

B i b l i o t h è q u e
de
PHILOSOPHIE

Nature humaine et conduite

**Introduction
à la psychologie sociale**

par

JOHN DEWEY

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Bertrand Rougé*

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

JOHN DEWEY

NATURE HUMAINE ET CONDUITE

INTRODUCTION
À LA PSYCHOLOGIE SOCIALE

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Bertrand Rougé*

nrf

GALLIMARD

Titre original :

HUMAN NATURE AND CONDUCT.
AN INTRODUCTION TO SOCIAL PSYCHOLOGY

© Éditions Gallimard, 2023, pour la traduction française.

Préface à la première édition

Au printemps 1918, je fus invité par l'université Leland Stanford Junior à donner une série de trois conférences à la West Memorial Foundation. L'un des sujets abordés par la fondation est « la conduite humaine et le destin ». La fondation imposant la publication des conférences, ce volume en est le résultat. Cependant, les conférences ont été réécrites et considérablement augmentées; une introduction et une conclusion ont été ajoutées. Les conférences auraient dû être publiées dans un délai de deux ans, mais un séjour à l'étranger a rendu impossible de se conformer à cette exigence, et je suis reconnaissant envers les autorités de l'université de m'avoir accordé ce temps supplémentaire. Je les remercie également de la générosité de leur accueil lors des conférences.

Peut-être faut-il expliquer un peu le sous-titre du volume. Ce livre ne prétend pas traiter de la psychologie sociale, mais il soutient de manière développée la croyance selon laquelle la compréhension de l'habitude et de différents types d'habitude est la clé de la psychologie sociale, tandis que la manière dont opèrent l'impulsion et l'intelligence est la clé de l'activité mentale individualisée. Toutefois, celles-ci sont secondaires par rapport à l'habitude, si bien que l'esprit ne peut se comprendre concrètement que comme un système de croyances, de désirs et d'intentions qui se forment par l'interaction d'aptitudes biologiques avec un environnement social.

J. D.
Février 1921

*Préface à l'édition de 1930
de la Modern Library*

Au XVIII^e siècle, la littérature de langue anglaise utilisait le mot « morale » dans un sens très large qui incluait tous les sujets ayant trait spécifiquement à l'humain, et toutes les disciplines sociales dès lors qu'elles étaient étroitement liées à la vie humaine et concernaient les intérêts de l'humanité. D'un certain point de vue, les pages qui suivent visent à contribuer à la morale ainsi conçue, ce point de vue particulier étant celui de la structure et du fonctionnement de la nature humaine, bref, celui de la psychologie, si l'on veut bien prendre ce terme dans son sens le plus large.

Ce volume pourrait être considéré comme une tentative de poursuivre la tradition philosophique initiée par David Hume, mais il faut apporter à cela une restriction. En effet, il se trouve que, dans l'interprétation habituelle qui est faite de sa philosophie, Hume est considéré simplement comme un auteur qui a poussé le scepticisme philosophique à sa plus extrême limite. Il y a, certes, dans son œuvre largement de quoi justifier ce point de vue, mais ce n'est là qu'une lecture très partielle et partielle. En effet, il est impossible de lire les remarques introductives des deux écrits philosophiques majeurs de Hume sans se rendre compte qu'il avait aussi une visée constructive. Dans une large mesure, des controverses locales et de son temps, très liées à la période historique durant laquelle il écrivait, ont amené à mettre un accent excessif sur la teneur sceptique de ses conclusions. Il était, en effet, si désireux de s'opposer à certaines idées influentes qui avaient cours à son époque que le but positif qui était le sien à l'origine s'est trouvé au fur et à mesure obscurci puis occulté.

Dans une période où ces idées auraient été moins clairement influentes, sa pensée aurait assurément pu prendre un tour plus heureux.

Son idée constructive est qu'une connaissance de la nature humaine fournit une carte ou un plan de tous les sujets qui concernent l'homme et la société, et qu'avec cette carte en main nous pouvons trouver intelligemment notre chemin parmi tous les détours complexes que forment les phénomènes de l'économie, de la politique, des croyances religieuses, etc. À vrai dire, il allait encore plus loin et considérait que la nature humaine nous donne aussi la clé des sciences du monde physique, puisque, au bout du compte, elles sont elles-mêmes produites par l'activité du cerveau humain. En ce sens, il est probable que, emporté par son enthousiasme pour une idée neuve, Hume l'ait poussée trop loin ; mais à mon avis, ses enseignements recèlent un élément de vérité incontestable, à savoir que la nature humaine est au moins un facteur qui contribue à la *forme* que prend la science de la nature elle-même, quoiqu'elle ne nous donne pas la clé de son *contenu* dans les proportions qu'il imaginait.

Il était en terrain plus sûr pour les sujets ayant trait à la société, car là, au moins, nous sommes confrontés à des faits où la nature humaine est véritablement au centre et dans le dédale desquels sa connaissance est indispensable pour trouver notre chemin. Si Hume s'est trompé dans l'utilisation de sa clé, c'est parce qu'il n'a pas remarqué comment les institutions et les conditions sociales réagissent sur la façon dont la nature humaine s'exprime. Il a bien vu le rôle que jouent la structure et le fonctionnement de notre nature commune dans le façonnement de la vie sociale, mais il n'a pas distingué avec la même clairvoyance l'influence en retour de la vie sociale dans le façonnement par son environnement d'une nature humaine plastique. Il a bien mis l'accent sur l'habitude et la coutume, mais il n'a pas vu que la coutume est essentiellement le fait de modes de vie en société dont l'influence est prédominante dans la formation des habitudes des individus.

Souligner cet échec relatif de Hume revient simplement à constater qu'il a pensé et écrit avant l'essor de l'anthropologie et des sciences qui lui sont associées. On n'avait, à son époque, qu'une idée très vague de l'influence omniprésente et puissante que peut avoir ce que les anthropologues appellent la culture

sur la formation des manifestations concrètes de toute nature humaine soumise à son emprise. Ce fut une avancée considérable que d'insister sur le fonctionnement uniforme d'une structure humaine commune parmi la diversité des conditions et des institutions sociales; mais ce que le développement des connaissances depuis lors nous permet d'ajouter, c'est que cette diversité des conditions et des institutions sociales suscite la création d'attitudes et de dispositions différentes par le jeu de facteurs humains pourtant en fin de compte identiques.

Il est difficile de maintenir une vue équilibrée de ces deux aspects du problème, et deux écoles tendent toujours à s'opposer: l'une qui met l'accent sur la nature humaine originelle et native, l'autre qui s'appuie sur l'influence de l'environnement social. Même au sein de l'anthropologie, il y a, d'une part, ceux qui rapportent les phénomènes sociaux à des processus de diffusion et qui, dès qu'ils trouvent des institutions ou des croyances communes dans des régions différentes du monde, présument quelque contact et interrelation antérieurs qui auraient été l'occasion d'un emprunt; et puis il y a ceux qui préfèrent insister sur l'identité de la nature humaine en tout lieu et en tout temps et rapporter l'interprétation des phénomènes culturels à cette unité inhérente à la nature humaine. Quand ce volume fut initialement publié, on avait tendance, en particulier chez les psychologues, à soutenir l'existence d'une nature humaine native insensible aux influences sociales et à expliquer les phénomènes sociaux en s'appuyant sur ces traits de la nature originelle que l'on appelle des « instincts ». Depuis cette date (1922), le mouvement du pendule est indubitablement reparti dans la direction opposée, si bien que le rôle formateur de la culture est plus généralement accepté, et, dans de nombreux secteurs aujourd'hui, on a peut-être même tendance à négliger ce qui, dans la diversité de ses manifestations, fait l'identité de base de la nature humaine.

Quoi qu'il en soit, il demeure aujourd'hui difficile de trouver et de garder dans l'analyse un point d'équilibre entre deux forces: d'une part, la nature humaine intrinsèque; d'autre part, les coutumes et institutions sociales. Les pages qui suivent ont sans doute bien des défauts, mais il faut garder à l'esprit, en les lisant, qu'elles résultent d'un effort consistant à maintenir entre ces deux forces un équilibre. L'accent est mis dans ces pages, du

moins je l'espère, sur le pouvoir de l'habitude et de la tendance culturelles dans la diversification des formes prises par la nature humaine; mais on y trouvera aussi une tentative d'établir clairement qu'il y a toujours à l'œuvre des forces intrinsèques à une nature humaine commune, des forces qui sont parfois étouffées par le milieu social qui les englobe, mais qui, dans la longue durée de l'histoire, s'efforcent toujours de se libérer et de transformer les institutions sociales afin que celles-ci puissent façonner pour elles un milieu plus libre, plus transparent et plus favorable à leur exercice. La « morale », au sens large, résulte de l'interaction de ces deux forces.

JOHN DEWEY

New York, décembre 1929

INTRODUCTION

« Qui veut tuer son chien l'accuse d'avoir la rage. » C'est ainsi, et avec les mêmes conséquences, que les moralistes professionnels ont toujours considéré la nature humaine. En effet, on a le plus souvent jugé la nature humaine avec suspicion, avec peur, avec aigreur; parfois on s'est enthousiasmé pour ses potentialités, mais seulement quand il s'agissait de les comparer avec sa réalité effective. Elle apparaissait si disposée au mal que le but de la morale était de la contenir et de la contraindre et qu'il semblait préférable de la remplacer par quelque chose d'autre. On a supposé que la moralité serait tout à fait inutile et superflue si la nature humaine n'était pas si intrinsèquement faible, voire dépravée. Certains auteurs mieux disposés ont vu dans cette légende noire de la nature humaine l'influence des théologiens qui pensaient honorer le divin en dénigrant l'humain, et de fait, les théologiens ont eu une vision plus sombre de l'homme que les païens ou les sécularistes, mais cette explication ne nous mène pas bien loin, car, après tout, ces théologiens, eux-mêmes humains, n'auraient eu aucune influence sans un public humain pour faire écho à leurs propos.

Le but de la moralité est donc essentiellement de contrôler la nature humaine. Or, lorsque nous essayons de contrôler quelque chose, nous sommes très précisément conscients de ce qui nous résiste, si bien que les moralistes ont peut-être été conduits à considérer la nature humaine comme mauvaise parce qu'elle est rétive au contrôle et rebelle aux contraintes. Mais une telle explication ne fait que soulever une nouvelle interrogation : pourquoi la morale a-t-elle imposé des règles si étrangères à

la nature humaine ? Après tout, les finalités qu'elle mettait en valeur, les règles qu'elle imposait étaient comme des excroissances de la nature humaine elle-même. Pourquoi, dès lors, la nature humaine leur était-elle si hostile ? De plus, les règles ne peuvent être respectées ni les idéaux réalisés que s'ils répondent à quelque chose dans la nature humaine et qu'ils éveillent en elle une réponse active ; si bien que, de fait, les principes moraux qui s'élèvent en l'abaissant sont autodestructeurs, ou bien alors ils l'entraînent dans une guerre civile sans fin avec elle-même et la traitent comme un fatras indémêlable de forces contradictoires.

Il nous faut donc nécessairement étudier la nature et l'origine de ce contrôle de la nature humaine dont la morale s'est occupée, et ce qui s'impose à nous quand nous posons cette question, c'est l'existence de classes. Le pouvoir de contrôler a été conféré à une oligarchie, et l'indifférence aux règles s'est développée dans le fossé qui sépare les dirigeants des dirigés. Les parents, les prêtres, les chefs, les censeurs ont défini des objectifs qui étaient étrangers à ceux à qui on les imposait : les jeunes, les laïcs, les gens ordinaires. Une minorité a imposé et administré la règle à laquelle la masse n'a obéi que vaguement et avec réticence. Tout le monde sait que les bons enfants sont ceux qui causent le moins de souci possible à leurs aînés, et puisque la plupart sont cause de nombreux soucis, ils doivent bien être mauvais par nature. En général, les personnes bonnes ont toujours été celles qui faisaient ce qu'on leur disait de faire, et tout refus de se conformer avec diligence est le signe d'une nature en partie mauvaise.

S'il est bien vrai que nombre d'hommes de pouvoir ont fait des règles morales une arme de leur suprématie de classe, il n'en demeure pas moins que toute théorie qui attribue l'origine du pouvoir à une intention délibérée est fausse, car c'est une chose de tirer avantage de conditions après leur apparition, mais c'en est tout à fait une autre que de les créer en vue d'un avantage qui en découlerait. C'est pourquoi il nous faut revenir au fait brut de la division sociale en classes inférieures et supérieures. Affirmer que les conditions sociales sont apparues par accident revient à considérer qu'elles ne furent pas produites par l'intelligence. La mécompréhension de la nature humaine est la première cause de sa déconsidération, et le manque de compréhension aboutit toujours soit au mépris, soit à l'admiration irraisonnée. Ainsi,

quand les hommes n'avaient aucune connaissance scientifique du monde physique, soit ils s'y soumettaient passivement, soit ils tentaient de le contrôler par la magie. Ce que l'on ne comprend pas, on ne peut le contrôler intelligemment : il faut donc l'assujettir par la force depuis l'extérieur. Admettre l'opacité de la nature humaine à la pénétration de la raison revient à croire qu'elle est intrinsèquement étrangère à toute régularité ; c'est pourquoi le déclin de l'autorité sociale oligarchique s'est accompagné d'un intérêt scientifique croissant pour la nature humaine. Ceci signifie que l'organisation et le fonctionnement des capacités humaines peuvent être la source d'idées et d'idéaux moraux. Comparée aux sciences physiques, notre science de la nature humaine est rudimentaire, et la morale qui traite de la santé, de l'efficacité et du bonheur qu'il y a dans le développement de la nature humaine l'est tout autant. Les pages qui suivent abordent quelques phases du changement éthique qu'engendre le respect positif de la nature humaine quand celui-ci est associé à la connaissance scientifique. On peut facilement imaginer la nature d'ensemble de ce changement si l'on prend en compte les maux qui ont résulté de la séparation de la morale, d'une part, et des réalités de la physiologie et de la psychologie humaines, d'autre part. Aussi bien qu'une pathologie du mal, il existe une pathologie du bien, c'est-à-dire de cette espèce de bien qui résulte de cette séparation. C'est pourquoi le fait que le mal puisse résider au cœur des hommes bons — ce que l'on ne trouve mentionné pour l'essentiel que dans les œuvres de fiction — doit être considéré comme la revanche de la nature humaine pour toutes les avanies qu'on lui a infligées au nom de la moralité. Avant toute chose, toute morale déconnectée de racines réelles dans la nature humaine est condamnée à être principalement négative : en pratique, elle met l'accent sur le renoncement, le refus du mal, sur le fait de s'abstenir de faire des choses, de respecter des interdits. Les morales négatives prennent autant de formes qu'il y a de tempéraments à les subir. Leur forme la plus commune consiste à promettre la protection en échange d'une respectabilité neutre ou d'un caractère insipide. Et de fait, quand un homme remercie Dieu de ne pas être comme les autres, il y en a des milliers qui, au contraire, rendent grâce de l'être, pour autant qu'ils passent inaperçus. L'absence de critique en société est la marque habituelle

de la bonté, car elle montre que le mal a été évité, et on évite plus facilement la critique ou le blâme en étant tellement comme tous les autres que l'on ne se fait pas remarquer. La moralité conventionnelle est une moralité du terne, selon laquelle la seule chose fatale est d'être visible. Posséder la moindre saveur suppose que certaines caractéristiques naturelles ont échappé au nivellement; être assez bon pour attirer l'attention, c'est être suffisant et déjà trop bon en ce monde. Bref, la psychologie qui stigmatise et met à jamais au ban de la société le criminel condamné est la même qui attend du gentleman qu'il n'impose pas aux autres le spectacle de ses vertus.

Même dans une société puritaine, le puritain n'est pas populaire. En cas de problème, la majorité préfère être un bon compagnon plutôt qu'un homme bon, et un vice policé, toujours préférable à l'excentricité, cesse d'être un vice. Les morales qui prétendent se détourner de la nature humaine finissent par mettre en avant les qualités de la nature humaine qui sont le plus partagées et banales, elles valorisent l'instinct grégaire de conformité. Les gardiens professionnels de la moralité, exigeants avec eux-mêmes, ont accepté que les masses se contentent d'éviter le mal. À cet égard, il n'y a rien de plus instructif dans toute l'histoire de l'humanité que le système de concessions, de tolérances, d'atténuations et de pardons conçu pour les masses par l'Église catholique dans le cadre de sa moralité officielle et d'origine surnaturelle. L'élévation de l'esprit au-dessus de tout ce qui est naturel est contrebalancée par la clémence organisée envers les faiblesses de la chair, car si le royaume éthéré de réalités strictement idéales est réputé accessible, il ne l'est qu'à une infime minorité. Le protestantisme, à l'exception de ses formes les plus radicales, est arrivé au même résultat en séparant nettement la religion de la moralité, la plus haute justification de la foi permettant de se débarrasser d'un coup des faux pas quotidiens en les reléguant dans le domaine de la conduite banale et de la morale grégaire.

Certes, il existe toujours des individus à la nature plus résistante et forte qui refusent de se laisser réduire au niveau exigé de conformité insipide. La moralité conventionnelle leur paraît une institution futile, même s'ils sont habituellement inconscients de leur propre attitude et soutiennent de tout cœur la moralité pour les masses parce qu'elle permet de mieux les contrôler. Leur seul

critère est la réussite : faire des choses, les faire avancer. Pour eux, être bon est presque synonyme d'inefficacité, et la réussite ou le succès se justifient par eux-mêmes. Ils savent d'expérience que l'on pardonne beaucoup à ceux qui réussissent et ils laissent la bonté aux imbéciles et à ceux qu'ils considèrent comme des nigauds. La nature sociable de ces gardiens des idéaux trouve un exutoire suffisant dans l'hommage démonstratif qu'ils rendent à toutes les institutions et dans leur dénonciation de tous ceux qui défient les idéaux conventionnels. Ou bien alors, ils découvrent qu'ils sont les agents élus d'une moralité plus haute et qu'ils obéissent à des lois supérieures. Certes, l'hypocrisie, quand elle consiste à dissimuler délibérément la volonté de faire le mal derrière des protestations sonores de vertu, est des plus rares ; mais la combinaison chez une même personne d'une nature entreprenante intense et d'un amour de l'assentiment populaire est vouée, selon la moralité conventionnelle, à produire ce que les esprits critiques appelleront de l'hypocrisie.

Une autre manière de réagir à la séparation de la morale et de la nature humaine consiste en une glorification romantique de l'impulsion naturelle comme supérieure à toute exigence morale. Elle concerne ceux qui, dépourvus de la force obstinée de la volonté d'agir pour s'affranchir des conventions et les utiliser au profit de leurs objectifs, réunissent en eux à la fois la sensibilité et le désir. S'appuyant sur l'aspect conventionnel de la moralité, ils tiennent que toute moralité est par nature conventionnelle et qu'elle limite de ce fait le développement de l'individualité. Bien que les appétits soient les aspects les plus communs, les moins distinctifs ou individualisés de la nature humaine, ils identifient l'absence de contrainte dans la satisfaction des appétits avec la libre réalisation de l'individualité. Ils considèrent l'assujettissement à la passion comme une manifestation de la liberté, dans la mesure où cela choque le bourgeois. Mais le besoin urgent d'une transvaluation de la morale est caricaturé par cette idée selon laquelle contourner les évitements de la morale conventionnelle constituerait une avancée positive. Tandis que l'homme entreprenant garde les yeux rivés sur les conditions effectives pour mieux les manipuler, l'école romantique répudie toute intelligence objective au profit du sentiment et se retire dans de petites coterie d'âmes émancipées.

Une autre catégorie prend au sérieux l'idée que la morale est séparée des réalités quotidiennes de l'humanité et tente de s'y conformer. Certains sombrent dans un égotisme spirituel. Ils sont tout occupés de l'état de leur caractère, préoccupés de la pureté de leurs motifs et de la bonté de leur âme, et l'image exaltée de soi qui découle parfois de cette absorption en soi-même peut produire une humanité corrosive capable de dépasser toute autre forme possible d'égoïsme. Chez d'autres, l'obsession constante qu'il existe un règne idéal engendre une insatisfaction morbide à l'égard de l'environnement immédiat ou induit un retrait futile dans un monde intérieur où tout est parfait à leurs yeux. Ils négligent les nécessités du monde réel ou les traitent à contrecœur, parce qu'elles sont vulgaires et sordides au regard de l'idéal. Parler des maux ou s'efforcer sérieusement d'améliorer les choses témoigne à leurs yeux d'un esprit médiocre. Ou bien alors, encore une fois, l'idéal devient un refuge, un asile, une échappatoire pour fuir des responsabilités ennuyeuses. C'est que, de manières diverses, les hommes en viennent à vivre dans deux mondes différents, l'un réel, l'autre idéal. Certains sont torturés par le sentiment que ces deux mondes sont irréconciliables, d'autres alternent entre les deux, compensant les renoncements pénibles qu'implique la participation au règne idéal par des excursions plaisantes dans les délices du réel.

Si l'on se détourne maintenant des effets concrets sur les tempéraments pour s'intéresser aux questions théoriques, on notera que le débat sur la liberté de choix est une conséquence typique de la séparation de la morale et de la nature humaine. Source de discussions oiseuses, ce débat en a fatigué plus d'un et a conduit à le considérer comme une argutie métaphysique dont il était urgent de se débarrasser. Pourtant, il recèle en lui-même la question morale la plus pratique, à savoir celle de la nature de la liberté et des moyens pour l'atteindre. La séparation de la morale et de la nature humaine a pour effet de séparer la nature humaine dans ses aspects moraux du reste de la nature, mais aussi de toutes ces habitudes et entreprises ordinaires qui font le quotidien du monde des affaires, de la vie civique, des sociabilités et des loisirs. Au mieux, tous ces contextes sont considérés comme des lieux où les notions morales doivent bien être mises en application, mais pas comme des lieux où ces idées doivent être étudiées, voire où

des énergies morales puissent être générées. Bref, tenir la morale à l'écart de la nature humaine finit par soustraire la morale au plein jour lumineux de l'espace public pour l'enfermer dans le lieu privé et obscur d'une vie intérieure. La signification du débat classique sur le libre arbitre réside en ceci qu'il reflète la séparation de l'activité morale de la nature et de la vie publique des hommes.

Pour trouver en quoi la conception de la liberté de choix trouve un ancrage signifiant dans la réalité, il faut se détourner des théories morales et s'intéresser au combat général des hommes pour les libertés politique, économique et religieuse, pour la liberté de pensée, d'expression, de réunion et de croyance. On se trouve alors libéré des confins étouffants d'une conscience intérieure et l'on peut respirer l'air libre du vaste monde. Enfermer la liberté morale dans la sphère intérieure a un coût qui consiste à séparer presque complètement l'éthique de la politique et de l'économie, l'une étant considérée comme se résumant à des exhortations édifiantes, tandis que les autres seraient gouvernées par des finalités pratiques et déconnectées de tout rapport avec les questions plus vastes du bien.

Pour résumer, il y a deux écoles de réformisme social. La première est fondée sur l'idée d'une moralité qui est le fruit d'une liberté intérieure, mystérieusement extrait d'une personnalité. Elle affirme que le seul moyen de changer les institutions est que les hommes purifient leur cœur et qu'une fois cela accompli le changement des institutions suivra de lui-même. La seconde école nie l'existence de tout pouvoir intérieur de ce type et considère qu'en conséquence elle nie toute liberté morale. Elle considère que les hommes sont faits ce qu'ils sont par les forces de leur environnement, que la nature humaine est totalement malléable et que rien ne peut être fait tant que les institutions ne sont pas changées. Il est clair que ceci nous laisse aussi peu d'espoir de changement que le recours à la rectitude et à la bienveillance spontanées, car cela ne nous fournit aucun moyen de modifier l'environnement. En effet, le seul recours est de s'en remettre à l'accident, le plus souvent déguisé en loi nécessaire de l'histoire ou de l'évolution, et d'espérer quelque changement violent, comme la guerre civile, pour introduire un nouveau et brutal millénaire. Mais il y a un moyen d'échapper à cette alternative.

Nous pouvons en effet reconnaître que toute conduite est une *interaction* entre des éléments de la nature humaine et de l'environnement, que ce dernier soit naturel ou social. Nous constatons alors que le progrès avance dans les deux directions et que l'on trouve la liberté dans le genre d'interaction qui préserve un environnement où les désirs et les choix des hommes continuent de compter. À vrai dire, il y a des forces dans l'homme comme il y en a hors de lui. Si elles sont infiniment plus faibles que les forces extérieures, elles peuvent néanmoins bénéficier de l'appui d'une intelligence prévoyante et inventive. Si bien que si l'on considère le problème comme celui d'un ajustement qui doit être accompli grâce à l'intelligence, alors la solution ne se trouve plus dans les ressources intérieures de la personnalité, mais dans une forme d'ingénierie sociale qui s'appuie sur l'éducation et le conseil.

Il existe une idée persistante selon laquelle les sciences de la nature ont quelque chose de matérialiste et que la morale ne doit rien avoir de commun avec les choses matérielles. Si une secte devait apparaître prônant que nous devons désinfecter nos poumons avant de prendre notre première inspiration, elle se trouverait de nombreux adeptes parmi les soi-disant moralistes, car le mépris des sciences qui traitent précisément des faits naturels et sociaux de notre environnement finit par confiner les forces morales dans l'intimité irréaliste d'un moi sans réalité. On ne dira jamais assez combien les souffrances remédiables dans le monde doivent au fait de considérer les sciences exactes comme exclusivement physiques. On ne dira jamais assez, non plus, combien l'esclavage inutile qui existe dans le monde est dû à une conception selon laquelle les questions morales se règlent au sein de la conscience ou du sentiment humain, en dehors de toute étude cohérente des faits et à l'exclusion de toute application d'une connaissance spécialisée que ce soit dans le domaine de l'industrie, du droit ou de la politique. En dehors des usines et des transports, la science trouve son utilité dans la guerre, et tout ceci contribue à perpétuer la guerre et les aspects les plus brutaux de l'industrie moderne. Chaque fois qu'est négligé le potentiel moral des sciences exactes, la conscience humaine est détournée un peu plus d'un intérêt pour les interactions entre l'homme et la nature qui sont pourtant essentielles à la réalisation de la liberté. Chaque fois, soit l'intelligence se trouve toute préoccupée par

les angoisses irréelles d'une vie exclusivement intérieure, soit se trouve renforcé le recours à de grandes effusions d'affects et de sentiments. Les masses cherchent le réconfort dans l'occulte et les classes éduquées arborent un sourire supérieur, mais celles-ci pourraient bien sourire jaune, comme le dit l'expression, si elles se rendaient compte à quel point le recours à l'occulte est la conséquence pratique de leurs propres croyances, les deux reposant également sur la séparation des idées et sentiments moraux des faits connaissables concernant la vie, l'homme et le monde.

Il n'est pas question de prétendre qu'une théorie morale fondée sur les réalités de la nature humaine et sur une étude précise des connexions entre ces réalités et celles des sciences exactes nous débarrasserait de toute difficulté et de tout échec dans le domaine moral. Elle ne ferait pas de la vie morale un long fleuve tranquille aux eaux limpides, car toute action engage le futur et l'inconnu, et le conflit et l'incertitude sont des conditions indépassables. Mais une morale qui se fonderait sur un intérêt pour les faits et qui s'orienterait selon ce qu'elle en connaîtrait serait au moins en mesure d'identifier les points sur lesquels faire des efforts et de concentrer sur eux les ressources disponibles — ce qui permettrait de mettre fin à ce projet irréaliste de vivre dans deux mondes séparés. Ainsi serait mis fin à cette distinction figée entre l'humain et le physique aussi bien qu'entre ce qui relève de la morale et ce qui relève de l'industrie et de la politique. Une morale fondée sur l'étude plutôt que sur le mépris de la nature humaine trouverait que les faits concernant l'humain sont en continuité avec ceux qui concernent le reste de la nature, permettant ainsi d'associer l'éthique à la physique et à la biologie. En outre, elle découvrirait que la nature et les activités de telle personne coïncident avec celles d'autres êtres humains, permettant ainsi de relier l'éthique à l'étude de l'histoire, de la sociologie, du droit et de l'économie.

Une telle morale ne résoudrait pas automatiquement les problèmes moraux et n'en réduirait pas les complexités, mais elle nous permettrait de formuler les problèmes de telle manière qu'une action pourrait être déterminée avec courage et intelligence en vue de leur solution. Elle ne serait pas une garantie contre l'échec, mais elle rendrait l'échec instructif. Elle ne nous protégerait pas, non plus, de l'apparition à l'avenir de difficultés

morales tout aussi sérieuses, mais elle nous permettrait d'aborder les problèmes récurrents en nous appuyant sur un fonds croissant de connaissances qui ajouterait des valeurs significatives à notre conduite, même en cas d'échec, comme cela ne manquera pas d'arriver. Tant que l'unité de la morale et de la nature humaine et leur unité avec l'environnement ne seront pas reconnues, nous serons privés de l'aide des expériences du passé pour affronter les problèmes les plus aigus et profonds de la vie, et les connaissances précises et étendues continueront de ne servir qu'à régler des problèmes purement techniques. Seule une reconnaissance intelligente de la continuité de la nature, de l'homme et de la société pourra assurer un développement de la morale qui sera sérieux sans fanatisme, ambitieux sans sentimentalisme, adapté à la réalité sans être conventionnel, sensé sans pour autant devenir un pur calcul de profits, idéaliste sans être romantique.

Première partie

LA PLACE DE L'HABITUDE DANS LA CONDUITE

I. Les habitudes comme fonctions sociales

On peut comparer avec profit les habitudes avec les fonctions physiologiques comme la respiration ou la digestion. Certes, les fonctions physiologiques sont involontaires alors que les habitudes sont acquises, mais, aussi importante cette différence soit-elle à divers égards, elle ne doit pas masquer le fait que les habitudes sont par bien des aspects comparables à des fonctions corporelles, en particulier en ceci qu'elles nécessitent le concours de l'organisme et de l'environnement. Ainsi, la respiration nécessite l'air autant que les poumons, la digestion, les aliments autant que l'estomac, la vue, la lumière aussi bien que l'œil et le nerf optique, la marche, le sol autant que les jambes, et la parole, quant à elle, a besoin de l'air, de la compagnie et d'un auditoire humains aussi bien que des organes vocaux. On peut entendre ici le mot fonction aussi bien dans son sens mathématique que dans son sens biologique et considérer que des opérations naturelles, comme la respiration et la digestion, ou bien acquises, comme la parole ou l'honnêteté, sont des fonctions de l'environnement autant que de la personne, car il s'agit de choses qui sont faites *par* l'environnement au moyen de structures organiques ou de dispositions acquises. Le même air qui dans certaines circonstances ride la surface de la piscine ou ravage des bâtiments entiers, dans d'autres circonstances purifie le sang ou transmet nos pensées. Le résultat dépend des objets sur lesquels l'air agit. L'environnement social agit par le truchement d'impulsions naturelles, à la suite de quoi la parole et les habitudes morales se manifestent. Nous avons de

bonnes et précises raisons d'attribuer couramment des actes à la personne qui en est l'origine immédiate, mais déduire de cette attribution une autorité exclusive de la personne sur ces actes serait aussi trompeur que de penser que la respiration et la digestion sont des fonctions autonomes du corps humain. Si nous voulons fonder rationnellement notre réflexion sur la morale, il nous faut semblablement commencer par reconnaître que les fonctions et les habitudes sont des manières d'utiliser et d'incorporer l'environnement, et que celui-ci a autant qu'elles son mot à dire.

On peut emprunter un vocabulaire moins technique que celui de la biologie et signifier la même chose en disant que les habitudes sont des arts. Or les arts supposent l'usage raffiné d'organes sensibles et moteurs, requièrent de l'intelligence, du savoir-faire et des matériaux. Ils assimilent des énergies objectives et aboutissent à une maîtrise de l'environnement; ils exigent ordre, discipline et technique; ils ont un début, un milieu et une fin; chaque étape représente un progrès dans le maniement des matériaux et des outils, une plus grande efficacité dans la conversion de la matière à un usage actif. C'est pourquoi est risible celui qui se prétend maître tailleur de pierre mais dit avoir trouvé en lui-même les ressources de son art et ne dépendre en rien de l'aide que lui apportent ses matériaux et ses outils.

Ce type de fatuité est pourtant très courant dans le domaine de la morale. On tend à croire que les dispositions morales appartiennent à un moi, et on l'isole ainsi de son contexte naturel et social. Toute une école a prospéré en restreignant au seul caractère le domaine de la morale, puis en séparant le caractère de la conduite et les motivations des actes. En revanche, si l'on reconnaît l'analogie entre l'action morale et les fonctions ou les arts, alors on sape les fondements qui ont servi à faire de la morale une affaire subjective et « individualiste ». Il s'agit de ramener la morale sur terre, et, si elle aspire encore au ciel, ce sera à un ciel terrestre et non pas à un autre monde. L'honnêteté, l'intégrité, la malveillance, l'irritabilité, le courage, la futilité, l'énergie au travail, l'irresponsabilité ne sont pas la propriété privée d'une personne mais l'adaptation fonctionnelle de capacités personnelles à des forces dans l'environnement. Les vertus et les vices sont tous des habitudes qui incorporent des forces objectives, l'interaction d'éléments trouvés dans la constitution de l'individu et

d'éléments issus du monde extérieur. On peut les étudier aussi objectivement que des fonctions biologiques et on peut les modifier en changeant des éléments personnels ou sociaux.

Imaginons un individu seul au monde, comment développerait-il des habitudes? À supposer qu'il puisse le faire, ce qui est impossible, ce serait dans un vide moral. Ces habitudes n'appartiendraient qu'à lui, ou elles seraient liées uniquement à des forces physiques. Son sens des responsabilités, sa vertu ne concerneraient que lui, mais puisque les habitudes supposent l'interaction avec un environnement, une société ou un groupe humain plus spécifique doit toujours être là en amont et en aval. Ainsi, quand un homme agit, cela déclenche des réactions dans l'environnement : d'autres approuvent, désapprouvent, protestent, encouragent, partagent ou s'opposent. Choisir de ne pas réagir est déjà une réaction ; l'envie, l'admiration, l'imitation sont des formes de complicité ; la neutralité elle-même n'existe pas. Bref, la conduite est toujours partagée, c'est ce qui la différencie d'un processus biologique. Il n'y a pas d'injonction éthique que la conduite *doive* être sociale : bonne ou mauvaise, elle *est* sociale.

Se laver les mains des fautes des autres revient à en partager la responsabilité, au sens où c'est encourager les autres à agir de façon coupable, et ne pas résister au mal en s'abstenant de s'en préoccuper est une manière de le promouvoir. Quand un individu désire garder une conscience pure en se tenant à distance de tout ce qui touche au mal, cela revient à coup sûr à le causer et donc à en être responsable. Cependant, il existe des circonstances dans lesquelles la résistance passive peut être le moyen le plus efficace d'annuler des actions mauvaises, et amasser des charbons ardents sur la tête du fautif peut être le moyen le plus efficace d'amender une conduite¹. Certes, faire du sentiment à propos d'un malfaiteur, lui « pardonner » sous le coup d'un élan de compassion, revient à risquer d'être responsable de la production de nouveaux malfaiteurs, mais supposer qu'il suffit d'infliger de la souffrance en rétribution sans se préoccuper des conséquences concrètes revient aussi à ne rien faire concernant

1. Dewey utilise ici la formule biblique : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire, car ce sont des charbons ardents que tu amasses sur sa tête, et l'Éternel te récompensera », Proverbes, 25:21-22. (N.d.T.)

les causes anciennes de la criminalité et aboutit même à en créer de nouvelles en favorisant le désir de vengeance et la brutalité. La théorie abstraite de la justice qui exige le « respect » de la loi sans se préoccuper de l'éducation et de la réforme du malfaiteur refuse tout autant de reconnaître toute responsabilité que l'élan sentimental qui voit dans le criminel une victime souffrante.

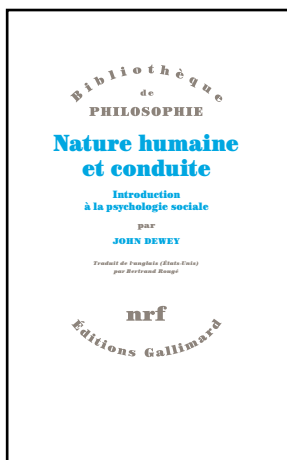
Que l'on fasse porter le blâme exclusivement sur la personne comme si sa volonté malfaisante était la seule cause de ses méfaits ou que l'on excuse le crime sous prétexte que les conditions sociales ont pu jouer un rôle dans une carrière de délinquance, cela revient dans les deux cas à séparer l'homme de son environnement, à isoler l'esprit du monde. Si les actes ont toujours des causes, les causes ne sont pas des excuses. Les questions de causalité sont d'ordre physique et non moral, sauf quand elles concernent les conséquences subséquentes. C'est en tant que causes d'actions à venir que doivent être considérées les excuses comme les accusations. De nos jours, nous cédon à la passion du ressentiment et nous « rationalisons » cette reddition en la faisant passer pour le respect de la loi, mais toute notre tradition en matière de justice punitive tend à éviter de reconnaître ce qu'il y a de collaboration sociale dans la production du crime, et cela est en cohérence avec la croyance en un libre arbitre d'ordre métaphysique. En tuant un criminel ou en l'enfermant derrière des murs, nous nous donnons la possibilité non seulement de l'oublier, mais aussi d'oublier notre propre responsabilité dans son existence. La société s'excuse elle-même en faisant porter la culpabilité sur le criminel ; le criminel répond à cela en accusant l'environnement dans lequel il a grandi, le mauvais exemple des autres, l'inégalité des chances et les persécutions imposées par les forces de l'ordre. La société et le criminel ont tous les deux raison, à ceci près que leurs récriminations respectives sont unilatérales. À vrai dire, les unes et les autres renvoient à des causes antécédentes, ce qui revient à refuser de poser la question en termes purement moraux. En effet, la morale concerne des actes qui restent en notre contrôle, des actes qui restent à accomplir. Le malfaiteur aura beau assumer sa faute, cela ne nous absoudra pas de notre responsabilité dans les conséquences pour lui et pour d'autres du traitement que nous lui aurons imposé, ni de notre responsabilité durable des conditions dans lesquelles des personnes adoptent des habitudes dévoyées.

JOHN DEWEY

Nature humaine et conduite

Introduction à la psychologie sociale

John Dewey se confronte dans cet ouvrage de la maturité (1922) à ce qu'il considérerait comme le problème philosophique majeur : les voies par lesquelles la conduite humaine est susceptible d'un progrès moral. Cela suppose de s'appuyer sur une description aussi objective que possible de ses éléments constitutifs, les habitudes, les impulsions et l'intelligence. Or l'analyse montre combien ces éléments sont engagés dans une négociation permanente avec les conditions sociales, historiques, économiques, culturelles qui composent leur environnement. Le vrai problème du progrès moral, par conséquent, est celui d'une meilleure adaptation de la morale à ses circonstances. Aussi convient-il pour ce faire de s'appuyer sur les enseignements rationnels des sciences humaines et sociales plutôt que sur les valeurs prétendument éternelles des morales anciennes se référant à des normes transcendantes détachées des réalités, qu'il s'agisse de Dieu, de la raison ou de la nature.



Nature humaine et conduite

John Dewey

Cette édition électronique du livre
Nature humaine et conduite de John Dewey
a été réalisée le 31 novembre 2023
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage,
(ISBN : 9782070144617 - Numéro d'édition : 263364)

Code Sodis : N60968 - ISBN : 9782072533167

Numéro d'édition : 263365