

**L'HOMMAGE  
(OUBLIÉ) DE  
JOHN DEWEY  
À MGR BROWN,  
L'ÉVÊQUE DES  
ATHÉEES ET DES  
BOLCHÉVIQUES,  
PENDANT LA  
CROISADE ANTI-  
ÉVOLUTIONNISTE  
DES ANNÉES 1920**

JOAN STAVO-DEBAUGE

Accompagnant la traduction de « Bishop Brown - A Fundamental Mondernist » dans ce même volume de *Pragmata*, le texte met en valeur l'intérêt de ce petit article que John Dewey a composé pour *New Republic* en 1926 et dans lequel il rendait hommage à un singulier personnage, Monseigneur Brown, qui se réclamait de Darwin et de Marx et fut pour cela excommunié de l'Église Épiscopale\*. Négligé par la grande majorité des commentateurs de l'œuvre de Dewey, « Bishop Brown » conclut pourtant la série des articles que Dewey a rédigés dans les années 1920 à l'apogée de la campagne anti-évolutionniste menée par les fondamentalistes protestants – rassemblés récemment en français dans ses *Écrits sur les religions et le naturalisme* (2019). En reprenant l'ensemble de cette série et en tenant compte de sa culmination dans ce portrait laudateur de Monseigneur Brown, « l'évêque des athées et des bolchéviques », le texte offre un nouvel éclairage sur le naturalisme batailleur de Dewey, sur ses critiques des religions, mais aussi sur sa « controverse » avec Walter Lippmann et sur son rapport au communisme.

MOTS-CLEFS : FONDAMENTALISME ; COMMUNISME ; NATURALISME ; WALTER LIPPmann ; DARWINISME ; ÉDUCATION.

\* Joan Stavo-Debauge est chercheur du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS) au Laboratoire de sociologie urbaine (LASUR) de l'École polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL), membre associé du laboratoire THEMA (Unil) et du CEMS (EHESS) [joan.stavo-debauge@unil.ch].

**P**ublié en 1926 dans *The New Republic*, « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » est passé inaperçu<sup>1</sup>. Pourtant, il clôt les interventions de John Dewey sur le conflit entre les modernistes et les fondamentalistes, qui battait son plein dans les années 1920 et atteindra son acmé en juillet 1925 avec le fameux procès Scopes (« le procès du singe ») à Dayton, Tennessee. Isolément, l’article semble d’autant plus anecdotique que le personnage dont il traite est tombé dans l’oubli. Le nom de William Montgomery Brown n’évoque rien aux deweyens : au mieux, les plus attentifs se souviendront avoir croisé ce patronyme dans un volume des œuvres complètes, ou dans *Characters and Events*.

Personnellement, je suis tombé dessus dans *Characters and Events*, en préparant un recueil de textes de Dewey sur les religions et le naturalisme – recueil publié cet automne dans la collection « Le geste social » aux éditions de l’IES à Genève<sup>2</sup>. Si j’y ai présenté a minima « Bishop Brown », après en avoir déjà parlé dans « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain » (Stavo-Debauge, 2018), il me semblait opportun de faire figurer ma traduction dans *Pragmata* et d’en offrir un commentaire plus étayé<sup>3</sup>.

## **REPLACER « BISHOP BROWN » DANS LA SÉRIE QU’IL CONCLUT**

Pour en saisir tout l’intérêt, il faut le replacer dans la série qu’il conclut. Il gagne en importance quand on sait qu’il fait suite à « La frontière intellectuelle américaine » (« The American Intellectual Frontier », 1922), « Les fondamentaux » (« Fundamentals », 1924a) et « La science, la croyance et le public » (« Science, Belief, and the Public », 1924b).

Cette série se compose donc de *quatre* articles, et non de trois. « La science, la croyance et le public » ne la clôt pas. Elle se termine deux ans plus tard avec « Bishop Brown : A Fundamental Modernist ».

Publié après le procès Scopes, Dewey y revient sur un autre procès, ouvert avant le procès Scopes : le procès en hérésie que M<sup>gr</sup> Brown a affronté entre 1924 et 1925.

Si les trois premiers articles sont encore souvent discutés, le quatrième n'est *jamais* signalé. À ma connaissance, *aucun* des commentateurs de Dewey n'en a parlé. À la fin de *John Dewey : Religious Faith and Democratic Humanism* (Rockefeller, 1991), Steven Rockefeller l'inclut bien dans sa « Chronological Listing of Works by John Dewey on Religious Issues », mais il ne s'y réfère pas une seule fois dans le corps du livre et M<sup>gr</sup> Brown est absent de l'index.

L'oubli de « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » vient de loin. On peut l'imputer aux choix éditoriaux de Joseph Ratner dans l'organisation des deux tomes de *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy* : publiés en 1929, ces deux volumes rassemblaient un grand nombre des interventions politiques de Dewey, du début de sa carrière jusqu'à la fin des années 1920. Ratner avait bien fait figurer « The American Intellectual Frontier » (Ratner, 1929b : 447), « Fundamentals » (*ibid.* : 453) et « Science, Belief, and the Public » (*ibid.* : 459) les uns à la suite des autres dans le tome II. Mais « William Montgomery Brown » (Ratner, 1929a : 83) était isolé dans la première partie du premier tome, perdu parmi douze textes consacrés à des personnages de plus haute stature. Le pauvre William Montgomery Brown (1855-1937) se retrouvait ainsi coincé entre l'écrivain H. G Wells (*ibid.* : 78) et l'homme d'État Theodore Roosevelt (*ibid.* : 87), qui ne manquèrent pas de lui faire de l'ombre.

Avant de considérer l'article lui-même, je vais revenir sur la série qu'il termine. Importante, elle éclaire *Le public et ses problèmes* : le phénomène dont elle traite étant à l'arrière-plan du livre de 1927 (Stavo-Debauge, 2012 ; 2015 ; 2018). Dewey s'y occupe des menées du mouvement fondamentaliste protestant et suit les avancées des premières offensives créationnistes, qui s'immisceront dans de nombreuses assemblées des États-Unis et parviendront à soumettre au

vote des lois interdisant l'enseignement de la théorie darwinienne dans les écoles publiques.

La plus célèbre de ces lois est assurément le *Butler Act*, qui conduit à la condamnation de John Scopes, le 21 juillet 1925, à l'issue de ce fameux procès qui porte le nom du contrevenant et s'ouvrit le 10 juillet de la même année : le procès Scopes, à l'origine rocambolesque<sup>4</sup>. Signé par le gouverneur du Tennessee en mars 1925, le *Butler Act* interdisait « à tout enseignant d'université, d'école normale ou de toute autre école publique, financées entièrement ou partiellement par des fonds publics de l'État, d'enseigner une théorie qui nie l'histoire de la création divine de l'homme telle qu'enseignée dans la Bible, et qui prétend que l'homme descend d'un ordre inférieur d'animaux ».

## **LA CROISADE DE BRYAN ET L'ANTI-INTELLECTUALISME ÉVANGÉLIQUE**

Dewey n'avait pas attendu 1925 pour se soucier du mouvement fondamentaliste, dont il a fait un objet d'enquête avant l'apparition des premières lois anti-évolutionnistes<sup>5</sup>. Dès 1922, dans « La frontière intellectuelle américaine », observant la levée du phénomène, il pointe le poids du « mouvement évangélique populaire » dans cette « campagne » qui « interroge fondamentalement la qualité de notre démocratie » (Dewey, [1922] 2019 : 105). Trois ans avant le carnaval de Dayton, il se penche sur l'implication de William Jennings Bryan dans cette mobilisation « contre la science », pain bénit pour les adversaires de la démocratie<sup>6</sup>, en proposant « un astucieux commentaire sur la relation entre la version de la démocratie promue par Bryan, ses sympathies évangéliques et son anti-intellectualisme » (Hofstadter, [1963] 2012 : 128).

À la différence de nombreux commentateurs qui cherchaient à comprendre le tour « pathétique de la carrière de Bryan après-guerre » (Hofstadter, [1955] 2011 : 288), Dewey ne s'attarde pas sur sa psychologie. Il amorce une enquête socio-historique, approfondie dans

« Les fondamentaux » (1922) et « La science, la croyance et le public » (1924), également écrits avant le procès Scopes, auquel Bryan prendra une part décisive<sup>7</sup>, en tant que représentant de la World's Christian Fundamentals Association (WCFA<sup>8</sup>) et de l'État du Tennessee.

Dewey ne s'embarrasse pas du pédigrée de Bryan, l'homme politique qui contribua à transformer le fondamentalisme en un puissant « mouvement social », en prenant la tête de la « campagne » anti-évolutionniste<sup>9</sup>. Sans omettre les engagements précédents de Bryan et sans cacher qu'une partie des « masses » qui concourent à son « succès » avait antérieurement constitué « la colonne vertébrale du philanthropisme social et de la réforme sociale<sup>10</sup> » (Dewey, [1922] 2019 : 106), Dewey n'hésite pas à attaquer son « obscurantisme », malgré les états de service du personnage : en 1896, 1900 et 1908, Bryan fut le candidat démocrate à la présidence des États-Unis et certains le tiennent pour « le plus grand réformateur populiste de l'Amérique » (Gould, 1996 : 177), voire pour le « premier progressiste américain » (Larson, 2003 : 31)<sup>11</sup>.

Dès le premier paragraphe, le cadre est posé : parce qu'elle « interroge » la « qualité de notre démocratie », permet de « comprendre » la présente « éclipse du libéralisme social et politique » et risque de conforter les « critiques » de la démocratie, cette « campagne » justifie une « étude sérieuse », qui doit se garder du « mélange d'amusement et d'irritation qu'elle suscite immédiatement » (Dewey, [1922] 2019 : 105). Le « leadership » de Bryan dans « l'opposition à la recherche scientifique libre et à la large dissémination des résultats scientifiques » ne peut être rapporté à une « idiosyncrasie personnelle » : une « connexion effective et réelle existe entre les directions politiques et doctrinales de son activité, et les réponses populaires » qu'elles suscitent (*ibid.* : 105-106). Car Bryan est l'indisputable représentant des « classes moyennes » qui se trouvent « sous l'influence du christianisme évangélique » (*ibid.*). Dewey ne fait pas qu'un portrait à charge de cette « population » dévote, mais il en dénonce le principal défaut :

Elle n'a jamais eu d'intérêt ni pour les idées comme telles (*ideas as ideas*), ni pour ce que la science et les arts pourraient apporter à la libération et à l'élévation de l'esprit humain. Cette population dit oui à la science et à l'art pour autant qu'ils raffinent et polissent la vie, permettent la « culture », marquent les étapes d'une mobilité sociale ascendante ; mais elle les rejette en tant que facteurs d'émancipation et guides radicaux de vie. (*Ibid.* : 107)

Pour éclairer les « causes de cet état d'esprit », il contraste trois pays :

Les historiens des idées soulignent la différence entre le succès des nouvelles idées scientifiques et philosophiques en Angleterre et en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le premier cas, elles ont été accommodées, partiellement absorbées ; elles ont pénétré suffisamment profondément pour perdre leur qualité propre. Les institutions furent plus ou moins libéralisées, mais les idées se perdirent en route. En France, en revanche, l'opposition s'est retranchée dans des institutions puissantes et rigides. Les idées ont dû être clarifiées et mises à nu afin d'atteindre leur poids idéal pour le combat. Ces idées devaient se battre pour vivre et devinrent des armes. Ce qui est arrivé en Angleterre est arrivé en Amérique, à une plus large échelle et de façon plus profonde. Il en résulte un libéralisme social et politique combiné à un « illibéralisme » intellectuel (*intellectual illiberality*). De ce résultat, M. Bryan est un symbole remarquable. (*Ibid.*).

Si Dewey valorise la France des Lumières, c'est pour la place qu'elle occupait dans le « monde » des « pères fondateurs » : ces « libres penseurs » dont les « idées » devinrent impopulaires au début du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'effet du « mouvement évangélique populaire ».

Les pères fondateurs de notre pays appartenaient à une aristocratie intellectuelle ; ils étaient partie prenante des Lumières

intellectuelles du XVIII<sup>e</sup> siècle. Franklin Jefferson, John Adams, par leurs croyances et leurs idées, étaient des hommes du monde, plus spécialement du monde de la France de leur époque. Leurs idées de libres penseurs ne les empêchèrent pas d'être des leaders. Une génération plus tard, je doute que l'un d'entre eux aurait seulement pu être élu conseiller municipal, et moins encore devenir un puissant personnage politique. (*Ibid.* : 107-108)

À ses yeux, « les conséquences sociales et politiques du mouvement évangélique populaire, qui a commencé dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, ne semblent pas avoir reçu l'attention qu'elles requièrent » (*ibid.*). La croisade de Bryan s'inscrit dans ce « mouvement », issu du « second “Grand Réveil” » né dans les États maintenant à la pointe des efforts anti-évolutionnistes et auparavant responsable de l'impopularité de la « libre-pensée » :

Une grande partie de ce qui est combattu sous le nom de Puritanisme n'a presque rien à voir avec le Puritanisme historique, mais presque tout à voir avec ce second « Grand Réveil » qui a commencé à la frontière, dans les États de la frontière du Sud et de l'Ouest, lors de la première décennie du siècle dernier. Il n'est pas sans importance qu'Andrew Jackson, le premier Président dévot [« *church-going* »], ait été aussi le premier représentant politique de la frontière démocratique, l'homme qui marque la transformation de l'ancienne république aristocratique en une république démocratique. L'aversion pour les priviléges s'est étendue à une crainte de l'éducation supérieure et de l'expert. La tradition des études supérieures dans le clergé fut délaissée par les dénominations populaires. La religion devenait populaire, et la pensée, spécialement la libre-pensée qui enfreignait les conceptions morales populaires, devint impopulaire, trop impopulaire pour rimer avec le succès politique. C'est même presque accidentellement que Lincoln a été élu Président. Au

minimum, un tribut rhétorique devait être payé aux croyances des masses. (*Ibid.*)

Dewey rapporte ce « mouvement évangélique populaire » aux avancées de la « frontière » dans l'Ouest américain, qu'il contraste avec le Sud, où l'Église s'est érigée en « rempart » contre l'abolition de l'esclavage ; « les tendances théologiques les plus réactionnaires ont leurs racines dans le Sud », là où « les mouvements pour le retrait du financement public des institutions publiques d'éducation autorisant l'enseignement de l'évolution rencontrent le plus grand succès » (*ibid.* : 110). Au Sud, les Églises se sont attachées « à soutenir l'esclavage », et donc à ne pas faire de « concessions à la pensée moderne », et notamment au darwinisme qui mettait en pièces les arguments bibliques employés à l'appui de la ségrégation raciale<sup>12</sup>.

Concernant l'Ouest, Dewey n'emploie pas son habituel ton anti-clérical et note que « les églises ont rempli une inestimable fonction sociale dans l'expansion de la frontière » : fournissant « les points de ralliement non seulement de la respectabilité, mais aussi de la décence et de l'ordre, au milieu d'une population fruste et turbulente », elles « ont été les représentantes du bon voisinage social et des plus hauts intérêts des communautés » (*ibid.* : 109). Mais c'est là que le bât blesse : la persistante « association de l'Église avec la morale et les intérêts sociaux les plus élevés de la communauté », au détriment de la vie de l'esprit, de l'enquête libre et de la reconstruction intelligente des « normes » morales. Implicitement, Dewey pointe une dynamique de *sécularisation*, mais *inachevée* : en retard sur les potentialités de « l'intelligence », révélées et accomplies par la science et les arts<sup>13</sup>.

Sécularisation inachevée, car la « limite » dont il parle, cette « limite » au-delà de laquelle ses compatriotes estiment (à tort) qu'il est « dangereux et peu respectable de s'aventurer », se tient précisément là : ses concitoyens ont « peur » de « s'aventurer » hors des « frontières » tracées par les Églises. Nourrissant les « préjugés anti-intellectuels

des masses », la religiosité propagée par le « mouvement évangélique populaire » est la « limite » dont les Américains doivent s'affranchir afin de « cultiver un esprit libre ». La tâche n'est pas aisée et les « forces » dont il s'agit de se départir sont d'autant plus « dangereuses » que s'y mêlent des « choses à la fois nécessaires et bonnes » – tel le souci de l'entretien d'une vie communautaire locale, avec ses aspirations à la « décence<sup>14</sup> ».

En 1922, Dewey ne croit pas que les « efforts » de Bryan paieront – la suite des événements lui donnera tort. « Dans ses efforts pour entraver l'avancée de l'enquête et de l'enseignement de la biologie, M. Bryan ne peut connaître, au mieux, qu'un triomphe temporaire, un succès *d'estime* [en français dans le texte] », écrit-il, visiblement trop confiant dans la solidité de la liberté académique et des écoles publiques<sup>15</sup>. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, « ce n'est pas dans ce champ particulier qu'il a de l'importance », mais en tant que « symptôme » et « symbole » de « forces plus puissantes » qui « concourent à abaisser le niveau intellectuel de la vie américaine » (*ibid.* : 110). En une formule, il saisit le caractère totalisant de cette religiosité que Bryan représente et dont la prégnance fait obstacle à la « vie libre de l'enquête et de la critique » :

Notre héritage intellectuel ne fait pas de nous des Puritains, mais bien des évangéliques, par notre peur de nous-mêmes et du désordre latent de la frontière. (*Ibid.* : 111)

L'étouffant conformisme de cet « héritage » est à la source de l'« illibéralisme » qui lui semble si « profondément enraciné » dans le « libéralisme » américain. À moins de « tenir compte » de « cette limite fixée à la pensée », on ne peut « expliquer » le « déclin » du « mouvement progressiste » et les difficultés à forger un « idéalisme intelligent et durable ». Plus, dit-il pour conclure :

Quand un libéralisme actif renaîtra, aucun mouvement libéral ne pourra se pérenniser sans aller suffisamment en profondeur

pour revenir sur cette limite. Sinon, nous aurons à l'avenir ce que nous avons eu dans le passé : des revivalistes comme Bryan, Roosevelt et Wilson, des mouvements qui incarnent des émotions morales plutôt que la perspicacité et la politique de l'intelligence. (*Ibid.*)

Ma lecture m'amène à relativiser l'interprétation fournie par Edward Larson, un historien spécialiste du procès Scopes.

## **DEWEY ET LIPPMANN FACE AU « RÈGNE DE LA MAJORITÉ »**

Selon Larson, la croisade anti-évolutionniste aurait amené Dewey et d'autres « leaders d'opinion libéraux » à « réviser leurs vues des rapports entre règne de la majorité et droits des minorités », alarmés par le « majoritarisme » de Bryan : le procès Scopes devenant le symbole de « la lutte pour la liberté individuelle – liberté d'expression et liberté académique – contre l'oppression d'une majorité mue par des ressorts religieux » (Larson, 1999 : 520-521). Larson exagère l'impact de cette campagne sur les positions de Dewey. Dès 1909, dans *Moral Principles in Education*, il s'était prévenu contre le majoritarisme promu par des gens comme Bryan. Faisant valoir « l'incompétence du public profane pour traiter des questions techniques relatives aux méthodes scolaires » (Dewey, 1909 : 16), il ajoutait que :

Les exemples abondent pour montrer que des personnes bien intentionnées, suffisamment compétentes pour juger des objectifs et des résultats du travail scolaire, commettent une erreur en insistant sur leur prérogative à diriger les aspects techniques de l'éducation. (*Ibid.* : 16-17)

Dewey posait immédiatement des limites à l'ingérence des non-enseignants dans les arcanes de la vie scolaire : si « l'éducation est d'abord une affaire publique et ensuite une vocation spécialisée », elle a « ses propres mystères spécifiques, son propre savoir et sa propre

compétence », toutes choses « qu'un profane non instruit ne peut pénétrer » (*ibid.* : 11-12). Et ce « besoin » de s'en remettre à un « service spécialisé » [*service expert*] valait plus généralement pour toutes les grandes questions politiques, « l'école et le gouvernement ayant un commun problème à cet égard » (*ibid.* : 12).

Dans la mesure où il s'agit de définir des politiques générales et des finalités affectant le bien-être de tous, le public peut très bien revendiquer son droit de régler les questions par le vote ou la voix de la majorité. Mais la sélection et la poursuite des moyens et chemins détaillés par lesquels la volonté publique doit être exécutée efficacement doivent demeurer en grande partie une question réservée à l'expertise d'un service spécialisé. Quant aux connaissances et aux techniques supérieures qui sont ici requises, le public ferait bien de les déférer à ces experts. (*Ibid.* : 13)

Dewey défendait donc l'autonomie du corps enseignant, qui devait avoir le contrôle des méthodes et contenus scolaires :

L'administration des écoles, l'élaboration des programmes d'études, le choix des textes, la prescription des méthodes d'enseignement, sont des questions avec lesquelles le peuple ou ses représentants dans les conseils scolaires ne peuvent se prononcer sans courir le risque de devenir de purs et simples intrus. (*Ibid.* : 14)

Lorsqu'on se souvient aussi que Dewey a très tôt œuvré pour la liberté académique et n'a jamais réduit la démocratie à une « machine-gouvernementale » (Dewey & Tufts, 1908 : 479), on peut douter qu'il ait attendu la croisade anti-évolutionniste pour se méfier du « règne de la majorité ». Néanmoins, il est vrai que Dewey s'inquiétait que Bryan se munisse d'un « droit démocratique » pour exiger « l'exclusion de toute science non chrétienne » : « Les contribuables, pour reprendre la formulation la plus grossière de son argument, avaient

le droit démocratique de déterminer ce qui était enseigné dans leurs écoles. » (Gilbert, 1998 : 31).

Bryan ne doutait pas seulement de défendre le christianisme, dont la survie serait compromise par la théorie de l'évolution : « la lutte entre l'évolution et le christianisme est un duel à mort », « les deux ne peuvent coexister », dira-t-il à Dayton<sup>16</sup>. Armé d'une formule aussi rudimentaire qu'efficace, Bryan ne doutait pas non plus d'avoir le principe même de la démocratie de son côté : « La main qui remplit le chèque est celle qui régit l'école » [*The hand that writes the pay check rules the school*], aimait-il à répéter. Allié à une défense de l'autorité parentale, ce principe suffisait à contrecarrer les effets délétères d'un enseignement public qui menait les enfants à l'incroyance, comme il le clamera lors du procès Scopes :

Les parents ont le droit de dire qu'aucun enseignant payé avec leur argent ne peut priver leurs enfants de la foi en Dieu et les renvoyer dans leur foyer après en avoir fait des sceptiques, infidèles, agnostiques ou athées. (Cité in Hofstadter, 1963 : 127)

Et comme Dewey le craignait dès 1922, l'agitation de Bryan et de ses ouailles a effectivement nourri des humeurs anti-démocratiques chez bien des « libéraux ». Tel fut le cas de Walter Lippmann qui confiera ses sentiments au Juge Hand en 1925 :

Ma propre pensée est devenue de plus en plus anti-démocratique [...]. La taille de l'électorat, l'impossibilité de l'éduquer suffisamment, l'ignorance féroce de ces millions de personnes semi-analphabètes, dominées par les prêtres et leurs paroisses, m'ont amené au point où je veux confiner les actions de la majorité. (Cité in Steel, 1980 : 217)

Avant de consacrer un livre, *American Inquisitors*<sup>17</sup>, au procès Scopes, Lippmann s'est fendu en 1926 d'un texte intitulé « Why Should the Majority Rule? », d'abord publié dans *Harper's Magazine* et réédité

l'année suivante dans *Men of Destiny* (Lippmann, [1927] 2003), sous un autre titre : « Bryan and The Dogma of Majority Rule ». Dans ce texte, symptomatique des craintes de Dewey<sup>18</sup>, Lippmann s'appuyait sur le procès Scopes pour mettre en cause la « foi démocratique » et en attaquer les « prémisses ». Selon lui, « la carrière de Mr. Bryan était plus logique et cohérente que ce qu'il semblait » à beaucoup d'observateurs, qui s'échintaient à distinguer le jeune Bryan « progressiste » du vieux Bryan « fondamentaliste ». Pour Lippmann, il n'y avait « aucune contradiction », c'est bien le même Bryan qui se démenait pour « la suppression légale de l'enseignement scientifique ».

Il a fait valoir qu'une majorité des électeurs du Tennessee avait le droit de décider de ce qui devrait être enseigné dans leurs écoles. Il a toujours soutenu qu'une majorité avait le droit de décider. [...] Il a toujours insisté sur le fait que le peuple devait gouverner. Et il n'avait jamais nuancé cette foi en disant ce qu'il devait gouverner et comment. Il n'y a eu aucune grande transformation de sa pensée, et pour lui, ce n'était certainement pas abandonner ce principe que de dire que, si une majorité au Tennessee était fondamentaliste, alors les écoles publiques du Tennessee devraient être conduites selon des principes fondamentalistes. Remettre en question ce droit de la majorité lui aurait semblé aussi hérétique que de remettre en question le credo fondamentaliste. M. Bryan était aussi fidèle à sa politique qu'à sa foi religieuse. Il a toujours cru en la sainteté du texte de la Bible. Il a toujours cru qu'une majorité du peuple devait gouverner. Ici, au Tennessee, il y avait une majorité qui croyait au caractère sacré du texte. Conduire cette majorité était logiquement le point culminant de sa carrière, et il mourut en combattant pour une cause dans laquelle les deux grands dogmes de sa vie étaient tous deux en jeu. (Lippmann, [1927] 2003 : 46-47)

Si Lippmann jugeait que « l'orientation d'une école ne peut, en fin de compte, venir que des éducateurs » (*ibid.* : 59), il tenait néanmoins cette affaire pour instructive<sup>19</sup>. En faisant « absolument » valoir

le « dogme » de la démocratie pour mieux immuniser son crédo fondamentaliste, Bryan aurait même « rendu service à la pensée démocratique »,

[...] car il réduisit à une absurdité un dogme qui avait été soutenu imprudemment, mais presque universellement, et donc démontré qu'il était temps de reconsidérer les prémisses de la foi démocratique. Ceux qui ont cru en la démocratie ont toujours présumé que la majorité devait prévaloir. Même si la majorité n'est pas sage, ils ont postulé qu'elle est sur la voie de la sagesse, et qu'avec une éducation suffisante, les gens apprendraient à se diriger. Mais au Tennessee, les gens ont utilisé leur pouvoir pour empêcher leurs propres enfants d'apprendre, pas seulement d'apprendre la doctrine de l'évolution, mais aussi l'esprit et la méthode par lesquels l'apprentissage est possible. Ils ont utilisé leur droit de régner [*rule*] pour affaiblir l'organisme qu'ils avaient mis sur pied afin d'apprendre à régner [*rule*]. Ils avaient fondé le gouvernement populaire sur la foi en l'éducation populaire et ils ont utilisé les prérogatives de la démocratie pour détruire les espoirs de la démocratie. Après cette démonstration au Tennessee, il n'était plus possible de douter qu'une sorte de confusion profonde et destructrice se loge dans le dogme du règne de la majorité. (*Ibid.* : 48-49)

## **FONDAMENTALISTES ET MODERNISTES RENOVÉS DOS À DOS**

Je m'arrêterai moins longuement sur « Les fondamentaux » («Fundamentals»), publié en 1924. Dewey n'y mentionne plus Bryan, mais le titre choisi par le philosophe pourrait bien laisser entendre qu'il s'agit d'une réponse à une tribune que l'homme politique avait fait paraître dans la revue *Forum* en juillet 1923 – tribune précisément intitulée « The Fundamentals ». Dans ce second article, Dewey poursuit l'enquête entamée dans « La frontière intellectuelle américaine » et s'attache aux courants en lutte au sein du protestantisme

américain, où « la bataille entre le fondamentalisme et le modernisme » fait rage, amenant des leaders religieux à jouer « la tradition mosaïque de la création du monde contre la découverte du principe de l'évolution » (Dewey, [1924a] 2019 : 115). Dewey reconnaît d'emblée aux fondamentalistes une certaine habileté rhétorique, un talent publicitaire éprouvé, tenant néanmoins de la rouerie :

On sait que le choix d'une bonne notion, dans les controverses morales et sociales, est la moitié de la bataille. Dans le cas des fondamentalistes, le mot-clé constitue bien la moitié de la bataille. (*Ibid.* : 113)

S'ils se sont bien gardés de « poser la bonne question », ils ne se sont pas privés d'affirmer que « leurs vérité et croyances » offraient la seule réponse possible au « besoin de sécurité de l'homme, dont la vie est faite d'incertitudes dont un monde toujours changeant » :

Les fondamentalistes, en se décernant ce titre, ont coupé l'herbe sous le pied de leurs ennemis. [...] Au lieu de poser la bonne question – quelles sont les vérités et les croyances susceptibles de fournir aujourd'hui les fondements nécessaires ? – ils ont supposé que leurs vérités et leurs croyances étaient la seule sorte de fondamentaux possibles. Ils le répètent sans-cesse : adoptez les nôtres, ou partez sans rien du tout. (*Ibid.* : 114)

Observant « la bataille » *de l'extérieur*, en non-croyant qui se tient *en dehors* des Églises et n'a pas part au conflit, il critique aussi bien les fondamentalistes que les modernistes. La charge est lourde contre les premiers. À vouloir « absolument traduire le symbolisme poétique » de la Bible « dans la prose du premier lecteur venu », ils sont affectés d'un « philistinisme vulgaire », écrit-il, en se moquant férolement de la doctrine de l'inerrance, pierre de touche de leur crédo :

Le traditionaliste et le littéraliste – je ne parviens pas à me faire suffisamment violence pour l'appeler fondamentaliste – font

valoir l'autorité inerrante d'une vérité écrite : les Écritures. Mais aucun document écrit ne s'interprète lui-même, et moins encore une collection de documents s'étalant sur une longue période de temps, comme la Bible. Où est donc, dans le protestantisme, l'interprète inerrant correspondant au document inerrant ? S'il s'agit de l'âme rachetée, illuminée par le seul fait de sa rédemption, comment se fait-il que les témoignages des saints varient à ce point ? Et si c'est l'autorité des conférences d'églises, des synodes, des presbytères et des conventicules du passé, comment se fait-il que le pouvoir de l'interprétation s'en soit continûment éloigné ? Pourquoi leurs successeurs n'ont-ils pas, tous les ans, et même toutes les semaines, utilisé la connaissance nouvellement acquise pour édicter des manifestes [*pronunciamientos*] sur la juste interprétation des inerrantes Écritures ? Et puisqu'une telle chose réclame un entraînement et une information, comment se fait-il que l'enquête et la discussion ne soient pas vigoureusement encouragées ? (*Ibid.* : 116-117)

Mais les modernistes en prennent aussi pour leur grade. D'abord, Dewey signale qu'ils « ne sont pas nécessairement en conflit » avec les fondamentalistes : « le modernisme partage l'enjeu du traditionalisme. » (*Ibid.* : 114). Ensuite, il leur conteste jusqu'à l'usage du qualificatif « libéral » : « si l'on veut une affirmation sans réserve de la liberté de croyance personnelle, il faut sortir largement des frontières des Églises protestantes les plus libérales. » (*Ibid.* : 116). Certes, les fondamentalistes n'ont pas « conscience qu'un nombre croissant de personnes trouve la sûreté dans les méthodes de l'enquête, de l'observation, de l'expérimentation, dans la formation et la mise à l'épreuve d'hypothèses de travail » (*ibid.* : 118). Mais ce n'est pas forcément mieux dans « le camp libéral », où il est difficile de « trouver autre chose qu'une réponse nébuleuse » à la question de « la méthode employée pour établir et mettre à l'épreuve la vérité » (*ibid.* : 119). Certes, peut-être que la « réponse » libérale « amènera finalement plus de tolérance et d'ouverture d'esprit » (*ibid.*). Mais, ajoute-t-il aussitôt :

Et pourtant, on peut aussi croire que rien de fondamental ne sera accompli tant que les contestataires libéraux n'auront pas clarifié leurs idées sur deux points au moins : quelle est la relation de l'église, quelle qu'elle soit, comme communauté et institution spécialement organisée, à l'expérience religieuse ? Quelle est la place de la croyance dans la religion et par quelles méthodes atteint-on et met-on à l'épreuve la croyance vraie ? (*Ibid.*)

Au regard de ce jugement, il est remarquable que la série se termine avec « Monseigneur Brown : fondamentalement moderniste », dont le cas semble déjà évoqué dans « *Fundamentals* », lorsque Dewey sympathise avec tout hérétique qui ne quitte pas « son église » et espère qu'« elle ira vers une lumière plus complète » (*ibid.* : 117). La description correspondait à la situation de M<sup>gr</sup> Brown, avant son excommunication de l'Église épiscopaliennne en 1925 et dont Dewey rendra compte en chroniquant *My Heresy* (Brown, 1926), où l'évêque déchu s'expliquait.

Il nous reste un article de la série de *New Republic* à considérer : « La science, la croyance et le public » (Dewey, [1924b] 2019). Dewey y pose un diagnostic que l'on retrouve dans *Le public et ses problèmes* mais qui transite d'abord par « Pratique de la démocratie », sa recension du *Public fantôme*, sur laquelle je reviendrai donc également.

## **LE PROBLÈME DE « L'ÉTAT DE L'ÉDUCATION GÉNÉRALE »**

Dans « La science, la croyance et le public », Dewey s'arrête sur le changement intervenu dans la configuration de la « lutte entre science et religion » : un changement qu'il attribue aux cortèges de transformations qui ont suscité la démocratisation et la modernisation, comprises comme situation (« condition ») et non comme « crédo ». Avec la croisade anti-évolutionniste, on n'est plus face à la configuration exhibée auparavant (Dewey mentionne Galilée et Darwin) : il ne s'agit plus d'une opposition entre deux forces inégales, avec un ou plusieurs

scientifiques d'un côté, et une Église coalisée de l'autre, sans que la bagarre n'intéresse grand monde d'autre, hormis quelques « cercles limités » d'initiés.

D'autres « forces » sont entrées en scène : « tout a changé avec la presse, les journaux bon marché, la poste et le télégraphe, et la progression de la scolarisation » (*ibid.* : 121). En conséquence, non seulement le « peuple » a fait son apparition, mais il a requis l'intervention des autorités séculières : d'où une « situation quadrilatérale », avec la science, l'Église, « l'opinion publique » et l'État. Cette configuration « quadrilatérale » n'avait pas encore cours au moment de la publication de *L'origine des espèces*. Certes, la réception de la théorie de Darwin fut accompagnée de « vifs débats », mais la « controverse n'a pas fait la une des journaux » et « les législateurs et les parlements n'ont examiné aucune proposition de loi » ; « la géologie et la biologie ne faisaient pas partie du cursus régulier », de sorte « il n'y avait rien à réguler par des lois », à moins que « l'État » ne se soit mis en tête d'imiter « l'Inquisition » (*ibid.* : 122).

Dewey en profite aussi pour confesser que la récente croisade a surpris « beaucoup d'entre nous » : « Une sérieuse attaque contre le darwinisme [...] était aussi improbable qu'une attaque contre l'astronomie de Galilée. » (*Ibid.*). Pour autant, la portée « scientifique » de cette « attaque » est nulle et non avenue, elle intervient bien trop longtemps après la bataille : « la campagne anti-évolutionniste arrive avec environ trois siècles de retard. Pour modifier sérieusement le cours des enquêtes scientifiques, il aurait fallu étranger dans leur berceau un grand nombre de personnes quelque trois cents ans plus tôt. » (*Ibid.* : 122-123). « Du point de vue scientifique », il n'est donc plus temps d'accorder le moindre crédit aux anti-évolutionnistes, mais ils sont malgré tout bel et bien là, et ils pèsent. Il en ressort deux choses. D'abord que la « génération » précédente s'est « félicitée » un peu trop vite de « l'avancée de l'esprit scientifique et de l'accommodelement de l'esprit public aux conclusions des enquêtes scientifiques – tout comme elle se félicitait qu'une grande guerre soit impossible »

(*ibid.*). Ensuite, c'est même « la morale de l'histoire », et elle s'avère « sans appel » :

Le public, la masse du peuple, que les Lumières pouvaient autrefois décrire comme la canaille<sup>20</sup>, a acquis un rôle actif ; mais les conditions qui ont permis au public d'intervenir activement n'ont pas réussi à fournir une éducation qui lui aurait permis de discriminer, sur les questions où il est le plus enclin à s'exprimer avec véhémence, entre le poids des preuves à disposition et les opinions qui n'ont pas été touchées par la méthode et l'attitude scientifiques. (*Ibid.*)

Dewey réaffirme ce qu'il posait au début : « Avec l'appel au «peuple» », « l'opinion et le sentiment publics » constituent dorénavant « des forces avec lesquelles il faut compter » ; « l'état de l'éducation générale est un facteur nouveau et décisif pour le cours et l'issue de cette vieille lutte » entre « science et religion » (*ibid.* : 121). Au titre de « cause technique et professionnelle », « la science a conquis sa liberté », « la controverse à l'ancienne entre science et dogme est bel et bien finie ». « Le véritable problème n'est pas là », écrit Dewey, mais il y a bel et bien un problème :

Il concerne l'écart entre l'influence croissante du grand public en matière de pensée et de croyance et l'échec de l'éducation à instiller ne serait-ce que des rudiments d'attitude scientifique parmi les masses, afin qu'elles puissent distinguer entre les questions d'opinion et de rhétorique et les questions de faits et d'établissement des faits. (*Ibid.* : 124)

On voit un déplacement par rapport à « La frontière intellectuelle américaine », où il arguait que la croisade de Bryan « interroge fondamentalement la qualité de notre démocratie » (Dewey, [1922] 2019 : 105). Dans « La science, la croyance, et le public », son diagnostic se précise : ce qui s'avère en question ce n'est pas la démocratie, mais « l'état de l'éducation générale » (Dewey, [1924b] 2019 : 121). Certes, le

succès des anti-évolutionnistes doit effectivement quelque chose à la démocratisation, ce qui expliquerait que les Européens ne soient pas confrontés à une telle croisade : en Europe, « les gens qui seraient incapables de faire un exposé intelligent ne comptent pratiquement pas ». « Ici, en raison de la diffusion de la démocratie dans les relations sociales et dans l'éducation, ils comptent énormément. Ils se sentent concernés et disposent de canaux pour faire sentir leur influence. » (*Ibid.* : 124). Pour autant, il ne sert à rien d'« attaquer la démocratie » :

Aucun *credo* social n'est à l'origine de la situation présente. Ce qui a engendré cet état de la société que nous appelons démocratique, mais aussi le *credo* démocratique, ce sont les conséquences de l'industrialisation des affaires, et des phénomènes tels que le changement de la population, passée de rurale à urbaine, les transports rapides et aisés des biens et des personnes, les communications peu chères et l'émergence d'imprimés bon marché. (*Ibid.* : 124-125)

Par rapport à « La frontière intellectuelle américaine », Dewey se soucie finalement très modérément de ceux qui se servent des succès de la croisade anti-évolutionniste pour critiquer la démocratie. Du même coup, il va aussi plus loin que ceux qui cherchent seulement à sauver les meubles et s'attachent uniquement à sécuriser l'enseignement de la théorie de Darwin. Cette croisade n'étant que l'un des symptômes de « l'état de d'éducation générale », Dewey « pronait non seulement l'inclusion des sciences expérimentales dans les programmes d'études des écoles primaires et secondaires, mais aussi un type d'éducation scientifique qui transformerait les citoyens en de plus fructueux participants dans la sphère publique » (Hildebrand, Bilica & Capps, 2008 : 1036). Non content de « se battre pour l'objectivité », « en particulier par l'utilisation de la méthode scientifique » dans les lieux de l'enseignement scolaire, « il cherchait aussi à populariser la connaissance spécialisée » (Westhoff, 1995 : 31).

Convaincu des bienfaits de « l'éducation aux manières scientifique de penser » et engagé par ce projet de « dissémination de la connaissance » (*ibid.* : 42), il était amené à traquer tout ce qui entrave l'accroissement de la qualité de « l'éducation générale », empêche la communication d'idées nouvelles ou dévoie la formation des habitudes propres à l'« attitude scientifique ». « La science, la croyance et le public » montre ce cheminement : Dewey y part de l'école pour remonter jusqu'au « public », pointant les problèmes qui complotent contre l'alliance des « forces ayant permis la démocratisation de la société avec les attitudes mentales et morales de la science » (Dewey, [1924b] 2019 : 125).

Quant aux écoles, il regrette que « très peu de choses ont été accomplies jusqu'ici pour convertir les habitudes partiales et émotionnelles de l'esprit en capacité et en intérêt scientifiques » (*ibid.*). Actuellement, « le genre d'éducation prodiguée dans les écoles » n'est pas apte à « l'approfondissement d'une pensée circonspecte et capable de bien discriminer les choses » (*ibid.* : 126). En vérité, « tout conspire à l'abaissement de la pensée », écrit-il, listant un ensemble d'« obstacles externes » qui sont « renforcés » par la « crainte » que les écoles « promeuvent » les « habitudes d'une pensée indépendante » (*ibid.* : 126-127). Mais il ne s'en tient pas seulement aux écoles, et son argument s'étend bien au-delà de la biologie – la matière initialement contestée par la croisade anti-évolutionniste – pour toucher aux « phénomènes sociaux » et aux « affaires politiques et économiques ».

Dewey s'affirme en excellent observateur de la croisade anti-évolutionniste : la biologie n'était pas la seule discipline en cause, les fondamentalistes s'attaquaient aussi aux sciences sociales. Comme Lienesch l'a récemment souligné, l'historiographie est passée à côté de cet aspect de la croisade, qui ne fut pourtant pas sans effet et se fit vite ressentir<sup>21</sup> :

Le mouvement anti-évolutionniste a visé non seulement les sciences naturelles, mais aussi – et presque aussi fréquemment

– les sciences sociales. En particulier dans les années 1920, [...] les activistes anti-évolutionnistes ont ciblé l'enseignement de l'évolution dans les cours de biologie, mais aussi en anthropologie, géographie, histoire, sociologie, et psychologie. Parmi les enseignants qui ont été congédiés, forcés de démissionner ou menacés de renvoi [...], il y avait des biologistes, des botanistes et des zoologues, mais aussi des sociologues, des psychologues et des professeurs d'éducation. Les manuels de sciences ont été censurés, supprimés et réécrits, de même que bon nombre des principaux textes de sciences sociales de l'époque. En effet, pour la plupart des antiévolutionnistes, le darwinisme qu'ils connaissaient le mieux et qu'ils craignaient le plus n'était pas la théorie biologique abstraite, mais la pensée sociale appliquée, non pas l'évolution scientifique mais ses applications sociales et scientifiques. Comme l'a expliqué un pasteur du Minnesota, « j'ai généralement compris que ce ne sont pas les scientifiques qui causent l'anxiété de la plupart d'entre nous qui croyons en la Révélation, mais l'application injustifiée de la théorie de l'évolution en psychologie, histoire et sociologie ». (Lienesch, 2012 : 687-688)

En pleine « croissance » à l'époque, les sciences sociales attiraient énormément d'étudiants, qui fréquentaient alors des enseignants dont « les rangs n'étaient pas seulement peuplés de réformistes sociaux-chrétiens mais aussi de socialistes et de radicaux » (*ibid.* : 691). William B. Riley (un des leaders de la croisade avec Bryan) avait ainsi pris pour « cible » le département de sociologie de l'Université du Minnesota. Tout en « réclamant le retrait du livre de F. Stuart Chapin *Introduction to the Study of Social Evolution* (1916), il avertisait que si les membres du département de sociologie continuaient à avoir les coudées franches, “nous aurons nous-mêmes des troubles et des problèmes politiques dont la Russie elle-même n'a pas encore été témoin” » (*ibid.* : 693). De son côté, Bryan était « particulièrement troublé » de voir qu'il y avait « “pratiquement le même pourcentage d'incroyants chez les historiens, psychologues et sociologues de premier plan que chez les scientifiques en général” » (*ibid.* : 696). Tandis

que Frank Norris, le troisième grand leader de la croisade anti-évolutionniste, éviscérait dans ses prêches des ouvrages comme la Green Bible de Robert E. Park et Ernest W. Burgess, prouvant ainsi à ses ouailles la prégnance de l'évolution dans les manuels de sciences sociales (*ibid.* : 692).

Dans ces circonstances, on comprend mieux le tour de l'argument de Dewey, qui prend les fondamentalistes à rebours, sans céder un pouce de terrain et même en repartant à la conquête. Si les gens ordinaires cèdent à la « ferveur émotionnelle » et gobent les « préjugés » et les « foutaises » des leaders de la croisade anti-évolutionniste, c'est précisément parce que la « logique expérimentale<sup>22</sup> » de l'attitude scientifique n'est pas suffisamment appliquée aux « affaires politiques et économiques » :

Dans l'état présent de la démocratie, la déficience la plus fondamentale consiste à présumer que la liberté politique et économique peut être atteinte sans que l'esprit ait d'abord été libéré. [...] Tant qu'on ne surmonte pas les tabous qui préservent les phénomènes sociaux de l'opération de la pensée, la méthode et les résultats scientifiques sur des sujets très éloignés des thèmes sociaux ne feront que peu d'impression sur l'esprit du public. Les préjugés, la ferveur de l'émotion, les foutaises, l'opinion et l'argumentation dénuée de pertinence, tout cela pèsera aussi lourd que les faits et la connaissance. La confusion intellectuelle continuera à encourager les hommes intolérants, qui simulent leurs croyances dans l'intérêt de leurs sentiments et de leurs fantasmes. (Dewey, [1924b] 2019 : 127)

Un autre point mérite d'être relevé. Si Dewey appelle à accroître les efforts d'« éducation générale », à réaliser la « liberté de l'esprit », à nourrir « les bonnes habitudes de l'observation et de la réflexion », il fustige aussi une « classe » spécifique de personnes : celles qui s'alarment de l'anti-évolutionnisme mais ne recignent pas à dévoyer « l'esprit public » en d'autres « domaines ». En mentionnant plusieurs fois

l'économie, Dewey songeait clairement aux campagnes de censure et d'intimidation dont souffrait la critique du capitalisme, tant sur le plan des « idées » que sur celui de la pratique (notamment syndicale) :

Il existe une classe considérable de personnes influentes, éclairées et libérales dans les matières techniques, scientifiques et religieuses, qui ne sont que trop prêtes à faire appel à l'autorité, au préjugé, à l'émotion et à l'ignorance pour servir leurs intérêts dans les affaires politiques et économiques. [...] Tant que des classes d'hommes éminemment respectables et cultivés ne cesseront de supposer qu'en matière économique et politique l'importance de l'objectif de la stabilité sociale et de la sécurité justifie des moyens autres que ceux de la raison, l'habitude intellectuelle du public continuera à être corrompue à sa racine, par ceux-là même dont on attendrait qu'ils l'éclairent. (*Ibid.* : 125)

La chose consonne avec son intérêt pour M<sup>gr</sup> Brown, qui n'acceptait pas seulement la théorie de l'évolution mais appelait aussi à la Révolution, ce qui lui vaudra en 1937 l'hommage appuyé de William Z. Foster et Earl Browder, les deux leaders du Parti Communiste américain :

La mort de l'évêque William Montgomery Brown a volé à la classe ouvrière l'un de ses plus nobles amis. Enfant du peuple, marqué par un héritage de pauvreté et de labeur dans sa jeunesse, M<sup>gr</sup> Brown a consacré les vingt dernières années de sa vie à la cause du travailleur et de l'humanité opprimée. (Cité in Kyser, 1967 : 52)

## **UN DIAGNOSTIC CONFIRMÉ DANS « PRATIQUE DE LA DÉMOCRATIE », CONTRE LIPPmann**

Examinons à présent le texte « Pratique de la démocratie », où Dewey revient à nouveau sur l'anti-évolutionnisme.

Paru après le procès Scopes, Dewey y reprend le diagnostic de « La science, la croyance et le public ». Questionnant d'abord « l'objet de la réprobation » de Lippmann quant à la prohibition de l'alcool (« la décision qui a été prise, ou le fait que le public ait été consulté sur cette affaire ? »), il conteste ensuite la manière dont son cadet appréhende le problème de la législation anti-évolutionniste du Tennessee : Dewey considère les deux « dossiers » ensemble, au titre de « récents fourvoiements du public » qui « inspirent » à Lippmann de « l'agacement » (Dewey, [1925] 2008 : 179). Que dit Dewey ? Tout simplement que les analyses de Lippmann ne fonctionnent guère pour ces deux « dossiers ». Le succès de ces croisades ne tient pas à des problèmes inhérents à la démocratie et ce n'est pas non plus l'aspiration à une « certaine idée de la démocratie » qui motivait les « partisans » du dix-huitième amendement et du *Butler Act*.

Quand on voit la sottise de la Prohibition ou de la loi sur l'enseignement scientifique, difficile en effet d'alléguer comme explication la foi dans l'omnicompétence de l'électeur, dans l'infailibilité de l'opinion publique et dans le droit divin de la majorité. Ce n'est pas une certaine idée de la démocratie qui animait les partisans de la prohibition, mais seulement le refus du trafic d'alcool. Un refus venant en partie des moralistes, considérant cartes, alcool et danse comme des inventions du diable ; en partie des adorateurs de l'épargne et de la santé ; mais aussi des employeurs, de tous ceux qui voient dans les cafés des lieux d'agitation politique redoutables – et bien d'autres encore. De même, derrière la loi interdisant l'enseignement de l'évolution, il ne faut rien chercher d'autre que des convictions d'ordre théologique. (*Ibid.* : 180)

Sur la législation du Tennessee, sa sentence est aussi courte que redoutable. S'il fournit plusieurs raisons au « refus » de l'alcool et liste une variété de groupes d'intérêts à l'origine de la Prohibition, il n'indique qu'un seul et unique motif au principe de « la loi interdisant l'enseignement de l'évolution ». Derrière la « sottise » du *Butler Act*,

« il ne faut rien chercher d'autre que des convictions d'ordre théologique » – des « convictions » elles-mêmes sottes, croit-on en déduire. Continuant à disculper la démocratie<sup>23</sup>, il alourdit la charge dans le paragraphe suivant :

Sans doute, me dira-t-on, mais ce sont pourtant bien les institutions démocratiques qui offrent aux publics en question la possibilité de faire passer leurs lois. C'est exact, sauf qu'en raisonnant ainsi on confond l'essence et son accident. L'Église catholique n'a pas grand-chose de démocratique – mais Darwin est à l'index. Si l'Église avait une totale mainmise sur l'école, elle ferait preuve d'un extrémisme égal à celui des fondamentalistes du Tennessee. Certains pensent que le droit divin qui appartenait aux ecclésiastiques avant de passer aux rois s'est à présent transmis à la populace : ils n'auront pas perdu leur temps en apprenant que la démocratie ne constitue pas un rempart contre l'abus de pouvoir. Quoi qu'il en soit, les vrais problèmes se nomment stupidité, intolérance, irréflexion et manque d'instruction, qu'ils ornent la couronne d'un monarque, rehaussent les traits d'une oligarchie ou servent à la populace de médailles de moralité. (*Ibid.* : 180-181)

Tout en confirmant « La science, la croyance et le public », le ton de cette section de « Pratique de la démocratie » est autrement plus cassant. En écrivant que « les vrais problèmes se nomment stupidité, intolérance, irréflexion et manque d'instruction », Dewey laisse entendre que la « stupidité », l'« intolérance », l'« irréflexion » et le « manque d'instruction » constituent un terreau fertile au déchaînement de ces « convictions d'ordre théologique » mises à l'index dans le paragraphe précédent. Étayant son argument, il mentionne l'Église catholique, qui « n'a pas grand-chose de démocratique » et qui « ferait preuve d'un extrémisme égal à celui des fondamentalistes » si elle en avait les moyens politiques.

Certes, Dewey énonce tout cela en passant et c'est plutôt sur « l'information du public » qu'il invite à « creuser davantage la réflexion » (*ibid.* : 181). Néanmoins, il affirme là son rapport foncièrement critique aux religions théistes, avec une force bien supérieure aux analyses plus nuancées qu'il venait de proposer, entre 1922 et 1924, dans « La frontière intellectuelle américaine », « Fondamentaux » et « La science, la croyance et le public ». Alors qu'il avait pris la peine d'écrire ces trois articles, courts mais fouillés, il oppose à Lippmann une explication du *Butler Act* d'une surprenante brièveté : « Derrière la loi interdisant l'enseignement de l'évolution, il ne faut rien chercher d'autre que des convictions d'ordre théologique », finit-il par dire en 1925, rapportant le poids politique acquis par lesdites « convictions » à un défaut d'éducation du « public » plutôt qu'à un vice de la démocratie.

Il ne prendra guère plus de gants dans *Le public et ses problèmes*, où il reviendra sur ces mobilisations. Dans l'économie générale de l'ouvrage, elles illustrent un « mauvais public ». Les lois anti-évolutionnistes sont l'exemple même de « décisions infortunées » résultant d'une participation citoyenne « mal informée » (Boisvert, 1998 : 80). Elles incarnent les méfaits des « *narrow publics* », étroits d'esprit, l'une des formes de « mauvais publics » identifiée dans l'ouvrage. En évoquant les législations anti-évolutionnistes, il fait preuve d'une saine irrévérence. Là où les fondamentalistes voient des Écritures saintes dont le contenu éternellement vérace et absolument contraignant a été soufflé par Dieu lui-même, Dewey ne trouve rien de plus que des « légendes d'un peuple hébreu primitif » :

Considérons par exemple la tentative de recourir à la loi afin de décider si les légendes d'un peuple hébreu primitif concernant la genèse de l'homme font plus autorité que les résultats de l'enquête scientifique ; voilà un cas typique du genre de situation qui est voué à se produire si l'on accepte la doctrine suivant laquelle c'est un public organisé pour la défense de buts politiques qui est le juge et l'arbitre final des questions débattues

et non des experts se fondant sur des investigations spéciales.  
(Dewey, [1927] 2003 : 138-139)

Il faut avoir bien mal lu *Le public et ses problèmes* pour croire qu'il y aurait matière à en faire un appui à la revalorisation du statut des religions, comme le pensent certains auteurs particulièrement malavisés (Green, 2014 ; Lamine, 2018 ; Steinmetz, 2018). L'ouvrage reprend simplement « La science, la croyance et le public » : afin de se constituer en un véritable « Public », la « masse » doit être éduquée.

Il est vrai que l'enquête est un travail qui incombe aux experts. Leur qualité d'expert ne se manifeste toutefois pas dans l'élaboration et l'exécution des mesures politiques, mais dans le fait de découvrir et de faire connaître les faits dont les premiers dépendent. Ils sont des experts techniques au sens où les investigateurs scientifiques ou les artistes manifestent une expertise. Il n'est pas nécessaire que la masse dispose de la connaissance et de l'habileté nécessaires pour mener les investigations requises. Ce qui est requis est qu'elle ait l'aptitude de juger la portée de la connaissance fournie par d'autres sur les préoccupations communes. (Dewey [1927] 2003 : 198-199)

Barbara Stiegler passe à côté du sens de cet extrait, dont elle dit ceci : « Il ne s'agit ni d'exclure le savoir des experts, ni de le produire à leur place. Il s'agit plutôt de contrôler collectivement ses possibles usages politiques et sociaux. » (Stiegler, 2019 : 115). Ce n'est certes pas faux, mais ce n'est pas ce que Dewey avance là. Ici, il rappelle qu'il s'agit aussi de veiller à ce que la « masse » soit capable d'un jugement bien formé ; pour cela, il faut d'abord qu'elle soit en mesure de reconnaître la « connaissance » et les « faits » qu'on lui présente, notamment en sachant faire la différence entre des « résultats scientifiques » et des « légendes d'un peuple hébreu primitif ». En démocratie, « afin d'aider la populace à prendre des décisions informées », les « experts » ne devaient donc pas seulement « partager leurs connaissances » (Westhoff, 1995 : 37), ils avaient aussi à mettre en commun

la logique même de la méthode et de l'attitude scientifiques. Ruth Anna Putnam l'a formulé adéquatement : si « des experts sont nécessaires pour fournir la connaissance sur les faits », encore faut-il que « le public » soit en mesure de « juger de l'importance de ces faits sur des questions d'intérêt public » (Putnam, 2017 : 448). Mark Brown l'a également compris, afin que les « publics » atteignent à la « conscience d'eux-mêmes », Dewey considérait que « la diffusion publique des connaissances et des habitudes de pensée scientifiques » constituait un « prérequis essentiel » : et cette « communication scientifique ne se manifeste pas principalement dans le partage de la connaissance, mais dans la diffusion de certaines habitudes de l'esprit » (Brown, 2009 : 149).

Dewey était loin d'avoir les scrupules populistes de Noortje Marres, qui craint que tout effort de « sécurisation du rôle des faits dans l'espace public » n'en vienne à « ré-instituer une hiérarchie normative hautement problématique entre les sujets connaissants et non-connaissants » (Marres, 2018 : 424), mais aussi « entre la connaissance et son antithèse présumée, la non-connaissance ou l'anti-connaissance » (*ibid.* : 423). Il n'était pas affecté de cette pudeur de gazelle qui s'est emparée des STS post-latourriennes : il appelait un chat un chat, ou, ici, dans le cas qui nous occupe, il appelait les « légendes d'un peuple hébreu primitif » les « légendes d'un peuple hébreu primitif ».

En 1927 comme en 1924, Dewey estimait qu'il fallait veiller à rendre la « masse » capable d'identifier « les opinions qui n'ont pas été touchées par l'esprit et la méthode scientifiques », en haussant sa capacité à discriminer « entre les questions d'opinions et de rhétorique et les questions de faits et d'établissement des faits » (Dewey [1924b] 2019 : 124). Afin de surmonter le problème des « publics à l'esprit étroit/étriqués » (*narrow publics*), Dewey pensait qu'il fallait les amener à « l'attitude scientifique », en accroissant la communication des résultats scientifiques et en étendant le champ d'application de la méthode expérimentale, aussi bien en matière économique et sociale qu'en matière morale et religieuse.

Là aussi, ce n'est pas pour rien qu'il a écrit « Bishop Brown ». Avec William Montgomery Brown, Dewey avait trouvé le rare exemple d'un personnage qui a su sortir des « frontières » mentales du christianisme surnaturel (Dewey [1922] 2019) et prendre la mesure de « la portée de la connaissance fournie par d'autres sur les préoccupations communes » (Dewey [1927] 2003 : 199), alors qu'il était à la fois évêque et d'un âge avancé.

## **M<sup>GR</sup> BROWN, UN ÉVÊQUE DÉTONANT**

Sa sympathie pour ce personnage n'est donc pas anodine. D'autant qu'entre 1924 et 1925 M<sup>gr</sup> Brown a affronté un procès retentissant pour hérésie, dûment chroniqué en première page par le *New York Times* et dont les enjeux préfiguraient le procès Scopes. Au terme de ce procès, qui se déroula en trois actes et s'acheva le 8 octobre 1925 sur une condamnation définitive, M<sup>gr</sup> Brown fut destitué et excommunié de l'Église Épiscopale. Pour les observateurs, il ne faisait aucun doute que son procès avait été précipité par l'intensification de la « bataille » au sein du christianisme américain : « Durant l'été et jusqu'à l'automne 1923, dans diverses régions du pays, une querelle majeure avait éclaté parmi les prêtres et les évêques épiscopaux entre les "modernistes" et les "traditionalistes". » (Carden, 2007 : 136).

Dans l'Église épiscopale, « les enjeux étaient différents et plus calmes que le carnaval entourant le procès Scopes », mais la « querelle » faisait malgré tout partie de « la plus large bataille » opposant les modernistes aux fondamentalistes (*ibid.*). À l'instar d'autres dénominations, « l'Église épiscopale n'était pas épargnée par la confrontation entre la religion et la science » (*ibid.* : 150). Face aux ecclésiastiques « libéraux » qui prenaient publiquement le parti de la science évolutionniste, les plus « conservateurs » voulaient « faire un exemple » (*ibid.*), en relançant la procédure de révocation de M<sup>gr</sup> Brown : ils l'accusèrent formellement d'hérésie en novembre 1923, lors d'une session spéciale de la Chambre des évêques. Autrement plus « radical » que ses confrères « libéraux », M<sup>gr</sup> Brown pouvait faire figure de

« bouc émissaire opportun » : « Il devait s'en aller parce qu'il remettait en question à la fois les croyances traditionnelles et le capitalisme. » (*Ibid.* : 138). Informé des précédentes tentatives d'excommunier M<sup>gr</sup> Brown et avisé de ce qui se tramait (« Un procès en hérésie est sur le point d'ajouter à la gaieté des nations »), un observateur écrira :

Maintenant, ils vont l'expulser de leur sainte fraternité et pour quoi ? Pour avoir trop de sympathie pour les « opprimés » [« *underdogs* »] dans notre chasse au loup économique. Bien sûr, ils lui crieront « hérétique » et « blasphémateur », mais, quelles que soient les insultes qu'il essuie, n'oublions jamais que [...] c'est en raison d'une profonde sympathie pour les opprimés de l'humanité [...] qu'il est entré dans l'Église, et c'est pour cette raison même qu'il sera expulsé de l'Église. (Schroeder, 1922 : 17)

Si une certaine historiographie a insisté – à tort – sur la place que prenait l'opposition au « darwinisme social » et à l'eugénisme dans le déclenchement de la croisade anti-évolutionniste, c'est d'abord du socialisme et du communisme que les fondamentalistes se défaient. Pour eux, le mot « évolution » rimait immédiatement avec celui de « révolution » ; derrière Darwin, il y aurait Marx. En effet, « presque tous les orateurs anti-évolutionnistes avertissaient que l'évolution et la révolution voyageaient en tandem », « Darwin avait directement inspiré Marx et ses sous-fifres communistes » (Lienesch, 2007 : 91). Bryan lui aussi agitait le spectre communiste, alertant ses ouailles qu'un « soviet scientifique tente de dicter ce qui doit être enseigné dans nos écoles et, ce faisant, tente de façonnner la religion de la nation. C'est l'oligarchie la plus petite, la plus impudente et la plus tyannique qui ait jamais tenté d'exercer un pouvoir arbitraire. » (Cité in Fitzgerald, 2017 : 380). Pendant le procès Scopes, Ed T. Seay, l'avocat de l'État du Tennessee, aura ces mots :

Nos adversaires vous disent que c'est une controverse entre modernistes et fondamentalistes. Mais je dis à vos honneurs qu'il y a quelque chose de plus. Si vous permettez qu'on enseigne

que la loi de la vie est la loi de la jungle, vous avez jeté les bases par lesquelles l'homme peut être amené à accepter la doctrine du communisme et en venir à croire qu'il est juste de préconiser le meurtre. (Cité *in* Larson, 2006 : 215)

Le procès de M<sup>gr</sup> Brown, dont les sympathies communistes étaient notoires, baignait dans cette atmosphère, et l'accusé le savait, comme il le dira à ses juges :

Je suis la cible d'attaques de la faction « fondamentaliste », je le crois vraiment, non pas à cause de mon interprétation symbolique des Écritures, mais à cause de mes opinions politiques impopulaires. Ce n'est pas parce que j'ai appliqué l'épreuve du darwinisme à la Bible et aux notions religieuses traditionnelles que je suis voué à la décapitation, mais parce que j'ai défendu le mouvement politique et industriel impopulaire appelé communisme. (1926 : 102)

La presse lisait aussi le procès à l'aune du conflit fondamentaliste-moderniste. Une fois le verdict rendu, *The Nation* pouvait ainsi estimer que « le fondamentalisme venait de remporter une désastreuse victoire » (Kyser, 1967 : 50). Abordant l'affaire sous ce prisme, Dewey joue clairement avec les mots : redistribuant les termes avec lesquels chacune des factions religieuses en lutte se catégorisait, il fait du vieil évêque un personnage « fondamentalement moderniste » (« A Fundamental Modernist »). Dans le premier paragraphe, comme en 1924, il met à nouveau en cause les fondamentalistes et les modernistes :

Les fondamentalistes ont damé le pion à leurs opposants dans la sélection des épithètes pour caractériser les problèmes religieux en jeu. En la matière, il est évident que les modernistes sont eux-mêmes plus ou moins fautifs, pas seulement parce qu'ils ont accepté le mot, mais aussi en raison de l'imprécision de leurs convictions sur le plan intellectuel. (Dewey [1926] 2019 : 129)

Mais M<sup>gr</sup> Brown est exempt d'un tel reproche, en cela « il est plus [i.e. mieux] qu'un moderniste » :

L'histoire de l'ardent religieux désavoué nous présente ce qui fait défaut dans les activités de la plupart des modernistes : l'accession à une position et à une possession qui sont tout aussi fondamentales que celles de n'importe quel ecclésiastique qui s'arrogue le titre de fondamentaliste. (*Ibid.* : 130)

Pour mieux comprendre « ce qui fait défaut » aux « modernistes », déplions la biographie de M<sup>gr</sup> Brown, exposée dans *My Heresy* (Brown, 1926), qui suscite l'évidente sympathie du philosophe. Si M<sup>gr</sup> Brown n'est pas « un géant parmi les intellectuels » et ne dispose pas d'une « grandiose érudition », Dewey estime qu'il « a accompli plus que ne l'ont fait des hommes d'une plus grande stature intellectuelle et d'une plus pénétrante érudition », « en clarifiant l'enjeu » (Dewey [1926] 2019 : 133).

Affublé de divers sobriquets, « Red Bishop », « Bad Bishop », « Mad Bishop », ou « The Bishop of Atheists and Bolsheviks » (Schroeder, 1922), M<sup>gr</sup> Brown a défrayé la chronique bien avant d'être jugé pour hérésie en 1924. Cela faisait un bon moment que l'Église épiscopale essayait de se débarrasser de lui, en tentant d'abord de le pousser à démissionner. Depuis un certain temps, M<sup>gr</sup> Brown se revendiquait en effet naturaliste et anti-capitaliste. De la conjugaison de ces deux traits naîtra un « petit livre » savoureux, « peut-être l'un des plus étonnantes et bizarres jamais écrits par un évêque chrétien moderne, ou même par un clerc épiscopal » (Kyser, 1967 : 37-38) : *Communism and Christianity*, dont la première phrase appelait à « bannir les dieux des Cieux et les capitalistes de la terre ». Autoédité en 1920 et « dédicacé au prolétariat » (Carden, 2003 : 221), l'ouvrage vaudra à Brown son accusation pour hérésie<sup>24</sup>.

Si le procès s'est finalement tenu en automne 1924, « dès 1922, le diocèse de l'Arkansas a réclamé que la Convention générale poursuive

Brown pour avoir renié la divinité du Christ et tourné en dérision la Sainte Eucharistie » (Kyser, 1967 : 40). L'opuscule commençait à faire son effet et Brown avait la manie de joindre le geste à la parole. Non seulement « les communistes russes commençaient à utiliser son livre contre l'Église orthodoxe » (*ibid.* : 39), mais l'évêque devint aussi membre du Parti Communiste américain.

## **COMMUNISM AND CHRISTIANISM, LE LIVRE EN PROCÈS**

L'ouvrage était suffisamment radical pour susciter un commentaire « enthousiaste » du *Daily Worker* (le journal du Parti Communiste), auquel Brown était abonné :

M<sup>gr</sup> Brown a écrit un petit livre intitulé *Communism and Christianism*, qui a laissé l'Église aussi criblée de trous que le fromage suisse et aussi malodorante que du Limberger. [...] Ce petit livre était un vrai tueur de Dieu. Ce que l'évêque a laissé intact de Dieu, même un athée qui se respecte peut l'accepter sans perdre sa dignité. (Cité in Kyser, 1967 : 39)

Après la fameuse phrase de Marx : « la religion est l'opium du peuple », mise en exergue, le prolégomène annonçait la couleur : « Non seulement la lutte contre la religion est intellectuellement utile, mais on ne peut en toute conscience l'éviter, car la religion est utilisée contre le mouvement socialiste par la classe possédante dans chaque pays. » (Brown, 1920 : 5) ; « le socialisme est l'ennemi de la religion » (*ibid.* : 8) ; « par conséquent, l'arrivée du socialisme est l'exode de la religion » (*ibid.* : 9). La première partie s'ornait d'une exhortation à « sécuriser la liberté économique, en mettant le monde cul par-dessus tête, avec les travailleurs au sommet et les propriétaires en bas » : « Révolutionnez l'État, en virant le capitalisme, révolutionnez l'Église, en virant l'orthodoxie », « on ne peut délivrer le monde des troubles qui le submergent tant que le théisme détient le domaine religieux

et le capitalisme le domaine politique » (*ibid.* : 16). Et la suite était à l'avenant :

Tant que les dieux domineront le ciel et que les capitalistes prévaudront sur terre, le monde restera aux mains de l'impérialisme commercial, formant un petit paradis pour quelques riches maîtres et un immense enfer pour une majorité de pauvres esclaves. (*Ibid.* : 27)

M<sup>gr</sup> Brown y énonçait la reconstruction de sa foi, débarrassée d'asservissantes « peurs » surnaturelles et tournée vers les connaissances naturelles et sociales :

Mes amis m'ont dit aussi clairement que possible [...] qu'en perdant ma foi dans les dogmes surnaturels du christianisme traditionnel [...] j'avais perdu la perle du plus haut prix. Mon âme m'a dit [...] que je la trouverais peut-être encore, si seulement je cessais de la chercher dans le domaine du surnaturel, sous la direction de l'autorité divine, et la cherchais dans le domaine du naturalisme, sous la direction de la raison humaine. [...] J'ai entrepris la tâche suprême de ma vie – briser les chaînes qui me faisaient esclave de la superstition dégradante selon laquelle j'étais [...] un homme condamné, [...] impuissant à s'émanciper lui-même. Parmi ces chaînes d'asservissement, j'en mentionne trois parmi les plus fortes [...] : (1) la chaîne de la crainte de Dieu ; (2) la chaîne de la peur du diable ; et (3) la chaîne de la peur de l'homme. Auparavant, j'avais été un enfant, pensant comme un enfant, comprenant comme un enfant et parlant comme un enfant. [...] En tant qu'homme, j'ai écarté ces choses enfantines, surtout la plus enfantine de toutes les choses, la peur, la peur de Dieu, la peur du diable et la peur de l'homme. Les prédictateurs des interprétations surnaturelles de la religion disent que la crainte de Dieu est le salut. C'est la damnation. [...] Il n'y a qu'une seule peur qui sauve et c'est la peur de l'ignorance. Le dieu destructeur du monde est l'ignorance. Il n'y a pas d'autre

diable sur terre ou en enfer, et ce diable-ci vit, bouge et a son être dans la peur de la connaissance. Le Dieu-sauveur du monde est la connaissance. (*Ibid.* : 77-78)

Il se disait alors « en mesure de substituer dans ma prédication une vérité pour chaque mensonge que j'avais l'habitude de prêcher » :

Au cours des trois dernières années, j'ai appris que, depuis le début de mon ministère chrétien, il y a plus d'une génération, je n'avais jamais été un producteur. [...] Nul n'est un producteur s'il ne cultive rien à la ferme, ne fait rien dans un magasin, ne découvre rien dans un laboratoire ou ne rend aucun service nécessaire ou utile à ceux qui font de telles choses. Je n'ai rien fait de tel. Si j'avais prêché des vérités, j'aurais peut-être rendu un tel service, mais j'ai prêché des mensonges. Toute possession appartient de plein droit au travailleur productif et rien à l'oisif improductif. De toutes les vérités connues de l'humanité, c'est l'une des deux plus grandes et salutaires. [...] Par cette reconnaissance, j'ai fait éclater un grand mensonge, le mensonge qui veut que le salut du monde dépende des capitalistes et de leurs serviteurs, les prédicateurs à droite et les politiciens à gauche. Le salut ou la civilisation [...] ne seront jamais atteints tant que la classe ouvrière n'aura pas éliminé la classe capitaliste. [...] Voilà pour l'une des deux grandes vérités – tout appartient légitimement au travailleur utile. L'autre vérité, la plus grande, est la suivante : L'homme a en lui toutes les potentialités pour sa propre vie. C'est vrai de l'univers dans son ensemble, et donc nécessairement de tout ce qu'il contient. La somme de ces deux vérités est que le salut du monde dépend entièrement des travailleurs productifs : individuellement, ils ne doivent regarder qu'après l'exercice de leurs propres pouvoirs mentaux et physiques, collectivement, ils doivent coopérer les uns avec les autres pour l'accomplissement de leur mission. Tout au long de mon ministère passé, j'avais fait [...] résonner de grands mensonges en représentant que le salut du monde dépend d'une potentialité qui est

au ciel, et non en l'homme, que le paradis est au-dessus et l'enfer au-dessous, et non sur terre. (*Ibid.* : 78-80)

La première partie se terminait sur une accusation de « l'orthodoxie », « une diffamation contre l'humanité. Le monde lui doit une grande partie de tous ses maux inutiles – ceux qui sont causés par le diable trinitaire de la persécution, de l'ignorance et de la superstition » (*ibid.* : 82). Autre « diffamation contre l'humanité », alimentant « le diable trinitaire de la guerre, de la pauvreté et de l'esclavage », le « nationalisme » était pareillement condamné (*ibid.*). M<sup>gr</sup> Brown professait un naturalisme tranchant : « la divinité chrétienne n'existe pas » (*ibid.* : 89), « il n'existe qu'un seul royaume universel de la vie, la nature » (*ibid.* : 93). Acquis aux sciences, il répudiait tout surnaturalisme :

1. Les sciences de l'astronomie, de la géologie et de la biologie nous enseignent que la représentation de l'interprétation surnaturaliste traditionnelle du christianisme [...] n'est pas vraie, et ne peut donc faire partie d'un quelconque évangile. Selon les enseignements de ces trois sciences, la vérité est que l'univers [...] a naturellement évolué [...]. 2. Les sciences de la biologie, de la physiologie et de l'embryologie nous enseignent que la représentation de l'interprétation surnaturaliste traditionnelle du christianisme [...] n'est pas vraie, et ne peut donc faire partie d'un quelconque évangile. Selon les enseignements de ces trois sciences, la vérité est que l'homme et la femme [...] ont évolué naturellement à partir de la vie animale préexistante, [...] ils doivent leur existence et leurs affinités naturelles à une parenté terrestre et animale, et non à une parenté céleste et divine. 3. Les sciences de l'anthropologie, de la sociologie et de l'interprétation comparative des religions nous enseignent que la représentation de l'interprétation surnaturaliste traditionnelle du christianisme [...] n'est pas vraie, et ne peut donc faire partie d'un quelconque évangile. Selon les enseignements de ces trois sciences, la vérité est que, pendant bien des époques, l'homme et la femme, en

apparence comme en prédilection, étaient beaucoup plus animaux que divins et sont passés progressivement, sans aucune aide surnaturelle, d'un état de barbarie bestiale à celui d'une civilisation humaine. (*Ibid.* : 104-106)

Et il en avait donc autant contre le capitalisme, partout de mèche avec « les évangiles surnaturels » :

Tous les évangiles surnaturels sont révélés par une divinité de classe (Jésus, Jéhovah, Allah, Bouddha) dans l'intérêt de la classe capitaliste : ils sont donc faux, et la liberté est totalement incompatible avec le mensonge et les intérêts de classe. L'ignorance est le dieu destructeur et le capitalisme est le fléau diabolique qui inflige au salarié de nombreuses souffrances inutiles. (*Ibid.* : 189)

## **MY HERESY ET SES « RÉVÉLATIONS » SÉCULIÈRES**

Restons-en là, ce n'est pas ce livre-ci que Dewey recensera en 1926, mais *My Heresy*, où M<sup>gr</sup> Brown raconte son histoire. Comme il serait trop long de retracer l'intégralité de son trajet ecclésial, de ses activités pastorales et de sa production éditoriale, je vais m'arrêter sur le moment où l'évêque a opéré sa mue, après une « expérience religieuse de conversion » qui l'amènera à se démettre de toute « conception surnaturaliste » (Madelrieux, 2012 : § 23). D'après Kyser, « les vues religieuses de Brown changèrent radicalement durant les années de guerre » : après avoir « lu avec avidité les œuvres de Marx et Darwin », il aurait alors « rejeté le “surnaturalisme” et l’“anthropomorphisme” », comme il l'a admis plus tard dans une lettre écrite en 1916 à M<sup>gr</sup> Thomas J. Garland, évêque de Pennsylvanie » (Kyser, 1967 : 37). Dans *My Heresy*, M<sup>gr</sup> Brown dit avoir « commencé à étudier les religions comparées et les œuvres de Darwin » en 1911, « sur le conseil de son médecin personnel » (Carden, 2007 : 134). En fait, « il avait déjà connaissance de Darwin et de l'idée d'évolution, mentionnés dans un précédent volume, en 1910 » (Carden, 2003 : 210) : « selon

toute vraisemblance », M<sup>gr</sup> Brown s'était donc « documenté » antérieurement, « au plus tôt dès 1906, au plus tard à partir de 1908 » (*ibid.*).

Quelle que soit la date exacte de sa rencontre avec la littérature évolutionniste, M<sup>gr</sup> Brown fut néanmoins « convaincu par ces lectures que la compréhension littérale des Écritures et les doctrines de l'Église n'avaient aucun sens » (Carden, 2007 : 134). « Le voile de la superstition » ayant été « levé », il envisagea Darwin comme « un Moïse séculier conduisant à l'explication de l'origine de la vie humaine », tandis que « le récit de la Genèse n'avait aucun fondement littéral » (*ibid.*). Par contre, « son attraction pour le marxisme » fut « plus compliquée » (*ibid.* : 135). Frappé par la révolution d'octobre 1917 et intrigué par l'idée que la Première Guerre mondiale pouvait avoir des « causes économiques », il se mit à nourrir des échanges avec des socialistes puis des communistes<sup>25</sup>.

De fil en aiguille, il tomba sur *Le Capital*, qu'il « commença à lire [...] comme on lirait la Bible, lentement et avec soin » (Carden, 2003 : 222). En s'y plongeant, M<sup>gr</sup> Brown en vint à trouver « des réponses à ses questions sur le salut dans les “lois” marxiennes du développement économique et dans l'évolution biologique darwinienne » (Carden, 2007 : 135). Dans *My Heresy*, pour dire l'effet produit par ces faits nouveaux et ces idées puissantes, M<sup>gr</sup> Brown emploie le lexique de la « révélation<sup>26</sup> », comme Dewey l'avait fait dans « Christianisme et démocratie » (Dewey, [1893] 2019). Dewey n'était ni marxiste ni communiste<sup>27</sup>, mais on imagine que *My Heresy* sonnait agréablement à ses oreilles :

J'ai alors lu le *Capital*, de Karl Marx, un livre et un auteur dont je n'avais jamais entendu parler auparavant. Cela a été une autre révélation. Cela a été à sa façon une révélation aussi importante que la révélation apportée par Darwin. Cela m'a donné ma première vision claire de la société humaine. Je ne veux pas dire par là que cela ne me laissa rien à apprendre, mais cela laissa mon individualisme à peu près là où Darwin avait laissé mon paradis et mon enfer. Darwin m'avait amené à croire en l'évolution ; il

m'avait rendu nécessaire d'y croire, même s'il semblait me dérober, pour un temps, mes derniers espoirs terrestres. Il m'avait obligé à accepter la réalité, où qu'elle conduise. Il était inexorable, pas tant dans sa logique – car la logique, en ne commençant nulle part, est toujours susceptible de n'arriver nulle part également – mais inexorable dans son observation. (Brown, 1926 : 66)

Ou encore :

Car la Vie n'est pas une révélation unique qui peut être fixée dans une unique formule. C'est une révélation progressive, une recherche et une découverte continues. L'important dans l'expérience religieuse d'un homme n'est pas qu'il ait une conception correcte de Dieu – car c'est absolument impossible pour nos esprits finis – mais qu'il ait une meilleure conception de Dieu aujourd'hui que celle qu'il avait hier. (*Ibid.* : 171)

M<sup>gr</sup> Brown était un vivant témoignage de la « reconstruction » que Dewey appelait de ses vœux, au moins depuis les années 1890. Il le salue d'ailleurs en ces termes :

En une vie, M<sup>gr</sup> William Montgomery Brown a fait le parcours en son entier ; il l'a fait en connaissance de cause, conscient de l'endroit où il a commencé et de celui où il est arrivé. Il est passé d'un fondamentalisme à un autre credo tout aussi fondamental. Il est alors plus qu'un moderniste ; il a abandonné un surnaturalisme lié à l'autorité de la tradition et de l'institution de l'église en faveur d'un naturalisme lié à l'autorité de l'investigation et de l'institution scientifiques. (Dewey, [1926] 2019 : 129)

Il importe à Dewey que M<sup>gr</sup> Brown ait gardé un genre de foi, mais transférée à une « méthode » et aux possibles qui s'y déploient ; précisément, cette « méthode » dont le philosophe faisait grand cas dans « Les fondamentaux » (Dewey, [1924a] 2019) :

Dans ses conceptions intellectuelles, ses idées de la nature des croyances, de l'autorité, des objets de la foi et de l'aspiration, il a effectué une révolution complète. Mais cette révolution s'inscrit dans une atmosphère de part en part religieuse ; elle n'en franchit nulle part la frontière. (Dewey, [1926] 2019 : 130)

Dans *My Heresy*, M<sup>gr</sup> Brown est emphatique sur « la sublime foi » des « scientifiques », dont il avait dévoré les travaux et admirait les réalisations :

J'ai fini *L'origine des espèces* plus affamé de connaissance qu'avant de l'avoir attrapé. Quand je l'ai reposé, c'était seulement pour chercher d'autres travaux scientifiques. [...] J'ai lu toute la littérature scientifique sur laquelle je pouvais mettre la main. Je n'ai pas saisi, et je n'ai pas essayé de comprendre toutes les théories abordées. Certaines des conclusions, j'en étais bien conscient, pouvaient être erronées ; et les auteurs eux-mêmes étaient constamment en train d'amender leurs découvertes précédentes, abandonnant des théories qu'ils avaient soutenues auparavant. Tandis que les nombreuses vérités sur lesquelles tous s'accordaient étaient pour moi stupéfiantes, leur attitude envers la vérité était encore plus stupéfiante. La vérité, telle que je la concevais, était fixe et immuable ; et les principes centraux de toute vérité nous avaient été remis par le manufacturier [*manufacturer*] originaire et donnés en sauvegarde à l'Église. L'Église, alors, était le seul pourvoyeur [*dealer*] de vérité sur lequel l'espèce humaine pouvait s'appuyer ; mais l'Église n'a pas découvert de vérités, elle n'en a déterré aucune, et elle ne s'est occupée d'améliorer aucun des produits [*products*] qui lui avaient été remis d'en haut. Ces scientifiques semblaient approcher la vérité d'un tout autre angle. Ils critiquaient chaque formule qui tombait entre leurs mains. Ils la soumettaient à toutes sortes de tests en laboratoire ; et si ça ne marchait pas, ils la mettaient à la poubelle. Pour eux, aucune formule n'était sacrée. Seule la vérité était sacrée, et ils admettaient qu'ils ne l'avaient pas découverte.

[...] Ils semblaient avoir une sublime foi [...]. C'était une foi en la vérité, à laquelle je n'étais jusque-là pas entièrement familier. Elle ne promettait aucun paradis au-delà de la tombe, et je me demande encore comment on pourrait l'utiliser à des funérailles ; par contre, non seulement elle promettait, mais elle réalisait effectivement de nombreuses choses sur terre. C'était à cette attitude à l'égard de la vérité, et non à l'attitude ecclésiastique, que l'on devait les chemins de fer. De la science sont venus la désinfection et la chirurgie et des milliers de bienfaits dans lesquels nous avons appris à reconnaître la civilisation. Et l'Église, de son côté, qu'a-t-elle apporté ? (Brown, 1926 : 54-56)

Louant l'attitude et les résultats obtenus par les scientifiques, il ironisait sur le contentement improductif des théologiens, moquant l'ignorance satisfaite qui le caractérisait à sa sortie du séminaire :

Quand je suis sorti du séminaire, j'étais sans aucun doute le jeune théologue le mieux équipé de l'Ohio. Pour sûr, je ne savais rien, mais ce n'était pas un handicap pour un théologue. C'était un vrai avantage. Celui qui ne sait rien peut croire tout ce qui lui semble le plus commode, jusqu'au moment où il doit vérifier [*check up*], mais le temps de la vérification [*checking-up*] ne vient jamais pour un théologien. Il est du ressort du théologien de mener les gens au paradis ; et s'il réalise le travail selon sa propre satisfaction, il n'est en aucune façon tenu de prouver qu'il n'y a pas réussi. Si un ingénieur construit un pont pour mener les gens d'une rive à l'autre d'une rivière, la situation est vraiment différente. Si le pont s'écroule, nous savons d'un seul coup qu'il y avait une erreur quelconque dans sa doctrine ; et si l'on peut retrouver l'ingénieur, on peut prouver la chose en le confrontant aux résultats réels. Dans le cas du théologien, cependant, pour une telle épreuve, on doit attendre jusqu'au moment où l'on arrive au paradis. S'il nous y mène, la critique devrait à raison cesser ; mais s'il ne nous y mène pas, elle aura cessé de toute façon. Même s'il s'avère qu'il n'y a pas de vie après la mort, personne ne se

chargerà de l'en informer. Donc, évidemment, la chose la plus sensée qu'un théologien puisse faire, c'est de devenir content de lui-même, de ne rien lire et de ne rien apprendre qui puisse suspendre son autosatisfaction. (*Ibid.* : 21-22)

À cette « autosatisfaction » de ses jeunes années, M<sup>gr</sup> Brown oppose la « foi en la vérité » apprise au contact des livres scientifiques et de « l'attitude » de leurs auteurs. Détruisant tout ce en quoi il faisait profession de croire, ces connaissances lui ont enseigné à devenir « curieux de la vie » (*ibid.* : 51) :

Cette lecture était extraordinaire [...], car quelque chose de très étrange m'arrivait. Je devenais curieux de la vie. [...] Le monde dans lequel j'avais vécu jusqu'à maintenant venait tout à coup de disparaître. Il n'est pas uniquement tombé en ruine. Il s'est écroulé, mais sans laisser de ruines. [...] Je n'y vois pas une expérience mystique. Je l'ai comparé, parfois, à l'histoire de Saul de Tarse. Mais la science ne m'a pas parlé, comme l'on raconte que Jésus a parlé à Paul [...]. La science m'a simplement planté là, me laissant me débrouiller par moi-même du mieux que je pouvais. La science n'était pas énervée. La science, apparemment, ne se souciait pas un instant de savoir si j'étais ou non proprement éclairé. Mais j'avais appuyé sur l'interrupteur et la lumière s'était allumée ; et une fois la lumière allumée, les ténèbres devaient dégoupir, emportant avec elle tous les phénomènes que l'obscurité avait créés. Et ces phénomènes créés par l'obscurité étaient les choses mêmes sur lesquelles toute ma vie avait été édifiée. Dieu, par exemple – un Dieu personnel. La science n'avait aucune objection au fait que j'aie un tel Dieu, si seulement je parvenais réellement à en trouver un alentour. Mais maintenant que les lumières étaient allumées, il m'était impossible de reconstruire le Dieu que la théologie m'avait tendu à l'époque où j'étais encore dans le noir. La même chose se passa pour le paradis et l'enfer, et pour les Saintes Écritures. Tout cela ressemblait maintenant à des enfantillages. C'était comme sortir

d'un rêve, si ce n'est que je ne me réveillais pas au sein d'un paysage familier. Mon ancien univers théologique avait complètement disparu. À la place, je me retrouvais dans le monde de la réalité. (*Ibid.* : 51-53)

Si M<sup>gr</sup> Brown se retrouvait « dans le monde de la réalité », tel n'était pas le cas de l'Église, toujours perdue dans un « monde imaginaire » : sans prise sur la vivante réalité, elle ne savait que « s'occuper de la mort ».

La faute de l'Église, selon moi, n'est pas qu'elle n'est pas réelle, mais qu'elle n'accomplit pas de choses réelles parce qu'elle essaie obstinément d'opérer dans un monde imaginaire. Le monde est passé de l'ère de la tradition et de l'autorité à une ère de science et de réalisme. Il avait déjà bougé, bien que je n'en avais aucune idée, des années avant que je ne devienne évêque de l'Arkansas. L'Église, même à l'époque, ne pesait pas lourd dans la vie réelle. Elle ne pouvait pas s'occuper de la vie, elle ne pouvait s'occuper que de la mort. Sans les funérailles et sa prétendue juridiction sur une vie tout à fait imaginaire au-delà de la tombe, l'Église n'aurait eu aucune influence dans la communauté. Elle n'avait aucune influence sur les scientifiques. Elle ne les a pas inspirés dans la recherche d'une plus grande vérité. Jalouse de la science, elle était généralement hostile à la recherche en cours. Au mieux, elle traînait les pieds, concédant à chaque génération que les découvertes de la génération précédente n'étaient pas aussi sacrilèges qu'elles en avaient l'air. Cette attitude n'a pas beaucoup affecté le monde. Au moins, elle n'a pas fait reculer l'âge de la science. Son principal résultat fut d'éloigner le public de l'Église et de répandre le sentiment que les enseignements de l'Église étaient probablement bons pour les enfants, mais que les hommes adultes ne pouvaient bien sûr pas les prendre trop au sérieux. (*Ibid.* : 263-264)

D'une manière proche du diagnostic de Dewey dans *Une foi commune*, M<sup>gr</sup> Brown décrivait lui aussi la graduelle perte de pertinence d'une Église « à la traîne » (Dewey, [1934] 2011 : 160) et sans « intelligence du social » (*ibid.* : 168) :

Sous la direction d'hommes comme Robert G. Ingersoll, des multitudes ont commencé à rompre ouvertement avec l'Église. Mais cette rupture consciente n'était pas aussi significative que la dérive inconsciente : la reconnaissance subconsciente, de la part de l'homme ordinaire, que l'Église ne lui transmettait plus de message vital. Il pouvait encore aller à l'église, si rien d'autre n'exigeait son attention, mais cela avait de moins en moins de sens dans sa vie. Il s'intéressait surtout à son travail, et l'Église n'avait rien à lui offrir à cet égard. Un garçon à la recherche d'un emploi pouvait recevoir une lettre de recommandation de son pasteur, mais, de plus en plus, les années passant, ces lettres perdaient leur valeur. Et quand il n'y avait pas de travail, l'Église était encore plus impuissante. L'Église n'avait pas la moindre idée de la raison pour laquelle il n'y avait pas d'emplois. [...] Elle ne se préoccupait pas des vrais problèmes de la vie ; elle se préoccupait d'une vie au-delà de la tombe, qui pourrait ou non exister, mais qui ne posait aucun problème urgent à un jeune homme à la recherche d'un travail. [...] L'Église n'a pas voulu faire face à la vie telle qu'elle était. Elle a ignoré l'entrée dans le nouvel âge. Elle n'y a pas prêté attention et le nouvel âge accordait de moins en moins d'attention à l'Église. [...] Il est grand temps que l'Église [...] se rapporte au seul monde avec lequel il est possible d'établir de véritables relations. Car le monde a connu une révolution au cours du dernier demi-siècle. Les choses anciennes ont disparu : tout est devenu nouveau. (Brown, 1926 : 265)

## UN PERSONNAGE PLUS COURAGEUX QUE LES CROYANTS « MODERNISTES »

Accordée à la « révolution » que le « monde a connue », la « révolution complète » (Dewey, [1926] 2019 : 130) effectuée par M<sup>gr</sup> Brown est donc celle que le philosophe reprochait au « camp libéral » de ne pas se résoudre à accomplir (Dewey, [1924a] 2019). Pour Dewey, « la carrière de Brown clarifie une question qui était restée obscure dans la plus récente controverse : quel est à présent le fondement d'une expérience religieuse vivante ? » (Dewey, [1926] 2019 : 130).

Ce fondement, ce doit être « l'attitude » scientifique, la « foi en la vérité » délivrée par l'intelligence, et non par des dogmes. Selon Dewey, la seule « hérésie » de M<sup>gr</sup> Brown fut de procéder à ces réaménagements radicaux : « [...] “son hérésie” consistait essentiellement en ceci qu'il avait placé sa foi en la vérité et en la réalité au-dessus de tous les autres articles de la foi » (*ibid.* : 131). M<sup>gr</sup> Brown le formulait en insistant sur le caractère « social » des problèmes du monde moderne et en déclarant l'inanité d'un « évangile du salut individuel », ce qui ne pouvait qu'agréer à Dewey :

Il y a, je crois, un travail dans cette nouvelle civilisation pour l'Église. Mais il doit s'agir d'une Église réelle, qui s'occupe des réalités qui existent réellement, et non d'une Église imaginaire qui s'occupe des irréalités [*unrealities*]. Toutes mes hérésies peuvent se résumer en une seule conviction. Pour l'Église du passé, je n'ai aucune critique à formuler. Si elle partageait les superstitions du passé, je ne la blâme pas, car je ne vois pas comment elle aurait pu faire autrement. Mais l'Église du présent doit partager la connaissance du présent, elle ne peut pas fonctionner dans cette civilisation avec les superstitions nées d'une civilisation qui a disparu. Le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui n'est pas individualiste. Il est social. Il est collectif dans sa structure industrielle fondamentale, et il est social également dans ses réactions psychologiques. Un évangile du salut

individuel a depuis longtemps cessé de le séduire, aussi individualistes que ses philosophies en cours soient encore. (Brown, 1926 : 270)

Il lui plaît aussi que M<sup>gr</sup> Brown se soit efforcé de mettre en commun cette « révélation nouvelle », *à l'intérieur* même de l’Église, auprès de ses pairs et paroissiens,

[...] il s'est trouvé en proie à la croyance naïve que ses frères en religion répondraient aussitôt qu'il leur communiquerait la révélation nouvelle, c'est-à-dire la perception nouvelle de réalités scientifiques et sociales, qui s'était imposée à lui. (Dewey, [1926] 2019 : 131)

En un sens, la conduite de M<sup>gr</sup> Brown faisait écho à « Christianisme et démocratie » :

La vérité n'est pas encore pleinement libérée lorsqu'elle ne fait qu'entrer dans la conscience de l'individu et qu'il s'en délecte. Elle n'est libérée que lorsqu'elle entre, traverse cet individu favorisé et s'en va jusqu'à ses compagnons ; lorsque la vérité qui vient à la conscience d'un seul s'étend et se distribue à tous, pour devenir [...] l'affaire du public. (Dewey, [1893] 2019 : 64)

M<sup>gr</sup> Brown ne s'est pas contenté de réviser radicalement son rapport aux dogmes, il l'a aussi fait savoir<sup>28</sup>. Mieux, il alla jusqu'à « réclamer aux autres évêques de lui prouver la vérité littérale des articles de la foi chrétienne » (Carden, 2007 : 134), jetant lui-même un jugement d'hérésie dans la balance, dix ans avant son procès<sup>29</sup>. En agissant de la sorte, il estimait faire doublement crédit à l'honnêteté et à l'intelligence des évêques, qu'il savait plus cultivés que lui :

Ils étaient honnêtes, je le savais, et éduqués. S'ils n'avaient pas cru aux crédos, ils l'auraient dit. Mais comment pouvaient-ils y croire ? Comment pouvaient-ils réconcilier toutes

les affirmations simplistes des crédos avec les faits connus de la science moderne ? En ce qui me concernait, je l'admettais, je semblais totalement incapable de réconcilier les dogmes et les faits. [...] Les réponses de mes collègues évêques ont été pour moi un choc considérable. Ce qui m'a choqué, c'est que ceux qui avaient durement œuvré pour sauver mon âme n'étaient en mesure de ne m'apporter aucune aide. Devant les questions simples que je leur avais adressées, l'Église en son entier semblait en banqueroute. Apparemment, on ne pouvait garder ses convictions théologiques qu'à condition de ne mener aucune enquête à leur propos. (Brown, 1926 : 58)

Lors son procès, il comptait réitérer l'exercice, en se munissant d'un « questionnaire » :

M<sup>gr</sup> Brown et son « conseiller théologique », Whatham, avaient préparé un questionnaire à l'attention de tous les évêques, en lieu et place de la convocation de témoins. Ils voulaient soumettre quatre-vingt-une questions aux évêques pour apporter la preuve qu'aucun d'entre eux ne croyait littéralement aux crédos ; y étaient incluses 327 citations de miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, exigeant des évêques d'indiquer s'ils croyaient littéralement ou non à tous ces miracles et d'expliquer pourquoi. Murray et l'avocat de l'Église ont rejeté le questionnaire et son *addendum*. (Carden, 2007 : 138)

À défaut d'avoir pu administrer son « questionnaire », M<sup>gr</sup> Brown relancera ce défi lorsqu'il fit appel du jugement, dans une lettre adressée le 25 novembre 1924 à la partie adverse :

Si le droit d'interpréter le surnaturel dans l'orthodoxie chrétienne comme une vérité figurative ou symbolique est nié et que la Bible, les croyances et les articles de la foi doivent être interprétés littéralement, l'Église deviendra la risée de tous au XX<sup>e</sup> siècle. Êtes-vous prêt à ce que l'Église vous engage à croire

littéralement aux dogmes anciens et pouvez-vous les maintenir, en vous convainquant de leur vérité face à la science moderne ? C'est sûrement impossible. [...] On dit qu'en m'efforçant de conserver mon ministère, malgré mes « hérésies », je suis comme le membre d'un Club qui refuse de respecter « les règles du Club » mais qui tente malgré tout d'en rester membre. [...] Je nie que je refuse de respecter « les règles du Club », parce que le Club n'a pas de règles. [...] Les doctrines de l'Église ne sont pas fixes. Elles ne doivent être respectées que dans la mesure où elles sont capables de maintenir leur exactitude dans le cadre des changements de pensée induits par la connaissance moderne. Lorsqu'il peut être irréfutablement prouvé qu'un changement est exigé dans ces circonstances, la doctrine de l'Église en conflit avec la connaissance moderne ne peut plus être considérée comme contraignante. C'est pratiquement tout le problème en jeu dans mon procès pour hérésie. [...] Enfin, je voudrais attirer votre attention sur le fait que si la Cour de révision confirme le verdict de la Cour de première instance, elle condamnera comme hérétique un membre relativement inconnu de la Chambre des évêques, tout en ne censurant pas nombre d'évêques connus qui sont en réalité des hérétiques tout comme moi. [...] En d'autres termes, aucun de mes procureurs ou juges ne soutient les doctrines de l'Église dans leur intégralité.

M<sup>gr</sup> Brown cherchait à obliger les évêques de l'Église épiscopale à faire ce que Dewey lui-même réclamait au « camp libéral » : produire une « déclaration claire », apporter autre chose qu'une « réponse nébuleuse » à la question « des méthodes » qui permettent de mettre à l'épreuve la « croyance vraie », se prononcer sur ce qu'il faut « accepter comme des questions de fait » et dire jusqu'où le « symbolisme » peut aller (Dewey, [1924a] 2019 : 115-119). Et c'est ce que Dewey retient des affres subies par M<sup>gr</sup> Brown, qui proposait de traiter l'ensemble des Écritures au prisme d'une « interprétation symbolique », en ne gardant donc *strictement rien* du surnaturalisme et des miracles, en

passant à la trappe l'existence de Dieu, la divinité du Christ, voire l'existence historique de Jésus<sup>30</sup> :

La question que le procès pour hérésie de M<sup>gr</sup> Brown a clairement et fortement mise à l'ordre du jour est de savoir si les églises chrétiennes doivent continuer à céder l'une après l'autre au symbolisme des éléments spécifiques des anciennes croyances et formules, quand la coercition des faits accomplis ne laisse aucune autre porte ouverte, tout en s'accrochant obstinément au littéralisme et au dogmatisme pour d'autres éléments ; ou bien si elles concéderont volontairement et gracieusement à tous les hommes une pleine liberté dans l'interprétation symbolique de tous ces articles et éléments sans exception, réservant leur foi pour les réalités de la vie elle-même. L'avenir du protestantisme dépend de la décision qui sera prise face à cette question.  
(Dewey, [1926] 2019 : 132-133)

Avec ce vieillard impertinent, Dewey tient le *seul* et *unique* personnage qui trouve grâce à ses yeux lors de la bataille entre les fundamentalistes et les modernistes<sup>31</sup>. On voit alors ce que Dewey attendait des institutions religieuses, des clergés et même des fidèles : que tous réservent leur « foi pour les réalités de la vie elle-même » et pour elles seules, en congédiant le surnaturalisme une bonne fois pour toutes et en ne prétendant à nul autre savoir que celui auquel tout un chacun peut accéder par des voies naturelles, selon des procédures publiques.

Digne de louanges, M<sup>gr</sup> Brown sortait du lot des « modernistes », que Dewey trouvait encore trop tièdes : « ami du travailleur, communiste et hérétique, Monseigneur Brown a peut-être été le seul moderniste notoire dans les années 1920 à mener sa foi à ses conclusions logiques, indépendamment des conséquences ou des dommages pour son prestige » (Kyser, 1967 : 52). En dépit de son statut d'évêque, il avait accepté que « de nouvelles méthodes d'enquête et de réflexion so[ie]nt devenues pour le profane l'arbitre final de toutes les questions qui se posent en matière d'établissement des faits, d'existence

et d'assentiment intellectuel » (Dewey, [1934] 2011 : 118). Plus, il s'était montré assez courageux pour accepter qu'il ne fallait pas seulement qu'il en soit ainsi pour le profane, mais aussi pour le clergé et les fidèles. Et il le faisait savoir avec une gaillarde irrévérence<sup>32</sup> :

Jésus a marché sur l'eau, dit-on, mais pas d'une façon socialement conséquente. Seulement un seul évêque, d'après ce que j'ai compris, a essayé d'apprendre l'astuce ; et même Pierre ne fit jamais un second essai. Apparemment, le secret de la marche sur l'eau est mort avec celui qui l'a découvert. Nous, hommes d'Église, nous ne pouvons pas pointer ne serait-ce qu'un seul saint qui soit parvenu à répliquer l'exploit, pour ne rien dire de son amélioration ; et nous n'avons jamais encouragé nos ouailles à expérimenter dans cette direction. D'une façon générale, nous les invitons, c'est sûr, à imiter le Christ ; mais si on tombait sur quelqu'un qui tentait de l'imiter avec un tel souci du détail, c'était à nos yeux une preuve conclusive que cet homme était fou. Au même moment, la conquête de l'eau, non par des travailleurs du miracle mais par ceux qui s'étranglaient devant la notion même de miracle, était l'un des phénomènes les plus évidents de notre temps. Des bateaux qui pouvaient voguer tout droit face à la tempête avaient été inventés ; des bateaux qui pouvaient embarquer une ville entière comme Capernaüm en une seule réservation et amener les habitants, généralement à Ellis Island, au jour même prophétisé dans les prospectus publicitaires de la compagnie maritime. (Brown, 1926 : 30)

## CONCLUSION

« Bishop Brown » n'importe pas seulement pour sa place dans la série des articles de Dewey sur la croisade anti-évolutionniste. En M<sup>gr</sup> Brown, on trouve aussi un ecclésiastique qui a su rejoindre cette nouvelle conception de la foi que Dewey décrira dans « Ce que je crois » (« What I Believe »). Comprise comme « tendance à l'action », elle « renonce au surnaturalisme » et au « dogme fixe », elle s'en remet

uniquement au « pouvoir de l'expérience » et tient que les sciences procurent « le seul authentique mode de révélation » (Dewey, [1930] 2018 : 353). Au fond, la « reconstruction » dessinée dans « Ce que je crois » est celle que l'évêque avait déjà partiellement accomplie, en abandonnant « un surnaturalisme lié à l'autorité de la tradition et de l'institution de l'église en faveur d'un naturalisme lié à l'autorité de l'investigation et de l'institution scientifiques » (Dewey, [1926] 2019 : 129).

M<sup>gr</sup> Brown incarnait l'heureuse « perspective de nature religieuse » d'*Une foi commune* : elle consiste à « avoir foi dans la révélation permanente de la vérité par l'activité humaine », ce qui « est plus religieux que n'importe quelle foi dans une révélation complète » (Dewey, [1934] 2011 : 112). La fréquentation des écrits de Darwin et de Marx a produit chez l'évêque une « expérience » qui possédait une « force religieuse » (*ibid.* : 98). Instruit par « l'attitude » des sciences et conquis par leur « autorité », le vieil homme en a conçu une foi nouvelle<sup>33</sup> qui l'a conduit à « l'unification » de sa personne et à « l'épanouissement » de son « individualité », « par la dévotion à des idéaux [ici communistes] ainsi que par l'harmonisation avec l'environnement naturel et social » (Quéré, 2018 : § 30).

M<sup>gr</sup> Brown s'était « émancipé » de tous les traits du surnaturalisme chrétien que Dewey jugeait rédhibitoire, en ce qu'ils bloquent l'enquête et font obstacle à « l'idéal démocratique » (Dewey, [1934] 2011 : 176) : la séparation entre les sauvés et les damnés, la prétention à avoir accès à une « réalité » située au-delà de l'expérience, le manque de foi dans la nature humaine, l'individualisme de la piété protestante, les barrières sectaires à la coopération humaine. Après avoir compris que « l'absence de foi en l'homme et en la connaissance était étroitement liée aux croyances qu'il soutenait auparavant » (Dewey, [1926] 2019 : 131), l'évêque s'en était affranchi :

J'avais l'habitude de prêcher que l'homme était conçu dans le péché, que la nature humaine était naturellement mauvaise et

que seule l'alchimie magique du Sang de Jésus pouvait faire qu'une chose aussi pourrie qu'un être humain puisse espérer acquérir des traits décents. C'était de l'orthodoxie, mais ce n'était pas de la foi. Mes hérésies, je l'ai vite découvert, ont rendu la foi possible, car elles m'ont permis de croire en la vie humaine. Je n'avais plus à suspecter mes semblables. Je n'avais plus à les séparer dans mon esprit en groupes de « bons » et de « mauvais ». Je pouvais maintenant voir qu'ils étaient tous humains ; et parce qu'ils étaient humains, ils essayaient inévitablement de trouver une manière humaine de vivre. (Brown, 1926 : 253)

Comme il s'en expliquait le 25 novembre 1924 dans sa lettre à ses accusateurs, M<sup>gr</sup> Brown souhaitait « aider » la religion, en libéralisant l'Église et en libérant ses fidèles :

Dans l'intérêt de la religion et du christianisme, j'essaie de les dépouiller de l'armure antique et rouillée de l'interprétation littérale qui rend l'église ridicule aux yeux de tous les scientifiques et penseurs modernes et qui étrangle les églises jusqu'à une mortelle asphyxie. Je cherche à libéraliser l'Église pour qu'elle puisse fonctionner librement dans la vie des hommes et des femmes intelligents modernes qui acceptent l'hypothèse de la nébuleuse solaire, la théorie darwinienne de l'origine des espèces, et croient en l'ordre immuable des lois de la nature.

Si l'évêque était déjà radical, Dewey l'était plus encore : ce n'est pas la religion que le philosophe voulait émanciper, mais « l'attitude religieuse », la « phase religieuse de l'expérience », ce qui supposait de se séparer corps et âme des religions traditionnelles (Stavo-Debauge, 2018). Dans son article de 1926, Dewey thématise d'ailleurs cet écart, quand il rend compte de la « méthode » de la « voie symbolique » de M<sup>gr</sup> Brown. Dewey faisait clairement partie de ceux que cette « méthode laisse froids » et qui « n'ont pas plus d'intérêt à conserver le symbolisme de l'Ancien et du Nouveau Testament, des Évangiles et du symbole de Nicée, qu'ils n'ont d'intérêt à donner une interprétation

symbolique de Platon ou de Virgile » (Dewey, [1926] 2019 : 132). Pour autant, il était prêt à lui reconnaître une utilité. En dépit « du caractère grossier et excentrique de certaines des interprétations symboliques » de M<sup>gr</sup> Brown, « la voie du symbolisme est un soulagement fondamental » pour bien des gens : tout en les débarrassant du « surnaturalisme traditionnel », elle leur permettrait de vivre « en pleine communion avec le monde intellectuel et social actuel » (*ibid.*).

Mais Dewey ne dit pas que la « voie » de M<sup>gr</sup> Brown était fondamentalement associée à ses idées communistes : sa nouvelle « foi religieuse » se doublait d'une « foi politique », qu'il résumait dans la postface de *Communism and Christianity*<sup>34</sup> et dont il ne faisait pas mystère dans *My Heresy*. Pourtant, dans son article, Dewey n'emploie pas une seule fois les mots « communiste », « communisme » ou quelque autre équivalent. Néanmoins, je doute qu'il lui ait échappé que le fait d'écrire que M<sup>gr</sup> Brown était « en pleine communion avec le monde intellectuel et social actuel » revenait à assumer que les idées marxistes et les aspirations communistes du vieil évêque n'étaient pas foncièrement inadéquates à la situation sociale, économique et politique.

Le parcours de M<sup>gr</sup> Brown semble avoir fourni à Dewey matière à travailler la distinction entre le « religieux » comme adjectif et la « religion » comme substantif – distinction centrale dans *Une foi commune*. Au-delà, on peut aussi se demander si ce n'est pas à l'épreuve du communisme que Dewey en est venu à forger cette distinction. On le sait, ses critiques du marxisme et du communisme rejoignaient ses critiques des religions, dans un commun rejet de l'absolutisme et du dogmatisme.

Relativement tôt, il a vu dans le communisme un genre de religion, bien avant les débats des années 1950 sur les « religions séculières » et le « totalitarisme ». Dès 1921, dans « Absolutisme Social », il écrit, par exemple, qu'il « suffit de rencontrer un Russe intelligent acquis à la foi bolchévique pour comprendre à quel point cette foi

est extrême, féroce et intégrale » (Dewey, 2018 : 147). Dans les années 1920 et 1930, il était certes « courant » d'entendre que « l'athéisme était religion d'État » en Union soviétique, mais de telles « assertions » restaient « hyperboliques » et s'en tenaient au sens figuré (Skrupskelis, 2009 : 338). Mais Dewey, lui, le disait « au sens propre » du mot, « il fait abstraction des différences de contenu au profit de la similitude de la forme » : « la religion n'est pas un contenu mais une attitude hospitalière au dogmatisme » (*ibid.* : 338-339). En 1930, dans « La religion en Union soviétique », il pose que

[...] le communisme est lui-même devenu une religion qui ne peut tolérer aucune rivale [...]. Quand je réfère au caractère religieux du communisme, je veux dire par là qu'il commande à ses adhérents la profondeur et l'intensité d'une ferveur émotionnelle que l'on associe habituellement à une religion qui est à son apogée. De plus, intellectuellement, le communisme prétend couvrir toute l'étendue de la vie. Dans la pensée comme dans la vie, il n'y a rien qui ne soit affecté par ses revendications ; on pourrait presque dire que le communisme possède un corps de dogmes aussi fixes et inflexibles que ceux de n'importe quelle Église. (Dewey, [1930b] 2019 : 145)

Dans « Why I Am not a Communist » (Dewey, 1934b : 91), il fustige « la croyance en l'inspiration plénier de la parole de Marx, la domination implicite ou explicite du parti communiste dans tous les domaines de la culture, l'extermination impitoyable de l'opinion minoritaire dans ses propres rangs, la glorification verbale de la masse et le culte réel de l'infaillibilité du leadership ». En 1940, Dewey réitérera ce jugement :

Les marxistes s'opposent vigoureusement et naturellement à toute suggestion d'identification de leurs croyances aux systèmes théologiques du passé. Mais tous les absolutismes ont tendance à prendre une forme théologique et à susciter le genre

d'ardeur émotionnelle qui a accompagné les croisades religieuses dans le passé. (Dewey, 1940 : 83)

Pour autant, ces critiques ne doivent pas faire oublier ses textes de 1928, composés lors de son voyage en URSS, où ses méthodes éducatives bénéficiaient d'une « surprenante popularité » (Garreta, 2005). Dans ces textes, Dewey joue déjà de la distinction entre « religieux » et « religion », mais il reprend aussi des catégories employées dans son article sur M<sup>gr</sup> Brown, où il louait la candeur de la « foi » du vieil homme tout en ayant des réserves sur son système « symbolique ». Dans « Leningrad Gives the Cues », il dit avoir été « induit en erreur » par les « constants bavardages et écrits sur le bolchévisme et le communisme » (« j'ai trop entendu parler du communisme, de la Troisième Internationale, et trop peu de la Révolution »), ce qui l'a laissé « dans l'ignorance du fait plus fondamental de cette révolution » : « Elle est psychique et morale plutôt que purement politique et économique, une révolution dans l'attitude du peuple envers les besoins et les possibilités de la vie. » (Dewey, [1928] 1929a : 379). Dans « A Country in a State of Flux », il souligne que « l'effort principal est noblement héroïque, manifestant une foi en la nature humaine » (Dewey, [1928] 1929b : 390). Et dans « A New World in the Making », il salue « l'énergie et la vigueur libérées par la Révolution » (Dewey, [1928] 1929c : 394) :

La signification réelle de ce qui se passe en Russie n'est pas à saisir en termes politiques ou économiques, mais se trouve dans le changement, d'une importance incalculable, dans la disposition mentale et morale d'un peuple, une transformation éducative. (*Ibid.* : 401)

Enfin, dans « The Great Experiment and the Future », il signale « la disparité entre la théologie soviétique officielle, les doctrines marxistes, et la foi religieuse vivante dans les possibilités humaines » (Dewey, [1928] 1929d : 427). Sa vive « impression » positive tient au caractère à la fois « religieux » et « expérimental » de la « foi » dont il

a été témoin en URSS. Je ne peux m'empêcher d'en citer cet extrait, en écho à son appréciation de M<sup>gr</sup> Brown en 1926 :

Que le mouvement en Russie soit intrinsèquement religieux, c'était une chose que j'avais souvent entendue et que je pensais avoir comprise [...]. Mais face à des conditions réelles, j'ai été forcé de voir que je ne l'avais pas compris du tout. Et à mon échec, il y avait deux causes [...]. L'une d'elles était que, n'ayant jamais été témoin auparavant d'une réalité religieuse aussi gigantesque et palpitante, je n'avais aucun moyen de savoir à quoi cela pourrait vraiment ressembler. L'autre, c'est que j'ai trop associé l'idée du communisme soviétique, en tant que religion, avec la théologie intellectuelle, avec le corps des dogmes marxistes, avec son matérialisme économique professé, et pas assez avec une bouleversante aspiration et dévotion humaine. En ce moment, j'ai l'impression, pour la première fois, d'avoir l'idée de ce qu'ont pu être l'esprit et la force saisissante du christianisme primitif. [...] En raison de son caractère inattendu, je suis prêt à croire que j'ai exagéré l'importance relative de cette impression. Mais [...] je reste persuadé que personne ne peut comprendre le mouvement actuel s'il ne tient pas compte de cette ardeur religieuse. Que des hommes et des femmes qui professent le « matérialisme » soient en fait d'ardents « idéalistes » est sans doute un paradoxe, mais cela indique qu'une foi vivante est plus importante que les symboles par lesquels elle cherche à s'exprimer. [...] Toute prédiction au sujet de l'avenir de la Russie doit tenir compte de la contradiction et du conflit entre des dogmes rigides d'un côté et un esprit expérimental de l'autre. (Dewey, [1928] 1929d : 426-427)

En 1926, le communisme de M<sup>gr</sup> Brown contribuait vraisemblablement au jugement positif de Dewey. D'autant que le vieil évêque n'appelait pas à la lutte armée, comme il y insistait dans la postface de *Communism and Christianity* :

Le mot « révolution » tel qu'il est utilisé ici ne doit pas être considéré comme impliquant une insurrection armée ou de la violence armée [...]. Mon but dans ce livret n'est pas de promouvoir la haine et les guerres de classe. Loin de là. Il s'agit d'amener par la persuasion au bannissement des dieux du ciel et des capitalistes de la terre. Le théisme et le capitalisme sont les grands fléaux de l'humanité, des fléaux fatals auxquels elle doit [...] la plus grande et la plus inutile de ses souffrances, celles qui découlent de l'ignorance, de la guerre, de la pauvreté et de l'esclavage. (Brown, 1920 : 213-215)

Là encore, cela pouvait agréer à Dewey : même s'il ne rejetait pas tout usage de la « force » (Milanese, 2015) et ne craignait ni les « conflits » ni l'emploi de la « coercition » (Livingston, 2017), il se méfiait des révolutionnaires qui érigaient la violence en unique « moyen » de transformation sociale et négligeaient les potentialités critiques et reconstructives de la « méthode de l'intelligence ».

## BIBLIOGRAPHIE

- BIRCHLER Allen (1973), « The Anti-Evolutionary Beliefs of William Jennings Bryan », *Nebraska History*, 54, p. 545-559.
- BOISVERT Raymond D. (1998), *John Dewey : Rethinking our Time*, New York, SUNY.
- BROWN Mark (2009), *Science in Democracy*, Londres, MIT Press.
- BROWN William Montgomery (1920), *Communism and Christianism : Banish Gods from Skies and Capitalists from Earth*, Galion, Ohio, Bradford-Brown Educational Co.
- BROWN William Montgomery (1926), *My Heresy : The Autobiography of an Idea*, New York, John Day.
- CARDEN Ron (2003), « The Bolshevik Bishop : William Montgomery Brown's Path to Heresy, 1906-1920 », *Anglican & Episcopal History*, LXXII (2), p. 197-228.
- CARDEN Ron (2007), « The Trial and Deposal of Bishop Montgomery Brown, 1921-1925 », *Ohio History*, 114, p. 132-150.
- CURTIS Finbarr (2016), *The Production of American Religious Freedom*, New York, New York University Press.
- DEWEY John (1893/2019), « Christianisme et démocratie », in Id., *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 57-66.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1908/1932), *Ethics*, New York, Henry Holt.
- DEWEY John (1909), *Moral Principles in Education*, New York, Houghton.
- DEWEY John (1922/2019), « La frontière intellectuelle américaine », in Id., *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 105-111.
- DEWEY John (1924a/2019), « Les fondamentaux », in Id., *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 113-119.
- DEWEY John (1924b/ 2019), « La science, la croyance et le public », in Id., *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 121-127.
- DEWEY John (1925/2008), « Pratique de la démocratie », in W. Lippmann, *Le public fantôme*, Paris, Demopolis, p. 173-182.
- DEWEY John (1926/2019), « Monseigneur Brown : fondamentalement moderniste », in J. Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 129-133.
- DEWEY John (1927/2003), *Le public et ses problèmes*, Pau, Publications de l'Université de Pau, Farrago/Tours, Editions Léo Scheer.
- DEWEY John (1928/1929a), « Leningrad Gives the Cues », in Ratner J. (ed.), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume I*, New York, Henry Holt and Company, p. 378-383.
- DEWEY John (1928/1929b), « A Country in a State of Flux », in Ratner J. (ed.), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume I*, New York, Henry Holt and Company, p. 384-391.

- DEWEY John (1928/1929c), « A New World in the Making », in Ratner J. (ed.), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume I*, New York, Henry Holt and Company, p. 392-401.
- DEWEY John (1928/1929d), « The Great Experiment and the Future », in Ratner J. (ed.), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume I*, New York, Henry Holt and Company, p. 422-431.
- DEWEY John (1930a/2018), « Ce que je crois », *Pragmata*, 1. En ligne : [https://revuepragmata.wordpress.com/2018/09/26/what-i-believe-de-john-dewey-lunique-autorite-de-lexperience-ou-la-foi-en-une-methode-scientifique-et-en-un-ideal-democratique-what-i-believe-de-joh/].
- DEWEY John (1930b/2019), « La religion en Union soviétique », in Id., *John Dewey, Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, IES, p. 143-152.
- DEWEY John (1934a/2011), *Une foi commune*, Paris, Le Seuil/Les empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (1934b), « Why I Am not a Communist », in *The Later Works*, Vol. 9 : 1933-1934, p. 91-95.
- DEWEY John (1940), *Freedom and Culture*, Londres, George Allen.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, Éditions IES.
- DU BOIS William E. B. (1925), « Scopes », *Crisis*, 30, p. 218.
- FITZGERALD Frances (2017), *The Evangelicals : The Struggle to Shape America*, New York, Simon & Schuster.
- GARRETA Guillaume (2005), « L'école en révolution. L'application des méthodes deweyennes en Russie Soviétique », in Kambouchner D. & Jacquet-Francillon F. (dir.), *La crise de la culture scolaire. Origines, interprétations, perspectives*, Paris, Presses universitaires de France, p. 141-158.
- GILBERT James (1998), *Redeeming Culture : American Religion in an Age of Science*, Chicago, University of Chicago Press.
- GIREL Matthias (2013), « John Dewey, l'existence incertaine des publics et l'art comme “critique de la vie” », in Ambroise B. & Chauviré C. (dir.), *Le mental et le social*, Paris, Éditions de l'EHESS, (« Raisons pratiques », 23), p. 331-348.
- GOULD Stephen Jay (1996), « Williams Jennings Bryan's Last Campaign », *Nebraska History*, 77, p. 177-183.
- GREEN Judith (2014), « Jamesian Reasonable Belief and Dewey Religious Communities : Reconstructing Philosophy Pragmatically With Philip Kitcher », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50 (1), p. 69-96.
- GREENBERG David (2012), « Lippmann vs. Mencken : Debating Democracy », *Raritan*, 32 (2), p. 117-140.
- HILDEBRAND David, BILICA Kimberly & John CAPPS (2008), « Addressing Controversies in Science Education : A Pragmatic Approach to Evolution Education », *Science & Education*, 17, p. 1033-1052.
- HOFSTADTER Richard (1955/2011), *The Age of Reform*, New York, Knopf.

- HOFSTADTER Richard (1963/2012), *Anti-Intellectualism in America*, New York, Knopf.
- KAZIN Michael (2006), *A Godly Hero : The Life of William Jennings Bryan*, New York, Knopf.
- KYSER John (1967), « The Deposition of Bishop William Montgomery Brown in New Orleans, 1925 », *Louisiana History*, 8 (1), p. 35-52.
- LAMINE Anne-Sophie (2018), *Identités religieuses et monde commun : Penser les idéaux, les attachements et la participation sociale avec John Dewey*, Paris, l'Harmattan.
- LARSON Edward J. (1999), « The Scopes Trial and the Evolving Concept of Freedom », *Virginia Law Review*, 85 (3), p. 503-529.
- LARSON Edward J. (2003), *Trial and Error : The American Controversy over Creation and Evolution*, Oxford, Oxford University Press.
- LARSON Edward J. (2006), *Summer for the Gods*, New York, Basic Books.
- LASSWELL Harold D. (1928), « Review : American Inquisitors by Walter Lippmann », *American Journal of Sociology*, 34 (3), p. 558-559.
- LEE Mordecai (2015), *The Philosophe-Lobbyist : John Dewey and the People's Lobby, 1928-1940*, New York, SUNY Press.
- LEONARD Thomas C. (2016), *Illiberal Reformers : Race, Eugenics, and American Economics in the Progressive Era*, Princeton, Princeton University Press.
- LEPORE Jill (2018), *Theses Truths : A History of the United States*, New York, W. W. Norton & Cie.
- LIENESCH Michael (2007), *In the Beginning : Fundamentalism, the Scopes Trial, and the Making of the Antievolution Movement*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- LIENESCH Michael (2012), « Abandoning Evolution : The Forgotten History of Anti-Evolution Activism and the Transformation of American Social Science », *Isis*, 103 (4), p. 687-709.
- LIPPmann Walter (1922), *Public Opinion*, New York, Harcourt.
- LIPPmann Walter (1925/2008), *Le public fantôme*, Paris, Demopolis.
- LIPPmann Walter (1927/2003), *Men of Destiny*, New Brunswick, Transaction.
- LIPPmann Walter (1928), *American Inquisitors*, New York, Macmillan.
- LIVINGSTON Alexander (2017), « Between Means and Ends : Reconstructing Coercion in Dewey's Democratic Theory », *American Political Science*, 111 (3), p. 522-534.
- MADELRIEUX Stéphane (2012), « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes*, 3. En ligne : [<https://journals.openedition.org/theoremes/376>].
- MENCKEN Henry Louis (1925/2010), *A Religious Orgy in Tennessee : A Reporter's Account of the Scopes Monkey Trial*, New York, Melville.
- MILANESE Arnaud (2015), « Dewey et le radicalisme politique dans les années 30 : entre critique et réappropriation », *Philosophical Enquiries*, 5. En ligne : [<http://www.philosopicalenquiries.com/numero5Milanese.pdf>].

- MARRES Noortje (2018), « Why We Can't Have our Facts Back », *Engaging Science, Technology and Society*, 4, p. 423-443.
- MOORE Randy (1998), « Banning Evolution from the Classroom », *The American Biology Teacher*, 60 (7), p. 486-507.
- MORAN Jeffrey P. (2003), « Reading Race into the Scopes Trial : African American Elites, Science, and Fundamentalism », *The Journal of American History*, 90 (3), p. 891-911.
- PUTNAM Ruth Anna (2017), « Democracy as Way of Life », in Putnam H. & R. Putnam, *Pragmatism as a Way of Life*, Londres, Belknap, p. 439-452.
- QUÉRÉ Louis (2018), « La religion comme expérience de la valeur », *Théorèmes*, 13. En ligne : [<https://journals.openedition.org/theoremes/2038>].
- RATNER Joseph (1929a), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume I*, New York, Henry Holt and Company.
- RATNER Joseph (1929b), *Characters and Events : Popular Essays in Social and Political Philosophy by John Dewey, Volume II*, New York, Henry Holt and Company.
- ROCKEFELLER Steven (1991), *John Dewey : Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.
- RODGERS Marion Elizabeth (2005), *Mencken : The American Iconoclast*, Oxford, Oxford University Press.
- RUSSELL Allyn (1975), « William Jennings Bryan : Statesman-Fundamentalist », *Journal of Presbyterian History*, 53 (2), p. 91-119.
- SCHROEDER Theodore (1922), « The Bishop of Bolsheviks and Atheists », New York, p. 3-20.
- SHAPIRO Adam R. (2013), *Trying Biology : The Scopes Trial, Textbooks, and the Antievolution Movement in American Schools*, Chicago, University of Chicago Press.
- SKRUPSKELIS Ignas K. (2009), « Some Oversights in Dewey's Cosmopolitanism », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45 (3), p. 308-347.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2012), *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor & Fides.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2015), « Introduction aux interventions de John Dewey », in J. Stavo-Debauge, P. Gonzalez, R. Frega (dir.), *Quel âge post-séculier ?*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 24), p. 31-40.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », *Théorèmes*, 13. En ligne : [<https://journals.openedition.org/theoremes/2030>].
- STEEL Ronald (1980), *Walter Lippmann and the American Century*, Londres, Bodley Head.
- STEINMETZ Alicia (2018), « Sanctuary and the Limits of Public Reason : a Deweyan Corrective », *Politics and Religion*, 11, p. 498-521.

- STIEGLER Barbara (2019), « *Il faut s'adapter* » : Sur un nouvel impératif politique, Paris, Gallimard.
- SZASZ Ferenc M. (1975), « William Jennings Bryan, Evolution, and the Fundamentalist-Modernist Controversy », *Nebraska History*, 56, p. 259-278.
- WESTBROOK Robert B. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- WESTHOFF Laura M. (1995), « The Popularization of Knowledge : John Dewey on Experts and American Democracy », *History of Education Quarterly*, 35 (1), p. 27-47.

## NOTES

**1** Ce texte a été réalisé dans le cadre du projet financé par le Fonds national suisse, FNS : 100017\_165652, « Embarras de la parole religieuse ».

**2** Son titre est le suivant : *John Dewey, 2019, Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, Editions IES.

**3** Mon texte entre en résonance avec le bel article de Philippe Gonzalez dans ce même numéro de *Pragmata*, les personnages et le mouvement religieux dont il parle et qu'il décortique puissamment sont en effet des héritiers directs du mouvement fondamentaliste auquel Dewey s'opposait vivement dans les années 1920

**4** Randy Moore en raconte les origines avec le ton qui sied à cette histoire : « Le procès de Scopes – un événement de classe mondiale en son temps – résulte d'un encart de l'ACLU placé dans le numéro du 4 mai 1925 du *Chattanooga Daily Times*, disant que “Nous recherchons un enseignant du Tennessee qui est prêt à accepter nos services pour mettre à l'épreuve cette loi devant les tribunaux. Nos avocats pensent qu'un cas-type adéquat peut être organisé sans qu'il en coûte à l'enseignant son salaire ou son emploi. Des avocats distingués ont offert leurs services bénévolement. Tout ce dont nous avons besoin maintenant, c'est d'un client consentant” [...]. Le Dr George Rappleyea [...], ingénieur chimiste et gestionnaire de l'équipe

de recherche de la Cumberland Coal and Iron Company de Dayton, une entreprise en difficulté, était intrigué par cette publicité. Le journal en main, Rappleyea s'est rendu dans un lieu de rassemblement populaire – la pharmacie Robinson [...] – où lui, Fred E. “The Hustling Druggist” Robinson (président du conseil scolaire et propriétaire de la pharmacie Robinson), et d'autres résidants ont décidé de concocter un procès pour mettre à l'épreuve la loi et, surtout, pour améliorer la situation économique de Dayton [...]. Lorsque l'ACLU a proposé de financer l'affaire, Rappleyea a convoqué Scopes à la pharmacie de Robinson et lui a demandé s'il accepterait d'être arrêté pour violation de la nouvelle loi. Lorsque Scopes a donné son accord, le *Chattanooga News* en a été informé et l'ACLU a pris connaissance de l'évolution du dossier [...]. Rappleyea a émis une demande de mandat d'arrêt contre Scopes, après quoi un adjoint de police a trouvé et arrêté Scopes là où Rappleyea avait dit qu'il se trouverait, dans la pharmacie Robinson, en train de boire un Coca. Après une audience préliminaire le 10 mai, Scopes a été traduit devant le grand jury, avec une caution de 1 000 dollars. » (Moore, 1998 : 490-491).

**5** La première apparaît en 1923 dans l'Oklahoma, suivent ensuite la Caroline du Sud, le Kentucky, la Californie, le Kansas et le Tennessee. Le procès Scopes n'a pas arrêté la propagation de ces lois, qui

continueront à fleurir : en 1927, treize autres États avaient eu affaire à divers projets de loi anti-évolutionnistes.

**6** Dewey renvoie au journaliste H. L. Mencken, férolement athée. Il en fait un archétype, en parlant de « nos menckens », figurant ainsi les membres d'une certaine élite intellectuelle et littéraire du Nord qui se moquaient avec condescendance de la « populace » dévote et arriérée (mais aussi raciste) du Sud et de l'Ouest des États-Unis. Connu pour son hilarante couverture du procès Scopes, Mencken critiquait aussi vertement les progressistes de l'époque : « De son perchoir du *Baltimore Sun*, avec son style étincelant, il a fait pleuvoir son mépris tout autant sur les censeurs de droite que sur les progressistes do-gooders, sur les puritains comme sur les professeurs, et finalement sur pratiquement l'ensemble du public américain. » (Greenberg, 2012 : 131). Mencken avait notamment éreinté *Public Opinion* (Lippmann, 1922) et s'écharpa avec Lippmann sur le traitement du procès Scopes.

**7** Sa subite mort, quelques jours après le procès, achèvera d'en faire un « martyr pour les gens dont la foi conservatrice brûle plus intensément que leur zèle en faveur du changement économique et social » (Kazin, 2006 : 301).

**8** En mai 1925, lors de sa convention annuelle, les membres de la WCFA ont décidé de faire de Bryan leur avocat pour le procès Scopes. À

l'unanimité, la convention déclara : « nous nommons William Jennings Bryan comme notre avocat pour ce procès et lui promettons tout le soutien nécessaire pour assurer l'équité et la justice et pour conserver la loi juste du Commonwealth du Tennessee. » (cité in Lienesch, 2007 : 143). Si Bryan bataillera donc contre Clarence Darrow (avocat de John Scopes et représentant de l'ACLU), il fut aussi le principal inspirateur du *Butler Act* : les législateurs du Tennessee ont introduit cette loi dans la foulée de son intervention à Nashville, en s'appuyant même sur des copies de sa conférence.

**9** Avec lui, « la croisade anti-évolution a trouvé l'allié parfait, un croisé qui partageait un similaire engagement mais qui connaissait aussi intimement le fonctionnement interne de la politique américaine. [...] À partir de 1921, il parcourut le pays à plusieurs reprises, informant une multitude d'auditoires de l'importance de la lutte. Tout au long de cette période, il est resté en contact étroit avec les alliés de plusieurs assemblées législatives des États, en particulier celles du Sud et de l'Ouest, les encourageant à introduire des mesures anti-évolution et à faire des suggestions sur leur formulation. En 1923 seulement, il a été invité à prendre la parole devant huit assemblées législatives. » (Lienesch, 2007 : 127). Avant qu'il ne s'en saisisse, la « question de l'anti-évolution » était à la « périphérie » des préoccupations des fondamentalistes, qui bataillaient plutôt contre

l'historico-criticisme et les théologies modernistes (Szasz, 1975 : 259). Grâce à Bryan, « ce qui n'avait été au départ qu'une controverse interne aux Églises – opposant les protestants conservateurs aux protestants libéraux –, se trouvait soudainement soumis à l'attention de l'ensemble de la nation » (*ibid.* : 265). Les fondamentalistes ont d'ailleurs investi l'anti-évolutionnisme pour sortir la controverse du giron des Églises : « Contrairement au modernisme (et aussi à l'athéisme, à l'agnosticisme et à l'incroyance), la théorie de l'évolution ne se restreignait pas au domaine religieux », on la trouvait « dans les collèges religieux, les institutions privées d'élite et les universités publiques », mais aussi dans les écoles publiques (Lienesch, 2007 : 70-72). Pour autant, Bryan n'était pas complètement à sa place dans les rangs fondamentalistes. S'il souscrivait à la doctrine de l'inerrance biblique, il n'attendait pas après le retour du Christ et ne pensait pas que la terre avait été créée en six jours. Dans « La frontière intellectuelle américaine », Dewey était donc fondé à ne pas utiliser la catégorie « fondamentaliste » pour qualifier Bryan, renvoyant plutôt au « christianisme évangélique » *antebellum*. Frances Fitzgerald et Jill Lepore caractérisent Bryan de cette même façon (Fitzgerald, 2017 ; Lepore, 2018).

**10** Dewey n'attaque pas la Prohibition, dont il était très critique (Leonard, 2016 : 8) et où il voyait une « pure irrationalité » (Lee, 2015 :

85). La « croisade anti-évolution » a commencé vers 1920, au moment où « les évangéliques américains venaient de terminer leur incursion la plus exaltante dans le domaine politique de la réforme législative – la Prohibition. Le dix-huitième amendement à la Constitution des États-Unis interdisant la vente publique de boissons alcoolisées a été ratifié à une écrasante majorité en 1919. » (Larson, 2003 : 35). Après l'adoption du dix-huitième amendement, les « prohibitionnistes évangéliques » avaient toute « liberté de militer pour d'autres réformes » (*ibid.*). Non seulement « la plupart des dirigeants (et probablement la plupart des partisans) de la nouvelle croisade étaient issus des rangs des prohibitionnistes », mais « le mouvement prohibitioniste a servi d'inspiration à la croisade anti-évolution » (*ibid.* : 35-36). L'articulation était explicite chez Bryan : dans les années 1920, son « attention » était « occupée » à part égale par « la Prohibition et l'évolution » (Curtis, 2016 : 56). Il n'y avait pas de « porte-parole plus ardent pour interdire l'alcool que l'infatigable [Bryan] » ; sa « présence » dans les locaux du « département d'État lors de la promulgation du dix-huitième amendement était une importante marque de reconnaissance de son leadership » en la matière (Russell, 1975 : 97).

**11** Cette réhabilitation de Bryan s'appuyait sur le relevé de schèmes eugénistes dans le livre de biologie au centre du procès Scopes : *Civic*

*Biology*, publié en 1914. Selon Adam Shapiro, ce geste n'est pas probant : « Stephen Jay Gould, Edward J. Larson et d'autres ont soutenu que l'eugénisme, tel qu'illustré dans *Civic Biology*, était l'une des principales raisons ayant amené William Jennings Bryan à s'opposer à l'enseignement de l'évolution. Mais rien dans les écrits de Bryan contre l'évolution (ou dans sa correspondance et dans d'autres documents disponibles) ne suggère qu'il était particulièrement préoccupé par l'eugénisme. » (Shapiro, 2013 : 64).

**12** Si les historiens ont eu tendance à « rester silencieux sur la place du racisme dans l'antiévolutionnisme et plus largement dans le mouvement fondamentaliste » (Moran, 2003 : 902), l'intelligentsia noire américaine des années 1920 n'était pas dupe du soubassement raciste de cette croisade. Durant le procès Scopes, à l'instar de W. E. B. Du Bois (1925), les « intellectuels afro-américains » se sont globalement « identifiés » à John Scopes, victime à leurs yeux de la « répression sudiste » (Moran, 2003 : 892). Là « où les journalistes blancs remarquaient souvent la profonde foi religieuse de la population de Dayton, les journalistes afro-américains soulignaient l'hypocrisie raciste à l'arrière-plan des manifestations sudistes de piété » (*ibid.* : 899). Pour ces intellectuels noirs, « la peur des implications raciales du darwinisme » était « l'aiguillon du mouvement antiévolutionniste, en haut comme en bas » (*ibid.*). Ces soubassements racistes étaient

également exhumés par Mencken qui, au fil de sa couverture du procès Scopes, parlait tour à tour des « *Ku Klux Theologians* », des « *Ku Klux Protestants* », du « *Ku Klux Clergy* » ou encore d'un « *jury of Ku Kluxers* » (Mencken, [1925] 2010). Ces expressions recelaient une part de vérité : Bryan était révéré par les membres du Ku Klux Klan, en raison de « son refus de dénoncer le Klan » et de son opposition au « vote d'une loi fédérale anti-lynchage au Congrès » (Curtis, 2016 : 64). Quand il mourut cinq jours après la fin du procès Scopes, « des membres du Ku Klux Klan de l'Ohio illuminèrent la nuit en mettant le feu à de grandes croix : "EN MEMOIRE DE WILLIAM JENNINGS BRYAN, LE PLUS GRAND KLANSMAN DE NOTRE TEMPS, NOUS BRÛLONS CETTE CROIX : IL A FAIT FACE À ARMAGEDDON ET S'EST BATTU POUR LE SEIGNEUR" » (Rodgers, 2005 : 292).

**13** Lorsque Dewey reproche au « mouvement évangélique populaire » de rejeter l'art comme l'un des « guides radicaux de la vie », ce n'est pas une mince accusation : selon lui, « "l'expérience esthétique" est le meilleur moyen de juger de la qualité d'une civilisation » (Girel, 2013).

**14** Robert Westbrook met cette section en valeur, où il voit un commentaire de Dewey sur la « résistance que des communautés locales pouvaient offrir aux Lumières apportées par l'enquête scientifique organisée » (Westbrook, 1991 : 316). Dewey y prendrait conscience

que « ceux qui défendent comme lui la science doivent montrer qu'elle n'est pas une menace mais plutôt un soutien à l'aspiration à une vie commune décente ». Westbrook omet de dire que la « vie commune décente » défendue par ces « communautés locales » était souvent nouée à un racisme éprouvé ; c'est au nom de la « décence » que de nombreux anti-évolutionnistes combattaient l'égalité raciale, les relations et les mariages interraciaux. Ainsi, Bryan se félicitait d'être « "un membre de la meilleure des races – la race caucasienne" » : pour lui, avoir le « *"Good Blood"* » constituait un « attribut d'une personne décente » (Curtis, 2016 : 59). Et il est difficile de ne pas entendre un sous-texte raciste dans ses usages répétés du vocabulaire de la bestialité et de la brutalité pour condamner la théorie de l'évolution : « Je crois que la doctrine selon laquelle l'homme descend de la bête [...] est la plus grande menace pour la civilisation comme pour la religion. » (Cité in Birchler, 1973 : 555). En parlant fréquemment du « sang de la bête » (« *the blood of the brute* »), il attisait « les craintes du métissage racial parmi le public blanc » (Lienesch, 2007 : 90). Plus globalement, « pour Bryan, la voix du peuple était la voix de Dieu (*vox populi* ; *vox dei*) mais cela ne s'appliquait guère à la voix des noirs » (Russell, 1975 : 98).

**15** Dans les universités, les croisés anti-évolutionnistes se sont heurtés à la liberté académique, mais ils savaient pertinemment qu'il était

plus difficile au personnel scolaire de s'en prévaloir. À leurs yeux, « les enseignants du secondaire étaient plus dangereux » : « D'abord, ils avaient tendance à avoir plus de succès, puisqu'ils enseignaient aux élèves "à l'âge le plus vulnérable et le plus dangereux de leur vie". Deuxièmement, ils étaient en contact avec un plus grand nombre d'étudiants. [...] Troisièmement et surtout, [...] c'était dans les écoles secondaires que l'évolution pouvait être stoppée. Les professeurs d'université étaient trop bien protégés [...]. Les enseignants du secondaire, en revanche, se devaient de rendre des comptes aux élus locaux : "Les conseils d'administration des écoles publiques règnent en souverains absous ; ils peuvent nommer ou révoquer à leur gré tout enseignant". » (Lienesch, 2007 : 74).

**16** La mise en scène de cette opposition permettait à Bryan d'excommunier les chrétiens qui s'accompagnaient de l'évolution : « Chaque fois que l'occasion se présentait, il a brossé le procès comme un conflit entre le Christianisme et ses ennemis, appelant tous les vrais chrétiens à se tenir à ses côtés. "La religion chrétienne est une religion révélée", déclara-t-il à un auditoire alors que le procès touchait à sa fin. "C'est la Bible qu'ils attaquent". » (Lienesch, 2007 : 151). S'adressant à la cour, il brossa « immédiatement l'affaire comme un conflit entre la religion et la science (ou entre "la religion et l'irréligion", comme il le dit). L'évolution, insistait-

il, niait les vérités transcendantes de l’Expiation, de la Résurrection et de la Naissance virginale [...]. “La Bible est la Parole de Dieu”, tonna-t-il, “la Bible est la seule expression de l’espérance de l’homme pour le salut. La Bible, récit du Fils de Dieu, Sauveur du monde, né de la Vierge Marie, crucifié et ressuscité. Cette Bible ne sera pas chassée de ce tribunal par des experts”. » (*Ibid.* : 159).

**17** Lippmann s'y fait « l'avocat du diable », pour montrer que la « théorie de la liberté dont nous héritons est inadéquate » : « je suis persuadé que si M. Bryan s'était montré aussi vif que ses adversaires à Dayton, il les aurait battus dans le débat. Étant donné ses prémisses, la logique de sa position était inattaquable. » (Lippmann, 1928 : 10). Lippmann utilise le format du « dialogue » platonicien, empruntant la voix de différents personnages pour faire ressortir les arguments en jeu. Dans l'un des chapitres, un « fondamentaliste » s'exprime ainsi : « ceux qui croient à la divine autorité de la Bible y croient sur des bases qui ne sont pas atteignables par l'enquête et les preuves humaines. Dès lors que vous soumettez cette autorité à l'épreuve de la raison humaine vous niez l'essence de cette autorité. [...] [P]our moi, le plan éternel du salut est en jeu. Pour vous, rien n'est en jeu, si ce n'est des opinions provisoires qui ne signifient rien pour votre bonheur personnel. Votre requête que je sois tolérant et aimable revient à me demander de soumettre le fondement de ma vie aux effets destructeurs de votre scepticisme, de votre

indifférence et de votre bienveillance. Vous me demandez donc de sourire au moment même où vous m'invitez à commettre mon propre suicide... » (*Ibid.* : 65-66). Quant à la morale que Lippmann tirait de cette histoire, Harold D. Lasswell en a fourni un résumé dans l'*American Journal of Sociology*, mettant en exergue ces phrases d'*American Inquisitors* : « “De nos jours, le pouvoir des majorités tend à devenir arbitraire et absolu. Ce faisant, il se peut bien que la plus importante tâche de ceux qui se soucient de la liberté soit de limiter le pouvoir des majorités, de disputer leur autorité morale, de détourner leur impact, de dissoudre leur force”. » (Lasswell, 1928 : 558-559).

**18** L'année même de la publication de *Men of Destiny* (1927), Dewey soulignera dans *Le public et ses problèmes* combien « la condamnation de Scopes » avait « pesé dans la propagation de la critique de la démocratie » (Greenberg, 2012 : 137).

**19** L'agitation qui a conduit au procès Scopes – contemporain de la sortie du *Public fantôme* (Lippmann, [1925] 2008) – n'a pas été pour rien dans le tournant pris par la pensée de Lippmann, qui adopta à cette époque une « interprétation déflationniste de la démocratie » (Stiegler, 2019 : 69). Bryan est mentionné dans *Le public fantôme*, dans une section où Lippmann met en cause l'« école » de pensée qui « fonde ses réformes sur le précepte selon lequel il faudrait plus de démocratie pour remédier aux

maux de la démocratie » (Lippmann, [1925] 2008 : 65, traduction modifiée).

**20** Amusante coïncidence, Mencken emploiera ce même qualificatif dans l'ultime paragraphe de sa virulente nécrologie de Bryan, le 27 juillet 1925 : « Le travail qui attend la démocratie, c'est de se débarrasser de cette canaille. Si elle y échoue, ils la dévoreront. »

**21** Dès 1924, l'American Association of University Professors (AAUP) fut conduite à confirmer « que la doctrine de l'évolution était un principe essentiel “non seulement dans les sciences biologiques, mais aussi en psychologie, sociologie, éducation, éthique, sciences politiques, philosophie et dans de nombreux autres domaines du savoir humain” » ; tandis que le président de l'American Sociological Association fut amené à instituer un comité afin « d'enquêter sur l'impact de l'antiévolutionnisme sur l'enseignement des sciences sociales » (Lienesch, 2012 : 705). Après ces premières postures, Lienesch montre que les « social scientists » ont ensuite largement abdiqué. Retranchés derrière une rhétorique de « la neutralité », ils ont baissé pavillon : abandonnant toute référence à l'évolution, ils se sont également bien gardés de critiquer la religion, trop conscients des risques encourus. Dewey, lui, n'a pas abdiqué, en témoigne les textes virulents qu'il a continué à écrire contre les religions (Stavo-Debauge, 2018).

**22** Et cette « logique expérimentale » est « à ses yeux le noyau dur du darwinisme » (Stiegler, 2019 : 105).

**23** « La faiblesse de la démocratie apparaît plus comme un symptôme que comme une cause » (*ibid.* : 181), dira-t-il ensuite.

**24** Un exemplaire de *Communism and Christianity* était versé au dossier comme pièce à conviction et l'acte d'accusation en citait moult extraits, qualifiés d'hérétiques.

**25** Il se déclarera communiste en 1919, dans un petit opuscule qui préfigurait *Communism and Christianity*.

**26** Pendant le procès, comme on peut le lire dans les minutes des audiences, il reviendra sur ses rencontres avec les œuvres de Darwin et Marx : « Eh bien, quand j'ai lu Darwin, ça a été une véritable révélation pour moi » ; « Et [Marx] ce fut une autre révélation pour moi, aussi grande que celle que j'ai eue quand j'ai lu Darwin ; car j'ai vu que, dans le domaine de la biologie, nous sommes régis par des lois naturelles, et que c'est la même chose dans le domaine de la sociologie, et que le surnaturel n'a pas sa place à notre époque ; nous devons entrer dans le domaine du naturel, pour tous les départements de la vie. »

**27** Néanmoins, « il analyse la société en termes de classes, hiérarchiques et conflictuelles, depuis la première édition de l'*Ethics* (1908) au moins » (Milanese, 2015 : 81). S'il n'était pas

communiste, il était anti-capitaliste. Dans les années 1930, le People's Lobby – organisation qu'il cofonda en 1928 et dont il était le président – appelait purement et simplement à « l'élimination du profit », ce qui « équivalait à la fin du capitalisme de marché » (Lee, 2015 : 122). Il ne faut pas non plus oublier qu'il se rendit en Russie à la fin des années 1920 et portera, dans un premier temps, tout au moins, un regard enthousiaste sur certains aspects de l'expérience soviétique.

**28** « En octobre 1913, à la veille de la Convention générale triennale de l'Église épiscopale, Brown écrivit une “lettre ouverte” de 140 pages au chancelier de l'Arkansas, expliquant ses nouvelles vues. [...] Il y disait que sa nouvelle foi venait du “naturalisme” ou de l'observation du monde naturel. Il y rejettait le Jésus historique, suggérant que Jésus était une idée qui existait avant toute tentative de sa représentation sous les traits d'un tel personnage historique. » (Carden, 2003 : 211).

**29** En août 1914, « il a écrit à la Chambre des évêques, confessant ses nouvelles vues et disant que s'ils considéraient ses idées comme hérétiques, il fallait alors qu'ils le jugent pour hérésie. Il demandait aux évêques de le ramener à l'orthodoxie par des faits et des arguments. [...] La Chambre des évêques l'a ignoré. » (*Ibid.* : 212). S'il mettait volontiers en commun ses idées religieuses, il en faisait de même pour ses idées politiques. Il se met à lire Marx

en juillet 1918 et s'implique dès le printemps 1918 dans nombre d'activités socialistes (*ibid.* : 220).

**30** « Les dieux, Jehova et Jésus y compris, sont aussi mythiques que le Père Noël et ils répondent aux suppliques de la même manière que celui-ci, par le biais de leurs représentants. » (Brown, 1920 : 151). La « réinterprétation » de M<sup>gr</sup> Brown était radicale : « Dans le domaine physique, mon dieu trinitaire est : la matière, le père ; la force, le fils ; et le mouvement, l'esprit. Dans le domaine moral, mon dieu trinitaire est : les faits, le père ; la vérité, le fils ; et la vie, l'esprit. Pour moi, la divinité trinitaire du christianisme est un symbole de ces trinités. » (*Ibid.* : 153).

**31** Un personnage, donc, qui pouvait écrire dans *My Heresy* : « Darwin était maintenant mon Ancien Testament, Marx mon Nouveau Testament. » (Brown, 1926 : 67).

**32** Irrévérence déjà marquée dans *Communism and Christianity*, où il faisait du capitalisme et du christianisme de « similaires formes de parasitismes » (Kyser, 1967 : 38), écrivant que « le cannibalisme est à la base de notre sacrement de la sainte communion du pain et du vin » (Brown, 1920 : 28).

**33** À la fin de *Communism and Christianity*, M<sup>gr</sup> Brown rassemblait sa nouvelle « foi religieuse » autour de douze articles. Le premier : « Le but principal de tout homme devrait être de tirer le meilleur parti de sa

propre vie, en l'ayant la plus longue et la plus heureuse possible et d'aider les autres à en faire de mêmes » ; le second, « la vie de l'homme est d'un caractère terrestre, et non céleste » ; le cinquième, « chaque fait réel ou vérité réelle constitue la parole du seul évangile que le monde possède » ; le sixième, un « fait » n'est pas « quelque chose » qui provient du « dessein » d'un quelconque « dieu », et il n'y a pas d'autres faits que les faits naturels ; le huitième faisait des « scientifiques » (qui « découvrent les faits ») et des « enseignants » (qui « interprètent » les faits et « convainquent » de vivre en accord avec leur vérité) les « plus éminentes personnes au monde » ; le douzième énonçait qu'il est une « liberté » plus « importante encore que la moralité », « la liberté d'apprendre, d'interpréter, de vivre et d'enseigner les faits » (Brown, 1920 : 216-217).

**34** Après sa nouvelle « foi religieuse », M<sup>gr</sup> Brown déploie sa « foi politique », dans un « credo » de douze « articles » (Brown, 1920 : 217-221). Sa « foi politique » vient en second car elle dépend de sa nouvelle « foi religieuse » : « (1) Tout comme l'univers en général est auto-existant, auto-entretenu et auto-gouverné [*self-governed*], l'homme en particulier – qui n'est qu'un des phénomènes cosmiques transitoires – a en lui toutes les potentialités de sa propre vie, de sorte que chaque homme peut dire de lui-même ce que les créateurs de Jésus lui ont fait dire : moi et mon Père sommes un. (2) L'homme s'est fixé le but lointain

et élevé d'une civilisation idéale, il est en train d'en trouver le chemin par ses propres découvertes, et il y entre par ses propres moyens, de sorte qu'il n'est aucunement redevable envers les dieux des interprétations surnaturalistes de la religion, ni pour le but qu'il s'est fixé, ni pour sa progression vers ce but. » (*Ibid.* : 217-218).