

**ROBERTO FREGA
& STEVEN LEVINE
(eds)**

***JOHN DEWEY'S
ETHICAL THEORY:
THE 1932 ETHICS***

NEW YORK ET LONDRES,
ROUTLEDGE, 2021

RECENSION PAR
BAPTISTE CORNARDEAU

L'ÉTHIQUE À L'ŒUVRE : DE LA RÉFLEXION MORALE À LA TRANSFORMATION DÉMOCRATIQUE DE L'EXPÉRIENCE

Ainsi que l'expliquent Roberto Frega et Steven Levine en ouverture de *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics* (2021), l'un des principaux motifs ayant animé le projet d'une étude collective approfondie de la version révisée de l'*Éthique* de John Dewey et de James H. Tufts, parue en 1932 et traduite récemment en français (Dewey & Tufts, 1932/2021 ; LW.7¹), consistait à mettre en œuvre « une forme d'exégèse plus rigoureuse et plus analytique que celle actuellement en vigueur » (p. ix)². Force est de constater en effet que malgré de nombreuses publications portant sur l'éthique de Dewey³, aucun ouvrage n'avait jusqu'ici proposé un commentaire suivi des huit chapitres de l'*Éthique* rédigés par le philosophe pragmatiste. La plupart des travaux antérieurs visaient à donner une interprétation générale de la question éthique chez Dewey, tel *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience* de Gregory Fernando Pappas (2008)⁴, ou bien s'attachaient, ainsi que le note ce même auteur (Pappas, 2008 : 309), à en étudier des aspects plus délimités, comme *John Dewey and Moral Imagination. Pragmatism in Ethics* de Steven Fesmire (2003), ou des moments plus restreints, comme *Dewey's Ethical Thought* de Jennifer Welchman (1995), qui faisait porter son examen jusqu'à *Human Nature and Conduct* (Dewey, 1922 ; MW.14). Néanmoins, contrairement à ce que laissent entendre les éditeurs, certaines publications ont offert une exégèse détaillée et méthodique des textes de Dewey. De ce point de vue, parmi ses principales œuvres, c'est sans doute *Démocratie et éducation* (Dewey, 1916a/2018b ; MW.9), livre dont Dewey lui-même déclarait dans sa courte autobiographie intellectuelle publiée en 1930, « De l'absolutisme à l'expérimentalisme », qu'il « [avait] été longtemps celui dans lequel était le plus pleinement exprimée [s]a philosophie » (Dewey, 1930b/2018a : 18 ; LW.5.156), qui a fait l'objet des analyses les plus serrées. Dès 1932, Herman H. Horne publiait un commentaire suivi de l'ouvrage où chaque section était méticuleusement commentée (Horne, 1932). Plus récemment, Denis C. Phillips a également

proposé un commentaire continu organisé par chapitres (Phillips, 2016), et le volume collectif dirigé par Leonard J. Waks et Andrea R. English est tout entier consacré à *Démocratie et éducation*, une première partie analysant successivement chacun des chapitres qu'une seconde partie explore dans leur ensemble et de manière plus contextuelle (Waks & English, 2017). À bien des égards, le volume dirigé par Frega et Levine suit d'ailleurs le modèle de ce dernier ouvrage, puisqu'après un premier moment introductif visant principalement à mettre en rapport l'*Éthique* de 1932 avec des textes antérieurs, une deuxième partie analyse tour à tour chacun des chapitres rédigés par Dewey, avant une dernière partie composée d'études plus thématiques et transversales.

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTHIQUE DEWEYENNE

Le premier chapitre, « Contextualizing Dewey's 1932 *Ethics* », vise à mettre en relation la nouvelle version de l'*Éthique* parue en 1932 avec d'autres textes de philosophie morale publiés antérieurement par Dewey, ainsi qu'avec l'évolution plus générale de sa philosophie. Parmi plusieurs changements significatifs, Gregory Fernando Pappas relève tout d'abord qu'en 1932, une certaine vision totalisante de l'histoire a été abandonnée au profit d'analyses plus circonscrites et sensibles au contexte. Par suite, disparaît également l'idée selon laquelle la moralité évoluerait de façon linéaire pour passer d'un état « primitif » à un état « moderne », ou encore que la moralité de groupe fondée sur la coutume serait appelée à céder la place à une moralité individuelle et réflexive. À la lumière d'un examen plus approfondi de la notion d'« habitude », l'un des concepts centraux de *Human Nature and Conduct* (Dewey, 1922; MW.14), la conception deweyenne de la « coutume » s'est en effet significativement modifiée, car les habitudes étant elles-mêmes façonnées par la réflexion et l'exercice de l'intelligence, la distinction entre coutume et réflexion ne doit être conçue que comme fonctionnelle. Ainsi que le note Pappas, se manifeste en outre une évolution épistémologique conduisant Dewey à remettre en question la place de choix longtemps réservée en éthique à la raison

et à la rationalité : l'intelligence prend la place de la raison et se trouve redéfinie comme un ensemble complexe d'habitudes ; la créativité, l'imagination, les sentiments font désormais de la moralité davantage qu'un exercice purement cognitif. Parallèlement, la distinction entre l'individuel et le social s'efface : plutôt que d'insister sur un conflit qui n'est le fruit que de distinctions abstraites, Dewey souligne la nécessité de saisir l'opposition entre les dimensions psychologique et sociale de la moralité sous un angle fonctionnel et d'envisager la vie morale en rapport avec les « situations morales problématiques » (p. 6) qui constituent son lieu propre. La notion de soi, plus transactionnelle, est du même coup modifiée, un rapport organique s'instaure entre les actes et le caractère, l'expérience présente et les habitudes, dans le contexte d'une situation déterminée qui appelle à l'enquête en vue d'une possible amélioration. Dès lors, l'idée d'une fin ou d'un bien ultimes doit être abandonnée, de même que la thèse, antérieurement présente chez Dewey, selon laquelle la vie morale devrait principalement viser à la réalisation de soi. L'expérience morale est désormais envisagée sous un angle « pluraliste » reconnaissant à ce qui est bon, à ce qui est bien et à ce qui est vertueux une égale importance, sans l'exclusivisme dont l'histoire de la philosophie a pu témoigner à travers la fausse opposition entre théories conséquentialistes, théories déontologiques et éthique des vertus.

Plus fondamentalement, la philosophie morale, conçue comme une pratique située, ne saurait se surimposer à la vie morale, mais doit être considérée comme une continuation et une élaboration instrumentale de la délibération à l'œuvre dans la conduite de tous les jours. Le plan de l'*Éthique* en est d'ailleurs le reflet, puisqu'après une première partie historique visant à faire saisir en quoi la morale est une réponse à des situations sociales déterminées et s'inscrit dans des pratiques habituelles, la deuxième partie cherche précisément à mettre en relation les diverses théories éthiques avec les problèmes qu'elles cherchent à résoudre, ainsi que l'illustre la troisième partie, consacrée à l'examen de problèmes économiques et sociaux déterminés. Non sans quelque paradoxe eu égard au projet général du

volume, Pappas insiste sur « le caractère holistique de l'éthique de Dewey et de sa philosophie en général » (p.11) et relève à plusieurs reprises la difficulté de lire l'*Éthique* pour elle-même dès lors que, selon Dewey, la pratique philosophique doit être conçue comme une enquête appelant à une reconstruction continue. La dernière partie du chapitre dresse néanmoins un portrait d'ensemble de la philosophie morale deweyenne en 1932, en adoptant la distinction, par ailleurs étrangère à Dewey, entre éthique descriptive, éthique normative et méta-éthique, catégories entrelacées et subordonnées, ainsi que le souligne Pappas, à un projet plus vaste d'amélioration de l'expérience. Sans faire absolument double emploi, la dernière partie du chapitre conduit néanmoins à reprendre et à développer davantage certains points abordés antérieurement, tels la critique de l'absolutisme moral et des effets appauvrissants et déresponsabilisants du dualisme entre théorie et expérience, la défense d'une conception de la moralité comme « effort social, créatif, imaginatif-émotionnel, hypothétique et expérimental d'amélioration des situations » (p.13), ou encore la question du rapport entre soi, habitudes, caractère et situations. Il apparaît alors que l'éthique des situations de Dewey est également une éthique des vertus, où le développement de certains traits de caractère permet le développement de l'intelligence et d'une vie morale meilleure.

L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DE L'EXPÉRIENCE MORALE

Dans le deuxième chapitre, « Dewey's Independent Factors in Moral Action », Steven Fesmire cherche à rendre compte de la « clé théorique » (p.19) à l'origine des chapitres centraux de la version révisée de l'*Éthique*, à savoir la conférence donnée par Dewey en Sorbonne en 1930 et publiée sous le titre « Trois facteurs indépendants en matière de morale » (Dewey, 1930c : LW.5.279-288). Dans ce texte, dont l'origine remonte aux années 1920 et tout particulièrement à un cours donné à Columbia en 1926 (Dewey, 1926/2016 : 2.2230-2.2284), Dewey s'oppose à tout fondamentalisme comme à tout monisme moral. Les trois grandes traditions éthiques représentées

par les Grecs, les Romains et les Allemands, et enfin les Britanniques, auraient en effet versé dans une forme d'exclusivisme consistant à ne retenir que l'une des trois dimensions irréductibles de l'expérience morale, à savoir les phénomènes d'aspiration, d'obligation ou d'approbation, formalisés eux-mêmes sous la forme de trois concepts moraux centraux : ce qui est bon, ce qui relève du devoir et ce qui est vertueux. Or le refus d'un tel exclusivisme constitue une inflexion significative de l'éthique deweyenne, car de l'aveu même de son auteur, l'*Éthique* publiée en 1908 souscrivait à une forme d'« utilitarisme socialisé » (p. 20) subordonné à un téléologisme orienté vers ce qui est bon ou se trouve jugé tel. Avant d'examiner successivement chacun de ces trois facteurs, Fesmire montre bien comment, pour Dewey, l'expérience morale est fondamentalement hétérogène et fait jouer des phénomènes qui, tout en étant également légitimes, peuvent se révéler divergents. Une situation morale ne donne donc pas seulement l'*apparence* d'être problématique, en raison de nos hésitations, de notre incertitude, de notre ignorance, ou encore de notre incapacité à embrasser ce qui est moralement bon, puisqu'en réalité « l'essence de la situation morale est un conflit interne et intrinsèque » (Dewey, 1930c : 120 ; souligné par nous-même).

Les aspirations, les désirs, sont à l'origine de la catégorie de ce qui est bon. Mais tout ce qui procure une satisfaction n'étant pas toujours jugé satisfaisant à la réflexion, la plupart des conceptions téléologiques insistent sur la nécessité d'éclairer le désir par une « prévision intelligente » (p. 25) consistant à délibérer, à peser les conséquences, à comparer et juger les différents choix possibles, ce que Dewey désigne pour sa part comme une forme de « répétition dramatique » (*dramatic rehearsal*). Si le concept de devoir se distingue de cette première source de la vie morale, c'est qu'il découle du contrôle exercé par les autres individus sur les désirs du sujet. Il n'est pas inconcevable toutefois qu'un devoir soit jugé bon, mais cela n'implique pas que les deux phénomènes aient une même origine, comme le voudrait la déontologie kantienne lorsqu'elle subordonne ce qui est bon à ce qui est bien. C'est le fait de vivre « en constante association et interaction »

(LW.7.218), c'est l'existence même de relations, qui confère aux devoirs leur autorité morale. En somme « le bien [...] relève d'une délibération sur les désirs et les intentions ; le droit, l'obligation, relève d'exigences qui ont une autorité et une force sociales ; les vertus relèvent de l'approbation » (Dewey, 1930c : 125), une approbation spontanée qui en fait une troisième source des phénomènes moraux. Ainsi que Dewey l'écrivait à Horace S. Fries en 1933 (Dewey, 2007 : Vol. 2, 26 décembre 1933, n° 07682), c'est la relecture des moralistes britanniques du XVIII^e et du XIX^e siècles qui l'a particulièrement conduit à donner toute sa place à ce dernier facteur. La volonté deweyenne d'introduire la méthode expérimentale au sujet des questions de valeur, ce qui suppose de ne se réfugier ni dans des rationalisations *ad hoc*, ni dans des abstractions éloignées des situations de conflit moral qui appartiennent à l'expérience pratique, s'inscrit du reste, comme le souligne Fesmire, dans le prolongement de Hume (Hume, 1740/1993).

UNE VISION HOLISTIQUE DU CARACTÈRE ET DE LA CONDUITE

Après ces deux chapitres introductifs suit une analyse des huit chapitres de l'*Éthique* rédigés par Dewey. Stéphane Madelrieux analyse tout d'abord le chapitre 10 sous l'angle du « holisme moral et [du] caractère pragmatiste » (« Moral Holism and the Pragmatist Character »). Il apparaît en effet qu'entre l'édition de 1908 et de 1932, la critique deweyenne se déplace et ne vise plus tant le dualisme moral, à savoir la tendance à « diviser l'action humaine en deux parties distinctes : l'intérieur et l'extérieur, les motifs et les conséquences, et le caractère et la conduite manifeste » (p. 45), que ce que Madelrieux désigne comme un « atomisme moral », à savoir l'idée qu'il serait possible de « juger la valeur morale d'un acte donné en considérant seulement cet acte particulier » (p. 46). Le « holisme moral » de l'*Éthique* de 1932, selon lequel le jugement moral ne devrait s'exercer que relativement à une ligne de conduite générale, remplit donc une double fonction critique et doit être pris en deux sens. Il traduit d'abord la continuité entre l'esprit et le corps, entre les motifs

internes et les conséquences d'un acte, et prend à rebours la tendance, manifeste dans le kantisme et dans l'utilitarisme, à privilégier l'un ou l'autre des termes de l'alternative pour en faire le lieu privilégié de la moralité. Il vise ensuite, d'un point de vue temporel, à replacer chaque acte particulier dans la série au sein de laquelle il s'inscrit, c'est-à-dire à en faire le reflet d'une conduite ou d'un caractère ayant une valeur générale. La conduite doit donc être évaluée du point de vue de l'unité du caractère auquel elle se rapporte et le caractère suppose la continuité d'une conduite par laquelle il puisse être déterminé. Aussi, d'un point de vue moral, sinon d'un point de vue psychologique, la conduite et le caractère peuvent-ils être considérés comme équivalents, et le holisme moral temporel vaut-il également comme critique du dualisme moral.

Selon Madelrieux, ce déplacement de la perspective deweyenne s'explique au moins par trois raisons : dans la mesure où Dewey déploie désormais sa critique sur trois fronts, que sont les « trois facteurs indépendants » dont il a déjà été question, et ne vise plus seulement le kantisme et l'utilitarisme, la question du dualisme moral passe au second plan ; ensuite, la publication de *Human Nature and Conduct* a représenté un tournant, et l'habitude est devenue un concept deweyen central permettant notamment de ressaisir l'unité de la conduite et du caractère ; enfin, la relecture des écrits de Charles S. Peirce (Dewey, 1916b : MW.10.71-78 ; 1932 : LW.6.273-277), et notamment l'insistance de ce dernier sur la réalité du « général » (Peirce, 1878a/1879, 1878b, 1902, 1905/1969), a pu conforter Dewey dans l'idée que la conduite, plutôt que des actes isolés, était l'angle d'analyse privilégié de la moralité. Conformément à l'idée deweyenne selon laquelle la théorie morale est la logique de la délibération morale, Madelrieux formule, de manière originale, cinq règles méthodologiques en accord avec une approche holistique de la morale. Il s'agit de veiller à pouvoir reconstituer la continuité de sa propre conduite ; d'envisager les conséquences d'un acte au point de vue de leur développement temporel sous la forme d'une possible tendance ; de considérer les actes, de manière authentiquement pragmatiste et mélioriste, eu égard aux conséquences

bénéfiques futures qu'il serait possible de faire advenir ; de ne pas rechercher la certitude morale mais de s'en tenir à une forme de probabilisme laissant ouverte la voie d'un progrès moral ; enfin de ne pas dénier aux actes ordinaires, au seul profit des dilemmes tragiques, leur caractère moral – ce en quoi le holisme moral est aussi un refus de l'exceptionnalisme moral. Avant de conclure, Madelrieux soulève un possible paradoxe : puisque la moralité réflexive vise à rompre les habitudes inhérentes à une moralité coutumière, la notion d'habitude à laquelle Dewey semble pourtant accorder une place centrale n'est-elle pas du même coup rendue caduque ? S'il n'en est rien, c'est qu'il convient de ne pas opposer la réflexion à l'habitude, mais plutôt de distinguer deux types d'habitudes. En effet, l'intelligence expérimentale que Dewey appelle de ses vœux pour une société démocratique ouverte à l'enquête sur les valeurs est elle-même une forme d'habitude, mais une habitude non routinière, qui fait jouer de concert le développement moral du soi et la transformation de l'environnement social et politique.

LA FORMATION RÉFLEXIVE DE FINS CRÉATIVES

L'analyse du chapitre 11 de l'*Éthique*, portant sur la question des fins, conduit précisément Federico Lijoi, dans « Forming New Ends Creatively », à poursuivre cet examen à travers ce qu'il désigne comme la « plasticité de la vie morale » (p. 61). Dewey notait en effet dans *Human Nature and Conduct* qu'il existe une « plasticité de l'impulsion » (Dewey, 1922 : MW.14.69), qui se prête à être façonnée par la coutume, mais peut aussi, de manière dialectique, transformer cette dernière. Sans toutefois y faire référence, Lijoi est donc conduit à envisager sous un autre point de vue le holisme moral analysé par Madelrieux, puisque la plasticité de la vie morale implique qu'il n'y ait pas de distinction franche entre le mécanisme et la vie, entre l'habitude et la réflexion conçue comme habitude intelligente. Le dualisme entre la théorie et la pratique ne visant selon Dewey qu'à troquer la fausse sécurité d'un monde idéal contre les incertitudes de l'existence, il convient à rebours de faire droit au doute, à l'expérimentation et à

la réflexion. Dans la transformation d'une situation problématique, dans l'élaboration créative de fins nouvelles, le sujet poursuit, selon l'expression deweyenne, « une fin sans fin » (Dewey, 1922 : MW.14.162), qui lui permet de transformer un état de crise en possibilité de réadaptation individuelle et de transformation de la réalité. L'opposition traditionnelle entre raison et désir n'est d'ailleurs pas plus légitime. En effet, la raison ne peut ni ne doit se défaire du désir, car, d'une part, elle ne pourrait mouvoir à elle seule vers une fin, et d'autre part, l'impulsion et le désir n'ont en eux-mêmes rien de répréhensible, seule pouvant être dangereuse leur tendance à confiner la pensée aux objets les plus immédiats. Or c'est justement le rôle de la pensée que d'élargir la perspective sur les désirs et d'en faire des « désirs réfléchis », c'est-à-dire de nous rendre attentifs à ce que nous désirons et d'élaborer des « fins-en-vue » qui, sans réprimer les désirs, les organise afin de conférer « unité et continuité à la conduite » (p. 76).

Une part significative du chapitre 11 étant consacrée à une discussion critique des théories morales ayant posé comme fin de la conduite ce qui est moralement bon, Lijoi examine ensuite les différents arguments de Dewey contre l'hédonisme, l'épicurisme, le capitalisme et l'ascétisme. Dans le premier cas, c'est principalement John S. Mill (Mill, 1861/2012) qui se trouve visé, et notamment l'identification de ce qui est désirable à ce qui est désiré. Pour Dewey, en effet, tout ce qui est désiré n'est pas désirable, et tout ce qui est désirable, n'étant pas nécessairement source de plaisir, n'est pas toujours désiré. Puisque le plaisir n'est souvent lié que de façon accidentelle à la réalisation de certains actes, vouloir en faire le seul guide de la conduite, en négligeant du même coup le pouvoir transformateur de la réflexion sur les fins et les désirs, semble particulièrement mal avisé. Ordonner les désirs selon leur qualité (et non d'après leur seule intensité) comme le fait Mill semble également conduire à figer un certain nombre de fins déterminées. Pour Dewey, la différence entre bonheur et simple satisfaction ne tient donc pas principalement à la qualité des désirs, mais plutôt à leur degré respectif d'intégration ou d'isolement, à leur capacité à satisfaire de façon plus ou moins durable et unifiante une partie

plus ou moins large du soi. C'est d'ailleurs pour cette raison que « le bonheur, en tant qu'il se distingue du plaisir, est une condition du soi » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 234 ; LW.7.199). Quant à l'épicurisme, tout en s'érigeant contre l'idéalisme abstrait afin de redonner sa valeur à l'activité présente, il conçoit pourtant cette même activité de manière égoïste et invite à se retirer passivement des troubles du monde, dans une forme d'élitisme enclin à un « perfectionnisme esthétisant et apolitique » (p. 73). Enfin, de même que l'éthique du capitalisme induit à privilégier des fins superficielles et témoigne donc d'un manque de réflexion, l'ascétisme fait primer la discipline des désirs et remplace la réflexion par la pratique et l'exercice. Si l'idée de forger des habitudes, inhérente à l'ascétisme, est tout à fait deweyenne, poser des fins négatives, comme la répression des désirs, se révèle bien plus problématique, car il importe davantage de transformer et de développer les inclinations à l'aune de ce que la réflexion approuve que de tenter de les faire disparaître. Ainsi que le résume Lijoi, il n'y a donc pas de dualisme entre ce qui est bon moralement et ce qui l'est naturellement, et « les biens moraux ne sont pas fixés, mais sont le résultat créatif d'une réflexion "sans fin" sur ces biens naturels capables de développer le désir de manière harmonieuse et coordonnée » (p. 88).

LES LIMITES DE LA MORALE KANTIENNE

Dans « Dewey, Kant, and the Problem of Moral Change », Connor Morris fait le choix de restreindre son analyse du chapitre 12 de *l'Éthique* à la question du lien établi par Kant entre ce qui est bon et ce qui est bien, un lien que Dewey juge erroné car il rendrait notamment impossible toute appréhension du changement moral. D'un point de vue kantien, la satisfaction des désirs peut être bonne mais n'a rien de moral, et peut même être « anti-morale ». La fonction de la raison, en tant que conscience morale, serait alors d'émettre des commandements visant à restreindre le désir, afin que le bien se trouve tout à fait séparé de la satisfaction naturelle des inclinations. Ainsi que le souligne Morris, tout l'enjeu de la position deweyenne consiste à rejeter fermement cette opposition entre ce qui est bon et ce qui

bien, tout en maintenant une distinction qui ne réinstaurerait pas un dualisme. Or la morale kantienne pèche par une psychologie erronée car, en envisageant le plaisir sous un angle seulement privé, elle ignore le caractère profondément social des individus et ses implications pour l'éthique, et en bannissant les affections du champ moral, elle sape toute possibilité de les transformer et de les améliorer. Pour Dewey, et l'on retrouve ici l'idée de « holisme moral » proposée par Madelrieux, la moralité ne doit donc pas être réduite à un champ étroit, car elle est intimement liée à la conduite ordinaire. En effet, la distinction entre moralité coutumière et réflexive est « plus relative qu'absolue » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 191 ; LW.7.162), et puisque « chaque acte a une portée morale *potentielle*, dans la mesure où il fait partie, en raison de ses conséquences, d'un ensemble comportemental plus large » (*ibid.* : 200, modif. ; LW.7.169), une continuité s'instaure entre ce qui, dans la conduite, relève ou non du domaine moral. En outre, l'universalisme manifeste dans l'impératif catégorique et le caractère totalisant du niveau théorique de la morale kantienne, ferment la voie, selon Dewey, à la possibilité du changement moral et à la transformation de la pratique qu'appelle la « continuité entre nos dispositions psychologico-émotionnelles et la réflexion intelligente sur les règles et les principes » (p. 103). Sans qu'il soit nécessaire de rejeter absolument tout *principe* moral, à bien distinguer toutefois d'une *règle* morale préétablie et rigide, de tels principes doivent néanmoins évoluer en lien « avec le cours de l'expérience » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 324 ; LW.7.276) et ne sauraient justifier à eux seuls la moralité d'une action, puisque cette tâche revient à la réflexion, à l'égard de laquelle ils ne jouent qu'un rôle instrumental. La question de la justification morale est donc entièrement remodelée, et les principes, perdant leur auto-suffisance, se trouvent réengagés dans des situations problématiques où les conséquences de l'action mettent en jeu un tissu de relations sociales. Or c'est justement en raison de cette participation à un monde social que peut s'opérer, à l'aune d'un contrôle réflexif, une connexion, bien différente de celle supposée par Kant, entre ce qui est bien et ce qui est moralement bon.

VERTUS ET ONTOLOGIE SOCIALE

Le chapitre 6 du volume, « What Exactly Is the Place of Virtue in Dewey's *Ethics*? », ne se limite pas à une analyse du chapitre 13 de l'*Éthique*, mais vise plutôt à une reconstruction générale de l'évolution de la notion de vertu dans le corpus deweyen. Ainsi que s'en explique Roberto Frega, quoique cette interprétation ne réponde peut-être pas entièrement à la compréhension qu'avait Dewey de ses propres positions, ce choix méthodologique est néanmoins susceptible de rendre la lecture des textes deweyens « philosophiquement plus productive » (p. 102). Selon Frega, Dewey développe dans un premier temps un modèle « connexionniste » des vertus. Dans les *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (Dewey, 1891 : EW.3.237-388), les vertus ne sont pas en elles-mêmes des sources de l'action morale, elles ne sont pas des valeurs élémentaires, mais sont « l'incarnation pratique de ces valeurs dans un caractère individuel » (p. 102). De même, dans la version initiale de l'*Éthique* parue en 1908 (MW.5), tandis que ce qui est bon trouve son origine dans l'affirmation individuelle, et ce qui est bien dans des exigences sociales, la fonction des vertus est de réconcilier ces deux dimensions, de désir et d'obligation, et de rendre compte du lien entre l'individu et la société. À ce stade, les vertus ne sauraient donc être un troisième « facteur indépendant » en matière de morale, puisqu'elles occupent une place subordonnée aux deux autres. Pour Frega, la raison en est théorique et même ontologique, et ne tient pas principalement à une insuffisante familiarité avec les moralistes britanniques à la lecture desquels Dewey déclarera ultérieurement devoir l'évolution de ses conceptions de la vertu. En effet, dans ce premier modèle, la tension entre ce qui est bon et ce qui est bien s'explique par l'opposition entre les deux instances de l'ontologie sociale deweyenne que sont l'individu et la société, entre lesquels la vertu (et plus tard, l'habitude) joue le rôle de lien. C'est également pour cette raison qu'il est possible de définir les vertus tant du point de vue des impulsions individuelles que des institutions sociales.

Dans un deuxième temps, Dewey développe un modèle distinct que Frega qualifie d'« irréductibiliste » et dont témoigne « Trois facteurs indépendants en matière de morale » (Dewey, 1930c). Selon cette nouvelle approche, la vertu n'est plus définie par sa fonction médiatrice mais devient un facteur moral à parts égales avec ce qui est bon et ce qui est bien. Pour Frega, ce modèle est néanmoins insatisfaisant, et l'argumentation qui le soutient insuffisante, aussi n'est-il qu'une position instable qui sera ensuite amendée. De fait, la vertu ne s'y distingue de ce qui est bien moralement que par la spontanéité des manifestations d'éloge et de blâme à l'égard de la conduite des autres, une différence qui n'est « ni très significative, ni très bien formulée » (p. 106) selon Frega. Un changement d'ontologie sociale se manifeste pourtant ici, qui conduira Dewey à ajouter, comme en témoigne également « The Inclusive Philosophic Idea » (Dewey, 1928 : LW.3.41-54), un niveau d'interaction sociale intermédiaire entre les individus et la société. Mais si les obligations morales résultent désormais d'interactions entre individus, les vertus et la notion de devoir moral semblent alors devoir partager une source commune, en contradiction avec leur indépendance déclarée. Du reste, la spontanéité même des vertus apparaît problématique eu égard à la fonction d'intériorisation individuelle des normes sociales qui leur avait été précédemment conférée, tandis que leur caractère immédiat et naturel semble s'opposer à l'idée deweyenne selon laquelle « dans la conduite, l'acquis est premier » (Dewey, 1922 : MW.14.65).

Aussi, dans la seconde version de l'*Éthique*, Dewey adopte-t-il un dernier modèle des vertus, « interactionniste », selon lequel « les vertus fournissent une sorte de synthèse dialectique de ce qui est bon et de ce qui est bien » (p. 111). Si l'abandon du modèle « irréductibiliste » ne conduit pas à revenir au modèle « connexionniste », c'est que, dans la nouvelle ontologie sociale deweyenne, ni l'individu ni la société ne peuvent être considérés comme des réalités ultimes et préétablies qu'il s'agirait de mettre en « connexion », car l'un et l'autre découlent constitutivement des processus interactionnels que font notamment jouer les vertus à travers l'éloge et le blâme. Dans ce

dernier modèle, qui, comme le souligne Frega, rappelle à plus d'un égard G. H. Mead, moralités individuelle et sociale se trouvent donc réconciliées au niveau des interactions sociales, si bien que la moralité, en tant qu'elle se fait réflexive, peut permettre la réforme des valeurs au niveau individuel et leur institutionnalisation au niveau social. La catégorie ontologique fondamentale devient dès lors le « principe d'association », et les concepts de ce qui est bon et de ce qui est bien se trouvent absorbés dialectiquement dans le concept plus originaire de vertu, des vertus qui ne sont plus à entendre comme le reflet de mœurs conventionnelles, mais comme le cœur de la réflexivité à l'œuvre dans la moralité moderne.

LA FONCTION ÉTHIQUE DE LA SYMPATHIE

Le chapitre suivant, « The Interplay between Emotion and Reason. The Role of Sympathy in Moral Judgment », se veut une analyse du rôle de la sympathie dans la possible opposition entre un fondement émotionnel et rationnel des jugements moraux. La discussion de la délibération et des principes moraux qui occupe la fin du chapitre 14 reste donc au second plan, au profit d'un travail d'élucidation définitionnelle de la notion de sympathie – tenue pour équivalente de la notion contemporaine d'« empathie » –, que prolonge un exposé de la généalogie du concept chez les moralistes britanniques. Il apparaît ainsi que la notion de sympathie peut être entendue, selon Céline Henne, en deux sens principaux – à savoir comme un partage émotionnel (par contagion et imitation immédiates, ou par suite d'un effort d'imagination) ou bien comme une prise de perspective – dont peuvent découler, en deux sens dérivés, un accord ou un souci empathique. Tandis que les premiers sentimentalistes britanniques avaient recours à un sens moral inné pour expliquer la formation des jugements moraux, c'est la sympathie qui prend cette place chez David Hume (Hume, 1739/2015, 1740/1993, 1751/1991, 1757/2015) et Adam Smith (Smith, 1759/2014), non sans risquer pourtant de compromettre, par la partialité naturelle qui pousse à préférer ce qui est proche, l'objectivité des évaluations morales. La sympathie est

comprise par Hume comme une contagion émotionnelle spontanée conduisant à approuver ou désapprouver les actions d'autrui selon qu'elles provoquent, chez les autres, plaisir ou peine. Quant à la partialité éventuelle de ces jugements, c'est l'adoption d'un point de vue commun détaché de nos intérêts propres qui doit la contrecarrer. Chez Smith, la fonction de la sympathie se fait plus complexe, en ce qu'elle est d'abord comprise comme l'adoption imaginative de la perspective d'autrui ouvrant à un partage émotionnel, désormais indirect, donnant lieu à des jugements moraux. En outre, ces évaluations ne sont plus déterminées, comme chez Hume, par les réactions de ceux qui sont affectés par l'acte en question, mais plutôt par le plaisir ou la peine naissant de la possibilité même de sympathiser ou non avec l'auteur de l'acte, auxquels correspondent respectivement les sentiments de ce qui est convenant ou inconvenant. Pour remédier à la possible partialité de ces jugements, Smith élabore l'idée d'un « spectateur impartial » neutre et détaché, permettant de juger de notre propre conduite, et plus généralement de toute situation, comme d'un point de vue extérieur. Chez John Stuart Mill (Mill, 1861/2012) enfin, quoique le jugement moral relève davantage de la raison que du sentiment, une sympathie élargie à l'ensemble des êtres humains a néanmoins l'importante fonction de susciter un intérêt pour le bien commun et de donner ainsi au principe d'utilité sa force motivationnelle.

Tandis que la première version de l'*Éthique* adopte, selon Henne, une position très proche de celle de Mill, dans la seconde édition en revanche le bonheur général – notion vague dont nous pourrions être conduits à imposer notre propre vision aux autres –, tout en restant un critère d'approbation morale, n'est plus considéré comme une fin morale directement visée. En outre, alors même que l'adoption du point de vue commun et neutre prôné par Hume et Smith ne semble être envisageable que dans les situations morales relativement simples, Dewey accorde au contraire à la sympathie un rôle central dans la résolution des « situations complexes » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 317 ; LW.7.270), une fonction qui ne peut être remplie qu'à

condition de soumettre les réactions sympathiques et émotionnelles spontanées, y compris celles du spectateur impartial, à la réflexion et à la délibération morales. Plus fondamentalement, chez Dewey, la sympathie n'est plus au premier chef un partage émotionnel, mais plutôt une prise de perspective imaginative et intentionnelle, bien distincte d'une inclination naturelle spontanée. De l'aveu même de Henne, « la conception de la sympathie préférée par Dewey est probablement moins influencée par les sentimentalistes britanniques que par des sources (relativement) plus contemporaines » (p. 128), aussi pourra-t-on regretter qu'après plusieurs pages consacrées aux premiers, seuls deux paragraphes s'attachent à rendre compte des positions de Leslie Stephen et de George H. Mead. Il en ressort néanmoins que la sympathie est appelée à remplir un double rôle. Elle est d'une part un instrument de connaissance (et non de jugement, comme chez les sentimentalistes) permettant d'appréhender les données, et notamment les « intérêts, sentiments et motifs » (p. 129), nécessaires à l'évaluation complète d'une situation morale. Elle permet d'autre part une pluralisation des perspectives qui, contrairement à un point de vue universel, autorise une évaluation plus adaptée des situations morales complexes car elle accorde une égale considération aux diverses revendications en jeu. Si la sympathie est un instrument intellectuel, elle n'exclut pourtant pas les états affectifs, essentiels à la motivation et au jugement moraux, de sorte que les émotions et la raison sont appelées à fonctionner de concert et non en opposition.

On notera enfin que certaines des interprétations proposées pourraient faire l'objet de réserves, et notamment l'idée selon laquelle la sympathie ne produirait pas « un point de vue universel » (p. 129) mais seulement pluriel. En effet, selon Dewey, « c'est la sympathie qui transporte la pensée au-delà du soi et qui étend sa portée jusqu'à la faire s'approcher de l'universel comme de sa limite » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 317, modif. ; LW.7.270). De même, il semble discutable de considérer que « la différence majeure entre les deux éditions » de l'*Éthique* tient à ce que dans la seconde, « les réactions émotionnelles, dont la sympathie, ne [fournissent] plus directement le contenu du

jugement moral final » (p.131), mais que celui-ci est atteint par une délibération rationnelle s'appuyant sur des réactions émotionnelles, car cette idée semble déjà bel et bien présente dès 1908. Comme s'en expliquait Dewey, « la sympathie, en somme, est le principe général du savoir moral, non parce que ses commandements l'emportent sur les autres (ce qu'ils ne font pas nécessairement), mais parce qu'elle fournit le point de vue *intellectuel* le plus fiable et le plus efficace [...] le point d'appui [ποῦ στῶ] d'un examen réel, large et objectif des désirs, des projets, des décisions et des actes » (1908 : MW.5.303 ; souligné par Dewey).

ACTES ET INTÉRÊTS D'UN SOI EN CROISSANCE

Dans « The Identity of Self and Act. Pluralism, Growth, and Our Social Interest », Steven Levine commence par rappeler qu'en 1932, Dewey avait abandonné l'éthique de la réalisation de soi formulée dans ses premiers écrits. S'était opéré en effet un double rejet. Un rejet d'une part de la séparation, héritée de Thomas H. Green, entre un soi empirique et fini et un soi absolu, infini, idéal, unifié, toujours à réaliser mais jamais atteint, au profit de la réalisation, immanente à ses pratiques, du soi. Un rejet d'autre part du primat de ce qui est moralement bon, au profit d'un « pluralisme pragmatique » (p.135) où ce qui est bon, ce qui est bien et ce qui est vertueux jouent le rôle d'outils dans la résolution de problèmes moraux. Eu égard aux écrits antérieurs de Dewey, le chapitre 15 de l'*Éthique* de 1932, consacré à la question du « soi moral », pose toutefois, aux yeux de Levine, deux questions principales. Tout d'abord, Axel Honneth a souligné qu'au prix d'une tension irrésolue, et en désaccord apparent avec son pluralisme pragmatiste, Dewey semble poser « la liberté comprise comme croissance » (p.148) (Honneth, 1998) comme ce qui est ultimement bon pour le soi. Ensuite, bien que la réalisation de soi soit liée à l'avancement du bien des individus avec lesquels le soi est pris dans un ensemble de relations sociales et dont il dépend pour l'épanouissement de ses potentialités, cela n'implique pourtant pas que le bien d'autrui ne puisse être pris comme un simple moyen et non comme

une fin, si bien que l'éthique de la réalisation de soi serait une forme d'égoïsme, au même titre que l'hédonisme.

Avant de répondre à ces deux questions, Levine revient tout d'abord sur la thèse de l'identité, qu'il qualifie de « spéculative » (ou de « pratique ») entre le soi et ses actes et qui représente, d'après Dewey lui-même, « le point central en théorie morale » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 347, modif. ; LW.7.296), constamment réaffirmé depuis au moins les *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (Dewey, 1891 : EW.3.237-388). Spéculative, cette identité l'est parce que les concepts de soi et d'acte ne peuvent être pensés l'un sans l'autre, et parce que leur constitution réciproque dépend d'un processus mettant en jeu une « boucle rétroactive » (p. 139) telle que si le soi et le caractère ne se révèlent qu'à travers des choix, des actes, une conduite, réciproquement, on ne peut réellement juger d'un acte qu'en fonction du caractère, du soi, de l'agent. Une action ne relèvera donc du champ de la moralité que dans la mesure où son auteur se trouvera transformé par ses conséquences. Mais l'identité entre conduite et caractère s'appuie également sur la théorie deweyenne des habitudes et de l'intérêt, sur laquelle s'arrête ensuite Levine. En effet, si les actes sont constitutifs, et non seulement révélateurs, du caractère, c'est parce qu'ils tendent à renforcer ou affaiblir les habitudes qui sont la matière même du soi. Pour comprendre en quoi le soi peut être, réciproquement, constitutif des actions, il convient d'examiner la question de la motivation. Pour Dewey, tant les positions physiologisantes, où l'action est motivée par des stimuli environnementaux externes, que psychologisantes, où ce rôle est assigné à des états internes de croyance ou de désir, sont erronées car, dans le premier cas, c'est oublier que l'impulsion et les habitudes rendent déjà les individus intrinsèquement actifs, et dans le second, c'est instaurer une dichotomie, que Dewey réfute, entre intériorité et extériorité. En réalité, un motif peut être envisagé tant du point de vue des intérêts du soi qu'il met en jeu, que des objets induisant une transformation du cours de l'action, où par intérêt il faut entendre « la direction dominante de l'activité » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 341 ; LW.7.290) d'un individu telle que le désir s'unit à un

objet résolument poursuivi. L'intérêt n'est donc pas une simple velléité, mais une manifestation active, à la fois objective, en tant qu'elle fait s'actualiser des tendances, et subjective, en tant qu'elle dépend d'impulsions et de désirs, qui ne doivent eux-mêmes pas être compris comme des états psychologiques détachés mais comme inscrits dans des habitudes corporelles. Dans la mesure où la motivation est étroitement liée à des intérêts qui sont des dispositions habituelles manifestées dans l'action et associées à des objets, elle doit être comprise elle-même comme un mouvement impliquant le soi dans son ensemble, un état associant un désir et un objet par l'intermédiaire d'habitudes, et non comme une réalité extérieure à l'action. Les objets peuvent donc motiver directement à agir parce que le soi s'est constitué à travers des intérêts antérieurs pour ces objets, et les actes sont constitutifs du soi parce que les actions sont déterminées et réalisées en rapport avec un soi constitué.

Si la controverse entre égoïsme et altruisme est mal posée, c'est donc qu'en érigeant ces deux « dispositions acquises » (*ibid.* : 344 ; LW.7.293) au rang de constituants psychologiques originaires, elle entretient une conception erronée de la motivation morale. Du reste, le caractère égoïste ou altruiste d'une action ne dépend pas de l'existence ou non d'intérêts – car même l'action altruiste est « intéressée », puisqu'elle met en jeu un « soi » défini par des intérêts –, mais de la qualité des intérêts en jeu et du type de soi qu'ils contribuent à former. Si ces intérêts sont « larges, inclusifs et durables » et contribuent au bien des groupes dont nous faisons partie, ils sont altruistes, s'ils sont « étroits, exclusifs et éphémères » (p.145) et ne visent que soi-même, ils sont alors égoïstes. En opposant un soi isolé, considéré comme naturel et premier, à des arrangements sociaux envisagés comme artificiels et dérivés, l'individualisme moderne a largement contribué à ériger une opposition radicale entre égoïsme et altruisme. Pour Dewey au contraire, en accord sur ce point avec Mead, le soi dépend en réalité de phénomènes associatifs et de l'appartenance à des groupes qui fournissent au soi ses intérêts les plus élémentaires, en-deçà de l'opposition, qui n'est que dérivée, entre soi et autrui.

Le souci du bien d'autrui, de même que le souci de notre propre bien, dépendent donc d'un intérêt plus fondamental pour celui du groupe, de sorte que s'établit, selon Levine, une « identité spéculative » entre le bien-être du groupe et celui de l'individu. Il ne s'agit donc pas tant de *prouver* que chacun a effectivement un intérêt pour le bien du groupe que de faire apparaître, par une « méthode *dénotative* » (souligné par Levine, p. 148), qu'il en est bien ainsi et que les individus acceptent déjà un idéal démocratique visant à la réalisation de chacun et au bien de tous. Quant à la première question posée par Levine, relative à la liberté comme fin, il convient de considérer que, d'un point de vue deweyen, la responsabilité est prospective et non rétrospective, puisque tenir quelqu'un pour responsable n'a de sens qu'à la condition qu'une modification ultérieure du soi et du comportement soit possible. Il s'ensuit que la liberté n'est plus comprise, en un sens rétrospectif, comme la capacité d'agir autrement, mais plutôt, en un sens prospectif, comme capacité d'apprentissage, de transformation et de croissance favorisant, non un soi statique et figé, mais un soi « dynamique » (p. 151). Or, pour répondre à l'objection de Honneth, puisque la croissance n'est pas externe à l'action et ne peut être visée directement comme une « fin-en-vue », car elle suppose de poursuivre des fins répondant à ce qui est bon, bien, ou vertueux – dont elle ne fait que découler indirectement –, sa place, quoique centrale, ne menace pourtant pas le pluralisme de l'éthique deweyenne.

UNE DÉMOCRATIE ÉMANCIPATRICE

« Democracy and the Problem of Domination. A Deweyan Perspective » clôt la partie du volume consacrée au commentaire suivi des chapitres de *l'Éthique* rédigés par Dewey. Parmi les nombreux problèmes d'ordre social et politique soulevés par les deux premiers chapitres de la troisième partie, Justo Serrano Zamora fait le choix de retenir celui de la domination et des privilèges économiques, culturels et politiques dans leurs rapports avec la démocratie. De fait, si certaines critiques contemporaines de la démocratie selon lesquelles elle tendrait à favoriser les intérêts d'une classe moyenne mobilisée au

détriment de groupes défavorisés et moins bien organisés sont justifiées, les positions pro-démocratiques de Dewey se trouveraient battues en brèche. Il importe toutefois de distinguer la démocratie individualiste, héritée de l'ancien libéralisme, de la démocratie « socialisatrice » (*socializing*) – selon le qualificatif qu'emploie Serrano Zamora pour signifier la possibilité d'approfondissement constant de son caractère social –, que Dewey appelle de ses vœux et qui permettrait quant à elle de répondre aux problèmes de domination. Les conflits sociaux dans les sociétés modernes sont pris en trois sens différents dans l'*Éthique* : comme problèmes sociaux implicites ou explicites mettant en jeu des instances sociales en opposition ; comme conflits de second ordre, opposant principalement des approches individualistes et collectivistes, quant à la meilleure manière de résoudre les problèmes sociaux ; enfin comme conflits émancipateurs ouverts où un groupe opprimé vise à la reconnaissance de ses intérêts. Après avoir rappelé que Dewey rejette tout autant l'opposition entre l'individu et le social que le faux débat entre individualistes et collectivistes, Serrano Zamora insiste sur le lien établi dans l'*Éthique* entre conflits sociaux et, souvent, privilèges de groupes. L'existence de relations de domination dans une société, conçue comme un ensemble d'unités sociales « en concurrence vigoureuse les unes contre les autres » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 379, modif. ; LW.7.324), implique en effet qu'un « groupe (dominant) est capable de faire jouer [...] ses intérêts et ses pouvoirs ou capacités au détriment des autres groupes (dominés) » (p. 160), le groupe dominant s'exposant d'ailleurs lui-même à une « croissance unilatérale » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 405, modif. ; LW.7.347) engendrée par le manque de communication sociale. Toute entreprise d'émancipation doit donc être envisagée sous l'angle des pouvoirs – ou capacités – collectifs, étroitement liés aux intérêts qui en sont le stade initial et qui s'articulent dans l'échange social. Du reste, l'identité posée entre les intérêts particuliers du groupe dominant et les intérêts de la société en général ne se joue pas seulement au niveau social structurel, mais également au niveau symbolique et culturel, et rend toute revendication d'un groupe dominé contraire par principe à l'intérêt général. Pour qu'un conflit social ouvert éclate, il est donc

nécessaire que le groupe dominé développe un « sens de ses pouvoirs » (Dewey, 1919/2015 : 23) lui permettant d'articuler ses revendications – formulées en des termes qui, pour être jugés recevables, doivent se faire généraux – et des pratiques d'enquête susceptibles de faire éclore des visions du monde social mettant en évidence son caractère inacceptable.

Or dans l'*Éthique*, selon Serrano Zamora, la démocratie est envisagée sous plusieurs points de vue. Elle y est caractérisée comme « une méthode collective, expérimentale et habituelle d'identification, de définition et de résolution des problèmes sociaux » (p. 165), méthode qui peut du reste dépasser la seule sphère politique ; comme un mode d'organisation favorisant la croissance individuelle et sociale grâce à la coopération sociale et à l'abolition des relations de domination ; enfin comme une forme d'institutionnalisation des conflits sociaux, conflits non seulement inévitables mais même souhaitables en démocratie dans la mesure où ils engendrent des processus intelligents d'apprentissage et d'enquête collectifs. Il est bien clair toutefois que les démocraties existantes ne répondent pas à cet idéal dont Dewey souhaite la réalisation, car elles sont tributaires de conceptions individualistes propres au libéralisme ancien. La règle du vote majoritaire par exemple, en ce qu'elle suppose des préférences qui préexisteraient à l'échange social et n'auraient qu'à être mécaniquement agrégées, sape de fait tout processus de décision réellement collectif et intelligent ; la limitation de la vie politique aux citoyens éduqués favorise un régime d'experts et des phénomènes d'« injustice épistémique » (Fricker, 2007) limitant l'enquête collective ; plus généralement, la règle majoritaire décourage l'expression individuelle et singulière – tous phénomènes qui, combinés, renforcent plus qu'ils n'effacent les phénomènes de domination. Si Dewey, bien conscient de ces limites, appelle pourtant à plus de démocratie, c'est qu'il s'agit d'une démocratie « socialisatrice », bien différente de l'ancienne, qui vise à favoriser des enquêtes coopératives où l'expertise se trouve réinsérée dans une entreprise collective et où une diversité accrue de faits et de points de vue évite toute fixation idéologique. Il ne s'agit d'ailleurs pas de

dissoudre les conflits dans une communauté d'enquête faussement harmonieuse, mais de rendre ces tensions intelligentes et favorables à l'émancipation, par la participation, la communication et l'attention portée aux vues non-dominantes.

L'ENTREMÊLEMENT DE L'ÉTHIQUE ET DE L'ESTHÉTIQUE

Avec le chapitre intitulé « Dewey's Fully Embedded Ethics » s'ouvre la troisième partie du volume, consacrée à des perspectives plus « historiques et systématiques » (p. 179). Il s'agit tout d'abord pour Roberta Dreon d'insister sur l'importance des facteurs affectifs dans l'éthique deweyenne. Déjà, William James considérait que « la sphère esthétique de l'esprit, ses désirs, ses plaisirs et ses douleurs, et ses émotions » (James, 1884 : 188)⁵ avait été négligée par les psychologues et les philosophes. Plus qu'aux sentimentalistes britanniques, c'est donc sans doute à une source pragmatiste remontant à Charles S. Peirce (Dewey, 1935 ; Peirce, CP 1.422-426, 1.530-544, 5.41-44, 5.129-136, 8.255-257)⁶ et peut-être même à Alexander Bain (Bain, 1855, 1859) qu'il faut attribuer le rôle joué chez Dewey par les sentiments et la sensibilité dans la compréhension de la morale et plus généralement de l'expérience ordinaire. Ce faisant, il ne s'agit de défendre une forme d'irrationalisme mais de proposer une vision plus complexe de la rationalité. En effet, entre les deux éditions de l'éthique, Dewey a « renversé la place du cognitif et de l'affectif » (Edel & Flower, 1985 : LW.7.xxx) et, dans la mesure où l'éloge et le blâme valent comme proto-évaluations du comportement d'autrui et servent de fondement à l'exercice du jugement réflexif, la revalorisation de l'idée de vertu s'est accompagnée d'une reconnaissance des réactions affectives comme premières et indépendantes. La réflexivité morale intègre donc les facteurs qualitatifs de la conduite, sans coupure entre des comportements émotifs et une rationalité froide, entre la valuation (*valuing*) comme « acte direct, émotionnel et pratique » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 310, modif. ; LW.7.264) et l'évaluation (*valuation*) comme jugement supposant de mettre en relation une chose avec ce à quoi elle est liée.

La réflexion ne nie donc pas l'appréciation qualitative, mais étend le domaine de la sensibilité au-delà du rapport exclusif avec l'objet, la personne ou l'acte dans lesquels la valuation s'absorbe, afin d'inclure l'ensemble des rapports en jeu, et donc « les autres personnes, les autres groupes et idéalement la totalité de l'humanité » (p. 185) ainsi que l'environnement dans lequel elle prend place.

Dans *Expérience et nature* (Dewey, 1925/2012 ; LW.1) déjà, Dewey insistait sur la dimension directement qualitative, et déjà évaluative, de l'expérience que les êtres humains – pris comme des organismes vivants existentiellement et structurellement engagés dans des rapports de dépendance – ont de leur environnement. Dans *l'Éthique* cependant, selon Dreon, l'attention se déplace des choses et des événements vers les autres personnes avec lesquelles nous sommes en relation et qui ont une influence directe sur l'individu, comme l'avait déjà bien noté James lorsqu'il affirmait que « la partie la plus importante de mon environnement, c'est mon semblable » (James, 1884 : 195). Le modèle développé antérieurement pour expliquer le lien entre l'expérience primaire et le savoir réflexif est alors appliqué au rapport entre valuation et évaluation, entre moralité coutumière et réflexive, un rapport que Dewey ne conçoit plus désormais, peut-être sous l'influence de l'anthropologie culturelle de Franz Boas, comme l'enchaînement de deux étapes d'un processus linéaire. S'instaure dès lors un processus circulaire, un « effet de boucle », une « rétroaction » (p. 188) tels que les significations et les valeurs produites par la réflexivité morale à partir de la conduite et de l'expérience ordinaires y retournent et s'y trouvent absorbées de manière dialectique. Avant Hans-Georg Gadamer (1960/1996), Dewey refuse donc déjà la « compartimentation » (Dewey, 1934/2010b : 42 ; LW.10.17)⁷ et l'autonomisation modernes de l'éthique et de l'esthétique, dont les musées sont pour l'art le symbole le plus patent, en ce qu'ils semblent ériger un royaume éthéré répondant à ses propres principes internes, et dont le pendant pour l'éthique n'est autre qu'une raison pure pratique appuyée sur des valeurs transcendantes et détachée des sentiments et des réactions affectives. L'éthique et l'esthétique ayant une

source commune, manifeste dans la correspondance établie par les Anciens entre bien et beauté, mal et laideur, il convient de rétablir leur non-différenciation et de faire valoir leur enracinement dans « une expérience humaine primaire, non-réflexive et qualitative, qui a ses racines dans la structure bio-culturelle particulière des êtres humains » (p. 189) et qui n'attend pas une phase intellectuelle ultérieure pour s'imprégner de valeurs et de significations.

Dewey défend donc une forme de naturalisme moral et culturel non-réductionniste, impliquant une continuité entre nature et culture, qu'il convient de ne pas ranger trop hâtivement dans tel ou tel courant éthique, qu'il s'agisse du non-cognitivism, de l'émotivisme, de l'expressionnisme ou encore du sentimentalisme. En effet, son opposition à toute conception subjectiviste des émotions et des sentiments et son refus d'un point de vue individualiste et mentaliste le conduit à rejeter certains problèmes jugés artificiels et stériles, telle la communication publique d'un état psychique privé, ou encore la question de la connaissance des autres esprits. Dewey élabore une conception où la conduite individuelle, appuyée sur des dispositions et un environnement matériel, social et culturel partagé, sont pensés de manière interactionnelle et intègrent un processus d'enquête réflexive qui part d'une expérience qualitative primaire pour mieux y revenir. Dreon souligne qu'en mettant l'accent sur la dimension qualitative, affective, pré-personnelle et habituelle de l'éthique deweyenne, il ne s'agit pourtant pas de nier l'importance de la réflexion et de la responsabilité individuelles dans la transformation de la sensibilité éthique et esthétique. En effet, le naturalisme culturel deweyen, non-fondationnel et anti-dogmatique, exige de penser l'expérience qualitative et sensible non comme un donné immuable mais selon un processus dynamique façonné par la réflexion ainsi que par un ensemble de pratiques sociales, linguistiques et culturelles dont le caractère fructueux ou appauvrissant nous incombe.

UNE THÉORIE UNIFIÉE DE L'INTÉRÊT

Quoique la question de l'intérêt soit omniprésente dans le corpus deweyen, Matteo Santarelli constate l'absence d'études portant spécifiquement sur le sujet. « Psychology, Moral Theory, and Politics. Dewey's Mature Theory of Interest in the 1932 *Ethics* » s'attelle donc à la tâche de montrer que, malgré sa pluralité apparente, la théorie de l'intérêt proposée par Dewey est une des rares à pouvoir s'appliquer de manière unitaire en psychologie, en morale et en politique. Ce faisant, le chapitre reprend un certain nombre de questions abordées ailleurs dans le volume mais en les replaçant dans une vision d'ensemble de la notion. Plusieurs textes antérieurs à l'*Éthique* sont analysés afin de retracer la critique de l'assimilation, que Dewey juge erronée, entre intérêt et intérêt personnel (*self-interest*). Il en ressort que l'intérêt doit être conçu en étroite relation avec le soi, lui-même compris de manière active et dynamique, et que la pluralité des activités du soi va de pair avec la pluralité des intérêts. En effet, si l'intérêt reste d'abord pensé dans un cadre subjectiviste, son versant objectif est bientôt mis en avant pour lui donner une nature que Santarelli, s'inspirant à la fois de Donald Winnicott (Winnicott, 1971/1975) et du concept de « transaction » développé par Dewey dans ses derniers écrits, qualifie de « transitionnelle » (p. 199). Puisque le sujet, s'absorbant dans l'objet, contribue à le transformer par son activité intéressée, l'intérêt instaure une dimension intermédiaire dans laquelle sujet et objet s'identifient. Tout intérêt n'est donc pas nécessairement personnel, puisque l'objet visé par l'intérêt, tout en étant poursuivi par un soi, peut tout à fait dépasser le soi, comme le prouve l'exemple d'un savant dévoué à la science.

Santarelli envisage ensuite successivement, du point de vue de l'*Éthique* de 1932, les trois grands domaines où se pose la question de l'intérêt : en psychologie, en morale, en politique. Faisant fond sur l'idée d'un circuit organique organisé en phases où les processus psychologiques sont liés, ainsi que sur un refus de l'introspection, Dewey soutient, contre les visions kantienne et utilitariste, qu'il existe entre

le soi et ses actes une « *unité essentielle* » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 338 ; LW.7.288 – souligné par Dewey). Il est donc inexact de poser des motifs extérieurs déclenchant l'action, car le soi comme organisme est constamment agissant et la motivation prend place *au sein* de la conduite qu'il redirige et réorganise. Il est également inutile de vouloir chercher à rendre compte du lien entre le soi et ses actes, entre l'organisme et l'environnement, car il s'agit là d'une « dimension constitutive de la conduite et de l'expérience humaines » (p. 202). Vouloir purifier l'intérêt de tout désir et de toute impulsion, c'est en supprimer par conséquent les conditions nécessaires, des conditions qui, pour devenir suffisantes, doivent en outre s'adjoindre une dimension objective, la présence d'un objet, sans lequel l'intérêt resterait velléitaire. Au point de vue moral ensuite, Santarelli revient sur le refus deweyen de l'argument selon lequel, puisqu'il implique un soi, tout intérêt devrait être conçu comme personnel et égoïste. Si ce raisonnement est erroné, c'est que le fait d'agir *comme* un soi n'implique pas nécessairement d'agir *pour* soi, et qu'il ne s'agit donc pas de faire en sorte que l'action soit désintéressée, sans quoi bonté rimerait avec ennui, mais plutôt de veiller à la qualité de l'intérêt en jeu. Or les vertus supposent précisément un type d'intérêt authentique et complet et mettent en jeu, à trois niveaux, une intégration particulière des intérêts : l'intégration du soi et de l'objet implique un critère d'engagement, par opposition à de simples velléités ; l'intégration de l'intérêt à une habitude exige continuité et persistance, par opposition à un enthousiasme éphémère ; l'intégration de la perspective d'autrui à notre propre perspective commande enfin l'impartialité, qui n'est pas synonyme d'une absence d'intérêt mais suppose de reconnaître la valeur des intérêts de chacun.

Au point de vue politique, tirant les conséquences de la critique formulée notamment dans *Individualism Old and New* (Dewey, 1930a : LW.5.41-123), Dewey rejette l'opposition entre l'individu et le social en montrant que ces termes ont une signification contextuelle et font l'objet d'un usage stratégique en fonction du moment historique et du type de société dans lesquels ils s'inscrivent. Aussi le caractère nuisible,

pour l'immense majorité des individus, de l'individualisme égoïste propre à l'âge industriel et financier, et la critique légitime, au nom de l'intérêt collectif, d'un régime social prônant l'individualisme, n'impliquent-ils pourtant pas nécessairement et en toutes circonstances la primauté des intérêts collectifs. Lorsque des intérêts et des besoins nouveaux se font jour en effet, les groupes dominants peuvent chercher à leur tour à s'ériger en défenseurs de la société, de ses intérêts et de ses valeurs, pour mieux empêcher l'émergence de groupes dénonçant des institutions oppressives. Plus que sous l'angle de l'opposition, qui n'a dès lors rien d'immuable, entre l'individu et le social, il s'agit donc de saisir les conflits sociaux du point de vue des entités réelles qu'ils mettent aux prises. Du reste, ainsi que Dewey en rendait compte dans *Le Public et ses problèmes* (Dewey, 1927/2010a : LW.2.235-372), les intérêts en jeu ne sont pas toujours bien circonscrits, de sorte que la question même du public, en tant qu'elle implique une situation qui doit être définie et articulée comme un problème, peut être considérée comme équivalente à celle de « l'organisation d'une préoccupation partagée en un intérêt commun » (p. 209) – les deux principaux obstacles à une telle organisation tenant, d'une part à la nécessité de disposer de l'énergie et des ressources symboliques qui, précisément, font le plus souvent défaut à des groupes qui ne sont qu'émergents, d'autre part au caractère antisocial que leur prêtent les groupes privilégiés. Avant de conclure, Santarelli souligne enfin que l'engagement de Dewey dans l'arène politique au début des années 1930 et ses appels répétés à faire valoir l'intérêt du peuple contre celui d'un petit nombre n'entrent pas en contradiction avec le refus du philosophe de dissocier intérêts individuels et sociaux, car cette opposition ne vaut que contextuellement, en vue de l'articulation, dans un cadre démocratique, d'un intérêt commun plus large répondant au sens profond de l'entreprise politique. Pour Santarelli, le refus de faire de tout intérêt un intérêt personnel, comme d'opposer le sujet et l'objet, ainsi que l'insistance sur le caractère contextuel des intérêts, permettent donc de considérer que, malgré ses multiples domaines d'application, la théorie de l'intérêt formulée dans *l'Éthique* et

complétée par la *Théorie de la valuation* (Dewey, 1939/2011 : 67-172 ; LW.13.189-251), possède un caractère véritablement unitaire.

LE CONFLIT DES REVENDICATIONS ET LE PARTAGE SOCIAL DES DEVOIRS

Dans «Duties and the Ethical Space of Claims in Dewey's 1932 *Ethics*», Mathias Girel aborde trois questions soulevées par le chapitre 12 de l'*Éthique*⁸. La première difficulté touche au rapport entre les conceptions deweyenne et jamesienne de l'obligation. En effet, tandis qu'il affirmait dans une lettre envoyée à William James que le traitement de l'obligation proposé dans «The Moral Philosopher and the Moral Life» (James, 1891) lui semblait «le meilleur et le plus simple qu'il ait jamais vu» (Dewey, 2007 : Vol. 1, 3 juin 1891, n° 00460) et que «deux choses, plus que toute autre» l'avaient particulièrement «réjoui» – à savoir d'une part l'« affirmation que tout désir, en tant que tel, constitue une revendication [*claim*] et toute revendication une obligation », et d'autre part la « discussion des règles » –, Dewey n'a pourtant jamais fait explicitement référence à la conception jamesienne de l'obligation dans ses propres travaux. Or comme le souligne Dewey, James reformule en effet la question de l'obligation sous l'angle des revendications en jeu – au point de tenir les deux notions pour «coextensives» (James, 1891 : 338) – et considère que l'enjeu éthique principal est de se rendre attentif et de faire droit aux voix les plus faibles et aux revendications morales qui les accompagnent – le seul motif de rejet d'une exigence morale ne pouvant jamais être qu'une exigence contraire formulée par «une autre créature» (*ibid.* : 339). Au sujet des règles morales ensuite, James insiste sur la nécessité de les réviser et de les reconstruire constamment à mesure qu'elles se font trop étroites, afin d'articuler des revendications morales concurrentes et de produire «l'univers le plus riche», «le bien [...] le plus organisable, le plus propre à entrer dans des combinaisons complexes» (*ibid.* : 350)⁹, sans s'appuyer sur une solution *a priori* et infaillible fournie par la raison. Plus qu'une théorie éthique formelle, se trouve donc formulée ici, selon Girel, la «grammaire»

morale minimale (p. 217), perfectionniste et expérimentale, permettant de délimiter et de décrire une situation morale conçue, non comme une structure rationnelle ou comme l'expression d'un intérêt social général, mais comme un espace de revendications morales concrètes et contradictoires, portées par des individus déterminés, qu'il s'agit d'articuler sans prétendre à l'infailibilité.

Or, non sans paradoxe, les textes de Dewey antérieurs à l'*Éthique* de 1932 révèlent une vision de l'obligation bien différente de celle de James. Les *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, publiés peu avant l'article de James, témoignent d'une conception que Girel qualifie de « standard » (p. 219) à l'aune des théories alors en vigueur, d'après laquelle une autorité externe se trouve progressivement internalisée sous l'effet de la résistance qu'elle oppose aux impulsions. Dans la mesure où les relations sociales sont pensées comme des instruments de réalisation de soi, le soi prime donc le social et le devoir est conçu comme un moyen de développement de l'individualité subordonné à des fins moralement bonnes. Plus tard, dans la première version de l'*Éthique*, la notion d'habitude prend une importance nouvelle dans l'existence même des devoirs, mais, surtout, la conception deweyenne de l'obligation, quoique « standard », se fait plus précise et clarifie la double dialectique à l'œuvre, d'une part entre le soi existant, constitué par ses habitudes, et un soi projeté qui les excède, d'autre part entre la réflexion individuelle et les obligations sociales qu'implique la coutume, – une dialectique qui se résout dynamiquement dans l'identification du soi avec les relations sociales susceptibles à la fois de stimuler et de contrôler son développement. Néanmoins, pour Girel, cette approche reste « centrée sur le soi » (*self-centered*) (p. 221), car bien que le modèle se fasse plus dynamique, la communauté et le social sont pensés comme de simples fonctions abstraites susceptibles d'influencer favorablement le développement complet d'un soi dont la reconstruction reste le cœur de la réflexion éthique.

Dans la version révisée de l'*Éthique* en revanche, c'est désormais le « discours de la revendication » (*claim-talk*) (p. 223) qui permet

d'expliquer de façon nouvelle l'autorité de la morale. L'attention pour les revendications des individus les uns à l'égard des autres, et non pas seulement de la société à l'égard des individus, témoigne d'une attention accrue aux voix concrètes et opposées, dont l'articulation reste incertaine et ouverte à révision, des « créatures revendicatives » (*claim-making creatures*) (*ibid.*) que nous sommes naturellement. Plus fondamentalement, au-delà de ce naturalisme porté vers le concret, de cette conception « anthropologico-naturaliste » (p. 225) du soi, la conception deweyenne du social quitte également le plan du collectif et de l'intersubjectivité pour devenir « entièrement perspective » (p. 224) et se rapprocher de l'espace de revendications conflictuelles décrit par James. Aussi le non-conformiste en matière de morale, exemple paradigmatique, s'inscrit-il dans un champ de revendications et de fins opposées, à l'égard desquelles il adopte une position dont le caractère radicalement critique se justifie par la recherche du bien-être plus large de tous et révèle une attitude expérimentale à l'égard des valeurs. S'appliquent néanmoins à toute revendication dissidente à l'égard de l'ordre moral dominant des devoirs, que Girel qualifie de « méthodologiques » ou « procéduraux », qui exigent de convaincre les autres du bien-fondé des revendications formulées et de jouer le jeu consistant à « donner et demander des raisons » (p. 226). Il est entendu cependant que pour Dewey la discussion seule ne saurait suffire, car la restriction de l'expérience peut entraver d'autant la capacité à formuler des revendications, en créant notamment des situations d'« injustice épistémique ». Il ne s'agit pas davantage de parvenir à un consensus illusoire, difficilement compatible avec un réel pluralisme des perspectives éthiques et le plus souvent imposé politiquement.

Après avoir clarifié le rapport entre Dewey et James et rendu compte des principales nouveautés théoriques apportées par la version révisée de *l'Éthique* au sujet du concept d'obligation, Girel en vient enfin à une troisième et dernière difficulté suscitée par la conclusion assez sombre du chapitre 12. Si la capacité à formuler des revendications joue un rôle éthique central, il s'agit aussi de pouvoir

évaluer la légitimité de ces revendications afin de pouvoir les articuler et les hiérarchiser. Or Dewey propose d'évaluer les devoirs à l'aune non seulement de la stabilité, du caractère « intime » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 257, modif. ; LW.7.219) des relations qui les sous-tendent, mais aussi de la capacité de ces relations à contribuer à ce qui est bon pour l'individu auquel s'applique l'obligation, – car la stabilité d'une relation empreinte de domination ou de violence ne saurait justifier l'existence de devoirs. En outre, pour qu'une revendication puisse valoir comme obligation, il est également nécessaire que certaines conditions d'arrière-plan soient remplies, et notamment qu'il existe – comme chez Stanley Cavell, ainsi que le note Girel – une compréhension commune, en un sens perfectionniste, du bien et des valeurs. Or l'évolution des sociétés a justement rendu problématique l'existence de relations stables, de valuations ordinaires et partagées, et a donné lieu à ce qui pourrait être qualifié, à l'image de « l'éclipse du public » (Dewey, 1927/2010a : 129-151 ; LW.2.304-324), d'« "éclipse" du devoir » (p. 230). Dans *Le Public et ses problèmes*, en effet, Dewey soulignait déjà combien les attachements permis par l'existence de relations constantes influençaient notre capacité à former des publics et plus généralement à nous rendre sensible aux revendications d'autrui, sans préjuger du reste et avant même toute évaluation de leur validité. Or si l'accélération de la mobilité sociale et le changement des modes de vie rendent désormais les attachements impossibles, l'individu se trouve « perdu », selon la formule d'*Individualism, Old and New* (Dewey, 1930a : LW.5.66-76), dans des publics « fantômes », et la notion d'obligation, repensée en un sens perfectionniste comme l'articulation de revendications contradictoires, devient, comme le révèle le caractère aporétique et particulièrement sombre de la fin du chapitre 12, d'autant plus incertaine.

LE RÔLE AMBIGU DE LA THÉORIE DANS LA VIE MORALE

Les deux derniers chapitres du volume abordent l'un et l'autre la question de la place et du rôle de la théorisation morale dans l'éthique

deweyenne. « Moral Theory and Anti-Theory in Dewey's 1932 *Ethics* » s'attache à relire l'*Éthique* sous l'angle du débat lancé par la publication de l'ouvrage de Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie* (Williams, 1985/1990). Opposant théoriciens et anti-théoriciens en matière de morale, cette controverse pose en effet plus radicalement la question de l'utilité même de la philosophie morale. Or Sarin Marchetti discerne chez Dewey une possible tension entre, d'une part – tout particulièrement dans les chapitres 10 et 15 –, une conception maïeutique (*midwifery*) et thérapeutique de l'éthique, conçue comme une critique interne de la conduite visant, par une attention accrue à ce que nous savons mais négligeons de nous-même, à une auto-transformation et, d'autre part – notamment dans les chapitres 11 à 14 –, une conception directive et substantielle où l'éthique, pensée comme un ensemble de ressources extrinsèques à la situation morale problématique, devient un outil d'éducation morale et de direction de soi s'appliquant à la conduite de manière extérieure. Avant d'en venir plus proprement à l'*Éthique*, Marchetti rappelle tout d'abord la nature de l'opposition entre partisans et détracteurs de la théorie, ainsi que les positions, parfois contradictoires, des auteurs pragmatistes dans ce débat. Pour le courant anti-théoricien, la vie morale apparaît étroitement liée à la réflexion critique et thérapeutique qui s'y applique et qu'elle vise à améliorer en clarifiant notre position morale ainsi qu'en défaisant les conceptions erronées qui pourraient nous entraver. Pour le courant théoricien en revanche, il importe de bien distinguer la réflexion éthique de la vie morale, en développant des outils théoriques directifs, une fondation et des structures, susceptibles de résoudre les conflits qui s'y présentent. Or la « métaphilosophie pragmatiste » (p. 238) pourrait sembler incliner ses partisans vers des positions anti-théoriciennes puisque, si l'on en croit James, d'un point de vue pragmatiste, « les théories deviennent [...] des instruments au lieu d'apporter aux énigmes des solutions sur lesquelles nous pouvons nous reposer » (James, 1907/2007 : 119). La théorisation morale apparaîtrait ainsi comme un mouvement allant « de bas en haut » (*bottom-up*) et non « de haut en bas » (*top-down*). Pourtant les théories, même ainsi conçues, peuvent rester

partiellement directives en ce qu'elles font intervenir des éléments en définitive extérieurs à la situation problématique. Un pragmatisme authentiquement anti-théoricien et refusant tout point de vue directif devrait par conséquent s'en remettre aux instruments élaborés par les sujets eux-mêmes pour que, s'en étant saisis, ils puissent accroître la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes comme de leur environnement moral. On pourrait ainsi opposer une tendance maïeutique qui remonte, depuis Richard Rorty, jusqu'à James, à une tendance directive dont Cheryl Misak serait, dans la continuité de Clarence I. Lewis, la représentante contemporaine. Or les vertus faisant porter l'attention sur les pratiques du sujet moral, par opposition à l'abstraction des normes et des principes, les débats sur le rôle de la théorie en éthique ont également suscité un intérêt renouvelé à leur sujet. Néanmoins, là encore, deux lectures s'opposent : l'une, théoricienne, inspirée de Platon et de Kant, voit dans les vertus un guide vers nos devoirs et s'appuie sur l'idée d'une nature humaine surplombante et régulatrice ; l'autre, anti-théoricienne, inspirée de Hume et de Nietzsche, insiste sur la capacité réflexive et pratique des individus et sur le rôle des vertus dans l'appréhension de notre situation morale. Entre ces deux lectures possibles de l'éthique de la vertu, la philosophie morale deweyenne semble pourtant ne pas trancher.

Avant d'en venir plus spécifiquement à cette question, Marchetti s'attache à documenter par plusieurs extraits l'existence concomitante chez Dewey de tendances théoriciennes ainsi qu'anti-théoriciennes, de ses premiers écrits jusqu'à l'*Éthique*. Il en ressort que la pratique morale, tantôt éclairée, dirigée, rendue intelligente et réflexive par la théorie, est également appelée à s'émanciper d'une théorie qui, au détriment de l'attention portée à la situation, à notre caractère et à nos habitudes, risquerait de lui faire perdre son caractère réflexif. En souhaitant que l'éthique, sans être prescriptive, soit efficace et affecte notre conduite, Dewey s'astreint ainsi à la tâche délicate de faire jouer simultanément une conception thérapeutique et une mise en valeur du rôle de la théorie dans l'accomplissement de cette fonction, une analyse des problèmes moraux ordinaires et une analyse

des problèmes de la théorie morale. Quoiqu'elles ne soient pas explicitement reconnues par Dewey, Marchetti distingue ainsi de nettes inflexions de perspective selon les différents chapitres de l'*Éthique*. Le chapitre 10, méthodologique et métaphilosophique, est nettement anti-théoricien, dans la mesure où la moralité réflexive, en tant qu'elle s'oppose à la moralité coutumière, est comprise comme l'abandon de règles et de préceptes préétablis au profit, non de l'élaboration de nouveaux principes théoriques ayant pour rôle de remplir la place laissée vacante par les règles coutumières, mais de la clarification personnelle et réflexive consistant à replacer un problème dans son contexte plus large. Dans les chapitres 11 à 14 en revanche, où il est question de la résolution des conflits moraux, le rôle de l'éthique apparaît beaucoup plus directif, tandis que dans le chapitre 15 enfin, les deux points de vue cohabitent. L'ambition affichée par l'*Éthique*, de ne pas proposer de solutions toutes faites mais plutôt d'appeler à faire jouer de façon critique le lien entre réflexion et pratique morales, est ainsi susceptible de deux lectures. Il peut s'agir, d'une part, de mettre en valeur le travail du soi sur lui-même, la mobilisation de soi qu'exige le dépassement des attitudes morales habituelles et acquises, au profit de l'attention aux réponses personnelles que nous pourrions apporter à une situation donnée. Mais d'autre part – même si Dewey met en garde contre tout dogmatisme et toute substitution de la théorie à l'expérience – les principes moraux théoriques et l'histoire des théories éthiques passées sont appelés à éclairer et à guider pratiquement la vie morale. En outre, la conduite elle-même, qui est l'objet propre de l'éthique deweyenne, peut être entendue à son tour en deux sens, que Marchetti désigne respectivement comme « conduite du soi » et « action ouverte ». Tandis que dans le premier cas l'accent est mis sur le soi comme lieu principal d'une maïeutique morale visant à parer à tout découragement dans la tâche de nous ressaisir de nous-mêmes et de nous transformer pour faire face à une situation morale, dans le second, la morale est envisagée au point de vue de sa fonction directive et la situation, dont le contenu moral est posé comme antécédent à toute intervention du soi, prime. Or si certains conflits moraux, suscités par exemple par des situations

de faiblesse de la volonté, n'appellent pas à la théorisation morale, et que d'autres en revanche opposent des valeurs correspondant à des habitudes contradictoires et suscitent la réflexion critique, c'est néanmoins un troisième type de difficulté, à savoir notre capacité de nous donner des fins morales, qui retient particulièrement l'attention de Marchetti, car ce problème suppose pour sa résolution un travail du soi sur lui-même posant la question du rôle des vertus.

Les vertus font l'objet de deux traitements bien différenciés dans l'*Éthique*. Tandis que, dans le chapitre 13, elles apparaissent comme l'une des composantes du jugement moral liée aux phénomènes d'approbation et de désapprobation, elles sont envisagées au contraire dans le chapitre 10 comme un élément central de l'évaluation conduisant à l'engagement ou au retrait, comme ce qui permet non pas seulement de mettre en relation les différents éléments internes à une situation problématique, mais plus radicalement de saisir en quoi une situation morale peut être problématique. Aussi ne s'agirait-il pas tant d'arbitrer entre le caractère intuitif ou réflexif des vertus, que de saisir le rôle distinct qu'elles peuvent jouer pour une subjectivité, dans un cas en exercice, dans l'autre demandant encore à être dirigée. Le modèle interactionniste des vertus, dont Frega fait l'aboutissement d'un développement passant par un stade connexionniste puis irréductibiliste, devrait donc être complété et même opposé à un modèle anti-théorique développé par Dewey dans le chapitre 10 de l'*Éthique* et que Marchetti qualifie d'« expressiviste » ou de « sensibiliste » (p. 247). Les vertus fournissent en effet une sensibilité aux valeurs permettant de déterminer si la situation en jeu entre dans le domaine moral et appelle une intervention de notre part, et cette capacité même est, plus fondamentalement, l'expression d'un caractère, d'une conduite, d'un soi que la valeur prospective de nos choix contribue à affermir ou à remettre en question. Dans le chapitre 13 en revanche, les vertus permettent de distribuer spontanément l'éloge et le blâme et, une fois réfléchies et systématisées, jouent le rôle de critères de jugement en même temps qu'elles font le lien entre l'appréciation de nos devoirs et les conséquences des actions considérées,

entre les exigences sociales et les désirs individuels. Sans trancher absolument la question, Marchetti souligne que poser une tension irréconciliable entre ces deux conceptions – maïeutique et directive – des vertus et de l'éthique conduirait à introduire chez Dewey une opposition entre « la discrimination et l'action morales » (p. 250) très rarement remarquée par les commentateurs. Considérer que la transformation de soi et l'orientation de la conduite correspondent à deux tâches complémentaires de clarification et de choix qui contribuent l'une et l'autre à la constitution du soi permettrait en revanche de ne pas réintroduire de dichotomie anti-deweyenne et semble d'ailleurs en accord avec la lecture généralement proposée de *l'Éthique*.

L'ARTICULATION DU GÉNÉRAL ET DU PARTICULIER DANS LA RATIONALITÉ ÉTHIQUE

Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Rationality as a Moral Problem. Dewey and Williams on the Role of Theory in Moral Reflection » aborde également la question de la position de Dewey dans le débat entre partisans et détracteurs de la théorie en éthique. L'approche retenue par Jörg Volbers est néanmoins différente puisqu'il s'agit principalement d'interroger la conception deweyenne de la rationalité pour montrer en quoi elle excède les délimitations par trop restrictives et positivistes des anti-théoriciens. Nietzsche (1887/1994) déjà, faisant de l'usage même de la raison un problème éthique, avait suggéré que remettre à la raison la charge de nous guider vers une vie bonne pouvait aussi bien conduire à faire disparaître de l'existence tout ce qui en fait la valeur. Plus récemment, des auteurs tels que Charles Taylor (2007), Elizabeth Anscombe (1958), Martha Nussbaum (1990/2010), ou encore Bernard Williams (1985/1990), se sont également érigés contre une compréhension de l'éthique fondée sur une rationalité scientifique. Mais c'est la critique formulée par Williams qui retient toute l'attention de Volbers et lui sert à poser les termes du débat dans lequel il situera ensuite Dewey. Or toute éthique étant liée pour Williams à une culture donnée, les jugements et les concepts « épais » correspondants ne prennent sens qu'en rapport à un ensemble de pratiques

partagées. Vouloir chercher une justification ou une définition trop générale de ces concepts expose ainsi, comme le démontre la tentative infructueuse entreprise dans le *Lachès* au sujet du courage, à une destruction pure et simple du savoir moral. Si, selon la formule provocatrice de Williams, « en éthique, *la réflexion peut détruire le savoir* » 1985/1990 : 161 ; soul. par Williams), c'est donc que l'exigence initiale d'« amincir » nos concepts moraux pour leur donner une forme générale et indépendante de tout contexte est infondée et s'appuie sur une « conception absolue » et non perspective du monde. De fait, cette vision, héritée de la science moderne, est inadaptée et impuissante en éthique, car un sujet universel et sans qualités n'est qu'un point de vue formel, sans position définie, détaché du contexte social réel où émergent les questions morales. Non sans paradoxe, tout en voulant rétablir le lien entre l'éthique et la pratique, les anti-théoriciens, et Williams lui-même, réaffirment ainsi une image idéalisée et positiviste de la rationalité scientifique moderne et s'égarent quant à la nature véritable de la théorie. En effet, ainsi que le montrent les épistémologues contemporains, la théorie, entendue comme présentation systématique de découvertes scientifiques, n'est qu'un des aspects d'une pratique scientifique qui s'enracine dans un contexte socio-historique plus large, et peut donc être comprise elle-même comme une forme de pratique.

La position deweyenne dans ce débat semble à première vue ambiguë. Anti-théoricien par son refus du scientisme, d'une théorie venant étouffer le choix individuel, ainsi que par son rejet d'une philosophie réduisant le spectre de la signification à la seule vérité, Dewey définit pourtant l'éthique comme « la science qui traite de la conduite » (Dewey & Tufts, 1932/2021 : 17 ; LW.7.9) et se révèle plus généralement un ardent partisan de la théorie et de la science moderne. Mais c'est que la science doit être comprise comme une pratique expérimentale où la théorie n'est qu'une partie d'un ensemble fonctionnel plus large. Elle ne consiste donc pas seulement à enregistrer des faits mais à s'engager de manière créative dans une situation problématique, en interagissant avec un environnement appelé à être modifié. Plus

fondamentalement, la méthode scientifique expérimentale reflète l'incertitude inhérente à la vie elle-même car, plutôt que de rejeter le changement, elle l'embrasse et parvient du même coup au savoir le plus stable. Le sujet lui-même est d'ailleurs constamment transformé par les problèmes et conflits qu'il doit affronter et auxquels il lui est possible de répondre soit par l'application de schémas intellectuels routiniers, soit en faisant appel à l'intelligence, équivalent deweyen, comme le souligne Volbers, de la raison. Se pose néanmoins la question de savoir si la théorie ainsi repensée ne subsume pas encore les situations particulières sous des catégories générales qui effaceraient leur singularité. Or, même si pour Dewey la théorie possède en effet une systématiquité et une généralité plus grandes que la pratique, cela ne rend pourtant pas la théorie plus « fruste », pour reprendre l'adjectif employé par M. Nussbaum à l'encontre de la théorie (Nussbaum, 1990 : 37 ; 1990/2010 : 64)¹⁰. En effet, non seulement la théorie est elle-même une forme de pratique, mais surtout, c'est la pratique ordinaire et non-théorique, routinière et peu réfléchie, qui est en réalité la plus fruste, tandis que la pratique théorique, plus fine et précise, permet de replacer chaque élément dans un contexte plus large. En aucun cas la théorie n'est donc conçue comme l'application indiscriminée et mécanique d'un schéma général et abstrait, car ce serait précisément renoncer à la pensée : il s'agit plutôt de faire ressortir, grâce à la théorie, des perspectives nouvelles, différentes, de faire sentir les suites de tel ou tel choix, et non de fournir des réponses déjà prêtes. Nulle rupture par conséquent ne doit être instaurée entre la théorie d'une part et le raisonnement moral plus ordinaire, le jugement individuel, l'action et la pensée appliqués à une situation particulière de l'autre. L'anti-théoricien au contraire, en postulant qu'un soi abstrait, parce que général, est nécessairement séparé de toute individualité concrète, ne fait qu'entretenir la dichotomie entre le général et le particulier en cherchant à la renverser en faveur du second terme. Pour Dewey, le soi moral est aussi général et particulier que l'est la théorie pour la méthode expérimentale. La généralité du soi procède en effet de son pouvoir de transformation et de changement, ainsi que de l'ensemble de tendances, de dispositions, d'habitudes qui le constituent

et qui sont elles-mêmes générales. Mais ce soi général ne s'oppose pas à l'individu particulier et agissant, car, seul, il en permet l'intelligibilité en mettant en relation et en cohérence un acte avec ses conséquences ou avec d'autres actes formant une série. Le soi, général, est donc constitutif de toute action particulière, et la généralité ne s'impose pas à l'individu singulier mais se révèle déterminante pour en faire un sujet intelligent agissant de manière intentionnelle. Aussi la tâche propre de la réflexion éthique consiste-t-elle à prendre conscience du soi à l'œuvre dans la pratique et des tendances générales, des conséquences plus larges, qu'impliquent tel ou tel acte. Puisqu'en agissant, l'individu est confronté à la nécessité de s'auto-déterminer, et de révéler par là tant ce qu'il veut être que la compréhension qu'il a de lui-même, la réflexion rationnelle est indispensable à la vie morale en ce qu'elle répond au besoin d'éclairer, par des perspectives nouvelles, les tensions opposant des compréhensions distinctes du soi. En défaisant, par une approche expérimentale, l'opposition rigide entre général et particulier, l'éthique deweyenne permet ainsi de couper court aux arguments avancés contre toute perspective générale ou théorique sur la vie morale.

*

On pourra regretter que les chapitres de l'*Éthique* rédigés par Tufts, auxquels Dewey devait pour le moins souscrire, ne fassent pas l'objet d'une analyse spécifique ni ne soient convoqués dans l'interprétation des thèses deweyennes. On aurait pu également souhaiter que le dialogue entre les différents auteurs fût parfois plus manifeste et reflêtât davantage les discussions et les rencontres ayant conduit à la publication de *John Dewey's Ethical Theory: The 1932 Ethics*. On ne peut cependant que saluer la publication d'un ouvrage qui, tout en répondant à l'absence d'étude d'ampleur consacrée à ce texte décisif permet, par la richesse et la pluralité des perspectives proposées, une intelligence remarquable, tant dans son détail que dans son ensemble, de l'éthique deweyenne.

BIBLIOGRAPHIE

- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret (1958), « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33 (124), p. 1-19.
- BAIN Alexander (1855), *The Senses and the Intellect*, Londres, J. W. Parker & Son.
- BAIN Alexander (1859), *The Emotions and the Will*, Londres, J. W. Parker & Son.
- DEWEY John (1891/1969), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *The Early Works, 1882-1898: Volume 3: 1889-1892*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 237-388.
- DEWEY John (1916a/1980a), *Democracy and Education*, in *The Middle Works, 1899-1924: Volume 9: 1916*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-370.
- DEWEY John (1916a/2018b), *Démocratie et éducation*; suivi de *Expérience et éducation*, traduit par Gérard Deledalle et Marie-Anne Carroi, Malakoff, Armand Colin.
- DEWEY John (1916b/1980b), « The Pragmatism of Peirce », in *The Middle Works, 1899-1924: Volume 10: 1916-1917*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 71-78.
- DEWEY John (1919/2015), « Lectures in Social and Political Philosophy », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII (2). En ligne : (<https://doi.org/10.4000/ejpap.404>).
- DEWEY John (1922/1983), *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works, 1899-1924: Volume 14: 1922*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-230.
- DEWEY John (1925/1981), *Experience and Nature*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 1: 1925*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-326.
- DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, traduit par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1926/2016), *Ethical Theory (1926): Class Lecture Notes by Sydney Hook*, in Donald F. Koch et The Center for Dewey Studies (eds), *Dewey: Lectures (2nd Release): Electronic Edition*, Charlottesville, InteLex Corporation, vol. 2, p. 2.2230-2.2284.
- DEWEY John (1927/1984a), *The Public and Its Problems*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 2: 1925-1927*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 235-372.
- DEWEY John (1927/2010a), *Le Public et ses problèmes*, traduit par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1928/1931/1984b), « Social as a Category » / « The Inclusive Philosophic Idea », in *The Later Works, 1925-1953: Volume 3: 1927-1928*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 41-54.

- DEWEY John (1930a/1984c), *Individualism, Old and New*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 5: 1929-1930*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 41-123.
- DEWEY John (1930b/1984c), «From Absolutism to Experimentalism», in *The Later Works, 1925-1953: Volume 5: 1929-1930*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 147-160.
- DEWEY John (1930b/2018a), «De l'absolutisme à l'expérimentalisme», traduit par Guillaume Lejeune, *Philosophie*, 138 (3), p. 10-21.
- DEWEY John (1930c/1984c), «Three Independent Factors in Morals», in *The Later Works, 1925-1953: Volume 5: 1929-1930*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 279-288.
- DEWEY John (1930c), «Trois facteurs indépendants en matière de morale», traduit par Charles Cestre, *Bulletin de la société française de philosophie*, 30 (4), p. 118-127.
- DEWEY John (1932/1985), «Charles Sanders Peirce», in *The Later Works, 1925-1953: Volume 6: 1931-1932*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 273-277.
- DEWEY John (1934/1987a), *Art as Experience*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 10: 1934*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-352.
- DEWEY John (1934/2010b), *L'Art comme expérience*, traduit par Jean-Pierre Cometti, Christophe Domino, Fabienne Gaspari, Catherine Mari, Nancy Murzilli, Claude Pichevin, Jean Piwnica et Gilles Tiberghien, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1935/1987b), «Peirce's Theory of Quality», in *The Later Works, 1925-1953: Volume 11: 1935-1937*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 86-94.
- DEWEY John (1939/1988), *Theory of Valuation*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 13: 1938-1939*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 189-251.
- DEWEY John (1939/2011), «Théorie de la valuation», in *La Formation des valeurs*, traduit par Alexandra Bidet, Louis Quéré et G r me Truc, Paris, Les Emp cheurs de penser en rond - La D couverte, p. 67-172.
- DEWEY John (2007), *The Correspondence of John Dewey, 1871-2007 (I-IV)*. *Electronic edition*, Charlottesville, InteLex Corporation.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1908/1978), *Ethics*, in *The Middle Works, 1899-1924: Volume 5: 1908*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-540.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1932/1985), *Ethics*, in *The Later Works, 1925-1953: Volume 7: 1932*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-352.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1932/2021), * thique*, traduit par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.

- EDEL Abraham & Elizabeth FLOWER (1985), « Introduction », in John Dewey, *The Later Works, 1925-1953 : Volume 7: 1932, ed. by Jo Ann Boydston*, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. vii-xxxv.
- FESMIRE Steven (2003), *John Dewey and Moral Imagination : Pragmatism in Ethics*, Bloomington, Indiana University Press.
- FREGA Roberto & Steven LEVINE (dir.) (2021), *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, New York, Routledge.
- FRICKER Miranda (2007), *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- GADAMER Hans-Georg (1960/1996), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- GIREL Mathias (2020), « L'Éthique de 1932 de John Dewey. Revendications, conflits et apathie morale », *Pragmata*, 3, p. 88-132. En ligne : (<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-3-girel.pdf>).
- HONNETH Axel (1998), « Between Proceduralism and Teleology : An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 34 (3), p. 689-711.
- HORNE Herman Harrell (1932), *The Democratic Philosophy of Education : Companion to Dewey's Democracy and Education : Exposition and Comment*, New York, The Macmillan Company.
- HUME David (1739/2015), *Des passions. Traité de la nature humaine, livre II, in Dissertation sur les passions ; Des passions. Traité de la nature humaine, livre II*, traduit par Jean-Pierre Cléro, Paris, GF-Flammarion, p. 101-314.
- HUME David (1740/1993), *La Morale. Traité de la nature humaine, livre III*, traduit par Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion.
- HUME David (1751/1991), *Enquête sur les principes de la morale*, traduit par Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion.
- HUME David (1757/2015), *Dissertation sur les passions, in Dissertation sur les passions ; Des passions. Traité de la nature humaine, livre II*, traduit par Jean-Pierre Cléro, Paris, GF-Flammarion, p. 59-99.
- JAMES William (1884), « What is an Emotion ? », *Mind*, 9 (34), p. 188-205.
- JAMES William (1891), « The Moral Philosopher and the Moral Life », *The International Journal of Ethics*, 1 (3), p. 330-354.
- JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, traduit par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- LEVINE Barbara (2013), *Works about John Dewey, 1886-2012*, seconde édition [En ligne], Carbondale, Southern Illinois University Press.
- MILL John Stuart (1861/2012), *L'Utilitarisme*, traduit par Catherine Audard, in *L'Utilitarisme ; Essai sur Bentham*, Paris, Presses universitaires de France, p. 19-144.
- NIETZSCHE Friedrich (1887/1994), *La Généalogie de la morale*, traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard.

- NUSSBAUM Martha C. (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press.
- NUSSBAUM Martha C. (1990/2010), *La Connaissance de l'amour. Essai sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavel, Paris, Les Éditions du Cerf.
- PAPPAS Gregory Fernando (2008), *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.
- PAPPAS Gregory Fernando (2020), « La démocratie comme communauté morale idéale », *Pragmata*, 3, p. 20-86. En ligne : (<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-2-pappas.pdf>).
- PEIRCE Charles S. (1878a/1879/1986), « La logique de la science. Deuxième partie. Comment rendre nos idées claires », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 7, p. 39-57, in *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition: Volume 3: 1872-1878*, Bloomington, Indiana University Press, p. 355-374.
- PEIRCE Charles S. (1878b/1986), « Deduction, Induction, and Hypothesis », *Popular Science Monthly*, 13, p. 470-482, in *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition: Volume 3: 1872-1878*, Bloomington, Indiana University Press, p. 323-338.
- PEIRCE Charles S. (1902), « Pragmatism », in James Mark Baldwin (dir.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2, New York, The Macmillan Company, p. 321-322.
- PEIRCE Charles S. (1905/1969), « C.S. Peirce. La nature du pragmatisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 159, traduit par Gérard Deledalle, p. 37-60.
- PEIRCE Charles S. (1931-1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1-8, Cambridge, Harvard University Press.
- PHILLIPS Denis C. (2016), *A Companion to John Dewey's Democracy and Education*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SMITH Adam (1759/2014), *Théorie des sentiments moraux*, traduit par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, Presses universitaires de France.
- TAYLOR Charles (2007), « Modern Moral Rationalism », in Santiago Zabala (dir.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 57-76.
- WAKS Leonard J. & Andrea R. ENGLISH (2017), *John Dewey's Democracy and Education: A Centennial Handbook*, New York, Cambridge University Press.
- WELCHMAN Jennifer (1995), *Dewey's Ethical Thought*, Ithaca, Cornell University Press.
- WILLIAMS Bernard (1985/1990), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, traduit par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard.
- WINNICOTT Donald W. (1971/1975), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, traduit par Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Conformément aux abréviations en usage, EW, MW et LW renvoient respectivement aux *Early Works*, *Middle Works* et *Later Works* de John Dewey publiés par les Presses de la Southern Illinois University.

2 Les numéros de page sans mention d'ouvrage renvoient à Frega & Levine (dir.), (2021). Ici, comme pour les autres passages cités ultérieurement, nous sommes responsable de la traduction de l'anglais au français.

3 On pourra se reporter notamment à Levine (2013), qui recense tous les travaux publiés sur l'œuvre de John Dewey jusqu'en 2012.

4 Le chapitre 12 de l'ouvrage de Pappas a fait l'objet d'une traduction récente dans le troisième numéro de la revue *Pragmata* (Pappas, 2020).

5 Nous traduisons tous les passages tirés de James (1884).

6 CP renvoie aux *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Le numéro du volume est suivi du numéro des paragraphes visés.

7 Dans la traduction française, « des catégories prédéterminées [*a ready-made compartmentalization*] ».

8 On pourra trouver un prolongement de ces analyses dans Girel (2020).

9 Nous traduisons tous les passages tirés de Dewey (2007) ainsi que de James (1891).

10 Dans la traduction française, « combien sont insatisfaisantes [*the ethical crudeness*] les morales fondées seulement sur les règles générales ».