



ThéoRèmes

Enjeux des approches empiriques des religions
Comptes rendus

John Dewey, *Une foi commune* (1934) tr. fr., Les empêcheurs de penser en rond-La découverte, 2011

Romain Mollard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/189>

ISSN : 1664-0136

Éditeur

Association de la revue ThéoRèmes

Référence électronique

Romain Mollard, « John Dewey, *Une foi commune* (1934) tr. fr., Les empêcheurs de penser en rond-La découverte, 2011 », *ThéoRèmes* [En ligne], Comptes rendus, mis en ligne le 20 septembre 2012, consulté le 10 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/189>

Ce document a été généré automatiquement le 10 mai 2019.



ThéoRèmes – Enjeux des approches empiriques des religions est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

John Dewey, Une foi commune (1934) tr. fr., Les empêcheurs de penser en rond-La découverte, 2011

Romain MOLLARD

RÉFÉRENCE

John Dewey, Une foi commune (1934) trad. fr., Les empêcheurs de penser en rond-La découverte clés », 2011

- 1 Dépasser le dualisme entre les valeurs religieuses et la culture moderne issue de la science a été central dans l'agenda de bon nombre d'intellectuels et de libéraux religieux du XIXème. Dewey, né en 1859, l'année même de la publication par Darwin de *L'origine des espèces*, a toute sa vie essayé de comprendre les significations concrètes de ce dépassement dans les domaines de la psychologie, de la pédagogie, de l'épistémologie, de la métaphysique, de l'esthétique, de la morale et de la religion. D'abord attiré par le courant hégélien, c'est William James qui le réveille de son « sommeil idéaliste » avec la publication de ses *Principles of Psychology* en 1890. Ce dernier publie en 1902 *Les variétés de l'expérience religieuse*, le premier ouvrage d'inspiration pragmatiste sur la religion comprise comme expérience. *Une foi commune* en porte l'empreinte et l'on peut dire, malgré quelques divergences, que les deux ouvrages reposent sur une attention privilégiée à l'expérience religieuse, doublée du souci de distinguer celle-ci des interprétations qui la recouvrent. La lecture pragmatiste de l'expérience religieuse obéira donc à la double injonction d'éviter les écueils de l'apologétique qui pense pouvoir tirer de cette expérience une justification empirique des croyances religieuses, et du réductionnisme pour lequel c'est uniquement l'interprétation en terme religieux de l'expérience qui en constitue le caractère religieux.

- 2 La première partie de l'ouvrage, intitulée « Le religieux sans la religion », essaie donc de montrer en quoi l'expérience religieuse peut se distinguer de la dimension culturelle des religions. Dans une culture où l'ignorance des causes de certains phénomènes peu courants a parfois poussé les êtres humains vers des interprétations de type surnaturalistes, la religion ne peut se séparer de ces interprétations. Mais pour Dewey, à un âge où prime l'idéal scientifique, les conditions sont désormais réunies pour que la religion se sépare de la culture et par là-même des scories surnaturalistes qui étouffent cette dimension religieuse de l'expérience. Celle-ci, comme nous le verrons, ne se réfère en fait intrinsèquement à aucune entité, aucune croyance, aucun dogme particulier et ne possède donc pas de dimension cognitive. Elle dénote plutôt une attitude de tout notre être envers certains idéaux et a donc essentiellement une qualité émotionnelle qui n'est pas spécifiquement religieuse mais peut être présente dans d'autres dimensions de l'expérience – esthétique, scientifique, morale ou politique. Ce degré d'intensité émotionnelle est tel qu'il réoriente tout notre être, unifie le « soi » tout en produisant un meilleur « ajustement » à notre environnement. Pour Dewey, toute forme d'expérience est en effet réintégrée dans le flux vital des échanges de l'organisme et de son environnement ; la dimension religieuse, tout comme la dimension esthétique, n'en est qu'une culmination, au sens d'un équilibre harmonieux entre le soi et son environnement. Par ajustement, Dewey entend la sorte de changement de l'être tout entier que l'on comprend d'habitude comme « conversion ». Cet ajustement est donc actif et porte sur l'être humain tout entier, à la différence d'une simple adaptation, et Dewey prend soin, tout comme James, de le distinguer de la soumission stoïcienne passive à un ordre extérieur. Il correspond à un changement de la volonté elle-même plutôt qu'à un changement dans la volonté et c'est ce changement qui définit la dimension religieuse :

Les religions prétendent provoquer ce changement d'attitude générique et durable. J'aimerais renverser cet énoncé et dire que, dès lors que ce changement se produit, on est en présence d'une attitude à coup sûr religieuse. Ce n'est pas une religion qui en est la cause, mais lorsque cela se produit, quelle qu'en soit la cause et quels qu'en soient les moyens, il y a une perspective et une fonction religieuses. (p101-102)

- 3 Ce changement de l'être tout entier dépend de la profondeur avec laquelle l'imagination imprègne la vie. C'est en se référant à Santayana, un élève de James à Harvard, que Dewey définit ce rôle de l'imagination dans l'expérience. Dans *Interpretation of poetry and religion*, Santayana développe l'idée que la poésie et la religion ne se distinguent que par le degré de profondeur avec lequel l'imagination pénètrent la vie : superficiellement, on parlera de poésie et profondément, on parlera de religion. Pour Dewey, une harmonisation du soi avec l'Univers, caractéristique de la dimension religieuse de l'expérience, n'opère donc qu'à travers la profondeur de l'imagination. Mais il faut lire cette proposition comme ancrée dans l'interprétation jamesienne de la source subconsciente de l'expérience religieuse. James, tout en refusant la notion d'inconscient, relève en effet l'existence probable d'une conscience subliminale formant l'arrière-plan de notre conscience ordinaire, et étant aussi bien la source de phénomènes pathologiques que d'œuvres de génie, les deux ne se distinguant d'ailleurs qu'en fonction de leurs effets et non de leurs causes. Si on peut affirmer avec le kantisme que l'unité de la conscience est la condition de l'unité de l'expérience, le pragmatisme considère que ces deux formes d'unité ne sont pas données *a priori* et que l'unification de la conscience et du monde, loin d'être l'œuvre d'un moi transcendantal ou absolu est un processus que l'on considère, surtout quand il est soudain, comme religieux. Et ce processus d'unification passe par l'imagination car aucune idée de totalité ne peut être donnée par la connaissance ou par l'entendement.

Cette imagination ne doit donc pas être comprise comme une « faculté » séparée de la raison. La distinction entre les deux se fait *a posteriori*. Elle apparaît quand on distingue des fonctions au sein d'une expérience qui est fondamentalement une. Les conceptions qui, une fois spontanément éveillées, sont corroborées dans l'expérience, on les nomme idées rationnelles. Mais parmi les autres, qui sont imaginatives, certaines ont une utilité plus ou moins grande dans la pratique, dans la mesure où non seulement elles nous permettent de nous représenter l'idéal, le possible, mais elles nous donnent en plus la capacité d'adhérer, d'avoir la foi en un idéal donné. « Croire en » n'est pas tout à fait la même chose que « croire que », car dans la première attitude l'assentiment intellectuel à la réalité de l'objet cru est minimal. Ainsi, pour Dewey :

la foi que quelque chose devrait exister, chose qu'il est en notre pouvoir de faire exister, est transformée en la croyance intellectuelle que cette chose existe déjà. Lorsque notre existence physique ne soutient pas notre assertion, le physique est de façon subtile transformé en métaphysique. C'est de cette façon que la foi morale a été inextricablement mêlée à des croyances intellectuelles quant au surnaturel.
(p107)

- 4 Dans l'éthique de Dewey, la distinction entre un soi ancien – collection d'habitudes liées aux expériences passées – et un soi libéré est à la base d'une conception de la vie et du développement moral comme croissance de la personnalité humaine. Pour autant, ce qui manque à la morale pour être religion, c'est cet élément de foi pratique, dans laquelle le soi est unifié par l'idéal auquel il se soumet. Mais, finalement, le processus d'unification qui définit l'expérience religieuse n'intéresse pas autant le pragmatisme que les conséquences pratiques qui s'y rattachent. Ainsi la dimension religieuse de l'expérience, contre par exemple les thèses de l'important livre de Otto (1920), est confrontée au cours ordinaire de l'expérience et moins étudiée en fonction de ses causes qu'en fonction de ses conséquences, comme le montrera plus précisément la troisième partie de l'ouvrage.
- 5 Toute la difficulté de la position de Dewey, qui est aussi ce qu'elle a de particulièrement intéressant, va consister à étudier l'expérience religieuse d'un point de vue naturaliste, tout en prétendant ne pas être réductionniste. Arrivées à ce point, les positions de James et de Dewey divergent, au moins en apparence. Car même si James a défendu l'idée d'une « science des religions » (James, 1902, p 418-419) basée sur une explication de l'expérience religieuse compatible avec les données de la science, on peut dire qu'il rejette les institutions religieuses tout en gardant leur surnaturalisme, à l'inverse de Dewey qui préserve la fonction sociale du religieux mais rejette leur surnaturalisme. C'est que pour ce dernier, chercher une explication de la religion en termes de surnature est une erreur aux conséquences désastreuses – erreur d'ailleurs commune aussi bien aux visions religieuses qu'aux visions matérialistes athées. La voie médiane, compatible avec la science, et qui permet à Dewey l'élaboration d'une « foi commune », consiste à adopter la position du chercheur scientifique, dont les enquêtes expérimentales sont conduites sous la présupposition qu'il n'y a qu'un monde – le monde de la nature – exploré grâce à l'observation scientifique et à la raison et que tous les événements observables peuvent être expliqués par l'utilisation d'une méthode empirique. Néanmoins, on comprend mieux le naturalisme religieux de Dewey si on le rattache à une pensée spécifiquement américaine de la nature comprise comme lieu de l'expérience religieuse. Dewey reconnaît que le courant transcendantaliste, représenté par des auteurs comme Emerson et Thoreau, représente une étape importante en témoignant de la pénétration de la nature par la surnature. Ce dont manque le scientifique matérialiste, c'est de cet élément de piété naturelle et d'émotion cosmique. La nature et l'esprit ne sont nullement séparés.

Dewey spiritualise donc la nature et naturalise l'esprit, contre la position de l'athée et du religieux, dont le point commun consiste à avoir une image dégradée de la nature, coupée de son idéalisation imaginative, entraînant ainsi une conception anthropocentrée, c'est-à-dire une vision de l'être humain comme isolé de son environnement naturel. Ce « *sentiment de lien (...) qui unit l'homme à ce monde environnant que l'imagination anticipe comme univers* » (p. 143) tant célébré par les poètes est donc au fondement de ce naturalisme religieux. Sur ce point, Dewey, James et les transcendentalistes, très marqués par leurs lectures des romantiques anglais – surtout Wordsworth et Coleridge – tendent vers une spiritualité esthétique basée sur la notion d'expérience immédiate, où l'expérience esthétique de l'environnement naturel vient à prendre une forme extatique. Dans *L'art comme expérience*, publié la même année que *Une foi commune*, Dewey met déjà en parallèle expérience esthétique et expérience mystique, le point commun de ces deux dimensions de l'expérience étant l'union de l'idéal et du réel, du spirituel et du matériel.

- 6 Dans la deuxième partie, intitulée « La foi et son objet », l'abandon de la distinction entre vérité de nature religieuse et vérité scientifique ainsi que celui de l'idée d'un accès spécifiques aux vérités religieuses, est analysé en tant que facteur de la crise de la religion comme institution – crise ayant rendu difficilement croyable la plupart des dogmes religieux. Si cette révolution quant au « siège de l'autorité intellectuelle » est appliquée au religieux, et si les causes du religieux ne sont plus cherchées en dehors de la nature, il ne saurait plus y avoir de distinction de principe entre expérience religieuse et expérience scientifique, comme celle que posent certains libéraux religieux, encore sous l'influence de la distinction entre « règne de la nature » et « règne de la grâce » (p. 121). Alors, la quantité d'énergie inimaginable qui est dépensée pour rationaliser la religion pourrait être réintégrée dans le processus vital de l'expérience, libérant ainsi cette dimension religieuse de l'expérience des interprétations liées aux dogmes des religions historiques qui l'étouffent. Cette déconstruction de l'objet de la foi aboutit au résultat suivant : il n'est pas possible de justifier une quelconque croyance religieuse sur le fondement d'une expérience religieuse. Déjà, l'immense diversité des expériences religieuses nous inclinent fortement à penser qu'elles n'ont pas d'objet en propre. Quoi de commun, en effet, entre par exemple l'expérience mystique néo-platonicienne et celle de l'union rendue possible par l'attention au cœur de Jésus ? Retrancher de la notion d'expérience religieuse toutes les interprétations surnaturalistes, rationalistes et dualistes qui s'y surimposent n'aura pas seulement pour effet, d'après Dewey, de nous permettre de nous rendre compte que ces expériences ne sont pas si rares, mais aussi de voir qu'elles ne sont qu'une manifestation normale qui ponctue le rythme de l'expérience. Pour autant, la « foi commune » de Dewey n'est pas une foi sans objet. Simplement, l'objet de ces expériences n'est plus un objet réel mais un objet possible. Plus exactement, la foi est la croyance en la possibilité de l'union de l'idéal et du réel. Dieu – Dewey insiste pour conserver le vocable – n'est donc pas un objet réel « toujours déjà-là » mais il dénote « l'unité de toutes les fins idéales qui nous poussent à désirer et à agir » (p. 130). Cette unité est réalisée par et dans l'imagination, et celle-ci est distinguée de toute illusion dans la mesure où les fins idéales qu'elle appréhende deviennent les mobiles d'actions bien réelles. Il est donc difficile de douter de l'objet de la foi, car personne ne doute de la réalité de fins idéales exerçant sur nous une autorité. Il faut ajouter à cela le fait que, pour le pragmatisme, l'idéal et le réel ne sont pas totalement déconnectés. L'idéal trouve ses racines et ses conditions dans le réel ; il en est le développement, tout comme le fruit est celui de la graine. L'aspect intellectuel de la croyance religieuse, qui a donné naissance aux théologies, revient à croire que la chose qui doit exister, l'idéal,

existe déjà. Or l'union de l'idéal et du réel ne se fait pas par une intuition intellectuelle mais passe nécessairement par la pratique. L'idéalisme, dans son alliance avec le surnaturalisme, tend toujours à affirmer que la fin de l'action est déjà présente, antérieurement à l'action. Le problème du mal est ainsi évité par le pragmatisme en acceptant que cette unité du réel et de l'idéal ne soit pas encore présente mais puisse advenir, à condition que les agents jouent bien leurs rôles.

- 7 La troisième partie s'attache ensuite à énoncer les implications au niveau social des analyses des parties précédentes et donc à analyser le rapport entre religion et société. La foi religieuse ayant été définie comme la vision unifiante des possibilités idéales de la nature, du soi et de la société, l'intégration des aspects religieux de la vie avec l'existence quotidienne peut avoir lieu, dès lors que la main mise des institutions sur le surnaturel, chargées d'en assurer la garde, se relâche. Or c'est précisément cette révolution – « la plus grande des révolutions jamais intervenue depuis que l'homme est sur terre » (p. 155-156) – qui est en train de se passer. La ferveur religieuse devient séculière, se distribue sur les mobiles de l'action politique, éducative, humanitaire ou politique. Les symboles religieux, les cérémonies et les croyances religieuses sont de plus en plus perçus comme n'étant que les symboles des valeurs morales, esthétiques, intellectuelles et politiques d'un groupe particulier. On peut reconnaître trois étapes dans le processus ayant mené la conscience humaine à la pleine reconnaissance de cette origine naturelle des valeurs religieuses. Dans la première étape, la nature humaine est regardée comme faible et corrompue, si bien que la situation ne peut être rectifiée qu'avec l'aide du surnaturel. Dans la seconde étape, que Dewey identifie avec la vision des théologiens libéraux, les valeurs religieuses sont reconnues comme ressemblantes aux valeurs découvertes par les être humains dans et à travers les relations naturelles qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La troisième étape, que Dewey appelle de ses vœux, est celle d'une complète reconnaissance de la nature sociale et naturelle des valeurs religieuses. Seule une forme d'intelligence sociale peut permettre d'arriver à ce stade où les valeurs religieuses ne sont perçues que comme les idéalizations de valeurs issues de la matrice des relations humaines. Mais l'intelligence seule ne peut suffire. On ne peut introduire de force des valeurs spirituelles dans le monde des relations humaines. Seule l'action conjointe de l'émotion et de l'intelligence « est gage de progrès » (p. 171), ce pourquoi l'expérience religieuse garde un rôle central dans la religion de l'avenir.
- 8 Ce livre est donc précieux pour l'analyse du rôle que le religieux peut et doit continuer à jouer dans un monde sécularisé. Même si *Une foi commune* n'est pas le grand livre pragmatiste sur l'expérience religieuse qui synthétiserait toutes les positions de Dewey à ce sujet, il montre que le courant pragmatiste propose une approche novatrice de la notion d'expérience religieuse, qui évite les écueils de l'apologétique et du réductionnisme. Dewey semble pourtant penser qu'aucun être humain éduqué qui comprend la méthode scientifique et a confiance dans l'expérience ne peut nourrir de croyance dans l'idée de transcendance. Les cas de James et Peirce eux-mêmes semblent cependant indiquer que les choses ne sont pas aussi simples. Cependant, la comparaison entre le naturalisme deweyen et le surnaturalisme jamesien est instructive. La notion de transcendance qu'on peut trouver chez James n'implique pas nécessairement la transcendance de la nature. C'est que la nature chez James se trouve pulvérisée dans un pluralisme basé, comme nous l'avons vu, sur l'hétérogénéité de la conscience. Or le darwinisme trouve là un prolongement étonnant dans la mesure où l'on peut trouver chez James une conception biologique de la transcendance : puisque la nature dans

laquelle nous vivons n'a de signification qu'en vertu d'intérêts biologiquement déterminés, les variations spontanées de ces mêmes intérêts, chez ceux que James nomme « les génies religieux », peuvent être la source d'une transcendance non pas de toute nature, mais d'une certaine nature. Aussi n'est-ce pas étonnant si l'image que James prend souvent pour nous faire sentir ce que peut bien être le fait d'être baignés dans une surnature, bien que nous n'en soyons pas conscients, est celle d'un chien dans une bibliothèque.

- 9 Tout ce qu'il voit, y compris l'activité de son maître en train de lire, n'a aucun sens pour lui, même si, pour son maître, cette activité ne consiste pas en une surnature. La thèse surnaturaliste est donc peut-être chez James une réaction naturelle contre l'arrogance du « matérialisme médical » des scientifiques naturalistes. En ce sens, Dewey, sur de nombreux points, complète et corrige James, plutôt qu'il ne s'y oppose.

BIBLIOGRAPHIE

John Dewey, *Une foi commune* (1934), trad. fr., Paris : Les empêcheurs de penser en rond-La découverte, 2011

John Dewey, *Theory of moral life*, New York : Holt, Rinehart & Winston, 1960

John Dewey, *L'art comme expérience*, trad. fr., Paris : Gallimard, 2010

Carl Gustav Jung, *The structure and dynamic of the psyche*, Collected Work, Princeton University Press, 1969

William James, *The variety of religious experience*, Paris : Longmans, Green and Company, 1902, trad. fr. : *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, Paris : Exergue, 2001

George Santayna, *Interpretation of Poetry and Religion*, New York : Charles Scribner's Son, 1900

Rudolf Otto, *Le Sacré, Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel*, Paris : Payot, 1985

AUTEURS

ROMAIN MOLLARD

Execo, Paris I