

JOHN DEWEY
ÉCRITS SUR LES
RELIGIONS ET LE
NATURALISME

TRAD. FR. JOAN STAVO-
DEBAUGE, GENÈVE, IES/
HETS, LE GESTE SOCIAL,
2019

RECENSION PAR JULIE
ARNAUD

Poursuivant son travail sur un thème qui reste peu exploré dans la littérature secondaire, du moins francophone, le sociologue Joan Stavo-Debaugé a publié en septembre 2019 un recueil de traduction de textes du pragmatiste américain John Dewey portant, plus ou moins directement, sur la question des religions (Éditions ies, Haute école de travail social, Genève). C'est l'occasion pour lui de montrer que si, en apparence, elle ne semble pas constituer un objet philosophique à part entière dans la pensée de ce dernier (LW.5.153, cité p. 11), raison pour laquelle elle est souvent considérée comme périphérique en son sein, la place qu'elle y occupe en réalité n'est pas si marginale, s'il apparaît qu'elle est traitée « en tant que problème social, moral et politique » (p. 11). C'est d'ailleurs déjà en ces termes qu'il suggère de la considérer dans le commentaire qu'il propose pour accompagner la première parution de sa traduction de « What I Believe » (Stavo-Debaugé, 2018a : 333), reproduite dans cet ouvrage.

Ainsi, par ce dernier, le traducteur ne vient pas seulement contribuer à la diffusion des textes deweyens en langue française. Son objectif semble être, en outre, de regrouper l'essentiel de la matière textuelle sur laquelle il s'appuie, depuis quelques années, pour élaborer sa propre réflexion critique quant au développement, dans le champ académique (américain, notamment, mais pas uniquement), de théories post-sécularistes¹ : de théories qui remettent en cause la sécularisation acquise par l'espace public depuis le siècle des Lumières, et proposent ainsi de le rendre plus « hospitali[er] à la religion » (Stavo-Debaugé, Gonzalez & Frega, 2015 : 10). C'est dire qu'il adopte ici une perspective contextuelle, et ce de deux manières. Premièrement, il relie ces textes aux circonstances qui ont conduit à leur rédaction, en se référant à la conception que le pragmatiste lui-même avait de l'élaboration de la pensée². Par exemple : des prises de position religieuses (la lutte menée aux États-Unis, par le mouvement fondamentaliste protestant, contre l'enseignement public, dans le secondaire, de la théorie darwinienne de l'évolution³), des pratiques sociales (la remise en cause de la mixité dans les universités américaines⁴) ou des situations politiques (cas de l'URSS⁵), contemporaines de John Dewey,

témoignant toutes d'un mode de pensée dogmatique auquel ce dernier s'oppose⁶. D'autre part, il les relit dans le cadre du contexte actuel, en les présentant alors, selon le titre de l'Introduction qu'il propose, comme « un contrepoint aux discours post-séculiers ». Double inscription contextuelle que se charge de mettre en œuvre cette dernière.

Dès lors, le choix des textes, se déployant de 1893 à 1950, retenus pour composer cet ouvrage, permet de comprendre le titre qui lui est donné : *Écrits sur les religions et le naturalisme*. Et, plus encore, à travers l'association établie entre les deux termes, il permet de comprendre la démarche du traducteur. Par là, ce dernier indique que les textes deweyens portant explicitement sur la question religieuse, et la position critique que le pragmatiste y adopte à son égard, sont à comprendre à partir, car ils témoignent implicitement, d'une « attitude » (LW.11.436, cité p. 15), plus générale. Celle, naturaliste, que John Dewey défend contre le surnaturalisme incarné de manière paradigmatique par les religions traditionnelles (d'où l'emploi du pluriel), c'est-à-dire ces institutionnalisations, en Églises, de systèmes de croyances surnaturelles. C'est ce que met ainsi en évidence la mise en relation de ces textes avec ceux intitulés « Anti-naturalisme *in extremis* » et « Les naturalistes sont-ils matérialistes ? », justifiant réciproquement la présence de ces derniers dans cet ouvrage, qui peut sembler (en première lecture seulement) moins évidente. Ainsi, à travers un tel rapprochement, et plus précisément l'explicitation de cette attitude, la démarche du traducteur semble en réalité double, comme il l'explicite lui-même dans un de ses articles (Stavo-Debaugé, 2018b, § 1). D'une part, premier « contrepoint », il s'agit pour lui d'invalider ce qu'il désigne comme l'« instrumentalis[ation] [de] la philosophie de Dewey » (p. 16), par certains de ces discours contemporains, afin de justifier théoriquement les arguments qu'ils développent en faveur d'une reconsidération positive de l'implication des religions dans le champ, politique, des décisions et de la formation des valeurs communes (en somme, du déploiement de l'action collective). Ce qui s'oppose en réalité à la position du pragmatiste. Et d'autre part, (second

« contrepoint »), mais dans le même temps, cela lui permet de contrebalancer le point de vue proposé par ces derniers.

En effet, par la mise en présence de ces textes, le traducteur fait apparaître qu'à travers sa critique des religions traditionnelles, John Dewey vise, avec constance, un certain « mode de fonctionnement » (LW.11.436, cité p. 15) qui les caractérise : celui consistant dans l'identification et la fixation d'une existence antérieure et transcendante (*a priori*) qui, partant, se dote d'une « autorité spéciale » (« Ce que je crois », p. 153)⁸. Et cela, au regard des conséquences pratiques qu'il entraîne : la réduction des conduites individuelles à une forme de passivité ou, pour le dire autrement, « le mépris » (*ibid.* : 165) dont cette dernière témoigne vis-à-vis des « possibilités de l'expérience » (*ibid.* : 154). Concrètement, cela signifie que le pragmatiste critique l'imposition, aux individus, et, réciproquement, leur « observance » (« Un problème religieux courant », p. 201), de valeurs dont la formation ne procède pas de leur expérience naturelle, c'est-à-dire des relations réciproques que ceux-ci entretiennent effectivement avec leur environnement (au sens large : tant avec l'ensemble des conditions empiriques au sein desquelles ils s'insèrent, qu'avec les autres individus). Ainsi, c'est dire que sa critique porte en réalité sur deux choses, bien qu'elles soient en même temps indissociables. D'une part, sur un « fonctionnement » spécifique, renvoyant à ce qu'il identifie comme une manière particulière qu'auraient eue les hommes, à une époque historique donnée, de faire face au problème du « caractère précaire et partiel du contrôle qu'il[s] exerce[nt] » (LW.9.18/2011 : 110) sur leurs conditions de vie. En effet, dans le contexte des sociétés « primiti[ves] » (LW.4.8/2014 : 29), où les moyens matériels de protection face aux différents dangers étaient peu développés, elle a, selon John Dewey, pu alors apparaître pour les individus comme une solution répondant à leur « besoin d'assurance » (LW.4.8/2014 : 29), nécessaire pour agir. C'est ce qu'il décrit dans l'ouvrage *The Quest for Certainty* (1929/2014), d'ailleurs cité par J. Stavo-Debaugé (p. 13) : cette reconstruction « généalogique » (Madelrieux, 2016 : 26) que le pragmatiste propose des différentes tentatives élaborées par les hommes afin d'« échapper au péril »

(chap. 1), mais dont on trouve des échos, bien que concis, dans « Les fondamentaux » et « Ce que je crois ». Or, dans ce dernier notamment, il indique qu'une telle solution correspond davantage à une « compensation consolatrice »⁹ (p. 155). Et, d'autre part, sa critique porte sur la généralisation de ce fonctionnement. Autrement dit, il critique la transformation de cette manière particulière de se conduire en une attitude sociale, dite de ce fait surnaturaliste, généralisée : c'est-à-dire à la fois qui se maintient à travers les époques, potentiellement sous d'autres formes, indépendamment des circonstances particulières qui ont mené à son émergence, et qui « affecte tous les registres et tous les aspects de la vie » (« Ce que je crois », p. 163). Donc en une attitude tant pratique, comme la « résistance au changement social », que théorique, comme la recherche d'un principe universel, caractéristique du réductionnisme psychologiste (« Quelques pensées sur la religion ») ou matérialiste. Tant individuelle – par exemple celle du « mystique » (« Naturalisme mystique et humanisme religieux ») –, que collective – par exemple celle, contemporaine au pragmatiste, de la « *Conference on Science, Philosophy and Religion* »¹⁰.

C'est donc dire que, comme le traducteur l'indique dans son Introduction, ces textes font ressortir la contestation, par Dewey, de la « légitimité intellectuelle » (p. 12) d'une telle attitude. Ou, pour le dire autrement, de la constitution de ce « mode de fonctionnement » en « attitude intellectuelle » légitime (« La religion et nos écoles », p. 69), compte tenu des « conséquences moralement et socialement préjudiciables » que cette dernière entraîne (« Les intimations de la mortalité », p. 197). En effet, le pragmatiste montre que, dans un contexte où les « mécanismes de contrôle » (LW.9.17/2011 : 110) se trouvent davantage développés, comme c'est d'autant plus le cas de son propre contexte¹¹ (qui est aussi le nôtre) du fait de la révolution scientifique et des progrès techniques, une telle attitude apparaît comme dysfonctionnelle, voire peut s'avérer dangereuse (une source « d'exclusivisme, de pessimisme et d'absolutisme », p. 12). Elle apparaît comme dysfonctionnelle puisqu'elle « semble fournir une solution à un formidable problème, alors qu'elle n'est qu'une façon de fuir

le problème » (« Autorité et résistance au changement social », p. 204). Ainsi, Dewey explique qu'elle y répond en masquant les conditions réelles dans lesquelles la conduite, donc les actions des individus doivent s'insérer, là où seule la connaissance de ces conditions pourrait en réalité leur permettre de réfléchir, à partir d'elles, donc de leur expérience, aux moyens effectifs de les améliorer. Ce qui augmente finalement leur vulnérabilité à leur égard. C'est là le propre de ce qu'il décrit autre part, en renvoyant notamment à la société américaine qui lui est contemporaine, comme une expérience sociale sclérosée car prise dans des contradictions (celles existant entre les croyances, et les pratiques des individus), et qu'il désigne par le terme de « crise »¹². Mais, plus encore, il montre qu'une telle attitude peut s'avérer dangereuse. Car, en situation (notamment institutionnelle) défavorable, un tel manque de connaissance peut alors être exploité de manière « préjudiciable » par les opinions de « quelques-uns » (« Religion et morale dans une société libre », p. 263), entraînant des pratiques discriminatoires¹³, voire possiblement la constitution de « sociétés totalitaires » (*ibid.* : 275 ; dans ce texte, rédigé en 1942, le pragmatiste évoque le fascisme et le nazisme).

Dès lors, et « par opposition à une telle attitude d'esprit » (« Les intimations de la mortalité », p. 196), ce corpus permet de mettre en évidence ce que Dewey entend par l'attitude, naturaliste, qu'il défend. En effet, elle correspond à un « tempérament » (« Religion, science et philosophie », p. 227) qui, lui, cherche à réduire de manière active l'incertitude venant troubler la capacité d'agir, c'est-à-dire par la mise en œuvre d'enquêtes. Initialement, par l'identification, par les individus, et ce à partir de leur expérience effective (« observation expérimentale », *ibid.* : 227), de ce qui fait problème. Et, à partir de là, par la formation de groupes de personnes qui partagent un intérêt commun (la résolution d'un problème spécifique commun). Donc par la formation de « public[s] » (« La science, la croyance et le public »), afin de réfléchir communément, par la discussion, à des « hypothèses » (« Religion, science et philosophie », p. 227) quant aux moyens à mettre pratiquement en œuvre afin d'y répondre. Cela, de manière ajustée

avec le contexte historique actuel, puisque le nombre et la portée des relations qui s'y déploient s'étant considérablement accrus, les individus, pour pouvoir agir, doivent désormais s'inscrire dans un cadre à la fois suffisamment petit pour qu'ils puissent s'impliquer, et suffisamment grand pour que ladite action, une fois réalisée, soit bien ajustée avec les conditions sociales réelles, qui dépassent considérablement les contours de cette association restreinte. Cadre qui confère donc d'emblée à toute action individuelle, et à la manière de l'élaborer, une implication morale, sociale, et politique. En somme, il s'agit pour le pragmatiste de défendre une attitude, tout aussi générale, qui consiste à utiliser les « méthodes naturelles » (« Naturalisme mystique et humanisme religieux », p. 193) des sciences expérimentales dans le domaine, public, des affaires humaines (voir aussi le texte « Le confinement de la science naturelle »). À condition, certes, qu'elle réalise les ajustements qu'implique le changement de leur domaine d'application. Finalement, cela renvoie au « mode de vie » (LW.14.227-228) par lequel il définit par ailleurs ce qu'il entend par « démocratie » (voir aussi « Christianisme et démocratie »), et qui consiste, somme toute, dans l'élaboration d'une conduite sociale « intelligen[te] » (p. 25).

Ainsi, la caractérisation de l'attitude naturaliste telle qu'entendue par Dewey apparaît bien comme incompatible avec la volonté de « redonner un rôle public aux religions » (p. 16), en tant que la mise en œuvre, elle-même, d'un public (et le déploiement d'une conduite démocratique), relève d'une attitude « anti-surnaturalis[te] » (« Contribution à "La religion et les intellectuels" », p. 336). C'est ce que montrent les textes ici traduits, et ce à partir d'une perspective de lecture, celle de Joan Stavo-Debaugé, qui, d'après la sélection opérée¹⁴, semble se concentrer plus particulièrement sur l'un des deux termes de la distinction proposée par le pragmatiste dans *A Common Faith*¹⁵ (LW.9.8/2011 : 93) : celui de « religion » (les religions traditionnelles, et la critique qu'il en propose). Certains autres textes, absents de cet ouvrage, qui font notamment écho au second terme, pourraient alors renforcer son argument, tout en complétant son approche. C'est le cas par exemple de « The Place of Religious Emotion » (1886), dont

le titre, par sa référence à l'émotion (d'ailleurs récurrente dans les textes de l'ouvrage recensé), renvoie à la manière dont le pragmatiste caractérise, dans certains passages des *Terry Lectures* de 1934, le « religieux » : c'est-à-dire dans les termes de sa psychologie¹⁶. En effet, de la sorte, ce texte renvoie à son approche empirique de la religion, lorsqu'il l'analyse alors comme une simple « qualité d'expérience » (LW.9.4/2011 : 85), une « manière particulière » d'être « affect[é-e] » (Madelrieux, 2012 : § 2) décrite dans les stricts termes de causes naturelles (émotion, imagination), et des mises en œuvre pratiques (notamment sociales) qui les accompagnent. Autrement dit, comme un simple « aspect [naturel] de l'expérience naturelle » (*ibid.*). Ainsi, un tel texte permet de mettre en évidence que, comme avec le terme « révélation » (« Christianisme et démocratie »), l'emploi que Dewey fait de cet adjectif est « débarrass[é] des connotations scripturaires et dogmatiques du mot » (p. 17), pour ne désigner qu'une analyse de « ce dont l'individu *est* réellement capable dans son expérience vécue » (« Ce que je crois », p. 164 ; c'est l'auteur qui souligne), dans un cadre qui n'est plus seulement biologique (par distinction de ses écrits de psychologie fonctionnelle), mais également culturel. Il fait donc apparaître que, de même que sa critique des religions traditionnelles s'oppose à un certain « mode de fonctionnement », surnaturaliste, sa caractérisation du religieux semble simplement chercher à approfondir, selon une autre perspective, la qualification de l'attitude naturaliste qu'il défend et, cela, en la mettant lui-même en pratique, par l'emploi des « méthodes naturelles » dans son analyse. Ce qui la rend donc bien, et avec elle la philosophie de Dewey, tout aussi incompatible avec les théories post-sécularistes.

BIBLIOGRAPHIE

[Concernant les textes de John Dewey, nous renvoyons à l'édition de l'ouvrage recensé : sa traduction, ainsi que sa pagination ; pour les autres textes, nous renvoyons à l'édition (ainsi qu'à la pagination correspondante) *The Collected Works of John Dewey*, J. A. Boydston, ed., Carbondale, Southern Illinois University Press :

- EW pour *The Early Works, 1882-1898* (1969-1972) ;
- MW pour *The Middle Works, 1899-1924* (1976) ;
- LW pour *The Later Works, 1925-1953* (1981-1990).

Le numéro indique le volume concerné.]

- DEWEY John (1886), « The Place of Religious Emotion », EW.1.
DEWEY John (1887), *Psychology*, EW.2.
DEWEY John (1894), « The Theory of Emotion », EW.4.
DEWEY John (1925/2012), *Experience and Nature*, LW.1.
DEWEY John (1927/2010), *The Public and its Problems*, LW.2.
DEWEY John (1929/2014), *The Quest for Certainty*, LW.4.
DEWEY John (1930), « From Absolutism to Experimentalism », LW.5.
DEWEY John (1930/2018), *Individualism – Old and New*, LW.5.
DEWEY John (1931), « Context and Thought », LW.6.
DEWEY John (1934/2011), *A Common Faith*, LW.9.
DEWEY John (1935), « Nature and Humanity », LW.11.
DEWEY John (1938/1993), *Logic : The Theory of Inquiry*, LW.12.
DEWEY John (1939/2018), « Creative Democracy : The Task Before Us », LW.14.
DEWEY John (2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. L. Chataigné Pouteyo, C. Gautier, S. Madelrieux et E. Renault, Paris, Gallimard.
DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, trad. J. Stavo-Debaugé, Genève, Éditions ies (« Le geste social ») :
- 1 – « Christianisme et démocratie » (1893)
 - 2 – « La religion et nos écoles » (1908)
 - 3 – « Quelques pensées sur la religion » (1910)
 - 4 – « La mixité nuit-elle aux filles ? » (1911)
 - 5 – « La frontière intellectuelle américaine » (1922)
 - 6 – « Les fondamentaux » (1924)
 - 7 – « La science, la croyance et le public » (1924)
 - 8 – « Monseigneur Brown : fondamentalement moderniste » (1926)
 - 9 – « Séculariser une théocratie » (1924)
 - 10 – « La religion en Union soviétique – II. Une interprétation du conflit » (1930)
 - 11 – « Ce que je crois » (1930)
 - 12 – « Ce que l'humanisme signifie pour moi » (1930)

- 13 – « Un Dieu ou Le Dieu ? » (1933)
 - 14 – « Naturalisme mystique et humanisme religieux » (1935)
 - 15 – « Les intimations de la mortalité » (1935)
 - 16 – « Un problème religieux courant » (1936)
 - 17 – « Autorité et résistance au changement social » (1936)
 - 18 – « Religion, science et philosophie » (1936)
 - 19 – « Introduction à *The Bertrand Russell Case* » (1941)
 - 20 – « Les réalités sociales contre les fictions d'un tribunal de police » (1941)
 - 21 – « Religion et morale dans une société libre » (1942/1949)
 - 22 – « Le confinement de la science naturelle » (1944)
 - 23 – « Anti-naturalisme *in extremis* » (1943)
 - 24 – « Les naturalistes sont-ils matérialistes ? » (1945)
 - 25 – « Contribution à "La religion et les intellectuels" » (1950)
- QUÉRÉ Louis (2018a), « L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience. La théorie de l'émotion de John Dewey », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 10-59. En ligne : (https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_quere.pdf).
- QUÉRÉ Louis (2018b), « La religion comme expérience de la valeur », « Pragmatisme et religion », *ThéoRèmes*, 13. En ligne : (<https://journals.openedition.org/theoremes/2038?lang=fr>).
- MADÉLRIEUX Stéphane (2012), « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes*, 3. En ligne : (<https://journals.openedition.org/theoremes/376?lang=fr>).
- MADÉLRIEUX Stéphane (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin (« Repères »).
- MADÉLRIEUX Stéphane (2017), « Can We Secularize the Will to Believe ? », *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, p. 493-512.
- 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), « "Religion and Our Schools", actualité d'un texte méconnu de John Dewey – avec traduction intégrale de l'article », « Dewey (I) », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 5, p. 121-151.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018a), « "What I Believe" de John Dewey. L'unique autorité de l'expérience, ou la foi en une méthode (scientifique) et en un idéal (démocratique) », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 330-346. En ligne : (https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_stavo-debauge.pdf).
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018b), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », « Pragmatisme et religion », *ThéoRèmes*, 13. En ligne : (<https://journals.openedition.org/theoremes/2030?lang=fr>).
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (eds) (2015), *Quel âge post-séculier ? Religions, sciences, démocraties*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 24). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/12100>).

NOTES

1 Nous renvoyons aux ouvrages suivants : *Le Loup dans la bergerie : le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public* (Stavo-Debaugé, 2012), et *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* (Stavo-Debaugé, Gonzalez & Frega, 2015), dans lequel la « Présentation » proposée cite les travaux des philosophes Jürgen Habermas (voir *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2008), Paris, Gallimard) et Charles Taylor (voir notamment *L'Âge séculier* (2011), Paris, Éditions du Seuil). Nous renvoyons également à l'article : « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain » (Stavo-Debaugé, 2018b), dans lequel le sociologue propose une « généalogi[e] » (§ 2) de ces discours post-sécularistes.

2 Il fait référence au texte de John Dewey, « Context and Thought » (1931), dans un de ses articles (Stavo-Debaugé, 2018b : § 2). Voir aussi Stéphane Madelrieux (2016, p. 14) : pour le pragmatiste, « l'origine et le matériau d'une philosophie ne sont d'ailleurs pas d'abord philosophiques : ce sont précisément les difficultés et conflits sociaux-culturels de son temps ». Plus généralement, p. 26 : « un homme se met à réfléchir lorsqu'il est confronté à une situation problématique particulière. »

3 Voir « La frontière intellectuelle américaine » (1922), « Les fondamentaux » (1924), « La

science, la croyance et le public » (1924) et « Monseigneur Brown : fondamentalement moderniste » (1926).

4 Voir « La mixité nuit-elle aux filles ? » (1911).

5 Voir « La religion en Union soviétique – Une interprétation du conflit » (1930).

6 Joan Stavo-Debaugé parle aussi de « textes de combat » (Stavo-Debaugé, Gonzalez & Frega, 2015 : 31).

7 Le terme « attitude » apparaît de manière récurrente dans les textes sélectionnés par le traducteur, ainsi que dans *A Common Faith* (1934/2011). Sur ce point, nous renvoyons à l'ensemble des travaux de Stéphane Madelrieux, ainsi qu'au mémoire de synthèse qu'il présenta lors de son Habilitation à Diriger des Recherches (novembre 2018), intitulé « L'attitude pragmatiste ».

8 Autrement dit, Dewey critique ce qui relève d'un acte de substantialisation : la constitution d'éléments particuliers, et historiques (relatifs à des conditions contextuelles précises), en tout de l'expérience (en entités absolues, anhistoriques). C'est sur cela que repose sa « distinction entre “religion” en tant que nom [en tant que substantif] et “religieux” en tant qu'adjectif » dans *A Common Faith* (LW.9.8/2011 : 93).

9 Cela renvoie d'ailleurs à l'expression qu'il utilise dans la Préface, écrite en 1929, d'*Experience and Nature* : « consolation émotionnelle » (LW.1.4/2012 : 23), précisément attribuée aux « choses » que « la méthode du naturalisme empirique » (LW.1.4/2012 : 22) critique.

10 Voir l'Introduction de l'ouvrage recensé, p. 40-45, et notamment p. 43 : « la CSPR, organisation qui se donnait pour "tâche" de "renverser le biais séculier de la vie intellectuelle américaine" » (Joan Stavo-Debaugé cite Gilbert J., *Redeeming Culture : American Religion in an Age of Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 75).

11 Celui de la « Grande Société », pour reprendre l'expression utilisée par Dewey dans *The Public and its Problems* (1927), reprenant lui-même le titre de l'ouvrage de G. Wallas : *The Great Society. A psychological Analysis* (1914), Londres, MacMillan.

12 Comme l'indique le titre du chapitre 7 d'*Individualism – Old and New* (1930/2018) : « The Crisis in Culture ». Si le terme de « crise » n'apparaît pas dans « Autorité et résistance au changement social », nous retrouvons dans ce texte certains diagnostics s'y rapportant, aussi présents dans l'ouvrage, notamment concernant les « forces économiques » (p. 209).

13 Par exemple : la remise en cause de la mixité par l'imposition de et l'adhésion aux valeurs « patriarcale[s] » (p. 20).

14 Il explicite cette perspective de lecture dans l'un de ses articles (Stavo-Debaugé, 2018b, § 6).

15 Distinction ressaisie par le titre du premier chapitre de *A Common Faith* (1934/2011) : « Religion versus The Religious ».

16 Nous renvoyons ainsi à deux textes de Dewey : *Psychology* (1887) et « The Theory of Emotion » (1894).