

## **John Dewey – *Écrits sur les religions et le naturalisme*. Recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debauge**

Émir Mahieddin

*Émulations – Revue de sciences sociales*  
2022, Comptes rendus critiques, En ligne.

Article disponible à l'adresse suivante

<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/crmahieddin>

Pour citer cet article

Émir Mahieddin, « John Dewey – *Écrits sur les religions et le naturalisme*. Recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debauge », *Émulations*, en ligne. Mise en ligne le 28 juin 2022.

DOI : 10.14428/emulations.cr.101

Distribution électronique : Université catholique de Louvain (Belgique) : ojs.uclouvain.be

© Cet article est mis à disposition selon les termes de la Licence *Creative Commons Attribution, Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International*. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Éditeur : Émulations – Revue de sciences sociales / Presses universitaires de Louvain  
<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations>

ISSN électronique : 1784-5734

# John Dewey - Écrits sur les religions et le naturalisme.

Recueil de textes traduits et introduits  
par Joan Stavo-Debauge

---

Émir Mahieddin<sup>1</sup>

Recensé : John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*. Recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debauge, Genève, IES éditions, 2019, 344 p. (« Le geste social »).

Un spectre hante les sciences sociales : le spectre de l'emprise du religieux surnaturaliste. Ce recueil de vingt-cinq textes écrits par John Dewey (1859-1952) entre 1893 et 1950, sélectionnés et traduits de l'anglais par Joan Stavo-Debauge doit être lu à cette aune. Il convoque une voix d'un autre lieu et d'un autre temps afin de délivrer un message au monde d'aujourd'hui. Tous les recueils et traductions de textes classiques ne portent pas autant la marque de leur traducteur, mais c'est bien le cas de ce petit livre dont on peut dire qu'il a deux auteurs : Dewey bien sûr, mais aussi Stavo-Debauge, dont le travail éditorial va bien au-delà d'une simple mise à disposition de textes américains en langue française. Ils sont minutieusement sélectionnés afin de rendre plus visible la critique des religions formulée par John Dewey, mais aussi pour mettre en garde contre l'assaut contemporain de l'espace public par les religions. Il convient donc de mettre en perspective ce petit livre aussi bien avec l'œuvre de son auteur qu'avec celle de son traducteur.

Depuis plusieurs années, Joan Stavo-Debauge s'attache à dénoncer ce qui lui apparaît comme une menace pour le raisonnement scientifique et la démocratie, menace qu'il ramasse sous le terme de « post-sécularisme ». Il désigne ainsi un ensemble de travaux académiques qui s'attacheraient à défendre l'idée que l'espace public devrait être plus hospitalier envers les religions. Il se présente en lanceur d'alerte, luttant contre la progression de ce type de perspectives, plus théologico-politiques que théoriques à ses yeux, notamment dans les publications de certains philosophes chrétiens nord-américains qui, peu connus du public français, pour Stavo-Debauge, ont posé les coordonnées de ce débat avant Jürgen Habermas et Charles Taylor, qui l'auraient prolongé en ignorant sa démarche militante initiale (Stavo-Debauge, 2012). On comprend dès l'introduction d'une quarantaine de pages de Stavo-Debauge que ce recueil est un choix stratégique dans l'affrontement entre les tenants de sciences sociales pleinement séculières et les

---

<sup>1</sup> Césor, CNRS-EHESS, Paris, France.

thuriféraires des thèses dites post-séculières (p. 10-11). Il présente la pensée deweyenne comme un « contrepoint » à ces dernières, voire ainsi qu’il a écrit ailleurs, comme un « antidote » (Stavo-Debaugue, 2019) – comprenons que la pensée contemporaine est donc corrompue par un « poison ». Le livre s’inscrit ainsi pleinement dans la continuité des travaux précédents de Stavo-Debaugue, dans lesquels il proposait déjà une réhabilitation de la critique des religions par Dewey, traductions à l’appui (voir notamment Stavo-Debaugue, Gonzales, Pera, 2015).

Le philosophe américain figure en effet parmi les auteurs phares de certains socio-anthropologues inscrivant supposément leurs travaux sur le croire dans la lignée du pragmatisme philosophique américain<sup>2</sup>. Ils prétendent comprendre l’expérience religieuse au plus près des termes employés par les acteurs pour la décrire, en s’attachant parfois à articuler leur réflexion à une analyse des ressorts de la constitution du religieux en « problème public ». Stavo-Debaugue dénonce leur mésinterprétation et leur méconnaissance de l’œuvre de Dewey et de sa critique des religions, à laquelle il entend rendre justice. Montrer que Dewey défendait la relégation des religions à l’option philosophique privée et l’interprétation symbolique de leurs textes fondateurs, dans un rejet ferme du surnaturalisme et des formes institutionnalisées et autoritaires de religion au profit de la méthode expérimentale et rationnelle dans l’élaboration des conduites éthiques (p. 155), revient à porter un coup à un pilier de l’argumentaire de ses opposants dans la citadelle des sciences : post-séculiers et pragmatiques qui le présenteraient à tort comme « un ami des religions et de leurs adeptes » (p. 11). Le philosophe professait même l’inverse de ce à quoi inviteraient les défenseurs de ces thèses, en s’appuyant sur une distinction entre « valeurs religieuses » et « religions » (Dewey, 2011 [1934] : 114).

Le sens des textes sélectionnés, de formats et de styles différents (articles, extraits d’ouvrage, recensions critiques, etc.), opère ainsi sur fond d’un télescopage des temps. Le combat de Dewey contre les fondamentalistes dans les États-Unis de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et sa critique du totalitarisme à partir des années 1930 sont envisagés comme analogues au combat à mener aujourd’hui contre l’influence de la nébuleuse évangélique blanche, souvent créationniste et anti-avortement, qui soutenaient majoritairement Donald Trump (Gagné, 2020), mais aussi contre celle de l’intégrisme catholique et de l’islam « radical », allant de pair avec la recrudescence des idéologies totalitaires. Aux textes sur la religion, Stavo-Debaugue a adjoint un article dans lequel Dewey défend la mixité dans les universités, qui ne parle ni de religion ni de surnaturalisme, mais qui fait écho (non sans véhiculer des stéréotypes de genre et être profondément hétéro-normatif), selon le maître d’œuvre du recueil, aux demandes pressantes de non-mixité réitérées ces dernières années par certains militants religieux. On découvre Dewey en protestant libéral, dont le parcours pourrait être une illustration de l’idée – essentialiste – de Marcel Gauchet selon laquelle le christianisme serait la « religion de sortie de la religion »,

---

<sup>2</sup> Stavo-Debaugue a montré ailleurs que la réalité de cette parenté entre sociologie pragmatique et philosophie pragmatiste est en fait contestable, et tardive quand effective. « La sociologie dite “pragmatique” et la philosophie pragmatiste, une rencontre tardive ». Séminaire des Ateliers Villa Vigoni, « Pourquoi le pragmatisme ? L’intérêt du pragmatisme pour les sciences humaines et sociales », Villa Vigoni, Italie, 15-18 juillet 2012. [Texte en ligne].

s'éloignant progressivement de sa foi d'origine et défenseur d'une religiosité débarrassée de toute référence surnaturelle. Le premier texte, publié en 1893, très empreint de christianisme, évoque en effet l'inspiration biblique du chemin de la rationalité philosophique emprunté et défendu par John Dewey, fondé sur la pensée expérimentale comme seule source légitime pour l'élaboration de la vie morale : l'impératif d'une vérité qui libère. Plusieurs textes sont écrits dans un contexte polémique, en opposition à la montée des mouvements fondamentalistes et évangéliques aux États-Unis, apparu en réaction à la théologie libérale d'une part et aux découvertes scientifiques de Charles Darwin sur le principe de l'évolution, remettant en cause la possibilité d'une lecture littérale du récit biblique de la création.

Ce recueil est une collection de textes plus normatifs qu'analytiques, informant sur ce que la religion et la science *devraient être* ou ne pas être aux yeux d'un philosophe américain du début du XX<sup>e</sup> siècle, plus que sur ce qu'elles *sont* dans les pratiques concrètes. Notons que cette distinction a peu d'importance pour Dewey qui est en quête d'une éthique universelle, conséquentialiste, forgée sur le modèle de la rationalité scientifique (c'est le désaccord de fond entre lui et Bertrand Russell). Même si, en tant que chercheurs, on pourrait être *a priori* séduit par la proposition deweyenne d'une société régie par « l'intelligence coopérative » (p. 219) et le « tempérament scientifique » (p. 227), il faut souligner que sa rhétorique du « devoir être » ne va malheureusement pas sans son lot d'imprécisions et d'approximations, parfois d'exagérations, les faits sélectionnés visant avant tout à conforter la position que l'auteur souhaite défendre : à savoir que la seule bonne religiosité est celle du protestantisme libéral – en somme la sienne – ou ce qui lui ressemblerait. Ainsi, certaines idées exprimées dans l'ouvrage sont-elles tout simplement en décalage avec la réalité : on ne peut pas dire que la science soit une « nouvelle venue » dans l'histoire humaine (p. 229), que les religions sont des corps de dogmes « fixes et inflexibles » (p. 145, 157) – accréditant au passage la thèse des mouvements littéralistes eux-mêmes selon laquelle ils défendraient réellement une « tradition » inchangée – qui commanderaient à leurs adhérents intensité et ferveur émotionnelle (p. 145), que le communisme serait une religion<sup>3</sup>, ou encore qu'il existerait une « nature humaine » dont le besoin fondamental de sécurité se manifesterait dans la peur du changement (p. 157) et dans la recherche d'une autorité invariable (p. 114) – passons ses innombrables affirmations aussi rapides qu'infondées sur la « nature humaine ».

Si elles correspondent à un grand récit moderne de l'histoire humaine, ces idées vont à l'encontre des faits empiriques. Ce sont là de simples caricatures. Dewey semblait aveuglé par le métarécit d'une « modernité occidentale » au point qu'il omettait aussi, par exemple, dans son commentaire sur la révolution kémaliste, que la plupart des pays d'Europe n'avaient pas franchi le cap qu'avaient franchi les Turcs en séparant l'Église et l'État (p. 136). Certains ne l'ont d'ail-

---

<sup>3</sup> Sur les effets, limites et faiblesses de cette analogie, je renvoie à un travail précédent (Mahieddin, 2014).

leurs toujours pas fait de nos jours. Parmi l'ensemble des autres affirmations rapides qui parsèment l'ouvrage, ne citons que le stéréotype orientaliste éculé selon lequel la religion serait la « malédiction du Moyen-Orient » (p. 140)<sup>4</sup>.

La nuance se perd au fil des textes, publiés dans un ordre chronologique, et le monde tel qu'il apparaît dans l'ouvrage renvoie finalement à un binarisme caricatural entre obscurantisme religieux et fixiste par peur du changement d'un côté, et modernité rationaliste éclairée éprise d'innovation de l'autre. La présence de croyants dans l'époque contemporaine apparaissant comme une survivance, un anachronisme ou un archaïsme, en somme une erreur historique qu'il conviendrait de corriger, *a minima* en extirpant le surnaturel de leurs croyances, ce qui serait la condition *sine qua non* de l'émancipation et de la liberté humaine. On conçoit la douceur du confort de la certitude conférée par cet imaginaire dualiste dans lequel les frontières apparaissent nettement entre les bonnes et les mauvaises options politiques, religieuses et morales et lesquelles défendre afin de mettre une société sur les rails du « progrès ». Les mondes sociaux sont malheureusement bien plus complexes. Le religieux peut être du côté de l'émancipation et de la liberté, dans les confessions religieuses mêmes que Dewey à son époque, ou Stavo-Debauge aujourd'hui, rejetteraient du côté de l'« obscurantisme », et les grandes catégories théologiques à partir desquelles les deux auteurs réfléchissent, à hauteur de textes, ne renvoient pas toujours aux nuances et aspérités du réel. Pour être capable de le voir, encore faut-il se débarrasser de son ethnocentrisme et accepter l'idée selon laquelle « lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder » (Clastres, 1974 : 18).

Affirmer cela sur un plan purement théorique n'étant pas suffisant, il est nécessaire d'illustrer ce propos à partir d'un cas empirique qui aurait pu être connu de Dewey de son vivant. En effet, il s'agit d'une condition nécessaire pour la cohérence de cette recension, afin de respecter le mouvement de télescopage des temps proposé par l'ouvrage et de maintenir la possibilité d'un dialogue critique avec un revenant, philosophe du siècle dernier, ressuscité par sa traduction. Que l'on me permette d'engager ce dialogue critique à partir de quelques lectures glanées en lien avec l'actualité du moment où ces lignes sont écrites, au printemps 2021. La France célèbre le 150<sup>e</sup> anniversaire de la Commune de Paris pendant qu'en Algérie, certains se remémorent un autre événement, survenu précisément au même moment, en 1871 : l'insurrection de Mokrani.

Bien qu'il soit peu probable que les affaires coloniales l'aient beaucoup préoccupé – penseur qui se prétend universel, il ne s'y réfère pas une fois dans ces textes – cette révolte aurait pu être connue de John Dewey, puisqu'elle s'est déroulée alors qu'il était adolescent. Cependant, au vu des références élogieuses à l'Europe occidentale qu'il convoque dans les textes recueillis ici comme un modèle à imiter (alors même qu'elle domine le monde par la voie martiale), en particulier pour le contraste qu'elle représentait avec la médiocrité bigote qui lui pesait en Amérique, on doute qu'il y ait prêté attention. En 1930, il écrit que « les préjugés de race et de couleur n'ont *jamais eu autant qu'aujourd'hui*<sup>5</sup> l'opportunité d'empoisonner les esprits »

<sup>4</sup> Je renvoie à la critique importante de George Corm (2012) et sa proposition d'une « lecture profane » des conflits au Moyen-Orient.

<sup>5</sup> C'est moi qui souligne.

(p. 164). C'est dire le monde réduit dans lequel opère la pensée deweyenne, qui prétend pourtant rechercher une validité à l'échelle de l'« arène de la culture humaine » (p. 207), alors même que le colonialisme massacre et détruit en hypostasiant les différences raciales depuis plus d'un siècle au moment où il écrit ces lignes. C'est pourtant sur le monde colonial qu'il lui aurait fallu porter son regard pour remettre en question ses présupposés. Il faut préciser que les colons français insurgés de la « Commune d'Alger » eux-mêmes, pourtant voisins du soulèvement de Mokrani, n'y avaient pas accordé d'importance. Pour ces derniers, tenants de l'école laïque, l'insurrection des « indigènes » n'apparut que comme un épiphénomène (Deluermoz, 2020 : 134). On peut penser que Dewey n'y aurait pas accordé plus d'intérêt qu'eux, en particulier à la lecture de ses propos sur « la grande part de vérité historique » que véhiculent les vues sur l'« arriération de la paysannerie russe » dont l'Église aurait été responsable (p. 146). C'est un indice significatif de ses vues sur les religiosités populaires, et l'ouvrage est d'ailleurs parsemé de marques de mépris explicites pour les classes populaires et les « masses ».

En 1871, face au soulèvement de la paysannerie arabe et kabyle laminée par la conquête militaire et la déstructuration de leur société, une armée transimpériale fut constituée afin de porter secours à la France pour mater l'insurrection (Deluermoz, *op. cit.* : 137). Il faut noter que la conquête de l'Algérie et la répression des révoltes furent si violentes qu'un officier français lui-même, Joseph Nil Robin, s'exprima en ces termes dans un ouvrage relatant les événements trente plus tard :

« Si on agissait, dans les guerres entre nations européennes, comme nous l'avons fait en Algérie, on trouverait cela monstrueux ; mais quand on n'a affaire qu'à des populations qui ne passent pas pour civilisées, on n'a pas à se gêner. D'ailleurs une nouvelle catégorie de droits qu'on n'avait pas prévus lors de la proclamation des droits de l'homme a été découverte : ce sont les droits supérieurs de la civilisation. [...]. Il est reconnu qu'un peuple civilisé peut légitimement écraser, fouler les peuplades sauvages ou simplement barbares qui se trouvent sur le passage du progrès » (Robin, 2018 [1901] : 343).

Cette citation met en lumière le contraste entre l'existence de principes démocratiques ou philosophiques fondateurs, que l'on peut analyser pour ce qu'ils sont – ce que fait volontiers Dewey sur un registre souvent idéaliste – et ce qui peut être fait en leur nom. En adoptant la grille de lecture réductrice proposée dans cet ouvrage opposant un référentiel religieux surnaturaliste délétère pour la liberté et un référentiel séculier et scientifique, garantie de félicité pour des sociétés plurielles, pourrait-on affirmer sans équivoque que les paysans insurgés de l'Algérie coloniale, qui ont structuré leur stratégie autour de la confrérie religieuse de la Rahmaniyya et appelé leurs semblables à la ferveur et au *jihad* pour se révolter contre la puissance impériale (Salhi, 2014), étaient du côté d'une résistance conservatrice à la modernité qui leur était supposément proposée par les Français ? Dans ce cas, le répertoire religieux n'était-il pas du côté de la « liberté », celle des paysans colonisés à disposer de leurs propres terres et à vivre dignement, et la « laïcité » brandie par les oppresseurs ? Après tout, Dewey écrivait lui-même que « la vérité morale cesse d'être vraie lorsqu'elle requiert la force physique pour être imposée » (p. 270). Peut-être le fond religieux de l'insurrection était-il lui-même la source de l'invisibilité de ce soulèvement aux yeux des colons insurgés d'Alger, qui n'y voyait certainement rien de

commun avec leur lutte émancipatrice, envisageant probablement le soulèvement « indigène » comme le fruit du « fanatisme » des musulmans.

Ce sont là des questions classiques, soulevées par les *subaltern studies* en leur temps dans leurs études des révoltes paysannes de l'Inde coloniale (Guha, Spivak, 1988), desquelles dérivent en partie les perspectives postcoloniales sur le religieux, critiquées ailleurs par J. Stavo-Debauge – puisqu'il s'agit aussi de dialoguer avec le vivant dans l'affaire – qui n'y voit « rien d'autre qu'un "véhicule" du fondamentalisme religieux » (2018 : 2). Selon un sens de la formule que d'aucuns sauront apprécier, il accuse les anthropologues qu'il qualifie d'« asadiens » ou de « mahmoodiens » d'assurer le « "service après-vente" de l'islam salafiste et frériste au sein du monde académique » (*op. cit.*, 2018 : 20), entretenant ainsi la confusion entre les déconstructions théoriques et les désirs politiques supposés des auteurs qu'il critique. Pour ne citer qu'un exemple de cette confusion, Stavo-Debauge affirme que ces derniers « sont vent debout » contre l'idée « la figuration libérale de la personne en "individu" et rejettent la sémantique du "choix" et de la "liberté" » (2018 : 8). C'est ignorer que les anthropologues ont critiqué l'idée du caractère universel de cette conception de la personne depuis au moins Marcel Mauss – on peut douter de ses accointances avec les Frères musulmans –, et que cette critique est menée bien au-delà du champ de l'anthropologie de l'islam ou du religieux dans la discipline, par exemple dans les études sur le genre. Aussi, constater que la religion n'a pas disparu, ou mettre en lumière les procédés par lesquelles des politiques en viennent à la domestiquer ou à l'exclure de l'espace public, ne revient en aucun cas à souhaiter qu'elle y joue un rôle. L'anthropologie est coutumière de l'inconfort des accusations qui accompagnent cette confusion entre compréhension et justification, d'autant plus quand les écarts qu'elle étudie, en plus d'être culturels, sont d'ordre politiques et morales (Fassin, 2008).

La voix de Dewey est bien celle d'un autre lieu et d'un autre temps. La traduction et la republication de ces textes échouent à convaincre de l'actualité et de la pertinence de ses propos sur les religions, la science ou encore la morale. Ces textes sont témoins d'une pensée qui a mal vieilli. Son ethnocentrisme est doublé d'un historicisme, grand récit de la modernité, dont les idées fondamentales se sont heurtées à la réalité dès la fin du XX<sup>e</sup> siècle et ce que d'aucuns ont nommé, selon une formule problématique à maints égards, mais qu'il n'est pas lieu de débattre ici, le « retour du religieux ». L'ouvrage intéressera ainsi sans aucun doute les historiens de la philosophie, mais le registre du « devoir être » peinera à convaincre de sa pertinence les sociologues et anthropologues en quête d'outils d'analyse de la science, des phénomènes religieux ou de la vie politique contemporaine en train de se faire.

## Bibliographie

- CLASTRES P. (1974), *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- CORM G. (2012), *Pour une lecture profane des conflits. Sur le « retour du religieux » dans les conflits contemporains au Moyen-Orient*, Paris, La Découverte.
- DEWEY J. (2011 [1934]), *Une foi commune*, Paris, Seuil.
- DELUERMOZ Q. (2020), *Commune(s). 1870-1871*, Paris, Seuil.
- FASSIN D. (2008), « Beyond Good and Evil ? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 4, p. 333-344.
- GAGNE A. (2020), *Ces évangéliques derrière Trump*, Genève, Labor et Fides.
- GUHA R., SPIVAK G. (1988), *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press.
- MAHIEDDIN É. (2014), « Sacrées nations ! Démons de l'analogie entre nationalisme et religion », *Journal du M.A.U.S.S.* URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article1058>
- ROBIN J.N. (2018 [1901]), *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Saint-Denis, Bouchesne. Édition présentée par Alain Mahé.
- SALHI M.B. (2014), « L'insurrection de 1871 », in A. BOUCHENE, J.-P. PEYROULOU, O. SIARI TENGOUR, S. THENAULT (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte, p. 103-109.
- STAVO-DEBAUGE J. (2012), *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides.
- STAVO-DEBAUGE J. (2018), « Le Divin marche (de dupes). Un fondamentalisme qui ne paie pas de mine mais rapporte gros », *SociologieS.* URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/8233>
- STAVO-DEBAUGE J. (2019), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », *ThéoRèmes* n° 13. URL : <https://doi.org/10.4000/theoremes.2030>
- STAVO-DEBAUGE J., GONZALES P., PERA R. (2015), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, EHESS.