

LES TROIS SOURCES DE LA VIE PHILOSOPHIQUE CHEZ JOHN DEWEY

[Michel Fabre](#)

Presses universitaires de Caen | « Le Télémaque »

2014/1 n° 45 | pages 57 à 67

ISSN 1263-588X

ISBN 9782841334964

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2014-1-page-57.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires de Caen.

© Presses universitaires de Caen. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DOSSIER : L'ÉDUCATION EN EXERCICE(S)

Les trois sources de la vie philosophique chez John Dewey

Résumé : *Comment se pose, chez John Dewey, la question de la vie philosophique ou de la philosophie comme vie ? À la convergence de trois sources : éthique, religieuse et esthétique. Les idées de perfectionnement moral et de réalisation de soi, élaborées d'abord dans un climat idéaliste, puis naturaliste, définissent une nouvelle Bildung, comme auto-éducation continuée et engagement dans des causes démocratiques. La sécularisation du religieux se conjugue avec celle de l'esthétique pour définir une expérience de métamorphose, « l'ajustement », qui marque les étapes du perfectionnement de soi. Dewey recueille ainsi l'héritage du transcendantalisme d'Emerson et de Thoreau et, à travers lui, la leçon stoïcienne pour en proposer une ré-élaboration dans une philosophie du devenir.*

« Il existe de nos jours des professeurs de philosophie, mais des philosophes, point. Et pourtant, n'est-il pas admirable de professer ce qu'il était autrefois admirable de vivre ? »¹. Aussi bien Pierre Hadot que Richard Shusterman, qui ont tant fait pour renouveler l'idée que la philosophie est aussi et avant tout une vie, citent cette remarque de Thoreau, tirée de *Walden*². Si le transcendantalisme d'Emerson et de Thoreau constitue une manière bien américaine de renouveler la tradition antique de la philosophie comme vie, le pragmatisme n'est pas le plus mal placé pour recueillir cet héritage, ne serait-ce que parce qu'il abolit la distinction entre théorie et pratique en faisant de la pratique une notion sans contraire. Si toute théorie est en réalité une pratique théorique, toute pratique est pénétrée d'intelligence et de sens. Le métier admirable de la vie philosophique, dont Thoreau regrette la disparition, peut alors s'exprimer tout entier dans des verbes d'action tels que lire, interpréter, analyser, argumenter, méditer, mais également choisir, décider, s'engager, prendre soin, se perfectionner... La vie philosophique, telle que la conçoit le pragmatisme, n'oppose pas la vie avec la pensée à l'action éthique ou politique mais les rend indissociables au contraire. C'est pourquoi, dans ses portraits de vies philosophiques contemporaines, Shusterman peut placer, à bon droit, John Dewey comme troisième personnage de son triptyque, en compagnie de Michel Foucault et de Ludwig Wittgenstein.

-
1. H.D. Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, trad. fr. G. Lanré-Augier, Paris, Aubier, 1967, p. 89.
 2. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001 ; R. Shusterman, *Vivre la philosophie. Pragmatisme et art de vivre*, Paris, Klincksieck, 2001.

On peut dire que Dewey incarne superlativement la figure de l'*American Scholar* dont Emerson prophétisait la venue, un intellectuel certes instruit de la culture de la vieille Europe mais qui manifeste suffisamment de confiance en soi pour pouvoir s'en dégager afin de vivre le présent, c'est-à-dire à la fois le penser et le transformer, à commencer par la transformation de soi, dans la ligne du perfectionnement emersonnien³. Du reste, Dewey n'a cessé de fustiger la philosophie purement universitaire, vouée à l'exégèse de sa tradition et se détournant des problèmes concrets des hommes et de la société, à la différence des grands philosophes du passé, que ce soit Platon, Locke ou Hegel⁴.

Il s'agit ici d'étudier la manière dont Dewey fait du pragmatisme, non seulement un ensemble de propositions philosophiques, mais également un art de vivre, c'est-à-dire à la fois de perfectionnement et d'engagement. Notre hypothèse est que, chez lui, la philosophie comme art de vivre prend sens à la confluence de trois sources : le perfectionnement éthique, la sécularisation de la religion et l'esthétique de l'ordinaire.

La source éthique : perfectionnement moral et réalisation de soi

Les écrits de Dewey sur l'éthique s'étendent sur une longue période (pratiquement de 1884 à 1939). Le thème du perfectionnement y intervient d'abord dans le contexte de l'idéalisme néo-hégélien, dans lequel la pensée de Dewey va s'élaborer et dont l'influence ne se départira jamais même lorsqu'il naturalisera et sécularisera sa réflexion éthique.

Premières formulations idéalistes

Les *Outlines of a Critical Theory of Ethics* de 1889 se réfèrent constamment aux néo-idéalistes britanniques tels que Thomas Hill Green ou Francis Herbert Bradley⁵. Green prend à la lettre l'enseignement paulinien selon lequel nous vivons en Dieu. La conscience humaine est une partie de la conscience éternelle et la morale vise l'union avec Dieu, autrement dit la recherche de la perfection. La volonté est bonne et libre si le désir est celui du moi tout entier, c'est-à-dire du moi idéal, identique à la conscience éternelle⁶. En fait, Green comme Bradley reformulent la question morale. Elle n'est plus « que faut-il faire ? » mais plutôt « qui dois-je être ? »⁷. Cette reformulation sera décisive pour l'éthique de Dewey.

3. R.W. Emerson, « L'intellectuel américain » [1844], in *Essais*, trad. fr. A. Wicke, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010.

4. Il y a là une critique de la raison scolastique que Bourdieu développera dans *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003.

5. J. Dewey, *Early Essays and Outlines of a Critical Theory of Ethics (1889-1892)*, in *The Early Works, 1882-1898*, vol. 3, 1891. Nous citons les textes de Dewey dans l'édition des œuvres complètes : J.A. Boydston (dir.), Carbondale, Southern Illinois Press, 1969-1975.

6. G. Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, PUF, 1967.

7. J. Welchman, *Dewey's Ethical Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 29.

Dewey reprend la théorie de Green et, dans cette perspective, opère une critique en règle des théories morales, en particulier celles du bien (utilitarisme, eudémonisme) et celles du devoir comme le kantisme. Aux premières, il reproche d'hypostasier le bien en bonheur ou en plaisir, alors que l'objet du désir ne se donne jamais dans un substantif (la santé, la sérénité...) mais plutôt dans une expression adverbiale : vivre en bonne santé, vivre sereinement. C'est cette idée de *praxis* aristotélicienne qui manque à l'hédonisme moderne qui ne peut, dès lors, envisager la vie que comme une juxtaposition d'actions séparées et non comme un tout auto-finalisé. Au kantisme, Dewey reproche son rigorisme. Kant nous donne bien le critère qui manquait à l'hédonisme, l'obéissance à la loi morale. Toutefois, en opposant raison et sensibilité, il fait de cette loi quelque chose d'extérieur au désir au lieu d'y voir la loi même du désir. Kant ne comprend pas que le désir est la manifestation d'un caractère et que la loi du désir, c'est d'exprimer un moi unifié. Pour Dewey, la raison ne peut s'appliquer au désir de l'extérieur. Il faut plutôt dire que le désir devient raisonnable en exprimant le moi tout entier. La mauvaise action est, au contraire, celle qui émane d'un moi divisé, en lutte contre lui-même. Et le devoir ne désigne rien d'autre que l'exigence d'agir « avec toute son âme » comme le disait Platon et comme Bergson le reprendra à son compte⁸.

Une telle théorie du moi exclut de fait toute idée de mal radical comme de moi pervers. Dewey reste fidèle à la pensée de Hegel. Le mal est toujours relatif. L'homme bon n'est pas celui qui n'a jamais fait de fautes mais celui qui s'améliore. Inversement l'homme mauvais n'est pas celui qui fait le mal pour le mal – ce serait le diable ! – mais l'homme sans idéal. On comprend que l'optimisme de Dewey ait donné lieu à de sévères critiques venues du camp idéaliste lui-même, comme celles de Josiah Royce ou de Thomas Davidson, qui accusèrent Dewey de minorer les antinomies de la vie morale, celles du soi et du devoir, de l'intention et de l'acte, de l'idéal et du réel et plus généralement d'avoir inventé une éthique sans le mal.

Reformulations

Dewey devait progressivement abandonner cette première formulation idéaliste de l'éthique sans renoncer jamais à l'idée de perfectionnement moral qui subit cependant plusieurs infléchissements.

Sous l'influence de Darwin et de la nouvelle psychologie (celle de Stanley Hall, de William James et surtout la psychologie sociale de l'École de Chicago sous le patronage de George Herbert Mead), Dewey entreprend un long processus de naturalisation de l'idéalisme. L'*Ethics* de 1908, écrite avec James Tuft⁹, retrace l'histoire de la morale dans une double perspective évolutionniste de rationalisation et de socialisation croissante, heurtant ainsi de front l'intuitionnisme moral pour lequel les valeurs sont éternelles et se livrent d'emblée à la conscience avec un caractère d'évidence. Cet effort de naturalisation de la morale aboutit à

8. H. Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience* [1889], Paris, PUF, 1965, p. 126.

9. J. Dewey, J. Tuft, *Ethics*, in *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 7, 1908.

Human Nature and Conduct de 1929, véritable manifeste de behaviorisme social¹⁰. Comme le souligne *Reconstruction in Philosophy*, le problème du mal cesse tout à fait d'être théologique et devient celui de savoir « comment soulager les maux de l'humanité »¹¹. Le bénéfice le plus net de cette naturalisation de la morale est de l'identifier à l'éducation comme *praxis* puisque « seule la croissance elle-même est une 'fin' morale »¹², qu'« il n'y a rien à quoi la croissance soit relative sinon plus de croissance » et donc qu'« il n'y a rien à quoi l'éducation doive être subordonnée sinon plus d'éducation »¹³.

Un autre apport décisif de *Human Nature and Conduct* est de s'affranchir de la logique expressionniste qui sous-tendait encore l'idée de réalisation de soi des *Outlines*, dans la mesure où le rapport du soi à ses actes y était pensé sous la catégorie de la reconnaissance. Maintenant, le perfectionnement moral intègre l'idée de médiation par l'action et les œuvres¹⁴. C'est un changement qui ne peut relever de la seule volonté mais qui implique la maîtrise de l'environnement social et la réforme des habitudes. D'où une philosophie de l'engagement qui sous-tend les écrits politiques de Dewey face aux dangers qui menacent la démocratie, que ce soit le communisme ou le capitalisme ou encore les aspirations technocratiques de ceux qui désespèrent de l'opinion publique¹⁵. C'est là suivre la leçon d'Emerson et de Thoreau, qui ont toujours préconisé la sortie hors de soi. Dewey privilégie donc la « marche vers l'Ouest », selon l'expression de Thoreau, par opposition au-dedans de soi et à l'Est (et donc à l'Europe) du chez soi conformiste¹⁶.

Le perfectionnement moral et la réalisation de soi constituent ainsi, chez Dewey, la source éthique de la vie philosophique. L'éthique s'identifie à l'éducation continuée qui est la vie même en tant que croissance et engagement, ce qui est prolonger la leçon d'Emerson dans *Self-Reliance* et rejoindre, par là, l'idée de *Bildung*¹⁷.

La source religieuse

La naturalisation de l'éthique trouve son pendant dans la philosophie de la religion et dans l'esthétique. La même année, en 1934, Dewey publie *A Common Faith* et

10. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *ibid.*, vol. 14, 1922.

11. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *ibid.*, vol. 12, 1920; trad. fr. P. Di Mascio, *Reconstruction en philosophie*, Pau – Tours – Paris, Publications de l'université de Pau – Farrago – Éditions Léo Scheer, 2003, p. 148-149.

12. *Ibid.*, p. 150.

13. J. Dewey, *Democracy and Education*, in *The Middle Works*, vol. 9, 1916; trad. fr. G. Deladalle, *Démocratie et éducation*, Paris, L'Âge d'homme, 1983, p. 74.

14. R. Frega, *Pensée, expérience, pratique. Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 138-147.

15. J. Dewey, *The Public and its Problems*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, 1927; trad. fr. J. Zask, *Le public et ses problèmes*, Tours – Paris, Farrago – Éditions Léo Scheer, 2003.

16. J. Zask, « Sortir hors de soi », in *La voix et la vertu? Variétés du perfectionnisme moral*, S. Laugier (éd.), Paris, PUF, 2010, p. 412-413.

17. R.W. Emerson, « Self-Reliance » [1841], in *Essais*, trad. fr. A. Wicke, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2010. Voir notamment S. Laugier, « Emerson, la voix, le perfectionnisme et la démocratie », p. 355-356.

Art as Experience, qui témoignent d'une unité d'inspiration¹⁸. En effet, la démarche pragmatique, en philosophie de la religion comme en esthétique, liquéfie les hypostases. La grammaire de la sécularisation nous fait passer du nominal (Dieu, la Religion, La Beauté, L'art) à l'adjectival, quand l'expérience s'affirme simplement religieuse ou belle. Chez Dewey, le vocabulaire religieux pénètre l'esthétique tout entière et inversement, c'est dans les mots de l'émotion esthétique que s'exprime le mieux le sentiment religieux. Dans quelle mesure ces deux vocabulaires peuvent-ils traduire l'éthique de la réalisation de soi ?

Comment caractériser le type de sécularisation que promeut *A Common Faith* ? Ce serait l'idée de "religieux sans la religion". Dewey récuse évidemment les fondamentalismes qui mettent en avant la transcendance de Dieu et ne veulent rien céder sur les dogmes, quitte à se mettre en porte à faux avec la science. Il se démarque également de « l'athéisme agressif » qui implique une sécularisation-liquidation, laquelle contribue à désenchanter le monde. Par contre, il juge favorablement les courants libéraux qui entendent moderniser les dogmes des églises en les débarrassant de leurs scories pour n'en retenir que le noyau kérygmatic. Cette démythologisation reste cependant à mi-chemin puisqu'elle tente, non de s'abstraire du surnaturel, mais de le purifier en le dépouillant des oripeaux humains dont les traditions l'ont affublé. C'est pourquoi Dewey préfère déconnecter radicalement le religieux de la religion en abolissant ainsi la distinction du sacré et du profane sur laquelle se fonde encore la sécularisation libérale. Caractériser le religieux par l'appel à une puissance surnaturelle ne saurait, en effet, subsumer la diversité bigarrée des religions. En réalité, le religieux est une attitude sans objet spécifique. Il faut donc distinguer la religion (comme substantif) de ce qui est religieux (comme adjectif). Séculariser la foi, c'est ne lui reconnaître qu'une signification morale d'encouragement pour l'action, dans la lignée de l'humanisme des transcendantalistes, et particulièrement d'Emerson.

J'appelle « Dieu », dit Dewey, « cette relation active entre l'actuel et l'idéal »¹⁹. Dieu « dénote l'unité de toutes les fins idéales qui nous poussent à désirer et à agir »²⁰. Les athées agressifs sont sourds au religieux comme ce qui relie les hommes entre eux et à la nature. L'éthique et la politique doivent donc capter l'énergie des religions et lui faire subir une cure de désublimation. *A Common Faith* s'insère ainsi dans un triptyque qui comprend également *Individualism Old and New* (1929) et *Liberalism and Social Action* (1935), lesquels opèrent une vive critique du capitalisme fordien et des idéologies à la fois faussement individualistes et véritablement grégaires de l'époque²¹. Dans cette perspective, un des enjeux de *A Common Faith*

18. J. Dewey, *Art as Experience*, in *The Later Works*, vol. 10, 1934 ; trad. fr. J.-P. Cometti et al., *L'art comme expérience*, Paris, Gallimard (Folio-Essais), 2010 ; *A Common Faith*, *ibid.*, vol. 9, 1934 ; trad. fr. P. Di Mascio, *Une foi commune*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011.

19. J. Dewey, *Une foi commune*, p. 141.

20. *Ibid.*, p. 130.

21. J. Dewey, *Individualism Old and New*, in *The Later Works*, vol. 5, 1929 ; *Liberalism and Social Action*, *ibid.*, vol. 11, 1935.

est de ré-enchanter, à la suite d'Emerson²², la vie démocratique, cette option sans fondement philosophique et toujours menacée par diverses formes « d'athéisme politique », comme ceux d'Henry Maine, de Walter Lippmann ou de Reinhold Niebuhr²³. Pour Dewey, c'est bien la religion civile des pères de la nation qu'il faut séculariser sans rien perdre de son pouvoir de motivation²⁴.

Cette dimension politique n'épuise pas la signification de *A Common Faith*. Relier les hommes entre eux ne suffit pas. Aussi bien la religion de l'humanité d'Auguste Comte que l'athéisme agressif manquent-ils de « piété naturelle » puisqu'ils ignorent le lien qui rattache l'homme à la nature²⁵. Doit-on entendre ici l'écho de la tradition transcendentaliste d'Emerson et de Thoreau, lecteurs de Wordsworth et de Coleridge ? Certes, il y a loin du panthéisme d'Emerson au pragmatisme de Dewey. La « piété naturelle » se voit métaphysiquement fondée chez Emerson, qui reste sous l'influence de l'idéalisme allemand dont Dewey s'est éloigné²⁶. Celle qu'invoque Dewey se centre sur la notion de projet et ne consiste pas à « idéaliser le monde sur un mode romantique »²⁷. Dewey n'en reconnaît pas moins que ce sentiment d'appartenance à la nature revêt l'aspect d'une expérience qui, puisque le surnaturel en est évacué, doit s'interpréter comme une authentique émotion poétique.

La sécularisation de la religion ramène ainsi le religieux sur Terre et en fait une composante de la vie ordinaire comme ce qui relie les hommes entre eux et à la nature. Reste que pour être pleinement reconnue comme telle, l'expérience religieuse, ainsi définie, doit se penser sur le fond d'une théorie esthétique, elle-même dûment sécularisée, c'est-à-dire abolissant la distinction du spirituel et du matériel. Ce sera l'œuvre de *Art as Experience*.

La source esthétique : la grâce et l'intensité

Dans *Experience and Nature*, Dewey distinguait l'expérience consommatoire, qui est jouissance immédiate des objets, de l'expérience instrumentale, qui les envisage comme des moyens pour obtenir des fins extérieures²⁸. Du point de vue de la jouissance immédiate, une chose est ce qui nous est donné. Du point de vue du travail, une chose est ce qu'elle fait à d'autres choses. L'esthétique de Dewey

22. J. Dewey, « Emerson – The Philosopher of Democracy », in *The Middle Works*, vol. 3, 1903.

23. S.C. Rockefeller, *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 244.

24. E.H. Cousins, « La politique comme religion aux États-Unis », in *Religion et politique*, M.M. Olivetti (éd.), Paris, Aubier Montaigne, 1978.

25. L'idée de « piété naturelle » vient sans doute de Santayana mais également de la tradition de Lao Tseu, qui impressionne Dewey lors de son séjour en Chine. Voir S.C. Rockefeller, *John Dewey...*, p. 495-501.

26. R.W. Emerson, « Nature » et « Le transcendentaliste », in *Essais*.

27. J. Dewey, *Une foi commune*, p. 143.

28. J. Dewey, *Experience and Nature*, in *The Later Works*, vol. 1, 1925 ; trad. fr. J. Zask, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012, p. 84.

est le pendant de sa théorie de la religion. Contre les théories esthétiques du Beau en soi, elle suggère de s'intéresser aux beautés, aux belles expériences de notre vie. Cette sécularisation n'est en rien un réductionnisme : Dewey désacralise l'art tout en le magnifiant comme l'activité la plus élevée de la culture²⁹.

L'art et l'ordinaire de nos vies

Cette suprématie de l'art ne doit pas conduire à isoler l'expérience esthétique. D'abord l'art s'enracine dans la nature. La nature est rythme, dans la ronde des saisons, l'alternance du jour et de la nuit, les cycles biologiques, la dialectique de l'expérience. Bref, le rythme est l'ancrage naturel de la forme. La science et l'art ont en commun de les prendre en compte chacun à leur manière : dans les équations du physicien, les scansions du chant ou de la poésie, les jeux de couleurs du peintre. Qu'est-ce donc qu'une expérience esthétique ? Dewey refuse de la cantonner dans les Beaux Arts. En fait, toute expérience, qu'elle soit intellectuelle, pratique ou politique, comporte une dimension esthétique dans la mesure où elle constitue une totalité harmonieuse et émotionnellement intense, s'inscrivant dans la continuité d'une histoire : on parlera ainsi d'une belle conversation, d'une belle promenade, d'une belle carrière et même d'une belle bataille. Distinguons donc entre *faire l'expérience* de quelque chose et *vivre une expérience*. Quelle que soit sa banalité, un événement de ce type tranche sur l'horizon de la vie et devient un « mémorial durable ». Nous pouvons alors nous exclamer : « ça c'était une expérience »³⁰ ! Ce sont ces traits de singularité, d'unité narrative, de totalité multidimensionnelle (intellectuelle, émotive, corporelle), d'intégration dans une histoire de vie, d'harmonie entre le sujet et son milieu, d'intensité émotionnelle, qui confèrent aux événements leur dimension esthétique. Dewey se fait une idée quasi proustienne de l'intensité. Dans l'expérience esthétique, les frontières du temps s'abolissent. « L'art célèbre avec une *intensité particulière* ces instants où le passé vient enrichir le présent et où le futur stimule ce qui existe dans le présent »³¹. Par opposition, le non-esthétique renvoie d'une part au décousu de l'action et d'autre part à son caractère forcé et mécanique. Une expérience possède donc une dimension esthétique si ses qualités de forme et son intensité émotionnelle font qu'elle ne s'épuise pas dans sa signification instrumentale. Quelque chose en elle peut alors être considéré comme une fin. À l'extrémité du *continuum*, on trouve des expériences sans résidu instrumental, c'est-à-dire purement consommatoires.

Une esthétique non kantienne

Dewey retrouve-t-il ici le *topos* de l'autonomie de l'art et la théorie kantienne du désintéressement ? Le désintéressement est lié, chez Kant, au privilège de la forme

29. J. Dewey, *L'art comme expérience*, tout le chapitre XIV.

30. *Ibid.*, p. 81.

31. *Ibid.*, p. 53 (souligné par nous).

sur la matière, à celui du dessin sur la couleur³². Dewey ne pouvait que rejeter une telle doctrine qui scotomise le rôle du corps et du désir dans l'expérience esthétique³³. Pour lui, au contraire, la qualité esthétique vient de l'articulation étroite de la forme et de la matière, c'est-à-dire du dessin et de la couleur, de la mélodie et du son. L'artiste, comme le spectateur, ont affaire à des émotions, à des affects, bref à toute une pâte sensible qu'ils doivent travailler. Pour Dewey, le désintéressement, loin de signifier un quelconque détachement, renvoie au contraire à une participation pleine et entière du sujet à l'objet. Dans l'expérience dont le sens esthétique est clairement affirmé, l'objet comble à ce point les désirs du sujet qu'il n'a pas besoin de chercher ailleurs d'autres intérêts à satisfaire. Bref, au lieu de faire de l'expérience esthétique quelque chose d'ascétique, il faut y voir l'incarnation de l'idée dans le sensible, mais un sensible véritable, corporel, fait de désirs et d'émotions. L'art, dit Dewey, est « une manière de s'approprier la substance du gâteau rationnel, tout en jouissant du plaisir sensible de le déguster »³⁴. Kant opposait valeur intrinsèque et fonctionnalité mais en réalité, l'art sert la vie car « il revivifie notre attitude à l'égard des circonstances et des exigences de l'expérience ordinaire »³⁵.

Les arts relèvent de l'expression qui implique : i) la transformation d'une activité naturelle en intention expresse, comme quand les pleurs de l'enfant deviennent des signes ; ii) l'utilisation d'un matériau comme moyen ; iii) l'extériorisation indirecte d'une émotion par le biais d'un travail sur ce matériau. L'activité artistique est expressive car elle consiste en un double travail, sur l'émotion et sur la matière. Le produit de cette activité peut être pensé comme *mimesis* car l'œuvre ne cesse de nous parler du monde : elle amplifie les moments de plénitude, ceux dans lesquels l'expérience nous paraît à la fois pleine et en harmonie avec l'environnement. En même temps, elle renferme un élément de nouveauté. Elle introduit un regard différent sur les choses qui dévoile leur expressivité cachée. C'est pourquoi des collectionneurs comme Barnes et maints artistes contemporains, comme John Cage et la mouvance du *happening* ou Barnett Newman et la redécouverte des arts primitifs, ont été sensibles à la volonté de faire se rejoindre l'art et la vie, voire d'esthétiser l'ordinaire, cher à Emerson³⁶.

Ce qu'on appellera l'école de New York concrétisera, à sa manière, l'idée de Dewey qui sera également celle de Heidegger : l'art nous fait habiter le monde, c'est-à-dire percevoir notre expérience un tout sur fond d'une totalité plus vaste. Là est le point où le beau rejoint le religieux.

32. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philolenko, Paris, Vrin, 1965, p. 50, p. 65-67. Voir cependant le passage sur la couleur et le son en tant que formes pures, p. 67.

33. J. Dewey, *L'art comme expérience*, p. 183.

34. *Ibid.*, p. 422.

35. *Ibid.*, p. 144. Dewey n'hésite pas à opérer un « somatisme esthétique » selon l'expression de R. Shusterman, *L'art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, trad. fr. C. Noille, Paris, Minuit, 1992, p. 27.

36. Voir la postface de Stewart Buettner à *L'art comme expérience*.

Vivre la philosophie

Les thématiques de la réalisation de soi, de l'esthétisation de l'ordinaire et de la sécularisation du religieux convergent dans la définition d'un art de vivre philosophique. Le pragmatisme, avons-nous dit, conçoit la philosophie comme pratique, à la fois intellectuelle et existentielle. Vivre philosophiquement c'est s'éduquer, faire œuvre de soi-même, se métamorphoser.

Convergences

La vie éthique de la réalisation de soi implique bien des métamorphoses, lesquelles se livrent dans des expériences éthico-poétiques. Renversons donc le raisonnement traditionnel. Au lieu de dire que la religion est ce qui introduit une nouvelle perspective dans nos vies, posons que « tout ce qui introduit une nouvelle perspective dans nos vies est religieux »³⁷. Le religieux dans l'expérience désigne alors ce que Dewey appelle un « ajustement », une orientation qui apporte un sentiment de sécurité et de paix. Dewey distingue ainsi : i) l'accommodement ou la soumission à ce qui arrive ; ii) l'adaptation, ou la modification des conditions du milieu pour qu'elles répondent à nos besoins et objectifs ; iii) l'ajustement, qu'on pourrait tout aussi bien appeler « conversion », ou mieux « métamorphose », qui affecte la personnalité entière, dans sa structure profonde. L'ajustement tient à la fois de la passivité de l'accommodement et de l'activité de l'adaptation. Il diffère de la résolution stoïcienne car il s'agit, dit Dewey, non pas d'un changement *dans* la volonté mais bien d'un changement *de* volonté³⁸. Voilà pourquoi William James a raison d'invoquer des facteurs inconscients pour rendre compte d'une telle expérience, quasi mystique. Si l'ajustement n'est pas d'origine surnaturelle, il peut être dit « religieux » par les effets qu'il induit : harmonisation complète du moi et de l'univers, dilatation du moi vers quelque chose qui le dépasse. Dans l'ajustement toutefois, le religieux renvoie à quelque chose de plus incarné, de plus sensible que l'idéal moral, c'est « la moralité touchée par l'émotion » qui unifie le moi et l'inclut dans l'univers et dans la communauté humaine³⁹. L'impression de « grandir », que nous ressentons quand nous avons résolu un problème difficile ou traversé une épreuve, est de ce type : c'est le versant émotionnel de nos constats objectifs, le critère subjectif de notre succès moral. Grandir est l'objet d'une expérience, celle que Spinoza appelait la joie, laquelle est précisément le sentiment spécifique de la formation⁴⁰.

Dans un vocabulaire entièrement sécularisé, l'ajustement désigne une expérience éthico-poético-religieuse et c'est ici que convergent *Art as Experience* et *A Common Faith*. Dewey reprend l'idée de George Santayana qui identifie expérience religieuse et poétique. Religion et poésie sont deux noms pour la même chose : on parle de

37. J. Dewey, *Une foi commune*, p. 110.

38. *Ibid.*, p. 97-101.

39. *Ibid.*, p. 108.

40. « Par Joie j'entendrai donc, dans la suite, une passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande ». B. Spinoza, *Éthique* [1677], trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1964, Livre III, proposition XI, scolie, p. 160.

« poésie » quand la religion n'intervient que superficiellement *sur* la vie, on parle de « religion », quand la poésie intervient *dans* la vie⁴¹. Autrement dit, le religieux se confond avec l'authentiquement poétique pour caractériser une expérience de métamorphose. Symétriquement, en quelque sorte, *Art as Experience* emploie un vocabulaire quasi mystique pour évoquer le sentiment religieux qui accompagne toute perception esthétique. Et ce vocabulaire hésite entre transcendance et immanence. L'intensité du beau nous transporte « dans un monde au-delà du monde », « au-delà de nous-mêmes », mais cet au-delà est en réalité un englobant, « un tout indéfini qui enveloppe toute chose et accompagne toute expérience normale »⁴². Ce sentiment océanique marque à la fois l'élargissement du moi, la diffusion du moi dans le Tout, sans toutefois que ce moi ne s'y perde tout à fait. C'est pourquoi la métaphore politique vient sobrement clore l'envolée mystique : « nous sommes les citoyens d'un vaste monde qui s'étend au-delà de nous-mêmes... ». C'est donc l'harmonie du monde et d'un moi élargi que célèbre l'activité esthétique⁴³.

Vivre la philosophie

Pourquoi Dewey s'obstine-t-il à maintenir un vocabulaire religieux pour désigner l'expérience de l'ajustement ? Richard Shusterman y voit une manière de retrouver l'union de la philosophie comme théorie et comme vie, ce qui était l'idéal de l'Antiquité grecque chez les Épicuriens et les Stoïciens et plus tard chez les Transcendantalistes⁴⁴.

Pour Shusterman, il y a deux modèles de l'art de vivre : le médical et l'esthétique, tous deux présents chez Platon, le premier dans le *Criton*, le *Gorgias* et la *République* et le second principalement dans le *Banquet*. On retrouve ces deux perspectives chez Emerson et Thoreau : à la fois le souci de l'hygiène de vie et celui de l'esthétisation de l'existence. Vivre pleinement, c'est sentir son corps et faire œuvre de soi-même, sculpter sa propre statue. Dewey, quant à lui, a toujours lié l'effort philosophique aux conditions de vie et au souci d'améliorer la vie. Shusterman peut parler à son sujet « d'esthétique somatique » dans la mesure où, par-delà les dualismes métaphysiques, corps et esprit sont appréhendés d'une manière globale. Dewey attribuait d'ailleurs à la pratique de la culture physique et mentale son exceptionnelle longévité et l'on connaît son goût pour la poésie⁴⁵.

Dans les portraits qu'il trace des différents styles de vie esthétique, Shusterman place Dewey entre la transgression foucaldienne et l'exigence jamais satisfaite d'un Wittgenstein. En effet, Dewey ne réclame pas une esthétisation héroïque de la vie,

41. J. Dewey, *Une foi commune*, p. 102-103.

42. J. Dewey, *L'art comme expérience*, p. 323.

43. Les Stoïciens célébraient cette expérience du moi élargi. Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard (Folio-Essais), p. 211.

44. R. Shusterman, « La philosophie comme vie éveillée chez Emerson et Thoreau », *Cahiers philosophiques*, n° 120, décembre 2009, *La philosophie comme manière de vivre*.

45. Dewey dit avoir pratiqué la méthode de culture physique et mentale F.M. Alexander (1869-1955). On sait par ailleurs qu'il écrivit des poèmes qui ne furent publiés qu'après sa mort. Voir R. Shusterman, *Vivre la philosophie...*, p. 50, 70.

sur le modèle de Nietzsche. Chez lui, la transformation de soi n'est liée ni au culte romantique du moi, ni à l'exigence d'une originalité radicale, ni à une recherche angoissée de la perfection. C'est une esthétique de la vie ordinaire (à distinguer toutefois du commun conformiste⁴⁶), qui vise cependant une croissance cohérente et ininterrompue et un engagement démocratique. Pour lui, le moi complet est celui qui s'investit dans l'expérience ordinaire, qui s'engage pour la démocratie et qui éprouve sa participation à la nature.

Conclusion

On peut donc voir dans *A Common Faith* et dans *Art as Experience* la synthèse des intuitions éthiques, mystiques et esthétiques de l'œuvre de Dewey, synthèse où s'échangent les vocabulaires du religieux, du beau et du bien. L'esthétique dévoile superlativement les traits de toute expérience lorsqu'elle est vraiment une, complète, mienne et intense. L'éthique du perfectionnement s'éprouve dans des moments de grâce qu'on peut, à loisir, décrire comme religieux ou comme inspirés. La vie démocratique est une vie esthétique ou religieuse, comme on voudra, car c'est dans les liens de la communauté que se réalise l'individualité véritable. Comme l'affirmait déjà *Experience and Nature*, la démocratie est participative et consommatoire autant qu'instrumentale et la communication qu'elle permet est sans doute l'expérience la plus « religieuse » qui soit. Encore faut-il croire aux promesses de l'expérience démocratique, dans une sorte de religieux civil, déconnecté des religions traditionnelles mais pas forcément des églises sécularisées. La sécularisation chez Dewey, pour s'avérer radicale, s'éloigne de tout athéisme agressif et s'achève dans un naturalisme humaniste.

La vie philosophique consiste à reconnaître les moments de grâce et d'intensité dans l'ordinaire de l'expérience. Chez Dewey, cette reconnaissance ne conduit ni au retrait ni à l'introspection. La tradition de la reconnaissance de soi qui sous-tendait encore l'idéal de perfectionnement des *Outlines* cède peu à peu la place à une philosophie de l'engagement pour des causes qui dépassent le moi. Vivre philosophiquement, c'est, loin de tout nombrilisme, dilater son moi en l'immergeant dans la nature et la communauté. C'est dans l'engagement que prend sens l'idéal du perfectionnement et de la réalisation de soi, qu'on a des chances de faire de sa vie une œuvre et qu'on peut vivre des moments d'ajustement, c'est-à-dire de joie, de grâce et d'intensité. C'était déjà la leçon d'Emerson et de Thoreau et avant eux des Stoïciens comme Marc Aurèle qui ne séparaient pas le souci de soi de celui des autres⁴⁷. Il semble bien, d'après ce qu'en disent ses biographes, que Dewey tentait de vivre à la hauteur de l'idéal qu'il professait.

Michel FABRE

CREN, Université de Nantes

46. S. Laugier, « Emerson, la voix, le perfectionnisme et la démocratie », p. 351.

47. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre...*, p. 175.