

CE QUE JE CROIS

JOHN DEWEY

Dans ce texte initialement paru en 1930, John Dewey présente sa propre conception de la foi. S'il laisse entendre qu'il s'inspire de William James, sans le citer nommément, la conception deweyenne de la foi opère une complète rupture avec la foi religieuse traditionnelle. En effet, dans « What I Believe », en allant plus loin que James dans le geste de sécularisation, Dewey articule et promeut une foi en la seule et unique autorité de l'expérience. Il prend ainsi en compte et prolonge les apports de l'expérimentalisme scientifique et de l'idéal de la démocratie – beaucoup plus qu'un régime politique, une forme de vie. De part en part naturalisée, la foi deweyenne s'oppose donc au surnaturalisme des religions historiques. Elle se développe en suivant une ligne et en traçant un sillon qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de l'expérience. Abjurant tout surnaturalisme, et récusant l'idée qu'il y aurait quelque chose comme un Bien unique, supérieur et englobant, Dewey, sur le fondement de la seule expérience et avec une attention à la richesse de chaque situation, propose un développement démocratique et scientifique des capacités de réalisation individuelle et d'organisation collective des êtres humains en société.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; RELIGION; FOI; DÉMOCRATIE; MÉTHODE SCIENTIFIQUE; SURNATURALISME; NATURALISME.

Jadis, on croyait presque universellement qu'avoir la foi revenait à accepter un corps déterminé de propositions intellectuelles, cette acceptation étant fondée sur une autorité – de préférence celle d'une révélation venue d'en haut¹. Cela signifiait adhérer à un crédo consistant en un ensemble d'articles de foi. On récite de tels crédos quotidiennement dans nos églises. Récemment, une autre conception de la foi s'est développée. Elle est évoquée ainsi par un penseur américain : « La foi est une tendance à l'action. » Selon une telle conception, la foi est la matrice des croyances exprimées et l'inspiratrice des entreprises humaines. Le passage d'une conception de la foi à l'autre est révélateur d'un profond changement. L'adhésion à un quelconque corps de doctrines et de dogmes fondé sur une autorité spéciale dénote une méfiance envers le pouvoir de l'expérience d'engendrer, dans son propre mouvement continu, les principes requis pour la croyance et l'action. La foi, dans son sens le plus récent, signifie que l'expérience elle-même est la seule et unique autorité ultime.

Une telle foi recèle en elle tous les éléments d'une philosophie. En effet, elle implique que le cours et le matériau de l'expérience donnent à la vie son support et son séjour ; et que les possibilités de l'expérience fournissent toutes les fins et tous les idéaux qui doivent régir la conduite. Quand on explicite ces implications, une philosophie bien définie émerge. Ici, je n'ai pas l'intention de développer une telle philosophie, fondée sur l'expérience comme autorité ultime en matière de connaissance et de conduite. Mais je voudrais plutôt indiquer, dans l'état actuel de la civilisation, ce qu'elle signifie et comment elle est amenée à réagir à ce que l'on pense et à ce que l'on fait. Car, pour l'instant, ce genre de foi n'est ni clairement articulé, ni largement partagé. Si c'était le cas, elle ne serait alors plus tant une philosophie qu'un élément du sens commun.

En fait, cette philosophie va à l'encontre de la tendance globale des traditions dans lesquelles l'humanité a été éduquée. Dans l'ensemble, on a nié à l'expérience et à la vie la capacité de s'autoréguler et de se donner leurs moyens propres de direction et d'aspiration. Si

l'on excepte telle ou telle protestation occasionnelle, les philosophies historiques ont été « transcendantales ». Et ce trait des philosophies reflète le fait que les codes moraux et les croyances religieuses qui ont prédominé en appelaient au soutien de quelque chose qui se trouve situé au-dessus et au-delà de l'expérience. L'expérience a été systématiquement dénigrée, par opposition à autre chose qui était tenue pour plus fondamentale et supérieure en valeur.

La vie telle qu'elle est effectivement vécue a été traitée comme une préparation à quelque chose qui lui serait extérieur et ultérieur. On l'a pensée sans loi, dépourvue de signification et de valeur, sauf lorsqu'elle était appréhendée comme le témoignage d'une réalité au-delà d'elle-même. Les croyances qui ont prévalu ont été fondées sur la prétendue nécessité d'échapper à la confusion et aux incertitudes de l'expérience. On a cru que la vie était vile et sans espoir, à moins de pouvoir montrer qu'elle portait en elle la promesse assurée d'accéder à une plus haute réalité. Ces philosophies de la fuite ont aussi été des philosophies de la compensation pour les maux et les souffrances du monde de l'expérience.

L'humanité a rarement enquêté sur ce qui arriverait si l'on explorait et exploitait sérieusement les possibilités de l'expérience. Il y a eu quantité d'explorations systématiques par les sciences et quantité d'exploitations frénétiques en politique, en affaires et dans le divertissement. Mais cette attention a été, pour ainsi dire, fortuite et elle contrevenait à un schème de croyance qui l'emportait ouvertement. Elle n'a pas été le produit d'une croyance en la capacité de l'expérience à fournir des principes organisateurs et des fins directrices. Les religions ont été saturées par le surnaturel – et le surnaturel signifie précisément ce qui se trouve au-delà de l'expérience. Les codes moraux ont été alliés à ce surnaturalisme religieux et y ont cherché leur fondement et leur sanction. Le contraste avec de telles idées, profondément enracinées dans toute la culture occidentale, donne à la philosophie de la foi en l'expérience un sens précis et profond.

II

Pourquoi les humains ont-ils eu recours dans le passé à des philosophies qui se souciaient de ce qui se tient en dehors et au-delà de l'expérience ? Et pourquoi devrions-nous maintenant penser qu'il est possible de se passer d'un tel recours ? La réponse à la première question est sans aucun doute que l'expérience qu'avaient ces humains, aussi bien que celle qu'ils pouvaient raisonnablement anticiper, ne manifestait aucun signe de sa capacité à fournir les moyens de sa propre régulation. Elle offrait des promesses qu'elle refusait de satisfaire ; elle éveillait des désirs comme pour mieux les frustrer ; elle faisait naître des espoirs et les dynamitait ; elle suscitait des idéaux mais s'avérait indifférente et hostile à leur réalisation. Incapables de faire face aux troubles et aux maux de l'expérience, les humains se méfiaient naturellement de sa capacité à les guider avec autorité. Comme l'expérience ne contenait pas les arts par lesquels sa course propre pouvait être dirigée, les philosophies et les religions de la fuite et de la compensation consolatrice s'ensuivaient naturellement.

Quelles sont les raisons de supposer que la situation a changé et qu'il est maintenant possible de faire confiance aux possibilités de l'expérience en tant que telle ? La réponse à cette question fournit le contenu d'une philosophie de l'expérience. Il est des traits de l'expérience actuelle qui étaient inconnus et indisponibles quand les croyances dominantes du passé se sont développées. L'expérience s'est désormais approprié les méthodes scientifiques de découverte et de mise à l'épreuve ; elle se caractérise par l'aptitude à créer des techniques et des technologies – c'est-à-dire des arts qui organisent et utilisent toute sorte de conditions et d'énergies, physiques ou humaines. Ces nouvelles possessions donnent à l'expérience et à ses potentialités un sens radicalement nouveau. C'est un lieu commun de dire que depuis le dix-septième siècle, la science a révolutionné nos croyances sur la nature extérieure, et qu'elle commence à révolutionner nos croyances sur l'humanité.

Quand nos esprits se penchent sur cet extraordinaire changement, ils pensent vraisemblablement à la transformation qui a eu lieu dans des matières comme l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la psychologie, l'anthropologie, et ainsi de suite. Mais si grands qu'aient été ces changements, ils font pâle figure en comparaison de celui qui a eu lieu dans la méthode. Cette dernière a opéré une révolution dans le contenu même des croyances. Ces nouvelles méthodes ont introduit un changement radical dans notre attitude intellectuelle et dans la morale qui l'accompagne. Pour les modernes (et l'on n'est pas moderne seulement parce que l'on vit en 1930), la méthode que l'on nomme « scientifique » constitue le seul moyen fiable pour divulguer les réalités de l'existence. Elle est le seul authentique mode de révélation. Cette possession d'une nouvelle méthode, à l'usage de laquelle aucune limite ne peut être fixée, dénote une nouvelle idée de la nature et des possibilités de l'expérience. Elle importe avec elle un nouvel état d'esprit [*morale*] de confiance, de contrôle et de sécurité.

Le changement dans la connaissance a sa contrepartie pratique et manifeste dans ce que l'on nomme la Révolution industrielle, avec sa création d'arts permettant de contrôler et exploiter les énergies de la nature. La technologie inclut, bien sûr, les arts de l'ingénierie, qui ont produit le chemin de fer, le navire à vapeur, l'automobile, l'aéroplane, le télégraphe, le téléphone, la radio et la presse à imprimer. Mais elle comprend aussi de nouvelles procédures en médecine et en hygiène, la fonction des assurances dans toutes leurs branches, et potentiellement, si ce n'est dans les faits, des méthodes radicalement nouvelles pour l'éducation et pour les autres modes de relations humaines. La « technologie » renvoie à toutes les techniques intelligentes au moyen desquelles les énergies de la nature et de l'homme sont contrôlées et exploitées pour satisfaire les besoins humains. Elle ne peut se limiter à quelques formes extérieures et relativement mécaniques. Face à ses possibilités, la conception traditionnelle de l'expérience est obsolète.

Avec plus ou moins de succès, différentes théories ont exprimé telle ou telle phase des mouvements les plus récents. Mais elles n'ont

pas été intégrées aux habitudes courantes et aux perspectives majoritaires des hommes et des femmes. De cela, il y a deux grands signes et tests révélateurs. Dans les sciences et dans l'industrie, on accepte généralement le fait d'un changement constant. Mais les croyances morales, religieuses et philosophiques sont fondées sur l'idée de fixité. Dans l'histoire de l'espèce humaine, on a redouté le changement. On l'a considéré comme une source de décadence et de dégénérescence. On s'y est opposé car on y voyait une cause de désordre, de chaos et d'anarchie. L'une des principales raisons de l'appel à quelque chose au-delà de l'expérience, c'est que l'expérience ne cesse de s'écouler en un flux hors duquel les humains ont dû rechercher la stabilité et la paix. Jusqu'au dix-septième siècle, les sciences naturelles ont partagé la croyance en la supériorité de l'immuable sur le mobile et ont trouvé leur idéal dans la découverte du permanent et de l'invariant. Les philosophies dominantes, qu'elles soient matérialistes ou spiritualistes, acceptaient la même idée au titre de leur fondement.

Dans leur attachement au fixe et à l'immuable, la science et la philosophie reflétaient la conviction universelle de la religion et de la morale. L'impermanence était synonyme d'insécurité; le permanent était la seule source d'assurance et de soutien face aux vicissitudes de l'existence. Le christianisme a offert une révélation fixe d'un Être et d'une vérité absolus et éternels; et cette révélation a été élaborée en un système de règles et de fins déterminées pour la direction de la vie. C'est ainsi que la « morale » [*morals*] a été conçue comme un code de lois, les mêmes, en tout lieu et en tout temps. La vie bonne était une vie vécue dans une stricte conformité à des principes donnés une fois pour toutes.

III

Contrairement à l'ensemble de ces croyances, le fait marquant dans toutes les branches de la science naturelle est qu'exister, c'est être pris dans un processus, dans une transformation. Cependant, alors que l'idée du mouvement et du changement s'est acclimatée dans les

sciences physiques, elle a en revanche eu peu d'influence sur l'esprit populaire, que celui-ci considère la religion, la morale, l'économie et la politique. Dans ces domaines, on considère encore que notre choix se situe entre la confusion, l'anarchie, d'une part, et quelque chose de fixe et d'immuable, d'autre part. On présume que le christianisme est la religion dernière, et Jésus l'incarnation totale et éternelle du divin et de l'humain. On suppose que notre système économique actuel, au moins sur le papier, exprime quelque chose de définitif, quelque chose qui perdure – avec, accessoirement, quelques améliorations de détail. En dépit de fluctuations évidentes dans la situation de fait, on suppose que les institutions du mariage et de la famille qui se sont développées dans l'Europe médiévale sont le fin mot de l'histoire.

Ces exemples indiquent à quel point les idéaux de fixité persistent dans un monde en mouvement. Une philosophie de l'expérience acceptera à sa juste valeur le fait que les existences sociales et morales sont, à l'instar des existences physiques, dans un état de changement continu, fût-il obscur. Cette philosophie n'essaiera pas de dissimuler le fait qu'il y a d'inévitables modifications et elle ne tentera pas de fixer par des limites l'ampleur des transformations susceptibles de se produire. Aux efforts futiles pour parvenir à la sécurité moyennant un ancrage dans quelque chose de fixe, elle substituera l'effort pour déterminer le caractère des changements en cours et leur donner, dans les affaires qui nous affectent le plus, une certaine mesure d'orientation intelligente. Cette philosophie ne cultive pas d'idées utopiques au sujet de l'imminence d'une telle direction intelligente des changements sociaux. Mais elle a foi en la possibilité de sa réalisation progressive, à mesure que les humains se rendent compte de la pleine portée de la révolution qui a déjà produit ses effets dans les régions physiques et techniques.

Partout où règne la pensée de la fixité règne également une pensée de la totalité englobante. La philosophie populaire de la vie est emplie du désir d'atteindre une telle unité englobante et certaines philosophies formelles se sont dédiées à la satisfaction intellectuelle de ce

désir. Considérez la place occupée dans la pensée commune par la quête *du* sens de la vie et *du* dessein de l'univers. Les humains qui recherchent une signification unique et une finalité unique élaborent une conception conforme à leurs traditions et à leurs désirs privés ; ou ils s'abandonnent au désespoir et concluent qu'aucun des épisodes de leur vie n'a véritablement de sens et de valeur, faute d'être réductible à aucune unité simple de ce type.

Cette alternative n'épuise cependant pas la question. Il n'y a pas à décider entre une absence totale de signification et une seule et unique signification, totalement englobante. Dans les situations auxquelles nous sommes confrontés, il y a beaucoup de significations et de finalités – pour ainsi dire, une pour chaque situation. Chacune de ces situations lance un défi spécifique à la pensée et à l'effort, et présente sa propre valeur potentielle.

Il est impossible, je pense, de commencer à imaginer les changements qui interviendraient dans la vie – personnelle et collective – si l'idée d'une pluralité de significations et de finalités interconnectées remplaçait celle d'*une* signification unique et d'*une* finalité unique. La quête d'un seul et unique bien inclusif est vouée à l'échec. Le genre de bonheur dont nous sommes capables dans la vie provient de la pleine participation, avec l'ensemble de nos pouvoirs, à l'effort d'arracher sa propre et pleine signification à chaque modification de la situation de l'expérience. La foi en la variété des possibilités d'une expérience diversifiée s'accompagne de la joie procurée par une découverte et une croissance constantes. Une telle joie est possible même dans la défaite et l'adversité, chaque fois que les expériences de vie sont traitées comme occasion de révélations potentielles de significations et de valeurs qui doivent être utilisées comme des moyens menant à une expérience future plus complète et plus significative. La croyance en un unique but détourne la pensée et gaspille l'énergie, quand celles-ci, en s'ordonnant à des fins atteignables, pourraient aider à rendre le monde meilleur.

IV

J'ai énoncé un principe général, parce que la philosophie, selon moi, est plus qu'une énumération d'articles de foi relativement à telle ou telle question. Mais le principe ne peut acquérir son caractère concret qu'à travers son application à des problèmes réels. Qu'en est-il de la religion ? La renonciation à l'extra-empirique contraint-elle aussi à un abandon de toute religion ? Elle exige certainement que l'on renonce au surnaturalisme, au dogme fixe et à l'institutionnalisme rigide auxquels le christianisme a été historiquement associé. Mais, selon ma lecture de la nature et de l'histoire humaines, le contenu intellectuel des religions a finalement toujours su s'adapter aux conditions scientifiques et sociales après qu'elles aient gagné en clarté. En un sens, par rapport à ces dernières, la religion a toujours été parasitaire.

Pour cette raison, je ne pense pas que ceux qui sont préoccupés par l'avenir de l'attitude religieuse devraient s'inquiéter du conflit entre la science et les doctrines traditionnelles – bien que je puisse comprendre la perplexité tant des fundamentalistes que des libéraux qui ont identifié la religion à un ensemble particulier de croyances. La préoccupation concernant l'avenir de la religion devrait prendre, selon moi, une direction différente. Il est difficile d'anticiper la manière dont la religion, lorsqu'elle se sera accommodée aux effets désintégrateurs des connaissances sur les dogmes de l'Église, pourra s'accommoder aux institutions sociales traditionnelles et garder sa vitalité.

Il me semble que le principal danger qui guette la religion tient au fait qu'elle est devenue trop respectable. Elle est essentiellement devenue une sanction de ce qui existe socialement – une sorte de vernis sur les institutions et les conventions. Les revendications du christianisme primitif étaient dévastatrices. C'était une religion de renonciation au « monde » et de dénonciation du « monde » ; elle exigeait une conversion du cœur qui impliquait un changement révolutionnaire dans les relations humaines. Puisque le monde occidental est maintenant censé être christianisé, un monde d'institutions dépassées est

accepté et consacré. Une religion qui a commencé en revendiquant un changement révolutionnaire et qui a fini par sanctionner les institutions établies, aussi bien économiques que politiques et internationales, devrait peut-être amener ses adeptes sincères à réfléchir aux paroles de celui qu'ils adorent et tiennent pour son fondateur : « Malheur à vous quand tous les hommes diront du bien de vous ! » et « Bénis soyez-vous si l'on vous insulte et si l'on vous persécute ! »

Par-là, je ne veux pas dire que l'avenir de la religion est lié à un retour à la vision apocalyptique d'une rapide venue du Royaume céleste. Je ne veux pas dire que je pense que le christianisme primitif possède en lui-même ne serait-ce que les germes d'un remède tout prêt contre les maux actuels et d'une solution toute prête aux problèmes contemporains. Je dirais plutôt que l'avenir de la religion est lié à la possibilité de développer une foi envers les possibilités de l'expérience humaine et des relations humaines, en créant un sens vital de la solidarité des intérêts humains et en inspirant des actions qui fassent que ce sens devienne une réalité. Si nos institutions nominale-ment religieuses apprennent à utiliser leurs symboles et leurs rites pour exprimer et mettre en valeur une telle foi, elles peuvent devenir d'utiles alliées d'une conception de la vie qui se trouve en harmonie avec les connaissances et les besoins sociaux.

Étant donné que la civilisation occidentale est en grande partie ce qu'elle est en raison des forces de l'industrie et du commerce, une attitude véritablement religieuse se préoccupera de tout ce qui affecte profondément le travail humain et les loisirs qui dépendent des conditions et résultats de ce travail. Autrement dit, elle reconnaîtra l'importance des facteurs économiques dans nos vies, au lieu d'éluder la question. Notre régime économique est le plus grand obstacle à l'appréhension et à l'actualisation des possibilités de l'expérience. Il n'est pas nécessaire d'accepter la doctrine de la détermination économique de l'histoire et des institutions pour prendre conscience que les opportunités de s'engager dans une expérience enrichissante du point de vue artistique et intellectuel, et gratifiante du point de vue

des rapports humains, dans la vie quotidienne, dépendent des conditions économiques. Aussi longtemps que l'effort suprême de ceux qui influencent la pensée et fixent les conditions de l'agir humain sera commandé par le maintien du système actuel de l'économie monétarisée et du profit privé, la foi dans les possibilités d'une expérience abondante et significative, à laquelle tous participeraient, restera simplement d'ordre philosophique. Si c'est un examen de la religion qui m'a conduit à soulever cette question, son importance va bien au-delà. Elle affecte tous les registres et tous les aspects de la vie.

De nombreuses personnes ont acquis une conscience aiguë des maux économiques, dans la mesure où ils pèsent sur la vie des salariés, qui constituent la grande masse de l'humanité. Il faut un peu plus d'imagination pour voir comment l'expérience de ceux qui sont, comme on dit, nantis et bien installés s'avère en vérité étroite et déformée. Ils semblent jouir des avantages de la situation présente. Mais ils souffrent aussi profondément de ses défauts. L'artiste et l'enquêteur scientifique sont poussés en dehors des principaux courants de la vie ; ils deviennent des appendices à ses marges ou contribuent à ses injustices. Tous les intérêts esthétiques et intellectuels en pâtissent en conséquence. L'ostentation et le luxe inutiles, la futile tentative d'atteindre le bonheur par la possession de choses, la position sociale et le pouvoir économique sur autrui, sont autant de manifestations du rétrécissement de l'expérience de ceux qui profitent, en apparence, de l'ordre actuel. La peur mutuelle, la suspicion, et la jalousie en sont aussi les produits. Toutes ces choses détournent et appauvrissent l'expérience humaine, plus qu'on ne peut le mesurer.

Il fut peut-être un temps où il fallait endurer de telles choses car l'humanité ne disposait ni des connaissances ni des arts lui permettant de parvenir à une vie d'abondance, partagée par tous. Comme il devient de plus en plus évident que la science et la technologie nous offrent les ressources pour prendre effectivement en charge les rouages des forces économiques, la philosophie des possibilités de l'expérience prend un sens concret.

V

Notre système international (puisque, malgré tous ses désordres, *c'est* un système) fournit un autre exemple, en bref, de la limitation de l'expérience engendrée par l'exclusivisme et l'isolement. Dans le domaine des arts et ses sciences techniques, il existe déjà des contacts et des échanges auxquels on n'osait pas même rêver, il y a encore un siècle. À l'exception de nos exécrables barrières douanières, la chose est également vraie du côté du commerce des marchandises physiques. Mais, dans le même temps, les préjugés de race et de couleur n'ont jamais eu autant qu'aujourd'hui l'opportunité d'empoisonner les esprits, tandis que le nationalisme est élevé au rang d'une religion que l'on appelle patriotisme. Les peuples et les nations se trouvent dans un état d'antagonisme latent, quand ils ne sont pas engagés dans des conflits ouverts. Cette situation rétrécit et appauvrit l'expérience de chaque individu d'innombrables manières. On en trouve un symbole dans le fait maintes fois cité que 80 % de nos dépenses nationales sont employées à payer les conséquences des guerres passées et à préparer les guerres futures. Pour l'individu, les conditions d'une expérience valable du point de vue de la vie sont à ce point liées à des relations sociales, collectives et complexes, que l'ancien individualisme a perdu son sens. Les individus seront toujours le centre et l'achèvement de l'expérience, mais ce dont un individu *est* réellement capable dans son expérience vécue dépend de la nature et du mouvement de la vie associée. Telle est la leçon que nous enseignent notre système économique et notre système international.

La morale n'est pas un thème en soi parce que ce n'est ni un épisode ni un département indépendant. Elle met en évidence toutes les forces convergentes de la vie. Les codes qui instauraient des objectifs et des règles fixes et immuables se sont nécessairement assouplis face à une science et une société en évolution. Ce n'est que d'une exploration des réalités de l'association humaine qu'un état d'esprit [*morale*] nouveau et effectif peut émerger. La psychologie et les disciplines des sciences sociales commencent à fournir les instruments

de cette enquête. En aucun domaine le mépris de l'expérience n'a eu des conséquences plus désastreuses, car en aucun autre domaine il n'y a eu un tel gaspillage. L'expérience du passé a en grande partie été mise au rebut. Il n'y a pas eu de processus délibéré, cumulatif, ni de transmission systématique de ce qui était appris dans les contacts et relations des individus les uns avec les autres. On a pensé qu'il était suffisant de transmettre des règles fixes et des fins fixes. Le progrès moral contrôlé ne peut commencer que là où il y a tamisage et communication des résultats de toutes les expériences pertinentes d'association humaine, comme cela existe, de toute évidence, dans les expériences de la science avec le monde naturel.

Dans le discours commun, les bonnes mœurs [*morals*] renvoient généralement à des questions de relations entre les sexes. Dans une période aiguë de transition, les phénomènes d'aujourd'hui fournissent une matière trop pauvre pour nourrir prédiction et prospective. Mais il est clair que les codes qui continuent théoriquement à prévaloir sont le résultat de conditions étroites et unilatérales. Les idées présentes sur l'amour, le mariage et la famille sont presque exclusivement des constructions masculines. Comme toutes les idéalisations d'intérêts humains qui expriment une expérience dont la dominante est unilatérale, elles sont romantiques en théorie et prosaïques en pratique. Ce qui d'un côté est une idéalisation sentimentale a son avers dans un système juridique pris au pied de la lettre. Les réalités des relations entre les hommes, les femmes et les enfants ont été submergées sous cette fusion de sentimentalisme et de légalisme. La liberté croissante des femmes ne peut avoir d'autre résultat que la production de mœurs plus réalistes et plus humaines. Ces mœurs seront caractérisées par une nouvelle liberté, mais aussi une nouvelle intensité. Car elles seront confortées par les réalités de la vie en commun, telles qu'elles se révèlent à une enquête minutieuse et systématique, et non par une combinaison entre un système légal à bout de souffle, un conformisme et un sentimentalisme.

VI

La principale caractéristique intellectuelle de l'époque actuelle est qu'elle désespère de toute philosophie constructive – non seulement dans sa signification technique, mais aussi au sens d'une perspective et attitude intégrées. Les développements du siècle dernier sont allés suffisamment loin pour que nous soyons conscients du choc et du renversement des plus anciennes croyances. Mais la formation d'une vision nouvelle et cohérente de la nature et de l'homme, fondée sur des faits qui concordent avec la science et les conditions sociales, n'est pas encore advenue. Ce que l'on appelait l'ère victorienne semblait disposer d'une telle philosophie. C'était une philosophie d'espoir, de progrès, de tout ce que l'on nomme libéralisme. Le sentiment croissant des problèmes sociaux non résolus, accentué par la guerre, a ébranlé cette foi. Il est impossible d'en recouvrer la tonalité affective.

Le résultat est une désillusion à l'endroit de toute idée approfondie et positive. On imagine qu'avoir des idéaux constructifs revient à avouer que l'on vit dans un univers de fantaisie. Nous avons perdu confiance en la raison parce que l'on a appris que l'homme est avant tout une créature d'habitudes et d'émotions. L'idée que l'habitude et l'impulsion pourraient elles-mêmes être rendues intelligentes à une grande échelle sociale, cette idée est ressentie comme une autre illusion. Parce que les espoirs et les attentes du passé ont été discrédités, il y a un cynisme eu égard à tous les plans et à toutes les politiques d'envergure. Ce qui est ici négligé, c'est que la connaissance même qui nous permet de détecter le caractère illusoire des espoirs et aspirations du passé – une connaissance dont ne disposaient pas ceux qui les entretenaient – peut nous permettre de former des buts et des attentes mieux fondés.

En fait, le contraste avec l'optimisme de l'époque victorienne est significatif de la nécessité et de la possibilité d'un type de philosophie radicalement différent. Car cette époque ne mettait pas en doute la validité fondamentale des idées antérieures. Elle a reconnu que

la nouvelle science exigeait une certaine purification des croyances traditionnelles – comme, par exemple, l'élimination du surnaturel. Mais, dans l'ensemble, la pensée victorienne envisageait les nouvelles conditions comme si elles mettaient entre nos mains des instruments efficaces pour réaliser de vieux idéaux. Le choc et l'incertitude si caractéristiques de notre temps sont ceux de la découverte que les anciens idéaux eux-mêmes sont minés. Au lieu que la science et la technologie nous donnent de meilleurs moyens pour les amener à se réaliser, elles ébranlent notre confiance dans l'ensemble des croyances et des finalités.

Un tel phénomène n'est cependant que transitoire. L'impact des nouvelles forces est pour l'instant négatif. La foi en l'auteur divin et l'autorité divine auxquels la civilisation occidentale se confiait, en les idées héritées de l'âme et de sa destinée, la foi en une révélation fixe, en des institutions complètement stables, en un progrès automatique, tout cela a été rendu impossible pour un esprit cultivé du monde occidental. Il est psychologiquement naturel que le résultat soit un effondrement de la foi en toutes les idées organisatrices et directrices les plus fondamentales. Le scepticisme devient ainsi la marque et même la pose de l'esprit éduqué. Ce scepticisme est d'autant plus influent qu'il n'est plus dirigé contre tel ou tel article des anciennes croyances, mais devient plutôt un préjugé contre tout type d'idées ambitieuses, et un refus opposé à l'engagement systématique de telles idées dans la direction intelligente des événements.

C'est dans un tel contexte qu'une philosophie de l'expérience englobante et minutieuse, formulée à la lumière des sciences et techniques, prend son importance. Pour cette philosophie, l'effondrement des vieilles idées est une chance. La possibilité de produire le genre d'expérience dans laquelle la science et les arts opèrent à l'unisson pour peser sur l'industrie, la politique, la religion, la vie privée et les relations humaines en général est en soi quelque chose de nouveau. Nous n'y sommes pas accoutumés, même à titre d'idée. Mais avoir foi en cela n'est ni un rêve ni la preuve d'une défaillance. Il s'agit d'une foi.

La réalisation de cette foi, afin que nous puissions œuvrer davantage en vue des choses accomplies, est dans l'avenir. Mais la conception de cette foi comme possibilité, quand elle est élaborée en un corps cohérent d'idées, critique et constructif, forme une philosophie, une attitude qui organise perspective, interprétation et reconstruction. Une foi philosophique, en tant que tendance à l'action, ne peut être éprouvée et testée que dans l'action. Au jour d'aujourd'hui, je ne connais aucune alternative viable à cette foi philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

- DEWEY John (1893), « Christianity and Democracy », in *The Early Works, Vol. 4: 1893-1894*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1908/2015), « La religion et nos écoles », *Philosophical Enquiries*, 5.
- DEWEY John (1910), « Some Thoughts Concerning Religion », in *The Later Works, Vol. 17: 1885-1953*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1915/2016), *L'influence de Darwin sur la philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922/2015), « La frontière intellectuelle américaine », in J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24), p. 41-46.
- DEWEY John (1924a/2015), « Les fondamentaux », in J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24), p. 47-51.
- DEWEY John (1924b/2015), « La science, la croyance et le public », in J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24), p. 52-56.
- DEWEY John (1924c), « Secularizing a Theocracy », in *The Middle Works, Vol. 15: 1923-1924*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1924d), « The Turkish Tragedy », in *The Middle Works, Vol. 15: 1923-1924*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1925a), « The Problem of Turkey », in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1925b/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1926a), « Bishop Brown: A Fundamental Modernist », in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1926b), « Church and State in Mexico », in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1926c), « Mexico's Educational Renaissance », in *The Later Works, Vol. 2: 1925-1927*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1929/2014), *La quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930a/2018), « What I Believe. Living Philosophies VII », *The Forum*, Mars, 83, p. 176-182 (repris in *Collected Works, The Later Works 1925-1953, Vol. 5 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 267-278. Traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debaugé, (2018) « Ce que je crois », *Pragmata*, 1).
- DEWEY John (1930b), « Religion in the Soviet Union », in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

- DEWEY John (1930c), «From Absolutism to Experimentalism», in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1930d), «What Humanism Means to Me», in *The Later Works, Vol. 5: 1929-1930*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1931), «Church Leaders Ask Church Act on Unemployment», in *The Later Works, Vol. 6: 1931-1932*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1933a), «A God or The God?», in *The Later Works, Vol. 9: 1933-1934*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1934/2011), *Une foi commune*, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (1935a), «Religions and the “Religious”», in *The Later Works, Vol. 9: 1933-1934*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1935b), «Intimations of Mortality», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1935c), «Mystical Naturalism and Religious Humanism», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1935d), «Bergson on Instinct», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1935e), «Nature and Humanity», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1936a), «Religion, Science, and Philosophy», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1936b), «One Current Religious Problem», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1936c), «Authority and Social Change», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John, BODE Boyd & William FITZPATRICK (1936), «An Active, Flexible Personality», in *The Later Works, Vol. 11: 1935-1937*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1938), «The Determination of Ultimate Values or Aims through Antecedent or A Priori Speculation or through Pragmatic or Empirical Inquiry», in *The Later Works, Vol. 13: 1938-1939*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1939b), «Democratic Ends Need Democratic Methods for Their Realization», in *The Later Works, Vol. 14, 1939-1941*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1939c/2006), «La démocratie créatrice – la tâche qui nous attend», *Revue du Mauss*, 2, 28.

- DEWEY John (1939d), «Presenting Thomas Jefferson», in *The Later Works*, Vol. 14, 1939-1941, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1940a), «Review of Otto, Max Carl *The Human Enterprise: An Attempt to Relate Philosophy to Daily Life*», *The Later Works*, Vol. 14, 1939-1941, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1940b), «The Case for Bertrand Russell», *The Later Works*, Vol. 14, 1939-1941, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1941a), «Social Realities versus Court Fictions», *The Later Works*, Vol. 14, 1939-1941, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John & Horace KALLEN (eds) (1941b), *The Bertrand Russell Case*, New York, The Viking Press.
- DEWEY John (1941c), «The Basic Values and Loyalties of Democracy», *The Later Works*, Vol. 14, 1939-1941, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1942), «Religion and Morality in a Free Society», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1943/2015), «Anti-Naturalisme *in Extremis*», in J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier?*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques», 24), p. 57-73.
- DEWEY John (1944a), «The Democratic Faith and Education», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1944b), «The Penning-in of Natural Science», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1944c), «Challenge to Liberal Thought», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1945a&b), «Dewey vs. Meiklejohn» et «Rejoinder to Meiklejohn», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1945c), «Revolt Against Science», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John, HOOK Sidney & Ernest NAGEL (1945d/2018), «Les naturalistes sont-ils matérialistes?», *Théorème* (à paraître).
- DEWEY John (1947), «Liberating the Social Scientist», in *The Later Works*, Vol. 15: 1942-1948, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1949a), «Has Philosophy a Future?», in *The Later Works*, Vol. 16: 1949-1952, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.

- DEWEY John (1949b), « Philosophy's Future in Our Scientific Age », *The Later Works, Vol. 16 : 1949-1952*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1950), « Contribution to "Religion and the Intellectuals" », *The Later Works, Vol. 16 : 1949-1952*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- ELDRIDGE Michael (1998), *Transforming Experience : John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- HOOK Sidney (1944), « Naturalism and Democracy », in K. Yervant (ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.
- KRIKORIAN Yervant (ed.) (1944), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.
- MADELRIEUX Stéphane (2012), « La conversion sans la religion », *Théorème*, 3. En ligne : [journals.openedition.org/theoremes/376].
- MISAK Cheryl (2013), *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL Ernest (1944), « Logic without Ontology », in K. Yervant (ed.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press.
- QUÉRÉ Louis (2018), « La religion comme expérience de la valeur », *Théorème* (à paraître).
- ROCKEFELLER Steven (1991), *John Dewey : Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.
- ROCKEFELLER Steven (1993), « Pragmatism, Democracy, and God », *American Journal of Theology & Philosophy*, 14, 3, p. 263-278.
- SHELDON Wilmon Henry (1945), « Critique of Naturalism », *The Journal of Philosophy*, 42, 10, p. 253-270.
- SHOOK John (2014), *Dewey's Social Philosophy : Democracy as Education*, New York, Palgrave Macmillan.
- SLATER Michael (2014), *Pragmatism and the Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2015a), « "Religion and Our Schools", actualité d'un texte méconnu de John Dewey », *Philosophical Enquiries*, 5. En ligne : [philosophicalenquiries.com/numero5StavoDebauge.pdf].
- STAVO-DEBAUGE Joan (2015b), « Introduction aux interventions de John Dewey », in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez & R. Frega (eds), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24), p. 31-40.
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (eds) (2015c), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 24).
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « Naturalisme deweyen versus post-sécularisme contemporain : deux programmes irréconciliables », *Théorème* (à paraître).

NOTE

1 [NdT.: John Dewey, 1930, « What I Believe. Living Philosophies VII », *The Forum*, Mars, 83, p. 176-182 (repris in *Collected Works, The Later Works 1925-1953*, Vol. 5 1929-1930, Urbana, The University of Illinois Press, p. 267-278). Traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debaugé.]