

**GREGORY F.
PAPPAS (DIR.)**
***PRAGMATISM IN
THE AMERICAS***

NEW YORK, FORDHAM
UNIVERSITY PRESS, 2011

F. GUILLAUME GASS-
QUINTERO

Il est vrai que nous sommes habitués à nous représenter la tradition anglo-saxonne de pensée comme ayant suivi une trajectoire tout à fait séparée des développements de la pensée latino-américaine, et, plus largement, des aires hispanophones et lusophones¹. Ignorance d'une part, scepticisme et soupçon d'impérialisme de l'autre, nombreux sont les préjugés qui ont fait obstacle aux possibles rapprochements et marqué une distance entre le développement de ces aires de pensée. Philosophie anglo-saxonne et philosophie hispanophone semblent bel et bien condamnées à demeurer à l'écart l'une de l'autre. Or, non seulement de nombreux dialogues et échanges ont bel et bien existé, mais d'autres sont encore possibles. Voilà ce que se propose de montrer ce volume édité par Gregory Fernando Pappas² sur le pragmatisme américain dans le monde ibéro-américain. Ce faisant, cet ouvrage est une invitation à l'enquête, à l'exploration d'un terrain peu étudié et, tel est le pari, fertile pour l'histoire intellectuelle et l'enquête philosophique.

Ce volume constitue un apport à l'historiographie de l'héritage pragmatiste au-delà des États-Unis. Il rassemble une série d'études portant à la fois sur l'influence des classiques du pragmatisme auprès d'auteurs de langue espagnole et portugaise, d'une part, et sur des affinités thématiques et de styles de pensée, de l'autre³. En outre, ce volume cherche à montrer la fécondité des idées pragmatistes pour l'intelligence de situations problématiques ancrées dans ce que l'éditeur appelle en introduction l'« expérience hispanique (*hispanic experience*) ». La diversité de thèmes abordés, d'auteurs, de rencontres inattendues et de dialogues insoupçonnés est passionnante, bien que cette profusion se paye parfois au prix d'un certain manque de rigueur. Le volume rassemble, en effet, des contributions à valeur très inégale. Ceci dit, il remplit son objectif, à savoir celui d'élargir un champ de recherche naissant autour de la circulation des idées pragmatistes dans des écosystèmes de pensée hispanophones et lusophones. C'est, à notre connaissance, le premier du genre.

Le volume est structuré en trois parties. La première partie (4 chapitres) expose, suivant une approche d'histoire des idées, la réception des classiques du pragmatisme dans le monde ibéro-américain. Prédomine ici la réception de John Dewey, bien qu'un chapitre ait également été dédié à la réception, mineure celle-ci, de Charles Sanders Peirce. La deuxième partie (8 chapitres) s'intéresse plus spécifiquement à des auteurs hispanophones ayant travaillé sous l'influence du pragmatisme américain, encore que certains chapitres proposent des rapprochements sur la base d'affinités thématiques et de similitudes dans les problèmes abordés sans qu'il y ait eu, pour autant, d'échanges directs entre auteurs. La troisième partie (7 chapitres), plus expérimentale, se propose de montrer la pertinence de l'« imagination pragmatiste » dans l'étude de situations problématiques ancrées dans l'expérience de populations hispaniques (« *Hispanics* ») aux États-Unis, en abordant notamment des thématiques comme l'immigration, l'identité, l'ethnicité et le genre. Cette troisième partie se veut résolument pragmatiste. L'outillage philosophique est mis à l'épreuve de la compréhension et la critique de situations concrètes. L'organisation en trois volets historique, philosophique et expérimental est convaincante.

Nous allons tout d'abord commenter la nature de ce projet, avant de fournir une recension critique du contenu des chapitres suivant la structure tripartite du volume. Au cours de ce parcours, nous nous permettrons de restituer des passages et de donner à voir des filons d'idées qui ont retenu notre attention en vertu de leur intérêt pour l'historiographie du pragmatisme et de la philosophie ibéro-américaine.

UN PRAGMATISME HISPANIQUE AUX AMÉRIQUES ?

L'ouvrage ouvre sur une introduction où l'éditeur se limite à présenter les contenus et le projet, faisant l'économie d'un travail de contextualisation historique qui permettrait de mieux circonscrire l'ensemble d'idées en circulation dont il est ici question. L'éditeur se décharge de cette responsabilité en laissant ce travail au soin des

contributeurs. Une introduction plus riche, qui poserait des repères historiques, aurait été la bienvenue. Ceci dit, l'introduction avance des éléments essentiels pour la mise en valeur du projet.

Le volume s'inscrit dans un projet de « diversification » du canon pragmatiste – amorcée depuis des décennies, cette tendance passe par la reconnaissance des contributions de femmes et de ressortissants de minorités ethniques, noires et latinos notamment, à la nébuleuse mouvante de la philosophie pragmatiste⁴. Dans cet esprit, l'éditeur nous présente la deuxième partie de l'ouvrage comme un plaidoyer « pour l'inclusion de figures hispaniques dans l'histoire du pragmatisme ». Ce faisant, il s'agit de remettre en question « la notion selon laquelle le pragmatisme serait une philosophie exclusivement nord-américaine » (p. 3)⁵. De fait, le projet éditorial se veut porteur d'un pari historiographique.

Ce pari est redoublé par un argument interprétatif sur la nature de la philosophie pragmatiste et son lien avec le monde hispanophone. L'argument, avancé en introduction et développé dans le chapitre signé également par Pappas, vient en appui au projet éditorial. Selon celui-ci, le pragmatisme serait une attitude philosophique qui entretiendrait des affinités essentielles avec « l'expérience hispanique ». En effet, l'éditeur souscrit à l'idée que « dans le pragmatisme, le monde hispanique peut trouver une philosophie qui valide des aspects importants de sa réalité historique ». Et « on pourrait soutenir que le pragmatisme est une philosophie qui affirme et reflète des valeurs prédominantes et chères aux cultures hispaniques, plutôt qu'au monde anglo-saxon » (p. 11)⁶. Ainsi, cet argument, que nous aurons l'occasion de discuter plus bas, vient en appui à la troisième partie du volume, dont le but est de se tourner vers la philosophie pragmatiste comme un outillage fécond pour aborder « les problèmes sociaux, éthiques ou politiques actuels rencontrés par les Hispaniques aux États-Unis et ailleurs » (p. 3)⁷.

Hormis ce pari, l'objectif du volume est relativement modeste. Il ne s'agit pas de dire que la philosophie en Amérique latine serait mue par une forte réception du pragmatisme qui aurait été inaperçue jusqu'à présent, ce qui serait faux. En effet, la réception du pragmatisme en Amérique latine est mineure, si l'on compare notamment avec l'histoire d'autres courants de pensée, à commencer par le positivisme de la fin du XIX^e siècle et, plus tard, le marxisme et la philosophie analytique de l'esprit. Au lieu d'un argument d'histoire intellectuelle élaboré, ce volume nous livre un ensemble de pistes d'enquête. En composant une mosaïque de thèmes et d'auteurs, il s'agit de donner à voir des échanges incertains, et parfois un certain isomorphisme sur fond duquel se dessinent des problèmes philosophiques communs. Ce qui ne va pas sans évoquer cette expérience commune tant au nord comme au sud, parfois bordant l'angoisse, abordée de front par Ralph Waldo Emerson et Leopoldo Zea : que veut dire philosopher en Amérique, et comment est-ce que nous, Américains, prenons position vis-à-vis de l'Europe ?

Un mot sur le contexte qui motive ce projet éditorial s'impose. Il s'agit d'un projet pleinement ancré dans l'expérience de l'entre-deux biographique de l'éditeur, comme il le dit lui-même en introduction : celle d'être « *Hispanic* » aux États-Unis et enseignant de philosophie pragmatiste auprès d'étudiants d'origines diverses, dont beaucoup de Latino-américains. Tout aussi importante est la vocation pédagogique. Ce volume se donne pour but concret de présenter des figures de la philosophie hispanophone à un public étudiant ethniquement « divers » dans les campus universitaires américains.

Évoquons dès maintenant ce qui constitue à nos yeux les difficultés de ce projet. Un tel projet de rapprochement entre aires intellectuelles comporte le danger de céder à un culturalisme facile et folklorisant. Nous ne pouvons pas dire que les différents auteurs de l'ouvrage y aient échappé complètement. La volonté d'encadrer ce volume comme la « rencontre de deux traditions de pensée » se paie au prix de généralisations essentialistes parfois quelque peu embarrassantes, et ce même si l'éditeur s'en défend. On le voit aisément : le

recours à l'existence d'une tradition philosophique hispanique au singulier, elle-même adossée à un monde et à une expérience «*Hispanic*», même si l'on cherche à comprendre cela au sens le plus large, est bien discutable. Nous saluons, dans ce sens, l'effort de Jaime Nubiola, dans le chapitre 4, pour justifier l'usage du terme «*Hispanic philosophy*» en vue de sa valeur heuristique.

La difficulté qui découle du caractère indéfini, et par conséquent vague, des termes employés devient encore plus évidente lorsque l'on s'attarde sur le titre de l'ouvrage : *Pragmatism in the Americas*. Le titre fait référence aux deux «*Amériques*», réunissant sous la forme plurielle le sud et le nord du continent comme il est d'usage aux États-Unis⁸. Toutefois, malgré cette référence géographique très explicite dans le titre, les contributions réunies dans le volume ne cessent de faire référence à des auteurs ibériques (Unamuno, Ortega y Gasset, d'Ors). Cette ambiguïté se fait sentir tout au long de l'ouvrage et, bien qu'elle ne constitue pas un problème en soi, elle révèle bien la difficulté qu'il y a à rabattre la philosophie en langue espagnole et portugaise sur une seule et unique tradition.

L'usage de la catégorie «*Hispanic*» mérite aussi notre attention. Bien qu'elle se veuille englobante au début, l'éditeur finit par adopter la perspective des *Hispanics* aux États-Unis. Cet engagement avec un point de vue spécifique ne se révèle explicitement qu'à la fin de l'introduction : «*Le monde hispanique auquel il est fait référence dans ce volume ne se trouve pas à l'extérieur des États-Unis, mais en son sein*⁹.» (p. 15). Ce va-et-vient entre différentes définitions de «*Hispanic*» risque de dérouter le lecteur.

Sur ce point, il est regrettable que la complexité de la catégorie «*Hispanic*» n'ait pas été explicitée. Au lieu de condenser ce vaste ensemble de mondes socio-culturels subsumé sous l'entête facile de «*Hispanic*» et de lui associer une seule et unique «*tradition*» de pensée, il aurait mieux valu faire le pari de la complexité, de la multiplicité d'expériences et de significations de la condition

hispanique ; celle-ci est bien sûr différente pour les *Hispanics* aux États-Unis, pour ceux du continent méso et sud-américain ; différente encore pour les Ibériques et les migrants Latino-américains en Espagne. Symétriquement, un effort de définition de ce que l'on entend par pragmatisme aurait été apprécié – notamment en vue de l'inclusion d'auteurs comme Ralph Waldo Emerson (chapitre 5)¹⁰ et Stanley Cavell (chapitre 12). Toutefois, cette faiblesse dans l'argumentation historique n'ôte rien à la pertinence du thème proposé et à la force de démonstration des contributions. L'ouvrage l'illustre bien par l'abondance des rencontres et filons féconds exposés. Penchons-nous donc, à présent, sur le contenu de la première partie de l'ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE : LA RÉCEPTION DES CLASSIQUES DU PRAGMATISME DANS LE MONDE IBÉRO-AMÉRICAIN

La première partie du volume (« *The Reception of the Classical American Pragmatists in the Hispanic World* ») réunit des contributions sur la réception de John Dewey dans le monde ibéro-américain, à l'exception d'un chapitre dédié à Charles S. Peirce (Jaime Nubiola). Alors que le premier texte (Anton Donoso) présente un aperçu général de l'histoire de la réception de Dewey dans les pays hispanophones, les deux chapitres suivants resserrent la focale sur les cas du Mexique (Ruben Flores) et du Brésil (Marcus Vinicius Da Cunha et Débora Cristina Garcia).

Dans un style essayiste, Donoso nous livre une brève histoire des traductions et de la littérature secondaire sur Dewey en Espagne, au Chili, à Cuba, au Mexique, et en Argentine – tâche pour le moins ardue, étant donné l'étendue et la diversité de l'aire culturelle considérée. Tout comme ailleurs, la réception de Dewey dans le monde hispano-américain s'opère principalement autour de la philosophie de l'éducation dans la première moitié du ^{xx}e siècle. Il s'agit d'une réception qui dépasse le cadre strictement universitaire, débordant dans des expérimentations politiques et sociales en matière d'éducation

publique, notamment au Mexique et au Chili. Nous nous focaliserons ici tout particulièrement sur les cas de l'Espagne et du Mexique, avant de passer rapidement à celui du Brésil.

La réception de Dewey en Espagne tient principalement aux activités des membres de l'Institut Libre d'Éducation de Madrid (*Institución Libre de Enseñanza* ou ILE) et l'intérêt qu'ils portent à la nouvelle éducation (*nueva educación*) dans leur combat contre l'éducation doctrinale et catholique qui domine dans le paysage ibérique au tournant du XX^e siècle. Cette réception est sensiblement différente de celle qui a lieu en Amérique latine. Alors que les éducateurs espagnols n'ont pas eu de contact direct avec des auteurs pragmatistes, la réception en Amérique latine est amorcée par de jeunes intellectuels ayant étudié à l'Université de Columbia directement auprès de Dewey ou de ses disciples, comme Herbert Wallace Schneider ou William H. Kilpatrick. Ces jeunes latino-américains, enthousiasmés par l'esprit réformiste de la philosophie de Dewey, ont vu dans ses idées une façon de réinterpréter les processus de réforme dans leurs pays d'origine, pris dans des transformations politiques d'envergure dans la première moitié du XX^e siècle.

Donoso se charge de résumer brièvement les contextes intellectuels qui auraient favorisé la réception de Dewey. De fait, deux véhicules intellectuels auront été importants pour la réception des idées de Dewey en Espagne et dans certains pays latino-américains, notamment au Mexique et en Argentine, à savoir, le *krausismo*, et l'influence de José Ortega y Gasset.

La référence au *krausismo* s'avère fondamentale si l'on veut comprendre l'intérêt que portent les éducateurs espagnols et latino-américains aux idées de Dewey. Figure négligée de l'idéalisme allemand, les idées de Karl Christian Friedrich Krause connaîtront une carrière singulière dans le monde ibéro-américain, allant jusqu'à configurer un mouvement culturel d'ampleur. Ce mouvement, fondé sur une doctrine panthéiste et porteur d'un programme éthique et politique aux

colorations réformiste et libérale, est devenu le souffle intellectuel de maints projets de renouvellement culturel dans les domaines de l'éducation et la science en Espagne à la fin du XIX^e siècle¹¹. C'est au sein de l'ILE que ces idées ont pris corps et ont été mises à l'épreuve dans le cadre d'un programme d'enseignement dit « libre », en marge du système d'éducation nationale et de la censure qui pesait sur la liberté académique après la réforme de 1875¹². Le krausisme, tel qu'il a été mis en œuvre par les membres de l'ILE, présente des points communs avec la philosophie de Dewey sur l'éducation, parmi lesquels une conception active du sujet de l'éducation, le caractère expérimental de l'apprentissage et la place attribuée à l'enquête, à l'exploration et aux arts dans le processus d'apprentissage. Il faut remarquer, en passant, que cette affinité élective n'est d'ailleurs peut-être pas tout à fait accidentelle. Il est possible que Dewey ait partiellement été le récepteur des idées de Krause par l'intermédiaire de son collaborateur Friedrich Fröbel, auquel Dewey se réfèrera dans ses travaux en pédagogie¹³. En vertu de ces affinités, les éducateurs espagnols ralliés autour de l'Institution libre d'enseignement voient chez Dewey non seulement une validation de leur posture pédagogique, mais aussi un « allié » dans leur combat contre l'éducation « traditionnelle » et dogmatique d'influence catholique (Donoso, p. 30). De fait, plusieurs des premiers écrits de Dewey en traduction espagnole ont été publiés dans le périodique de l'ILE, le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, accompagnés de commentaires¹⁴. C'est au sein de cette mouvance que *The School and Society* sera traduit en 1900 par Domingo Barnés, membre de l'ILE¹⁵.

Ce premier pilier de la réception de Dewey est à recouper avec un autre, à savoir, l'influence quelques années plus tard du cercle intellectuel réuni autour de José Ortega y Gasset, figure de proue de la philosophie espagnole et de la phénoménologie de la première moitié du XX^e siècle, et dont l'influence s'étend Outre-Atlantique. En effet, des disciples d'Ortega se sont intéressés aux travaux de Dewey, chez qui ils ont vu des affinités avec l'œuvre du maître à penser de Madrid¹⁶. Certains d'entre eux sont même devenus traducteurs de Dewey vers l'espagnol. Pendant la guerre civile et le régime franquiste qui

s'ensuivit, les disciples d'Ortega participèrent de cette génération d'intellectuels espagnols en exil venus s'installer en Amérique latine, étendant de fait leur influence au-delà de l'Espagne. Ainsi, par exemple, Lorenzo Luzuriaga, étudiant d'Ortega, membre proéminent de l'ILE et traducteur prolifique de Dewey, s'exila en Argentine où il poursuivit son activité de traduction et de promotion des théories deweyennes de l'éducation, afin d'échapper à la censure qui pesait à l'époque sur l'ILE, que le régime franquiste avait tâché de combattre de tous ses moyens. Il traduisit *Experience and Education* (1938) en 1939, et *Democracy and Education* (1916) en 1946¹⁷. De même, José Gaos, disciple d'Ortega exilé au Mexique, traduira *Expérience et Nature* (1925) en 1948. Gaos aurait également donné un cours sur la philosophie de Dewey à la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) et à Caracas¹⁸. Eugenio Imaz (1900-1951), exilé au Mexique lui aussi, publiera la traduction de *Logic: The Theory of Inquiry* (1938) en 1950, et *The Quest for Certainty* (1929) en 1952. Finalement, Samuel Ramos, philosophe mexicain sous l'orbite d'influence d'Ortega, traduira *Art as Experience* (1934) en 1949. Sur ce point, Donoso ne nous livre aucune piste interprétative en ce qui concerne ce sur quoi se fonde l'intérêt que les disciples d'Ortega manifestent à l'égard de Dewey. Cet intérêt n'est bien sûr pas accidentel. Il tient principalement à leur formation phénoménologique. En effet, c'est la conceptualisation sociale et historique de l'expérience qui sert de point d'articulation entre la philosophie d'Ortega, formé à l'école de la phénoménologie allemande et qu'il cherche à dépasser, et de Dewey. José Gaos, en particulier, fut aussi et surtout un traducteur de Husserl et Heidegger en espagnol, et portait un intérêt singulier à la confrontation entre la philosophie de l'expérience de Dewey et la phénoménologie (principalement heideggerienne), comme il le révèle dans sa préface à *Expérience et Nature*.

Malgré son caractère parfois quelque peu allusif et vague, ce chapitre livre des pistes essentielles pour l'étude de la circulation des idées et travaux de Dewey dans l'univers intellectuel et politique hispanophone. Compte tenu de l'état encore balbutiant de la recherche dans ce domaine, et le caractère éclaté des contributions disponibles, la

contribution de Donoso s'avère importante par ce qu'elle offre de synthèse panoramique. On regrettera toutefois que l'auteur ne fasse mention, à quelques exceptions près, de la circulation d'idées, de traductions et de projets éditoriaux *entre* pays hispanophones. En effet, chaque pays est traité indépendamment, tel des monades refermées sur elles-mêmes. Or, la circulation d'ouvrages et de traductions entre pays hispanophones semble être tout à fait importante si l'on cherche à rendre compte de la réception de Dewey. À cet égard, German Arciniegas, historien et essayiste colombien écrivait en 1949, à l'occasion du 90^e anniversaire de Dewey, dans le journal colombien *El Tiempo* : « cela fait des années que les maisons d'édition de Madrid multiplient les éditions des livres de Dewey que l'on retrouve par la suite entre les mains des enseignants latino-américains¹⁹. » Et Arciniegas d'ajouter avec véhémence que le 90^e anniversaire de Dewey sera fêté par tous ces « enseignants anonymes dans les montagnes des Andes en Colombie »²⁰. La circulation de traductions entre pays et continents et les réceptions auxquelles elles donnent lieu passent sous le radar d'une enquête focalisée exclusivement sur les pays d'origine des traductions. Nous devons cependant admettre que l'auteur présente sa contribution comme un « premier moment » dans cette enquête, ce qui est compréhensible, étant donné la magnitude de la tâche.

MEXIQUE

Au Mexique la réception des idées de Dewey connaîtra un destin singulier. Bien avant la traduction de ses œuvres philosophiques par les disciples d'Ortega dans les années 1940 et 1950, ses idées pédagogiques ont pris corps sous une forme expérimentale à une échelle monumentale dans les politiques d'éducation du Mexique postrévolutionnaire.

Entre 1910 et 1920, le Mexique connaît une série de conflits armés et politiques qui signeront la fin de la dictature de Porfirio Díaz, au pouvoir depuis 1876, et le début d'un processus de démocratisation dont l'un des moments forts sera la nouvelle constitution de 1917, toujours

en vigueur. À partir des années 1920, animé par un élan réformateur, le gouvernement mexicain issu du processus révolutionnaire cherche à placer la politique d'éducation au centre de ses efforts de reconstruction de la société. Il se dote pour cela du Secrétariat de l'éducation publique (Secretaría de Educación Pública ou SEP), institution chargée d'élaborer et implémenter une nouvelle politique d'éducation dans un esprit démocratique et d'unification du pays fragmenté politiquement, géographiquement et culturellement. Dans ce contexte, et motivés par une volonté de dépassement du positivisme – la philosophie d'État du *Porfiriato* –, les éducateurs mexicains se tournent, entre autres, vers les courants de la nouvelle éducation (*nueva educación*) des États-Unis, de l'Espagne, ainsi que les doctrines d'éducateurs mexicains progressistes du XIX^e siècle. L'écologie institutionnelle et intellectuelle post-révolutionnaire constitue un terrain favorable à la réception des idées de Dewey en matière d'éducation.

Cette réception, toutefois, n'a pas eu lieu sans susciter des réticences, parfois même virulentes. José Vasconcelos, le célèbre écrivain mexicain²¹, quitte son poste de recteur de l'UNAM pour occuper, à partir d'octobre 1921, la direction de la Secretaría de Educación Pública. En ligne avec ses idées exposées dans *La Raza cósmica* sur l'hétérogénéité fondamentale et irréductible entre l'Amérique latine et l'Amérique anglo-saxonne, Vasconcelos se montre critique, voire hostile à l'influence des courants d'éducation venant des États-Unis, notamment à l'occasion de leur adoption formelle par le gouvernement de Cuba (Vasconcelos, 1935b)²². Il vise tout particulièrement l'influence de Dewey, en remarquant au passage le contresens que présente à ses yeux l'importation d'une philosophie « protestante » dans un pays foncièrement catholique, ce qu'il associe par ailleurs à un retour au positivisme du *Porfiriato*. Cette résistance finit par céder. En 1924, Vasconcelos est destitué de ses fonctions par le président Plutarco Elías Calles et son successeur nommé comme vice-ministre un certain Moisés Sáenz, récemment débarqué de l'Université de Columbia et disciple de John Dewey. Sous l'impulsion de Sáenz, la Secretaría de Educación Pública devient un véritable centre

d'expérimentation en matière de pédagogie, suivant, entre autres, les préceptes de l'expérimentalisme deweyen. Avec la création de plus de 2 000 écoles en région rurale en l'espace d'à peine quelques années, et la multiplication d'équipes itinérantes d'enseignants formés dans une approche plurilingue et pluriculturelle de l'enseignement, l'expérience de la SEP acquiert des proportions époustouflantes. Afin d'illustrer l'importance qu'attachait Sáenz aux idées deweyennes, il convient de reprendre un extrait du discours prononcé à l'Université de Chicago, cité par Donoso :

John Dewey est déjà allé au Mexique. Il y a été d'abord par ses étudiants à Columbia ; il s'y est ensuite rendu à travers ses livres – *The School and Society* est un livre bien connu et apprécié au Mexique. Et maintenant, il s'y rend personnellement. Lorsque John Dewey arrivera au Mexique, il découvrira que ses idées sont mises en œuvre dans nos écoles. La motivation, le respect de la personnalité, l'expression de soi, la vitalisation du travail scolaire, la méthode du projet, l'apprentissage par la pratique (*learning by doing*), la démocratie dans l'éducation – Dewey dans son intégralité s'y trouve présent. Non pas, certes, comme un fait accompli, mais certainement comme une tendance poignante. (Sáenz, 1926)²³

En 1926, à peine quelques années après la mise en œuvre de ces politiques, John Dewey se rend au Mexique et visite les *misiones* de la SEP. Sa réaction ne fait aucune place à l'ambiguïté. Non seulement il y reconnaît l'esprit expérimental de sa philosophie, mais éprouve une véritable fascination pour l'énergie et le vitalisme des éducateurs mexicains et leurs projets de réforme. Ces observations ont été consignées dans deux célèbres essais publiés dans *The New Republic* en 1926, dont « Mexico's Educational Renaissance ». Nous reproduisons les citations rapportées dans le chapitre 5 par Ruben Flores (p. 76-77) :

« Le développement éducatif le plus intéressant et important, ce sont les écoles rurales. » « C'est la problématique privilégiée

du régime actuel ; cela signifie une révolution plutôt qu'une renaissance. Il s'agit non seulement d'une révolution pour le Mexique, mais dans certains aspects, de l'une des expériences sociales (*social experiments*) les plus importantes au monde. » « Je suis prêt à aller plus loin et dire qu'il n'existe nulle part ailleurs un esprit d'union aussi intime entre les activités scolaires et celles de la communauté que dans cette expérience mexicaine. » « Partout, l'on observe un fort esprit d'expérimentation, une volonté de "tout essayer au moins une fois (*to try everything once*)" et la plupart des choses bien plus d'une fois. » (Dewey, 1926a)²⁴

Brièvement abordée dans le premier chapitre, la réception de Dewey au Mexique fait l'objet d'un développement plus approfondi, dans le chapitre 5, « Dewey and Mexican Pragmatism », par Rubén Flores²⁵. Flores resserre la focale sur les expériences pédagogiques au Mexique et leur influence sur deux éducateurs et activistes états-uniens : George I. Sanchez et Lloyd Tireman. Le chapitre retrace l'histoire de Sanchez et Tireman à partir de leur voyage au Mexique, début des années 1930, comme un point pivot dans leur carrière d'éducateurs progressistes²⁶. Tous deux formés dans un contexte d'éducation progressiste, baignant dans les idées de Dewey sur le rôle de l'éducation dans le processus démocratique, le premier au Texas et à Berkeley, le deuxième à Iowa, ils s'inspirèrent de l'expérience mexicaine pour promouvoir des politiques d'éducation aux États-Unis, notamment dans l'État du Nouveau-Mexique. Le caractère frontalier de cet État du sud les confronta aux défis que pose l'enseignement dans un contexte de pluralisme linguistique, ethnique et religieux. Face à ces défis, ils crurent trouver la clé d'une éducation pluraliste dans les développements pédagogiques au Mexique, de telle sorte que, en revenant de leur voyage, tous deux devinrent des ardents défenseurs du modèle expérimental d'éducation mis en place par la SEP, et des avocats publics de la répliquabilité de cette expérience aux États-Unis. Ayant restitué ce parcours, l'auteur tient à souligner le rôle de Sanchez et Tireman dans le renouvellement des politiques d'éducation aux États-Unis.

Ce chapitre piste donc la circulation d'idées, d'expériences et sensibilités dans un va-et-vient des deux côtés du Rio Bravo. Dans un premier temps, il se penche sur l'influence de Dewey sur les réformateurs de l'éducation au Mexique, pour ensuite rendre compte de l'influence de ce modèle sur les éducateurs progressistes états-unien d'inspiration pragmatiste. Dépassant le strict cadre de l'histoire des idées, ce chapitre livre ainsi les jalons d'une histoire passionnante sur la circulation d'expérimentations institutionnelles colorées par une sensibilité deweyenne. Il renoue donc avec une histoire d'expériences « pragmatistes » au-delà des confins des départements universitaires de philosophie et psychologie, en déplaçant le terrain de l'enquête vers des sites géographiques tout à fait anodins dans l'historiographie du pragmatisme.

L'on pourra néanmoins déplorer l'usage peu critique que fait l'auteur du terme « pragmatisme », qui englobe vaguement des idées s'inspirant des écrits de Dewey sur l'éducation, ainsi que le manque de précision dont il fait preuve en se référant aux « pragmatistes américains ». En effet, l'auteur semble confondre tradition et héritage pragmatiste. Il ne suffit pas d'hériter d'une certaine pensée pour dire que l'on prend part à une tradition. Le même problème se pose lors de l'introduction d'expressions forgées par l'auteur, telles que « expérimentalisme mexicain » et « pragmatisme mexicain », dont le sens précis demeure opaque à la lecture, pourvu qu'elles fassent référence à quelque chose d'autre qu'aux étudiants de Dewey au Mexique. De même, malgré la contemporanéité, le parallélisme des carrières de Sanchez et Tireman et le fait que tous deux furent amenés à travailler dans l'État du New Mexico, l'auteur ne fournit aucune information au sujet du rapport entre ces deux figures, ni les réseaux d'interconnaissance ou milieux de sociabilité communs. De la même manière, l'auteur ne fournit pas de pistes ni d'informations sur la postérité de Sanchez et Tireman, laissant le lecteur dans le doute à propos de l'ampleur et la signification de ces expérimentations, malgré le fait qu'elles soient intéressantes en soi. De ce fait, la conclusion avancée par Flores sur l'étendue de « l'influence » et le « rôle du pragmatisme mexicain » dans les débats

politiques aux États-Unis ne trouve pas d'appui dans le texte. Ceci dit, le chapitre réalise sa promesse d'ouvrir de nouvelles perspectives sur l'historiographie du pragmatisme en élargissant l'horizon de circulation d'idées et d'expérimentations.

BRÉSIL

Nous retrouvons un cas relativement similaire au Brésil. La contribution de Marcus Vinicius Da Cunha et Débora Cristina Garcia dans le chapitre 2, « Pragmatism in Brazil : Dewey and Education », se donne pour but de montrer, à vol d'oiseau, la place des idées de Dewey dans les débats sur l'éducation dans ce pays au XX^e siècle. Ce faisant, l'article prend appui sur l'histoire des traductions ainsi que sur les références à Dewey et à ses travaux dans des revues spécialisées d'éducation. Outre le travail de reconstruction chronologique, le corpus de données constitué de publications de la *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* permet aux auteurs d'avancer des constatations quantitatives sur le nombre et l'évolution d'occurrences du nom de Dewey dans les publications, ainsi que la place de ces occurrences dans les textes. L'orientation de ce chapitre est de nature strictement descriptive et, faute de problématisation, ne fait pas de place à un effort d'analyse ou d'interprétation. Ceci dit, une vertu de ce chapitre est de recadrer systématiquement la publication des textes et les débats d'idées dans un contexte politique fortement mouvementé.

Dans les années 1920 et 1930, plusieurs États fédérés du Brésil entament des réformes en vue de moderniser le système d'éducation publique. Bien qu'elles ne soient pas le résultat d'une planification orchestrée par le gouvernement central, les réformateurs brésiliens puisent à des sources similaires en matière de pédagogie, importées notamment des États-Unis et d'Europe. C'est dans ce contexte que les idées développées dans la mouvance hétéroclite de l'École nouvelle ont vu le jour au Brésil, et, parmi cet ensemble hétérogène, les écrits de Dewey.

Avec l'arrivée au pouvoir en 1930 de Getulio Vargas et les promesses de modernisation du nouveau gouvernement, l'élan réformateur trouve un nouveau souffle. La création du Ministère d'éducation et de santé publique (Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública), conçu, entre autres, pour homogénéiser une politique d'éducation nationale, contribue au surgissement d'un espace de débat autour des théories de l'éducation et du sens de l'éducation publique. Les éducateurs progressistes se réclamant du libéralisme et prônant une reconstruction démocratique de la société par l'éducation publique jouent un rôle important²⁷, avant de venir occuper des postes dans le gouvernement. C'est dans ce contexte qu'Anísio Teixeira, figure clé de la réception de Dewey au Brésil, fera carrière. Étudiant en 1927-1928 au Teachers College de l'Université de Columbia, Teixeira se forme auprès de Dewey et de son collaborateur William Heard Kilpatrick²⁸. À peine rentré au Brésil, il devient directeur de l'Éducation publique du District fédéral (Diretor Geral da Instrução Pública do Distrito Federal)²⁹, et s'engage dans des projets de traduction et de divulgation des écrits de Dewey. On doit à Teixeira la publication de *Vida e educação* en 1930, un volume rassemblant des traductions d'essais de Dewey, dont « The Child and the Curriculum » (1902) et « Interest and Effort in Education » (1913), également parus dans les revues *Revista de Educação* et *Educação*. En 1936 paraît la traduction de *Democracy and Education*, fruit d'un travail collaboratif avec Godofredo Rangel, dont la traduction de *How We Think* (1910) était parue en 1933.

Le virage conservateur et autocratique du gouvernement de Vargas, suite à une tentative de coup d'État en 1935, donne lieu à une vague répressive et à une chasse aux sorcières contre les communistes, ce qui éloigne une grande part des éducateurs progressistes du nouveau régime de l'*Estado novo*. Parmi eux, Teixeira se voit forcé de partir en exil. Aucune traduction ou publication sur Dewey ne verra plus le jour jusqu'à la fin de l'*Estado novo* en 1945.

Les années 1950 annoncent une nouvelle vague de publications et débats autour du mouvement de la New School. Teixeira reprend la tête d'une institution publique en 1952, cette fois-ci l'Institut national des études pédagogiques (Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos ou INEP)³⁰, dont la revue *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* devient un véhicule important pour la diffusion des idées d'inspiration deweyenne sur l'éducation. En 1952 paraît une nouvelle publication de *How We Think*, suivie en 1959 d'une nouvelle traduction de *Reconstruction in Philosophy* (1920), sponsorisée par l'INEP et revue par Teixeira. Par ailleurs, aux côtés de Gilberto Freyre (lui aussi formé à l'Université de Columbia, auprès de Franz Boas), Teixeira sera commissionné par Columbia pour participer à l'organisation d'hommages à l'occasion du centième anniversaire de Dewey en 1959.

Le rythme de publications ne diminuera qu'avec le coup d'État militaire de 1964 et le retrait de Teixeira de son poste. En effet, sous le gouvernement militaire, les débats sur l'éducation se trouvent pris dans l'étau entre une approche managériale prônée par le gouvernement, et la critique marxiste portée par l'opposition, ce qui laisse peu de place aux approches d'inspiration pragmatiste, soupçonnées de sympathies communistes, d'une part, et de collusions impérialistes, d'autre part. Malgré la répression, l'activité de traducteur de Teixeira se poursuivra jusqu'à la fin de sa vie en 1971. Ses traductions de *Liberalism and Social Action* (1935) et *Freedom and Culture* (1939) paraîtront en 1970 dans le volume *Liberalismo, liberdade e cultura*, et celle d'*Experience and Education* (1938) paraîtra l'année de sa disparition.

Le chapitre se conclut par une brève présentation de la littérature secondaire à partir des années 1990, qui atteste d'un intérêt croissant pour Dewey au Brésil, notamment auprès de cercles de philosophes et non plus seulement d'éducateurs. Malgré l'intérêt bibliographique que présente cette contribution, nous nous permettons de signaler deux difficultés concernant la confection de la base de données et la présentation des résultats. Dans le codage des textes, une démarcation peu critique entre les textes relevant de l'« éducation » et ceux relevant de

la « philosophie » permet aux auteurs de parvenir à la conclusion que la réception de Dewey dans le domaine de l'éducation n'a pas eu de conséquences sur la philosophie universitaire. Ainsi, la présentation procède comme si l'on avait affaire à des domaines d'étude bien établis, hermétiquement séparés par une frontière immuable tout au long du XX^e siècle. Une problématisation plus informée du rapport entre éducateurs et philosophes, ainsi que de la circulation des œuvres et des revues, aurait été souhaitable afin que l'on puisse mieux comprendre la composition des publics de l'École nouvelle (*Escola Nova*). Finalement, le manque de précisions au sujet du contenu même des écrits fait que le lecteur reste sur sa faim en ce qui concerne les prises de position dans les débats, voire le sens et la substance même de la réception. Ce dernier aspect est, dans une large mesure, une caractéristique de l'ensemble de cette première section du volume.

Cela dit, cette partie de l'ouvrage nous permet d'entrevoir des pistes multiples à explorer et nous invite à prolonger l'enquête sur la réception du pragmatisme en Amérique latine. On peut songer, dans l'esprit de prolonger l'étude des expérimentations en matière d'éducation, à l'influence de Dewey sur des intellectuels et éducateurs colombiens comme German Arciniegas et Augustin Nieto Caballero – chez qui les idées réformistes de Dewey font écho au libéralisme républicain latino-américain. De même, une enquête sur le travail de l'argentine Angélica Mendoza serait bienvenue. Philosophe marxiste et élève d'Herbert Wallace Schneider à Columbia, elle opère un rapprochement entre marxisme et pragmatisme deweyen autour de la question de l'émancipation par l'éducation et des collectifs d'enquêteurs en vue de la préfiguration des problèmes sociaux. Cette première section de l'ouvrage expose donc le lecteur à un chantier de l'historiographie en train de se faire, offrant des perspectives de développements supplémentaires.

DEUXIÈME PARTIE : PHILOSOPHES IBÉRO-AMÉRICAINS ET PRAGMATISME

Les contributions réunies dans la deuxième section du volume resserrent la focale sur le rapport d'auteurs hispanophones au pragmatisme nord-américain. Chaque chapitre s'attèle à mettre en dialogue un auteur avec des figures de la constellation pragmatiste. Alors que certaines contributions cherchent à mettre en évidence l'existence d'affinités thématiques (chap. 9, 11, 12), d'autres mettent en lumière des dialogues et l'existence de rapports d'influence directe (chap. 5 à 8). Pour l'éditeur, cette section vient appuyer l'argument historiographique avancé en introduction selon lequel certains auteurs hispanophones devraient être « inclus » dans l'histoire du pragmatisme, c'est-à-dire dont la pensée n'est pas seulement réceptrice ou usagère du canon mais contribue à enrichir la tradition pragmatiste. Cette idée, fort appréciable, demeure indéterminée tant que l'on ne se donne pas un critère de définition du pragmatisme, ce que seul le chapitre 10 fait. Étant donné l'hétérogénéité des contributions proposées et le nombre d'auteurs et de thèmes traités, on se focalisera ici sur les points qui nous semblent être les plus intéressants au regard de leur pertinence pour l'historiographie du pragmatisme.

Le premier chapitre de cette section surprend le lecteur par un commentaire sur José Ingenieros et Ralph Waldo Emerson³¹. On sait que José Ingenieros, le célèbre auteur argentin de *L'Homme médiocre* (*El hombre mediocre*) (1913), vouait une profonde admiration au poète transcendentaliste, à la fois sur le plan personnel et intellectuel. Cela est bien attesté par le recueil de ses cours dans *Hacia una moral sin dogmas. Lecciones sobre Emerson y el eticismo* (1917). Ainsi, Emerson se révèle être une référence fondamentale pour la philosophie morale d'Ingenieros. Par conséquent, une étude comparée semble tout à fait justifiée et pertinente. C'est ce que se propose de faire ce chapitre, bien que le résultat soit fortement décevant. En effet, le chapitre présente des vices de forme et de fond. Comme le signale l'autrice, les deux essayistes entretiennent une conception évolutionniste et

expérimentale de la morale, ancrée dans la vie quotidienne, et récusent tout idéalisme métaphysique des valeurs. Ce fil de raisonnement nous confronte de plain-pied avec une éthique pragmatiste. Cependant, il nous semble qu'un tel examen gagnerait à être recadré par les débats sur le perfectionnisme moral avancés, entre autres, par Stanley Cavell. Il conviendrait également de s'interroger sur l'influence du double héritage de Spencer et Nietzsche sur la pensée morale d'Ingenieros, sans doute en toile de fond de ses affinités avec Emerson. Enfin, l'inclusion d'Emerson dans la famille pragmatiste relève aussi d'une conception élargie de ce qu'est le « pragmatisme », qui a fait l'objet de débats récents. Une justification à cet égard aurait été la bienvenue.

De la liste d'auteurs traités, deux ressortent en vertu de leur rapport foncièrement critique au pragmatisme, tout en se réclamant, à un moment ou un autre de leur vie intellectuelle, de ce courant : le Catalan Eugenio d'Ors (chapitre 6, par Marta Torregrosa) et l'Uruguayen Carlos Vaz Ferreira (chapitre 8, par Paloma Pérez-Ilzarbe). Nous leur accordons ici une attention particulière.

Eugenio d'Ors est une figure pour le moins controversée, eu égard à sa trajectoire intellectuelle au sein du franquisme en Espagne³². Jeune philosophe, d'Ors sera appelé à s'installer en France en tant que correspondant à l'étranger de *La Veu de Catalunya* en 1905. C'est à Paris que d'Ors découvre le pragmatisme, alors qu'il fréquente les cours d'Émile Boutroux et d'Henri Bergson au Collège de France. C'est aussi lors de ce premier séjour parisien qu'il aura, par ailleurs, l'occasion d'assister à des conférences de William James, invité en mai 1910 par Boutroux à la Fondation Thiers (Nubiola, 2011), et, à en croire les passages de son journal où il consigne cette expérience, celui-ci aurait suscité en lui une profonde admiration. Cependant, si en 1906 et pris d'enthousiasme le jeune d'Ors se déclare ouvertement disciple de Bergson et pragmatiste (dans la lignée de W. James, C. S. Peirce, et de F. C. S. Schiller, précise-t-il), son travail philosophique de maturité se présente comme un effort de « dépassement » du pragmatisme et du bergsonisme. Il estime que le spiritualisme français représenté

par Bergson, tout autant que le « relativisme » qu'il attribue à James, sont des philosophies qui font obstacle au renouveau culturel dont l'Europe aurait besoin au début du siècle. Fort de cette conviction, et inscrivant son activité d'intellectuel dans un programme de renouveau culturel de l'Espagne (en résonance, on s'en doute bien, avec son engagement phalangiste postérieur), l'essayiste catalan caractérisera sa philosophie de « post-pragmatique ».

Bien que le rapport d'Ors au pragmatisme soit repérable tout au long de son œuvre, Torregrosa se réfère tout particulièrement à deux textes de jeunesse. Lors du troisième Congrès international de philosophie à Heidelberg en 1908 (où Josiah Royce se trouve parmi les participants, et les discussions sur le pragmatisme sont à l'ordre du jour), d'Ors présente deux communications : « Le résidu après avoir mesuré la science par l'action (*El residuo en la medida de la ciencia por la acción*) » (1909)³³, et « *Religio est libertas* » (1925). Il s'agit de deux textes où l'on trouve déjà ses critiques à l'encontre du pragmatisme – qu'il appellera lui-même, en rétrospective, son « leitmotiv » – et qu'il ne cessera de développer, par la suite, tout au long de son œuvre. Le mérite du chapitre 6 de Torregrosa tient dans l'effort de présentation de cette critique et la mise en lumière d'affinités qui rapprochent d'Ors de Peirce et de James.

Il convient de préciser rapidement de quoi il est question lorsqu'il s'agit de « pragmatisme » pour d'Ors. Malgré des références dans ses textes de jeunesse à Peirce et à Dewey (notamment la *Logique*), il semble que le rapport d'Ors au pragmatisme soit principalement médié par la figure de William James. À ce dernier, d'Ors adresse le reproche de céder à un anti-intellectualisme dangereux.

Outre ce rapport de méfiance, la critique formulée par d'Ors dès 1908 vise la conception pragmatiste de la science et de l'action. À cet égard, d'Ors prend position contre ce qu'il perçoit comme un utilitarisme excessif dans la conception de l'action et de la science chez les pragmatistes. Il fera de cette critique un élément central de sa propre

pensée. Pour d'Ors, l'action comporte toujours une part de jeu et une part esthétique, qui ne peuvent être résorbées dans les conséquences pratiques de l'action. Ainsi, il inscrit l'expérience ludique et esthétique au cœur de l'agir et, par là aussi, au centre de toute enquête et entreprise scientifiques. À suivre son exposition, «le pragmatisme» aurait négligé ces deux composantes fondamentales de l'expérience de l'homme au monde et, par conséquent, aurait abouti par nécessité à une conception tronquée de l'action et de la science. Et d'Ors d'insister dans un écrit de vulgarisation, à la fin de sa vie, que nous ne faisons pas de la philosophie seulement parce que nous cherchons à comprendre, mais tout simplement parce que nous en jouissons. Dans cet esprit, l'une de ses œuvres les plus aboutie porte pour titre : «La philosophie de l'homme qui travaille et qui joue (*La filosofía del hombre que trabaja y que juega*)» (1914/1995), qu'il étaye par le biais d'une anthropologie philosophique originale fondée sur la distinction entre l'action comme travail en tension avec la réalité et l'action comme activité ludique. Toutefois, comme le remarque bien Torregrosa, la critique orsienne semble viser, plus que les auteurs pragmatistes eux-mêmes, une certaine interprétation «utilitariste» du pragmatisme d'usage en Europe à l'époque.

Le texte de Torregrosa a la vertu de nous ouvrir à une véritable réception du pragmatisme en Espagne, chapitre très peu connu et peu travaillé de l'histoire de la philosophie, pourtant riche en idées³⁴. Il nous semble qu'il serait tout à fait intéressant de suivre cette piste en creusant davantage les écrits d'Ors en dialogue critique avec les auteurs canoniques du pragmatisme classique. Tout particulièrement, il serait fructueux de relire d'Ors à la lumière de l'esthétique deweyenne développée dans *Art as Experience* (Dewey, 1934) et des passages où il est question du jeu dans les théories de l'éducation. En effet, bien qu'il se réfère à la *Logic* (1938/1993), d'Ors ne semble pas avoir pris connaissance de ce volet esthétique et «ludique» de la pensée deweyenne³⁵. Sans doute, il y aurait trouvé de quoi reformuler sa critique.

En guise de conclusion, Torregrosa avance l'idée selon laquelle d'Ors se serait confronté aux mêmes « problèmes philosophiques » que Peirce. Elle relève une volonté commune de dépasser un certain rationalisme cartésien, et l'effort (tout aussi bergsonien) de rapprocher vie et pensée, raison et expérience, d'où un intérêt pour l'étude de l'enquête scientifique. Ainsi, l'autrice attire notre attention sur les points communs que d'Ors partage avec la mouvance pragmatiste : le faillibilisme, un souci pour resituer l'enquête scientifique et philosophique dans le cadre de l'expérience d'une vie agissante, ainsi qu'une conception sociale de l'entreprise scientifique. Toutefois, nous regretterons l'aspect malheureusement très allusif du texte de Torregrosa à cet égard.

Revenons donc à présent sur le continent américain. Carlos Vaz Ferreira, dont le nom survient dans une bibliographie sur le pragmatisme élaborée par d'Ors en 1909³⁶, entretient, lui aussi, un rapport particulier avec l'œuvre de James. Vaz Ferreira est l'auteur de deux ouvrages critiques sur le psychologue de Harvard, pionniers de la réception de ce dernier dans le monde hispanophone. L'un d'eux, *Le Pragmatisme : exposition et critique*, dont la première publication date de 1909, a également été publié en français en 1914³⁷. Le deuxième, paru en 1920, cette fois-ci seulement en espagnol, *Conocimiento y acción*, rassemble des essais où l'auteur donne forme à ses impressions critiques à la lecture de *Varieties of Religious Experience* et de *Pragmatism*.

Tout en prenant position contre ce qu'il perçoit comme un relativisme latent chez James, Vaz Ferreira se veut proche de celui-ci à plusieurs égards. Ainsi dit-il partager avec James le goût pour l'expérience vécue, le concret, et la richesse de l'expérience (p. 121-122). Par ailleurs, Vaz Ferreira reprend à James l'idée que la complexité du réel excède les possibilités de la raison. Suivant ce fil de raisonnement, Vaz Ferreira met son lecteur en garde contre la violence que la pensée rationaliste et la volonté philosophique de faire système font subir à la complexité du réel. Vaz Ferreira pose sa philosophie contre les excès de

la raison cartésienne – raison raisonnante –, et lui oppose une raison raisonnable qu’il désignera du néologisme : *psiqueo*. Comme le signale l’autrice, Vaz Ferreira est ici proche de Dewey quand il caractérise la « *philosophic fallacy* » comme un vice de la pensée³⁸. Il s’agit bien d’un effort pour contrecarrer les excès de la raison philosophique (aussi scientifique et positiviste, pour Vaz), en resituant une conception de l’esprit redoublée d’une théorie de la connaissance fondée sur une anthropologie philosophique d’inspiration bergsonienne et jamesienne.

La pensée de Vaz Ferreira aboutit à une conceptualisation du rapport entre philosophie et sciences, que l’autrice cherche à reconstruire dans la deuxième partie du chapitre. Celle-ci conclut que Vaz Ferreira épouse une théorie de la connaissance nettement pragmatiste, dans la mesure où celle-ci satisferait trois critères : anti-cartésianisme, faillibilisme, pluralisme. Il nous semble que ces critères, hormis le fait qu’ils demeurent sous-déterminés dans l’exposition et ne font l’objet d’aucun travail d’explicitation, sont discutables³⁹. En effet, d’autres philosophies non-pragmatistes pourraient bien les satisfaire. Ceci dit, il nous paraît tout à fait salubre d’encourager des recherches sur Vaz Ferreira et la réception de James enclenchée par ses travaux. Par ailleurs, il serait aussi pertinent d’explorer la pensée de Vaz Ferreira et d’Ors ensemble, étant donné leur participation commune dans la constellation du bergsonisme hispanophone.

Ajoutons, pour finir, un dernier point critique sur cette section. Dans son ensemble, ce volume présente un panorama riche en données, mais dont l’abord peu critique et la restitution non systématique rendent l’appréhension difficile. Les textes revêtent un caractère plus informatif que critique, cédant parfois à l’emploi de généralités dans la présentation des auteurs, où la paraphrase et la citation se succèdent indistinctement. En effet, plusieurs chapitres (notamment 5 à 8) demeurent allusifs dans la présentation des arguments. Le manque de précision, ainsi qu’un usage vague des termes et des concepts, dont le sens n’est pas soumis à un travail d’explicitation, risquent malheureusement de décourager certains lecteurs.

TROISIÈME PARTIE : LE PRAGMATISME ET « L'EXPÉRIENCE HISPANIQUE »

La troisième partie de l'ouvrage (« *Pragmatism as a Resource in The Hispanic Experience of the Twenty-First Century* ») offre des perspectives qui vont au-delà de l'histoire des idées, élargissant ainsi l'attrait du volume. Cette section se présente comme une démonstration vivante de la portée critique d'une pensée d'inspiration pragmatiste, en prise sur des problèmes sociaux, éthiques et politiques. Elle sera susceptible d'intéresser un public concerné par les questions d'ethnicité et de race, de genre, d'impérialisme, et de pédagogie politique, abordées ici à travers l'examen d'expériences de communautés latinos aux États-Unis. Les contributions s'attellent à explorer à la fois les questions des identités et citoyennetés « multiculturelles » et les « cultures de la frontière » (ch. 13, José Medina ; ch. 14, José-Antonio Orosco ; ch. 16, Gregory Pappas) ; l'expérience de l'immigration comme processus de transformation de la personnalité au travers de jeux complexes d'attachements et détachements (chap. 15, Daniel Campos) ; les enjeux d'une pédagogie critique en contexte interethnique (chap. 17, Alejandro Strong ; chap. 18, Kim Diaz) ; et le rôle émancipateur de la religion (chap. 19, Alexander Stehn). Chaque contribution, à sa manière, renoue avec la problématique éthico-politique de l'oppression.

L'ensemble nous plonge dans des compagnonnages insolites : Dewey avec José Martí et Paulo Freire, pour dégager les lignes d'une pédagogie émancipatrice ancrée dans l'expérience ; Dewey aux côtés de María Lugones, en tant qu'interprètes de la situation vécue des *Latina Lesbians* ; une rencontre entre William James et Enrique Dussel, explorant la psychologie de l'impérialisme et le rôle correcteur de l'expérience religieuse ; Peirce nous livrant des clés interprétatives pour comprendre l'expérience de l'immigration. Sans doute, l'un des mérites de cette section est de mettre en lumière les possibilités d'un dialogue entre des questionnements philosophiques et des problèmes contemporains. Il s'agit, en somme, d'une volonté de décroïsonner la philosophie en la mettant à l'épreuve du réel. Tout comme dans les

sections précédentes, les contributions sont de qualités très inégales. Nous nous limiterons à revenir sur deux d'entre elles.

La section s'ouvre sur un texte de José Medina à propos des défis éthiques que pose le multiculturalisme en contexte de globalisation. Dans sa contribution, il vise à développer un modèle « pragmatiste » du dialogue inter-ethnique dans des sociétés dites « diverses »⁴⁰. L'auteur s'inscrit, par-là, dans une lignée de théorisations normatives des contre-publics minoritaires (Fraser, 1992), son but étant de définir la forme d'un dialogue intra et inter-ethnique en conformité avec les principes de justice, égalité, *human flourishing* et autodétermination. En guise de conclusion, il confronte les résultats de cette théorisation aux propos de José Martí dans « Nuestra América » sur l'identité latino-américaine, afin de préciser le sens de l'« unité dans la diversité » des peuples latino-américains.

Selon l'auteur, le défi est de parvenir à une conception de l'expérience et de l'identité ethnique qui éviterait deux types d'écueil : l'essentialisme, d'une part, et les tendances à l'exotisme et la marchandisation homogénéisante des identités, propres au multiculturalisme contemporain, de l'autre. Pour ce faire, il s'appuie sur un « pluralisme radical (*radical pluralism*) » d'inspiration pragmatiste, dont la ligne de force est de concevoir l'identité ethnique comme étant dynamique, intrinsèquement hétérogène, et constituée au cours des transactions entre les acteurs et leur environnement. Le cheminement proposé par Medina nous mène de Dewey à Alain Locke, puis de Locke à José Martí : un parcours qui nous est paru tout à fait fertile et stimulant.

Le modèle se fixe comme horizon normatif l'auto-détermination des groupes, fondée sur la connaissance de soi. Afin d'étayer son propos, l'auteur s'attèle, dans un premier temps, à reconstruire les analyses de Locke dans *The New Negro*, sur le champ d'expérience commune créé par les milieux afro-américains à Harlem. Chez ce dernier, la connaissance de soi des groupes noirs (extension du précepte delphique à la politique ethnique) est élevé au rang de tâche (*task*) et

de défi (*challenge*). Medina relit ces passages à l'aune de la problématique deweyenne d'une « reconstruction » créatrice de l'expérience, entendue à la fois comme examen des circonstances vécues et enquête sur les potentialités du groupe. Il en dérive les enjeux politiques : la lutte pour l'autonomie repose sur un travail de transformation de l'expérience partagée. De fait, l'enquête sur soi, via un dialogue « inter-ethnique », est une condition préalable à la prise de contrôle sur le destin propre et à l'entrée en dialogue avec les autres groupes. L'auteur nous propose par là une approche pragmatiste des problématiques de l'affirmation de soi des minorités ethniques – traitée dans l'univers francophone, entre autres, par les tenants de la Négritude. En effet, par le biais d'un geste qui sonnera familier aux lecteurs de Dewey, il propose que les minorités ethniques doivent passer d'une expérience décousue et passive à une expérience contrôlée du vivre ensemble, en vue d'une réappropriation de leur propre destin.

Le texte culmine par une comparaison, fort intéressante, entre le discours de Locke dans *The New Negro* (1925/2024) et les propos sur « *The New Hispanic* » que Medina attribue à José Martí. Loin de vouloir faire de Martí un pragmatiste, il propose plutôt de relire les problèmes du devenir autonome des latino-américains, à l'aune du modèle développé, comme une enquête sur la consolidation d'une expérience latino-américaine. L'originalité des propos de Medina ne réside sans doute pas dans ses conclusions d'ordre pratique. En effet, dire que c'est le dialogue polyphonique interne aux groupes ethniques qui leur permet de se constituer en tant que groupes autonomes et d'entrer, ensuite, dans un dialogue avec d'autres groupes ne surprendra pas le lecteur. On dira, plutôt, que la force de son interprétation tient dans l'introduction de la question du travail collectif sur l'expérience, en vue de produire une véritable expérience partagée ouvrant à un futur commun et à un vivre-ensemble inscrit dans la durée.

Néanmoins, nous nous permettons de soulever deux points critiques à cet égard. La question de la teneur normative du modèle reste sous-déterminée tout au long du texte. En effet, le sens des contraintes

normatives – épanouissement humain (*flourishment*), justice et égalité – auxquelles le modèle est censé répondre, demeure sous-entendu. Sans doute, aussi, un lecteur à la sensibilité marxienne pourrait lui reprocher de rabattre le problème de l’oppression et des différentiels de pouvoir inter-ethniques sur une question de compréhension entre groupes, évacuant ainsi d’autres problématiques pertinentes, comme l’analyse des classes sociales. Cette pièce reste, toutefois, stimulante et occupe une place importante dans le volume.

Passons maintenant à la contribution de Pappas. Celui-ci nous propose une réinterprétation deweyenne de María Lugones, théoricienne argentine du féminisme, en particulier de son essai « *Purity, Impurity, and Separation* », à la lumière de la situation vécue des « lesbiennes latinas (*Latina Lesbians*) », à la frontière entre le Mexique et les États-Unis. Au cœur de la réflexion de Lugones se trouve la question des identités « hybrides » et du métissage (*mestizaje*). Elle fait appel à la problématique anthropologique du pur et de l’impur (telle qu’elle a été mise en avant par Mary Douglas, en premier lieu) pour décrire la manière dont les identités hybrides sont appréhendées dans le contexte transfrontalier au sud des États-Unis. Ainsi, elle engage une critique de ce qu’elle appelle la « logique de la pureté » sous-jacente à la pensée blanche dominante, dont la spécificité est de refuser d’admettre l’ambiguïté identitaire, ce qui produit la stigmatisation et la marginalisation.

En établissant un parallèle entre la « quête de pureté » introduite par Lugones, et la « quête de certitude » de Dewey, Pappas trouve l’occasion de faire valoir la conception de la philosophie comme « critique des croyances influentes qui sous-tendent la culture » (Dewey)⁴¹. Les contours du pari interprétatif se dessinent clairement : si la « logique de la pureté » est conçue comme l’orientation cognitive et morale de la pensée blanche dominante, Pappas propose de lui substituer une approche en termes de « métaphysique » ordinaire, entendue au sens d’une « cartographie de l’existant » fondée sur l’expérience. Ainsi, la

logique de la pureté et les identités hybrides sont à comprendre comme des perspectives vécues sur l'existant.

À partir de cette reformulation du problème, l'auteur est à même d'amorcer une réflexion sur ce que signifie habiter l'entre-deux du trait d'union (*inhabit the hyphen*), caractéristique des habitants de la frontière. De ce point de vue, l'identité des habitants de la frontière n'est pas donnée d'emblée, telle un mélange entre des entités abstraites (Mexique *et* États-Unis, Masculin *et* Féminin). Au contraire, elle émerge au fil des expérimentations dans leurs modes de vie. Du même coup, l'auteur renvoie dos à dos la pensée « blanche » et les interprétations culturalistes, dans la mesure où celles-ci sont fondées sur de fausses abstractions (les cultures, les identités), et animées par une quête désespérée de certitude. Le texte soulève également des questions sur l'ontologie des « cultures ».

Bien qu'elle puisse sembler quelque peu répétitive au lecteur, cette contribution demeure intéressante. La contribution de Pappas montre bien comment des auteurs et des problématiques contemporains gagnent à être relus à la lumière des auteurs pragmatistes. L'une des valeurs de cette réinterprétation est donc d'élargir l'horizon conceptuel dans lequel s'inscrit le problème, offrant ainsi de nouvelles perspectives à l'imagination analytique. On s'arrêtera ici, mais nous espérons l'avoir montré : cette section a de quoi persuader ceux qui doutent du potentiel critique du pragmatisme américain, de l'intérêt qu'il y a à réexaminer ce vivier d'idées à la lumière de nouveaux problèmes. En guise de conclusion, revenons rapidement sur l'ensemble de l'ouvrage.

CONCLUSION

Au fil de la lecture, on a souvent l'impression que l'évocation de « connexions » fait office de recours facile pour évoquer le rapport entre auteurs, se substituant à une étude de réception approfondie. En effet, les appropriations locales, les déplacements de sens, les difficultés

et parfois même les erreurs d'interprétation, les inflexions critiques imprimées à la pensée d'origine, les loyautés, les hybridations et les instrumentalisations sont subsumées, et en quelque sorte aplaties, sous le seul terme de « connexions ». Le processus complexe et tortueux de réception, avec ses échos en retour, peut-être, dans l'œuvre de James ou de Dewey, se voit donc réduit à une simple métaphore, celle du contact et du lien. C'est un peu dommage pour un volume qui offre un beau matériau pour une étude de sociologie et d'histoire de la circulation et de la transformation des savoirs.

Ceci dit, les textes rassemblés dans ce livre ouvrent des pistes passionnantes : ils introduisent le lecteur – et le lecteur latino-américain, hispanophone ou lusophone, y sera d'autant plus sensible – à une série d'œuvres encore très peu connues des philosophes universitaires. L'ensemble dresse un panorama de rencontres insoupçonnées, et parvient à montrer en quoi, comment et pourquoi le pragmatisme déborde les frontières, tout en posant la question de l'unité et de la pluralité des manières de philosopher en Amérique. Le livre coordonné par Pappas remplit donc bien son objectif principal, à savoir celui de susciter la curiosité du lecteur et de l'inviter à découvrir ces figures méconnues de la pédagogie et de la philosophie. Dans une livraison de *Pragmata* dédiée au pluralisme culturel, cette fenêtre ouverte sur la diversité des héritages intellectuels, culturels et politiques du pragmatisme a toute sa place.

BIBLIOGRAPHIE

- BIDART Pierre (2004), « L'influence du philosophe allemand F. Krause dans la formation des sciences sociales en Espagne », *Revue Germanique Internationale*, 21.
- DEL CASTILLO SANTOS Ramón (2014), « Pobres diablos: José Gaos, John Dewey y la metafísica made in USA (segunda parte) », *Diánoia*, 59 (73), p. 113-133.
- CAVELL Stanley (1998), « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist? », *The Revival of Pragmatism. New Essays On Social Thought, Law, And Culture*, éd. par Morris Dickstein, Durham, Duke University Press.
- COLAPIETRO Vincent (2004), « The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey, and Cavell », *Metaphilosophy*, 35 (1/2) (« The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy »).
- COLUMBIA GLOBAL CENTERS | RIO DE JANEIRO, N.1, « Columbia, Brazil, History », en ligne : <<https://globalcenters.columbia.edu/sites/default/files/content/Columbia-Brazil-History-Publication.pdf>>.
- DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D. C. Heath & Co.
- DEWEY John (1916), *Democracy and Education : An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, The MacMillan Co.
- DEWEY John (1925), *Experience and Nature*, Chicago, Londres, Open Court Publishing Co.
- DEWEY John (1926a), « Mexico's Educational Renaissance », *The New Republic*, 48, 22 septembre.
- DEWEY John (1926b), « What Mr. John Dewey thinks of the Educational Policies of Mexico », México, Talleres Gráficos de la Nación.
- DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, New York, Minton, Bolch & Co.
- DEWEY John (1931), « Context and Thought », *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1932), *Ethics*, New York, Henry Holt & Co.
- DEWEY John (1934), *Art as Experience*, New York, Minton, Bolch & Co.
- DEWEY John (1935), *Liberalism and Social Action*, New York, Putnam's Sons.
- DEWEY John (1935), *Freedom and Culture*, New York, Putman's Sons.
- DEWEY John (1938), *Experience and Education*, New York, The MacMillan Co.
- DEWEY John (1938), *Logic : The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt & Co.
- DEWEY John (2010 [1927]), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DIERKSMEIER Claus (2022), « Krause's Ethics as a Precursor to Capability Theory », *European Journal for Philosophy of Religion*, 14 (12), p. 83-107.
- D'ORS Eugenio (1909), « El residuo en la medida de la ciencia por la acción », *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 33, p. 187-191.
- D'ORS Eugenio (1925), « Religio est libertas », *Cuadernos Literarios*, Madrid.
- D'ORS Eugenio (1995 [1914]), *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.

- FLORES Ruben (2014), *Backroad Pragmatists. Mexico's Melting Pot and Civil Rights in the United States*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GAOS José (2007), « Lección XIII: Dewey, Filosofía contemporánea (curso en la Facultad de Humanidades y Educación de la universidad Central de Venezuela, noviembre de 1960-febrero de 1961) », *Obras completas*, Mexico, Coordinación de Humanidades-UNAM.
- GIREL Mathias (2021), *L'Esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatistes*, Paris, Vrin.
- INGENEROS José (1913), *El hombre mediocre*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Renacimiento.
- INGENEROS José (1917), *Hacia una moral sin dogmas: lecciones sobre Emerson y el eticismo*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de L. J. Rosero y Cía.
- JAMES William (1916 [1902]), *Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green.
- JAMES William (1979 [1907]), *Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press.
- LOCKE Alain (2024 [1925]), « Le Nouveau Noir », trad. fr. par Anthony Mangeon, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 732-751.
- LUGONES María (1994), « Purity, Impurity, and Separation », *Signs*, 19 (2), p. 458-479.
- LUZURIAGA Lorenzo (1918), « La pedagogía de Dewey: La educación por la acción », *Boletín del Instituto libre de Enseñanza de Madrid*.
- MARTÍ José (1891), « Nuestra América », *Revista Ilustrada*.
- MEDINA José (2004), « Pragmatism and Ethnicity: Critique, Reconstruction, and the New Hispanic », *Metaphilosophy*, 35 (1/2), p. 115-146.
- NUBIOLA Jaime (2011), « The Reception of William James in Continental Europe », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III-1. En ligne: <<https://doi.org/10.4000/ejpap.869>>.
- PAPPAS Gregory Fernando (2008), *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.
- SAENZ Moisés & Herbert PRIESTLY (1926), *Some Mexican Problems: Lectures on the Harris Foundation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- VASCONCELOS José (1925), *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid, Agencia Mundial de Librería.
- VASCONCELOS José (1935a), *Ulises criollo. Vida del autor escrita por él mismo*, Mexico, Ediciones Botas.
- VASCONCELOS José (1935b), « Examen de algunas doctrinas pedagógicas contemporáneas: el peligro de Dewey », *De Robinsón a Odiseo: pedagogía estructuralista*, Madrid, Aguilar.
- VAZ FERREIRA Carlos (1909), *Pragmatismo, exposición y crítica*, Montevideo, Escuela Nacional de Artes y Oficios.
- VAZ FERREIRA Carlos (1914), *Pragmatisme: exposition et critique*, Montevideo, Taller Grafico A. Barreiro y Ramos.
- VAZ FERREIRA Carlos (1920), *Conocimiento y acción*, Montevideo, Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

WILLIAMS Zachary (2020), «Mystical Anxiety: American Philosophy Between Emerson and Pragmatism», thèse de doctorat à l'Université d'Illinois Urbana-Champaign. En ligne : <<https://www.ideals.illinois.edu/items/116220>>.

TRADUCTIONS DES ŒUVRES DE DEWEY EN ESPAGNOL ET PORTUGAIS⁴²

- DEWEY John (1933), *Como pensamos*, trad. par Godofredo Rangel, São Paulo, Nacional.
- DEWEY John (1943), *Experiencia y educación*, trad. par Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires, Losada.
- DEWEY John (1946), *Democracia y educación : Una introducción a la filosofía de la educación*, trad. par Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires, Losada.
- DEWEY John (1948), *La experiencia y la naturaleza*, trad. par José Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- DEWEY John (1949), *El arte como experiencia*, trad. par J. Samuel Ramos, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- DEWEY John (1950), *Lógica : Teoría de la investigación*, trad. par Eugenio Imaz, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- DEWEY John (1952), *La busca de la certeza : un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, trad. par Eugenio Imaz, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- DEWEY John (1959), *Democracia e educação introdução à filosofia da educação*, trad. par Godofredo Rangel et Anísio Teixeira, 3^e éd., São Paulo, Nacional.
- DEWEY John (1964), «A criança e o programa escolar», in *Vida e educação*, trad. par Anísio Teixeira, 6^e éd., São Paulo, Melhoramentos.
- DEWEY John (1964), «Interesse e esforço», in *Vida e educação*, trad. par Anísio Teixeira, 6^e éd., São Paulo, Melhoramentos.
- DEWEY John (1970), «Liberalismo e ação social», in *Liberalismo, liberdade e cultura*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional e Editora da USP.
- DEWEY John (1970), «Liberalismo e cultura», in *Liberalismo, liberdade e cultura*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional e Editora da USP.
- DEWEY John (1971), *Experiência e educação*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional (*Coleção Cultura, Sociedade e Educação*, v. 15).

NOTES

1 Je tiens à remercier Simon Guiraud pour le travail de relecture et les critiques apportées à une version précédente de ce texte

2 Gregory Fernando Pappas est professeur de philosophie à l'Université A&M du Texas. Ses travaux portent notamment sur l'œuvre de Dewey et la philosophe latino-américaine, l'éthique et la philosophe socio-politique. Il est l'auteur de *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience* (2008).

3 Ce volume réunit des contributions de : Douglas Browning, Daniel Campos, Marcus Vinicius da Cunha, Kim Díaz, Antón Donoso, Rubén Flores, Débora Cristina García, Manuela Alejandra Gómez, José Medina, Jaime Nubiola, José Antonio Orosco, Gregory Fernando Pappas, Paloma Pérez-Ilzarbe, Pablo Quintanilla, Carlos Alberto Sánchez, Alexander V. Stehn, Alejandro Strong et Marta Torregrosa.

4 Cette anthologie procède par « l'inclusion de figures hispaniques dans le pragmatisme, en tant que corps divers et tradition philosophique vivante (*including Hispanic figures in the diverse body of pragmatism as a living philosophical tradition*) » (p. 2).

5 « For the inclusion of Hispanic figures in the history of pragmatism [...] » ; « [...] the notion that pragmatism is a philosophy that is exclusively North American. » (p. 3).

6 « In Pragmatism, the Hispanic world can find a philosophy that validates important aspects of their historical reality » ; « One could argue that pragmatism is a philosophy that affirms and reflects values that are predominant and cherished by Hispanic cultures and not the Anglo-Saxon world » (p. 11).

7 « [...] present social, ethical, or political problems experienced by Hispanics in and outside of the United States. » (p. 3).

8 En Amérique latine ce terme au pluriel n'est pas d'usage. Il n'y a qu'un seul continent : l'Amérique.

9 « The Hispanic world referred to in this volume does not lie outside the United States, but within it. » (p. 15).

10 Pour le rapport d'Emerson au pragmatisme, voir Cavell (1998), et la réponse de Colapietro (2004).

11 Voir Bidart (2004).

12 Il s'agit du « Decreto Orovio », promu le 26 février 1875 par Manuel Orovio Echagüe, lors de la restauration de la monarchie des Bourbon en Espagne.

13 Voir Dierksmeier (2022).

14 On doit le premier commentaire en espagnol sur l'œuvre de Dewey à Luzuriaga : « La pedagogía de Dewey : La educación por la acción », paru dans le *Boletín de l'ILE* en 1918. Cité par Donoso (p. 21).

15 La date de la première traduction de *The School and Society* suggérée par Donoso dans ce chapitre est contredite par la liste de traductions établies par le groupe d'études peirciennes de l'Université de Navarre. D'après cette liste, cette traduction aurait été publiée en 1915. Voir : <<https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html>>.

16 «Tous les philosophes qui ont traduit les quatre principales œuvres de Dewey en philosophie générale étaient, d'une manière ou d'une autre, d'anciens étudiants d'Ortega (*All of the philosophers who translated Dewey's four major works in general philosophy were, in some manner, former students of Ortega*).» (Donoso, p. 33).

17 Le groupe d'études peirciennes de l'Université de Navarre a établi une liste des traductions de Dewey vers l'espagnol sur laquelle nous nous sommes appuyés, disponible sur leur site web : <<https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html>>.

18 «Lección XIII : Dewey», *Filosofía contemporánea* (curso en la Facultad de Humanidades y Educación de la universidad Central de Venezuela, noviembre de 1960-febrero de 1961), *Obras completas*, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2007, vol. XI, p. 227-259. Pour un commentaire à ce sujet, voir Ramon del Castillo Santos (2014), «Pobres diablos: José Gaos, John Dewey, y la metafísica made in USA (segunda parte)», *Dianoia*, 59 (73).

19 «Hace años, las editoriales de Madrid multiplicaban ediciones de los libros de Dewey, que iban a todos los maestros latinoamericanos », *El Tiempo*, Bogotá, 21 octobre 1949.

20 «Las maestras desconocidas de las montañas de los Andes en Colombia» (*ibid.*).

21 José Vasconcelos est notamment célèbre pour *La Raza cósmica* (1925) et son *Ulises criollo* (1935).

22 Vasconcelos, «Examen de algunas doctrinas pedagógicas contemporáneas : el peligro de Dewey», repris dans *De Robinsón a Odiseo : pedagogía estructuralista*, Madrid, Aguilar, 1935.

23 «John Dewey has [already] gone to Mexico. He was first carried there by his students at Columbia; he went later in his books – *The School and Society* is a book well known and loved in Mexico. And now he is going there personally. When John Dewey gets to Mexico, he will find his ideas at work in our schools. Motivation, respect for personality, self-expression, vitalization of school work, the project method, learning by doing, democracy in education – all of Dewey is there. Not, indeed, as an accomplished fact, but certainly as a poignant tendency.» Discours repris sous le titre «Integrating Mexico through Education» paru in Saenz & Priestly (1926). Également rapporté par Donoso dans «chapitre 1», p. 26.

24 « The most interesting as well as the most important educational development is the rural schools. »
 « This is the cherished preoccupation of the present regime; it signifies a revolution rather than a renaissance. It is not only a revolution for Mexico, but in some respects one of the most important social experiments undertaken anywhere in the world. »
 « I am willing to go further and say that there is no spirit of intimate union of school activities with those of the community than is found in this Mexican development. » « There is everywhere a marked spirit of experimentation, a willingness 'to try everything once,' and most things more than once. » John Dewey, « Mexico's educational renaissance », *The New Republic*, 48, 22 septembre 1926. Repris par la SEP dans *What Mr. John Dewey Thinks of the Educational Policies of México*, Mexico, Talleres Graficos de la Nacion, 1926.

25 L'argument présenté par Flores dans ce chapitre est développé davantage dans son ouvrage, *Backroad Pragmatists. Mexico's Melting Pot and Civil Rights in the United States* (2014).

26 1931 pour Tireman, 1934-1935 pour Sanchez.

27 En 1932, un groupe d'éducateurs progressistes publièrent le manifeste influent « Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova ». En ligne : <https://pt.wikipedia.org/wiki/Manifesto_dos_Pioneiros_da_Educa%C3%A7%C3%A3o_Nova>.

28 Pour les liens historiques entre l'Université de Columbia et le Brésil, voir la publication du *Columbia Global Centers/Rio de Janeiro*, n°1, « Columbia, Brazil, History ».

29 Avant la fondation de Brasilia en 1960, le District Fédéral correspondait à l'actuelle municipalité de Rio de Janeiro.

30 Créée en 1937 et rattaché au Ministère de l'Education, l'INEP existe aujourd'hui sous le nom d'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

31 Cf. la thèse de Zachary Williams sur l'héritage intellectuel conduisant d'Emerson au Pragmatisme, à l'Université d'Illinois Urbana-Champaign. En ligne : <<https://www.ideals.illinois.edu/items/116220>>.

32 On peut mentionner, au passage, la profonde amitié qui unissait Eugenio d'Ors et Carl Schmitt. Il est, pour le moins surprenant, que l'autrice, Marta Torregrosa, n'évoque pas l'importance du militantisme d'Ors dans le phalangisme espagnol, ni son engagement intellectuel avec le fascisme. Les positions politiques d'Ors ne sont pas un élément biographique sans lien avec sa pensée. Bien au contraire, son engagement politique se noue à son travail d'auteur et structure son engagement intellectuel qui s'inscrit dans un projet de renouvellement culturel de l'Espagne et l'Europe, plongées selon lui dans la décadence de fin de siècle.

Le combat philosophique mené par d'Ors est, de part en part, politique.

33 «El residuo en la medida de la ciencia por la acción», paru par la suite dans le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 33 (1909), p. 187-191.

34 À ce sujet, voir aussi les travaux de Jaime Nubiola. L'Universidad de Navarra héberge aujourd'hui le Centro de Estudios Peircianos, devenu un centre important pour l'étude du pragmatisme en Espagne.

35 Dewey aborde la distinction entre travail et jeu dans *How We Think* (1910), et *Democracy and Education* (1916).

36 d'Ors (1909).

37 Il est difficile de se renseigner sur la circulation de cet ouvrage dans des espaces francophones. Une anecdote intéressante à souligner : Vaz Ferreira rencontra Albert Einstein lors de la visite de ce dernier à Montevideo et lui offrit une copie de la version en langue française de son ouvrage sur *Le Pragmatisme*. À la lecture, Einstein réagit par le biais d'une lettre envoyée quelques jours après leur rencontre. Dans celle-ci, Einstein se montre critique de la théorie de la vérité de James exposée dans l'ouvrage, et se montre globalement d'accord avec la critique de Vaz Ferreira. Une copie numérique de cette lettre (rédigée en français) est accessible sur le site web des archives d'Albert Einstein : <<https://einsteinpapers.press.princeton.edu/vol14-doc/855>>.

38 Dans *Expérience et nature*, la «*philosophic fallacy*» (p. 29), introduite dès le premier chapitre, désigne l'imposture intellectuelle consistant à prendre des opérations de pensée pour des absolus («*antecedent existence*»). Chez Dewey, les opérations de pensée sont le fruit de choix d'emphase sélective (*selective emphasis, choice*). Ces «choix» sont des événements nécessaires de tout processus de pensée. L'imposture revient à cacher ou à nier ces opérations, qui révèlent le caractère partiel et situé de toute réflexion, afin de mettre en avant des entités permanentes.

39 Voir les trois thèses de définition du pragmatisme avancées par Mathias Girel dans son ouvrage *L'Esprit en acte* (2021).

40 Ce modèle reprend largement son travail déjà paru en 2004 dans «Pragmatism and Ethnicity: Critique, Reconstruction, and the New Hispanic».

41 Dewey (1931), «Criticism of the influential beliefs that underlie culture», in *Context and Thought* (LW.6.19). Cité par Pappas p. 271.

42 Cette liste est non exhaustive. Pour une bibliographie complète de ces traductions en espagnol, se référer à <<https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html>> ; pour les traductions en portugais, voir : <<https://deweypragmatismo.files.wordpress.com/2014/04/bibliografia-de-e-sobre-dewey-pt1.pdf>>.