la démocratie aujourd'hui, Cometti conseille d'aller lire l'œuvre de Dewey, « la philosophie la mieux adaptée à notre horizon intellectuel » (ACE, 61). En retour, « c'est probablement en s'intéressant à la démocratie, et plus particulièrement à la démocratie américaine que l'on a le plus de chance de situer correctement le pragmatisme » (ACE, 69) et donc de pouvoir lire Dewey.

Ce double objectif se déploie dans un livre certes agréable à lire mais qui donne l'impression d'avoir été écrit un peu trop rapidement et au fil de la plume et qui n'évite ni les anticipations et les redites, ni les tours et les détours, si bien qu'il aurait gagné à être réorganisé et condensé. Je trancherai donc dans les développements parfois sinueux du fil de l'analyse pour dégager et reconstituer plus clairement trois grands axes qui me semblent structurer la lecture que Cometti propose de la pensée politique de Dewey : le rapport entre philosophie et politique ; la critique interne du libéralisme et sa reconstruction-radicalisation au nom d'une conception renouvelée de l'individu ; le rapport entre les moyens et les fins en politique puisque c'est là que se jouerait une telle reconstruction.

⁴ On en trouvera les travaux préparatoire dans certains textes postés sur son blog : <https://sites.google.com/site/jipcompage/home>. Cette deuxième direction cherchait à montrer comment l'influence de Darwin aurait permis à Dewey d'élaborer une philosophie de l'expérience qui soit naturalisée, car redéfinie en terme d'interactions entre un organisme et son environnement, mais d'une naturalisation telle qu'elle puisse rendre compte sans les réduire ou les éliminer des dimensions constitutivement langagière et sociale de l'expérience humaine. Pour un jalon dans ce travail, cf. Cometti, « L'expérience dans la philosophie de John Dewey », présentation de l'édition française de John Dewey, *Expérience et nature*, trad. J. Zask, Paris, Gallimard, 2012, pp. 7-18.

Pragmatisme et politique

La première thèse du livre me semble en effet d'énoncer que « les motifs politiques, chez Dewey, ne sont pas séparables de sa philosophie dans son ensemble » (DR, 100), que « le libéralisme de Dewey est fortement ancré dans sa philosophie » (255), qu'« il existe donc un rapport étroit entre la théorie de la connaissance et la théorie politique du libéralisme » (125-126), et plus précisément qu'il existe un « lien unissant sa philosophie de l'expérience et de l'enquête à sa critique de la théorie de la connaissance, à son analyse du libéralisme et de la démocratie » (258-259). La solidarité des thèses politiques avec l'ensemble de la philosophie de Dewey est telle que « les questions qui touchent à la démocratie viennent [...] souvent s'inscrire en filigrane dans des textes directement orientés vers d'autres sujets, *La Quête de certitude* ou *Human Nature and Conduct*, sans parler de *Reconstruction en philosophie* » (100).

De fait, au gré des pages, Cometti montre les liens que Dewey nouent entre sa philosophie politique et toute une série de thèses relevant habituellement d'autres champs philosophiques. 1) Le type de philosophie sociale que développe Dewey est lié à une certaine anthropologie qui conçoit les êtres humains comme des êtres vivant naturellement en association les uns avec les autres et interagissant les uns avec les autres et non sous la forme d'individus isolés les uns des autres (cf. p. 101-106) – alors que le libéralisme classique repose précisément sur l'idée d'individus isolables en droit et dotés de propriétés intrinsèques ; 2) cette anthropologie est elle-même située dans une conception plus large de la place de l'humanité dans la nature qui se revendique d'un naturalisme d'inspiration darwinienne soulignant la participation active des êtres vivants dans leurs interactions avec leur environnement naturel et social (cf. p. 254-258) – alors que le libéralisme classique repose sur différentes formes d'essentialisme induisant une attitude de conformité envers ce qui est tenu pour la nature humaine ou la nature des choses ; 3) une telle anthropologie se développe dans une philosophie de l'esprit et de l'action qui met en avant la nature à la fois pratique et sociale de l'intelligence, tournée vers la résolution des problèmes et le co-ajustement des moyens et des fins – alors que le libéralisme s'est trouvé renforcé dans ses présupposés par « l'influence d'une fausse psychologie » individualiste (Dewey cité p. 220) qui fait de l'intelligence une fonction – purement théorique - de la conscience individuelle privée (le *cogito*) ; 4) cette philosophie de l'esprit et de l'action permet à son tour de montrer les liens entre la philosophie politique et une épistémologie qui conçoit la connaissance comme le fruit d'une enquête qui soit à la fois expérimentale et sociale, sur le modèle des sciences modernes –

alors que le libéralisme classique repose sur l'idée de connaissance comme représentation adéquate d'une réalité déjà donnée et toute faite, ce qui, du point de vue de la connaissance sociale, revient à justifier l'ordre existant et à renforcer le sentiment d'impuissance face à des forces sociales considérées comme des lois inéluctables et indépendantes des activités humaines (cf. p. 114-133) ; 5) cet esprit expérimentaliste est lié à une philosophie de l'histoire qui reconnaît la contingence de son cours et la valeur toujours contextuelle des théories et institutions – alors que le libéralisme classique a érigé en vérités anhistoriques et absolus des idées qui n'avaient de valeur que dans le contexte de la lutte contre certaines formes très déterminées historiquement d'organisation sociale, comme si les menaces contre la liberté aujourd'hui étaient les mêmes que celles d'hier et devaient par conséquent appeler les mêmes réponses (cf. ch. I) ; 6) il n'est pas jusqu'à la philosophie du langage (à travers la conception de la règle, cf. p. 106-114) et de l'art (cf. p. 240-250) qui ne participent à l'élaboration d'une philosophie politique visant à renouveler la conception de la liberté individuelle.

Que le type de démocratie libérale que soutient Dewey puisse trouver une forme de justification dans des théories philosophiques sur la nature ou la connaissance ne va pourtant pas de soi pour qui a, comme Cometti, apprécié la thèse de Rorty sur « la priorité de la démocratie sur la philosophie »⁵, thèse qu'il considère d'ailleurs comme « l'une des assertions majeures du pragmatisme » (ACE, 96). Dans ses ouvrages précédents, Cometti avançait une version faible de cette thèse, ce qui lui permettait encore de réunir Rorty et Dewey : « Chez Dewey, cette priorité de la démocratie n'est pas une conséquence de quelque philosophie que ce soit, pas plus qu'une illustration de quelque principe métaphysique ou *a priori*. Cette reconnaissance va de pair avec les raisons pour lesquelles la philosophie ne peut se recommander d'une « priorité », pas plus que d'un privilège lui permettant de s'élever sur un piédestal » (QQP, 33). Il ne saurait être question, ni chez l'un ni chez l'autre, de vouloir fonder la valeur de la démocratie en montrant qu'elle découle des propriétés mêmes de la réalité – que celle-ci soit pensée au niveau du Cosmos, de la Vie, de l'Homme ou de la Société –, réalité que seul un mode proprement philosophique de connaissance nous dévoilerait dans sa constitution véritable. Mais Rorty soutenait une version plus radicale de cette thèse en affirmant qu'aucune philosophie, et pas seulement la métaphysique fondationnaliste, n'avait de priorité sur la démocratie, pour la simple raison qu'il n'y a pas de lien autre que contingent entre les théories philosophiques et les pratiques politiques. Les pratiques politiques ne présupposent et n'ont besoin de présupposer aucune croyance

⁵ Cet article de Rorty sur Rawls a été traduit par Cometti dans Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité* (1991), Paris, PUF, 1994.

philosophique particulière (par exemple sur la connaissance), et d'ailleurs les pragmatistes comme les anti-pragmatistes peuvent tout à fait se rejoindre sur la défense des libertés académiques par exemple, malgré leurs différences théoriques⁶. Aux yeux de Rorty, il n'y avait même pas à célébrer Dewey comme le philosophe de la démocratie américaine, car « la philosophie et la politique ne sont pas liées entre elles de façon aussi serrée », si bien que « l'opinion que vous vous faites du pragmatisme peut et doit être indépendante de l'opinion que vous avez de la démocratie ou de l'Amérique »⁷. Dès lors, le rôle du philosophe est essentiellement thérapeutique et consiste à critiquer toute tentative de vouloir fonder métaphysiquement telle ou telle pratique politique, sans chercher à fournir de justification alternative. Les seuls arguments en faveur de la démocratie sont en dernière instance empiriques et pratiques et consistent à montrer les avantages et les inconvénients sur la vie des gens résultants de l'adoption de tel ou tel type d'organisation sociale et même plus précisément de telle ou telle mesure spécifique – sans chercher à « assembler tous les morceaux du puzzle »⁸. Tout au plus le philosophe peut-il chercher à redécrire certaines situations sociales dans un autre vocabulaire que le vocabulaire dominant afin de rendre sensible et visible la cruauté du système existant, chose que, de toute façon, le romancier fait mieux que le philosophe comme le montre l'exemple de *La case de l'oncle Tom* qui aurait converti à l'anti-esclavagisme plus de gens que tous les discours philosophiques sur l'égalité des races. Cette question du degré de radicalité dans l'engagement anti-fondationaliste et de ses conséquences sur la philosophie politique préoccupait manifestement Cometti, puisqu'il y revient à deux reprises dans son livre sur Dewey (en note p. 316 et en conclusion p. 259). Comme tout le projet de son livre tend à le montrer, il semble pencher finalement vers la version plus faible de Dewey sans prendre cependant le temps de l'argumenter explicitement dans ces pages. C'est certainement un point sur lequel on regrettera qu'il n'ait pu poursuivre ses travaux.

⁶ cf. Rorty, « Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions ? », *Academe*, vol. 80, n° 6 (nov-déc. 1994), p. 52-63, repris dans *Truth and Progress : Philosophical Papers III* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998) sous le titre « John Searle on Realism and Relativism ».

⁷ Rorty, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 11 et 13.

⁸ cf. Rorty, « Democracy and Philosophy », conférence à Téhéran, 2004, www.eurozin.com (c'est Cometti qui avait attiré mon attention sur cette conférence inédite qu'il comptait traduire un jour).

Repenser l'individu, reconstruire le libéralisme

Cometti rend en tout cas manifeste qu'aux yeux de Dewey, la manière dont on conçoit la liberté et l'individu est liée « de façon serrée » au modèle de société libérale qu'on se propose de défendre. Le deuxième axe qu'on peut dégager de sa lecture porte sur le projet très spécifique de *reconstruction* que propose Dewey et qui consiste à chercher à critiquer la doctrine libérale au nom du libéralisme lui-même afin de formuler un libéralisme nouveau : « le libéralisme [...] a renoncé à réaliser les fins d'émancipation et de justice qu'il s'était primitivement fixées » (DR, 24-25), « Dewey pensait que le libéralisme avait donné à la liberté et à l'individualité un élan dont il convenait de sauvegarder l'héritage en le préservant des atteintes ou de la dilapidation auxquelles les libéraux eux-mêmes l'ont exposé » (DR, 38), « l'une de ses principales critiques (...) est en effet de s'être converti, après une première phase émancipatrice, en un catéchisme faisant obstacle à toute possibilité de changement et justifiant un ordre économique privant de réalité la liberté à laquelle il doit son nom » (47) ; « Comment un courant de pensée et une philosophie de la liberté ont-ils pu se convertir au point de se dresser en obstacle contre les idéaux qu'ils défendaient initialement ? » (54) ; « l'utilitarisme, le libéralisme, au même titre que beaucoup d'autres courants avant eux, n'ont pas réussi à tenir la ligne de ce qu'ils avaient inauguré ou projeté » (89-90) ; « les *a priori* sur la base desquels le libéralisme a joué un rôle politiquement émancipateur dans l'histoire se sont transformés en un obstacle à l'émancipation [...] Les mêmes idées peuvent parfaitement jouer un rôle novateur à un certain moment pour freiner tout mouvement à un autre. » (118-119) ; « les démocraties libérales [...] ont abandonné en chemin les idéaux qui les avaient vu naître : elles ont échoué, là où elles étaient attendues » (256).

Dewey se présente bien comme un libéral et un individualiste, alors qu'il n'accepta jamais l'étiquette de « socialisme », courant dont il était pourtant idéologiquement proche comme l'atteste son engagement aux côtés des socialistes américains au sein de la *League for Independent Political Action* et son vote lors des élections présidentielles de 1932 et 1936 en faveur de leur leader, Norman Thomas, contre Roosevelt à qui il reprochait d'en rester à mi-chemin avec le *New Deal*. Mais il entend être fidèle à l'esprit du libéralisme et non à sa lettre, et se propose par là de reconstruire le libéralisme en étant plus fidèle que les libéraux ne l'ont été eux-mêmes à l'idéal de liberté et à la valeur de l'initiative individuelle. C'est donc au nom de la liberté individuelle, mais d'une liberté individuelle repensée, que Dewey cherche à réformer le libéralisme, et non pas au nom d'une position qui serait fondamentalement anti-libérale ou anti-individualiste. Ce projet de reconstruction le distingue à la fois des néo-

libéraux comme von Mises ou Hayek qui ne font que réaffirmer sans les reconstruire les anciennes conceptions de la liberté et de l'individu promues par Locke, Smith ou Bentham (cf ; le sixième et dernier chapitre « L'avenir du libéralisme ») et des anti-libéraux de gauche, d'inspiration socialiste ou communiste, qui soutiennent que l'individualisme (dont ils empruntent fautivement la notion à leurs adversaires) est la cause essentielle des maux de la démocratie, ce qui conduit à penser le social contre l'individuel et peut dans les faits mener au nom du bien commun à priver de légitimité philosophique la défense des libertés individuelles.

S'appuyant sur *La Théorie politique de l'individualisme possessif* de MacPherson pour conforter les analyses historiques que Dewey proposent de l'histoire du libéralisme depuis l'époque de Hobbes et Locke jusqu'à John Stuart Mill, Cometti rappelle dans les chapitres I et II que le libéralisme ancien s'est élaboré autour de la notion d'un individu considéré à la fois comme pré-social et doté de caractéristiques intrinsèques, les droits dits « naturels », parmi lesquels il faudrait compter le droit de propriété qui est par là pensée comme nécessairement privée. Soutenu par une psychologie elle-même individualiste qui rend compte des actions en termes d'intérêt particulier, le libéralisme érige l'échange contractuel entre individus comme norme de la rationalité sociale. L'Etat n'a pour seule fonction que de garantir l'exercice de cette liberté individuelle à échanger, toute autre intervention étant considérée comme une interférence dans les lois naturelles du marché qui menace la prospérité de la nation et réprime la liberté des individus : « laissez-faire », tel est la devise du libéralisme ancien. Le constat de Dewey est qu'une telle doctrine a échoué, puisqu'elle n'a réussi à promouvoir la liberté de quelques uns qu'au détriment de la liberté réelle de tous les autres et que les individus produits par les sociétés libérales, loin de développer leur individualité ou leur personnalité, voient leur capacité à se réaliser réduite et leur mode de vie uniformisé. L'atomisme individuel n'est pas une vérité première de la constitution des sociétés humaines, c'est une conséquence historiquement produite par la mise en œuvre du dogme libéral. La raison de cet échec est que « les premiers libéraux manquaient de sens historique et d'intérêt pour l'histoire » (Dewey, cité p. 26). La liberté individuelle que réclamaient les premiers libéraux était relative à un contexte social et historique particulier. Il s'agissait de se libérer de certaines formes d'organisation sociale, comme les trois ordres, les corporations, la monarchie, la non-séparation de l'Eglise et de l'État, etc., qui bloquaient les changements sociaux en entravant le développement des interactions entre certains individus. Mais le libéralisme philosophique a converti cet individualisme pratique en individualisme métaphysique et cette libération relative en liberté absolue en posant au fondement des

interactions sociales des individus dénués de toute forme d'association. La lutte de certains individus contre certaines formes d'association s'est muée en opposition entre la naturalité des droits intrinsèques de l'individu en général et l'artifice de toutes les formes d'organisation sociale, justifiant par conséquent la protection des individus contre toutes les formes d'association qui ne seraient pas conformes à leur nature pré-sociale. Lorsque la politique du laissez faire a produit, avec le capitalisme, de nouvelles formes d'oppression, les libéraux traditionnels ont été incapables de réviser leurs conceptions de la liberté et de l'individu pour accompagner les nouveaux mouvements de libération, puisqu'ils les avaient placées dans le ciel des vérités éternelles, fondées sur l'essence de l'homme et de la société, ce qui les avait soustraites aux contingences de l'histoire. Les chaînes des oppresseurs d'aujourd'hui sont forgées avec les armes des libérateurs d'hier.

Les chapitres III et IV exposent l'essentiel de la reconstruction opérée par Dewey. L'individu humain est naturellement social. La question n'est pas de savoir comment des individus pré-sociaux en viennent à former une société (la question du « contrat social »), mais quel type d'association spécifique la société humaine est-elle, par comparaison aux modes d'association des autres êtres vivants ou des corps matériels. L'individu, dans les associations humaines, ne désigne pas une entité individuée mais interchangeable (comme une pièce de 1 euro par rapport à une autre pièce de 1 euro avec laquelle on pourrait tout aussi bien payer), mais une valeur, celle de l'unicité, de l'irremplaçabilité, de la différence. L'individualité d'un individu n'est pas donnée, il faut la faire : l'individu développe son individualité en apportant une contribution spécifique aux associations dans lesquelles il vit (famille, école, milieu professionnel, groupe d'amis, organisations politiques, clubs artistiques, etc.). Son individualité se mesure donc à la différence pratique que sa participation fait dans les fins, les valeurs, les projets, les résultats, etc., de la vie commune. La liberté n'est pas une propriété abstraite attribuée une fois pour toute aux individus et définie par l'absence de contrainte extérieure (liberté négative) ; c'est la réalisation des potentialités de l'individu qui dépendent de la manière dont il peut participer aux valeurs de la vie associée pour modifier l'ordre social existant (liberté positive). Puisque la réalisation de des potentialités d'un individu est tributaire de ses interactions sociales, sa liberté réelle est sous condition de la manière dont l'environnement social est organisé. Promouvoir la liberté individuelle, c'est organiser activement les relations sociales en créant un milieu contrôlé permettant de briser les barrières de classes, genres, races, générations, etc., qui entravent la pleine réalisation de ces capacités – comme l'école doit fournir un milieu spécialement organisé pour permettre de développer les potentialités de chacun en plaçant les élèves dans des types d'interaction

contrôlée qui leur permette d'apprendre de leurs expériences et ainsi de construire leur personnalité (pas de « laissez faire » dans l'école deweyenne !). Le libéralisme n'est donc pas incompatible par nature avec l'action sociale ou l'interventionnisme, ni la planification sociale avec la défense de la valeur des individus. Dans les termes de Rorty que Cometti retrouve ici naturellement, l'individualisme bien compris est un individualisme de la *solidarité* et non de la lutte de tous contre tous ou de la survie du plus apte.

On aurait cependant tort de croire qu'une telle reconstruction se déroule dans une histoire seulement interne à la pensée anglo-américaine depuis Locke. Cometti ne mentionne qu'en passant tout ce que Dewey doit à sa formation hégélienne, mais la reconnaissance de cette dette serait de nature à réorienter la manière dont on conçoit son projet. Les critiques à l'encontre de l'atomisation du social chez les empiristes et utilitaristes, de leur conception tronquée du moi, de l'érection de l'échange marchand comme norme de toute interaction sociale, de l'apologie du laissez-faire, tout comme la valorisation du service social, l'articulation de la liberté individuelle au bien commun ou la vision morale de la démocratie, Dewey les doit d'abord à la lecture d'une figure influente de l'hégélianisme anglais au XIXe siècle, Thomas Hill Green⁹. On peut voir la reconstruction de Dewey aussi bien comme une tentative de renouveler le libéralisme et l'individualisme lockéen de l'intérieur qu'une tentative pour libéraliser et individualiser les courants politiques issus de l'hégélianisme en les purgeant de toute absolutisation de l'État. Il faut comprendre le projet de radicalisation du libéralisme au sens où William James parlait d'empirisme radical : de même que la juste critique de la conception mutilée de l'expérience des empiristes britanniques qui a été conduite à partir de Kant doit pouvoir être reprise au nom d'une attention plus grande à l'expérience plutôt qu'en invoquant des entités totalisantes supérieures à l'expérience (comme l'Ego transcendantal), de même la critique « allemande » de la conception tronquée de l'individu est récupérée mais à partir d'une conception plus fine de l'individu qui évite de le subordonner à ou de le dissoudre dans la totalité organique de l'État. Une telle manière de présenter le libéralisme nouveau de Dewey aurait l'avantage de rouvrir le dossier des points de contact entre la pensée anglophone et la pensée continentale (comme entre libéralisme et socialisme), en montrant les proximités, mais aussi sans doute les écarts, entre la solution proposée par Dewey et les différents socialismes européens, et notamment français, qui se

⁹ Pour contextualiser la pensée politique de Dewey, Cometti se fonde principalement sur la magistrale bibliographie intellectuelle de Robert B. Westbrook (*John Dewey and American Democracy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991) ; mais sur la question spécifique du libéralisme, le point de vue d'Alan Ryan qui souligne d'avantage la comparaison avec le contexte et la pensée politique britannique est tout aussi précieux (cf. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York et London, W. W. Norton & Company, 1995. Sur l'influence de Green, cf. p. 89 et *sq.*)

sont construits à la même époque sous l'influence du seul idéalisme allemand et dans une opposition frontale au libéralisme et à l'empirisme britannique.

L'enquête comme moyen, la liberté comme fin

Cometti situe le critère d'une radicalisation au niveau de l'articulation des moyens et des fins politiques dans une démocratie qui se veut libérale : « la radicalisation du libéralisme, de même que la radicalisation de la démocratie, se condense en une maxime : en accorder les *moyens* et les *fins* » (DR, 17) ; « il existe donc un rapport étroit entre la théorie [contemplative] de la connaissance et la théorie politique du libéralisme [ancien]. Toutes deux ignorent ce que la méthode propre aux sciences expérimentales met en œuvre dans l'enquête : une relation réciproque des moyens et des fins aux termes de laquelle la définition des fins se détermine et se modifie avec la mise en œuvre des moyens » (126) ; « une démocratie se prouve et s'éprouve à la nature des *moyens* qu'elle mobilise pour atteindre les *fins* qu'elle choisit, lorsque ces moyens sont en accord avec ces fins comme telles, ce qui constitue précisément la chose la plus difficile » (171) ; « la limitation des démocraties à la seule considération des *fins* démocratiques et [...] la neutralisation du *processus démocratique*, sont les corrélats d'une conception de l'individu et du privé qui ne s'accomplit plus que dans [...] l'affaïssement et l'affadissement de la solidarité » (193) ; « la démocratie n'est pas réglée par des *a priori* ou des normes définies indépendamment du *processus démocratique*, c'est-à-dire des conditions sociales de son effectuation » (262-63).

La conversion du libéralisme de mouvement d'émancipation en mouvement d'oppression n'a pas été due seulement à une mauvaise conception des fins (la liberté, l'individualité), mais également à une dissociation des moyens et de ces fins proclamées. Les moyens mis en œuvre pour réaliser ces fins ne leur étaient pas accordés si bien que leurs conséquences véritables aboutirent à entraver la réalisation de la liberté des individus au lieu de la promouvoir. Cometti rappelle opportunément que c'est par le débat que Dewey a engagé avec Trotski (p. 127-130) qu'on peut le mieux saisir ce thème des moyens et des fins, même s'il faudrait sans doute plus de développements pour montrer en quoi la discussion peut également s'appliquer au libéralisme traditionnel. L'usage de la violence que prône Trotski est en contradiction avec la liberté comme idéal qu'elle est censée faire advenir. Le problème est double. D'une part, le choix de la lutte des classes comme moyen illustre un mode de pensée fondationnaliste. Ce que Dewey reproche à Trotski, c'est de ne pas conclure à la lutte

des classes après une enquête minutieuse sur les conséquences réelles que pourraient avoir la mise en œuvre d'une telle méthode sur la réalisation effective de la liberté ; mais de déduire la lutte des classes d'une prétendue loi nécessaire du développement historique (« l'histoire est l'histoire de la lutte des classes »). Trotski ne fait pas de la lutte des classes une hypothèse, parmi d'autres, à évaluer d'après ses exemples historiques passés et ses conséquences futures anticipables, à réviser si besoin en fonction de sa réussite ou son échec à accomplir la fin visée ; il en fait un dogme inaltérable à appliquer quel que soit le contexte et la situation. Contre une telle manière dogmatique de penser la politique, le pragmatisme de Dewey réclame d'adopter en politique l'esprit expérimental qui a fait le succès des sciences modernes. Cette réorientation entraîne une nouvelle manière de considérer les questions politiques sur laquelle Cometti aurait peut-être pu s'étendre d'avantage, car elles sont liées à la notion, difficile chez Dewey, d'enquête sociale : au lieu des grands discours sur la Société et l'Histoire en général, l'examen contextualisé de questions sociales précises ; au lieu de l'application mécanique de principes inaltérables, la mise en œuvre contrôlée d'hypothèses ; au lieu de l'opposition systématique et la polarisation de la vie politique autour de quelques valeurs abstraites agitées par des partis, la collaboration des enquêteurs au sein de communautés ou de conseils où les différents intérêts concrets en conflit sont représentés et négociés ; au lieu d'une discontinuité du temps politique où l'on balance d'un principe au principe opposé, la possibilité de progresser y compris en reconnaissant les échecs permettant d'écarter les mauvaises hypothèses.

D'autre part, l'interdépendance des moyens et des fins suppose que le moyen ne puisse être indifférent à la fin visée. Si la fin est la liberté, les moyens ne peuvent être que libres. Là encore, c'est le modèle de l'enquête qui s'impose comme procédure démocratique par excellence, supposant une totale liberté de communication contre toutes les autorités qui chercheraient à masquer certains faits ou à imposer certains principes au nom d'intérêts qui seraient soustraits à l'enquête public. Si l'enquête est la meilleure méthode politique, c'est que ce moyen n'est pas extérieur à sa fin : la communauté d'enquêteurs commencent déjà ici et maintenant à réaliser la fin idéale d'une communauté d'individualités libres. Cometti le souligne dans ces termes : « L'enquête donne une image de la possibilité de l'individualisme « nouveau » ici en question. Dans l'enquête, les individus (comme chercheurs) exercent leurs facultés « individuelles » : leur intelligence, leur imagination et jusqu'à leurs habitudes, etc., en relation avec celles des autres individus, à travers la *part* qu'ils prennent à une expérience *commune* dont le processus repose sur la communication, la coopération, dans la perspective de résultats eux-mêmes élaborés en commun et exposés à d'éventuelles révisions si les

circonstances l'exigent. Quiconque *prend* part à une enquête, s'il y prend part comme individu, n'y affirme son individualité que dans la mesure où elle est supposée contribuer à une tâche *commune* qu'elle enrichit et dont elle s'enrichit en retour » (155-156). On voit en quoi, comme le dit Cometti en conclusion (261-266), Dewey ne rentre pas dans les cases du débat actuel entre libéraux et communautariens. C'est que pour lui, et la liberté individuelle et la communauté sont à construire, et elles ne peuvent se construire que conjointement.

Libéralisme radical ou démocratie radicale ?

Cela fait un certain nombre d'années à présent, grâce à de nombreux travaux où Cometti fait figure de pionnier, que le pragmatisme a cessé de représenter en France l'expression en philosophie de l'esprit de commerce américain, selon la formule de Bertrand Russell. Russell le disait au sujet de la théorie pragmatiste de la vérité, sans se soucier le moins du monde de ce que les pragmatistes pouvaient dire de l'état du commerce aux États-Unis. Que le pragmatisme ait pu devenir une philosophie associée à la recherche du profit ne cessait d'étonner celui qui écrivait ces lignes : « notre matérialisme, notre dévotion pour le fait de gagner de l'argent et pour passer du bon temps, ne sont pas des choses en elles-mêmes. Elles sont le produit du fait que nous vivons dans une culture de l'argent ; que notre technique et notre technologie sont contrôlées par l'intérêt et le profit privé » (Dewey, cité p. 161). L'intérêt du livre de Cometti est ainsi de nous montrer que la pensée politique n'est pas sommée de choisir entre la critique du capitalisme financier et la défense des libertés individuelles, ou entre l'exaltation de l'État et la glorification de l'individu. Fidèle à sa conception de la philosophie, il permet de retrouver ce « sens du possible » qui conduit à imaginer de nouvelles perspectives.

Il porte cependant sur une partie seulement de la philosophie politique de Dewey. Le corpus exploité est essentiellement les textes écrits dans les années 1930, ceux qui accompagnent la Grande Dépression et le *New Deal*, tels que *Individualism, Old and New* (1930) et *Liberalism and Social Action* (1935). Le choix est pertinent en ce que cette période de crise ressemble par certains aspects à la période actuelle, ce qui permet à Cometti de plaider pour l'actualité de la pensée de Dewey. Il préparait par ailleurs en collaboration avec Joëlle Zask la traduction d'une collection d'écrits politiques de Dewey qui devait notamment compter *Individualism, Old and New* encore inédit en français, si bien que son livre peut se comprendre comme un commentaire d'accompagnement de ces traductions dont il cite de

larges extraits. Ce choix le conduit à valoriser les thèmes de l'individualisme et du libéralisme qui sont en effet capitaux pour Dewey dans les années 30 mais qui ont pour effet de déplacer quelque peu le centre de gravité de sa pensée politique. Malgré son titre général, le livre de Cometti est moins un livre sur la démocratie qu'un livre sur le libéralisme, comme en témoignent les titres des chapitres où le thème du libéralisme intervient systématiquement alors que le terme même de démocratie n'apparaît que dans l'avant-dernier chapitre. Il a tout à fait raison de rappeler que le libéralisme et la démocratie sont étroitement liés comme de soutenir que la reconstruction de l'idée de démocratie chez Dewey passe par une redéfinition de la liberté et de l'individu. Mais il y a de bonnes raisons de penser que l'idée la plus inclusive est celle de démocratie et que c'est à partir de sa théorie de la démocratie qu'il faut replacer l'ensemble des réflexions politiques de Rorty, y compris sur le libéralisme ou l'individualisme. Dewey définit d'ailleurs souvent la démocratie à partir de la conjonction des trois concepts de la devise républicaine française « liberté, égalité, fraternité ». Un des torts du libéralisme ancien est d'avoir isoler et absolutiser la liberté au détriment des deux autres facteurs, alors que Dewey cherche à reconstruire l'idée de liberté à partir de celles d'égalité et de fraternité, considérant que l'égalité et la fraternité ne se juxtaposent pas à la première comme un élément s'ajoute à d'autres dans une série de termes extérieurs les uns aux autres, mais que les trois idées forment un circuit où chacune déterminent le sens et la valeur des deux autres. Cette mise en circuit constitue précisément l'idée inclusive de démocratie : « la coopération – appelée fraternité dans la formule française classique – fait tout autant partie de l'idéal démocratique que l'initiative personnelle »¹⁰ (Dewey, *Freedom and Culture*, in *Later Works*, vol. 13, p. 78). L'enquête est la méthode démocratique, parce qu'elle représente non seulement la liberté de communication mais également l'égalité des participants et leur coopération fraternelle en vue d'une fin commune.

C'est pourquoi il convient de resituer l'analyse de Cometti dans une perspective plus large ouverte par les deux ouvrages majeurs de Dewey sur la démocratie, mais qui sont relativement sous-exploités dans son commentaire. D'abord, *Démocratie et éducation* (1916), malheureusement évacué dès la première ligne du livre. Non seulement la question de l'éducation fournit des éléments essentiels de compréhension à qui s'intéresse à la question du rapport des moyens et des fins, l'école devant être pour Dewey le grand moyen de la réforme sociale. Mais l'éducation au sens large, celle qui est synonyme du processus continu d'apprentissage tout au long de la vie, fournit la clef pour comprendre la manière dont Dewey

¹⁰ Dewey, *Freedom and Culture*, in *The Later Works* (éd. Boydston), Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008, vol. 13, p. 78.

conçoit la construction ouverte de l'individualité, dans les termes précisément d'un processus de croissance que les sociétés anti-démocratiques bloquent d'une manière ou d'une autre. C'est une telle croissance qui fournit la norme au nom de laquelle critiquer et reconstruire les institutions existantes : « l'institution n'a de valeur qu'en tant qu'elle éduque l'individu et lui permet d'actualiser pleinement ses capacités. On peut définir la démocratie de bien des façons, mais du point de vue moral, l'exigence démocratique consiste à juger institutions politiques et organisations industrielles en fonction de leur contribution au développement général de chacun des membres de la société »¹¹.

Ce point de vue moral, c'est enfin ce que permet de comprendre la lecture de *Le Public et ses problèmes* (1927). Cometti se méfie manifestement d'une conception morale de la démocratie qui reviendrait à évacuer ou secondariser l'action sociale et politique, et il cite pêle-mêle au gré des chapitres le « retour à l'éthique », le souci de soi ou la création de soi par soi, l'éthique du *care* ou de la vulnérabilité, etc... Mais là encore, ce que l'ouvrage de Dewey permettait de comprendre, c'est la solidarité des trois dimensions morale, sociale et politique dont la démocratie est le nom. La liberté, tout comme l'égalité et la fraternité, est investie chez Dewey d'un sens inséparablement social, politique et moral. La démocratie est sociale avant d'être politique, et elle doit être réalisée au sein des innombrables associations qui composent une société (familles, écoles, entreprises, églises, partis, etc.) et pas seulement au niveau du système de gouvernement de cette société. Car l'Etat est une forme d'association secondaire et dérivée chargée de veiller aux conséquences que les activités des associations primaires ont les unes sur les autres. Cela signifie que Dewey n'est pas critique du « laissez faire » en tant que tel, mais seulement de l'érection du « laissez faire » en dogme invariable. L'esprit expérimental et contextualiste requiert que le périmètre d'intervention de l'Etat varie avec le type de conséquences que les activités humaines produisent, loin des solutions en tout ou rien : « à certaines périodes et dans certains lieux, c'est une forte activité de l'Etat qui peut être indiquée, et à un autre moment, une politique d'inaction et de laissez faire »¹². Ce primat du social sur le politique est dépassé par un primat, du point de vue normatif, du moral sur le social comme sur le politique. La démocratie désigne d'abord un idéal et non une réalité historique, c'est l'idéal de communauté humaine où les individus développent leurs propres capacités en participant chacun à leur manière à la détermination et à la réalisation des fins communes. Si la démocratie de Dewey se veut radicale, c'est qu'il veut reprendre la construction démocratique à la racine, car un tel idéal n'a jamais été consciemment pris

¹¹ Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 243.

¹² Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Pau, Farrago/Léo Scheer, trad. mod. Zask, 2003, p. 103.

comme fin de l'organisation des associations primaires et de l'élaboration des institutions politiques secondaires. Les démocraties qui ont émergé historiquement ont plutôt été selon lui le produit dérivé des révolutions scientifiques, technologiques et industrielles de l'époque moderne que d'une action concertée, et le discours du libéralisme britannique n'a fait qu'accompagner le mouvement en lui servant de caution idéologique, faute d'avoir penser la liberté et l'individu à l'aune de cet idéal démocratique.

Mais à l'inverse une fin n'est rien sans les moyens qui la réalisent en l'incarnant ici et maintenant : « l'idée demeure stérile et vide si elle ne s'incarne pas dans les relations humaines »¹³. L'idée démocratique est aux associations sociales et politiques ce que la fonction est à l'organe : pour voir, il faut des yeux, et pour vivre démocratiquement, il faut une école démocratique, une industrie démocratique, une famille démocratique, etc., et un État démocratique. Les moyens sociaux et politiques sont donc premiers empiriquement et pratiquement sur l'idéal moral, puisqu'ils ne sont rien d'autre que cette fin aux premières étapes de sa réalisation dans les faits, comme les briques qu'on pose ne sont rien d'autre que la maison qu'on vise à construire et qu'on construit par là même. Cette interdépendance des moyens et des fins, ce circuit entre le social, le politique et l'idéal, sont une autre manière d'énoncer la non séparabilité des idées et de l'action dans le pragmatisme. Rendre les idées plus pratiques, rendre l'action plus intelligente, c'est, bien loin de tout esprit de commerce, la leçon de l'idéalisme pratique qu'on retrouve dans la citation de William James que Cometti met en exergue de son troisième chapitre : « Les idéaux ont essentiellement pour but la transformation de la réalité ».

Jean-Pierre Cometti n'a jamais vu dans ses livres autre chose que les fruits contingents d'une recherche en cours et, selon une formule de Wittgenstein, un travail sur soi et peut-être même contre soi, mais au sein d'une communauté de chercheurs et de lecteurs, permettant de construire une individualité libre. Comme le montre d'ailleurs la préface à la seconde édition de son livre sur Wittgenstein, ils les pensaient toujours révisables conformément à l'esprit pragmatiste qu'il a su faire souffler en France. On ne saurait mieux lui rendre hommage qu'en citant cette autre remarque de Wittgenstein par lequel il terminait précisément cette préface : « souhaité-je voir mon travail continué par d'autres plutôt qu'un changement dans la manière de vivre qui rendent toutes ces questions superflues, cela n'est pas du tout clair pour moi »¹⁴.

¹³ *ibid.*, p. 153.

¹⁴ Wittgenstein, cité dans Jean-Pierre Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, Tours, Farrago, 2001, p. 9.

Stéphane Madelrieux,
Université Lyon 3