



HAL
open science

Expérience, idéaux et participation sociale. Penser le religieux avec Dewey

Anne-Sophie Lamine

► **To cite this version:**

Anne-Sophie Lamine. Expérience, idéaux et participation sociale. Penser le religieux avec Dewey. *ThéoRèmes : Enjeux des approches empiriques des religions*, 2018, 13, 10.4000/theoremes.2116 . hal-03458992

HAL Id: hal-03458992

<https://hal.science/hal-03458992>

Submitted on 30 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ThéoRèmes

Enjeux des approches empiriques des religions

13 | 2018

Pragmatisme et religion

Expérience, idéaux et participation sociale

Penser le religieux avec Dewey

Anne-Sophie Lamine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/2116>

ISSN : 1664-0136

Éditeur

Association de la revue ThéoRèmes

Ce document a été généré automatiquement le 12 janvier 2019.

Expérience, idéaux et participation sociale

Penser le religieux avec Dewey

Anne-Sophie Lamine

- 1 La connaissance ordinaire ou savante de la croyance religieuse, tout comme sa critique, tend à la rapporter principalement à des contenus : dogmes, credo, écrits sacrés, règles. Quant aux pratiques religieuses visibles, telles que prendre un jour de congé pour l'Aïd, s'abstenir de certains aliments, jeûner ou porter un foulard, elles sont fréquemment considérées comme des formes de revendication politique, aussi bien dans les discours publics que dans le savoir ordinaire sur les musulmans¹. L'expérience religieuse, l'attachement à une fête, à une manière de se nourrir ou de se vêtir, peine à être conçue comme une expérience, une pratique à laquelle le croyant tient, tout comme le non-croyant tient par exemple à des fêtes d'anniversaire ou à une alimentation végétarienne. Pourtant, l'observation fine de « ce que les personnes font quand elles disent qu'elles croient » démontre la centralité de son caractère pratique, et nous fait préférer l'expression « croire en acte » au substantif « croyance ». Cette attention à la pratique n'exclut néanmoins pas la question du contenu, dès lors envisagé sous l'angle du rapport entretenu avec lui : affirmation, discussion, doute. Le « croire en acte » est donc avant tout relationnel. Il inclut les rapports d'intensité variable à des pratiques, à des valeurs, à des communautés, il doit permettre de décrire ce à quoi les gens tiennent lorsqu'ils disent qu'ils sont religieux.
- 2 Dans cet article, je montre que plusieurs concepts développés par Dewey s'avèrent pertinents pour analyser sociologiquement le religieux aujourd'hui². Dans un contexte où ce dernier est souvent réduit à une idéologie menant à un repli sur soi, je défends que les notions deweyennes de valuation, d'expérience, d'idéal et de commun éclairent ces phénomènes. La lecture sociologique de plusieurs textes de John Dewey, telle que je la propose ici, enrichit la conceptualisation sociologique du religieux, sous l'angle du « croire en acte », affiné par la notion de valuation qui permet d'articuler les dimensions rationnelles et émotionnelles de l'action³.

- 3 Bien entendu, Dewey ne pense pas le religieux en sociologue. On peut même considérer qu'il a, dans plusieurs de ses écrits, une position philosophique peu compatible avec une sociologie attentive aux faits et aux pratiques (dont le rôle est de décrire et analyser, mais non de réformer les pratiques religieuses⁴). Cependant, ses écrits sur l'expérience (*L'art comme expérience*, 1934), sur les idéaux (*Foi Commune*, 1934 et *Ethics*, 1932), sur les valeurs (*Théorie de la valuation*, 1939) et sur la démocratie et le commun (*Le public et ses problèmes*, 1927) apportent un outillage conceptuel pragmatiste précieux pour l'analyse du religieux en acte.
- 4 Avant de développer ces apports, il est nécessaire d'apporter quelques éléments sur le contexte des écrits de John Dewey et sur son rapport au religieux. L'approche de Dewey peut être qualifiée de « naturalisme pragmatiste », à la fois « humaniste » et « culturel », qui « ancre l'homme, la culture et la société dans la nature [et] adopte les standards de l'enquête telle qu'elle est à son plus haut niveau dans les sciences et les applique à tout le domaine de l'humain et des affaires sociales » [Quéré 2015, p. 119]. Il faut souligner que dans la période où Dewey écrit les textes auxquels nous nous référons, le fondamentalisme est particulièrement vigoureux aux États-Unis : les « Fundamentals » datent des années 1910-1915, le « Procès du singe », contre l'enseignement de la théorie de l'évolution, a lieu en 1925 et la prohibition prend fin en 1933. C'est aussi le moment, en 1927, où paraît *l'Avenir d'une illusion* de Freud. Comme le souligne Froidevaux-Metterie, on observe « une réaction de l'esprit de religion à ce qui est perçu comme une “dérive profane” de la société américaine » [2007, p. 119]. Les convictions démocratiques et humanistes de Dewey l'ont notamment amené à signer le « Manifeste humaniste⁵ » de Chicago en 1933 [Rockefeller 1991, p. 449-452]. Il a par ailleurs écrit des textes et des tribunes très critiques à l'égard du fondamentalisme religieux [Stavo-Debaugé, même numéro].
- 5 Dans *Une foi commune* [FC, 2011a], issu de trois conférences invitées (*Terry Conferences*) à l'université de Yale, qui porte sur la religion, les idéaux et la démocratie (l'objet de cette foi commune), ce contexte ce vif débat entre chrétiens libéraux, fondamentalistes et humanistes séculiers est particulièrement perceptible. Dewey y critique les fondamentalistes, accrochés à leurs dogmes et valorisant la transcendance de Dieu. Il évalue assez positivement les courants libéraux qui modernisent et ajustent leur pensée religieuse. Son propos valorise un certain type de sécularisation qui se traduit même par l'idée qu'il pourrait être préférable de garder le religieux sans la religion institutionnelle. Il se démarque néanmoins de « l'athéisme agressif » :
- L'athéisme agressif me semble avoir quelque chose en commun avec le surnaturalisme. [...] Malgré sa référence à quelque chose qui se tiendrait au-delà de la nature, le surnaturalisme conçoit la terre comme le centre moral de l'univers et l'homme comme le sommet de tout édifice des choses. [...] Mis à part l'homme, la nature est tenue pour maudite ou, au mieux pour négligeable. L'athéisme militant est lui aussi touché par un manque de piété naturelle. Le lien qui relie l'homme à la nature et que les poètes ont tant célébré est négligé avec désinvolture. [FC, p. 143]
- 6 Mon intérêt ne porte cependant pas sur sa position en tant que citoyen américain⁶, mais sur les concepts de sa philosophie sociale et politique. Il s'agit donc de penser le religieux (comme « croire en acte ») avec les concepts de philosophie sociale de Dewey (qu'il n'applique pas ou très marginalement au religieux⁷). Je n'analyse donc pas l'évolution des positions de Dewey sur le religieux, mais comment des concepts pragmatistes offrent des outils pour penser ce religieux aujourd'hui. L'objectif de l'analyse sociologique, à la différence de certaines approches philosophiques, n'est pas de proposer que le

sécularisme devienne un « humanisme séculier⁸ » [Kitcher 2015, p. 87], mais de comprendre ce que font les « croyants » quand ils disent qu'ils croient. Plus précisément, concernant le fait religieux, trois types de tâches complémentaires incombent aux sociologues : d'abord, analyser les rapports entre les acteurs religieux et la société (lobbying, régulation) ; ensuite, saisir pourquoi telles tendances se développent plus que telles autres dans un contexte donné ; enfin, expliquer l'expérience et la socialisation des croyants, ce qui inclut les oscillations, les évolutions, le flou, présents dans l'acte de croire⁹. Ma contribution s'inscrit dans la troisième.

- 7 Dewey n'a pas proposé une analyse du religieux comme il l'a fait pour l'esthétique (*Une foi commune* est un bref recueil de trois conférences, alors que *L'art comme expérience* comporte près de six cents pages). De plus, la « foi commune » est la foi dans la démocratie. Il apporte cependant quelques éléments importants pour notre objet. D'abord, il opère une distinction entre la religion (institutionnelle) et ce qu'il appelle « le religieux » :

Le religieux en tant que qualité d'expérience, signifie quelque chose qui peut appartenir à toutes ces expériences [esthétique, scientifique, morale, politique, compagnonnage, amitié]. [FC, p. 94]

- 8 Ensuite, il souligne que ce type d'expérience n'appartient à aucun domaine défini de la vie humaine et sociale¹⁰. Il implique en outre un ajustement à la vie, au monde, à autrui :

La véritable qualité religieuse dans l'expérience décrite est l'effet produit, le meilleur ajustement à la vie et à ses conditions et non pas la manière dont elle a été produite ou la cause de sa survenue. [...] Une expérience [...] a une force religieuse de par ce qu'elle fait dans et au processus de vie. [FC, p. 97-98]

- 9 Enfin, il explicite ce qu'est une attitude « irréligieuse » : c'est celle qui néglige le lien entre l'individu et ses semblables ou entre l'individu et son environnement :

L'attitude irréligieuse est celle qui envisage les succès et les aspirations de l'homme sans prendre en compte le lien qui relie l'homme à son prochain et au monde physique de la nature. [FC, p. 111]

- 10 L'idée d'« ajustement » souligne l'aspect relationnel de cette expérience (relation à autrui, à la nature, au monde). Cependant, pour préciser ce qu'est l'expérience religieuse, nous recourrons à d'autres textes.

- 11 Il n'en reste pas moins que, pour Dewey, le « religieux » est finalement sans transcendance, alors qu'une spécificité de l'expérience religieuse est bien d'inclure des rapports à des formes de transcendance. Comment ce pragmatisme peut-il, dès lors, aider à analyser le religieux ?

- 12 Rappelons d'abord qu'en sociologie, les définitions de la religion se situent entre le fonctionnalisme (à quoi sert la religion) et le substantialisme (supposant un rapport à des entités surnaturelles) [Lambert 1991]. L'inconvénient du fonctionnalisme est de minimiser la spécificité du religieux (le rapport à la transcendance), alors que celui du substantialisme, est, au contraire, de nommer ce qu'est la transcendance, par exemple une divinité, ce qui revient écarter des formes de religion qui s'en écarteraient (avec, typiquement, la question « le bouddhisme est-il une religion ? »).

- 13 Dès lors, pour tenter de dépasser cette aporie, les sociologues vont soit chercher une spécificité fonctionnelle, comme la « lignée croyante¹¹ » [Hervieu-Léger 1993], soit définir la transcendance sans la substantialiser, comme « ce qui transcende l'expérience », en soulignant que « l'expérience peut au mieux pointer vers ce qui ne peut être expérimenté » [Schutz et Luckmann 1989, p. 100], soit encore étudier des dispositifs

incluant des non-humains et décrire finement les relations des acteurs entre eux et avec ces non-humains [Claverie 2003 ; Piette 2003]. Rapport à une lignée croyante, rapport à « ce qui ne peut être expérimenté », rapport avec (et à propos) des non-humains, en dépit des différences d'approches, on voit dès lors l'intérêt d'un traitement relationnel.

- 14 Deux tendances actuelles de l'analyse anthropologique ou sociologique du religieux contemporain font place à l'aspect pratique du croire. D'une part, un ensemble d'auteurs insistent sur le caractère ordinaire de la religion vécue, notamment dans les pratiques quotidiennes, la transmission familiale, les fêtes, le rapport à la communauté¹². D'autre part, un second groupe, constitué principalement de spécialistes des pratiques musulmanes, se focalise sur le travail sur soi dans une perspective influencée par l'éthique de soi de Foucault¹³. La règle, la norme (même discutée, ajustée) joue alors un rôle significatif. Il manque cependant à ces approches une conceptualisation de l'expérience et de son articulation aux valeurs et aux idéaux, prenant en compte émotion et rationalité.
- 15 Le traitement relationnel du religieux doit permettre de prendre en considération aussi finement que possible les diverses composantes du « croire en actes » et de les conceptualiser. Ceci, en tenant compte de la dimension émotionnelle et en l'articulant à la dimension rationnelle.
- 16 Dans l'approche pragmatiste les valeurs sont envisagées comme « ce à quoi l'on tient », sont bien sûr un produit de l'activité intelligente, mais en lien avec l'expérience, qui elle-même inclut des composantes émotionnelles et intersubjectives. Dewey [FV] intègre les dimensions émotionnelles et rationnelles, mais aussi sociales dans sa théorie de la « valuation », donc de la formation des valeurs. En effet, il distingue analytiquement deux niveaux : le premier est l'appréciation immédiate alors que second, plus réflexif, est le jugement, l'évaluation. Par exemple, face à un bâtiment, au premier niveau, on dira : « j'aime ce bâtiment », et au second : « ce bâtiment est beau, équilibré, réussi, original, il s'insère bien dans le quartier, il symbolise telle référence culturelle ou tel lien géographique ». Dans la pratique, il ne s'agit pas de moments ou même d'états distincts. La valuation est la combinaison des deux, avec une distinction analytique entre, d'une part, ce qui relève de l'émotionnel et de l'expérience et, d'autre part, ce qui est davantage cognitif et rationnel. Pour le premier niveau, Dewey emploie l'expression « de facto valuing », ce qui correspond à « se soucier », « prendre soin de », tout en étant en relation avec le contexte, l'environnement [FV, p. 90-92]. C'est au second niveau, l'appréciation évaluative ou le jugement, qu'intervient la rationalité, notamment les moyens que l'on peut se donner pour une finalité. La valuation (l'ensemble de ces deux niveaux), est le processus au cours duquel et par lequel un élément de l'expérience prend de la valeur, acquiert de l'importance.
- 17 Quels sont les principaux ingrédients du religieux relevés par les sociologues et les anthropologues, et auxquels « tiennent » les croyants ? On peut en énumérer ainsi : une expérience vécue du rapport à cette transcendance (méditation, contemplation, mystique...), un travail sur soi normé par règles religieuses (prière quotidienne, jeûne...), l'étude et la discussion (solitaire ou en groupe) des références religieuses, l'action éthique « au nom » de sa « foi » (humanitaire, sociale, éducative...), la participation à des activités culturelles, culturelles et sociales du groupe religieux.
- 18 Je propose de regrouper ces éléments en trois modalités qui, en outre, s'avèreront pertinentes pour montrer ce qu'apporte le traitement pragmatiste du religieux. Certains éléments, l'expérience contemplative ou mystique, le travail sur soi, l'étude des textes

religieux relèvent d'une catégorie que l'on peut intituler « construction de soi ». Le rapport à la transcendance (en temps que perception de sa finitude, de ses limites) et l'action éthique « au nom » de sa « foi » ont en commun une aspiration à se dépasser, à tendre vers un idéal, c'est ce que l'on nommera « dépassement de soi et idéaux ». Reste un troisième ensemble qui concerne l'agir en commun ou en communauté, qui pose aussi la question de l'articulation entre le monde commun et ces appartenances particulières à des communautés. Il s'agit de la question de « l'être ensemble » et du « commun ».

Le religieux comme construction de soi

- 19 La modalité de « construction de soi » inclut d'une part l'expérience contemplative et mystique et d'autre part la discipline de soi, notamment dans la pratique religieuse régulière. Cette première partie montre comment la lecture pragmatiste permet de définir la notion d'expérience et d'étendre celle de travail sur soi.

Faire l'expérience ou vivre une expérience

- 20 Le premier point concerne l'expérience contemplative et mystique, donc une forme de déprise, dans lequel le corps et la sensibilité jouent un rôle central. Dans la mesure où il s'agit ici de décrire l'expérience et non sa justification (on reviendra sur le rapport à la transcendance dans la deuxième modalité), il est pertinent de voir comment peut être analysée un type d'expérience similaire, en termes de déprise. En effet, la sociologie ne propose pas de concept permettant décrire ce type d'acte. Les théories de l'action rationnelle laissant fort peu de place au corps et à la déprise [Joas 1999]. On tirera de Dewey une approche relationnelle de l'expérience. En effet, dans son approche originale de l'expérience esthétique, Dewey préconise de partir des expériences du quotidien qui captent totalement notre attention.
- 21 Dewey publie *L'art comme expérience* [AE] en 1934 (après son départ à la retraite et la même année qu'*Une foi commune*). Il s'appuie sur l'expérience esthétique pour explorer l'expérience en général, en soulignant le rôle des transactions de l'individu avec son environnement, à la fois physique, biologique, affectif et social : « toute expérience est le résultat d'une interaction entre un être vivant et un aspect quelconque du monde dans lequel il vit » [AE, p. 94]. Il propose donc de partir de l'observation de ce qui capte l'intention et l'intérêt dans la vie quotidienne, et procure par là même du plaisir :
- Afin de comprendre l'esthétique dans ses formes accomplies et reconnues, on doit commencer par la chercher dans la matière brute de l'expérience, dans les événements et les scènes qui captent l'attention auditive et visuelle de l'homme, suscitent son intérêt et lui procurent du plaisir lorsqu'il observe et écoute, tels les spectacles qui fascinent les foules : la voiture des pompiers passant à toute allure [...], l'enthousiasme avec lequel l'homme assis auprès du feu tisonne le bois qui brûle dans l'âtre et regarde les flammes qui s'élancent [...]. Ces gens, si on les interrogeait sur les raisons de leurs actions, fourniraient sans aucun doute une réponse fort raisonnable. L'homme qui tisonnait les morceaux de bois en flamme dirait alors qu'il faisait cela pour attiser le feu ; mais il reste néanmoins qu'il est fasciné par ce drame coloré qui se joue sous ses yeux et qu'il y prend part en imagination. [AE, p. 32]
- 22 À partir de là, le philosophe distingue l'idée de *faire l'expérience*, de manière plus ou moins dispersée, de celle de *vivre une expérience*, en y portant attention : « nous vivons une

expérience lorsque le matériau qui fait l'objet de l'expérience va jusqu'au bout de sa réalisation. » [AE, p. 80]. Être absorbé, pleinement dans le cours de l'action, voilà ce qui caractérise le fait de vivre *une* expérience, et plus précisément « la transformation de la résistance et des tensions, ainsi que des excitations qui sont en soi une incitation à la distraction, en un mouvement vers un terme inclusif et profondément satisfaisant » [AE, p. 113].

- 23 On peut accomplir une pratique, religieuse ou autre, de manière distraite, mécanique ou routinière, donc l'expérimenter (selon Dewey, en *faire l'expérience*), sans *vivre une expérience* (puisque l'attention n'y est pas). À l'inverse, des pratiques apparaissant comme répétitives, méditatives par exemple, peuvent correspondre à *une* expérience, si elles sont pratiquées avec attention. L'expérience n'est cependant pas synonyme de repli sur l'intériorité. Elle va en effet de pair avec une interpénétration intense avec le monde :

L'expérience, lorsqu'elle atteint le degré auquel elle est véritablement expérience, est une forme de vitalité plus intense. Au lieu de signifier l'enfermement dans nos propres sentiments et sensations, elle signifie un commerce actif et alerte avec le monde. À son plus haut degré, elle est synonyme d'interpénétration totale du soi avec le monde des objets et des événements. [AE, p. 54-55]

- 24 L'expérience est donc définie de manière relationnelle : une d'interaction avec l'environnement, qui capte totalement l'attention, qui mène à un sentiment d'unité intérieure et avec cet environnement. Dans cette définition de l'expérience, l'environnement peut aussi bien être physique (spectacle naturel, artistique..., comme l'envisage Dewey) que pensé psychologiquement (une forme de transcendance, une force, l'humanité...), notamment lorsqu'elle correspond à une modalité du croire religieux (ou spirituel).

Le travail sur soi

- 25 Le second aspect du religieux comme construction de soi est le travail sur soi. Le travail sur soi est un croire en acte qui passe par diverses pratiques et requiert un effort particulier : la méditation ou la prière quotidienne, un régime alimentaire, un jeûne, une marche de pèlerinage, ou encore la recherche de calme intérieur, de persévérance ou de confiance.
- 26 L'ouvrage *Ethics* [Eth2], coécrit avec Tuft et paru en 1932¹⁴, Dewey aborde la notion de construction de soi dans le cadre d'une réflexion plus large sur l'éthique. Ce texte, conçu dans une perspective séculière, dans un contexte où « la religion n'a plus de discours qui fait autorité¹⁵ » [Eth2, p. iii], traite du développement, de la réalisation et de la croissance de soi dans une perspective générale. La question de la réalisation de soi y est d'abord articulée à la celle de la liberté individuelle :

C'est par le degré auquel nous devenons conscients des possibilités de développement et activement préoccupés de maintenir ouvertes les voies de notre croissance, par le degré auquel nous combattons contre le durcissement et la fixité et, ce faisant, accomplissons les possibilités de réalisation de notre moi, que nous sommes réellement libres. [Eth2, p. 340]

- 27 Les « possibilités de développement » et « les voies de notre croissance » spécifient la construction de soi, qui est envisagée comme la condition de la liberté individuelle. Cette « construction de soi », réalisée « activement » et en « combatt[ant] » correspond bien à un « travail sur soi ».

- 28 Le processus décrit est au cœur de la construction des identités individuelles : « Notre identité personnelle réside dans la chaîne de développement continu qui relie ensemble ces changements. » [Eth2, p. 340] C'est notamment par la confrontation à de nouvelles situations et à de nouvelles questions à résoudre que l'individu se construit et se libère :
- Le moi libéré qui croît, qui s'agrandit [...] va se confronter à de nouvelles exigences et à de nouvelles opportunités, où il se réadapte et se reconstruit tout au long de ce processus. Il accueille des situations non encore expérimentées. [Eth2, p. 341]
- 29 L'importance donnée à la transformation de soi est un point de convergence significatif entre la pensée de Dewey et celle du « dernier » Foucault, retravaillant la question du pouvoir du côté du sujet et analysant « les formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet » [2008, p. 6]. Foucault développe son « éthique » du « souci de soi » partir de sa lecture de la philosophie antique, dans laquelle les deux termes sont intrinsèquement liés :
- Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle — ou la liberté civique, jusqu'à un certain point — s'est réfléchiée comme éthique. Si vous prenez toute une série de textes allant depuis les premiers dialogues platoniciens jusqu'aux grands textes du stoïcisme tardif — Épictète, Marc Aurèle... —, vous verrez que ce thème du souci de soi a vraiment traversé toute la réflexion morale. [Foucault 2001, p. 1531]
- 30 Selon Foucault, l'éthique est la manière dont l'individu singulier s'approprie et donne un sens aux normes morales : « la substance éthique [est] la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale » [Foucault 1984, p. 33]. Plus précisément, l'éthique se rapporte à des techniques de soi « qui permettent à des individus d'effectuer, seuls ou avec d'autres, un certain nombre d'opérations sur leurs corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leurs modes d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection. » [2001, p. 1604] Cela passe par le processus de subjectivation, défini comme « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code » [1984, p. 33].
- 31 Foucault et Dewey ont en commun cette attention au travail sur soi, ce qui n'est pas surprenant, car ils partagent une conception de la philosophie devant aider à mener une meilleure vie par cet effort sur soi¹⁶. Ils divergent néanmoins sur un point important. Le premier creuse davantage la question de l'éthique (individuelle) de soi, des techniques de soi. Alors que chez le second la création de soi est aussi sociale¹⁷. Dewey souligne en effet que « Le type de soi construit à travers une action qui est respectueuse des relations avec les autres sera un soi plus complet et plus large » [Eth2, p. 335]. En outre, pour Dewey, la place de la liberté individuelle, est un point de départ, alors que pour Foucault elle ne subsiste que par le travail de subjectivation.
- 32 L'approche de Dewey préconise un certain type de soi. En laissant de côté cet aspect normatif, elle permet au sociologue d'élargir le concept de travail sur soi en lui conférant un caractère social. En effet, cette dimension sociale, en plus de résider dans la transmission sociale des modes de construction de soi, est intrinsèque au processus même de construction de soi, de par sa dimension relationnelle. Chez Dewey, la construction de soi s'articule en outre à des valeurs idéales, une forme de dépassement de soi, qui sera abordé dans la partie suivante.

Le religieux comme dépassement de soi

- 33 Le religieux en acte prend aussi la forme d'engagements « au nom de la foi ». Cette place des valeurs, cette dimension éthique du croire ont été mises en évidence par de nombreux sociologues. Les processus extrêmes peuvent avoir la vertu d'interroger les concepts. Le cas contemporain de la radicalisation religieuse soulève en effet la question des idéaux qui, bien que liée aux valeurs, apparaît comme un point non élaboré de la sociologie du religieux. Cette deuxième partie montre comment la lecture pragmatiste permet d'aboutir à une conception sociologique de l'idéal, pertinente (notamment) pour analyser le religieux. *Une foi commune* [FC] poursuit en effet le développement de la notion d'« idéaux », déjà abordée dans *Ethics* [Eth1 et Eth2].

Idéaux et actions concrètes

- 34 L'idéal deweyen est intimement lié à la valeur de l'action concrète et à sa réalisation. Le lien entre l'idéal et l'action réside dans le surcroît de signification de cette dernière et dans les valeurs qui la gouvernent :

Nos "idéaux", nos types d'excellence, sont les diverses manières par lesquelles nous nous représentons les valeurs de nos actes concrets en ce qu'elles les dépassent et en ce qu'elles sont toujours évolutives. Chacune de nos mises en œuvre du bien approfondit et stimule notre sens de la valeur inépuisable qui est contenue dans chaque acte juste. Dans ces mises en œuvre, notre conception du bien possible s'élargit.» [Eth1, p. 421-422, soulignement de JD]

- 35 L'approche souligne le caractère évolutif de notre conception du bien. Les idéaux relèvent donc de la mise en œuvre de valeurs. Cependant, lorsqu'ils correspondent à une perfection lointaine et peu accessible, ils perdent ce lien crucial avec l'action concrète :

Le problème avec les idéaux relevant d'une perfection éloignée, c'est qu'ils tendent à nous faire négliger l'importance des situations spécifiques dans lesquelles nous devons agir ; ces dernières sont considérées comme insignifiantes en comparaison de l'idéal de perfection. Le véritable idéal, au contraire, est le sens que chacune de ces situations spécifiques apporte avec sa signification inépuisable, dans le sens que sa valeur porte beaucoup plus loin que son existence locale directe. » [Eth2, p. 301]

- 36 Si l'on a un idéal et que l'on n'agit pas dans cette direction, que l'on ne recherche pas les moyens pratiques par lesquels on peut parvenir ou contribuer à sa réalisation, ce n'est pas un idéal :

Fonder des "idéaux" de perfection sur autre chose que sur la reconnaissance sérieuse des possibilités de développement qui résident dans chaque situation concrète, c'est finalement se payer de grands sentiments, si ce n'est de mots. [Eth1, p. 422]

Les idéaux qui sont formulés sans référence aux conditions sociales réelles aboutissent à des buts irréalisables ; en effet, des moyens concrets doivent être trouvés dans ce qui existe déjà. [Eth2, p. 382]

- 37 A contrario, il serait faux de considérer que les situations négatives, malheureuses, relèvent d'un manque d'idéal, elles relèvent plutôt, selon Dewey, d'idéaux illusoire ou « fallacieux », qui ne prennent pas en compte les conséquences des actions qu'ils impliquent :

Avoir des vues à court terme n'est ni réaliste ni scientifique et il n'est ni réaliste ni scientifique de sacrifier l'avenir à des contraintes immédiates [...]. Il est faux de dire

que tous nos malheurs proviennent d'une absence d'idéal : ils proviennent d'idéaux fallacieux. Et ces idéaux plongent leurs racines dans un monde social qui ignore la science, en tant que cette dernière constitue une enquête critique, impartiale, systématique, méthodique portant sur les conduites opérantes. [RPh, p. 186]

38 La notion d'idéal découle donc du fait que le sens d'un acte posé est en général bien plus large que celui qu'il semble prendre dans une situation spécifique. Un exemple d'idéal est celui de la démocratie, dans la mesure où l'on œuvre pour elle, mais où elle n'est jamais totalement atteinte¹⁸ [PP, p. 243].

39 L'idéal étant lié à la valeur, on retrouve l'articulation entre rationalité et affect¹⁹. En effet, l'idéal n'est pas seulement de l'ordre de l'objectif visé par l'action et la rationalité, mais aussi de l'ordre d'une appréciation et d'un ressenti : « L'idéal n'est pas un but à atteindre, c'est une signification à ressentir et à apprécier » [HNC, p. 263]. L'idéal est donc une forme de croyance ou de conviction qui nous pousse à agir en nous appuyant sur notre rationalité et sur notre désir de cette finalité :

Il y a une différence entre la croyance entendue comme la conviction qu'une finalité devrait s'imposer à une conduite d'une part et, d'autre part, la croyance qu'un objet ou un être existe comme une vérité pour l'intellect. Avoir une conviction au sens moral signifie être conquis, vaincu, par une finalité idéale, et ce, dans notre nature active. Cela signifie reconnaître cette finalité dans sa demande légitime à exercer son primat sur nos désirs et nos buts. Une telle reconnaissance est pratique et non pas principalement intellectuelle [...]. L'autorité d'un idéal qui s'impose à nos choix et à notre conduite est l'autorité d'un idéal : ce n'est ni l'autorité d'un fait, ni l'autorité d'une vérité garantie à l'intellect, ni l'autorité qui découlerait du statut de celui qui proclame une soi-disant vérité. [...] Une telle foi morale n'est pas facile. [FC, p. 105-106]

40 Dans cette assertion, Dewey va bien au-delà d'une simple orientation wébérienne de l'action en valeurs, qui joueraient le rôle de gouvernail. Certaines valeurs — les idéaux — ont une telle importance dans une existence, que l'on peut être « conquis, vaincu ». Si ces valeurs particulières s'imposent à nous, elles doivent faire l'objet d'une enquête permanente sur les effets des actions engagées. Les idéaux deweyens sont donc des valeurs pour lesquelles on s'engage dans la durée, avec attention au contexte, et en s'y investissant à la fois rationnellement et émotionnellement.

Idéaux et intersubjectivité

41 De la même manière que pour l'expérience, l'intersubjectivité, la relation avec la nature et le sentiment d'unité de soi et avec le monde sont, là encore, essentiels :

Le type de soi qui se forme par une action respectueuse des relations avec les autres sera plus complet et plus large qu'un soi qui est cultivé en isolation ou en opposition avec les buts et les besoins d'autrui. À l'inverse, le type de soi qui résulte d'intérêts larges et généreux est le seul dont on peut dire qu'il constitue un développement et un accomplissement de soi, alors que les autres modes de vie affament et freinent l'individualité, en la coupant des connexions nécessaires à sa croissance. [Eth2, p. 335]

Nos réussites dépendent de la coopération que nous apporte la nature. Le sentiment de dignité de la nature humaine est aussi religieux que le sentiment de crainte [awe, crainte respectueuse] et de respect lorsqu'il repose sur le sentiment de nature humaine en tant que partie qui coopère avec un tout plus vaste. [FC, p. 111]

42 Cette prise en compte d'autrui et de l'environnement s'appuie sur un imaginaire d'unité, sur la capacité de projeter la possibilité de tendre cette unité :

L'idée d'un tout, qu'il s'agisse du tout de l'être personnel ou du monde, est issue de l'imagination ; ce n'est pas une idée littérale. [...] Le tout du soi est un idéal, une projection de l'imagination. De là vient que l'idée d'une harmonisation complète et profonde du soi avec l'univers [les conditions avec lesquelles le soi est en relation] n'opère que par l'imagination. [...] Le soi est toujours dirigé vers quelque chose qui le dépasse et par conséquent sa propre unification dépend de l'idée de l'intégration des scènes changeantes du monde dans la totalité imaginaire que l'on appelle l'univers. [FC, p. 104]

- 43 Le rôle de l'imagination est évidemment plus large, car, c'est aussi grâce à l'idée d'un possible autre, que l'on peut s'engager pour des idéaux. L'imagination voit les possibilités, les choses non encore réalisées :

Un sens des possibilités qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être, et qui, lorsqu'elles sont mises en contraste avec les conditions réelles, sont la critique la plus pénétrante qui puisse être faite de ces dernières. » [AE, p. 552]

- 44 On peut mettre en parallèle *Une foi commune* et *L'art comme expérience*, dans la mesure où la créativité n'est pas seulement présente dans l'art ou dans le travail, mais aussi dans la vision et dans la constitution de valeurs idéales, dans la mesure aussi où, dans les deux cas (art, travail manuel d'un côté, action en accord avec un idéal de l'autre), ce sentiment l'unité de soi et d'unité avec le monde va de pair avec un sentiment d'adéquation entre aspiration et réalisation, entre singularité personnelle et participation à un tout plus large. Ces sentiments peuvent être associés à une expérience de dimension religieuse ou séculière, ou combinant les deux dimensions.
- 45 On s'engage donc pour des idéaux, en s'appuyant à la fois sur la volonté, sur la raison, l'émotion et l'imaginaire, et toujours dans une perspective intersubjective et en lien avec l'environnement.
- 46 On peut reconstruire ainsi la définition de l'idéal deweyen²⁰ : *Les idéaux sont des valuations [des valeurs] d'une intensité particulière et orientées vers l'avenir, pour lesquelles on agit à la fois dans la durée et avec un sentiment de cohérence de soi. On s'y engage de manière intersubjective et en lien avec son environnement. Le « véritable » idéal implique que l'on prenne en compte la situation réelle, les besoins d'autrui et, globalement, les conséquences concrètes des actes ainsi posés.*
- 47 Une fois de plus, la définition philosophique s'avère normative, excluant notamment l'acte égoïste nuisant à autrui. Dès lors, le sociologue doit en tirer une définition descriptive, ce qui est possible si l'on retient la première partie de la définition : *les idéaux sont des valuations [des valeurs] d'une intensité particulière et orientées vers l'avenir, pour lesquelles on s'engage dans la durée.* En outre, la lecture pragmatiste l'invite à être attentif — de manière évidemment descriptive — aux dimensions de cohérence de soi (exprimées par les acteurs), d'intersubjectivité, et de lien avec l'environnement.
- 48 Le religieux comme mise en œuvre d'idéaux est visible à chaque fois que des croyants agissent au nom de leur « foi » dans des engagements humanitaires, éducatifs, sociaux, politiques, interreligieux, environnementaux, dans des attitudes et manières d'agir au quotidien, mais aussi comme justification d'actes radicaux menés au nom du religieux²¹.

Le religieux, le commun et la participation sociale

- 49 La troisième modalité du religieux en acte est celle d'un agir en commun ou en communauté. L'agir en communauté, incluant une dimension émotionnelle, est un aspect

classique de l'analyse du religieux, depuis Durkheim. Cependant, la pluralité religieuse et convictionnelle pose des questions neuves. Au-delà des appartenances communautaires et des craintes diverses qu'elles suscitent (différenciation, repli), approfondir cette troisième dimension du religieux doit donc aider à éclairer le lien entre appartenance et conviction ainsi que l'articulation entre monde commun et identités particulières. Le caractère composite des identités est certes souligné par de nombreux sociologues. Mais cela rend-il possible de vivre plusieurs appartenances, plusieurs attachements, ou bien l'adhésion à des formes de croire religieux va-t-il (forcément) à l'encontre d'une identification à la société globale et d'un souci pour le monde commun ? C'est dans cette perspective que l'apport pragmatiste va maintenant être discuté : sous l'angle du public, du commun et de la participation sociale, développé dans *Le Public et ses problèmes* [PP 1927].

Le commun et le public

- 50 Le « commun » se distingue du « collectif ». En effet, tous contribuent à la définition et à la construction du « commun » alors qu'un « collectif » se fonde sur l'identité des participants [Zask 2008, § 9]. *Le Public et ses problèmes* [PP 1927] est une réflexion sur un sujet particulièrement pertinent aujourd'hui : dans un monde complexe et pluriel, comment se forme la compétence des citoyens, quelles sont leurs possibilités de participation à la démocratie et plus largement au monde commun ? Dewey propose une notion originale du public ainsi qu'une conception du « commun » et de sa constitution dans la société.
- 51 Le public est défini comme l'ensemble des personnes affectées par une situation et déterminées à faire un effort pour la modifier ou la contrôler [PP, p. 91-92]. Cet effort collectif implique une discussion et une enquête.
- 52 Si les développements présents dans *Le Public et ses problèmes* sont une fois de plus normatifs, dans la mesure où ils visent à un monde meilleur, à plus de démocratie, on peut néanmoins garder cette définition pragmatiste non normative du public. Dès lors, l'outil pragmatiste permet de renouveler l'analyse des groupes religieux, en étant attentif aux situations où ils se constituent comme public, au sens de Dewey, donc où ils mènent discussions et enquêtes à propos de problèmes qui les affectent, par exemple des femmes croyantes affectées par rapports inégalitaires de genre, des croyants minoritaires affectés par la mauvaise image de leur religion, des jeunes de banlieue souhaitant améliorer leurs conditions sociales, des chrétiens engagés dans une action humanitaire²².
- 53 Cette approche est en outre compatible avec dimension composite des identités : un individu peut appartenir à plusieurs publics : une musulmane peut être affectée par la mauvaise image de sa religion et par un problème de pollution ou de bruit dans son quartier. Un problème peut aussi avoir plusieurs publics, c'est le cas des signes religieux (groupes de diverses religions, et tendances en leur sein, groupes laïques, politiques, professionnels...), mais aussi des problèmes d'environnement (agriculteurs, riverains, écologistes).

Démocratie et participation sociale

- 54 Dewey déploie une idée de la démocratie et de la participation sociale qui prend une acuité particulière dans un contexte de pluralité culturelle, ethnique et religieuse. Il définit ainsi l'« idée démocratique » :

Pour l'individu, elle consiste dans le fait de prendre part de manière responsable, en fonction de ses capacités, à la formation et à la direction des activités du groupe auquel il appartient, et à participer en fonction de ses besoins aux valeurs que le groupe défend. Pour les groupes, elle exige la libération des potentialités des membres d'un groupe en harmonie avec les intérêts et les biens communs. Puisque chaque individu est membre de nombreux groupes, cette prescription ne peut être exécutée que quand divers groupes interagissent souplement et pleinement en connexion avec d'autres groupes. [PP, p. 242]

- 55 Il s'agit de « prendre part de manière responsable » à la fabrication du bien commun. Il n'y a pas compétences prérequisées à la participation, c'est en faisant que l'on acquiert les compétences citoyennes. En outre, la démocratie commence à la plus petite échelle, celle du voisinage : « la démocratie doit commencer à la maison, et sa maison, c'est la communauté de voisinage » [PP, p. 317]. Il y a « communauté » à partir du moment où il existe une action conjointe et que les conséquences de cette action sont considérées comme un bien par les personnes qui y prennent part :

[L]orsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergique pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. [PP, p. 243-244]

- 56 La « grande communauté » n'est finalement autre que la démocratie : « la conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée même de démocratie » [PP, p. 244]. La démocratie passe donc par la fabrication du commun, par le désir et l'effort d'y contribuer, de manière individuelle et collective. Elle n'est pas totalement réalisée, et ne le sera jamais, mais n'est pas inexistante, du fait de toutes ces expériences de commun.
- 57 La participation sociale effectuée avec une perspective d'un bien commun plus large que celui de son groupe relève d'un domaine que Honneth qualifie de « prépolitique », en soulignant que la vitalité des publics démocratiques présuppose une forme d'intégration sociale par une « conscience commune de l'association prépolitique des citoyens » [Honneth 1998, p. 776-779]. Celle-ci s'appuie sur leurs actions coopératives et leur poursuite de buts communs, le plus souvent dans un domaine de proximité et leur permet percevoir concrètement une forme plus large de « coordination sociale ».
- 58 Il souligne que cette perspective diffère de « la tradition du républicanisme [dans laquelle] on attend des citoyens qu'ils développent [d'abord] des vertus politiques ». En effet, ces vertus sont « considérées comme le présupposé nécessaire à la participation à la formation intersubjective de l'opinion et de la volonté », ce qui relève une « forte éthicisation du politique » et s'avère « difficilement compatible avec le pluralisme de valeurs des sociétés contemporaines » [1998, p. 777]. Il qualifie de modèle démocratique de Dewey de : « troisième voie entre un républicanisme sur-éthicié et un procéduralisme vide » [1998, p. 780].

- 59 En tant que sociologues, nous devons une fois encore laisser de côté la dimension mélioriste présente dans le texte de Dewey, mais garder l'idée de l'attention aux modes de fabrication du commun, dès lors que des acteurs sociaux, y compris à l'échelle la plus microlocale (environnement, quartier, école) ou en étant ancrés dans une identité particulière (religion, ethnicité, habitat spécifique...), le font avec une conscience du bien commun, avec une perspective plus large que celui de leur groupe restreint²³. Ce faisant, nous pouvons retenir le concept de participation sociale s'appuyant sur ce que les personnes font et non sur leur identité visible ou supposée²⁴.
- 60 Cette approche pragmatiste présente en outre l'avantage de ne pas se focaliser uniquement sur les processus sociaux de différenciation, mais d'être aussi attentifs à ceux de « normalisation » (faire avec, participer, être un.e citoyen.ne comme les autres...). Les premiers doivent nécessairement être analysés, mais négliger les seconds conduirait à produire une analyse tronquée de la pluralité religieuse.
- 61 Le pragmatisme deweyen offre des outils pertinents pour analyser le religieux dans un contexte de pluralité, de sécularisation et d'inquiétudes récurrentes sur les identités religieuses. D'abord, il porte l'attention sur le religieux en acte, l'expérience et la construction de soi, en ne négligeant pas la part des affects. Ensuite, il propose un concept d'idéal, faisant part à l'intersubjectivité et au rapport avec le contexte, qui permet d'analyser la dimension d'aspiration et de dépassement de soi. Enfin, il éclaire la notion de commun, y compris construit à partir d'identités particulières, et nous fait préférer le concept pratique participation sociale à celui d'intégration.

BIBLIOGRAPHIE

Ammerman Nancy T. (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford Univ. Press, 2006.

Claverie Élisabeth, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

Dewey John, James Tufts, *Ethics*, New York, Henry Holt, 1908 [Eth1].

Dewey John, James Tufts, *Ethics* (1932), New York, Henry Holt, 1959 [Eth2].

Dewey John, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (1922), New York, Cosimo, 2007 [HNC].

Dewey John, *Le public et ses problèmes* (1927), trad. Zask J., Paris, Folio-Gallimard, 2010a [PP].

Dewey John, *L'art comme expérience* (1934), trad. Cometti J.P. et al., Paris, Folio-Gallimard, 2010b [AE]

Dewey John, *Une foi commune* (1934), trad. Di Mascio P., Paris, La Découverte, 2011a [FC].

Dewey John, *La formation des valeurs* : « Théorie de la valuation » (1939), « Les objets de la valuation » (1918), « Valeurs, référence objective et critique » (1925), « Quelques questions sur la valeur » (1944), Ed. Bidet A., Quéré L., Truc G., Paris, La Découverte, 2011b [FV].

- Dewey John, *Reconstruction en philosophie* (1920), trad. Di Mascio P., Paris, folio-Gallimard, 2013 [RPh].
- Dewey John, *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action* (1929), Paris, Gallimard, 2014 [QC].
- Foucault Michel, *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault Michel, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001.
- Foucault Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (n° 356) in Foucault, M., *Dits et Écrits 1954-1988, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2001.
- Foucault Michel, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil, 2008.
- Froidevaux-Metterie Camille, « États-Unis : comprendre l'énigme théocratique-laïque », *Critique internationale*, 36 (3), 2007, p. 105-133.
- Gotman Anne, *Ce que la religion fait aux gens: sociologie des croyances intimes*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2013.
- Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1993), Paris, Albin Michel, 2002.
- Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.
- Honneth Axel, « Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today », *Political Theory*, 26(6), 1998, p. 763-783.
- Joas Hans, *Genesis of Values* (1997), Chicago, Univ. of Chicago Press, 2000.
- Joas Hans, *La créativité de l'agir* (1992) (trad. P. Rush), Paris, Les éditions du Cerf, 1999.
- Jouili Jeanette, *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2015.
- Kitcher Philip, « Militant Modern Atheism », *Journal of Applied Philosophy*, 28(1), 2011, p. 1-13.
- Kitcher Philip, « Les défis pour le sécularisme », in Savo-Debauge Joan, Gonzalez Philippe et Frega Roberto (dir.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éd. EHESS, 2015, p. 75-111.
- Lambert Yves, « La "tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38 (1) 1991, p. 73-85.
- Lamine Anne-Sophie « Média minoritaire, diversité intrareligieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com », *Sociologie*, 6 (2), 2015, p. 139-156.
- Lamine Anne-Sophie, *Identités religieuses et monde commun. Penser les idéaux, les attachements et la participation sociale avec John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- Lichterman Paul, *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton University Press, 2005.
- Mahmoud Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. Nadia Marzouki, Paris, La Découverte, 2009 [2005].
- McGuire Merdeith B., *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford Univ. Press, 2008.
- Orsi Robert, « Everyday Miracles: The Study of Lived Religion », in Hall David (dir.), *Lived religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton Univ. Press, 1997, p. 3-21.
- Piette Albert, *le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.

Quéré Louis, « Religion et sphère publique au prisme du naturalisme pragmatiste », in Savo-Debauge Joan, Gonzalez Philippe et Frega Roberto (dir.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éd. EHESS, 2015, p. 113-147.

Raison du Cleuziou Yves, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

Rockefeller Steven, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia Univ. Press, 1991.

Schutz Alfred, Luckmann Thomas, « The Boundaries of Experience and the Boundaries Crossings: Communication in the Life-World », Ch. 6, *The Structures of the Life World*, Vol. II, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1989 [1983].

Shusterman Richard, *Vivre la philosophie: pragmatisme et art de vivre*, Paris, Klincksieck, 2001.

Talpin Julien, O'Miel Julien, Fregosi Franck, *L'islam et la cité : engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017.

Zask Joëlle, « Le public chez Dewey : une union sociale plurielle », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 15, 2008.

NOTES

1. Il ne s'agit évidemment pas de nier que dans certains cas le religieux est aussi une ressource de militance politique. Le problème souligné ici est la pratique visible est systématiquement assignés à une militance. Par ailleurs, les associations militantes peuvent soutenir ou diffuser des ressources orthodoxes dans lesquelles des croyants peuvent piocher, sans pour autant être militants, et même en étant critiques de ces organisations.
2. Je remercie vivement Yann Schmitt et les deux relecteurs anonymes, pour leurs remarques qui m'ont permis de préciser mon propos.
3. Pour un développement élaboré de cas empiriques, je me permets de renvoyer à mon ouvrage [Lamine 2018].
4. Les relecteurs ont souligné, à juste titre, que Dewey est hostile au religieux institué, ce qui est indiscutable. Tel n'est cependant pas mon objet (de discuter le religieux chez Dewey). Mon projet est en effet une analyse sociologique pragmatiste du « religieux en acte », et je mobilise à cet effet des concepts développés par Dewey dans sa philosophie sociale, notamment à propos de l'esthétique, de la démocratie, des idéaux et des valeurs.
5. Proposé par R.W. Sellars, un professeur de philosophie unitarien, et signé par trente-quatre personnalités (écrivains, universitaires et clercs), le Manifeste humaniste « proclame que l'économie et la science ont discrédité les croyances religieuses aussi bien conservatrices que libérales et appelle les hommes et les femmes à s'unir derrière la bannière de l'humanisme religieux ». Ce dernier est évolutionniste et rejette tout surnaturalisme. La religion humaniste est la quête de la vie bonne et la contribution au bien-être social [Rockefeller 1991, p. 450].
6. Ses positions d'intellectuel engagé dans ce contexte de vifs débats entre chrétiens fondamentalistes, chrétiens libéraux, et humanistes séculiers.
7. Il est d'ailleurs surprenant, vu la finesse de son approche de l'expérience, que le phénomène religieux soit abordé de manière aussi dualiste : le rapport au transcendant est vu comme essentiellement cognitif et soit on croit ainsi (la religion), soit on a une qualité d'expérience sans transcendance (le religieux), ce que Kitcher reprend avec son modèle *belief/orientation* [2011].
8. En se plaçant du point de vue philosophique, on peut néanmoins anticiper qu'une meilleure compréhension des expériences sociales, des émotions et des sentiments d'injustice pourrait contribuer à une forme d'humanisme séculier, certes attentif aux effets des rapports de pouvoir

(intra-religieux ou majorité-minorités), mais qui ne soit pas intolérant aux formes de religiosité et ne renvoient pas les croyants au pur surnaturel, qui facilite leur participation sociale et réduise les discriminations.

9. La perspective pragmatiste présente aussi l'avantage (contrairement aux approches classiques) d'être attentive à ce caractère d'incertitude : « Le caractère spécifique de l'activité pratique, qui lui appartient au point de ne pouvoir lui être retiré, est l'incertitude qui l'accompagne. » [QC, 26]

10. Cette perspective est proche de la notion de religiosité chez Simmel : ce « rythme de l'intériorité » [Simmel 1998, 44], cette « façon subjective de prendre conscience de contenus définis » [Simmel 1998, 111], cette « attitude qu'observe l'homme de tempérament artistique par rapport à ce qui est beau à voir [...] l'enthousiaste par rapport aux idées de liberté, de fraternité, de justice » [Simmel 1998, 112].

11. Dans *La religion pour mémoire* [1993], Danièle Hervieu-Léger définit la religion comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière ». Elle ajoute qu'elle désigne comme « religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition » [p. 119 et 121].

12. Notamment Ammerman [2006], Orsi [1997], McGuire [2008], Gotman [2013], Piette [2003].

13. Notamment Mahmood [2005], Jouili [2015].

14. Notamment, Ch. XV, « The Moral Self » [Eth2]. L'ouvrage est une version fortement modifiée et complétée de sa version de 1908 [Eth1] (ma traduction).

15. L'analyse du rôle de la religion n'est abordée que dans les parties historiques.

16. Comme le souligne aussi Shusterman [2001, p. 37] ; en s'intéressant à la philosophie comme art de vivre, il compare Foucault, Wittgenstein et Dewey.

17. C'est d'ailleurs aussi une critique que Hadot adresse à Foucault : ses « techniques de soi » sont « beaucoup trop centré[es] sur le soi » [Hadot 2002, p. 324]

18. On reviendra sur ce point dans la troisième partie.

19. Tout comme pour la valuation (formation des valeurs), où l'on éprouve le caractère sensible d'une situation avant d'en faire l'évaluation cognitive [FV 2011b], notamment « Théorie de la valuation » [1939].

20. Sur ce point, ma lecture diffère de celle de Joas, qui considère que chez Dewey, les termes idéal et valeur sont synonymes [Joas 2000, p. 103-123].

21. Le départ en Syrie de jeunes « radicalisés », ayant souvent été justifié par des idéaux : sauver les victimes du régime dictatorial syrien, construire une société (utopique) juste et égalitaire.

22. Parmi les recherches inspirées par cette approche du public (et de son enquête), on peut mentionner Lichterman [2005], Talpin et al [2017], Lamine [2015].

23. Ce qui n'exclut évidemment pas les rapports de pouvoir, mais les rapports sociaux ne s'y réduisent pas.

24. Le cas d'une mère musulmane dont la contribution bénévole est refusée pour l'encadrement d'un goûter de Noël, à cause de son foulard, dénote qu'une forme spécifique de citoyenneté (invisibilité des signes religieux) est requise comme prérequis à la participation sociale [Lamine 2018, p. 183-187].

RÉSUMÉS

Cet article discute la pertinence de plusieurs textes de Dewey, *Le public et ses problèmes* (1927), *Ethics* (1932), « Théorie de la valuation » (1939), *L'art comme expérience* (1934) et *Une foi commune* (1934), pour l'analyse sociologique du religieux dans un contexte de pluralité et d'inquiétude sur les identités. Ce pragmatisme permet d'aborder le religieux en acte, l'expérience et la construction de soi, en ne négligeant pas les affects. Il fournit un concept d'idéal, faisant part à l'intersubjectivité et au contexte, permettant traiter du dépassement de soi. Enfin, il éclaire la notion de commun, y compris construit à partir d'identités particulières, et nous fait préférer le concept pratique participation sociale à celui d'intégration.

This article discusses Dewey's *The Public and Its Problems* (1927), *Ethics* (1932), "Theory of valuation" (1939), *Art as Experience* (1934) and *A Common Faith* (1934), for the socio-anthropological analysis of the religious, in a context of diversity and anxiety about identities. This pragmatist approach enables to consider religious in the making, experience and self-construction. The concept of ideal, taking into account intersubjectivity and context, allows treating aspirations and ideals. Finally, the idea of public and pre-political, permits to pay attention to processes which are different from differentiation and where people contribute to the common good from their specific (minority) situation.

INDEX

Keywords : Dewey, pragmatism, belief, religion, experience, ideal, common, social participation

Mots-clés : Dewey, pragmatisme, croyance, religion, expérience, idéal, commun, participation sociale

AUTEUR

ANNE-SOPHIE LAMINE

SAGE (Sociétés, Acteurs et Gouvernement en Europe) et Université de Strasbourg