

**Université de Liège**

**Faculté de Philosophie et Lettres**

**Département de Philosophie**

## **William James : le théâtre de la pensée**

Thèse présentée par Stéphan GALETIC en  
vue de l'obtention du titre de Docteur en  
Philosophie sous la direction de Vinciane  
DESPRET.

**Année académique 2015 - 2016**



## Remerciements

*Je remercie tous les penseurs, amateurs et experts, qui m'ont accompagné durant ce voyage au long cours.*

*Pour sa patience, ses suggestions, ses lectures attentives, exigeantes et généreuses, je remercie tout particulièrement Vinciane Despret. Elle m'a donné goût aux explorations philosophiques. Je lui dois autant d'avoir commencé ce voyage que de finalement aboutir.*

*Je remercie également Bruno Leclercq pour tout le temps qu'il m'a consacré, pour ses encouragements, pour ses innombrables relectures, pour ses commentaires si précieux.*

*Sans eux je me serais perdu en mer. Merci infiniment.*

*Je dédie cette thèse à Michèle et Emil, mes si chers parents, qui m'ont accompagné tout au long de cette aventure avec tant d'amour, de patience, de confiance et de générosité.*

*Merci enfin à Françoise qui a rendu si belle la fin du voyage...*



# Sommaire

Préambule : Branle-bas de combat pragmatiste	1
--	---

## I) INTRODUCTION : UN PROJET POUR LA PENSÉE

1) Le problème de l'opinion	9
2) Branle-bas de combat !	16
3) L'expert, l'amateur et le profane	22
4) L'expert en dérive	31
5) Des opinions intéressées et intéressantes	36
6) L'atelier ou l'être se fabrique	41

## II) GENÈSE D'UN PROJET PHILOSOPHIQUE

### A) Matérialisme et psychologie

1) Une gelée tremblante renaît à la vie morale	51
2) Les problèmes du matérialisme	
i) La prolifération des intérêts	69
ii) La conscience automate	75
iii) Des philosophes intéressés	81
iv) Les chevaliers rasoirs	91
v) Le caractère insurmontable de la sensation	101
vi) De multiples réalités enchevêtrées	111
3) Psychologie et métaphysique	
i) La psychologie comme science naturelle	119
ii) Vers un <i>forum</i> de métaphysique	126
4) Conclusions : les hommes doivent continuer à penser	131

## B) Au-delà de la conscience ordinaire

1) La croisée des chemins	135
2) Le massif derrière le parapet	139
3) Vous voulez dire « exceptionnels » ?	151
4) Les recoins mystérieux de l'univers	159

## C) Le *forum* de métaphysique

### 1) De l'attitude à la méthode

i) La volonté et l'intérêt	189
ii) Essais de philosophie populaire	199
iii) La méthode pragmatique	212

### 2) Le problème de la vérité

i) Pragmatisme et humanisme	228
ii) L'empirisme radical	235
iii) La théorie génétique de la vérité	242
iv) Conclusions	247

### 3) Un univers pluraliste

## III) CONCLUSION : LE PHILOSOPHE EXPLORATEUR 271

## IV) BIBLIOGRAPHIE 285





# William James : le théâtre de la pensée

## Préambule : Branle-bas de combat pragmatiste

Nous sommes le 26 mai 1900. James reçoit d'une étudiante une thèse manuscrite consacrée à sa propre philosophie. Après une lecture attentive, il lui adresse la réponse suivante :

« C'est me faire grand honneur que m'accorder une telle importance littéraire ; et je dois dire qu'au point de vue technique, vous pouvez être fière de votre œuvre. J'aime beaucoup la note objective et sereine où vous vous tenez, et j'éprouve un vertige d'admiration à voir le nombre de subdivisions et d'articulations dont vous usez. Néanmoins, le fait tragique est là : je ne me sens nullement atteint par tout ce déploiement d'habileté, et cela pour des raisons que je crois pouvoir vous exposer assez brièvement. La faute en est, selon moi, à l'abus de la méthode philologique. Comme thèse de doctorat, votre travail est parfait, mais pourquoi ne pas aller plus loin ? Vous prenez certaines de mes idées émises à des dates différentes, destinées à des auditoires différents qui parlent un langage différent, et vous les liez toutes ensemble comme s'il s'agissait d'éléments détachés d'un tout philosophique, dont il ne reste plus alors qu'à montrer l'incohérence foncière. Voilà de belle philologie ; mais est-ce bien là saisir sur le vif une philosophie (*Weltanschauung*) quelle qu'elle soit ? L'usage que vous faites de cette méthode ne peut que renforcer l'impression que m'avaient causée à la lecture certaines critiques de ma théorie « pragmatique » de la « vérité » : on n'aboutit à rien avec ce système de thèses qui bâtissent de toutes pièces les idées d'un auteur à l'aide de lambeaux de textes, si l'on n'a, avant tout, fait œuvre d'imagination pour arriver à saisir le noyau de ses conceptions. Voilà, je crois, ce qui vous a manqué dans mon cas<sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> William James. *Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits de l'anglais par Floris Delattre et Maurice Le Breton, Paris, Payot, 1924, pp. 321-322. La portée de cette identification jamesienne de la philosophie à une *Weltanschauung*, à une vision au sens que James lui donne, se précisera au fil de notre cheminement.

Ouvrir cette thèse par cette lettre adressée à une doctorante souligne d'entrée de jeu l'exigence à laquelle nous tenterons de nous soumettre : nous rendre attentif à ce que James pouvait attendre d'elle en nous efforçant de saisir l'élan de sa pensée, le mouvement qui anime sa vision philosophique. Le plus important chez un homme, affirmait-il en effet, c'est sa vision. Une vision philosophique, pour James, ne consiste cependant pas en un système logique parfaitement clair et nettement défini. Comme il le dira dans son introduction à la philosophie, son dernier ouvrage resté inachevé, en s'inspirant des termes de John Dewey :

« La philosophie exprime une certaine attitude, le but et le tempérament d'une intelligence et d'une volonté réunies, plutôt qu'une discipline aux contours nettement définis<sup>2</sup>. »

C'est de la vision de James entendue en ce sens que nous tenterons de rendre compte ici. James n'emprunte pas en effet cette définition à Dewey par hasard. Elle se révèle particulièrement adéquate pour saisir son propre cheminement philosophique, pour en comprendre les tours et les détours. La philosophie chez James c'est avant tout une vision qui détermine une certaine attitude à l'égard de la pensée, une attitude que l'on peut qualifier, pour des raisons que nous préciserons, de pragmatiste. Tout au long de son parcours philosophique, l'intelligence de James va être mobilisée par sa volonté de développer et de promouvoir cette attitude pragmatiste – la préciser sous la forme d'un empirisme radicalisé, la systématiser en une méthode, l'appuyer sur une théorie de la vérité, la réinscrire enfin dans le cadre d'une vision pluraliste et melioriste de l'univers.

Le chantier du pragmatisme s'étend sur l'ensemble de l'œuvre jamesienne. Il se transformera au fil de ses mises à l'épreuve et des explorations de James, prenant la forme d'une attitude, d'une méthode, d'un *forum* de métaphysique, d'une théorie de la vérité, s'associant à une théorie naturaliste de la connaissance, à un empirisme radical, à un pluralisme.

---

<sup>2</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, Traduit de l'anglais par Stéphan Galetic, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, février 2006, p. 17. Nous constaterons cependant qu'il ne s'agit pas du seul angle sous lequel James envisage la philosophie.

La cohérence de ce projet philosophique n'apparaît toutefois que si l'on s'intéresse de près à ce qui assure la continuité de l'œuvre jamesienne, ce qui s'y joue dans la durée. James, il faut le reconnaître, ne facilite pas le travail du commentateur. Il n'est pas un penseur systématique, plus exactement un écrivain systématique. Ses publications, comme il le précise lui-même, s'adressent, à des dates différentes, à des auditoires différents qui parlent un langage différent.

Il n'est pas non plus un « philosophe de philosophe », selon la formule employée par Charlene Haddock Seigfried : « il ne présuppose pas que son lecteur est un professionnel, maîtrisant à la fois l'histoire de la philosophie et les derniers articles dans un domaine spécialisé<sup>3</sup>. » Or l'expert ne doit pas s'y tromper, il ne s'agit pas d'une simple volonté de vulgarisation, nous le verrons bientôt, mais d'un véritable effort de reconstruction de la pratique philosophique visant à promouvoir des constructions collectives des savoirs. Charles Renouvier, contemporain de James, parlait en ce sens « d'une manière entièrement nouvelle d'écrire la philosophie », « d'aller au fond des choses sans appareil scolastique en faisant appel au sens pratique du lecteur d'une façon originale<sup>4</sup>. »

A ces difficultés s'ajoute le recours récurrent de James à la métaphore et le plaisir qu'il prenait à exploiter les ambiguïtés du langage<sup>5</sup>. C. H. Seigfried souligne ainsi un élément qui constituera l'un des pivots de notre propre lecture de James :

« Il est important de réaliser que le paradigme de James n'était pas le texte écrit mais le discours oral, dans lequel il excellait. Le discours implique des techniques rhétoriques, telle que l'exagération en vue de l'emphase et le grossissement des traits pour évoquer une attitude ou une vue d'ensemble, plutôt que les distinctions nettes et le détail infime plus appropriés aux communications écrites qui peuvent être étudiées à loisir<sup>6</sup>. »

Plus encore que le discours oral, nous oserons l'hypothèse que le paradigme de James est celui de la représentation théâtrale : James serait le metteur en scène d'un théâtre de la pensée. Il ne s'agira toutefois pas d'une représentation classique, Henri Bergson attire à son tour notre attention sur ce point :

---

<sup>3</sup> Seigfried C. H., *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, Albany, 1990, p. 21.

<sup>4</sup> Perry R. B., *The Thought and Character of William James*, Vol. 1, Boston Toronto, Little Brown and Company, 1935, p. 674. (Lettre de Renouvier à James, La Verdettes, April 23, 1882).

<sup>5</sup> Seigfried C. H., *op. cit.*, p. 173.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 180.

« La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante. Entre cette réalité et celles que les philosophes reconstruisent, je crois qu'il eût établi le même rapport qu'entre la vie que nous vivons tous les jours et celle que les acteurs nous représentent, le soir, sur la scène. Au théâtre, chacun ne dit que ce qu'il faut dire et ne fait que ce qu'il faut faire ; il y a des scènes bien découpées ; la pièce a un commencement, un milieu, une fin ; et tout est disposé le plus parcimonieusement du monde en vue d'un dénouement heureux ou tragique. Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il n'y a guère de situations nettes ; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions ; les scènes empiètent les unes sur les autres ; les choses ne commencent ni ne finissent ; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots qui portent et sur lesquels on reste : tous les effets sont gâtés. Telle est la vie humaine. Et telle est sans doute aussi, aux yeux de James, la réalité en général<sup>7</sup>. »

Le théâtre jamesien de la pensée sera à l'image de la conception qu'il se fait de la réalité : il n'y aura guère de situations nettes, rien ne se passera aussi simplement que nous le voudrions, les scènes empièteront les unes sur les autres, les choses ne finiront pas, il n'y aura pas de geste absolument décisif ni de mot sur lesquels on pourra se reposer définitivement.

On peut facilement se perdre dans les méandres de l'œuvre jamesienne, et pourtant « un centre existe », plus exactement un fil conducteur. C'est bien cette continuité que nous souhaitons mettre en évidence. Nous commencerons pour cela par nous intéresser de près à ce qui motive le projet philosophique de William James. Pourquoi un tel projet pragmatiste ? Que vise-t-il ? Quels en sont les enjeux ? Nous nous appuierons pour cela sur la très belle lecture que propose Bernadette Bensaude-Vincent de ces relations houleuses qu'ont entretenues la science et l'opinion au cours des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. Nous nous intéresserons ensuite à la genèse et au déploiement de ce projet pragmatiste – comment se construit le projet philosophique jamesien ? Comment son pragmatisme se nourrit-il de sa vision pluraliste et réciproquement ?

Nous verrons qu'un enjeu majeur anime ce projet de part en part, lui conférant sa couleur si particulière et sa cohérence : William James fut profondément, intimement, intéressé par les

---

<sup>7</sup> Bergson H., « Introduction. Vérité et réalité », in JAMES W., *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1914, p. 9-10.

autres de sa pensée – les autres de la science, les autres de la philosophie, les autres de l’expertise. Il ne cessera pas de chercher pour eux, avec eux, des lieux où leurs pensées puissent se rencontrer et coexister. James, nous le verrons, veut créer des ponts entre les mondes, des espaces de rencontre pour les pensées. Il va construire pour cela un lieu spécifiquement dédié aux rencontres, aux échanges et aux explorations philosophiques. Il lui donnera le nom de « *forum* de métaphysique ».

Cet enjeu général va plus particulièrement se cristalliser autour d’un problème précis, un problème qui hante cette fin du XIXe siècle dans laquelle s’inscrit la pensée jamesienne<sup>8</sup> : le conflit entre les pensées religieuse et scientifique. Ce problème n’est pas que théorique pour James, il possède pour lui une dimension très personnelle, jusqu’à l’intime. La question religieuse au sens large fut en effet au centre de débats houleux qu’il entretenait dans sa jeunesse avec son père théologien, Henri James, William s’efforçant alors de défendre un moralisme pluraliste contre le monisme absolu d’Henri. Ces échanges marqueront profondément le jeune William James, suscitant chez lui un intérêt pour la problématique religieuse qui ne faiblira plus. En 1883, il écrira ainsi :

« Lorsque sa vie se termine, tout ce qu’un homme a réalisé semble pouvoir se résumer en un cri ou une phrase. Le cri de notre père était que la religion est réelle. Le problème est de l’exprimer de telle manière que d’autres oreilles l’entendent – une tâche difficile, mais louable, à laquelle je m’attèlerai d’une manière ou d’une autre<sup>9</sup>. »

Cette intention animera sans faiblir l’ensemble du cheminement philosophique de William James, qui ne cessera de chercher des lieux où la science et la religion puissent se rencontrer. Henri Bergson confirme de manière amusante cet intérêt majeur de James pour la question religieuse lorsqu’il décrit leur première rencontre :

« Elle avait dû être ajournée deux ou trois fois, et nous la désirions depuis longtemps l’un et l’autre. Or, c’est à peine si nous échangeâmes un « bonjour » : il y eut quelques

---

<sup>8</sup> Comme le dit R. B. Perry, « William James rejoint la Lawrence Scientific School à l’automne 1861. Cette année était le centre d’une remarquable constellation d’évènements, tous tendant à accentuer le conflit entre la science et la religion et à faire de leur réconciliation le problème le plus urgent de la philosophie. Deux grandes généralisations augmentaient le prestige de la science et jetaient les bases de ses prétentions à l’hégémonie intellectuelle. *L’origine des espèces* de Charles Darwin sortait en 1859, et approximativement au même moment le principe de conservation de l’énergie, formulé deux décades plus tôt, gagnait l’assentiment général. » Perry R. B., *op. cit.*, p. 463.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 165.

instants de silence, et tout de suite il me demanda comment j'envisageais le problème religieux<sup>10</sup>. »

C'est sous l'angle d'un certain nombre de problèmes posés par le matérialisme, alors en plein essor, que James va entamer son cheminement philosophique. Animé par la conviction que le matérialisme, en laissant la religion au bord du chemin, appauvrit l'univers, James va s'efforcer d'élaborer une alternative empiriste qui puisse offrir une place à l'expérience religieuse sans renoncer à la science.

Au-delà de la problématique religieuse, la question de la rencontre entre des mondes de pensée deviendra rapidement centrale pour James – comment construire des ponts, des espaces de rencontre, entre des mondes et des modes de pensée qui semblent a priori étrangers les uns aux autres ? Le monde de l'expert et celui de l'amateur, le monde du philosophe et celui du profane, le monde du scientifique et le monde du religieux.

Cette quête ne sera pas celle d'une réconciliation finale, mais celle d'une mise en mouvement. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les marins étaient tenus, au signal matinal du « branle-bas », de décrocher leur hamac pour faire place aux activités de la vie à bord. A l'approche d'une bataille, ce signal devenait le « branle-bas de combat ». On perçoit les échos de ces signaux dans toute l'œuvre de James, laquelle ne cesse de mettre en scène des conflits, non pour viser une pacification définitive mais au contraire pour rejouer constamment leurs oppositions. James renonce à la prétention, récurrente en philosophie, d'arriver à bon port. Il s'agit pour lui d'ébranler la scène philosophique<sup>11</sup>, de mettre les penseurs en mouvement, de décrocher les hamacs propices aux sommeils dogmatiques pour créer des conditions favorables aux activités à bord, aux enquêtes et aux explorations, aux rencontres.

Il s'agit donc bien d'un voyage mais pas d'une croisière de plaisance – d'émerveillement sans aucun doute mais pas de contemplation. Ce projet n'est pas innocent, il est stratégique. James va s'efforcer de reconstruire la philosophie en l'inscrivant dans le registre du processus plutôt que de la solution. Le jeu des oppositions n'est ni polémique, ni

---

<sup>10</sup> Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, Paris, Quadrige, Puf, 2011, p. 46. (Lettre à Jacques Chevalier, Paris, février 1936).

<sup>11</sup> Didier Debaise déploie très bien cette idée d'un « ébranlement » par James de la scène philosophique à partir de l'œuvre d'A. N. Whitehead. Debaise D., *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris, Vrin, 2006, p. 23-27. Nous y reviendrons nous-mêmes régulièrement.

conciliateur, il est pragmatique. Il vise à ouvrir les conflits pour rendre possible des transformations en vue de construire des espaces de rencontre.

Nous montrerons que les haltes, les traités de paix, ne peuvent être que provisoires et que James l'assume, de manière *responsable*<sup>12</sup> : toutes les revendications ne pourront être satisfaites, il restera toujours quelqu'un à la porte qui se demandera « par où vais-je entrer ? ».

La philosophie, selon James, doit demeurer en procès. Il en sera largement question dans notre enquête. Nous nous attacherons à montrer comment cette exigence se déploie dans l'œuvre jamesienne, comment s'y articulent ces vecteurs de tension que sont la croyance et le doute, la vérité et la vérification, les termes et les transitions, et comment ces articulations, en apparence théoriques, participent elles-mêmes d'un projet que nous lirons comme éthique et politique, d'un projet pragmatique : comment rencontrer les autres de notre pensée ?

Nous avons choisi pour notre part d'aborder cette question fondamentale avec James sous l'angle d'une dichotomie qui a traversé toute l'histoire de la pensée occidentale, celle de la science et de l'opinion. Cette dichotomie, liée dans l'œuvre jamesienne à celle du savoir et de la croyance, occupe en effet une place stratégique au sein de la démarche pragmatiste. James ne va pas cesser de la rejouer tout au long de son parcours philosophique.

---

<sup>12</sup> Le terme *responsable* doit ici s'entendre à la fois au sens courant, mais aussi, et comme le souligne particulièrement Donna Haraway, au sens de répondre à, et de répondre de, ce qui s'accorde particulièrement à l'attention que porte James à cette exigence – tenir compte de ceux à qui l'on s'adresse, de leurs revendications, des effets de nos propositions et de ceux qu'elles laissent à la porte. Haraway D. J., *When species meet*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2008, p. 71.



# I) INTRODUCTION : UN PROJET POUR LA PENSÉE

## 1) Le problème de l'opinion :

Le problème de l'opinion constitue un lieu de convergence de plusieurs préoccupations philosophiques fondamentales de William James. Ce problème engage notamment une dichotomie traditionnelle que James va constamment s'efforcer de mettre en branle : celle du savoir et de la croyance. Certes, James utilisera abondamment la notion de croyance, nous y reviendrons, mais ce sera précisément pour la reconstruire en lui ôtant sa signification polémique.

Dans l'histoire de la rationalité occidentale, la notion de croyance a régulièrement servi d'arme de disqualification massive permettant de creuser un fossé net et stérile entre le savoir et l'opinion. Aujourd'hui encore, cette rupture continue de produire ses effets. L'anthropologue américain Byron Good montre très bien comment « la représentation de la culture des autres sous la forme de "croyances" donne autorité à la position du savoir de l'observateur<sup>13</sup>. » Le terme « savoir » renvoie ainsi de manière systématique au positionnement objectif de l'expert, tandis que le terme « croyance » caractérise les opinions de l'amateur et du profane. Dans le cas exemplaire de l'anthropologie, Good constate que « l'exposé des croyances des autres a joué, dans la mise en valeur de la position de l'anthropologue, un rôle semblable à celui de la description des croyances religieuses indigènes par les missionnaires<sup>14</sup>. »

Dans un contexte différent, Bruno Latour pose un constat similaire : « En effet, pour se moquer à la fois de nos folles croyances et de celles des autres, nos ancêtres à la pensée libre nous ont légué le persiflage dont Voltaire, après d'autres, a su fixer le ton. Mais pour se

---

<sup>13</sup> Good B., *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu*, traduit de l'anglais par Sylvette Gleize, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 61.

<sup>14</sup> *Ibid.*

moquer ainsi de tous les cultes, pour renverser toutes les idoles, il fallait croire à la raison, seule force capable de faire justice de toutes ces folies<sup>15</sup>. »

On est toutefois mal embarqué si l'on se contente de renvoyer l'accusation. C'est le genre d'attitude qui ne transforme rien. Latour nous invite à sortir de la notion de croyance, à cesser de croire à la croyance. Il nous interpelle : pourquoi a-t-on besoin de croire que les autres croient ? La notion de croyance n'a de fait pas cessé de servir des entreprises de disqualification et de hiérarchisation.

Plus récemment, Bernadette Bensaude-Vincent s'est intéressée de près au divorce de la science et de l'opinion qui traverse notre histoire, sous différentes formes, depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours. Son ouvrage retrace brillamment quelques moments forts de cette confrontation entre la science et son public. Ses analyses vont nous permettre de souligner la spécificité et l'intérêt des propositions jamesiennes et d'étayer notre problème.

Le fil directeur de l'interprétation de Bensaude-Vincent est que nos conceptions les plus récentes de la science et de l'opinion ont une histoire commune : leur partage ne cesse d'être rejoué selon divers modes de légitimation<sup>16</sup>. Elle montre ainsi comment la science du XXe siècle va progressivement s'instaurer en disqualifiant l'opinion, en la surdéterminant comme intéressée, avide et paresseuse pour mieux l'évacuer<sup>17</sup>. L'opinion de Bachelard, remarque Bensaude Vincent, est en ce sens exemplaire. Elle le cite : « L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissance [...] On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire<sup>18</sup>. » La question, pour Bensaude Vincent, est dès lors de savoir si ce geste de disqualification est une condition nécessaire à l'exercice des sciences. Il s'agira de l'une des questions directrices de notre propre enquête.

En soulignant la complexité des relations qu'entretiennent la science et l'opinion, Bensaude-Vincent montre que cette disqualification n'est qu'une étape localisée dans l'histoire de la rationalité occidentale, que le divorce ne va pas de soi et que d'autres relations sont

---

<sup>15</sup> Latour B., *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996, p. 9.

<sup>16</sup> Bensaude-Vincent B., *La science contre l'opinion. Histoire d'un divorce*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>18</sup> Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1972, p. 14. Cité in *Ibid.*, p. 21.

envisageables et, pour certaines d'entre elles, ont été envisagées. Nous le verrons, l'œuvre de James constitue précisément l'une de ces alternatives.

Au tournant des XIXe et XXe siècles, constate Bensaude-Vincent, le terme de « vulgarisation » va progressivement supplanter l'expression « science populaire ». La cible se vulgarise et l'activité change de nature. La science est à traduire et le fossé entre science et opinion va grandissant, jusqu'à se naturaliser : le progrès est en marche et il est inexorable, les scientifiques en sont le moteur et la majorité de la population ne peut être qu'à leur traîne. Comme le montre Bensaude-Vincent, la vulgarisation est rendue nécessaire par la « naturalisation de l'écart »<sup>19</sup>. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, la vulgarisation émerge ainsi comme un genre destiné à un public de masse. La science se construit un nouveau public et devient une véritable marchandise. Il s'agira dès lors de trouver les moyens d'intéresser le consommateur potentiel.

Une nouvelle distinction apparaît ainsi progressivement : la science doit être consommée, il faut des consommateurs et des producteurs.

« Cette distinction entre plusieurs régimes de savoir s'impose vers la fin du XIXe siècle : savoir en action, savoir en passion. Ceux qui créent le savoir, les chercheurs professionnels, sont bien distincts de ceux qui possèdent le savoir, amateurs, professeurs ou érudits<sup>20</sup>. »

Si cette distinction nous intéresse particulièrement, c'est qu'elle trouve explicitement un écho dans les propositions de William James. Selon lui, il reviendra en effet à l'expert d'assumer un rôle d'explorateur, d'ouvrir de nouveaux chemins dans la forêt de l'expérience humaine. Mais cette distribution des rôles n'entraînera pourtant pas chez James une dichotomie rigide entre activité et passivité. Au contraire, il va s'efforcer de montrer que l'amateur joue lui aussi un rôle actif dans la construction du savoir et que l'expert gagne à s'y intéresser. James va s'efforcer de créer les conditions qui rendent possibles et valorisent des constructions collectives des savoirs.

Selon Bensaude-Vincent, la distinction entre un chercheur actif et un amateur passif, qui peut nous paraître aujourd'hui évidente et naturelle, découle donc de la constitution d'un

---

<sup>19</sup> Bensaude-Vincent B., *op.cit*, 2003, p. 127.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 150.

public de consommateurs de science à travers l'entreprise de vulgarisation qui émerge dans la seconde moitié du XIXe siècle. Mais il provient également du fait que la vulgarisation agit elle-même sur la science, notamment à travers une fonction épistémologique d'objectivation des énoncés scientifiques. L'entreprise de vulgarisation se trouve confrontée, nous l'avons brièvement évoqué, à un problème : comment intéresser un public à des recherches arides ? « Plus la recherche est pointue, formelle, aride, plus grands sont les efforts déployés pour vendre la science au public<sup>21</sup>. » Or ces efforts dépassent largement le cadre de ce qui serait une simple traduction en langue vulgaire des énoncés scientifiques. « Loin de traduire, trahir ou appauvrir, le récit de vulgarisation crée véritablement du sens<sup>22</sup>. » La vulgarisation construit une exigence d'« objectivité communale » : les faits doivent sortir du laboratoire, ils doivent saisir et toucher un large public. En ce sens, « la fonction première de la vulgarisation est de rendre la science communale et, à ce titre, elle participe au processus de production des énoncés scientifiques. En termes plus métaphoriques : plus le langage des spécialistes se fait abstrait et formel, plus il a besoin d'un peu de chair<sup>23</sup>. »

La vulgarisation va également participer d'un second modèle d'objectivité visant l'élimination des artefacts produits par l'observateur ou le manipulateur. Bensaude-Vincent appuie ici son analyse sur l'exemple de Jean Perrin qui, en 1913, va démontrer la réalité des molécules en multipliant les méthodes mathématiques de décompte des molécules présentes dans un volume donné. Puisque plusieurs méthodes donnent des résultats similaires, affirme Perrin, on ne peut qu'en conclure à la réalité des molécules mesurées.

Perrin n'a pourtant pas voulu rédiger un article spécialisé, souligne Bensaude-Vincent, mais bien un ouvrage de vulgarisation. La vulgarisation se présente dès lors comme la construction d'une « réalité vue de nulle part », d'une « objectivité sans perspective ». Paradoxalement, en multipliant des perspectives diverses et variées et en détachant les résultats de leurs conditions de production, elle crée un universel beaucoup plus résistant que celui auquel peut espérer parvenir la seule logique scientifique<sup>24</sup>. Dans ce contexte, « le public de masse agit comme masse critique au sens physique du terme. Il constitue un seuil

---

<sup>21</sup> Bensaude-Vincent B., *op.cit*, 2003, p. 157.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 163.

à partir duquel un énoncé durci par les épreuves du tribunal des pairs devient véritablement universel<sup>25</sup>. »

Etonnante figure contrastée que celle de cet amateur de science, perdu dans la masse de ses semblables, acteur épistémologique de l'objectivation des énoncés scientifiques mais dans un rôle de consommateur passif. C'est que le projet de vulgarisation, tel qu'il s'est déployé au tournant du XXe siècle, produit des effets paradoxaux : il construit de nouvelles exigences d'objectivations qui font du public un acteur de la science tout en produisant de nouvelles distinctions qui le maintiennent dans un rôle de spectateur dépourvu d'esprit critique.

Au XXe siècle, la vulgarisation va revêtir un nouveau visage et proclamer une rupture nécessaire entre la science et l'opinion. La citation de Bachelard en exprimait le postulat : l'opinion a toujours tort. La science n'a pas besoin d'un public mais d'une « cité scientifique », en marge de la cité sociale : « un collectif d'esprits bien formés, purifiés, aseptisés, vidés de toute trace d'opinion, d'intérêts, d'affectivité<sup>26</sup>. »

Le thème récurrent du fossé grandissant va en outre abolir tous les degrés de l'opinion dans une masse informe d'ignorance. « Le monde du savoir se partage en deux blocs : savants et ignorants. Est enterrée l'idée d'un mixte de savoir et d'ignorance, d'un paysage bigarré, d'un archipel où les savants tiennent un tout petit îlot de science<sup>27</sup>. » Ce point est à nouveau très important au regard du projet philosophique jamesien. Le partage du monde du savoir en deux blocs hermétiques produit des étrangers – les savants et les autres de la pensée. James souhaite au contraire que des rencontres soient possibles. Il va pour cela, nous le verrons, refuser ce geste consistant à noyer tous les degrés de l'opinion dans une « masse informe d'ignorance » et s'efforcer de reconstruire une opinion intéressante. Le pragmatisme jamesien peut en ce sens être envisagé comme une entreprise de revalorisation de l'opinion.

Parallèlement à la disqualification de l'opinion, le XXe siècle sacralise la science et la présente comme guide pour l'humanité. Le vulgarisateur devient dès lors un trait d'union incontournable entre deux mondes devenus incommensurables. Il s'octroie le rôle d'un prêtre investi d'une mission spirituelle : communiquer la parole sacrée<sup>28</sup>. Parallèlement,

---

<sup>25</sup> Bensaude-Vincent B., *op.cit*, 2003, p. 164.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 187

l'opinion devient sujette à maladie. L'illettrisme scientifique croissant, souligné par de nombreuses enquêtes<sup>29</sup>, devient une pathologie qui doit être soignée par tous les moyens. L'opinion est devenue ou redevenue ignorante, la question est tranchée. Le problème pour les médecins de l'opinion n'est plus de savoir comment la rendre savante, mais comment nourrir la confiance qu'elle doit nécessairement placer dans les experts. « La relation de confiance est d'autant plus nécessaire que le public est ignorant<sup>30</sup>. » Mais cette ignorance que l'on déplore « est tributaire d'une conception étroite de la science comme bonne réponse à des questions déjà posées. Comme une activité de résolution de problèmes bien définis, bien cadrés et non pas comme une capacité de poser des problèmes, d'analyser une situation. Bref, on se réfère à une science dogmatique qui bannit tout esprit critique<sup>31</sup>. »

Le XXe siècle aurait donc inventé un lieu commun aux conséquences désastreuses :

« L'idée d'un fossé grandissant entre science et public, étayée sur le postulat d'une marche nécessaire et autonome des sciences, contribue à promouvoir une nouvelle figure de l'opinion. Une opinion dépouillée de tous les caractères positifs que les âges antérieurs avaient pu lui prêter. Sans connaissance, sans pensée, sans jugement, sans défense face aux puissances médiatiques, l'opinion publique est un organisme malade. Cette figure de l'opinion va de pair avec une conception autoritaire et dogmatique de la science, tandis que la composante critique, toujours invoquée comme une garantie de validité, est mise hors circuit<sup>32</sup>. »

Ici encore, la lecture de Bensaude-Vincent entre en résonance avec les préoccupations philosophiques qui furent celles de William James. Ce dernier va en effet s'engager ouvertement, et ce dès ses premières publications, contre l'entreprise de disqualification des « autres » de la science menée au nom du progrès et de la rationalité par les hérauts du matérialisme scientifique émergent. Tout au long de son parcours, il cherchera à créer des conditions qui rendent possible des explorations conjointes.

Si le terme de vulgarisation n'est pas l'un de ceux auquel James recourt volontiers, il va cependant prendre le problème qui lui est sous-jacent, celui des rapports entre la science et l'opinion, à bras-le-corps. Il va en mobiliser tous les acteurs afin d'ébranler les positions

---

<sup>29</sup> Bensaude-Vincent B., *op.cit*, 2003, p. 208-213.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 211

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 210

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 212

établies et de remettre la pensée en mouvement. Pour ce faire, il va brouiller les cartes et les repères, il va redistribuer les rôles, provoquer le branle-bas de combat pragmatiste. Le principal instrument de cette mobilisation stratégique, nous allons le constater, sera l'intérêt.

## 2) Branle-bas de combat !

C'est de la multiplicité des philosophies, où les conflits abondent, qu'il sera d'abord question. Ce thème, *a priori* éculé, va toutefois être rejoué dans un autre registre, un registre audacieux. James est peu intéressé par l'histoire de la philosophie pour elle-même. Pas question pour lui de recréer, pour s'y inscrire à son tour, une histoire linéaire d'oppositions et de conciliations entre des systèmes théoriques ou des constructions logiques, comme si cette histoire était achevée, passée, et qu'il s'agirait d'y apporter une conclusion qui mettrait tout le monde d'accord ou presque. Il s'agit plutôt de compliquer le problème, de le mettre sous des tensions nouvelles, de « faire des histoires »<sup>33</sup>.

C'est un beau branle-bas : tout le monde se voit réactivé sous un autre mode, mobilisé, interpellé, sommé de se présenter autrement. Pour ce faire, James va reconstruire la scène du savoir en la peuplant de personnages étonnants : les théories sont à présent incarnées, les perspectives intéressées. L'histoire de la philosophie va devenir la scène de conflits d'intérêts dont chacun des acteurs voit son rôle redéfini. Le philosophe ne sera pas toujours celui qu'on attend, ni là où on l'attend. James n'entend exclure ou préserver personne, ni l'expert ni le profane. Il vise à ébranler, à mettre le monde, et tout le monde, en mouvement.

William James mélange ainsi les cartes dès le chapitre d'ouverture au *Pragmatism*, publié en 1907 à partir d'une série de conférences grand public qui connurent un succès très important. Il y pose deux gestes décisifs et complémentaires. Le premier consiste en une dissémination des rôles. Le philosophe, nous venons de l'annoncer, ne sera plus seulement celui qu'on attend. Le second porte sur les arguments d'autorité. Il s'agira pour James de les désarmer en traduisant les conflits philosophiques en termes d'intérêts.

James se fait pour cela metteur en scène, celui d'une tragédie burlesque où les personnages caricaturaux se présentent comme autant de porte-paroles, de porteurs d'intérêts *a priori*

---

<sup>33</sup> Voir pour la question de « faire des histoires », le rôle que Barbara-Cassin, notamment, attribue à la philosophie : « inquiéter ce qui va de soi, ce qui est communément admis en philosophie, l'universel, ... ou dans les termes d'Isabelle Stengers, refuser le problème tel qu'il est posé. » Despret V., Stengers I., *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée ?*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011.

irréconciliables. Il ne faut pas chercher des philosophes précis derrière les personnages convoqués dans ce théâtre de la pensée, James ne se positionne pas en historien de la philosophie. Ses acteurs sont bien ceux d'une histoire, mais d'une histoire mise en scène sous la forme d'une *commedia dell'arte*, une histoire racontée à l'aide de masques et de gestes stéréotypés.<sup>34</sup> James met en scène des attitudes philosophiques en grossissant le trait. La *logeuse*, le *général*, le *professeur* vont incarner le conflit des intérêts sur la scène de la pensée.

L'action se déroule dans le corridor d'un hôtel :

« Il donne accès à une infinité de chambres. Dans l'une on trouvera un homme en train d'écrire un traité athée ; dans la suivante une personne à genoux priant pour qu'on lui donne foi et force d'âme ; dans la troisième, un chimiste étudiant les propriétés d'un corps. Dans une quatrième, un esprit accouche d'un système de métaphysique idéaliste, tandis que dans la chambre voisine, on démontre l'impossibilité de la métaphysique. Mais toutes donnent sur ce corridor et chacun doit l'emprunter s'il veut un moyen pratique pour entrer et sortir de sa chambre<sup>35</sup>. »

Des personnages aux tempéraments bien trempés vivent dans cet hôtel de la pensée – une *logeuse*, un *général*, un *professeur* et bien d'autres encore. Ils sont peu enclins à sortir de leurs chambres. Ils les ont aménagées avec soin, en fonction de leurs intérêts, ils s'y sentent bien. Soudain une alarme retentit, c'est le branle-bas de combat ! Les pensionnaires passent la tête par la porte de leur chambre. James va les interpellier :

« Je sais que vous tous Mesdames et Messieurs, que chacun d'entre vous, avez votre philosophie et que ce qu'il y a de plus intéressant et de plus important chez vous c'est la façon dont elle détermine la perspective au sein de vos univers respectifs<sup>36</sup>. »

La *logeuse* et le *général*, sortent de leurs chambres et entrent en scène. Sont-ils philosophes pour prendre part aux débats ? James ne l'affirme pas tel quel, il ne s'agit pas de reprendre

---

<sup>34</sup> Jacques Barzun cite un contemporain anonyme de James qui l'évoquait dans un journal anglais : « Monsieur James, je veux dire Monsieur William James, l'humoriste qui écrit sur la psychologie, pas son frère, le psychologue qui écrit des romans. » Barzun parle également de sa « capacité shakespearienne à interpréter des tempéraments opposés. » Barzun J., *A Stroll with William James*, Chicago and London, 1983, p. 1 ; 245.

<sup>35</sup> James W., *Le pragmatisme*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Champs, Flammarion, 2007, p. 120. James emprunte cette métaphore du pragmatisme comme corridor à Giovanni Papini (1881-1956), figure majeure du pragmatisme italien qui publia notamment la revue pragmatiste *Leonardo* de 1903 à 1907.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

la vieille querelle de la professionnalisation, de qui peut s'arroger légitimement le titre de philosophe. Il reprend le problème en deçà de cette querelle en partant de ce constat, proche du sens commun, que la logeuse et le général « ont » leurs philosophies.

Sous couvert d'une formule familière – n'entend-t-on pas souvent dire que « chacun a sa propre philosophie » – James s'apprête à engager le problème sous un angle particulier : la philosophie ne relève pas de prime abord d'une expertise technique, elle se définit comme *ce qui détermine une perspective*. Elle suppose en outre une pluralité d'univers. La philosophie devient alors, dans une définition à première vue banale ou innocente, « notre sens de ce que signifie réellement la vie » et notre attitude individuelle vis-à-vis de « la poussée et de la pression totales du cosmos »,<sup>37</sup> vis-à-vis, autrement dit, de ce qui à la fois *nous porte et nous résiste*<sup>38</sup>.

Mais la définition indique autre chose, elle insiste : *ce qu'il y a de plus intéressant et de plus important chez vous*. Bien qu'il n'ait pas encore qualifié précisément cette philosophie, James entend barrer la route à toute possibilité de banalisation, ou même de relativisme : la philosophie touche à *ce qui importe, à ce qui intéresse et à ce qui rend intéressant*. Les revenus locatifs sont importants pour la logeuse, les effectifs ennemis pour le général, mais plus encore leurs philosophies respectives<sup>39</sup>.

La philosophie, c'est donc ce qui importe – et ce qui peut faire importer – ce qui intéresse et ce qui détermine une perspective. James est en train d'opérer un véritable mouvement stratégique. Car s'il vient de proposer une définition de la philosophie qui vaut pour le *général* et la *logeuse*, autrement dit potentiellement pour chacun de nous, nous pouvons nous attendre à ce qu'il en étende l'usage.

Qu'en est-il de celui qui s'est arrogé l'expertise de la philosophie ? Un nouveau personnage sort de sa chambre : le *professeur*. Ce personnage n'est toutefois pas introduit pour convoquer une autorité ou pour hiérarchiser différentes figures du savoir : il s'agit de distinguer différents types d'intérêts. James précise en effet immédiatement à son auditoire

---

<sup>37</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 84.

<sup>38</sup> Cette notion de résistance est importante. Elle permet en effet de comprendre ce qui distingue le pragmatisme d'un relativisme radical. L'univers ne nous laisse pas dire ou faire ce que l'on veut. Nous y reviendrons.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 83.

que s'il entend adopter la position du professeur, ce n'est pas parce qu'il s'adresse à des écoliers<sup>40</sup>. Le *professeur*, chez James, ne sait pas mieux, il sait autrement. Il aime la technique et les discours élaborés. « Il n'a que faire d'un univers que l'on pourrait définir en deux phrases<sup>41</sup>. » Le *professeur* aime offrir du temps et de l'espace à la pensée.

James entend ainsi insister. Bien que la plupart des professeurs partagent cet intérêt pour les discours élaborés – les voyages au long cours – cela n'en demeure pas moins un intérêt spécifique, qui s'accompagne par ailleurs d'autres intérêts particuliers. C'est donc bien d'intérêts dont il va être question ici, pas de prérogatives.

Ce second geste décisif de James consiste ainsi à désarmer les positions d'autorité en traduisant les conflits philosophiques en termes d'intérêts. On commence à percevoir la subtilité de la stratégie. Il ne s'agit pas seulement de revaloriser une forme commune de philosophie en l'articulant à ce qu'elle peut avoir d'intéressant. Il s'agit également de recentrer la philosophie autour de la question de l'intérêt, en reformulant l'intérêt comme ce qui « intéresse », ce qui intéresse « quelqu'un », c'est-à-dire un être qui peut être intéressé, non en général, non de manière abstraite, mais en fonction d'un *tempérament*. Les intérêts sont toujours chez James ceux d'un *tempérament* singulier.

« L'histoire de la philosophie est dans une large mesure celle d'un conflit entre des tempéraments humains [...] Nos discussions philosophiques manquent donc de sincérité : la plus déterminante de nos prémisses n'y est jamais évoquée<sup>42</sup>. »

L'expertise technique, autrement dit, relève d'un intérêt spécifique, de l'amour que le professeur porte au discours. Elle est intéressante et utile, James ne manquera pas de préciser en quoi, mais il entend montrer d'abord qu'elle n'est jamais un point de départ, qu'elle est de part en part intéressée, sous-tendue par un tempérament.

Les cartes sont brouillées, les positions ébranlées. On voit déjà ici en quoi le projet jamesien se distingue de l'entreprise de vulgarisation telle qu'elle se déploie à la fin du XIXe siècle, privilégiant l'idée d'une traduction nécessaire du savoir pour le rendre accessible au

---

<sup>40</sup> « Je voudrais en effet éveiller votre sympathie envers un courant contemporain auquel je crois profondément tout en vous parlant comme un professeur, à vous qui n'êtes pas des écoliers. » James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 84.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 86.

« vulgaire ». L'idée d'un savoir à traduire repose sur une hiérarchisation implicite entre savants et ignorants, sur la conviction qu'un fossé est à combler. En recourant à la notion d'intérêt, James entend précisément nous conduire en deçà de cette distinction pour l'ébranler.

C'est ainsi qu'il fait de chaque homme intéressé un philosophe, et de chaque philosophe un homme intéressé. James sait que les professeurs peuvent réagir violemment à l'idée que leur pensée est pétrie d'intérêts subjectifs, qu'ils trouveront certainement le procédé vulgaire, qu'ils lui reprocheront de n'avoir rien compris à la philosophie<sup>43</sup>. Il sait aussi que le *général* n'a souvent pas conscience de ses préférences philosophiques, qu'il suit les opinions du plus grand nombre ou du philosophe qui l'impressionne le plus<sup>44</sup>. Or ce sont précisément les positions que James cherche à bousculer, à mettre en mouvement : faire pencher les personnages comme une balance – l'homme intéressé du côté de la philosophie, le philosophe du côté de ses intérêts. L'homme du commun, le *général*, la *logeuse* sont invités à s'intéresser à ce qu'ils pensent, à la philosophie qui les habite ; les experts, les professeurs, à penser ce qui les intéresse, ce qui habite leurs philosophies.

James conclut son premier acte en évoquant un autre problème. En l'an de grâce 1906, nous dit-il, celui qui s'intéresse à la pensée et n'entend pas se contenter d'un « fatras d'idées » se trouve contraint de choisir entre deux visions du monde antagonistes – ce que James nomme le « dilemme de la philosophie moderne » :

« Vous vous trouvez face à un empirisme étranger à l'humanisme et à la religion, ou bien face à une philosophie rationaliste qui peut de bon droit se dire religieuse, mais qui n'a aucun rapport avec les faits concrets, avec nos joies et nos peines<sup>45</sup>. »

Pour animer son propos – lui donner de la chair – James invite sur scène deux nouveaux personnages aux tempéraments philosophiques bien trempés : l'*endurci* et le *délicat*.

L'*endurci* est un empiriste qui s'attache aux faits avant tout. Il tend au matérialisme, il est plutôt pessimiste et fataliste. Il se targue d'avoir la tête froide et se montre sceptique vis-à-vis des expériences religieuses. Le *délicat* préfère les principes aux faits. Rationaliste et

---

<sup>43</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 86.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 96.

moniste, il envisage l'univers comme une totalité unifiée compatible avec ses aspirations religieuses.

A peine arrivés dans le corridor, ces deux-là se disputent. L'*endurci* se détourne avec mépris du *délicat* en le taxant de sentimentaliste à l'esprit faible et se moque de son Dieu en le traitant de « vertébré gazeux »<sup>46</sup>. Le *délicat* l'ignore avec dédain en se disant que cet individu est décidément dépourvu de tout raffinement, incapable d'extraire son esprit de la boue des faits dans laquelle il est irrémédiablement enlisé.

« Ils ont une piètre opinion les uns des autres. [...] Les esprits endurcis voient dans les esprits délicats des sentimentalistes à l'esprit faible. Les seconds voient dans les premiers des gens dépourvus de raffinement, grossiers et frustrés. [...] Chaque groupe pense que l'autre lui est inférieur ; mais dans un cas le mépris est mêlé d'amusement tandis que dans l'autre, il est mêlé d'une pointe de peur<sup>47</sup>. »

La scène philosophique, déplore James, est figée par ces antagonismes. Il faut créer un espace de rencontre pour une multiplicité d'intérêts, ouvrir de nouvelles possibilités de cheminement pour la pensée et construire de nouvelles chambres.

Lors de ce premier acte – celui du branle-bas de combat – James souligne les problèmes qui le préoccupent et les enjeux qui animent son pragmatisme : comment susciter l'intérêt plutôt que le mépris ? Comment ouvrir de nouvelles possibilités de penser ensemble ? Comment éviter les antagonismes rigides et mobiliser les acteurs sur la scène de la pensée ?

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 90.

### 3) L'expert, l'amateur et le profane

Pour le second acte, de nouveaux personnages sortent de leur chambre et rejoignent le corridor. Vient d'abord le *profane naïf*. Pour lui, James le concède, tout est à l'avenant en philosophie ; il adopte différentes dispositions d'esprit selon ses aspirations du moment<sup>48</sup>. Suit, pour lui répondre, l'*athlète amateur*, qui s'irrite de ce manque de fermeté et de cohérence et qui se tourne vers les experts car il aurait mauvaise conscience à l'égard de son intellect s'il devait mélanger des éléments incompatibles<sup>49</sup>. L'*expert*, interpellé, vient alors en homme de métier innover et souligner ces incompatibilités qui heurtent sa rationalité théorique<sup>50</sup>.

En invitant ces trois personnages sur la scène de la pensée, on pourrait considérer que James tend à encourager cette distinction entre plusieurs régimes du savoir qui s'impose à la fin du XIXe siècle. Ceux qui créent le savoir, les chercheurs professionnels, sont alors bien distingués de ceux qui en héritent, les amateurs<sup>51</sup>. Comme l'a montré Bensaude-Vincent, Le terme d'amateur a progressivement pris une connotation péjorative, suggérant le dilettantisme. Les amateurs vont être tolérés en science, constate-t-elle, « à condition qu'ils ne pensent pas et se contentent de fournir de la main d'œuvre<sup>52</sup> ».

Mais si James distingue bien entre différentes fonctions, entre experts, amateurs et profanes, il n'entend pas pour autant réduire l'amateur au rôle purement passif du consommateur des paroles de l'expert. L'amateur devient chez James un *athlète* dont il faut tenir compte. Non pas qu'il n'y ait plus de consommateur passif – James l'évoque sous la figure du *profane naïf* – mais cette passivité ne constitue pas chez lui un présupposé. Cela va dépendre à la fois d'une attitude à l'égard de ses propres pensées et des conditions qui rendent possible le déploiement de cette attitude.

Le problème du *profane naïf*, c'est que bien qu'il puisse être intéressé, en tant que général ou logeuse, la manière dont il pense ne l'intéresse pas. Les philosophies ne sont pas pour lui

---

<sup>48</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 91.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>51</sup> Bensaude-Vincent B., op. cit., 2003, p. 150.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 166.

des options importantes. Il ne s'agit pas tant de mépris que d'indifférence. James esquisse ici une première exigence qu'il adresse indirectement au *général* et à la *logeuse* : ils doivent au moins s'intéresser à ce qu'ils pensent, en tant qu'ils le pensent. La pensée peut faire des différences.

Il ne s'agit pas d'une position morale. On peut très bien être un excellent homme de métier sans pour autant être philosophe précise James<sup>53</sup>. Mais la philosophie apporte toutefois quelque chose de précieux : elle offre un horizon à la pensée et de l'espace à l'esprit qui sans elle demeure souvent enfermé dans sa carapace de préjugés<sup>54</sup>. Pour être philosophe, pour offrir de l'air à sa pensée, la première condition selon James est donc de s'intéresser à sa pensée, à la manière dont on pense.

Le *profane naïf*, ce personnage du sens commun qui ne s'intéresse pas à sa propre pensée, ne sait pas comment il a hérité de ses croyances. James souligne le geste : il y saute à pieds joints et s'y accroche fermement<sup>55</sup>. Le philosophe s'intéresse quant à lui aux prémisses sur lesquelles se fonde sa croyance, au sens qu'il lui donne, aux objections qu'il élude, aux difficultés qu'il prend en compte, bref à « l'ensemble de la forme, du tempérament, de l'attitude, de l'apparat technique qui accompagne la croyance en question.<sup>56</sup> » Pour le philosophe, le cheminement est aussi important, sinon plus, que la croyance à laquelle il aboutit. A tel point « qu'un philosophe du camp adverse qui userait du même appareil technique, qui ferait les mêmes distinctions, mais qui aboutirait à des conclusions opposées [...] fascinerait beaucoup plus le premier philosophe que l'homme *naïf* qui partagerait sa croyance.<sup>57</sup> »

La dérive du *profane naïf* aux yeux de James ne relève donc pas de ce qu'il pense mais de comment il le pense. C'est de la pensée dans son rapport à elle-même dont il s'agit, un rapport dont James attend qu'il soit intéressé, non-indifférent. La naïveté consiste ici à se désintéresser de sa pensée, à hériter de ses croyances sans les interroger, et à le faire de manière irresponsable, comme si elles n'avaient aucune importance pour l'univers. La

---

<sup>53</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, Nouvelle traduction de l'anglais par Stéphan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2006, p. 18.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Préface de David Lapoujade, Traduit de l'anglais par Stéphan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2007, p. 21.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 22.

différence que James assigne à la philosophie relève de cette responsabilité : le philosophe digne de ce nom est convaincu que la pensée peut jouer un rôle dans l'univers, que les croyances sont importantes, qu'il faut s'intéresser à leur cheminement.

Un autre élément important caractérise l'attitude philosophique : les croyances auxquelles elle aboutit sont argumentées, autrement dit, au sens où James l'entend, explicites et partageables. « On peut trouver la vérité sans être philosophe, par une divination ou une révélation. Ce qui distingue la vérité d'un philosophe, c'est qu'elle est *raisonnée*.<sup>58</sup> » James n'affirme pas que le philosophe est plus proche de la vérité, qu'il a la Raison pour lui, mais que le dispositif argumentatif qu'il met en place peut et doit favoriser les échanges. L'argumentation chez James a pour fonction de rendre visible<sup>59</sup>.

S'intéresser à sa propre pensée demande un effort, un engagement, cela ne va pas de soi, voilà pourquoi James qualifie l'amateur d'*athlète*. Ainsi la passivité ne concerne pas d'abord pour James un rapport au savoir de l'expert mais une attitude de la pensée à l'égard d'elle-même, une attitude désintéressée. Le profane n'est pas passif par nature, parce qu'il ne serait pas outillé pour la production de savoirs, il l'est parce qu'il se désintéresse de sa propre pensée. Il ne s'agit pas ici de capacité mais d'indifférence.

Cependant, s'il s'agit de s'intéresser à sa pensée, encore faut-il pouvoir se le permettre. Ce problème conduit James à interrompre provisoirement la représentation dans son théâtre de la pensée. Un individu réel, John Corcoran, est convoqué dans le corridor pour témoigner d'un grave problème :

« Avec une femme et six enfants mourant de faim, sur le point d'être expulsés de leur modeste logement d'un quartier ouvrier faute d'avoir payé le loyer, John Corcoran, commis, a mis fin à ses jours aujourd'hui en avalant du phénol après s'être traîné d'un bout à l'autre de la ville enneigée dans le vain espoir de trouver un emploi. Corcoran avait perdu son emploi il y a trois semaines à cause d'une maladie durant laquelle ses maigres économies avaient fondu. Hier, il avait été embauché dans une équipe de

---

<sup>58</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 21.

<sup>59</sup> Une difficulté apparaît ici dont il nous faudra rendre compte ultérieurement. Dans les *Varieties of Religious Experience*, James fait droit à un ensemble d'expériences religieuses individuelles qui se caractérisent précisément par leur caractère indicible. Ceci impliquerait-il qu'il n'existe pas de rencontre possible entre la philosophie, dont l'une des vocations est de rendre visible par l'argumentation, et l'expérience religieuse individuelle ? James résout-il ce problème ? Nous ne manquerons pas de lui poser la question.

balayeurs chargés de dégager la neige, mais affaibli par la maladie, il avait dû lâcher sa pelle au bout d'une heure. Il fut donc contraint de reprendre la tâche ingrate de chercher un travail. Profondément découragé, Corcoran est rentré chez lui tard hier soir pour retrouver sa femme et ses enfants affamés et la notification de congé sur la porte. Le lendemain matin, il s'empoisonnait<sup>60</sup>. »

James attire ici notre attention sur une difficulté majeure : certains n'ont-ils pas des raisons valables de ne pas penser ? Peut-on réellement les taxer de naïveté ? Que fait-on pour eux ? Ou peut-être font-ils quelque chose pour nous ?

James invite en fait John Corcoran sur scène car il estime qu'il a quelque chose d'important à dire. Corcoran nous explique que l'engagement et l'effort ne sont pas des conditions suffisantes pour s'intéresser à sa pensée et devenir un *athlète amateur*, encore faut-il pouvoir se le permettre. Il attire l'attention du philosophe sur un point important : les raisons de penser sont importantes mais celles de ne pas penser le sont également. John Corcoran a beau être un *profane*, il n'en est pas moins ici « notre juge, à nous les philosophes<sup>61</sup> ». James insiste : une philosophie qui ne tiendrait pas compte de John Corcoran ne serait rien de moins qu'une *imposture*<sup>62</sup>. Le philosophe ici n'a plus de leçons à donner, il en reçoit. Esprits délicat, esprit endurcis, amateurs et experts, « aucun de nous n'est à la hauteur<sup>63</sup> ».

James cite longuement Morrison I. Swift, chez qui il trouve le témoignage de John Corcoran, pour déployer son propos. Ce drame recouvre bien entendu un enjeu moral mais James y voit surtout un enjeu épistémologique. John Corcoran représente en effet pour le philosophe un *témoin de réalité*. Il cite Swift :

« Ce qu'ils vivent est la Réalité. Leur expérience constitue un moment indépassable de l'univers. C'est l'expérience personnelle des êtres le mieux placés parmi tous ceux que nous connaissons pour faire l'expérience de la vie et nous dire ce qui est. Et que vaut la réflexion sur l'expérience de ces gens comparée à leur expérience personnelle directe,

---

<sup>60</sup> Morrison I. Swift, *Human Submission*, Philadelphia, Liberty Press, 1905, p. 4-10. Cité par James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 102.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>62</sup> Morrison I. Swift, *Human Submission*, Philadelphia, Liberty Press, 1905, p. 4-10. Cité in *Ibid.*, p. 102.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 105.

telles qu'ils la vivent. Les philosophes jouent avec des ombres tandis que ceux qui vivent et ressentent connaissent la vérité<sup>64</sup>. »

Tous les profanes ne sont donc pas *naïfs*, certains ont des choses importantes à apprendre aux philosophes : ils ont un accès direct à une part de réalité qui leur échappe. Le philosophe doit s'intéresser à sa pensée et penser ce qui l'intéresse, mais il doit aussi tenir compte de ce qui « résiste » à la pensée, lorsque la réalité s'impose brutalement. C'est en ce sens que les profanes peuvent être des *témoins de réalité*. Ils sont confrontés brutalement à ce qui *est*, il n'y a guère de jeu pour un déploiement de la pensée dans ce contact direct. Ils nous indiquent des parties de réalité « indépassables » dont il faut tenir compte dans toute élaboration philosophique. Le déploiement de l'attitude philosophique réclame la prise en compte de conditions de possibilité, de variables résistantes et le profane est un expert de certaines d'entre elles. Le philosophe qui ne tient pas compte de cette expertise dans l'élaboration de sa vision ou de son système est un imposteur : il néglige une part importante de la Réalité<sup>65</sup>.

Cette condition précisée, James reprend sa représentation. L'*expert*, nous dit-il, joue un rôle d'explorateur. Il a la responsabilité de déterminer l'éventail des possibilités qui permettra à l'amateur intéressé de se repérer. Dans la même veine, James évoque le rôle d'un éclaireur devant tailler des marques, des repères, dans la forêt de l'expérience humaine.

« Ils vous montrent d'où partir. Ils vous indiquent une direction et une destination. Ils ne vous offrent pas la forêt entière [...] Mais ces traces nous confèrent une sorte de droit de propriété. Nous pouvons maintenant jouir de la forêt, y cheminer avec des compagnons et en apprécier la qualité. Ce n'est plus simplement un lieu où se perdre pour ne plus revenir<sup>66</sup>. »

L'expert a ainsi pour rôle de dégager de nouvelles possibilités de cheminement au sein de l'expérience. Ses propositions philosophiques deviennent, dans la perspective jamesienne,

---

<sup>64</sup> Morrison I. Swift, *Human Submission*, Philadelphia, Liberty Press, 1905, p. 4-10. Cité in *Ibid.*, p. 102.

<sup>65</sup> « Il revient au philosophe », dira Isabelle Stengers lisant James, « de maintenir la mémoire vivante du problème auquel répondent les conventions morales, c'est-à-dire de penser en présence des "revenants", de toutes les aspirations qui insistent lourdement pour être entendues alors qu'une convention les a exclues. » Stengers I., « William James : une éthique de la pensée ? », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaïse (Dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 170

<sup>66</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Traduit, établi et annoté par Stéphan Galetic, Nantes, La chose à penser, Editions Cécile Defaut, 2010, p. 156-157.

autant d'hypothèses de travail. Il ne dit pas à l'amateur ce que sont les choses, il lui suggère ce qu'elles pourraient être.

L'amateur n'est toutefois pas un spectateur passif des débats entre experts, en attente d'une vérité qui finirait par s'imposer et qu'il suffirait de recueillir. Ici, le fruit ne tombe pas de l'arbre lorsqu'il est bien mûr, au terme de débats purement techniques. James souligne également dans le propos précédent ce rôle de l'amateur en tant que personnage qui aime, qui a du goût pour, et qui peut le partager avec d'autres compagnons d'exploration : « apprécier », « s'approprier » et « jouir » de la forêt. L'amateur se voit ainsi confier une tâche importante : lui revient la responsabilité d'une mise à l'épreuve, d'une évaluation des hypothèses de l'expert. « Nous les philosophes devons tenir compte de ces sentiments qui sont les vôtres car en dernier recours, je le répète, c'est par eux que nos philosophies seront jugées<sup>67</sup>. »

James envisage ainsi la philosophie comme une exploration fondée sur une coopération, un engagement réciproque. Les responsabilités sont partagées. Experts et amateurs doivent « s'intéresser », se préoccuper les uns des autres.<sup>68</sup>

Si le jugement de l'amateur est intéressant et important pour James, ce qui précède nous l'indique, c'est que la rationalité ne relève pas pour lui de critères purement théoriques ou logiques. Elle est relative à des sphères d'activités, à ce qu'elle permet de faire en fonction de certains intérêts et elle possède au moins quatre dimensions : intellectuelle, esthétique, morale et pratique<sup>69</sup>.

« Ainsi, quel que soit le besoin de rationalité qui se trouve satisfait par une hypothèse philosophique, nous risquons de rencontrer un autre besoin restant insatisfait par la

---

<sup>67</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 109.

<sup>68</sup> On peut évoquer ici la proposition récente d'Isabelle Stengers qui prolonge les intentions de James : « Il va sans dire que la question n'est pas celle d'un public où chacun deviendrait "connaisseur" dans tous les domaines scientifiques, une forme d'amatorat généralisé. Mais ce pourrait-être un "amatorat distribué", une multiplicité de connaisseurs assez dense pour que ceux qui ne sont pas connaisseurs dans un domaine puissent savoir que si jamais ce domaine devait les concerner, ils pourraient l'approcher de manière intelligente grâce au milieu de connaisseurs qui s'est déjà formé à son propos. » Stengers I., *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2013, p. 14.

<sup>69</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 82. Nous reviendrons ultérieurement sur cette conception jamesienne de la rationalité.

même hypothèse [...] ; et le problème semble alors déboucher à première vue sur celui d'obtenir une conception produisant le plus grand équilibre de rationalité<sup>70</sup>. »

Le geste est important. La rationalité elle-même se définit désormais en fonction de différents types d'intérêts. On ne peut plus revendiquer une légitimité fondée sur une rationalité pure. La rationalité implique des valeurs. Elle se décline en différentes modalités complémentaires et non hiérarchisées. Dans cette perspective, l'amateur n'est pas moins expert en rationalité que le professeur au regard de leurs sphères d'activité respectives.<sup>71</sup>

L'expert ne doit pas pour autant renoncer à ce qui est important pour lui, à la rationalité théorique, à la cohérence logique, aux discours élaborés. Ce n'est pas là ce que James lui demande. Mais, en poursuivant son intérêt théorique, il doit veiller à ne pas mettre définitivement hors circuit d'autres intérêts :

« La tentative philosophique de définir la nature de telle sorte qu'aucune relation ne soit laissée de côté, que personne ne reste devant la porte en demandant « Par où vais-je entrer ? », est certaine à l'avance d'échouer. Le plus que puisse espérer une philosophie, c'est de ne pas exclure d'intérêt pour toujours. Quelles que soient les portes qu'elle ferme, elle doit en laisser d'autres ouvertes pour les intérêts qu'elle néglige<sup>72</sup>. »

Isabelle Stengers parle très justement « d'être capable de se situer », c'est-à-dire « de situer ce qu'on sait, de le lier activement aux questions que l'on fait importer et aux moyens mis en œuvre pour répondre », ce qui implique « d'être redevable à l'existence des autres, de celles et ceux qui posent d'autres questions, font importer autrement une situation, qui peuplent un paysage sur un mode qui en interdit l'appropriation au nom de quelque idéal abstrait que ce soit<sup>73</sup>. »

La distinction jamesienne entre les *esprits délicats* et les *esprits endurcis* joue dans cette perspective un rôle précis : James l'adresse aux experts en leur demandant d'en passer eux-

---

<sup>70</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 82.

<sup>71</sup> Les amateurs pourraient ainsi participer à la production de savoirs qu'Isabelle Stengers qualifie, à la suite de Donna Haraway, de « savoirs situés ». Leur intérêt pour les savoirs produits par les scientifiques étant distincts de l'intérêt des producteurs de ces savoirs, « ils peuvent apprécier l'originalité ou la pertinence d'une proposition, mais aussi prêter attention à des enjeux ou des possibles qui n'ont pas joué de rôle dans la production de cette proposition, mais qui pourraient devenir importants dans d'autres situations. » Stengers I., op. cit., 2013, p. 15.

<sup>72</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 33-34.

<sup>73</sup> Stengers I., op. cit., 2013, p. 49.

mêmes par une épreuve cruciale, celle de soumettre leur système au même crible d'analyse que ceux dont ils usent pour penser le monde. James sait l'épreuve inacceptable pour les philosophes. Il ne s'en cache pas, au contraire, il insiste :

« Esprit délicat, esprit endurci, quelle opposition brutale ! [...], quelle caricature grossière, quelle façon de rabaisser les choses les plus élevées à leur expression la plus vulgaire que de représenter le champ de bataille des philosophes comme une bagarre brutale entre deux tempéraments ennemis ! Quelle conception puérile et superficielle !<sup>74</sup> »

James, de ce fait, rend perceptible la dimension stratégique de cette analyse impertinente dont il souligne le caractère « monstrueusement réducteur et sommaire »<sup>75</sup>, jusqu'à l'absurde. C'est précisément là sa raison d'être : obliger les philosophes à *éprouver* les limites de leur outil qu'est l'abstraction.

« Puisque les philosophes envisagent de façon abstraite la vie de l'univers, ils ne devraient pas s'offusquer que l'on envisage celle de la philosophie sous un angle abstrait<sup>76</sup>. »

Il s'agit bien de faire vivre à l'expert l'expérience de la dissection en l'appliquant à sa propre activité. Le théâtre de James se veut une expérience de pensée.

Or l'une des dérives de l'expertise philosophique relève précisément de la minceur et de la rigidité des possibilités de repérage qu'elle offre à l'amateur. James envisage ici le paysage philosophique de son époque sous l'angle du conflit entre ces deux courants dominants que sont le matérialisme et l'idéalisme. Le *matérialiste* propose un monde où l'homme ne peut que subir les lois de la nature, où la conscience est inopérante, où les idéaux apparaissent comme des sous-produits de la physiologie, un univers où seuls les esprits endurcis pourraient se sentir à l'aise. L'*idéaliste*, quant à lui, propose un monde clair, limpide et noble, un sanctuaire classique qui ne jure que par le raffinement et méprise les faits bruts, un système clos incapable de rendre compte de la souffrance, du suicide, du mal.

---

<sup>74</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 106.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

Selon James, l'expert est donc en partie responsable de la rigidité des tempéraments et du mépris qu'ils se manifestent. C'est la dérive des systèmes clos et dogmatiques : ils appauvrissent l'univers, ils immobilisent et rendent imperméables. Dans la préface à *La volonté de croire*, en 1896, James abordait déjà cette question du dogmatisme en y défendant l'idée qu'aucun système philosophique ne peut rendre compte de l'univers dans son ensemble. Certains faits opaques résistent ou échappent, l'éclairage varie selon les points de vue<sup>77</sup>. Ceci le conduit à formuler une règle méthodologique qu'il qualifie d'*empirisme radical* :

« J'emploie l'expression "empirisme" pour indiquer que les conclusions les plus certaines touchant les matières de fait ne sauraient être considérées autrement que comme des hypothèses sujettes à être modifiées au cours de l'expérience future. J'ai ajouté "radical" parce que mon empirisme traite la doctrine du monisme elle-même comme une hypothèse<sup>78</sup>. »

James n'encourage pas ici une attitude sceptique mais bien une attitude pragmatique : il s'agit d'accorder sa confiance à une proposition philosophique dans le cadre d'un processus expérimental. Il confronte dès lors son lecteur à des questions éminemment pratiques : A quelle hypothèse vais-je accorder ma confiance ? Envers quoi et envers qui m'engage-t-elle ? Quels risques suis-je prêts à assumer ? La philosophie se décline désormais en termes d'hypothèses et de confiance, non plus de vérités absolues. « *Les théories deviennent ainsi des instruments au lieu d'apporter aux énigmes des solutions sur lesquelles nous pouvons nous reposer.*<sup>79</sup> » James entend mettre la pensée à l'ouvrage et la maintenir sous tension. L'attitude empiriste radicale privilégie l'exploration et la confiance<sup>80</sup>, elle réclame un effort et un apprentissage. Il faut nourrir un intérêt pour sa propre pensée, penser ses intérêts et se confronter à ces parties de l'univers qui résistent à la pensée<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> James W., *La volonté de croire*, Traduit de l'anglais par Loÿs Moulin, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2005, p. 34.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>79</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 119.

<sup>80</sup> Il s'agit également ici de confiance au sens que lui donnent Vinciane Despret et Isabelle Stengers : « Confiance dans la possibilité qu'un problème, lorsqu'il est libéré des généralités qui le prennent en otage, lorsqu'on lui donne sa chance, puisse se déployer dans des dimensions inattendues, puisse devenir ce qui oblige à penser, c'est-à-dire ce qui fait passer du refus à la création. » Despret V., Stengers I., *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée ?*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011, p. 63.

<sup>81</sup> James W., *The Principles of Psychology*, New-York, Henri Holt and Company, 1890, vol. 2, p. 319.

#### 4) L'expert en dérive

L'attitude philosophique encouragée par James n'est pas pour autant à l'abri des dérives. L'*expert*, en sa qualité d'explorateur, y est d'ailleurs le premier exposé. Nous avons déjà évoqué les dangers du dogmatisme, source d'immobilisme et de mépris.

Une autre dérive de l'expertise stigmatisée par James relève de la fascination pour l'histoire de la pensée, lorsque les problèmes sont entièrement traités à travers « le voile des opinions des philosophes antérieurs », ce lourd rideau de laine, ce fardeau d'érudition qui étouffe la spontanéité de la pensée et la fraîcheur des conceptions.<sup>82</sup>

« Telle est pourtant l'habitude la plus encouragée dans nos centres d'enseignement. Vous devez subordonner votre opinion à celle d'Aristote ou de Spinoza ; vous devez la définir par sa distance à l'égard de celle de Kant ; vous devez réfuter les vues de votre rival en les identifiant à celles de Protagoras<sup>83</sup>. »

L'histoire de la philosophie peut constituer une fin en soi pour l'historien mais James attribue un rôle différent au philosophe, celui d'un explorateur qui ouvre de nouveaux chemins pour la pensée. En philosophie, la dérive de l'historicisme tend à assécher la pensée, jusqu'à la rigidifier comme une mouche dans l'ambre<sup>84</sup>.

Une troisième dérive de l'expertise philosophique rappelle sur scène l'*amateur*, qui n'est plus cette fois convoqué pour marquer le contraste, mais pour juger de ce que le philosophe l'a ou non exclu. Pour incarner cette dérive, James fait porter à l'expert un nouveau masque, celui d'un *vieux professeur* qui s'adresse avec fierté à ses étudiants :

« Oui, nous autres philosophes, nous pouvons aller si loin quand nous le souhaitons qu'avec un couple de phrases nous pouvons nous transporter là où personne ne peut nous suivre<sup>85</sup>. »

Les *vieux professeurs* « pensent et écrivent entre eux et pour eux exclusivement ». Ils éprouvent de la fierté à laisser au bord du chemin ceux qui ne peuvent pas suivre leurs

---

<sup>82</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 23.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 25.

discours élaborés. Or pour James, bien que la technique soit importante en philosophie, elle ne doit pas constituer pour autant une fin en soi, au risque de perdre en chemin tous ceux qui ne sont pas des experts. « Enseigner la philosophie de telle sorte que l'intérêt des élèves pour la technique excède leur intérêt pour les résultats est certainement une vicieuse aberration<sup>86</sup>. » La philosophie, insiste James, est une discipline d'un intérêt universel. Elle concerne la plupart des hommes, les amateurs préoccupés de résultats – de conséquences particulières, nous y reviendrons bientôt – autant que les experts soucieux de discours élaborés.

Ces propos nous indiquent déjà la fonction que James entend attribuer prioritairement à la philosophie. Il s'agit d'une fonction à la fois épistémologique et politique : construire des rapports à la vérité qui laissent le moins de monde possible à la porte, des chemins praticables dans l'ordre de la pensée. Chez James, épistémologie et politique marchent de concert. Il est exact que certaines vérités tendent à s'imposer, nous le verrons bientôt – l'univers exerce une pression, il nous résiste et ne nous laisse pas dire et faire tout ce qu'on veut. Le pragmatisme jamesien n'est pas un relativisme radical. Une part plus ou moins grande de subjectivité anime cependant toutes les vérités, et cette part tend à complexifier les échanges. L'objectivité, autrement dit, ne s'impose pas d'elle-même, elle est toujours à construire. Il en ira de même, nous le verrons, pour la vérité. L'épistémologie jamesienne promeut des élaborations collectives des savoirs.

Apparaît ici l'une des tâches que James attribue à la philosophie : tenir compte des enjeux politiques qui animent toute épistémologie lors de la construction de chemins vers la vérité. Il s'agit également d'explorer diverses possibilités de cheminement et de les évaluer en fonction de leurs résultats, en tenant compte également de ceux qu'elles excluent.

C'est en ce sens que l'argumentation est l'outil d'un *explorateur*. L'*explorateur* est celui qui ouvre les chemins, le bricole, les rend plus praticables. Elle consiste à tracer des repères pour permettre à d'autres, notamment l'amateur, d'expérimenter ses propositions. Si l'*explorateur* laisse tout le monde au bord du chemin, excepté quelques experts, il délaisse son rôle et devient un *vieux professeur*, fier de lui mais solitaire. La simplicité pour James

---

<sup>86</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 25.

n'est pas synonyme de vacuité ou de superficialité<sup>87</sup> et, de même, le jargon conceptuel n'est pas une garantie de richesse. Il ne s'agit pas de renoncer à toute richesse conceptuelle mais bien de dégager des chemins qui soient également praticables pour l'amateur.

Jacques Barzun le souligne :

« Considérer les philosophies comme des visions ne signifie pas que les réponses aux grandes questions philosophiques peuvent être envisagées n'importe comment. Elles doivent tenir compte des faits et des vérités rapportées. Ces opérations impliquent la logique, des distinctions subtiles, et une solide imagination. James n'a pas ignoré la nécessité d'une compétence professionnelle dans la discussion philosophique ; il a rempli des centaines de pages de notes qui le montrent à la tâche. Mais il considérait les solutions techniques comme des préliminaires, pas comme la substance finale. Il était prêt, même dans ses conférences populaires, à emmener un groupe varié d'auditeurs dans un raisonnement bien au-delà de ses préoccupations premières. Mais il leur montrait également comment ses conclusions *et* les conclusions opposées pouvaient entrer dans les vies humaines et les différences qu'elles pouvaient respectivement y faire<sup>88</sup>. »

L'expert doit donc rester attentif à ceux qui le suivent, particulièrement à l'*athlète amateur* qui s'efforce de s'intéresser à sa propre pensée.<sup>89</sup> En ce sens, l'*explorateur* est également un entraîneur, il garde l'athlète en mouvement, ne le laisse pas sur la touche ni ne suscite chez lui le dégoût de l'effort. Il s'intéresse en outre aux pratiques de l'*athlète amateur* : il peut inventer une nouvelle posture, un nouveau geste. L'entraîneur a lui aussi des choses à apprendre de l'athlète<sup>90</sup>.

Le projet philosophique de William James se précise progressivement. Il s'agit d'encourager une certaine attitude à l'égard de ses pensées. S'y intéresser, d'abord, en nourrissant la

---

<sup>87</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 25.

<sup>88</sup> Barzun J., *A Stroll with William James*, op. cit., p. 134.

<sup>89</sup> L'existence de tels athlètes amateurs se mérite souligne Isabelle Stengers : « Leur existence suppose que les scientifiques apprennent à rendre compte de leurs choix sur un mode qui ne fasse pas insulte à l'intelligence des connaisseurs, qui produisent de la matière à penser, qui nourrissent des débats intéressants, [...]. » Stengers I., *op. cit.*, 2013, p. 21.

<sup>90</sup> Pragmatiste contemporain de James, John Dewey insistera lui aussi sur cette idée que les experts ne sont pas les seuls « enquêteurs », qu'il existe « autant de domaines d'expérience que de centres d'intérêts, autant de types humains que de types d'activités, autant d'individualités que d'occasions d'influer personnellement sur les conditions et les finalités des associations dont on est membre. » Zask J., « La politique comme expérimentation », in *John Dewey. Œuvres philosophiques II, Le public et ses problèmes*, Farrago, 2003, p. 19.

conviction qu'elles sont importantes. Les mettre à l'épreuve, ensuite, en les confrontant à celles d'autrui et à l'expérience. Il s'agit de leur faire confiance, c'est important, mais en évitant l'aveuglement dogmatique.

L'*expert*, notamment, doit renoncer à embrasser tout l'univers et reconnaître le caractère hypothétique de ses propositions. « On ne voit pourquoi », nous dit James dans *Some Problems of Philosophy*, « si une telle conduite apparaissait recommandable, la philosophie ne finirait pas par abjurer tout dogmatisme et ne deviendrait pas aussi hypothétique dans sa conduite que la plus empirique des sciences<sup>91</sup>. » Cette conviction deviendra l'un des leitmotivs méthodologiques de cette attitude philosophique qu'il ne cessera d'encourager et qu'il baptisera du nom d'empirisme radical :

« Les conclusions les plus certaines touchant les matières de fait ne sauraient être considérées autrement que comme des hypothèses sujettes à être modifiées au cours de l'expérience future [...] "Jamais complètement", tel est à cet égard l'aveu final du philosophe<sup>92</sup>. »

L'*expert* doit également éviter les pièges de l'historicisme et du professionnalisme, ses problèmes doivent rester vivants, autant pour ses collègues que pour les *athlètes amateurs* auxquels il s'adresse également. L'argumentation doit favoriser les échanges, pas l'exclusion ou l'autorité. *Entraîner, c'est emmener avec soi.*

Une dernière exigence enfin : les philosophes ne doivent pas oublier John Corcoran, ce profane qui témoigne de moments et de lieux où le réel s'impose brutalement et ne laisse aucun espace au déploiement de la pensée. John Corcoran leur rappelle que la pensée ne peut se déployer que sous certaines conditions, que tous les profanes ne sont pas *naïfs*, et que certains d'entre eux, bien au contraire, sont en contact direct avec les parties les plus résistantes de la réalité.

James recourt donc stratégiquement à l'intérêt pour atteindre deux objectifs complémentaires. Il lui sert à la fois à neutraliser les arguments d'autorité et à créer de l'importance. Avant de distribuer les rôles, il entend multiplier les acteurs sans les hiérarchiser – il n'y aura pas de second rôle. Il construit une nouvelle scène *pour* le savoir,

---

<sup>91</sup> James W. *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 32.

<sup>92</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 33.

une scène élargie peuplée d'acteurs intéressés : l'opinion quitte son siège et monte sur les planches.

L'édification de cette scène nécessite cependant un geste préalable : avant de l'y inviter, il va falloir reconstruire une opinion intéressante. Le point est stratégique. Il faut ébranler la dichotomie rigide entre savoir et opinion pour pouvoir redistribuer les rôles.

## 5) Des opinions intéressées et intéressantes :

James entend donc édifier une nouvelle scène pour le savoir et y inviter l'opinion. Dans cette perspective, la dichotomie traditionnelle entre savoir et opinion n'est plus tenable. Sa stratégie va en fait consister à montrer que cette distinction découle d'un abstractionnisme vicieux : l'opinion telle que fabriquée par les rationalistes dogmatistes est selon lui un épouvantail, une cible mécanique destinée à un jeu de massacre<sup>93</sup>. Ils extraient l'opinion du monde de la vie et s'en servent « comme d'un pur substantif de dictionnaire pour nier le reste des suppositions avec lesquelles il coexiste<sup>94</sup>. » C'est ainsi que l'opinion devient un terme isolé et non motivé, dépourvu de tout contexte : le processus concret dont elle procède est ignoré, elle perd toute signification particulière et peut désormais jouer un rôle de croque-mitaine – l'opinion a toujours tort.

Pourquoi avoir forgé un tel concept d'opinion ? Peut-être parce qu'il met en valeur, par contraste, une autre abstraction chère au dogmatiste : celle de vérité absolue. Le dogmatisme construit l'opinion comme contrepoids à une vérité indépendante, vierge de tout facteur humain, fixe et éternelle. Cette opinion, envisagée en dehors de tout contexte, est fautive par nature, de manière absolue et de toute éternité. Il n'y a aucun sens à parler d'une opinion vraie car une opinion est toujours fautive. Le rationaliste dogmatiste qui aspire à une vérité absolue désincarnée construit en fin de compte un fantôme d'opinion, un épouvantail qui ne peut susciter que l'effroi. A la vérité absolue et impersonnelle du savant répond la fausseté inconditionnelle de l'opinion subjective.

Cette disqualification rationaliste de l'opinion relève d'un geste d'épistémologie politique auquel James, en introduisant les intérêts dans le jeu, entend s'opposer.

« Quand le pragmatiste parle d'opinions, entend-il rien de semblable aux abstractions isolées et non motivées qu'on suppose ici ? Sûrement pas ! Il entend parler d'opinions humaines en chair et en os, telles qu'elles se sont réellement formées, d'opinions entourées de leurs causes et des influences qu'elles subissent et exercent, prises avec

---

<sup>93</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, Trad. renouvelée par le collectif DPPI, Lausanne, Editions Antipodes, 1998, p. 173.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 174.

tout l'environnement de communication sociale dont elles font partie et d'où elles tirent leur naissance<sup>95</sup>. »

Désormais, il n'y aura plus de connaissances désintéressées, plus de vérités absolues, si ce n'est sous la forme d'un idéal régulateur lui-même fondé sur des intérêts sous-jacents<sup>96</sup>. La notion d'une vérité absolue pourra être conservée mais dans une perspective radicalement empiriste, en renonçant à la prétention « d'avoir trouvé d'une façon certaine, à un moment donné quelconque, quelle est la forme de cette vérité<sup>97</sup>. » James prend ici le contrepied d'une tendance consistant à disqualifier l'opinion par la stigmatisation de son caractère subjectif et intéressé. Dans une perspective pragmatiste le savoir ne pourra plus se revendiquer d'une origine désintéressée.

« Refusez d'employer abstraitement le mot "opinion", maintenez-le dans son environnement réel, et le pragmatisme reste droit sur ses jambes<sup>98</sup>. »

Le geste est fort, ses conséquences importantes. Il sape les fondations mêmes de ce mur dressé de longue date entre le savoir et l'opinion : au départ, il n'y a que des opinions car aucune connaissance n'échappe à l'intérêt<sup>99</sup>. L'opinion, autrement dit, ne doit plus être envisagée comme un terme fixe et absolu. De même que le réel, elle se fait, elle relève d'un processus. Elle se construit dans et par l'expérience, certaines choses lui résistent. Elle subit des influences, elle en exerce, elle vit dans un environnement social, elle interagit avec d'autres opinions.

Ceci n'implique pas pour autant que toutes les opinions se valent :

« Mais qu'il soit impossible à cause de ce fait que la vérité prenne authentiquement naissance dans la vie de l'opinion, c'est ce qu'aucun **critique** n'a encore prouvé. La vérité

---

<sup>95</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 174.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>97</sup> *Ibid.* Ellen Kappy Suckiel montre en quoi cette notion d'une vérité absolue n'est pas évacuée par James mais reconstruite sous la forme d'un processus d'enquêtes intersubjectives indéfini. Kappy Suckiel E., *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1984, p. 114.

<sup>98</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 175.

<sup>99</sup> Ce geste n'a pas pour vocation de discréditer la science et la vérité, comme le souligne très bien Jean-Pierre Cometti, mais bien « de contester le présupposé qui conduit les philosophes à les situer l'une et l'autre en dehors du champs des intérêts humains ». Cometti J.-P., « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », in *Archives de Philosophie* 2001/1, Vol. 64, p. 24.

peut bien consister en certaines opinions, et de fait elle ne consiste pas en autre chose, sans que toute opinion ait besoin d'être vraie<sup>100</sup>. »

On pourrait penser que James opère ici un simple retournement. Tandis que le rationaliste dogmatiste se construit l'opinion dont il a besoin comme contrepoids à la vérité absolue à laquelle il aspire, James se construit la vérité dont il a besoin pour faire droit à une opinion intéressante. Mais le geste est plus fort que ça. En faisant de la vérité un moment de la vie d'une opinion, James va refuser d'opérer une distinction nette entre les deux termes. Entre la vérité et l'opinion, il n'y va plus d'une différence de nature mais d'une différence de degrés<sup>101</sup>.

Ainsi la vérité naît dans la vie de l'opinion, elle consiste en certaines opinions sans que toute opinion ait besoin d'être vraie. La vérité, autrement dit, advient à une opinion, c'est un événement de la vie d'une opinion. Au départ, au moment où l'opinion émerge, elle n'est encore ni vraie ni fausse, c'est une hypothèse de travail. Elle ne devient vraie ou fausse qu'au fil de sa mise à l'épreuve dans l'expérience.

Il s'agit bien d'un changement radical d'éclairage : James ne cherche pas à dégager une raison *a priori* qui permettrait de distinguer l'opinion vraie de la fausse – une réalité indépendante par exemple. Il déplace l'accent sur l'ensemble des raisons concrètes qui, *a posteriori*, rendent vraies une opinion. Ce qui l'intéresse, c'est le processus par lequel des vérités se construisent dans ces réseaux d'interactions complexes où chemine concrètement la pensée.

« Vous ne nous dites pas ce que signifie la vérité, vous nous dites seulement comment on y parvient, vous confondez autrement dit la logique et la psychologie ! » Si James refuse ce contre-argument rationaliste récurrent, c'est qu'il dérive à nouveau selon lui d'un abstractionnisme vicieux. La logique extrait la relation de vérité de sa gangue d'expériences pour en faire une relation fixe entre des termes fixes. La pensée est alors envisagée indépendamment de tout penseur, en tant que désincarnée.

---

<sup>100</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 175.

<sup>101</sup> Barbara Cassin parle d'un relativisme critique fondé sur un *comparatif dédié* : « La question n'est pas ce qui est vrai, mais ce qui est "plus vrai" pour telle situation, pensé à partir de la situation, dédié à ce qui est meilleur pour elle. » Despret V., Stengers I., *op. cit.*, 2011, p. 146.

Le procédé serait légitime, selon James, s'il ne niait pas ensuite son point de départ tout en prétendant rendre compte de ce qu'est réellement la vérité. James accorde ainsi à la logique de dégager des vérités qu'il qualifie de « rationnelles »<sup>102</sup>, mais il lui refuse la prétention de rendre compte de la relation de vérité dans son ensemble. « La relation "logique" est tout bonnement la relation "psychologique" dépouillée de sa plénitude, et réduite à un pur schème abstrait<sup>103</sup>. » Ainsi, dans une perspective pragmatiste, les raisons purement intellectuelles ou logiques ne rendent compte que d'un type de vérité. Elles ne constituent qu'une des modalités de construction du savoir.

Pour qu'une opinion *devienne* un savoir, il faut qu'elle soit partagée, elle a besoin d'un public qui ne se confine pas au cercle restreint de quelques experts. Lorsque les experts partagent entre eux des *opinions savantes* – provenant d'expériences réfléchies, conscientes des règles qu'elles appliquent – ils n'ont pas encore pour autant construit des savoirs. Une opinion a beau être *scientifique*, fondée sur une enquête rigoureuse, elle ne *devient* un savoir que lorsqu'elle rencontre un public élargi, par sa dissémination dans un réseau composé à la fois d'experts et d'amateurs<sup>104</sup>. On retrouve ici cette idée formulée par Bensaude-Vincent que le public agit dès lors comme masse critique au sens physique du terme, constituant « un seuil à partir duquel un énoncé durci par les épreuves du tribunal des pairs devient véritablement universel<sup>105</sup>. »

C'est également ce que vise William James lorsqu'il confie à l'*amateur* le rôle d'évaluer les conséquences des propositions de l'*expert*. Selon le pragmatisme, pour lequel les conséquences participent de la signification d'une théorie, les propositions scientifiques doivent passer par le tribunal de leurs conséquences – au-delà du seul cadre restreint du laboratoire – pour devenir des savoirs et trouver tout leur sens.

James n'affirme pas que les vérités doivent être soumises à un vote, mais qu'elles doivent intégrer une multiplicité de points de vue et d'intérêts. En fin de compte, dans la perspective de James, la distinction du savoir et de l'opinion ne relève plus seulement de critères épistémologiques mais également de critères politiques. Une opinion peut être vraie sans

---

<sup>102</sup> Voir le dernier chapitre des *Principles of Psychology* intitulé *Necessary Truths and the Effects of Experience*. James W., *The Principles of Psychology*, op. cit., p. 617-689.

<sup>103</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 108.

<sup>104</sup> N'oublions pas que l'amateur est celui qui s'intéresse à sa propre pensée, à comment il pense.

<sup>105</sup> Bensaude-Vincent B., op. cit., p. 164.

pour autant constituer un savoir – lorsqu’elle n’est partagée que par quelques experts par exemple. Pour être un savoir, elle doit être construite collectivement via une distribution des rôles et la prise en compte d’une pluralité d’intérêts. Nous verrons bientôt comment James s’est efforcé de préciser les modalités de fonctionnement de ces *explorations collectives*.

## 6) L'atelier où l'être se fabrique

Les perspectives rationaliste et pragmatiste ne se distinguent pas seulement par les intentions qui les animent mais également par les conceptions de la réalité dans lesquelles elles s'inscrivent : le rationalisme entend, par la logique, fonder la connaissance en droit – la vérité logique doit être pour lui le modèle de toute connaissance, de toute science. Il s'appuie sur une conception de la réalité comme achevée de toute éternité, une réalité qui ne change pas, un point fixe sur lequel on peut s'appuyer une fois pour toute. Dans cette perspective, la vérité ne fait aucune différence dans la réalité, elle est « superfétatoire, inerte, statique, elle n'est qu'un simple reflet. Elle n'existe pas, elle vaut ou règne<sup>106</sup>. » Le rationalisme est en quête d'un fondement absolu, on comprend dès lors que la logique y prenne le pas sur la psychologie.

Pour le pragmatisme, l'expérience est en mutation constante, la réalité est en train de se faire et la vérité n'échappe pas au processus. La réalité, de plus, ne nous est pas étrangère, nous participons de ses mutations, nous la transformons. James n'entend pas dégager le fondement ultime de toute connaissance, il cherche à décrire des fonctionnements concrets dans une perspective de transformation du monde. Nos intérêts sont à prendre en compte car ils agissent sur la réalité. Ici la logique est subordonnée à la psychologie car les propositions logiques elles-mêmes s'inscrivent dans un environnement d'interactions concrètes en constante évolution.

Ce point est important car il souligne l'une des difficultés du projet pragmatiste de James, sur laquelle nous ne manquerons pas de revenir. James formule ses propositions à partir d'une vision de l'univers singulière au sein de laquelle elles prennent tout leur sens. La principale caractéristique de cet univers est le flux, le processus, le mouvement. Il évolue en permanence. L'univers du rationaliste au contraire est stable et immuable, on est certain de pouvoir s'appuyer sur lui.

James a conscience de cette différence majeure, on peut le lui accorder :

---

<sup>106</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 246.

« Le dilemme entre le pragmatisme et le rationalisme tel qu'il se présente à nous *maintenant* ne relève plus seulement de la théorie de la connaissance, il concerne la structure même de l'univers<sup>107</sup>. »

Dans l'édition rationaliste, l'univers est complet, achevé, définitivement relié. Dans l'édition pluraliste de James, l'univers est inachevé, il croît de toutes parts, « et surtout là où des êtres pensants sont à l'œuvre<sup>108</sup>. »

La chronologie est cependant ici très importante, le « maintenant » de la citation nous l'indique. Dans le développement de son argumentation – et plus généralement de son œuvre – James tarde à souligner cette différence majeure. Or il aurait gagné à en faire son point de départ. Le projet pragmatiste ne peut en effet se saisir pleinement que dans un univers en constante évolution. La vision précède et rend possible l'attitude pourrait-on dire. Il faudra pourtant attendre ses derniers travaux avant que James ne formule sa vision du monde de manière plus systématique, notamment dans *A Pluralistic Universe*. James aurait peut-être évité un certain nombre de malentendus s'il avait clarifié ce point plus tôt et de manière plus explicite.

Si le pragmatisme de James s'appuie bien sur une vision singulière de l'univers, on ne peut pas pour autant le taxer de relativisme radical. Cette critique pourtant récurrente est quant à elle injustifiée. L'inscription de la logique dans le domaine mouvant de l'expérience n'implique pas pour autant que la vérité ne dépend *que* du sujet qui la pense. L'accusation de subjectivisme repose d'ailleurs ici sur une pétition de principe : que la vérité devrait être soit totalement indépendante, soit totalement dépendante du sujet, comme s'il n'existait aucune alternative possible entre ces deux extrêmes. Le fait de reconnaître que les intérêts subjectifs jouent un rôle important dans les processus de connaissance n'implique pas qu'ils constituent les seules variables à prendre en compte. Selon James la réalité est plastique, à la fois souple et résistante. Elle ne nous laisse pas faire ou penser ce qu'on veut, elle peut nous dire non, « bas les pattes », elle peut nous « déboter ».

---

<sup>107</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 270. Nous soulignons.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 271. L'expression « multivers » est tentante pour rendre compte de la position jamesienne mais, comme le souligne Jean Wahl, elle n'est pas complètement adéquate : « Le monde n'est pas un multivers, mais il n'est pas non plus tout à fait un univers ; et il n'est pas non plus un univers et un multivers en même temps, comme le disent les hégéliens, mais simplement un grand fait, dans lequel du multiple et de l'un se juxtaposent et se succèdent l'un à l'autre. » Jean Wahl conclut dans une formule plus fidèle aux intentions de James : « Le monde ne peut être formulé en une seule proposition. » Wahl J., *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 185.

James identifie ainsi trois types de « variables résistantes » dans la vie de l'opinion : le flux des sensations, les relations « internes » ou « relations entre les idées comme objets purement mentaux »<sup>109</sup>, et le corps des vérités antérieures. « Notre esprit se trouve ainsi coincé entre les contraintes de l'ordre sensible et celles de l'ordre des idées<sup>110</sup>. » Des réalités nous contraignent, on ne fait pas ce qu'on veut, bien que l'on dispose d'une marge de manœuvre.

Ainsi, nous n'inventons pas les sensations, elles s'imposent, mais nous opérons parmi elles une sélection en fonction d'intérêts spécifiques. « Nous n'avons certes aucune maîtrise sur le fait qu'elles existent, mais le choix de celles qu'on retient, qu'on distingue et qu'on met en relief dépend de nos intérêts personnels<sup>111</sup>. » Notons qu'il s'agit moins de choix que de sélections : des sélections ne cessent de s'opérer parmi nos sensations en fonction de nos intérêts.

Nous devons également tenir compte des relations internes, fixes parce que fondées sur la nature interne des termes qu'elles relient, comme les relations de ressemblance ou de différence, mais nous les classons selon différents ordres sériels, nous leur accordons plus ou moins d'importance<sup>112</sup>.

Nos idées nouvelles ne s'impriment pas sur une page vierge, elles sont confrontées à un ensemble de croyances bien établies avec lesquelles elles peuvent entrer en conflit. Les « vérités antérieures » peuvent céder, mais jamais sans opposer un minimum de résistance<sup>113</sup>. La vie de l'opinion n'a rien d'un long fleuve tranquille.

Entre la réalité totalement indépendante du rationalisme et la réalité totalement dépendante du subjectivisme, le pragmatisme propose donc une voie alternative, une réalité plastique à la fois souple et résistante qui se prête à certaines transformations sans pour autant les autoriser toutes.

L'univers n'est pas là, achevé de toute éternité, attendant qu'on le découvre une vraie fois pour toutes. Les penseurs ne sont pas *dans* l'univers comme dans un bocal. James refuse de

---

<sup>109</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 232.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 260.

nous infliger le triste sort imposé à ce poisson rouge qui glisse indéfiniment le long d'une surface sur laquelle il n'a aucune prise. Les penseurs sont *de* l'univers, de l'univers qui se pense, qui s'intéresse à lui-même et à ce qu'il va devenir.

« Dans le premier cas, le philosophe désigne par l'univers toute chose excepté ce que sa propre présence apporte ; dans le second cas, sa philosophie est elle-même une partie intime de l'univers et peut alors avoir suffisamment de poids pour modifier la signification des autres parties. Elle peut être une réaction suprême de l'univers sur lui-même par laquelle il s'élève à l'auto compréhension. Il pourrait ainsi se façonner différemment en fonction de cet évènement<sup>114</sup>. »

L'univers est en devenir, il chemine, il cherche, il expérimente. Avec nous, il peut être curieux, indifférent, modeste, prétentieux, méprisant, confiant, pessimiste. Il change d'attitude au rythme des nôtres. Il se prend parfois pour une machine à la mécanique parfaitement huilée ; d'autres fois pour un absolu pleinement satisfait de ses propres perfections ; il s'interroge souvent sur ses origines dont il se souvient à peine et se demande où il va ; il trouve des réponses qui le rassurent, puis d'autres qui l'ébranlent à nouveau. Chacune de ces attitudes manifestent cependant un point commun : l'univers, à travers nous, amateurs ou experts, ne cesse de se préoccuper de lui-même.

Le point est crucial, James refuse de vivre et penser dans un univers intellectualiste car c'est un univers où la pensée copie mais ne change rien, où elle ne *fait* pas de différence. On peut-être un intellectualiste rationaliste et privilégier les arguments déductifs et dialectiques et les concepts abstraits ; ou un intellectualiste empiriste et penser que la nature du monde est à chercher dans nos expériences sensibles<sup>115</sup>. Mais dans les deux cas on partage une même croyance : « que notre esprit se trouve dans un monde complet en lui-même et qu'il a le devoir d'en vérifier les contenus, mais qu'il n'a pas le pouvoir d'en déterminer à nouveau la nature, car elle est déjà donnée<sup>116</sup>. »

Il en va de même dans l'univers du matérialiste. Bien qu'il soit compatible avec l'idée d'une évolution, il nous laisse malgré tout au bord du chemin, car cette évolution se produit indépendamment de nous, elle est entièrement déterminée par des facteurs extérieurs sur

---

<sup>114</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 35-36.

<sup>115</sup> James W. *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 195.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 195.

lesquels nous n'avons aucune prise. Quant au dernier état prévisible de l'univers qu'anticipe l'évolutionnisme matérialiste, c'est un véritable naufrage : nos idéaux les plus chers sont destinés à la noyade et « tout ce qui est ne deviendra ni meilleur ni pire malgré le travail, le génie, la dévotion et la souffrance que l'homme aura manifesté au cours d'époques innombrables<sup>117</sup>. »

James va dès lors proposer une hypothèse alternative, une hypothèse au parfum d'aventure :

« Supposez qu'avant la création du monde, son auteur vous présente la situation comme ceci : “Je m'apprête à faire un monde dont le salut n'est pas assuré, un monde dont la perfection sera soumise à condition, cette condition étant que chacun de ses agents doit « faire de son mieux ». Je vous donne la possibilité de faire partie de ce monde dont le salut, comme vous le voyez, n'est pas garanti. Il s'agit d'une véritable aventure qui comporte de réels dangers, mais qui pourtant peut se solder par une victoire. Il s'agit d'un projet social fondé sur un authentique travail de coopération. Souhaitez-vous vous joindre au cortège ? Etes-vous prêt à vous accorder assez de confiance à vous-mêmes ainsi qu'aux autres pour courir ce risque ? ”<sup>118</sup> »

L'univers dans lequel James nous invite à vivre et penser est inachevé, les choses sont en train de s'y faire, elles sont en devenir et nous avons un rôle à y jouer.

Cela ne veut pas dire que tout dépend de nous, exclusivement, qu'il nous suffirait de faire preuve de bonne volonté pour créer le meilleur des mondes. « Comme membres individuels d'un univers pluraliste, nous devons reconnaître que, même si nous agissons de *notre* mieux, d'autres facteurs jouent également un rôle dans les résultats<sup>119</sup>. » Mais cela signifie que des transformations sont possibles, et surtout que nos choix ont de l'importance, que l'univers ne devient pas sans nous, que nous ne lui sommes pas indifférents.

L'invitation de James n'est donc pas censée clore les débats, il ne la présente pas comme une solution globale à tous nos problèmes. Emménager dans un univers pluraliste et mélioriste ne va pas sans perte, James ne manque pas de le souligner. L'un des principaux

---

<sup>117</sup> Balfour, *The Foundations of Belief*, p. 30. Cité par James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 170.

<sup>118</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 295.

<sup>119</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 202.

avantages de l'intellectualisme, c'est de nous offrir la sécurité et la paix, la possibilité de vacances morales<sup>120</sup>. L'univers étant achevé, on ne risque pas de lui faire grand mal. On peut s'harmoniser à lui à travers une connaissance adéquate mais que l'on échoue ne changera rien *pour lui*, il est déjà complet en lui-même, il n'a pas besoin de nous.

Aucune ironie ne se cache derrière ces propos, James y voit sincèrement une supériorité de la vision intellectualiste – elle apporte un réconfort que la vision pluraliste est incapable d'offrir :

« Son univers est toujours vulnérable, car quelque partie peut s'en égarer ; et n'ayant de cet univers aucune édition éternelle d'où tirer un réconfort, ses partisans doivent toujours éprouver un certain degré d'insécurité<sup>121</sup>. »

Si la vision pluraliste de l'univers n'offre aucune garantie et peu de réconfort, elle ouvre par contre considérablement l'éventail des possibles. Les choses étant en train de se faire, nos pensées, nos choix, nos gestes deviennent importants car ils peuvent élever ou rabaisser l'univers. Non pas de manière globale, mais localement et distributivement, de proche en proche. Le pluralisme mélioriste de William James est une philosophie *pour* des transformations locales.

« Nos actes, les tournants de notre existence où il nous semble que nous nous formons et que nous nous développons, sont les parties du monde qui nous sont les plus proches, les parties que nous connaissons de la façon la plus intime et la plus complète. Pourquoi ne pas nous fier à leur apparence ? Pourquoi ne seraient-ils pas, comme ils en ont l'air, les véritables lieux où le monde bifurque et se développe – pourquoi ne seraient-ils pas l'atelier où l'être se fabrique [...]»<sup>122</sup>.

Nous fabriquons de l'être. Les conséquences d'une telle perspective sont considérables. Nos pensées, les croyances qui les fondent ou auxquelles elles aboutissent, les décisions et les gestes qui les prolongent, nos attitudes en un mot, sont importantes. Pas seulement pour des raisons éthiques ou sociales, parce qu'elles concernent notre prochain, mais aussi pour des raisons ontologiques – elles intéressent l'univers lui-même, elles en déterminent partiellement la nature.

---

<sup>120</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 151.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>122</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 293.

La proposition de James est également stratégique : artisan de l'être, c'est un rôle qu'on ne néglige pas sans risque. Il s'agit bien de responsabiliser les penseurs, de les intéresser à ce qu'ils pensent, à comment ils pensent.<sup>123</sup> Plus question ici d'être un simple lecteur du roman cosmique, nous en sommes tous des acteurs. « L'inaction compte souvent autant que l'action. Dans de nombreux cas, l'inertie d'un seul empêchera la réussite de tous autant que l'aurait fait son opposition<sup>124</sup>. » En ce sens, l'*expert* ne fabrique pas plus d'être que l'*amateur* ou le *profane*, nous sommes tous responsables du devenir de l'univers – on va devoir se faire confiance.

Si l'intérêt apparaît comme un facteur essentiel de l'attitude philosophique, encore faut-il convaincre l'amateur, voire le profane, que l'effort en vaut la peine, qu'une certaine attitude à l'égard de ses pensées peut faire des différences, pas seulement pour soi mais pour les autres et pour le monde, ici et maintenant. Là se trouve un avantage considérable que James attribue à la vision pluraliste de l'univers : elle fait de chacun de nous des artisans de l'être, elle nous engage.

Notons que James ne tranche pas sans réserve entre les branches de l'alternative. En effet, il ne souhaite pas reproduire un geste dogmatique qui imposerait l'univers pluraliste comme le seul concevable. Il vise au contraire à remettre les hypothèses à l'épreuve, à relancer la partie en les réinscrivant *toutes* dans la vie de l'opinion. « Je voudrais commencer par remarquer qu'il est impossible de ne pas voir que le choix de l'une ou l'autre doctrine signale une différence de tempérament<sup>125</sup>. » La notion de tempérament, comme nous l'avons signalé, est un outil stratégique : James s'en sert pour attirer l'attention sur ces intérêts qui nourrissent et animent la pensée.

James s'attache en fait à reconstruire le problème sous un nouvel éclairage. La dérive du rationalisme dogmatiste ne consiste en effet pas tant selon lui à *postuler* une réalité immuable – ce geste ne serait pas illégitime – qu'à nier, une fois le geste posé, qu'il s'agit d'une hypothèse de travail. En faisant un dogme de cette hypothèse, le rationalisme renonce au problème sans le déployer.

---

<sup>123</sup> « C'est là que bat le cœur de l'entreprise jamesienne : dans l'effort pour nous convaincre que penser ceci ou cela n'est pas indifférent. » Thierry Drumm, « Le poulpe du doctorat », in Stengers I., *op. cit.*, 2013, p. 156.

<sup>124</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>125</sup> James W., *Le pragmatisme*, *op. cit.*, p. 271.

Or ce n'est pas ce que James souhaite pour la philosophie. Elle doit au contraire conserver la pensée en mouvement, construire de beaux problèmes, multiplier les acteurs et les rôles. Ici plus rien ne *fait* problème, la question est tranchée : il ne faut surtout pas ébranler le pilier qui soutient tout le système. La stratégie de James consiste donc dans un premier temps à souligner le principal présupposé de la perspective rationaliste, non pas pour l'évacuer comme erroné, mais pour renouer avec le problème qui lui est sous-jacent, pour ébranler le pilier, pour remettre la pensée en mouvement.

Il s'agit d'abord d'un geste d'ouverture aux *autres* de la philosophie, le débat ne concerne plus seulement l'expert. La scène philosophique se peuple ainsi de nouveaux personnages avec leurs propres intérêts qu'il faut désormais prendre en compte. Le « problème » de la réalité devient un problème commun qui concerne tous ceux qui s'intéressent à leur pensée.

Ce geste est ensuite préparatoire à une conversion du regard qui doit se détourner des raisons *a priori* pour s'orienter vers les conséquences de nos idées. Puisqu'aucun argument purement théorique ne permet de trancher *a priori* entre les branches de l'alternative, James nous invite à nous tourner vers les conséquences particulières de chaque hypothèse : quels intérêts satisfont-elles ? Vers quels types de transformations nous engagent-elles ?

Qu'est-ce qui fait du postulat rationaliste d'une réalité indépendante et absolue une hypothèse légitime ? Pour commencer, il permet aux esprits délicats de consolider un univers qui sans lui leur semble s'effiloche. Ce postulat sert d'amarre à l'univers, il l'unifie, lui donne un ancrage<sup>126</sup>. Il procure un fondement stable et immuable à tout ce qui change dans l'expérience. « C'est la seule chose qui donne de la fermeté à l'univers. C'est le soubassement sur lequel tout repose [...] C'est "la paix qui repose au cœur de l'agitation sans fin" de Wordsworth<sup>127</sup>. » L'hypothèse absolutiste est donc un gage important de sécurité. Elle rend le bien inéluctable et le mal impossible, elle « transforme toute la catégorie du possible en catégories plus sûres<sup>128</sup>. » Un autre de ses avantages spécifiques relève de sa dimension religieuse : elle permet à certains esprits « de se déterminer sur le plan religieux,

---

<sup>126</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 273.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 273

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 289

de changer leur vie en fonction d'elle et, en changeant de vie, de changer tout ce qui, dans le monde extérieur, dépend d'eux<sup>129</sup>. »

Ce sont là, aux yeux de James, des raisons concrètes qui interdisent de considérer avec mépris, comme le font trop vite les esprits radicalement endurcis, cette hypothèse chère aux esprits délicats. Elle fonctionne, elle répond à des besoins précis, elle peut nous réorienter avantageusement au sein de l'expérience, elle conduit à certaines transformations du monde. « Si nous obéissons à notre méthode, nous ne pouvons donc pas nous joindre aux esprits endurcis pour rejeter toute cette notion d'un monde existant au-delà de notre expérience finie<sup>130</sup>. » En s'intéressant aux conséquences particulières des conceptions philosophiques, la méthode pragmatique vise à relancer le dialogue en évacuant les positions dogmatiques, à mettre la pensée en branle pour construire de nouveaux problèmes communs.

Nous retrouvons cependant ici la difficulté que nous évoquions précédemment, à savoir que l'adhésion à la méthode pragmatique réclame un geste préalable, une conversion du regard qui permette d'envisager l'univers sous un angle différent. James place donc le rationaliste dans une situation délicate : il peut retrouver son univers immuable dans une perspective pragmatiste pourvu qu'il y renonce d'abord, au moins provisoirement. Pourquoi devrait-il y renoncer ? Au nom d'une attitude et d'une méthode qui s'inscrivent elles-mêmes dans un univers déjà en devenir. Au moment de leur formulation, en effet, l'attitude empiriste radicale et la méthode pragmatique ne viennent pas de nulle part, elles s'ancrent dans une vision préalable qui nourrit le cheminement philosophique jamesien depuis ses premiers pas.

Bien qu'elle ne justifie en aucun cas leurs excès les plus virulents, cette précision permet de mieux comprendre une partie des réactions rationalistes vis-à-vis des propositions de James. Devant l'univers pragmatiste, malgré la volonté sincère de James de créer des ouvertures, le rationaliste peut se demander légitimement « Par où vais-je entrer ? ». Ce pas de côté que lui demande James, cette conversion du regard qui lui réclame de quitter son monde même provisoirement, n'est pas anodin, on peut le lui accorder. Il est plus facile en effet d'admettre que nos visions du monde sont des hypothèses sujettes à révision lorsqu'on vit

---

<sup>129</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 277.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 277.

dans un univers en devenir que lorsqu'on habite un univers immuable. James lui-même finira par le reconnaître, nous y reviendrons.

Cette réserve n'enlève toutefois rien à l'intérêt des propositions jamesiennes pour le penseur qui vit déjà dans un univers en devenir ou celui toujours en quête d'un monde à habiter, pour l'amateur qui souhaite expérimenter de nouveaux chemins de pensée et plus largement pour tous les penseurs avides d'explorations. L'immense mérite de James, qu'on choisisse en fin de compte d'habiter son univers pluraliste ou non, est d'ébranler les certitudes pour ouvrir de nouvelles possibilités de rencontre, de construire de nouveaux ponts entre les mondes et, par-dessus tout et plus spécialement pour les philosophes, de remettre la pensée en mouvement.

La première partie de notre enquête consistait à déployer ce qui nous paraît être l'un des « beaux problèmes » de la pensée jamesienne, celui d'une mise en relation pragmatiste des différents acteurs du savoir. Pour ce faire, nous nous sommes principalement appuyés sur le chapitre d'ouverture de *Pragmatism*, publié en 1907, dans lequel se nouent plusieurs fils des préoccupations jamesiennes.

William James y met en œuvre une stratégie pragmatiste consistant à ébranler la pensée et à multiplier les rôles en s'appuyant sur les leviers des intérêts et des conséquences particulières. Son but est bien d'engager une multiplicité d'acteurs dans un processus de construction collective du savoir. Pour ce faire, il s'agit de désarmer les positions d'autorité et de remettre tous les penseurs en mouvement.

Ce branle-bas de combat ne retentit cependant pas tout d'un coup en 1907, nous l'avons souligné. Lorsqu'il publie *Pragmatism*, James s'approche en effet du terme d'une longue carrière d'explorateur de la pensée. Or ses appels au branle-bas se font entendre dès les premiers pas de son cheminement philosophique. C'est à la genèse détaillée de ce projet philosophique que nous souhaitons désormais consacrer toute notre attention.

## II) GENÈSE D'UNE VISION PHILOSOPHIQUE

### A) Matérialisme et psychologie

#### 1) Une gelée tremblante renaît à la vie morale

Si l'orientation pragmatiste prise par la pensée jamesienne est évidente, on sait moins que celle-ci se déploya pendant quelques années sous la bannière du matérialisme. Etudiant fraîchement inscrit à la Lawrence Scientific School de Harvard, le jeune James découvre entre 1860 et 1862<sup>131</sup> l'œuvre de Herbert Spencer, figure dominante du matérialisme, dont il devient rapidement un partisan convaincu. James précise ainsi que lorsque l'un de ses compagnons, Charles Sanders Peirce, critiquait à cette époque les thèses de Spencer en sa présence, il se sentait blessé comme si on avait profané une image sacrée<sup>132</sup>.

Cette fascination pour Spencer commence à se fissurer à partir de 1866, année qui marquerait selon Perry le début de son émancipation<sup>133</sup>. En mars 1869, James décrit à son ami Thomas Ward ses propres convictions matérialistes et évoque un sentiment d'enlèvement :

« Je suis enlisé dans une philosophie empirique – J'ai le sentiment que nous sommes Nature de part en part, que nous sommes *entièrement* conditionné, que pas le moindre frémissement de notre volonté ne survient excepté comme le résultat des lois physiques, bien que néanmoins nous soyons en relation avec la raison<sup>134</sup>. »

---

<sup>131</sup> R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Vol. 1, Boston, Little, Brown and Company, 1935, p. 474.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 474, n. 1.

<sup>134</sup> *The Correspondence of William James*, Vol. 4, 1856-1877, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1995, p. 370-371.

En 1869, le jeune James, âgé alors de vingt-sept ans, se sent donc pris au piège d'une vision du monde matérialiste et déterministe qui ne le satisfait plus. C'est à ce moment que son chemin va croiser, sur fond d'une crise existentielle majeure, celui du penseur français Charles Renouvier, rencontre qui va se révéler véritablement décisive.

Au printemps 1867, miné par de graves problèmes de santé, James interromp ses études et se rend en Allemagne où il espère trouver le repos nécessaire à son rétablissement. Ses multiples malaises physiques s'accompagnent d'une dépression psychologique qu'il décrit dans plusieurs lettres. A son père, il confie ainsi que « sans tomber tout à fait dans le marasme, le pistolet, le poignard et le poison commençaient pourtant à accaparer un peu trop mon attention, et j'en vins à penser que j'avais, à tout prix, besoin de changement<sup>135</sup>. »

Quelques jours plus tard, dans un courrier destiné à son ami O.W. Holmes Jr<sup>136</sup>, il évoque une véritable « mort intellectuelle » :

« Ma vie externe, [...], ressemble à celle d'une vraie anémone de mer ; et ma vie interne, en dépit du stimulus d'un nouveau langage et d'un nouveau pays, a contracté la même couleur de stagnation. La seule plante intellectuelle qui me paraît s'accommoder parfaitement de la maladie et de la solitude c'est l'égoïsme ennuyé ; et quand le corps en est à ce point qu'il n'y a plus non seulement aucune excitation de l'activité musculaire et cérébrale, mais, au contraire, une sollicitation à l'indolence crasse, dans un stupide espoir de guérison, il ne faut pas s'attendre à garder un grand "ressort". Depuis que je suis ici j'admire de plus en plus la ténacité courageuse d'Henry. La douleur même, portée à son plus haut degré, est toute lumière et toute vie comparée à un état dont l'idéal est l'hivernage, et qui oblige votre "conscience", sous la forme du désir de guérir, à réprouver comme excès criminel toute velléité de mouvement, de passion, ou de vie. Il faut "goûter" de cette mort intellectuelle pour l'apprécier<sup>137</sup>. »

---

<sup>135</sup> William James. *Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits par F. Delattre et M. Le Breton, Paris, 1924, p. 43-44. *The letters of William James*, N-Y, 1969, (To his Father, Berlin, Sept. 5, 1867) p. 95-96.

<sup>136</sup> (1841-1935) Philosophe américain lié à la sphère intellectuelle de Boston-Cambridge. Etudiant en droit, il se lia d'amitié avec William James, alors étudiant en médecine, et fonda avec lui un cercle de discussions philosophiques. Théoricien et historien du droit, il eut une grande influence sur plusieurs courants juridiques américains. *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1993, pp. 1383-1385.

<sup>137</sup> William James. *Extraits de sa correspondance*, op. cit., p.48. *The letters of William James*, op. cit., (To O. W. Holmes, Berlin, Sept 17, 1867) p. 99-100.

Cette crise perdure longtemps et atteint son paroxysme dans une expérience quasi pathologique que James relate quelques années plus tard dans *The Varieties of religious Experience*, attribuant ce témoignage à un correspondant français anonyme<sup>138</sup>.

« J'étais envahi par le pessimisme philosophique, déprimé par le plus complet découragement ; un soir, à la tombée de la nuit, j'allai chercher quelque chose dans un cabinet de toilette. Tout à coup, sans transition, je fus saisi d'une crainte horrible qui semblait surgir des ténèbres ; j'avais peur de ma propre destinée. Simultanément apparut dans mon esprit l'image d'un pauvre diable d'épileptique que j'avais vu dans un hospice ; un tout jeune homme, les cheveux noirs, la peau verdâtre, entièrement idiot ; il restait accroupi tout le jour sur l'étroite banquette qui bordait le mur, les genoux collés au menton, tout entier recouvert de la grossière chemise en toile écrue qui était son unique vêtement. Il était accroupi là, comme un sphinx égyptien ou une momie péruvienne ; rien ne bougeait en lui que ses yeux noirs, il n'avait absolument rien d'humain. Cette image entra pour ainsi dire en combinaison avec ma terreur. "Cette horrible figure, c'est moi." Voilà le sentiment qui m'étreignait. C'était moi sinon en réalité, du moins en puissance. "Rien de ce que je possède, me disais-je, ne peut me défendre contre cette destinée fatale, quand l'heure sonnera pour moi comme elle a sonné pour lui." J'avais tellement horreur de lui, et en même temps je me rendais si bien compte qu'entre lui et moi, il n'y avait qu'une distinction toute momentanée ! Comme si quelque chose en moi de solide s'était brusquement fondu, je n'étais plus qu'une gelée tremblante. A partir de ce moment, l'univers entier se transforma de fond en comble à mes yeux<sup>139</sup>. »

James n'emploie pas ces mots avec légèreté. Cette crise personnelle, cette expérience de « mort intellectuelle » ainsi que l'expérience morbide qui en est le point culminant vont remodeler profondément son tempérament philosophique, sa vision de l'univers. Elles portent un éclairage significatif sur la genèse de ses préoccupations philosophiques, notamment celles relatives aux problèmes liés du matérialisme et du déterminisme, de la croyance, de la foi et de l'action. « Quand nous traversons de telles crises », écrit David

---

<sup>138</sup> Selon Théodore Flournoy, James a reconnu le caractère autobiographique de ce témoignage mais la date en est difficile à fixer avec précision. « The date of this experience cannot and need not be fixed exactly. It was undoubtedly later than the Berlin winter and after the return to Cambridge. Perhaps it was during the winter of 1869-70, for one of the note-books contains an entry dated April 30, 1870, in which James's resolution and self-confidence appear to reasserting themselves. » *The letters of William James*, op. cit., p. 147.

<sup>139</sup> James W., *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, mars 2001, p.177-178.

Lapoujade, « le monde perd soudainement toute signification. Les diverses connexions qui nous relient à lui se brisent les unes après les autres. Bref, nous ne pouvons plus croire comme avant ; l'action est devenue impossible parce que nous avons perdu confiance<sup>140</sup>. »

C'est le destin du pragmatisme jamesien qui se joue en partie ici. « Le pragmatisme naît de ce constat », insiste Lapoujade. « Il n'est pas un écho triomphant de l'Amérique, mais au contraire le symptôme d'une rupture profonde dans le tout de l'action<sup>141</sup>. »

James poursuit la description de sa transformation en une gelée tremblante :

« Chaque matin sans exception, je me réveillais avec une horrible impression de crainte, qui semblait localisée au creux de l'estomac ; et en même temps avec un sentiment de l'insécurité de la vie que je n'avais jamais connu auparavant et que je n'ai plus ressenti depuis lors. C'était comme une révélation ; sans doute ces sensations finirent par disparaître, mais il m'en est resté une sympathie particulière, et qui n'a jamais disparu, pour tous ceux qui éprouvent des sensations morbides. Mes terreurs s'évanouirent peu à peu, mais pendant des mois je fus incapable de sortir seul dans la nuit noire. D'une manière générale je redoutais la solitude. Je m'en souviens je me demandais comment les autres s'arrangeaient pour vivre, comment j'avais pu vivre moi-même, sans réfléchir à l'abîme d'insécurité qui est partout sous nos pieds. Ma mère, notamment, très gaie de nature, m'apparaissait comme un vivant paradoxe. Bien entendu, je me gardais de la troubler en lui faisant part de mon état d'esprit – j'ai toujours pensé que cette mélancolie avait une portée religieuse<sup>142</sup>. »

En plus de transformer radicalement son univers, cette expérience intense fait naître chez lui un intérêt tout particulier, mû par une véritable sympathie, pour tous ceux qui éprouvent des expériences morbides et plus largement pour les expériences religieuses. Cet intérêt va colorer de manière déterminante son tempérament empiriste et orienter l'ensemble de son cheminement philosophique.

Il va en effet le conduire à porter une attention toute particulière à des expériences qui ébranlent les frontières de la science conventionnelle – les états mentaux exceptionnels, les

---

<sup>140</sup> Lapoujade D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Puf, 1997, pp. 13-14.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> James W., *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, op. cit., p.177-178.

expériences psychistes et les expériences religieuses. James choisira cependant de ne pas renoncer à l'empirisme au nom de cet intérêt. Il va au contraire le radicaliser :

« Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience<sup>143</sup>. »

L'attachement empiriste de James aux faits, aux sensations, à l'expérimentation sensible, va ainsi s'étendre au domaine de l'irrégulier, du particulier, de l'exceptionnel, à ces faits sauvages qui semblent refuser tout classement.

Dans le même sens, James ne cessera plus de s'intéresser aux autres de la « normalité » : les écorchés, les névropathes, les hystériques, les inspirés, les illuminés, tous ces êtres que les systèmes clos et rigides laissent à la porte. Durant toute sa carrière, tant comme psychologue que comme philosophe, il demeurera convaincu que ces « anormaux » pensent, disent, éprouvent, témoignent de choses intéressantes et importantes, qu'ils ouvrent des problèmes passionnants, qu'ils mobilisent la pensée et la poussent vers de nouvelles explorations. Au même titre que les faits, les êtres « sauvages » – ces êtres qui ébranlent les catégories et les conventions – ont des choses à nous apprendre.

Le 29 avril 1870, William James s'extrait définitivement de sa condition de gelée tremblante et renaît, selon ses propres mots, à la vie morale<sup>144</sup>.

« Je crois que la journée d'hier a marqué une crise dans ma vie. J'ai achevé la première partie des seconds *Essais* de Renouvier, et je ne vois pas pourquoi la définition qu'il donne du libre arbitre : le fait de soutenir une idée parce que j'en ai ainsi décidé, alors que j'aurais pu m'arrêter à d'autres idées, serait forcément la description d'un mirage. En tout cas, je veux admettre pour le moment, mettons jusqu'à l'année prochaine, que

---

<sup>143</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, Traduit de l'anglais et préfacé par Guillaume Garreta et Mathias Girel, Agone, Marseille, 2005, p. 58.

<sup>144</sup> « Je ne peux pas laisser échapper cette occasion de vous dire l'admiration et la reconnaissance que m'a inspirée la lecture de vos *Essais* (sauf le 3<sup>e</sup> que je n'ai pas encore lu.) Grâce à vous je possède pour la première fois une conception intelligible et raisonnable de la Liberté. Je m'y suis rangé à peu près. Sur d'autres points de votre philosophie, il me reste encore des doutes, mais je puis dire que par elle je commence à renaître à la vie morale ; et croyez, Monsieur, que ce n'est pas une petite chose ! » *William James, Extraits de sa correspondance*, op. cit., (Cambridge, November 2, 1872), pp. 60-61. Cette lettre fut écrite en français.

ce n'est pas une illusion. Mon premier acte de libre arbitre consistera à croire au libre arbitre<sup>145</sup>. »

James trouve en fait chez Renouvier un outil théorique qui lui permet d'échapper à ce matérialisme déterministe dans lequel il se sentait encore enlisé en 1869. Avec la caution théorique de Charles Renouvier, il entreprend d'expérimenter la liberté. Il y prendra goût, nous allons le constater, au point d'en faire l'un des pivots de son œuvre philosophique.

« Jusqu'à l'année prochaine », précise James. Les modalités étonnantes de cette décision annoncent en outre plusieurs traits caractéristiques de l'attitude philosophique que James ne cessera bientôt plus de mettre en œuvre, de déployer et de promouvoir : l'exploration par hypothèse de travail, la mise à l'épreuve des théories, l'évaluation de leurs conséquences. Le pragmatisme s'enracine.

Mais qu'en est-il plus précisément de ce *Traité de psychologie rationnelle* qui a eu un impact si considérable sur le jeune James ?

Le *Traité de psychologie rationnelle* constitue la seconde partie des « *Essais de critique générale* », dans lesquels Charles Renouvier entend se poser en continuateur et critique de l'entreprise kantienne. Dans son Premier essai, le philosophe français revisite les problématiques de la théorie de la connaissance en s'efforçant de rendre compte de la nature et de l'objet abstrait de la connaissance, des catégories, des données premières logiques et mathématiques. Ce premier essai constitue ce que Renouvier choisit d'appeler un « traité de logique objective et subjective<sup>146</sup> ».

Les lois logiques dégagées dans cette première partie ne peuvent cependant pas, pour Renouvier, demeurer à l'état abstrait. Elles doivent se concrétiser dans un sujet connaissant. La logique doit donc selon lui être complétée par une psychologie. Dans le deuxième essai, il

---

<sup>145</sup> Note de journal datée du 30 avril 1870. *William James, Extraits de sa correspondance*, op. cit., p. 55-57. *The letters of William James*, op. cit., p. 147-148. Notons que la première référence de James à Renouvier se trouve dans une lettre adressée à son père le 5 octobre 1868 : « J'ai ici un petit livre écrit par plusieurs auteurs, « L'Année 1867 philosophique » qui t'intéressera peut-être si tu ne l'as déjà. L'auteur de l'introduction, où est passée en revue l'état de la philosophie en France pendant les dernières années, est un certain Charles Renouvier, dont je n'ai jamais entendu parler, mais qui n'a pas son pareil pour la vigueur du style et la concision, traitant à fond une demi-douzaine de questions en une seule phrase, et bien loin de la fade prolixité de la plupart des français. Il fait de Kant son point de départ. Je n'ai pas lu le reste de l'ouvrage. » *William James. Extraits de sa correspondance*, op. cit., p. 53.

<sup>146</sup> Renouvier C., *Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, vol. 1, Paris, 1912, p. 329.

déploie ainsi ses recherches dans une perspective anthropologique « consacrée à une exploration des lois les plus générales de l'homme sensitif, intellectuel, passionnel, volontaire [...]»<sup>147</sup>. » Sa psychologie se veut le complément de sa logique, étudiant les lois dégagées par cette dernière sous leur forme concrète et vivante.<sup>148</sup> Pour Renouvier, cette psychologie est rationnelle « parce qu'elle ne sépare pas les faits psychiques d'avec les formes de groupement de ces faits données dans les catégories»<sup>149</sup>. »

Le premier point du Traité qui nous paraît essentiel, au regard de son influence sur James, relève de l'une des critiques fondamentales que Renouvier y adresse à Kant. En distinguant abstraitement la raison pratique et la raison théorique, Kant a créé selon Renouvier deux hommes irréconciliables, il a fait « de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement, pour la logique, un autre qui veut affirmer librement, pour la morale»<sup>150</sup>. » En d'autres termes, Kant aurait négligé le fait que le philosophe est avant tout un homme, une personne réelle et pratique. « En fait, c'est une raison pratique qui dirige Kant dans sa critique de la raison pure, car c'est une personne qui conduit et coordonne l'œuvre, s'attache à telles pensées dont elle cherche la confirmation, plutôt qu'à d'autres dont la considération prolongée suggérerait à la conscience des affirmations différentes»<sup>151</sup>. »

L'homme auquel s'intéresse Renouvier est, selon ses propres mots, l'homme tout à la fois sensitif, intellectuel, passionnel et volontaire. L'intellect pur est selon lui une abstraction créée artificiellement par une analyse incapable de reconstruire à nouveau ce qu'elle a brisé<sup>152</sup>, jugement que James reprendra plus tard à son compte en qualifiant cette tendance d'« abstractionnisme vicieux ». Pour Renouvier, la philosophie ne doit donc pas être envisagée, à la manière des purs rationalistes, comme « un mécanisme à trouver ou la simple ratification d'un phénomène indubitable, mais comme l'œuvre vivante d'un homme qui veut»<sup>153</sup>. » Il s'agit bien pour Renouvier d'inverser l'ordre des raisons : c'est sur la raison pratique, liée à l'exercice de la volonté nous allons le voir, que repose selon lui l'édifice de la rationalité.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>148</sup> Seailles G., *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris, 1905, p. 164.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>150</sup> Renouvier C., *Essai de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle, d'après les principes du criticisme*, vol.2, Paris, Armand Colin, 1912, p. 15.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>152</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 317.

<sup>153</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 374.

Notons d'emblée que James fera indubitablement sienne cette conception de la pensée. Il s'agira là de l'un des piliers de l'ensemble de son œuvre. Son Introduction à la philosophie, dernier de ses ouvrages, sera d'ailleurs dédiée de manière significative à Charles Renouvier et l'on y trouve une définition de la philosophie qui, bien qu'empruntée à John Dewey, rappelle clairement les positions du philosophe français :

« Le professeur Dewey décrit très bien le caractère constitutif de toutes les philosophies existantes lorsqu'il dit que la philosophie exprime une certaine attitude, le but et le tempérament d'une intelligence et d'une volonté réunies, plutôt qu'une discipline aux contours nettement définis<sup>154</sup>. »

Après sa lecture de Renouvier, le penseur devient et restera pour James un homme tout à la fois sensible, passionné, intéressé, volontaire et libre. Dans le système de Renouvier, nous l'avons évoqué, la volonté occupe une place véritablement centrale. Son exercice marque l'avènement de la conscience humaine. L'homme échappe à la simple spontanéité par l'exercice de la volonté, par sa capacité à maintenir une représentation dans la conscience en vertu d'un effort d'attention. C'est l'attention volontaire appliquée aux actes propres de la conscience qui constitue la réflexion et c'est le développement de cette fonction volontaire en habitude qui aboutit à la raison<sup>155</sup>. « C'est la réflexion qui rend la raison possible, et les faits de réflexion sont des faits de volonté<sup>156</sup>. »

Notons que la volonté ne relève cependant pas pour le philosophe français d'une entité ou d'une faculté inexpugnable. Il s'agit d'une fonction possible de la conscience humaine qu'il faut transformer en habitude :

« On voit en quel sens la volonté lutte contre les passions, dont elle est inséparable pourtant ; on voit que, phénomène isolé d'abord, mais qui se répète et se généralise, fonction suspensive, négative à l'égard d'un phénomène donné quelconque, et suscitative à l'égard d'un autre, elle se pose contre l'état donné, contre l'habitude, puis engendre des états nouveaux, des habitudes nouvelles ; enfin, devenue elle-même

---

<sup>154</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 17.

<sup>155</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol 1, p. 210.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 200.

habituelle, elle existe comme une habitude opposable à celles qui ont été contractées antérieurement<sup>157</sup>. »

La volonté, pour le dire brièvement, doit être exercée et transformée en habitude.

Dans ce système qui fait de la volonté le fondement et le cœur de la rationalité, une question devient dès lors cruciale : la volonté est-elle libre ? Afin d'y répondre, la stratégie de Renouvier consiste dans un premier temps à renvoyer dos-à-dos deux réponses qu'il juge insatisfaisantes : celle de la nécessité et celle de la liberté d'indifférence.

Considérant d'abord le système de la nécessité, il dégage les conséquences qu'une telle foi, en présupposant son effectivité<sup>158</sup>, implique. Pour commencer, souligne Renouvier, si tous les actes humains sont prédéterminés, si tout est nécessaire, tous les jugements de moralité, les notions de droit et de devoir, se trouvent sans aucun fondement. Les vertus et les crimes ne peuvent plus être distingués. L'ensemble de l'édifice moral s'écroule définitivement. De plus, poursuit Renouvier, l'erreur devient nécessaire au même titre que la vérité. La distinction n'a même plus lieu d'être, vrai et faux se confondant comme tous deux nécessaires. La doctrine de la nécessité conduit en fin de compte à ces deux maximes : « A quoi bon ? » et « Tout est permis »<sup>159</sup>.

Renouvier reconnaît cependant que, malgré leur force, ces objections ne constituent en rien une preuve logique de la réalité de la liberté. Le sentiment que nous pouvons éprouver d'agir librement peut toujours relever d'une illusion nécessaire. On peut en effet émettre l'hypothèse d'un escamoteur qui, « de toutes les cartes du jeu qu'il nous présente ouvert, sait nous faire prendre librement celle qu'il nous a prédestinée<sup>160</sup>. » On ne peut se revendiquer de l'expérience pour prouver logiquement la réalité de la liberté.

Comment les partisans de la liberté défendent-ils dès lors leur conviction ? L'une des solutions consiste en la théorie de la liberté d'indifférence. Les indifférentistes conçoivent la volonté comme indépendante des représentations auxquelles s'attachent des motifs et des fins<sup>161</sup>. Une chose est juger, autre chose est vouloir. Tous les antécédents d'un jugement

---

<sup>157</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 310.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 311.

pourraient être prédéterminés, il resterait la volonté, indifférente, capable de casser aussi bien que d'exécuter ce jugement, « d'agir sans raison contre la raison<sup>162</sup>. » Le problème de cette théorie de la liberté, aisément renversée par les partisans de la nécessité, c'est qu'une telle volonté agirait au hasard, sans aucun fondement, de manière déraisonnable donc. « La volonté qui donnerait de tels résultats est une déraison<sup>163</sup>. »

En fin de compte, indifférentistes et déterministes commettent aux yeux de Renouvier une même erreur : ils séparent la volonté de l'intelligence. Ils les substantialisent et en font des entités absolues, considérant la volonté comme indifférente. Les premiers considèrent qu'elle agit indépendamment des motifs rationnels, les seconds qu'elle subit l'action de ces motifs mais qu'elle n'y prend aucune part. Selon Renouvier, au contraire, la volonté libre est à la fois active et passive et surtout elle n'est pas indifférente. « La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire, dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant<sup>164</sup>. »

La thèse de la liberté n'est pas pour autant prouvée. En fait, cette preuve n'existe pas, pas plus qu'on ne peut démontrer logiquement la vérité du déterminisme. C'est qu'il n'existe selon Renouvier aucun argument d'expérience ou de raison qui puisse établir définitivement l'une des deux thèses. Voilà le point crucial, celui qui convaincra le jeune James en 1870. La solution ne peut être que d'ordre probabiliste et pratique :

« Des deux thèses, au point de vue analytique, c'est la thèse de la liberté qui est probable. Cette probabilité résulte d'abord de l'apparence même, de l'apparence nécessaire, c'est-à-dire inévitablement jointe à certains actes de l'homme. Puis des considérations accessoires la corroborent, notamment celle qui se tire des faits dits de hasard et de la loi des grands nombres, comme nous le verrons tout à l'heure. Enfin, elle a toute la force des notions de moralité, qui ne souffrent pas d'autre fondement<sup>165</sup>. »

Autrement dit la liberté, si même elle ne devait être qu'une illusion, n'en conserve pas moins une importance pratique fondamentale en tant que condition de possibilité de l'ordre moral. Dans ce sens, c'est l'usage qui porte la liberté à l'existence, qui en garantit la réalité. « Ce

---

<sup>162</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 311.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 328.

seul précepte : exerce ta liberté s'il est suivi, pose un premier fondement de la moralité des actes<sup>166</sup>. » Le premier acte libre consiste à croire volontairement à la réalité de la liberté. Telle est l'origine du performatif de James en 1870 : « Mon premier acte de libre arbitre consistera à croire au libre arbitre ». C'est en s'appuyant sur cette conception de la liberté développée par Renouvier que James peut renaître à la vie morale.

L'influence de Renouvier sur James ne se limite cependant pas à ce performatif, nous allons le voir. Son approche singulière du problème de jugement va se révéler tout aussi importante pour le jeune James.

Renouvier aborde le problème du jugement et plus généralement de la vérité sous un angle particulier. Il ne s'agit pas d'interroger la vérité sous l'angle de thèses purement rationnelles ou d'une simple analyse des faits de conscience, il s'agit d'entrer de plein pied dans « le théâtre par excellence des variations et des contradictions humaines<sup>167</sup>. » La question est la suivante : « Quelles garanties offrir de la sincérité de nos données, de l'exactitude de nos observations, de l'intégrité de nos analyses ?<sup>168</sup> » – d'où proviennent, autrement dit, nos certitudes et qu'est-ce que la certitude ?

Il s'agit à nouveau d'un point crucial au regard de la genèse de la pensée jamesienne. Renouvier suggère ici une approche singulière, consistant à subsumer la question de la vérité au problème de la certitude. Cette approche va séduire James et jouera un rôle considérable dans le développement de ses thèses pragmatistes et dans la mise en scène de son « théâtre des variations et des contradictions humaines ».

Renouvier inaugure sa réflexion en soulignant que le contraire de la certitude, dans l'ordre de la conscience, est une incertitude liée à un doute. Partant, on est certain quand on ne doute pas c'est-à-dire « quand on voit, quand on sait, quand on croit »<sup>169</sup>. De ces trois termes, la croyance est traditionnellement considérée comme la plus instable, comme ce qu'il faut fuir, comme la marque de l'ignorance. « Croire, dira-t-on, c'est précisément affirmer sans voir et sans savoir, sur des éléments incomplets et qui peuvent varier ; aussi

---

<sup>166</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 319.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 352.

l'homme sage doit-il frapper d'un certain coefficient de doute tous les actes de croyance<sup>170</sup>. »

Or cette conception doit selon Renouvier être renversée, il faut changer de point de vue. L'histoire de la philosophie, avec son lot de vérités en désaccord et de changements d'opinion, nous y engage. Des trois termes, la croyance serait ainsi le plus général. « Nous devrions dire que l'on croit voir, que l'on croit savoir, et toujours que l'on croit<sup>171</sup>. » La croyance, dès lors, ne qualifierait plus un jugement variable et non motivé. Elle serait « l'état de la conscience dans une affirmation quelconque dont les motifs se représenteraient comme suffisants<sup>172</sup>. » Et il y aurait certitude lorsque la possibilité d'une affirmation contraire serait rejetée par cette conscience.<sup>173</sup>

Renouvier poursuit en relevant différents types d'incertitudes. Dans l'ordre sensible, les cas les plus frappants relèvent des illusions et des hallucinations – ai-je bien vu ? – ou mieux encore de cet état entre veille et sommeil qui nous fait nous demander si l'on n'a pas rêvé. Dans l'ordre intelligible, l'incertitude provient du fait qu'une représentation intellectuelle est incomplète et reconnue comme telle – je ne suis pas sûr, je n'ai pas bien compris, je ne sais pas. On peut être également incertain lorsque, confronté à une alternative qui ne nous concerne que de manière éloignée, nous ne nous y intéressons pas, elle ne nous passionne pas. Incertain enfin lorsque, la conscience déchirée par des passions contraires, on ne veut pas choisir parmi les possibilités qui s'offrent à nous.

Ces trois grands types d'incertitude, relatives à l'intelligence, la passion et la volonté, indiquent par contraste les trois formes de la certitude : « Nous ne pouvons rien affirmer en effet systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vraie, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible, ce semble, de suspendre le jugement<sup>174</sup>. »

---

<sup>170</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 352.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 353

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 356.

On le constate, Renouvier ne distingue pas ici trois actes de conscience différents. Le point est essentiel. Les trois formes de la certitude constituent selon lui trois éléments d'un seul et même acte réfléchi, « dont nulle des trois grandes fonctions humaines ne saurait être écartée<sup>175</sup>. » Il entend bien considérer la conscience dans son intégrité. Chaque acte de conscience est celui d'un homme qui tout à la fois raisonne, s'intéresse et veut.

Qu'en est-il dès lors des raisonnements purs, des observations pures, des jugements nécessaires ? On ne peut les admettre, selon Renouvier, qu'en réaction à « cette grossière intervention des passions, des croyances et de la liberté, qui viennent quelquefois altérer les données prétendues ou les conséquences d'une spéculation scientifique dans laquelle la raison et l'observation doivent dominer<sup>176</sup>. » Mais lorsqu'il s'agit de sonder nos affirmations au moment où elles se produisent, au sein d'une conscience individuelle faisant face à une idée nouvelle, indépendante de toute autorité, la pureté n'est plus admissible<sup>177</sup>.

« A proprement parler, il n'y a pas de certitude ; il y a seulement des hommes certains<sup>178</sup>. » La certitude, soutient Renouvier, relève donc d'un acte de conscience qui possède à la fois une dimension intellectuelle, passionnelle et volontaire. Or, aucune de ces dimensions ne peut prétendre supprimer définitivement la possibilité de l'erreur. La certitude n'est pas et ne peut donc pas être un absolu.

La certitude doit donc être considérée selon Renouvier comme une croyance. Ce qui ne veut pas dire pour autant que toutes les certitudes se valent. Si Renouvier entend rejeter « le dogmatisme de l'évidence et de l'entendement pur »<sup>179</sup>, ce n'est pas pour autant dans le but de justifier une foi « mystique, variable et arbitraire<sup>180</sup>. » Si toute certitude est une croyance, si l'on ne peut distinguer ces deux termes en invoquant l'évidence et la pureté, on peut cependant évaluer les certitudes, les croyances donc, en fonction du chemin que l'on emprunte pour y parvenir.

---

<sup>175</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 356.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 367. La théorie de l'évidence relève selon Renouvier d'une métaphore inexacte empruntée à la vision et qui ne saurait expliquer toutes les formes de connaissance. Son inadéquation est selon lui prouvée par toute l'histoire de la philosophie et des changements d'opinion.

<sup>180</sup> *Ibid.*

Il y a selon Renouvier deux grands domaines de la certitude. Le premier est constitué par des croyances qui sont toujours accessibles au doute mais semblent cependant universellement partagées, ce que Renouvier appelle des thèses de réalité<sup>181</sup>. Il en dégage quatre : la réalité de la personne représentée à elle-même, de la conscience de soi ; la réalité des êtres extérieurs, du monde ; la réalité d'autres consciences ; la réalité d'un lien entre le monde et nos représentations.<sup>182</sup>

Le second domaine de la certitude offre une place plus importante aux passions, à la volonté, au doute. Il est dominé par la croyance, d'ordre pratique, à la liberté. Cette croyance ne s'appuie pas sur une démonstration logique coercitive, nous l'avons vu, mais sur une probabilité analytique et sur le fait qu'elle constitue la condition de possibilité d'un ordre moral. Cette liberté n'implique pas pour autant le règne du hasard, elle n'évacue pas toutes les déterminations, les conditions générales ou particulières, les antécédents de tous genres, elle ouvre le champ des possibles. « L'affranchissement de la conscience tient aux nombreux possibles ambigus que cette matière enferme pour l'avenir, et entre lesquels elle suscite quelquefois les uns et détruit les autres<sup>183</sup>. »

Renouvier souligne notamment deux conséquences fondamentales de cette thèse de la liberté qui nous intéressent tout particulièrement au regard des préoccupations jamesiennes. La première concerne l'homme commun, amateur ou profane :

« La liberté affirmée, devenue le principe de la recherche et de la possession de la vérité comme du bien, rend à toutes les consciences la dignité que s'arrogent les philosophies de l'absolu. Chaque personne est appelée à déterminer librement et ce qu'elle sait et ce qu'elle croit. Cette détermination obtenue, la conscience d'autrui et les faits de l'avenir interviendront<sup>184</sup>. »

Renouvier, comme James après lui, entendent refuser au philosophe, plus généralement à l'expert, le privilège du savoir. D'un même geste, ils entendent également responsabiliser tous les penseurs, les intéresser à leur pensée, à la manière dont ils pensent : leurs

---

<sup>181</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 346.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 346-347.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 349.

croyances sont importantes, elles peuvent susciter ou détruire des possibilités. Chaque conscience est un artisan de l'être.

La seconde conséquence de la thèse de la liberté concerne cette fois les philosophes, les experts. Quel que soit leur critère de certitude, on pourra toujours leur demander le critère de ce critère, les forçant à reconnaître qu'ils se trouvent pris dans un cercle vicieux. Et bien que ce cercle vicieux puisse les contenter, poursuit Renouvier, ce contentement ne pourra jamais être synonyme d'infaillibilité.

« L'aveu de la liberté est la seule ressource laissée au philosophe qui n'a pas le recours illusoire d'une révélation surnaturelle, ou n'identifie pas son esprit avec la vérité absolue, pour échapper à la pétition de principe inhérente à toute recherche portant sur les premiers principes. » L'expert doit donc se considérer comme libre, s'il veut échapper à la pétition de principe, et cette liberté implique de reconnaître le caractère hypothétique et provisoire de ses propositions. « Une affirmation consciencieuse est tout ce que peut le plus savant homme du monde<sup>185</sup>. »

« Ce qu'il faut, quand on a reconnu la vanité de la raison pure ou absolue, c'est d'introduire dans la science la croyance, en y déterminant sa signification et son rôle, et de rendre la croyance elle-même scientifique en s'arrêtant aux limites de l'universalité et de la raison dans le développement de la foi. C'est de faire inséparable dans la doctrine ce qui est inséparable dans l'homme qui la professe<sup>186</sup>. »

Ce programme deviendra celui du pragmatisme jamesien.

D'un point de vue historique, c'est dans la lignée du scepticisme pyrrhonien que Renouvier inscrit finalement sa conception de la certitude. Selon lui, les sceptiques ne se contredisaient pas, comme le leur ont reproché leurs détracteurs, en affirmant « ce dogme que nul dogme ne peut être affirmé »<sup>187</sup>, reproche classique adressé à tous les relativismes. Ils ne se contredisaient pas car cette affirmation ne prenait précisément pas chez eux la forme d'un dogme. Il ne s'agissait pas pour eux d'une doctrine absolue mais d'un principe de méthode, « d'un système de direction de l'entendement<sup>188</sup> » : se tenir en garde, par le doute, l'examen

---

<sup>185</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 1, p. 349.

<sup>186</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 2, p. 14-15.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>188</sup> *Ibid.*

et la recherche contre les affirmations qui se posent en dogmes et les mouvements de la passion personnelle.

« Il faut scruter, raisonner, formuler notre croyance personnelle, et la proposer au consentement de ceux qui nous écoutent<sup>189</sup>. »

Le « système de direction de l'entendement » que nous propose Renouvier vise en fin de compte l'élaboration de croyances rationnelles. Toutes nos certitudes sont des croyances, il s'agit de prendre une part active dans leur élaboration, de les réfléchir, de les examiner, de les confronter aux faits mais également à la conscience d'autrui, c'est important. La certitude, pour Renouvier, relève donc de la collaboration de toutes les puissances d'un individu, de l'intelligence, du cœur et de la volonté, secondée par la résistance des faits et par les autres consciences. Le pragmatisme pointe clairement son museau.

En 1870, Charles Renouvier convainc ainsi le jeune William James qu'il est libre – libre notamment de refuser ce matérialisme déterministe dans lequel il se sentait jusque-là embourbé. Mais cette liberté n'est pas la seule chose que James trouve chez Renouvier. Il y découvre également une conception de la connaissance qui accorde un rôle fondamental aux passions et à la volonté aux côtés de l'intelligence. C'est à l'homme, considéré dans son ensemble, comme un être fondamentalement tourné vers la pratique, que James va désormais s'intéresser. C'est ainsi qu'il envisagera la logique elle-même, nous l'avons souligné, comme devant s'inscrire dans le cadre d'une psychologie.

Il y trouve enfin une conception de la certitude, appuyée sur des constats sceptiques, qui réhabilite la croyance et la place au cœur de l'activité consciente. Le système de direction de l'entendement qui en découle constitue indubitablement l'une des sources d'inspiration majeures du pragmatisme de James.

Lorsqu'il se penchera personnellement sur le dilemme du déterminisme, en 1884, James s'inscrira ainsi clairement dans la lignée de Charles Renouvier. Admettant comme lui le problème insoluble d'un point de vue purement logique ou scientifique, James y portera une attention systématique aux conséquences des deux branches de l'alternative selon une démarche qui anticipe clairement la méthode pragmatique.

---

<sup>189</sup> Renouvier C., *op. cit.*, vol. 2, p. 346.

« Je ne connais pas de sujet moins usé et qui favorise davantage les découvertes d'un génie inventif : non qu'il s'agisse d'imposer telle conclusion, de provoquer un assentiment forcé, mais simplement d'approfondir ce que signifie réellement l'issue d'une alternative, et ce qu'impliquent les idées de fatalité et de libre-arbitre<sup>190</sup>. »

Bien qu'il faille attendre l'année 1898 pour voir cette démarche formulée en une méthode systématique de clarification des débats métaphysiques, on peut considérer que le pragmatisme jamesien commence à se construire dès le début des années 1870<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 159.

<sup>191</sup> Sur la genèse précoce du pragmatisme jamesien, voir également Baum M., « The Development of James's Pragmatism prior to 1879 », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 30, N°2 (Jan. 19, 1933), p. 43-51.



## 2) Les problèmes du matérialisme

### i) La prolifération des intérêts

Au début des années 70, James s'émancipe donc de l'influence importante qu'Herbert Spencer exerçait jusque-là sur lui. Nourri de sa lecture de Renouvier, le regard qu'il pose sur l'œuvre spencérienne se fait de plus en plus critique. En 1878, James signe son premier article dans une revue professionnelle. Il y pose les jalons de sa propre version de la psychologie, une psychologie qui entend se libérer des postulats du matérialisme déterministe. Consacré à Spencer, cet article sonne, nous allons le voir, comme une véritable déclaration d'indépendance.

James concentre sa lecture de Spencer sur un point précis de ses *Principles of Psychology*, publiés en 1855 : sa volonté de rendre compte du processus entier de l'évolution mentale en termes de correspondance entre l'esprit et la réalité. Spencer, nous dit James, conçoit l'intelligence sous la forme d'une adaptation, d'un ajustement continu du « dedans » au « dehors », des relations internes aux relations externes, de l'esprit au réel.

« Quand la "loi de l'intelligence" de Spencer dit que les relations intérieures et extérieures doivent "correspondre", cela signifie que la distribution des termes dans notre schéma intérieur du temps et de l'espace doit être la copie exacte de la distribution des termes réels dans le temps et l'espace réels<sup>192</sup>. »

Dans cette perspective, le rôle de l'esprit consiste donc principalement à enregistrer passivement des faits extérieurs, sa fonction s'identifiant à celle d'un miroir, dont l'évolution consiste à refléter, à copier, une part toujours plus grande de la réalité. Qu'il s'agisse du polype réagissant à des stimuli présents en contractant ses tentacules, d'un oiseau migrant vers un but éloigné ou d'un astronome visant le transit de Vénus, le processus est le même : il consiste en une extension de l'adaptation, de la correspondance de l'esprit à la réalité. C'est à cette hypothèse d'une correspondance passive de l'esprit à la réalité, et plus

---

<sup>192</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 70.

précisément à ses conséquences – selon une attitude que l’on peut déjà qualifier de pragmatiste – que James va consacrer toute son attention en 1878<sup>193</sup>.

La première critique que James adresse à Spencer concerne le caractère qu’il juge réducteur de sa conception de l’évolution mentale. La constatation des faits extérieurs, souligne-t-il, ne constitue qu’une partie de notre vie mentale. Le premier problème de la définition de Spencer est qu’elle est réductrice, elle néglige l’ensemble des affects, des sentiments, des émotions au seul profit du phénomène de la cognition. L’esprit, selon James, ne se contente pas de percevoir des faits, il leur attribue une valeur, il faut en tenir compte.

Le second problème que pose la définition de Spencer aux yeux de James concerne plus précisément la notion de correspondance sur laquelle elle s’appuie. Ce problème de la correspondance entre l’esprit et la réalité est d’une importance capitale au regard de l’œuvre jamesienne dans son ensemble. On le rencontrera à nouveau lorsque James interrogera la notion de vérité dans une perspective pragmatiste. Il engage ici, nous allons le constater, l’ensemble de la psychologie jamesienne.

La question que James adresse à Spencer est en apparence très simple : qu’entendez-vous précisément par cette notion de correspondance ? Quel est le sens du verbe « correspondre » ?<sup>194</sup> dira-t-il également.

Selon James, Spencer ne répond pas à cette question dans ses *Principles of Psychology* mais se contente d’y accumuler des synonymes tels que l’ajustement, la conformité, l’harmonie ou la concordance. Or, telle quelle, cette notion vague de correspondance permet d’affirmer par exemple que « le renard est “ajusté” de la plus belle manière à la meute et au chasseur qui le poursuivent » ou encore que « le calcaire “rencontre” molécule par molécule l’acide

---

<sup>193</sup> « Elle peut certainement être considérée comme très étendue dans ses conséquences et nocive selon certains ; pourtant, une grande partie de ces lecteurs réalistes qui souscrivent au *Popular Science Monthly* et à *Nature*, et dont l’unique philosophe est M. Spencer, sont probablement fascinés par cette définition sans être le moins du monde conscient de ses conséquences ». James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 47.

<sup>194</sup> Celle-là même qu’il adressera plus tard aux tenants d’une théorie de la vérité comme correspondance. Selon cette théorie, une proposition est vraie si elle copie fidèlement une réalité donnée, si elle représente les choses et leurs relations telles qu’elles sont dans la réalité, autrement dit si elle correspond au réel. « L’unique suggestion de M. Bradley est que la pensée vraie “doit correspondre à un être déterminé dont on ne peut dire qu’elle le crée”, et ceci, évidemment, ne jette aucune lumière nouvelle sur le sujet. Quel est le sens du verbe “correspondre” ? Où est l’“être” ? Quelle sorte de choses sont ces “déterminations”, et que faut-il entendre dans ce cas particulier par “ne crée pas” ? » *Ibid.*, p. 63.

qui le corrode<sup>195</sup>. » Autrement dit, tout peut correspondre à tout, d'une manière ou d'une autre. Pour être pertinente, cette notion de correspondance doit selon James être précisée. Elle réclame une spécification supplémentaire que James ne trouve pas dans le texte de Spencer, si ce n'est sous la forme d'une embuscade, menée à l'aide d'un papillon.

Ce papillon est un phalène. Il vole gaiement vers une source lumineuse sans se douter du danger et se brûle les ailes à la flamme d'une bougie. Spencer est très clair : le papillon a échoué à « correspondre », selon ses propres mots, à son environnement. Si cet exemple du papillon a tant d'importance aux yeux de James, c'est qu'il montre que Spencer recourt bien à un critère spécifique pour juger de la correspondance – celui de la survie. James lui reproche cependant, d'une part, de ne pas avoir formulé ce critère plus explicitement et, d'autre part, de ne pas en avoir mesuré toutes les conséquences.

Le battement d'ailes de notre imprudent papillon change en effet toute la donne. La définition de Spencer peut enfin être précisée et ce de manière explicite.

« Pour signifier quelque chose de défini, la formule spencérienne doit donc au moins être réécrite comme suit : L'action mentale correcte ou intelligente consiste en l'établissement de relations internes et de réactions, correspondant aux relations externes, telles qu'elles favoriseront la survie du penseur ou du moins son bien-être physique<sup>196</sup>. »

Une telle définition est clairement téléologique, souligne James, mais elle a le mérite de donner une signification précise à la notion de correspondance.

Dans l'œuvre de William James, ce passage s'accompagne d'un roulement de tambours. Il indique en effet ce moment capital qui voit les intérêts monter sur la scène de la pensée<sup>197</sup>. Car que sont la survie et la prospérité physique, nous dit James, sinon « de purs intérêts subjectifs de l'animal, introduits par lui sur la scène et ne correspondant à aucune relation déjà présente<sup>198</sup> » ? Ces intérêts subjectifs, ajoute-t-il, précèdent les relations externes

---

<sup>195</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 52-53.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>197</sup> Sur la genèse des intérêts subjectifs, James précise « qu'il semble impossible de formuler quelque chose de ce genre en termes non mentaux, raison pour laquelle je dois encore prétendre que le phénomène de l'intérêt subjectif, dès que l'animal en prend conscience, apparaît sur la scène comme un facteur absolument neuf que nous pouvons seulement supposer latent jusqu'alors dans l'environnement physique [...] » *Ibid.*, p. 68.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 53-54.

aperçues, ils constituent les véritables éléments *a priori* de la cognition « qu'aucun écrivain prétendant rendre compte de l'évolution mentale n'a le droit de négliger<sup>199</sup>. »

James s'interroge : pourquoi Spencer n'a-t-il pas assumé plus explicitement ce critère de la survie qui donne pourtant du sens à sa notion de correspondance ? Parce qu'aux yeux d'un matérialiste convaincu, nous dit James, laisser l'esprit introduire lui-même dans le jeu des intérêts indépendants qui permettraient de déterminer les correspondances, c'est renoncer à le considérer comme un pur dérivé de la matière, du non-mental ; cela revient également à contredire une notion d'évolution qui interdit l'introduction de réelles nouveautés dans le monde ; cela conduit en définitive à ébranler tout à la fois l'empirisme classique et le matérialisme déterministe.

Il faut reconnaître qu'ici James va trop vite. Que la matière soit incapable de faire droit à un *telos* ne va pas de soi. Il n'est pas nécessairement besoin d'un esprit pour introduire la survie sur l'échiquier. De même, ce *telos* n'a pas besoin de se présenter sous la forme d'une réelle « nouveauté », il peut très bien être présent dès le départ. L'argument de James n'est pas ici recevable. S'y esquisse toutefois l'enjeu central de la réflexion jamesienne : le problème *des telos* et plus précisément de leur hiérarchisation.

En fait, ce qui dérange particulièrement James dans la réflexion de Spencer, c'est justement que cette question du *telos* ne soit pas problématisée, que la notion de survie soit introduite implicitement, comme une évidence. James qualifie ce geste d'acte de piraterie philosophique : défendre sa position par surprise, comme en contrebande, en dissimulant sous le couvert d'une définition formelle un certain nombre de présupposés implicites.

« La définition par Spencer de ce que nous devons penser ne peut se cacher en embuscade : elle doit s'afficher explicitement à côté du reste, s'attendre à être contestée et doit rendre compte d'elle-même comme toute autre norme idéale de la pensée<sup>200</sup>. »

Tenter de faire passer des postulats en contrebande, c'est agir en pirate de la pensée. Il s'agit là du premier appel de James au branle-bas de combat : l'expert doit pouvoir

---

<sup>199</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 54, n. 6.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 62.

reconnaître et interroger ses propres présupposés, ses propres intérêts, les soumettre au débat, en acceptant le risque d'ébranler l'édifice dans son ensemble.

Ce principe méthodologique précisé, James poursuit son examen de la formule revisitée de Spencer, incluant désormais le critère de la survie, pour en souligner cette fois les conséquences. L'incarnation de la perfection mentale serait dès lors « une créature aux aptitudes cognitives superbes, dont les perceptions aiguës n'ignorerait aucun fait aussi minime et éloigné soit-il<sup>201</sup>. » Elle ne pourrait jamais être prise au dépourvu. Toutes ses facultés seraient mises au service d'un unique objectif. Sa seule passion serait la survie, à tout prix.

Que chaque spencérien applaudirait l'avènement d'une telle créature, James se permet d'en douter. Mais plus important encore, la plupart des hommes en seraient frappés d'horreur. Pour quelles raisons ?

« Simplement parce que la survie ne représente pour le sens commun qu'un intérêt parmi d'autres – *primes inter pares*, peut-être, mais toujours parmi ses pairs<sup>202</sup>. »

Voilà le véritable enjeu pour James. C'est de la multiplicité des intérêts dont il est ici question, de ces intérêts qui assurent pour la plupart des hommes la valeur de la vie : l'affection sociale, les formes variées de jeux, les suggestions palpitantes de l'art, l'émotion religieuse, le charme du bel esprit. A quoi bon survivre si rien n'agrément le chemin ?

James entend prendre au sérieux cette revendication du sens commun en refusant de considérer ces revendications, ces intérêts, comme des sous-produits de la survie.

« Il n'y a rien dans l'essence de l'intelligence qui devrait l'obliger à s'illusionner pour toujours sur ses propres fins. [...] Si le pourvoi de la survie est l'unique critère de l'excellence mentale, alors le luxe, l'amusement, Shakespeare, Beethoven, Platon et Marc-Aurèle, la spectroscopie stellaire, les diatomées et les hypothèses nébulaires sont des sous-produits d'une trop vaste échelle. Le cendrier est trop grand<sup>203</sup>. »

La question n'est plus celle du *telos* en général – qui peut se contenter de la matière – mais devient celle de la pluralité des *telos* et de leur hiérarchisation – qui implique des

---

<sup>201</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p.55.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

consciences. Il s'agit bien de l'enjeu central de la lecture jamesienne de Spencer et de l'un des moments forts de la genèse du pragmatisme :

« Un homme peut affirmer que la loi du développement mental est dominée uniquement par le principe de conservation ; un autre que la richesse est le critère de l'évolution mentale ; un troisième que la pure connaissance du réel est l'essence de la pensée louable – mais qui prétendra décider lequel a raison ?<sup>204</sup> »

Dans une telle perspective, le critère de la survie est une hypothèse parmi d'autres, un intérêt parmi ses pairs, introduit sur la scène par un juge extérieur. Cette question s'inscrit au coeur du pragmatisme jamesien : *Qui sera l'arbitre ?*

Une solution pourrait être le relativisme : il n'y aurait pas besoin d'arbitre, tout se vaudrait dans la grande soupe des intérêts subjectifs. C'est toutefois une solution que James refuse. Elle ne fait bouger personne, elle ne transforme rien. Elle se contente d'un chacun pour soi, chacun chez soi. Elle ne peut conduire qu'à un chaos de solipsismes antagonistes<sup>205</sup>.

Il est une chose, par contre, que selon James nous acceptons tous d'assumer : ces intérêts doivent « tenir la maison debout », ils doivent « fonctionner ». Plutôt que de s'appuyer sur des justifications *a priori*, il faut privilégier une mise à l'épreuve des hypothèses qui permette d'en éprouver collectivement les conséquences. La question est dès lors « Pouvons-nous nous en sortir avec cet intérêt ? », et la réponse doit être cherchée devant, pas derrière nous. « C'est là un point qui ne peut être résolu qu'*ambulando* », au cours de l'expérience, « et non par quelque définition *a priori* ».

C'est ainsi que James conclut son cheminement dans une formule qui indique déjà en 1878 l'orientation pragmatiste de son attitude philosophique : « Le destin de la pensée », auquel feront écho les conséquences particulières, « est la seule Loi régulatrice incontestable de l'esprit<sup>206</sup>. »

---

<sup>204</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 60

<sup>205</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 71

## ii) La conscience automate

L'article consacré à Herbert Spencer n'est que la première d'une série de publications que James va consacrer aux problèmes posés par le matérialisme. Dès l'année suivante, en 1879, il interpelle ainsi les professeurs Clifford et Huxley sur la question de la conscience : « Are We Automata ?<sup>207</sup> » Sa stratégie se précise, il s'agit bien de désarmer les positions d'autorité tenues par les figures dominantes du matérialisme en soulignant le caractère réducteur de leurs postulats et en proposant des hypothèses alternatives qui offrent une place à d'autres intérêts.

Selon la théorie matérialiste de la conscience automate, nous ne sommes que de pures machines matérielles ; la sensation n'est que le simple produit collatéral de nos processus nerveux ; la conscience est inerte, elle n'est qu'un simple passager dans le voyage de la vie, autorisée à rester à bord mais sans jamais prendre les commandes<sup>208</sup>.

Pourquoi une telle conception de la conscience pose-t-elle problème aux yeux de James ? Pour une raison que nous pouvons désormais qualifier, sans risquer l'anachronisme, de pragmatique : elle laisse trop d'intérêts à la porte. Elle possède un avantage indéniable pour les hommes éduqués dans les laboratoires en ce qu'elle ne risque jamais d'interrompre leur travail. En posant un contraste absolu entre les événements mentaux et physiques, en reléguant la conscience dans les limbes de l'inefficacité causale, les hommes de laboratoire s'assurent qu'aucune interruption, qu'aucune intrusion de sa part ne sera à craindre<sup>209</sup>. Mais d'autres porteurs d'intérêts, que James rassemble ici sous la figure du *sens commun*, ne veulent pas de cette conscience inefficace, ils veulent d'une conscience qui a son mot à dire.

Pour faire droit à cette revendication, la stratégie de James va consister d'abord à replacer la conception de la conscience automate dans son contexte en la présentant comme une réponse philosophique légitime à une demande pratique. Elle répond à des besoins spécifiques dont il faut tenir compte pour en souligner à la fois l'importance – elle est

---

<sup>207</sup> James W., "Are we automata?", in *Mind*, n°13, January, 1879.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 3.

importante pour l'homme éduqué dans le laboratoire – et les limites – il ne faut pas oublier les revendications des autres du laboratoire.

C'est au *sens commun* que James fait ici plus précisément appel en tant que porte-parole des autres du laboratoire. Le *sens commun* peut refuser de croire, lui aussi légitimement, que le monde contient des objets qui n'influencent en aucune manière leurs voisins ; il peut considérer comme plus harmonieuse l'idée que tous les objets du monde sont liés les uns aux autres sans exception, formant un tout dynamique<sup>210</sup>. Pour le *sens commun*, la conscience est importante, et il refusera obstinément de la considérer comme inopérante<sup>211</sup>.

A priori, ces deux conceptions sont aussi respectables l'une que l'autre. La question se pose dès lors à nouveau de savoir qui décidera entre la conscience automate du matérialisme et la conscience efficace du sens commun – *Qui sera l'arbitre ?*

Première étape de sa stratégie pragmatiste, James commence par faire de la conscience automate une hypothèse philosophique intéressée. Il ouvre ainsi une porte par laquelle la conscience efficace du *sens commun* va pouvoir entrer. L'intérêt du *laborantin* ne prime pas *a priori* sur celui du *sens commun*, James s'en est donné les moyens dans sa critique de Spencer. Le « problème » de la conscience est dès lors réactivé et ne pourra pas être monopolisé par l'une des parties en présence. Car il ne s'agit pas non plus d'abandonner le terrain de la science au seul profit du sens commun. James fait cependant le pari qu'il est possible de construire scientifiquement une conscience sans tomber dans la dérive dogmatique du matérialisme, une conscience, autrement dit, qui tient compte des autres du laboratoire, une conscience qui rend à nouveau possible une rencontre d'intérêts *a priori* divergents.

La seconde étape de son argumentation consiste à interroger le postulat matérialiste de l'inutilité de la conscience. Peut-on envisager que la conscience puisse rendre un service au système nerveux ? Un cerveau avec une conscience peut-il fonctionner mieux que s'il en était dépourvu ? Lorsqu'on étudie les réactions des animaux peu évolués à des stimuli donnés, souligne James, on ne peut qu'être frappé par leur caractère déterminé. Mais la donne change considérablement avec l'addition d'hémisphères cérébraux. Plus ces derniers

---

<sup>210</sup> James W., "Are we automata?", op. cit., p. 3.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 22.

sont développés, plus les réactions deviennent imprévisibles, l'avantage étant de permettre une adaptation aux plus infimes changements de l'environnement.

Le dilemme est donc le suivant, poursuit James : considérant le cerveau comme une machine purement physique, nous pouvons construire un système nerveux qui réagira infailliblement, mais qui ne pourra s'adapter qu'à un nombre limité de changements ; ou nous pouvons en construire un qui pourra potentiellement répondre à une grande variété de sollicitations, mais qui sera faillible. Les performances des cerveaux évolués sont comme des dés jetés sur une table, les résultats ne sont pas garantis. La question est dès lors de savoir si une conscience pourrait améliorer les résultats en lançant les dés.

Cette question va être l'occasion pour James d'ouvrir une parenthèse importante qui rappelle clairement l'argumentation déployée dans l'article consacré à la notion de correspondance. L'ensemble de la discussion, précise-t-il, repose sur des expressions telles que *décharge utile, direction appropriée, réaction correcte*. Elles présupposent donc toutes un bien à atteindre, un but, un intérêt. Si un tel but n'était pas posé, nous ne disposerions d'aucun critère pour juger l'utilité d'une réaction quelle qu'elle soit.

La notion d'un bien implique celle d'un moins bien, elle réclame une comparaison. C'est là qu'intervient la conscience, avance James, en tant que forum de comparaison<sup>212</sup>.

« Les mots Utilité, Avantage, Intérêt, Bien ne trouvent aucune application dans un monde où aucune conscience n'existe<sup>213</sup>. »

C'est bien la conscience de Darwin qui pose la survie comme un bien universel. Les processus mécaniques des variations spontanées et de la sélection naturelle réalisent ce but par leur action combinée mais, en tant que processus physiques, on ne peut en aucun cas affirmer qu'ils le visent. Imaginons maintenant, poursuit James, que la conscience de la créature elle-même, non plus seulement celle de Darwin, pose la survie comme un but à atteindre et reconnaisse les actions qui la favorisent. Ne pourrait-elle pas accroître de la sorte les performances du système dans son ensemble ?

---

<sup>212</sup> James W., "Are we automata?", op. cit., p. 6.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 6.

Selon James, Ulrici a raison de voir dans la conscience une activité essentiellement discriminative<sup>214</sup> mais il ne va cependant pas jusqu'à prétendre que la conscience produit les différences. Pour Ulrici, celles-ci lui préexistent et la conscience se contente de les discerner. Le moment est décisif. James va faire un pas de plus qui sera déterminant au regard de l'ensemble de son œuvre :

« Je pense que l'on peut aller plus loin en ajoutant que les facultés de cognition, de discrimination et de comparaison qu'elle possède existent uniquement en vue de quelque chose qui les dépassent, la sélection. Quiconque étudie la conscience, de quelque point de vue que ce soit, se trouve confronté en dernière instance au mystère de l'intérêt et de l'attention sélective<sup>215</sup>. »

La conscience, pour William James, est fondamentalement un organe de sélection.

Déjà au niveau infra-conscient, les organes des sens opèrent une sélection parmi le chaos de mouvements qui constitue le monde extérieur. Par des opérations de sélection successives, la conscience choisit ce que seront les caractéristiques essentielles de son objet, repoussant le reste dans les franges. Même au niveau du raisonnement, des sélections s'opèrent, l'esprit choisissant parmi les éléments ceux qui répondent le mieux à son urgence théorique. Et ces opérations sélectives sont encore plus flagrantes, selon James, dans nos activités esthétiques et éthiques.

C'est ainsi que James retrouve sa question initiale portant sur l'utilité de la conscience. Un système nerveux évolué dénué de conscience serait livré aux caprices du hasard, soumis aux aléas d'un lancer de dés. Par son activité sélective, la conscience permet de renforcer les processus nerveux favorables et d'inhiber les autres. Elle ne produit rien, le matériau sur lequel elle opère est fourni par le cerveau, mais elle accentue, elle « altère les proportions »<sup>216</sup>.

« L'esprit », conclut James, « est à chaque stade un théâtre de possibilités simultanées. La conscience consiste en leur comparaison, la sélection de certaines d'entre elles, et la

---

<sup>214</sup> James W., "Are we automata?", op. cit., p. 8. Hermann Ulrici, philosophe allemand, professeur à l'Université de Halle à partir de 1834.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 14

suppression des autres par l'activité fortifiante et inhibitrice de l'attention<sup>217</sup>. » Par une accumulation de choix, notre conscience extrait le monde dans lequel nous vivons à partir d'un chaos primordial de sensations, comme le sculpteur extrait sa statue en rejetant certaines portions de la pierre. « Autres sculpteurs, autres statues à partir de la même pierre [...] D'autres mondes peuvent exister dans la conscience de la fourmi, du crabe ou de la seiche<sup>218</sup>. »

Il est donc possible de reconnaître une véritable efficacité à la conscience sans abandonner pour autant la théorie de l'évolution et le terrain de la science. Cela implique d'aménager le laboratoire pour qu'il puisse accueillir une conscience moins docile, ce qui ne va certainement pas de soi. Cette version de la conscience a toutefois cet avantage considérable sur le modèle automate qu'elle ne laisse pas le *sens commun* à la porte : elle ne lui fait pas une conscience dans le dos. Cette version n'est peut-être pas la plus simple mais elle est la plus riche, elle ouvre de nouvelles possibilités de rencontre.

On le constate, les intérêts prolifèrent sur la scène de la pensée jamesienne. Dans l'article consacré à Spencer, des *cadis turcs* côtoient des *moralistes* et des *matérialistes* ; ici des *laborantins* y rencontrent le *sens commun* – autant d'intérêts en conflit sur l'échiquier. James ne nourrit toutefois pas l'ambition de mettre tout le monde d'accord, il a déjà renoncé aux solutions englobantes. Il ne souhaite pas non plus renvoyer tous les acteurs dos-à-dos, le relativisme nous l'avons vu ne produit rien, ne transforme rien. Il entend plutôt rouvrir des possibilités de penser ensemble, mobiliser la pensée en réactivant des problèmes. Les intérêts permettent de remettre tout le monde « sur un même bateau », mais pas pour profiter d'un sommeil dogmatique ou relativiste : les arguments d'autorité sont désarmés, les hamacs sont repliés et les intérêts sont mobilisés.

---

<sup>217</sup> James W., "Are we automata?", op. cit., p. 13. Nous soulignons.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 14. Dans un article rédigé de concert avec Vinciane Despret, proposant une lecture croisée des travaux de James et du naturaliste estonien Jakob von Uexküll qui s'intéressera de près aux « mondes animaux », nous avons proposé de qualifier de *perspectivisme radical* ce processus de construction de « mondes » sur fond d'intérêts. Cet article souligne notamment en quoi les propositions de James constituent une alternative féconde au subjectivisme. Despret V. et Galetic S., « Faire de James un lecteur anachronique de Von Uexküll : esquisse d'un perspectivisme radical », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaise (Dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 45-75.



### iii) Des philosophes intéressés

Pour désarmer les positions d'autorités, notamment celle du scientifique, James va choisir de recourir aux outils de la philosophie. Le problème du matérialisme ne peut pas être selon lui monopolisé par la science car il s'agit bien d'un problème philosophique. Mais qui est ce philosophe que James convoque sur la scène de la pensée ? D'où parle-t-il ? Quels sont ses intérêts ? Qu'est-ce qui peut bien pousser un homme à philosopher ? Ce sont des questions auxquelles James va répondre dès 1879 dans un article dont il souligne lui-même l'importance<sup>219</sup> et qu'il intitule de manière provocante « Le sentiment de rationalité ». Les philosophes, nous allons le constater, vont être invités eux aussi à penser ce qui les intéresse.

Depuis Platon, le philosophe en quête de rationalité est régulièrement encouragé à se détacher de ses affects, de ces sentiments qui risqueraient d'« affecter » ses raisonnements. James va prendre le contrepied de cette tradition en rapprochant dans cet article ces deux ordres *a priori* hétérogènes que sont la rationalité et l'affectivité. James présente explicitement son article de 1879 comme un essai de psychologie portant sur les motifs qui poussent les hommes à philosopher. Mais il s'agit également d'un texte stratégique : le philosophe pourra jouer le rôle de vigie, pourvu qu'il n'oublie pas que son mât est ancré sur le pont et qu'il y a d'autres marins à bord.

« De même que nous n'éprouvons pas un plaisir particulier lorsque nous respirons librement, tandis que l'obstruction de nos mouvements respiratoires nous communique une sensation intense de malaise, ainsi toute tendance à l'action que rien ne contrarie ne s'accompagne que faiblement de réflexion, et toute pensée qui suit facilement son cours n'éveille qu'un faible sentiment. Mais dès que le mouvement rencontre un obstacle, dès que la pensée se heurte à une difficulté, c'est alors que nous nous sentons en détresse. Et c'est au moment où la détresse devient envahissante que nous pouvons seulement être considérés comme des êtres qui luttent, qui désirent, qui aspirent. Tant que nous goûtons la pleine liberté de nos mouvements ou de nos pensées, nous

---

<sup>219</sup> « Je suppose que vous êtes abonné à *Mind*. La seule chose décente que j'ai jamais écrite paraîtra, je l'espère, dans le numéro de juillet de cette revue. Les délais de publications sont effrayants. La plus grande partie en avait été écrite dès 1877. » *The letters of William James*, edited by his son Henry James, N-Y, 1969, p. 203 (To Josiah Royce, Cambridge, Feb. 16, 1879).

sommes en quelque sorte dans un état d'anesthésie qui nous ferait dire, avec Walt Whitman – à supposer qu'en un tel moment nous éprouvions le besoin d'émettre une opinion quelconque – : « je me suffis tel que je suis ». Sentir que l'heure présente se suffit, qu'elle est absolue, n'éprouver aucun besoin de l'expliquer, d'en rendre compte, de la justifier, voilà ce que j'appelle le Sentiment de Rationalité<sup>220</sup>. »

Le choix des termes est surprenant. Nous venons d'affirmer que James cherche à ébranler la pensée, qu'il nous invite à replier nos hamacs pour sortir de nos sommeils dogmatiques. Or il semble ici suggérer que le sentiment de rationalité consisterait en une sorte d'anesthésie de la pensée, lorsque les questions et les problèmes disparaissent et que les explications deviennent inutiles – étonnante contradiction qu'il nous faut examiner de plus près.

Selon James, la quête philosophique est la quête d'une conception c'est-à-dire d'un aspect particulier d'une chose que nous considérons, en fonction d'un but que nous poursuivons, comme son aspect essentiel, comme le représentant de la chose entière<sup>221</sup>. Une substance comme l'huile, par exemple, possède autant d'essences différentes que d'usages pour des individus différents. L'un la conçoit comme un combustible, un autre comme un lubrifiant, un autre encore comme un aliment ; le chimiste y voit un hydrocarbure ; le fabricant de meubles un assombrissant pour le bois ; le spéculateur une marchandise soumise aux fluctuations du marché<sup>222</sup>. On peut dès lors se demander quels intérêts habitent le philosophe lorsqu'il part en quête d'une conception.

Plus que les autres hommes, nous dit James, le philosophe souhaite réduire la multiplicité dans la pensée à une forme simple. James entend souligner que ce souhait n'est pas d'ordre purement cognitif, qu'il est lié à un affect : la simplicité est une source de plaisir pour le philosophe. Le plaisir qu'il en retire est similaire à celui du musicien qui transforme une masse de sons confuse en un ordre mélodique. Il s'agit de la passion philosophique par excellence, celle de la parcimonie, de la simplification<sup>223</sup>.

Cette passion est parfois en dérive souligne James : tout le monde a au moins un ami dont le système unificateur est à ce point rigide qu'il le rend aveugle et insensible aux faits, même

---

<sup>220</sup> James W., *Collected essays and reviews*, Longmans, Green and Co., Bombay, Calcutta, and Madras, 1920, p. 83.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 84-85.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 89.

flagrants, qui n’y trouvent aucune place<sup>224</sup>. En philosophie cependant, cette hypertrophie de la passion unificatrice peut revêtir des atours très dignes : chez d’Alembert lorsqu’il affirme que « l’univers pour qui saurait l’embrasser d’un seul point de vue ne serait s’il est permis de le dire qu’un fait unique et une grande vérité<sup>225</sup> » ; chez Spencer, pour qui tout est déjà donné et rien de nouveau n’arrive dans l’univers. Pour d’autres encore, les atours peuvent revêtir des formes plus surprenantes, comme cette dame connue de James qui sépare le monde entre le gros et le mince. Digne ou farfelue, la passion demeure ici en dérive.

Pour d’autres esprits, peut-être minoritaires précise James, cette passion de la simplification a une sœur rivale : la passion de la distinction. Elle les pousse à se mettre en contact avec les parties plutôt qu’à englober le tout, à reconnaître et accueillir les particuliers. L’esprit habité par cette passion préfère admettre une part d’incohérence et de fragmentation qu’une unité floue qui submerge tout. Lui aussi peut être en dérive : lorsqu’il considère toutes les abstractions comme inintelligibles ; lorsque les choses, pour lui paraître réelles, doivent se présenter nécessairement en morceaux ; lorsqu’il ne parle plus qu’en terme de « portions de conscience » ou de « molécules de sensation ».

Telles sont les passions sœurs qui orientent les conceptions du philosophe. Son dilemme est celui de la simplicité ou de la clarté. Ainsi, « l’attitude philosophique d’un homme est déterminée par l’équilibre qui s’établit en lui entre ces deux aspirations<sup>226</sup>. » Les positions extrêmes sont occupées d’un côté par les monistes et leurs temples de marbre, de l’autre par les empiristes atomistes et leurs cabanes fendues. James, on l’anticipe, entend suggérer qu’il existe entre ces deux extrêmes des espaces habitables pour la pensée.

« Notre première conclusion sera la suivante : aucun système de philosophie ne peut espérer être universellement admis parmi les hommes s’il viole grossièrement l’un de ces deux grands besoins esthétiques de notre nature logique, le besoin d’unité et le besoin de clarté, ou s’il subordonne entièrement l’un à l’autre<sup>227</sup>. »

Avant d’être rivales, les passions qui animent le philosophe sont des passions sœurs, toutes deux *a priori* légitimes, toutes deux susceptibles de dérives.

---

<sup>224</sup> James W., *Collected essays and reviews*, op. cit., p. 91.

<sup>225</sup> Cité par James in *Ibid.*, p. 91

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 99.

James ne manque pas d'appliquer à lui-même cette grille interprétative. Voici comment il décrit son propre tempérament de philosophe dans une lettre adressée à son épouse Alice :

« J'ai souvent pensé qu'on ne saurait mieux définir un tempérament qu'en recherchant sous l'empire de quelle disposition morale ou mentale particulière nous nous sentons vivre d'une vie plus active, plus profonde, et plus intense. A de tels moments une voix intérieure s'élève, qui dit : « Voilà comme je suis en réalité ! » Par la suite, en examinant les circonstances où nous sommes placés, en notant celles qui semblent bien faites pour rappeler cette disposition et celles qui ne la comportent pas, un étranger pourra prédire nos échecs et nos succès, nos joies et nos déceptions. Or, autant que j'en puis parler, cette attitude caractéristique comporte toujours chez moi un élément de tension active, de résistance, pour ainsi dire, où je compte sur le monde extérieur pour arriver à fondre le tout en une harmonie parfaite, mais sans garantie aucune. Qu'on me le garantisse, et voilà mon attitude qui aussitôt s'immobilise et devient insipide. Que la garantie vienne à disparaître, alors, pour peu que je sois avant tout en bonne santé, je ressens une sorte de bonheur enthousiaste et profond, une âpre détermination à faire ou souffrir n'importe quoi, qui se traduit dans mon organisme par une sorte de douleur lancinante au sternum (ne souris pas, c'est pour moi un élément essentiel !) Et bien qu'il n'y ait là qu'une simple humeur, qu'une émotion que les mots sont impuissants à peindre, c'est ainsi que s'affirme chez moi le principe le plus profond de toute activité pratique ou théorique [...]<sup>228</sup>. »

Cette introspection nous donne accès à l'un des foyers de la vision philosophique de William James. Plus que l'unité, l'harmonie parfaite de la solution, c'est la quête elle-même qui l'intéresse. Les problèmes le passionnent plus que les garanties. Sa philosophie sera le reflet de ce tempérament : une philosophie qui renonce à l'apaisement et privilégie la tension ; qui préfère l'ébranlement à l'immobilité ; une philosophie qui aspire à l'unité mais ne se satisfait pas des solutions englobantes ; une philosophie en cheminement.

Qu'en est-il dès lors de ce sentiment de rationalité, de cette anesthésie qui immobilise confortablement la pensée ? Il devient précisément le signe que la pensée n'est plus au travail, qu'elle s'est mise au repos, installée dans un hamac. Or ce n'est pas cette pensée-là qui intéresse William James, du moins pas en tant que philosophe. Il lui préfère la pensée

---

<sup>228</sup> *William James. Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits par F. Delattre et M. Le Breton, Paris, 1924, p. 71-72.

inquiète. James ne souhaite pas ce tempérament à tous les penseurs, la quête du repos de l'âme n'est pas à proscrire absolument, la suite de l'article nous l'indique. C'est par contre le tempérament qu'il entend pour sa part encourager chez les philosophes, celui d'un explorateur traçant de nouveaux repères dans la forêt de l'expérience humaine.

En faisant du philosophe un homme mû par un intérêt, un homme passionné pour qui la quête de simplicité et de clarté est source de plaisir, James s'efforce de préserver de toute attitude dogmatique le domaine de la philosophie. La simplicité revendiquée par le philosophe est légitime mais elle qualifie avant tout le regard qu'il pose sur l'univers. Le philosophe aime la simplicité, elle lui procure du plaisir, cela ne veut pas dire qu'une autre attitude à l'égard de l'univers ne soit pas possible et tout aussi légitime. Intéressées, les conceptions philosophiques ne pourront pas se présenter comme des solutions définitives, elles devront demeurer des hypothèses de travail.

Le deuil des solutions définitives se justifie d'autant plus, selon James, que toute quête philosophique se trouve inévitablement confrontée à l'au-delà d'une donnée ultime. Tout système philosophique s'accompagne ainsi d'une ombre d'irrationalité, d'une donnée inaccessible avec laquelle il doit composer<sup>229</sup>. Nous atteignons ici le cœur de ce premier article qu'il consacre en 1879 au sentiment de rationalité : James entend montrer que la logique seule ne peut atteindre une conception de l'univers qui « exorciserait les derniers vestiges de l'irrationalité<sup>230</sup> ». La rationalité théorique éprouve ici ses propres limites. « "Jamais complètement", tel est, à cet égard, l'aveu final du philosophe<sup>231</sup> », dira James dans sa préface à *The Will to Believe*.

La seule chose que le philosophe peut faire est « de fermer les yeux sur cette ombre d'irrationalité, d'assumer le donné comme sa nécessité ultime, et de s'engager sur ces fondements dans une vie de contemplation ou d'action<sup>232</sup>. » James ne réclame donc pas au philosophe de renoncer à sa passion de l'unité, si c'est là son tempérament, mais il l'invite à

---

<sup>229</sup> « La notion de néant peut ainsi être considérée comme la source du désir philosophique dans son sens le plus subtil et le plus profond. L'existence absolue est le mystère absolu. » James W., *Collected essays and reviews*, op. cit., p. 127.

<sup>230</sup> « Dans un article consacré au « Sentiment de rationalité », publié dans *Mind*, j'ai envisagé les philosophies sous leur aspect purement théorique, et j'ai tenté de montrer que la logique seule en prise avec l'univers ne peut pas atteindre une conception dont les derniers vestiges d'irrationalité seraient exorcisés. » James W., « Rationality, Activity and Faith », in *Princeton Review*, 2, 1882, p. 58.

<sup>231</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 33-34.

<sup>232</sup> James W., *Collected essays and reviews*, op. cit., p. 132.

reconnaître et à assumer le caractère partiel et partial de son système. « Jamais complètement ». Cette exigence deviendra l'un des pivots méthodologiques de ce qu'il nommera, une première fois en 1896, l'empirisme radical – toutes nos conclusions doivent être considérées comme des hypothèses susceptibles d'être modifiées au cours de l'expérience future, celle du monisme y compris<sup>233</sup>.

C'est ainsi que la foi, la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure possible, se trouve réhabilitée par William James, contre les condamnations traditionnelles d'une certaine philosophie et d'une certaine science.

« Il est presque incroyable », s'étonne James « que les philosophes de profession osent prétendre qu'une philosophie quelconque puisse être ou avoir été construite sans le secours d'une préférence, d'une croyance, ou d'une intuition personnelle. Comment ont-ils réussi à dissimuler à leurs propres yeux les manifestations vivantes de la nature humaine, à ignorer que tout philosophe ou tout homme de science dont l'initiative compte pour quelque chose dans l'évolution de la pensée n'a adopté une position et n'a acquis quelque succès qu'avec la muette conviction qu'il allait rencontrer la vérité dans telle voie déterminée, avec l'assurance préalable que son hypothèse pouvait fonctionner ?<sup>234</sup> »

Dans le même sens, James souligne l'attitude capricieuse de certains scientifiques qui insistent sur la nécessité de la foi en tant qu'élément de notre nature mentale, mais en restreignent l'usage à cette seule proposition : « le cours de la nature est uniforme »<sup>235</sup>. Pour Huxley, la foi est ainsi le « tréfond de l'immoralité »<sup>236</sup> ; pour Clifford, c'est un crime et un péché.

Aux yeux de James, au contraire, la seule manière d'échapper à la foi est la nullité mentale.<sup>237</sup>

« Quoi que nous puissions alléguer, notre être tout entier entre en jeu lorsque nous élaborons nos opinions philosophiques. L'intelligence, la volonté, le goût et la passion coopèrent ici exactement comme dans les affaires pratiques ; et il faut s'estimer

---

<sup>233</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 33.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 115.

heureux lorsque cette passion ne se ramène pas à quelque chose d'aussi mesquin que l'amour d'une victoire personnelle remportée sur un philosophe adverse<sup>238</sup>. »

Dans leur prétention à fonder des systèmes de certitude absolue, les philosophes ont oublié qu'ils étaient des êtres humains intéressés. Or nous l'avons dit, ce sont les êtres qui luttent, qui désirent et qui aspirent qui intéressent William James.

« Ce que nous aimons chez un Huxley ou un Clifford, ce n'est point le professeur et son enseignement, mais la personnalité humaine prête à s'engager dans ce qu'elle croit être le droit chemin, en dépit des apparences<sup>239</sup>. »

Non seulement la foi devance continuellement la preuve scientifique, ajoute James, mais elle possède également une dimension performative essentielle : elle participe de l'émergence de certaines vérités en transformant le monde par les actions qu'elle suscite. Agissez *comme si* l'univers était d'une nature morale, et vos actions participeront de la réalisation de cet idéal. Si l'univers est réellement amoral, il ne manquera pas de vous résister, de vous opposer un « bas les pattes », et de mettre en branle votre conviction. Mais s'il est indéterminé, s'il offre une place à de réelles nouveautés, votre croyance pourrait constituer un facteur important de son devenir.

La foi est donc pour James un facteur constitutif de toute pensée, mais la foi entendue comme un outil de travail : accorder sa confiance à une hypothèse le temps de sa mise à l'épreuve. Selon James, cette méthode ne diffère pas essentiellement de celle du scientifique : comment s'assure-t-il que son hypothèse est la bonne sinon en agissant conformément à elle et en éprouvant les conséquences de son activité ? La différence provient plutôt du temps requis par le processus de vérification des hypothèses.

« Telle hypothèse, en physique, sera vérifiée au bout d'une demi-heure. Une hypothèse comme celle du transformisme demandera plus d'une génération pour s'établir solidement, et des hypothèses d'un ordre universel, telles que celles dont nous parlons, pourront rester sujettes au doute pendant bien des siècles encore<sup>240</sup>. »

---

<sup>238</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 115.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 79.

Notre problème commun, poursuit James, c'est qu'il nous faut agir, et que pour agir, il nous faut choisir notre hypothèse, sachant que le doute lui-même est déjà un choix actif qui aura des conséquences spécifiques. C'est dans ce contexte que peut intervenir ce que James qualifiait en 1878 de « méthode subjective »<sup>241</sup>, et qui recevra en 1896 le nom de « volonté de croire » : accorder notre confiance à l'hypothèse philosophique qui correspond le mieux à nos préférences subjectives et agir en fonction de cette conviction quitte à se voir ensuite démenti par l'expérience. James invite ainsi la philosophie à s'inscrire elle-même dans une démarche expérimentale.

Un point mérite encore d'être souligné et précisé. James l'évoque dans un article qu'il consacre en 1880 au sentiment de l'effort. L'esprit, y affirme-t-il, commence par croire à tout ce qui se présente à lui. James parle du « stade primitif de l'innocence théorique et pratique »<sup>242</sup>. Or, pas plus que l'anesthésie, James n'entend encourager l'innocence dans la pensée. « Une foi stable, un décret ferme, ne peuvent venir qu'après la réflexion et en être les fruits<sup>243</sup> », la réflexion étant entendue ici comme « un conflit entre plusieurs idées de possibilité<sup>244</sup> ».

L'exercice de la foi, autrement dit, exige une condition préalable : la prise en compte d'une alternative, la confrontation des idées. James n'entend donc pas encourager, on le constate, une foi spontanée et aveugle, mais une foi qui, comme l'acier trempé, revient « dix fois plus précieuse après son bain glacé dans les eaux de l'incertitude<sup>245</sup>. »

En conclusion, la philosophie pour James doit toujours conserver une certaine souplesse, elle ne doit pas « séparer par une ligne trop nette l'hérésie de l'orthodoxie<sup>246</sup>. » Philosophes et scientifiques, au même titre que les autres de la pensée, sont des êtres intéressés, des êtres passionnés qui désirent, aspirent et luttent. Dans la mesure où la rationalité théorique à laquelle ils aspirent s'accompagne d'une ombre d'irrationalité irréductible, ils doivent reconnaître le caractère provisoire de leurs propositions. Quelque chose leur échappera toujours.

---

<sup>241</sup> James W., *Collected essays and reviews*, op. cit., p. 69-79.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>246</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 129.

Certains choisiront une vie de contemplation, profitant du sentiment de rationalité que leur procure leur système. Le choix est légitime, James n'en disconvient pas, pour peu qu'il s'accompagne de cet aveu – *jamais tout à fait* – qui permet à la philosophie de garder une fenêtre ouverte pour ceux qu'elle laisse à la porte.

Ce n'est toutefois pas le choix que James lui-même fera en tant que philosophe. Ce n'est pas dans un hamac qu'il se sent pleinement vivant, mais sur le pont, lors du branle-bas de combat, parmi les êtres qui luttent. James n'aspire pas au sentiment de rationalité – du moins pas à celui qui conduit au repos de l'âme – il lui préfère la pensée inquiète, la pensée au travail. La figure de l'expert qu'il va privilégier sera celle d'un *explorateur*, nous l'avons évoqué, qui ne cesse de mettre ses hypothèses à l'épreuve du monde et des autres de sa pensée.

C'est ce philosophe explorateur que James convoque à ses côtés pour aborder le problème du matérialisme. James lui attribue la responsabilité de s'assurer que le problème demeure ouvert, qu'il ne puisse être tranché définitivement, ni par une certaine science, ni par une certaine philosophie.

Deux ans après la publication de cet article consacré au philosophe, James va donner une conférence à Princeton lors de laquelle il insistera sur ce point : les questions philosophiques ne peuvent être monopolisées et refermées par les seuls experts car elles « nous intéressent tous en notre qualité d'hommes<sup>247</sup> ». Cette formule constitue une première esquisse de ce qui deviendra plus tard une exigence explicite importante que James adressera à la philosophie : ce qui distingue un problème purement technique d'un problème philosophique, c'est que ce dernier intéresse un public élargi. La philosophie, aux yeux de James, ne doit pas se cloisonner au cercle des experts, elle doit être attentive à ce qui intéresse aussi les autres de la pensée.

---

<sup>247</sup> James W., « Action réflexe et théisme », in *La critique philosophique*, 10e année, n°51, 21 janvier 1882, p. 386.



#### iv) Les chevaliers rasoirs

Le 4 octobre 1881, James est invité à Princeton par le clergé unitarien pour donner une conférence portant sur les derniers progrès de la physiologie. C'est bien en philosophe explorateur, et non en expert technicien, qu'il va choisir d'aborder son sujet. Il veut interroger les rapports de la doctrine de l'action réflexe avec celle du théisme pour en dégager les conséquences philosophiques, celles précisément « qui nous intéressent tous en notre qualité d'hommes<sup>248</sup>. »

Le problème philosophique de la doctrine de l'action réflexe que James choisit de souligner est que certains penseurs s'en servent comme d'une arme pour en disqualifier d'autres. « Il ne manque pas aujourd'hui d'écrivains pour soutenir que l'action réflexe, avec tout ce qui s'ensuit, donne le coup de grâce à la superstition de la croyance en Dieu<sup>249</sup>. » Or James entend bien à nouveau désarmer ces inquisiteurs du matérialisme positiviste.

Sa stratégie ne va pas consister à clore le débat portant sur l'existence de Dieu par une solution définitive. Il va plutôt s'attacher à montrer que la croyance en Dieu n'est pas une attitude irrationnelle, qu'elle est parfaitement compatible avec la théorie de l'action réflexe. Selon une démarche pragmatiste, James entend défendre la légitimité de l'attitude théiste en tant qu'hypothèse de travail.

La théorie de l'arc réflexe, que l'on peut faire remonter à Descartes et sa conception de l'animal machine<sup>250</sup>, a joué un rôle considérable dans les conceptions physiologiques et psychologiques des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. Dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, elle constituera l'un des pivots des conceptions matérialistes de Spencer et de Huxley notamment, interlocuteurs privilégiés de William James.

---

<sup>248</sup> James W., « Action réflexe et théisme », in *La critique philosophique*, 10e année, n°51, 21 janvier 1882, p. 386.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>250</sup> Phillips D. C., "James, Dewey, and the Reflex Arc", in *Journal of The History of Ideas*, Vol. 32, Oct.-Dec 1971, p. 555.

L'un des articles les plus importants que consacre T.H. Huxley à cette théorie s'intitule « On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History »<sup>251</sup>. Il y déploie sa réflexion en s'appuyant sur une lecture de Descartes dont il revisite les conclusions : bien que Descartes ait tort d'envisager les animaux comme dénués de toute conscience, il a par contre raison de les tenir pour des automates – ils peuvent être des automates plus ou moins conscients.

Huxley n'entend cependant pas s'en tenir là. Cette conclusion regardant l'animal peut être étendue au système nerveux humain : l'homme a beau être conscient, il n'en reste pas moins un automate ; la conscience est un épiphénomène sans efficacité causale. C'est précisément l'un des points que James refuse, nous l'avons vu, dans l'article qu'il consacre à la théorie de la conscience automate. Admettre l'arc réflexe n'oblige pas, selon lui, à envisager la conscience comme inopérante. Comme le souligne D. C. Phillips, « James résout son problème en faisant de la conscience un complément nécessaire de l'action réflexe, en contraste avec plusieurs de ses contemporains qui l'envisage comme superflue »<sup>252</sup>.

La conférence qu'il donne en 1881 s'inscrit clairement, nous allons le voir, dans le prolongement de cette stratégie. Il s'agit cette fois pour James de montrer que cette théorie de l'arc réflexe, dont se réclament pourtant les matérialistes, tend à justifier les positions théistes. En intégrant l'idée d'une conscience efficace – une conscience sélective sur fond d'intérêts – dans le modèle de l'arc réflexe, il est possible d'offrir une place au théisme dans le cadre de l'évolutionnisme darwinien.

« Le courant de la vie qui pénètre en nous par les yeux ou les oreilles est destiné à sortir aux pieds, aux mains et aux lèvres<sup>253</sup>. » James commence par rappeler les éléments constitutifs de la doctrine de l'action réflexe. Celle-ci envisage la structure de notre système nerveux comme une triade dont aucun élément n'a d'existence indépendante : « l'impression sensorielle n'existe que pour provoquer le procès central de la réflexion qui, à son tour, n'existe que pour provoquer l'acte final<sup>254</sup>. » La pensée est ainsi conçue comme un lieu de

---

<sup>251</sup> Huxley T. H., « On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History », in *The Fortnightly Review*, 16 (New Series), p. 555-580.

<sup>252</sup> D. C. Phillips, *op. cit.*, p. 565. Voir également l'analyse détaillée des positions jamesiennes que propose Stéphane Madelrieux. Madelrieux S., *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, p. 125-171.

<sup>253</sup> James W., « Action réflexe et théisme », *op. cit.*, p. 387.

<sup>254</sup> *Ibid.*

transition qui doit conduire à des mesures actives. Si elle ne débouche pas sur un acte, elle doit plutôt être considérée comme pathologique ou abortive.

La pensée procède donc en trois moments : les impressions sensibles, leur sélection et leur remodelage, les actions auxquelles ce remodelage conduit. Cette conception a une conséquence très importante, souligne James : elle nous engage à considérer l'esprit comme un mécanisme essentiellement téléologique.

« Je veux dire par là que notre faculté conceptuelle ou théorique – le moyen département de l'esprit – *fonctionne exclusivement pour des fins* qui n'existent pas du tout dans le monde des impressions que nous recevons par la voie des sens, mais qui sont entièrement posées par notre subjectivité émotionnelle et pratique<sup>255</sup>. »

Ce remodelage sur fond d'intérêts *doit* se produire, insiste James, nous ne pouvons pas y échapper. Nous *devons* briser le chaos de nos impressions sensibles, l'aménager pour le rendre habitable. « Nous le brisons en mille histoires, nous le brisons en arts divers, en sciences diverses ; alors seulement nous commençons à nous sentir chez nous<sup>256</sup>. » Le miracle des miracles, poursuit-il, celui qu'aucune philosophie n'est parvenue à éclairer, c'est le fait que les choses se prêtent ainsi à être remodelées, qu'elles possèdent des « propriétés plastiques » à l'égard de cette multitude de fins et desseins, scientifiques, artistiques ou pratiques, que nous ne cessons de poser.<sup>257</sup>

Lorsque nous sommes confrontés à des objets concrets, particuliers et familiers, nos réactions sont fermes et souvent instinctives. Mais lorsqu'on s'élève dans l'abstraction, l'objet qui demande à entrer dans notre vie mentale devient finalement l'univers tout entier. La réponse que nous donnons alors aux sollicitations de cet objet « univers », si l'on admet toujours le modèle triadique de l'esprit, conduira à des mesures actives, des attitudes, des actions spécifiques. « Leur fonction à tous, quelle que soit leur étendue, la fonction que le tempérament individuel ou le système, peu importe, remplissent toujours et à laquelle ils aboutissent est celle qui répond au troisième relais, celui de l'action<sup>258</sup>. » Il est facile de s'abuser, ajoute James, quant au rôle du département intermédiaire, et de le considérer

---

<sup>255</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 389.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 403.

comme le point final de la courbe mentale. Et pourtant, quelle que soit la complexité des pensées qui peuvent le remplir, sa fonction essentielle est « de définir la direction que prendra notre activité immédiate ou ultérieure<sup>259</sup>. »

« Ne dirais-je que ces quelques mots : *Vanitas vanitatum, omnia vanitas*, ce serait définir la nature totale des choses d'une façon qui produit autant de conséquences pratiques que si j'écrivais un traité *De natura rerum* en vingt volumes<sup>260</sup>. » Le traité pourrait suivre et expliquer plus en détail ces conséquences que ne le fait la sentence, nuance James, mais leurs conséquences pratiques pourraient être identiques. Ces considérations le conduisent à évoquer un article que son ami Charles Sanders Peirce avait publié en janvier 1878 sous le titre « Comment rendre nos idées claires ? »<sup>261</sup> :

« Si deux définitions de la réalité, différentes en apparence, ont des conséquences identiques, c'est qu'elles sont au fond identiques, que leur différence est illusoire et qu'elle provient du verbiage dans lequel elles sont exprimées<sup>262</sup>. »

Les conséquences pratiques, celles qui relèvent du troisième département de l'esprit, sont donc à prendre en compte si l'on veut clarifier la signification des hypothèses théoriques élaborées par le département intermédiaire.

L'exemple choisit par James, celui de la sentence et du traité, ne doit pas nous tromper. Il ne suggère pas de renoncer à toute élaboration théorique mais de reconnaître des droits à chacun des départements de l'esprit. La dérive qu'il cherche à stigmatiser consiste à considérer que le département théorique peut se suffire à lui-même, qu'il constitue le terme du processus de connaissance. Dans le même sens, James souligne l'importance de tenir compte de nos impressions sensibles. « Les trois départements de l'esprit ont des droits égaux de suffrage en la matière<sup>263</sup>. »

Une formule qui prétend à l'universalité devra donc répondre à une triple exigence : la prise en compte de toutes nos impressions sensibles – n'exclure aucun élément dont on fait l'expérience, dans la terminologie de l'empirisme radical ; respecter la cohérence théorique

---

<sup>259</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 403.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>261</sup> Peirce C. S., "How to make our ideas clear ?", in *Popular Science Monthly*, January 1878.

<sup>262</sup> James W., « Action réflexe et théisme », in *La critique philosophique*, 10<sup>e</sup> année, n°51, 21 janvier 1882, p. 403.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 404.

et expliciter les transitions ; fournir à nos pouvoirs actifs et émotionnels des motifs et des objets sur lesquels agir.<sup>264</sup>

Ces considérations apportent un éclairage complémentaire sur la conception que James se fait de la rationalité. Le premier article consacré au sentiment de rationalité s'était intéressé de près à la rationalité théorique. James prolonge ici sa réflexion en en soulignant cette fois la dimension pratique. La simplicité, la clarté ou la cohérence logique ne suffisent pas à rendre une formule pleinement rationnelle, elle doit encore produire des conséquences pratiques, fournir des objets et des motifs au troisième département de l'esprit.

Il faut que nous opérions, insiste James, c'est la seule chance que nous ayons d'approcher le monde donné, « car nous ne saurions obtenir la moindre lueur de ce qu'il est dans l'inimaginable insignifiance de son état intact<sup>265</sup>. » Nous n'avons donc le choix que d'opérer, « pour de pauvres ou pour de riches résultats [...] Le seul devoir qui puisse exister en cette affaire est celui d'obtenir les résultats les plus riches auxquels se prêtent les matériaux donnés<sup>266</sup>. » Cette dernière formule pourrait passer inaperçue, elle est pourtant très importante car elle indique en quoi la rationalité peut être considérée chez James comme synonyme de richesse. En quoi consiste la richesse dont il est question ici ? « La richesse consiste dans l'énergie des trois départements du cycle mental ».

Voilà le défaut majeur du matérialisme aux yeux de James, il constitue une solution irrationnelle du point de vue du tiers pratique, il nous interdit de nous sentir chez nous<sup>267</sup>. Il s'en tient au second relais du fonctionnement mental sans nous offrir d'objets sur lesquels agir et de motifs pour le faire – il nous propose de vivre dans un univers indifférent et déterminé, un univers précisément où il n'y a rien à faire.

« Tout l'appareil des forces actives de notre nature est là, dans l'attente, impatientes qu'elles sont de rencontrer un monde dont la conception leur apprenne comment elles doivent se déployer avec profondeur et dignité dans la vie<sup>268</sup>. »

---

<sup>264</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 404.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 405.

Voilà également l'avantage considérable du théisme sur le matérialisme : il propose une solution rationnelle d'un point de vue pratique. Il transforme un univers indifférent en une personnalité vivante « avec qui tout homme peut avoir affaire<sup>269</sup> », une personnalité intéressée susceptible d'entendre nos appels. Il sollicite notre énergie active, il favorise nos émotions, il nous donne à la fois des objets sur lesquels agir et des motifs pour le faire.

James ne défend pas l'idée que le théisme constitue la seule solution rationnelle du point de vue du département pratique de notre fonctionnement mental, la seule manière de solliciter notre énergie active. D'autres hypothèses sont envisageable, la question n'est pas là. Son objectif, dans le cadre de cet article, est de montrer que le théisme ne constitue pas une hypothèse irrationnelle, qu'on ne peut pas le disqualifier *a priori* au nom de la rationalité.

Le théisme doit cependant lui aussi répondre à la triple épreuve de la rationalité. S'il est rationnel d'un point de vue pratique, il ne peut pas pour autant faire l'économie des exigences des autres départements de l'esprit. Les faits et l'élaboration théorique de ces faits peuvent-ils mener à des conclusions théistes ? Selon James, aucun argument théorique ne peut trancher définitivement la question, du moins en l'état actuel de nos connaissances.

Si l'on tombe dans un théisme prématuré, idolâtre, voici venir le département numéro un avec sa batterie de faits sensibles qui nous force à sortir de notre sommeil dogmatique. Si nous nous complaisons dans une perspective purement mécaniste, c'est la raison pratique qui nous ébranle et fait de notre hamac un lit d'épine<sup>270</sup>. La raison théorique se trouve ainsi prise entre deux feux : « aujourd'hui une nouvelle récolte de faits, demain un afflux de nouveaux motifs<sup>271</sup>. »

Il est normal, ajoute James, que l'habitude commune des théologiens à négliger nos impressions sensibles suscite l'indignation, mais celle-ci ne doit pas pour autant prendre la forme d'une dénonciation de notre raison pratique. Que le théisme puisse être en dérive n'implique pas que tout théisme soit irrationnel. L'irrationalité serait plutôt du côté de ces positivistes qui tiennent pour évident qu'au milieu du naufrage de tous les dieux et de toutes les idoles, une seule divinité reste toujours debout, la Vérité scientifique – divinité qui aurait

---

<sup>269</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 405.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 406.

pour seul commandement suprême : « Tu ne seras pas théiste ; car ce serait satisfaire tes penchants subjectifs, et cette satisfaction est la damnation intellectuelle infinie<sup>272</sup>. »

Ces « très consciencieux gentlemen », ces « chevaliers du rasoir », poursuit James, s'abusent terriblement lorsqu'ils se figurent avoir sauté plus loin que leurs pieds, avoir soustrait leurs opérations mentales au contrôle de leurs penchants subjectifs<sup>273</sup>.

« Erreur profonde, ils n'ont pu que choisir, dans tout l'assortiment des penchants dont ils disposaient, ceux qui étaient certainement les mieux faits pour tirer des matériaux donnés les résultats les plus maigres, les plus arides, les plus morts – c'est-à-dire pour construire le pur monde moléculaire – et ils ont sacrifié tout le reste<sup>274</sup>. »

Si la richesse est l'étalon de la rationalité, James, on le constate, n'entend pas ménager l'attitude dogmatique des chevaliers du rasoir.

La conception que James se fait de la rationalité s'éclaire ainsi progressivement. Elle s'identifie à la richesse de notre activité mentale, celle-ci englobant à la fois les impressions sensibles, les élaborations théoriques et les actions auxquelles elles conduisent. Le philosophe de métier est particulièrement intéressé par la dimension théorique de la rationalité – « il n'a que faire d'un univers que l'on pourrait définir en deux phrases<sup>275</sup> », dira James dans *Pragmatism*. Il ne s'agit toutefois là que d'un intérêt parmi ses pairs. Pour être rationnelle, au sens large du terme – au sens jamesien pourrait-on dire désormais – une théorie doit également l'être du point de vue sensible et du point de vue pratique. Il y va chez James de la triple rationalité de l'arc réflexe.

Voilà ce qui permet à James de qualifier le matérialisme d'irrationnel : il ne répond qu'au critère purement théorique de la rationalité ; il est économe mais maigre et aride. Le théisme quant à lui, pour peu qu'il reste attentif aux impressions sensibles, qu'il ne tombe pas dans l'idolâtrie, a cet avantage considérable qu'il nous mobilise, qu'il nous engage. Ceci justifie, aux yeux de James, qu'il puisse demeurer une hypothèse de travail rationnelle.

---

<sup>272</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 407.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>275</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 84.

En 1881, James conclut sa conférence par une réflexion qui précise la figure du *philosophe explorateur*.

« Le penseur a son point de départ dans l'expérience du monde pratique, et il en demande la signification. Il se lance sur la mer spéculative et fait un voyage court ou long. Il monte dans l'empyrée et s'entretient avec les essences éternelles. Mais quelles que soient son œuvre et ses découvertes, dans le cours du voyage, le résultat définitif suprême auquel elles puissent aboutir, c'est toujours quelque nouvelle maxime ou résolution pratiques, ou la négation d'une ancienne de ce genre ; c'est ainsi que tôt ou tard, inévitablement, il est poussé au rivage sur la *terra firma* de la vie concrète<sup>276</sup>. »

Ce n'est donc pas sa longueur mais le voyage lui-même qui fait le philosophe. Les philosophes de métier, il est vrai, aiment les voyages au long cours – c'est important, il faudra en tenir compte, ne pas leur demander d'y renoncer. Mais les marins d'eau douce, les amateurs, à la condition qu'ils s'intéressent à leur pensée, peuvent aussi être philosophes. « Toute pensée qui conçoit ce voyage est une philosophie<sup>277</sup>. »

On voit mieux désormais comment l'intérêt de James pour les autres de l'expertise, tant du côté de la science que de la philosophie, se cristallise progressivement à travers le problème du matérialisme. James se sent à l'étroit dans cet univers déterminé et mécaniste habité par Spencer, Huxley et les autres chevaliers du rasoir. Il aspire à un univers où la conscience a un rôle à jouer, un univers qu'il est possible de transformer, un univers dont il ne serait pas un simple spectateur.

James est également porté par la conviction qu'il partage cette aspiration avec d'autres penseurs, des penseurs dont les revendications sont légitimes bien qu'ils ne soient pas des experts – ils sont eux aussi en quête d'un univers à habiter, un univers où ils pourront se sentir chez eux.

Pour offrir une chance, une place, à cet univers, James a besoin d'outils qu'il trouve pour une part dans le domaine de la psychologie, pour une autre dans celui de la philosophie. En tant que psychologue, il cherche à ébranler les positions de Spencer et Huxley et propose des alternatives à leurs conceptions mécanistes des relations entre l'esprit et la réalité. Les

---

<sup>276</sup> James W., « Action réflexe et théisme », op. cit., p. 12.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 12.

intérêts montent sur la scène de la pensée et la conscience y gagne en efficacité via son activité sélective. L'esprit ne se contente plus de copier une réalité qui lui préexiste et sur laquelle il n'a aucune prise : il opère dans une réalité en devenir à la fois plastique et résistante.

Il se tourne également vers la philosophie afin de désarmer les arguments d'autorité des hérauts du matérialisme. James se construit le philosophe dont il a besoin, un philosophe intéressé qui renonce aux solutions définitives au profit de l'exploration. James ne convoque pas ce philosophe pour clore les débats mais au contraire pour s'assurer que le problème demeure ouvert et qu'il ne soit pas l'objet d'un monopole – les questions philosophiques concernent tous les penseurs, les amateurs autant que les experts.

Dans cet univers en devenir au sein duquel les consciences opèrent des sélections en fonction d'intérêts subjectifs, où les arguments d'autorité sont désarmés et où les revendications des amateurs comptent autant que celles des experts, est-il encore possible d'échapper au relativisme radical ? Existe-t-il encore, autrement dit, un terrain stable où les penseurs puissent se rencontrer ?



## v) Le caractère insurmontable de la sensation

Notre cheminement nous a permis de constater en quels sens les intérêts constituent, dans les mains de James, autant de leviers pour ébranler la pensée. Tous les acteurs, sur la scène jamesienne du savoir, sont intéressés, aucun ne peut se réclamer d'un absolu pour clore les débats.

Cette prémisse des intérêts est en effet incontournable, selon James, si l'on veut approfondir les problèmes plutôt que forcer les décisions. Le dilemme du déterminisme est de ce point de vue exemplaire.

« Chaque idéal scientifique ou philosophique est un autel élevé à un Dieu inconnu. L'uniformité ne diffère pas à cet égard du libre arbitre. Si ceci est admis, nous pouvons discuter. Si l'on prétend au contraire que la liberté et la variété constituent un désir subjectif, tandis que la nécessité et l'uniformité seraient d'une tout autre nature, je crois qu'il vaut mieux abandonner le débat<sup>278</sup>. »

Non seulement James refuse que les intérêts soient utilisés pour disqualifier les autres de la pensée, mais il fait de leur reconnaissance la condition de possibilité d'un « penser ensemble » : il n'y a pas de discussion possible si *tous* les acteurs de la pensée ne reconnaissent pas qu'ils sont intéressés.

Mais James n'a-t-il pas égaré le monde commun dans l'aventure ? En introduisant et en multipliant les intérêts sur la scène de la pensée, ne risque-t-on pas en effet de remplacer une réalité indépendante et absolue par une multiplicité irréductible de mondes solipsistes ? Autrement dit, dans les termes de James, qu'est-ce qui peut nous sauver d'un éclatement en un chaos de solipsismes antagonistes ?

Ce sera là, notamment, le propos d'un article publié originellement en 1885, « The function of Cognition »<sup>279</sup>, dont James lui-même soulignera l'importance au regard du pragmatisme lorsqu'il en fera, dans une version légèrement remaniée, le chapitre inaugural de « The

---

<sup>278</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 161.

<sup>279</sup> Lu devant l'Aristotelian Society le 1<sup>er</sup> décembre 1884 et publié en 1885 : James W., "The function of Cognition", in *Mind*, 10, 1885, p. 27-44.

Meaning of Truth » en 1909<sup>280</sup>. Cet article est important non seulement parce qu'il va nous permettre de répondre à la question qui nous occupe ici, mais également parce qu'il constitue la première esquisse<sup>281</sup> par James de sa théorie ambulatoire de la connaissance, qui constituera le socle tant du pragmatisme que de l'empirisme radical, nous y reviendrons.

James s'inscrit ici à nouveau dans une perspective de psychologie descriptive. Il ne vise pas à dégager les causes de la cognition mais bien à en clarifier le fonctionnement. Dans le même sens, son ambition n'est pas d'expliquer comment l'auto transcendance est possible, mais de s'interroger sur les indices utilisés par le sens commun pour distinguer les cas où elle est réelle. Il s'agit bien pour James, c'est important de le souligner, de s'intéresser aux indices communément utilisés, ceux qu'utilisent « la plupart des hommes ».

Le point de départ de l'enquête de James est une sensation supposée indépendante de toute matière et de toute localisation spatiale. Afin d'éviter la question de la nature physique ou psychique de son « objet », James propose de la considérer comme une sensation de *q*.

Pour qu'elle possède une fonction cognitive, poursuit James, il faut qu'il y ait quelque chose à connaître. Ce quelque chose ne peut cependant pas être le contenu *q* de la sensation, terme qui présupposerait la distinction entre la sensation en tant qu'acte et son contenu en tant qu'objet. Il suggère plutôt de considérer ce quelque chose comme la qualité *q* de la sensation, fait jusqu'ici subjectif qu'elle porte en elle de façon endogène.

Pour que cette sensation soit considérée comme cognitive, selon l'usage courant, il faut une réalité en dehors d'elle qui corresponde à sa qualité intrinsèque *q*. « C'est seulement de

---

<sup>280</sup> Notamment dans une note, ajoutée à la version de 1909, dans laquelle James précise les éléments pragmatistes déjà présents en 1885 et ceux qui seront déployés ultérieurement. James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 49-50.

<sup>281</sup> « Par crainte de compromettre d'autres pragmatistes, quels qu'ils soient, je parlerai de la doctrine que j'essaie de rendre intelligible comme étant ma propre conception. Je la publiai pour la première fois en 1885, dans le premier article réimprimé dans le présent livre. Des thèses essentielles de cet article furent soutenues d'une façon indépendante, en 1893 et 1895, par le professeur D. S. Miller, et répétées par moi dans une allocution présidentielle intitulée « The Knowing of Things Together » en 1895. Le professeur Strong, dans un article du *Journal of Philosophy*, etc., intitulé « A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality », appela notre conception « la théorie James-Miller de la connaissance » et, à ce que j'ai compris, lui donna son adhésion. » *Ibid.*, p. 99-100.

cette manière qu'elle pourra quitter sa condition de solipsisme<sup>282</sup>. » Si la sensation ressemble à la réalité, on pourra dire qu'elle la connaît.

La réalité devient ainsi la garantie que la sensation est cognitive. James entend inscrire son hypothèse dans le cadre d'un réalisme. « Nous refuserons la fonction de cognition à toute sensation dont nous ne croyons pas que la qualité ou le contenu existent en dehors aussi bien qu'à l'intérieur d'elle<sup>283</sup>. » On peut cependant se demander ce qui permet de qualifier une chose de réalité ? « La seule réponse est la foi du psychologue, du critique ou de l'enquêteur<sup>284</sup> », nous dit James. Son hypothèse se veut réaliste mais sur un mode minimaliste. Il veut éviter que l'on ne préjuge trop rapidement du type de réalité à laquelle une sensation puisse se rapporter. Le choix de la lettre *q* pour désigner la qualité de la sensation vise cet objectif : la sensation se rapporte à *quelque chose de réel* sans que l'on puisse en préciser *a priori* la nature.

James poursuit sa réflexion en évoquant cette objection que ne manqueront pas de lui adresser les intellectualistes : pour être considérée comme cognitive, la sensation doit nécessairement entrer dans un système de relations. Isolée, elle ne nous apprend rien « sur » les choses, elle est muette, elle n'a rien d'une connaissance – le mutisme de la sensation parle pour elle, il n'y a rien à en tirer.

Or James refuse cet argument intellectualiste. Il est vrai que la sensation ne date pas *q*, ne le situe pas, ne le classe pas ni ne le nomme. Elle ne se connaît pas elle-même, ni ne se compare aux autres sensations. Et pourtant, ce n'est pas un « zéro psychique, « c'est un fait interne des plus positivement et précisément qualifié, avec un caractère bien à lui<sup>285</sup>. » Il est vrai que la sensation ne nous dit rien « sur » les choses. Mais elle nous met en contact avec elles :

« Lorsque notre connaissance "sur" les choses a atteint cette perfection si complexe, n'est-il pas besoin à ses côtés et inextricablement mêlée à elle d'une familiarité avec ce sur quoi porte toute cette connaissance ?<sup>286</sup> »

---

<sup>282</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 76.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 79

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 82

Ce *quoi* d'une connaissance par contact, par familiarité, par contraste avec la connaissance conceptuelle, la connaissance *sur* les choses, est précisément ce que nous donne la sensation. Muette, elle n'en possède pas moins une fonction cognitive déterminée, elle nous met en contact *avec ce qui résiste*.

« Les sensations sentent comme tire un fusil. S'il n'y a rien à sentir ou à toucher, elles se déchargent elles-mêmes *ins Blaue Hinein*. Par contre, si quelque-chose commence à leur résister, elles ne se contentent plus de tirer ou de sentir, elles touchent et elles connaissent<sup>287</sup>. »

Un problème se présente cependant à James : si l'on suppose un certain nombre de *q* réels présents, comment distinguer lequel la sensation connaît ? Pour pouvoir dire que la sensation connaît, elle doit nous indiquer quel *q* elle vise. Mais en quoi consiste cet indice ?

« En fait, chaque fois que nous nous positionnons en psychologues critiques, ce n'est pas en découvrant à quelle réalité « ressemble » une sensation que nous trouvons quelle réalité elle signifie. Nous prenons d'abord conscience de la réalité qu'elle signifie, puis nous supposons qu'elle est celle à laquelle la sensation ressemble<sup>288</sup>. »

C'est par les actions auxquelles elles aboutissent – leurs conséquences particulières – que les sensations nous indiquent quels *q* elles visent. Vous agissez sur un feu, vous le tisonnez, vous vous y réchauffez. Ceci m'oblige à croire que si vous sentez un feu, c'est bien de ce feu-ci qu'il s'agit.

« Nous nous voyons mutuellement regarder les mêmes objets, les viser et les manipuler de diverses manières et, partant, nous espérons et nous croyons que toutes nos diverses sensations ressemblent à la réalité et se ressemblent entre elles<sup>289</sup>. »

C'est ici que les questions que nous adressions à James trouvent leur réponse. Un monde commun peut se constituer au-delà de la multiplicité de nos perspectives intéressées par la modification réciproque de nos perceptions. Le doute théorique est bien entendu toujours *possible*, mais ce serait un cas de maladie spéculative si, pour reprendre l'exemple de James, tandis qu'un voyou brutalise mon corps, je spéculais sur la ressemblance entre sa vision de nos deux corps et la mienne.

---

<sup>287</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 84.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 90.

« Les hommes qui voient mutuellement leurs corps partager le même espace, parcourir la même terre, s'éclabousser de la même eau, faire résonner le même air, jouer le même jeu et manger les mêmes plats, ne croiront jamais en un pluralisme de mondes solipsistes<sup>290</sup>. »

« Le monde dont on fait l'expérience », dira James dans les *Essays in Radical Empiricism*, « se présente avec notre corps pour centre, centre de vision, centre d'action, centre d'intérêt [...] tout tourne autour de lui et est ressenti de ce point de vue<sup>291</sup>. » James retrouve un monde commun, au-delà du subjectivisme des intérêts, via ce qu'on pourrait appeler un *perspectivisme du corps et de l'agir*.

Dans un article rédigé avec Vinciane Despret<sup>292</sup>, nous qualifions ce perspectivisme de *radical* pour souligner notamment le fait que la perspective ne doit pas s'entendre chez James sur le mode de la vision, du regard, mais sur celui du corps et de l'action – ce qu'il fait et ce qu'on lui fait. « C'est dans les actes que le monde nous *résiste* au mieux, qu'il nous oblige à le *prendre en considération*<sup>293</sup>. »

On pourrait dire que *la* réalité – encore vague et indéterminée – devient *ma* réalité et *notre* réalité par l'intermédiaire du corps. Pour reprendre les termes de James dans les *Essays in Radical Empiricism* :

« L'endroit où est le corps, c'est "ici" ; le moment où le corps agit est "maintenant" ; ce que le corps touche est "ceci" ; toutes les autres choses sont "là", et "alors", et "cela" [...]. Le mot "je" par conséquent, est avant tout un nom de position, exactement comme "ceci" et "ici". Les activités reliées à "cette" position ont un relief privilégié [...]. Le mot "mon" désigne ce type de relief<sup>294</sup>. »

C'est « dans la construction d'une communauté d'expérience que ce quelque chose dont nous faisons l'expérience devient monde commun<sup>295</sup>. » Votre sensation ne peut suffire

---

<sup>290</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 90

<sup>291</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 121.

<sup>292</sup> Despret V., Galetic S., « Faire de James un « lecteur anachronique » de Von Uexküll », in *Vie et Expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaise (Dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 44-75.

<sup>293</sup> Ibid., p. 71.

<sup>294</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 138, note.

<sup>295</sup> Despret V., Galetic S., op. cit., 2007, p. 61.

puisque, telle quelle, vous ne pouvez la partager. La seule manière, pour une sensation, d'être reconnue, c'est au travers des actions qui la traduisent<sup>296</sup>. James dira également :

« Avant que je puisse penser que vous signifiez mon monde, il faut que vous ayez quelque action sur cet univers ; avant que je puisse penser que vous le signifiez en grande partie, il faut que vous agissiez beaucoup sur lui ; avant que je puisse être sûr que vous le signifiez comme moi, il faut que vous ayez sur lui précisément la même action que j'aurais si j'étais à votre place. Alors moi, votre critique, je serai tout prêt à croire non seulement que nous pensons la même réalité, mais que nous la pensons de même, et ceci pour sa plus grande partie<sup>297</sup>. »

Il a été jusqu'ici essentiellement question d'expériences sensibles. Mais qu'en est-il du domaine de la pensée symbolique ou conceptuelle ? N'y-a-t-il pas de nombreuses connaissances, admises comme telles universellement, qui n'opèrent pas sur leurs réalités ?

La réponse à ces questions tient dans la fonction pratique que James attribue aux connaissances conceptuelles :

« L'importance capitale pour la vie humaine de cette sorte de connaissance tient à ce fait qu'une expérience qui en connaît une autre peut apparaître comme son représentant, non pas dans un sens épistémologique quasi miraculeux, mais au sens pratique et défini de substitut dans diverses opérations, tantôt physiques, tantôt mentales qui nous conduisent à ses circonstances et à ses résultats<sup>298</sup>. »

Le concept, autrement dit, est un substitut fonctionnel pratique permettant de nous épargner la peine d'une vérification directe en nous indiquant une direction, un aboutissement possible dans l'expérience. « Les ondes de l'éther et votre colère, par exemple, sont des choses que ma pensée n'atteindra jamais par la perception, mais les concepts que j'en ai me conduisent aussi près que possible, jusqu'aux franges chromatiques ou aux mots et aux actes blessants qui sont leurs effets réellement les plus proches<sup>299</sup>. »

---

<sup>296</sup> Despret V., Galetic S., *op. cit.*, 2007, p. 61.

<sup>297</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>298</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, *op. cit.*, p.85. Notons que James s'intéresse ici à la fonction substitutive du signe conceptuel, nous reviendrons ultérieurement sur la fonction 'universalisante' – au sens de viser un horizon d'objets – qu'il attribue également au concept.

<sup>299</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, *op. cit.*, p. 89.

Ces considérations, notamment l'idée d'une tendance, d'une direction, constituant la signification d'un concept, nous imposent d'ouvrir une parenthèse et d'effectuer un détour par un article que James avait publié dans *Mind* quelques mois plus tôt : « On Some Omissions of Introspective Psychology »<sup>300</sup>.

C'est dans cet important article que James utilise pour la première fois l'expression « courant de pensée »<sup>301</sup> pour désigner notre vie mentale. Pour illustrer celui-ci, James recourt à la métaphore de la vie d'un oiseau, avec ses périodes de vol et ses moments de halte. Le courant de pensée possède ainsi des aspects transitifs et des aspects substantifs, ce dont témoigne par ailleurs le rythme du langage avec ses phrases ponctuées d'intervalles. Les haltes sont souvent occupées par l'imagination sensible, les vols par des relations, statiques ou dynamiques, la fonction principale des périodes transitives consistant selon James à nous conduire à des moments substantifs.

Les moments substantifs correspondent en fait à ce que James appelle le « thème » de la pensée, et ne constituent donc qu'une portion de celle-ci. Pour appréhender correctement l'« objet de pensée », il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble de ces portions transitives que nous évoquons à l'instant, c'est-à-dire le réseau de relations qui accompagnent cet objet, ses franges selon la terminologie jamesienne<sup>302</sup>. C'est précisément là l'une des difficultés rencontrées par l'introspection qui peine à faire droit à ces moments transitifs évanescents.

Ces considérations vont être également l'occasion pour James de critiquer cette conviction de Hume, qu'il assimile aux positions nominalistes, qu'on ne peut se représenter une chose qu'avec ses degrés exacts de quantité et qualité, qu'une pensée se doit de ressembler parfaitement à son objet. Or c'est là pour James une opinion erronée. On peut très bien posséder une représentation d'individus qui ne sont pas complètement déterminés. L'image elle-même ne peut être que de particuliers, mais il en va autrement de la signification. Nous pouvons en effet signifier la couleur sans signifier une couleur particulière. James souligne

---

<sup>300</sup> James W., "On Some Omissions of Introspective Psychology", in *Mind*, n° 33, Janvier 1884, pp. 1-26.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 3. « Toute la thèse de James consiste à soutenir, à travers ces descriptions, que les tendances et les relations sont tout autant senties que les états substantifs de départ et d'arrivée ; autrement dit, les relations entre états de conscience sont d'autres états de conscience, intermédiaires et médiateurs, c'est-à-dire transitifs. » Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 57.

ainsi la spécificité d'un sens de la signification qu'il attribue précisément à ces portions transitives et évanescences du courant de pensée.<sup>303</sup>

Ce sens de la signification appartient donc aux franges de la pensée et correspond à un sentiment de tendance. On peut dès lors distinguer avec James deux types de signification : la signification statique qui correspond à l'image sensorielle et la signification dynamique qui correspond aux franges, aux relations, au contexte. Ainsi lorsque James affirme que « certains concepts tirent toute leur signification de leur tendance », c'est à cette signification dynamique qu'il fait référence.

Nous l'avons évoqué, le concept a pour rôle, pour fonction, de nous conduire aussi près que possible du noyau substantif des sensations. Eminemment pratique, cette fonction nous épargne la peine d'une vérification directe, il permet d'anticiper le « lent enchaînement des choses<sup>304</sup>. » Tant que rien ne nous dit non, bas les pattes – bas les concepts pourrions-nous plutôt dire – nous pouvons leur faire confiance : ils nous conduisent aussi près que possible de la réalité singulière que nous visons, jusqu'à ses « franges chromatiques ». Nous accordons notre confiance aux signes conceptuels parce qu'ils nous indiquent un aboutissement possible dans l'expérience sensible et que nous pouvons nous épargner la peine d'une vérification directe tant que rien ne les contredit.

« Et je ne parle pas seulement de nos idées de choses imperceptibles telles que les ondes de l'éther, ou les "ions" dissociés ou des sentiments que nos voisins manifestent ; je parle aussi d'idées que nous pourrions vérifier si nous voulions en prendre la peine, et que nous tenons pour vraies, bien qu'elles ne se soient pas achevées en une perception, parce que rien ne nous dit "non" et qu'il n'y a pas en vue de vérité contraire. Continuer à penser sans être arrêté est, quatre-vingt-dix fois sur cent, ce qui remplace pratiquement pour nous la connaissance au sens complet du terme<sup>305</sup>. »

Certains concepts, ceux de Dieu, de substance ou d'âme par exemple, tirent ainsi toute leur signification de leur tendance, de l'orientation ultérieure qu'ils peuvent communiquer à notre pensée.

---

<sup>303</sup> James W., "On Some Omissions of Introspective Psychology", op. cit., p. 4.

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 116.

Le concept, pourrait-on dire, est donc pour James le condensé d'un processus de connaissance qui, pour être complet, doit aboutir, virtuellement sinon de fait, à une expérience perceptive. Pour ne pas être insignifiant, il doit indiquer la direction d'un contact possible avec ce qui résiste, raison pour laquelle James défend la thèse du « caractère insurmontable de la sensation ». Aussi magnifique soit-il – « il ne faut pas s'étonner que les philosophes en soient encore éblouis<sup>306</sup> » – le vol de la raison conceptuelle doit s'achever dans le plat pays de la sensation.

C'est là que réside la force de la science aux yeux de James. Non pas dans ses découvertes d'une vérité qui lui serait préexistante, lorsqu'elle « fait bande à part », mais dans une méthode permettant de « faire monde commun » :

« Les “théories scientifiques”, de leur côté, aboutissent toujours à des percepts définis. Vous pouvez déduire une sensation possible de votre théorie et, m'amenant dans votre laboratoire, prouver que votre théorie est vraie de mon monde en me faisant éprouver la sensation sur le champ<sup>307</sup>. »

C'est également là que James voudrait voir résider la force de la philosophie, dans sa capacité à faire monde commun plutôt que dans des débats métaphysiques qui « ne possèdent pas de conséquences pratiques de type sensible<sup>308</sup>. » Il ne s'agit pas d'amener tout le monde au laboratoire – il est trop étroit pour accueillir tous nos intérêts. Mais on peut se tourner vers les conséquences de nos idées, vers ce qu'elles transforment, là où les significations peuvent réellement se partager. Notre pensée doit faire l'épreuve de ce qui résiste.

« Trouver de tels *termini* sensibles devrait être le but principal de notre pensée supérieure [...]; et sans eux, nous sommes tous naufragés avec nos significations respectives<sup>309</sup>. »

Le pragmatisme de James se précise et devient de plus en plus explicite. En témoigne explicitement la note sur laquelle se clôture cet article qu'il consacre en 1885 à la fonction cognitive. Il y convoque son ami Charles Sanders Peirce et lui emprunte une formule

---

<sup>306</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 99.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>309</sup> *Ibid.*

devenue célèbre, celle-là même qui définira en 1898, sous une forme légèrement remaniée, la méthode pragmatique :

« Il n’y a pas de distinction dans les significations si fine qu’elle ne produirait pas une différence possible dans la pratique [...] Il apparaît donc, dès lors, que la règle pour atteindre le [plus haut] degré de clarté dans la compréhension soit la suivante : considérer quels effets, dont on peut penser qu’ils ont des fondements pratiques, produit selon nous l’objet de notre conception. Notre conception de ces effets constituera alors notre conception entière de l’objet<sup>310</sup>. »

Le fait que James choisisse de conclure cet article par la formule de Peirce revêt pour notre lecture une importance toute particulière. Cet emprunt – à ce moment précis – nous semble en effet constituer un indice fort de cette continuité à l’œuvre dans le cheminement jamesien que nous annonçons dans notre introduction. Dans cet article de 1885, James souligne le caractère insurmontable de la sensation dans le processus cognitif et son importance décisive dans les processus d’élaboration de mondes communs. Son choix de conclure cet article par la formule qui deviendra bientôt le socle de la méthode pragmatique nous permet de rattacher directement cette dernière aux préoccupations qui animaient jusqu’ici la pensée jamesienne. La méthode pragmatique que James ne formulera explicitement qu’en 1898 répondra à un besoin précis qui se manifeste déjà en 1885 : disposer d’un outil susceptible de favoriser les échanges entre les penseurs afin de permettre une élaboration collective des savoirs et la construction d’un monde commun.

---

<sup>310</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p.99. James se réfère à Charles S. Peirce : “How to make our Idea clear”, in *Popular Science Monthly*, New York, January, 1878, p. 293.

## vi) De multiples réalités enchevêtrées

Quatre ans après la publication de *The function of Cognition*, l'année précédant la parution en 1890 des *Principles of Psychology*, James s'intéresse de près au problème de la croyance et publie un article qui constitue un nouveau jalon important de la genèse du pragmatisme.

Il y pose en effet plusieurs gestes forts. Le premier et non le moindre consiste à retirer à la notion de croyance son pouvoir de disqualification. James entend bien remettre tout le monde – tous les mondes, nous allons le voir – dans le même bateau. Il refuse pour cela ce lien que l'on établit trop rapidement, trop facilement, entre la croyance et le contenu des idées. La notion de croyance, autrement dit, ne désigne pas une opinion non fondée, par opposition à une connaissance plus « vraie » qui marquerait le domaine privilégié du savoir. Elle est cette fonction, partagée par *tous* les penseurs, qui leur permet de tenir certaines choses pour réelles.

C'est à Brentano que James choisit de s'allier pour appuyer son appel au branle-bas de combat, se référant à cet « admirable chapitre de sa *Psychologie* »<sup>311</sup> dans lequel le penseur allemand distingue clairement la conception et le jugement comme deux phénomènes psychiques fondamentaux différents.

« Rien n'est jugé (cru ou nié) qui n'a pas été pensé également » cite James, « mais nous devons insister sur le fait que, dès que l'objet de pensée devient l'objet d'un jugement assertif ou négatif, notre conscience entre dans une relation entièrement nouvelle avec lui<sup>312</sup>. »

Cet objet est-il réel ? « C'est dans la réponse Oui à *cette* question que se trouve ce nouvel acte psychique que Brentano appelle "jugement", mais que je préfère appeler "croyance". » Bien que James ne l'explique pas, la nuance est importante. Nous pouvons oser l'hypothèse qu'il s'agit bien là d'une mesure stratégique : des deux termes, James choisit le moins noble, celui qu'on laisse traditionnellement à la porte – on ne pourra pas se dire « sans » croyance, dans la perspective jamesienne, sinon pour reconnaître qu'on est dénué de jugement.

---

<sup>311</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 105.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 106.

Ce qui caractérise la croyance, poursuit James, c'est aussi « la cessation de l'agitation théorique par l'avènement d'une idée qui est intérieurement stable et remplit solidement l'esprit à l'exclusion des idées contradictoires. Lorsque c'est le cas, les effets moteurs tendent à suivre<sup>313</sup>. » La croyance est cette fonction, intimement liée aux émotions, qui nous permet d'agir. Heureusement donc qu'elle n'est pas le privilège de l'opinion car le savant serait bien démuni sans elle, contraint à l'inaction dans un monde totalement irréal. Savants, amateurs, profanes, tous croient dans le même bateau – pont commun qui va permettre à James d'examiner sans mépris ce qui distingue leurs différents hamacs, les lieux où leurs pensées posent et se reposent.

Toute la psychologie de la croyance, précise-t-il, repose sur deux faits fondamentaux : qu'une même chose peut être pensée de différentes manières et que des choix s'opèrent entre elles.

« Les sujets auxquels on adhère deviennent des sujets réels, les attributs des attributs réels, l'existence une existence réelle ; tandis que les sujets négligés deviennent des sujets imaginaires, les attributs négligés des attributs erronés et l'existence négligée une existence dans le no man's land [...]»<sup>314</sup> »

Ce point est l'occasion pour James de distinguer ici l'attitude du sens commun et celle du philosophe. Pour le premier, *Vae victis* est la règle vis-à-vis des choses négligées : elles ne sont même pas traitées comme des apparences, elles ne sont rien, un simple gâchis. Ce qui sort d'un univers de croyances n'a de place nulle part. Le danger, c'est alors de penser qu'il ne peut y avoir qu'un seul hamac à bord, plus exactement que le hamac est le pont. « Lorsque le sens commun est occupé par l'un d'entre eux, il oublie pour un temps ses relations avec le reste<sup>315</sup>. »

Cette dérive conduit à l'isolement et au dogmatisme – on s'enferme dans son univers et l'on oublie qu'il en existe d'autres. Le philosophe explorateur doit pouvoir quant à lui voyager entre les mondes :

« Le philosophe accompli est celui qui cherche non seulement à assigner à chaque objet offert à sa pensée sa meilleure place au sein de l'un ou l'autre de ces mondes, mais qui

---

<sup>313</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 102.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 113.

cherche également à déterminer la relation entre chacun de ceux-ci au sein de l'univers total<sup>316</sup>. »

Ces explorations du philosophe doivent être rigoureuses, James le souligne : il doit s'efforcer d'assigner à chaque objet sa meilleure place. Il s'agit également de garder les portes et les fenêtres ouvertes pour les choses négligées, rappeler que la pensée peut habiter des hamacs très différents. Le philosophe doit en outre construire des ponts qui peuvent conduire d'un monde à l'autre – *déterminer* des relations. L'expression « univers total » enfin ne doit pas nous tromper. James ne postule pas ici un univers qui engloberait tous les mondes et constituerait une limite indépassable. Il engage plutôt le philosophe à prendre en compte l'ensemble des mondes, à en laisser le moins possible à la porte.

Chacun de nous vit dans une pluralité de mondes enchevêtrés : le monde des sens, celui des qualités et des forces telles que la chaleur, la couleur, la gravité, la vie ; le monde de la science, habité de solides, de fluides et de leurs « loi » du mouvement ; le monde des propositions logiques et mathématiques, des vérités abstraites ; le monde que parcourent les « idoles de la tribu » ; ceux qui accueillent les dieux ou le Roi Lear ; les mondes de l'opinion individuelle et ceux de la pure folie.

« Chacun élit cependant parmi ces divers mondes celui qui sera le monde des réalités ultimes. Aucune contestation ne provient des objets de ce monde. Tout ce qui contredit ce que l'on croit d'eux doit intégrer un autre monde ou mourir<sup>317</sup>. »

C'est bien de nos intérêts dont il est question ici, de « l'infinie partialité de notre nature et de notre propension invétérée à choisir<sup>318</sup>. » Si nous étions de purs logiciens, nous attribuerions un même degré de réalité à tous les objets de notre pensée. Mais nous sommes des penseurs pourvus de réactions émotionnelles, nous sélectionnons, nous soulignons, nous nous tournons vers certaines choses avec détermination. La réalité, nous dit James, se diffuse de proche en proche en partant de nous-mêmes. « Elle s'évanouit seulement lorsque le fil connecteur est perdu », dans le cas des émotions dépressives, par

---

<sup>316</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 113.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 117.

exemple, lorsque « tout semble froid et fantomatique », que le cœur s'assèche et que le « monde meurt et se vide<sup>319</sup> ».

Or, « pour la plupart des hommes », cette position prérogative est occupée par les choses sensibles, par ce qui résiste. Ce sont celles que nous prenons le plus au sérieux. Plusieurs qualités, entremêlées, nourrissent notre sens de la réalité : la coercition sur l'attention, la vivacité ou l'intensité sensible, la stimulation de la volonté, l'intérêt émotionnel, la cohérence avec certaines formes favorites de contemplation, l'indépendance causale. Reste que « le plus que l'on puisse dire à propos de la croyance de quelqu'un est qu'elle est aussi forte que sa croyance en ses propres sens<sup>320</sup> ».

Nous retrouvons ici cette « réalité primordiale », ce « caractère insurmontable » des sensations qui occupe une place centrale dans l'univers philosophique de James. Les choses sensibles constituent le noyau du monde réel.

« Ce dont *nous* avons besoin » – ce *nous* qui désigne la plupart des hommes – « c'est de la réalité pratique, de la réalité pour *nous* et, pour posséder cela, un objet ne doit pas seulement apparaître, mais il doit apparaître comme intéressant et important<sup>321</sup>. »

Les choses sensibles ont cette importance, cette vivacité<sup>322</sup>, cette chaleur qui attise notre intérêt. Notre foi en tout le reste est *épinglée* aux objets vivants<sup>323</sup>.

On comprend mieux dès lors ce leitmotiv de James que « les objets conçus doivent manifester des effets sensibles ou ils seront niés ». Ce peut être de manière indirecte, de proche en proche, comme les abeilles dans l'essaim s'accrochent les unes aux autres, mais au terme de la chaîne des effets doivent se faire sentir. Il est exact qu'une conception dénuée d'effets sensibles pourrait continuer à exister dans l'un des mondes d'un individu singulier. Ce ne serait cependant jamais dans ce monde où les significations peuvent se partager. Et, comme philosophe, c'est à « la plupart des hommes » que James choisit de s'intéresser : il veut mettre les mondes en relation.

---

<sup>319</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 123.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 116-117.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 127.

Le processus vaut dans le sens inverse également. Une conception qui nierait des effets sensibles réellement éprouvés tout en prétendant rendre compte de l'expérience dans son ensemble relèverait de la « généralité crasseuse ». James évoque de ce point de vue l'attitude de la science vis-à-vis de la croyance publique aux phénomènes spirites : ces phénomènes sont disqualifiés comme mensonges ou illusions des sens qui « violent le système entier de la science physique admise ». Lui-même ayant observé de tels phénomènes, « sous des conditions expérimentales qui lui paraissaient satisfaisantes », James choisit de ne pas renoncer à accueillir ces expériences, quitte à voir « se déchirer en deux toute la fabrique de la science ».

James fait ici référence à la rigidité et l'hermétisme des systèmes scientifiques qui tendent à nier l'intérêt et jusqu'à l'existence des faits « sauvages » qui leur échappent et les ébranlent. Il n'est pas question ici de poser des conclusions hâtives mais à nouveau de garder les portes et les fenêtres ouvertes. Les systèmes scientifiques doivent demeurer perméables et révisables. C'est ainsi qu'il ajoute un chapitre sur les « recherches psychiques » au recueil de « La volonté de croire », en 1897, « par amour du fairplay en science<sup>324</sup>. » Cette notion de « fairplay » en science ne renvoie pas un principe moral qui réclamerait une forme de politesse entre des chercheurs issus de disciplines différentes. Ce « fairplay » est d'ordre méthodologique et concerne les faits : James refuse qu'on taxe un fait d'illusion ou de mensonge sous prétexte qu'il n'entre pas dans un système donné.

Quelques années plus tard, ce principe méthodologique du fairplay participera de la reformulation radicale de l'empirisme que proposera James :

« Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience<sup>325</sup>. »

Pour intéresser « la plupart des hommes », une philosophie doit donc être en mesure d'accueillir nos expériences sensibles. Elle doit également peupler le monde d'objets intéressants, ceux qui nous sollicitent et nous répondent, nous secouent, nous poussent ou nous incitent à l'action. C'est pourquoi le matérialisme ne sera jamais universellement

---

<sup>324</sup> James W., *La volonté de croire*, op. cit., p. 38.

<sup>325</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p.58.

accepté, ne pourra jamais « faire monde commun » selon James : il nie « la réalité des objets de la plupart des impulsions que nous chérissons le plus<sup>326</sup> ».

Pour l'homme maussade, l'existence est détestable et ennuyeuse ; l'homme enchanté la trouve belle et heureuse. Mais pour tous les deux, la référence est intensément objective. Il y a une « cause extérieure en raison de laquelle ils doivent se sentir ainsi ». « Toute philosophie qui annihile la validité de la référence en expliquant ses objets ou en les traduisant en des termes sans pertinence émotionnelle abandonne l'esprit sans rien ou presque à prendre en compte ou sur quoi agir<sup>327</sup>. » Une telle philosophie produit une horreur similaire à celle du cauchemar, bien que les conditions en soient inversées : elle nous donne des moyens d'agir mais aucun motif pour le faire.

Celui qui affirme que « la vie est sérieuse » ne propose pas une définition savante du mystère de l'univers. Il a cependant le mérite d'en proposer une définition distincte en attribuant à ce mystère le droit de réclamer de nous une attitude précise, appelée « sérieux » : la volonté de vivre énergiquement malgré la douleur que cela implique. De même celui pour qui tout est vanité « permet à l'anesthésie, à la simple fuite loin de la souffrance de devenir notre règle de vie ». Nos différentes philosophies engagent des attitudes, des manières d'habiter et d'aménager l'univers, autant de conséquences qu'il faut prendre en compte car elles participent de leurs significations.

Il ne s'agit pas pour l'expert de renoncer à toute élaboration théorique rigoureuse. James souligne également l'importance d'une organisation précise de nos conceptions et fait droit à des charpentes de vérités qu'il qualifie de « rationnelles<sup>328</sup> ». Simplement, les philosophies de son époque, qu'il s'agisse de l'idéalisme absolu ou du matérialisme, ne manquent pas de ressources théoriques – il n'est pas besoin de les encourager en ce sens. De même, James ne stigmatise pas toutes les formes de rationalisme mais il reproche à ces philosophies, particulièrement dans leurs formes dogmatiques, d'ignorer ou de négliger l'importance des

---

<sup>326</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 143.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>328</sup> « Montrer ce que sont ces objets idéaux et ces relations rationnelles réclameraient un article séparé ». *Ibid.*, p. 151. Ce que James fera dans le dernier chapitre des *Principles of Psychology*, vol. 2, chap. XXVIII, "Necessary Truths and the Effects of experience", pp. 617-689. Ces vérités rationnelles, celles de la logique et des mathématiques, se caractérisent par la fixité de leurs termes et de leurs relations. Rationnelles, ces vérités ne sont cependant pas absolues : elles doivent elles aussi faire l'épreuve de l'expérience sinon à demeurer « insignifiantes » pour nous. Nous y reviendrons.

résultats pratiques, de ces conséquences que « la plupart des hommes » peuvent partager car elles modifient leurs perceptions, de proche en proche sinon directement.

C'est là la tâche que James se donne : rappeler aux « savants » qu'ils doivent s'adresser à « la plupart des hommes ». Pour ne pas mourir de solitude, les concepts doivent sortir de leur enclos. La solitude, pour un concept, consiste à vivre dans un isolement purement théorique, à être dénué de toute conséquence pratique, à ne jamais se traduire en des perceptions que les autres de l'expertise peuvent éprouver.

Son cheminement le conduit finalement à souligner les trois grandes exigences auxquelles devrait répondre selon lui une théorie philosophique : la richesse, la simplicité et la précision de l'organisation.

« La richesse est obtenue en incluant tous les faits sensibles dans le schème ; la simplicité en les déduisant du plus petit nombre possible d'entités primordiales permanentes et indépendantes ; l'organisation précise en assimilant ces dernières à des objets idéaux entre lesquels sont obtenues des relations d'un type fondamentalement rationnel<sup>329</sup>. »

James n'entend donc pas réclamer à l'expert qu'il abandonne ce qui est important pour lui – la simplicité et la précision de l'organisation, que seul permettent les voyages au long cours loin des côtes – mais il souhaite aménager une place en philosophie pour ces choses pratiques et sensibles, ces objets vivants, qui ont tant d'importance pour la plupart des hommes.

---

<sup>329</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 151.



### 3) Psychologie et métaphysique

#### i) La psychologie comme science naturelle

A la fin des années 70, l'éditeur Henri Holt cherche un auteur en vue de la publication d'un ouvrage consacré à la psychologie. Il souhaite publier un manuel universitaire classique de plus ou moins cinq cent pages destiné aux étudiants en psychologie. Il s'adresse pour cela à John Fiske, alors assistant bibliothécaire à Harvard, par ailleurs disciple de Spencer, qui commence le travail pour renoncer finalement en mai 1878. Fiske recommande alors à Holt un auteur de sa connaissance, au fait selon lui des derniers développements de la psychologie et susceptible de mener le projet à bien : William James<sup>330</sup>.

Henri Holt soumet le projet à James sans mentionner cependant de date limite pour la publication. James accepte, précisant que sa santé et ses autres engagements ne lui permettront pas de rédiger le manuel avant la fin de l'année 1880. Holt se dit surpris par le délai et lui demande de faire aussi vite que possible, fixant la date limite de juin 1880, afin que le livre puisse être imprimé et publié avant la reprise des cours.<sup>331</sup> Le manuscrit arrivera finalement sur le bureau de Henri Holt en 1890, douze ans plus tard. Le « manuel » comptera deux volumes de sept cent pages chacun.

Pendant ces douze années de gestation, James élabore progressivement sa propre version de la psychologie, une psychologie qui entend clairement s'émanciper, nous venons de le souligner, des postulats du matérialisme. Mais si les *Principles* commencent et s'achèvent effectivement par une protestation contre le matérialisme mécaniste<sup>332</sup>, James n'entend pas pour autant renoncer, nous allons le voir, au projet scientifique et à ses exigences empiriques.

James souhaite en fait développer une psychologie descriptive libre de tout présupposé métaphysique, une science naturelle. Or, selon lui, la psychologie traditionnelle se trouve de

---

<sup>330</sup> Fisk Ethel F. ed., *The Letters of John Fiske*, Macmillan, New-York, 1940, p. 371.

<sup>331</sup> *The Works of William James. The Principles of Psychology*, vol. 1, Harvard University Press, 1981, p. xliii, n. 5.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. xvi

ce point de vue en défaut tant sous sa forme associationniste que sous sa forme spiritualiste. Toutes deux recourent à des entités métaphysiques dont James estime qu'il faut se débarrasser si l'on prétend faire de la psychologie une science. La métaphysique a bien un rôle fondamental à jouer aux yeux de James mais elle n'a pas sa place selon lui dans le cadre restreint d'une science naturelle, nous y reviendrons.

Pour réduire la complexité apparente de la vie mentale, la tradition a emprunté deux voies principales. La première consiste à classer les activités mentales en autant de facultés, puis à les attribuer à une entité simple, l'âme individuelle. Il s'agit là selon James de la théorie spiritualiste orthodoxe de la scolastique et du sens commun<sup>333</sup>. La seconde manière d'unifier le chaos consiste à chercher les éléments communs dans les divers faits mentaux plutôt que dans un agent derrière eux, et de les expliquer par diverses formes d'arrangement, « comme on explique une maison par ses pierres et ses briques<sup>334</sup>. » On parle alors de psychologie associationniste, une psychologie sans âme où l'unité découle d'une association mécanique d'idées simples, d'atomes psychiques.

Or, du point de vue de James, ces deux grandes orientations de la tradition psychologique sont en dérive. Elles relèvent d'une « métaphysique fragmentaire, irresponsable, à demi-éveillée, inconsciente de ce qu'elle est<sup>335</sup> ». James souhaite proposer une voie alternative, une psychologie qui échappe à la dérive métaphysique de l'associationnisme atomiste sans renoncer pour autant à l'empirisme.

L'un des problèmes de l'explication associationniste, aux yeux de James, relève de ses implications mécanistes. Pour rendre compte du fait que les idées s'associent dans tel ordre plutôt que tel autre, les associationnistes doivent introduire l'ordre dans le monde extérieur. « La danse des idées » consiste alors en « une copie, plus ou moins mutilée et altérée, de l'ordre des phénomènes<sup>336</sup>. » On voit bien comment cette conception peut dès lors conduire au matérialisme mécaniste : l'esprit est purement passif, il ne fait que refléter l'ordre extérieur, il se contente d'enregistrer mécaniquement des données, il est entièrement conditionné par l'ordre extérieur.

---

<sup>333</sup> *The Works of William James. The Principles of Psychology*, vol. 1, op. cit., p. 15.

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 17.

Pour échapper à la dérive mécaniste de l'associationnisme atomiste, James introduit les intérêts dans le jeu et attribue à la conscience une fonction essentielle de sélection<sup>337</sup>. Il y va de la différence, pour lui emprunter une jolie métaphore, entre les aimants et les amants. Romeo, nous dit James, désire Juliette comme les limailles désirent l'aimant et, comme elles, il fonce et rejoint sa bien-aimée si rien ne s'y oppose. Mais si l'on dresse un mur entre les amants, ils ne resteront pas comme des idiots, la face collée de chaque côté de la paroi, comme le feraient l'aimant et ses limailles sur une feuille de papier. Ils trouveraient rapidement une voie alternative, en escaladant ou en contournant le mur par exemple.

« Dans le cas des limailles, le chemin est fixé ; qu'elles atteignent ou non leur but relève de l'accident. Dans le cas des amants, la fin est posée et le chemin peut être modifié indéfiniment<sup>338</sup>. »

Tels sont le critère et la marque selon James de la présence du mental dans les phénomènes : ce qui différencie les aimants des amants, le mécanisme de l'intelligence, c'est la poursuite de fins futures et le choix des moyens pour y parvenir<sup>339</sup>.

La solution spiritualiste présente quant à elle un autre défaut majeur. Elle s'appuie sur une entité métaphysique dotée de facultés qui existent absolument et ignore son inscription dans un environnement spécifique. Or, selon James :

« Les faits mentaux ne peuvent pas être étudiés correctement en dehors de l'environnement physique offert à leur connaissance. Le grand défaut de l'ancienne psychologie rationnelle était de poser l'âme comme un être spirituel absolu doté de certaines facultés propres par lesquelles on expliquait diverses activités telles que se souvenir, imaginer, raisonner, vouloir, etc., sans presque jamais se référer aux particularités du monde auquel ces activités ont affaire<sup>340</sup>. »

James ne veut pas d'un esprit passif, entièrement déterminé par le monde extérieur, mais il n'est pas prêt pour autant à renoncer à l'empirisme, et à accepter en psychologie le postulat métaphysique d'un esprit absolu indépendant de tout environnement.

---

<sup>337</sup> Stéphane Madelrieux qualifie ainsi très justement la position de James de « sélectionnisme ». Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 65.

<sup>338</sup> *The Works of William James. The Principles of Psychology*, vol. 1, *op. cit.*, p. 20.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>340</sup> James W., *Précis de psychologie*, Trad. Nathalie Ferron, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 45.

Il se trouve dès lors confronté à deux problèmes majeurs, deux problèmes intimement liés qui relèvent des fondements mêmes de l'empirisme traditionnel : comment rendre compte des relations, dans une perspective empirique qui entend faire l'économie d'un agent suprasensible ? Comment rendre compte des combinaisons mentales, si l'âme ou l'égo n'en est pas responsable à travers son activité synthétique supérieure ?

James se penche sur ces problèmes et élabore une solution dès le début des années 1880, tandis qu'il s'intéresse de près à la question de la perception de l'espace. Dans une lettre qu'il adresse à Carl Stumpf le 6 février 1887, James signale la publication prochaine dans *Mind* de son article sur l'espace<sup>341</sup>. Il y exprime son souhait de recevoir l'avis de Stumpf dont les réflexions demeurent à ses yeux, d'un point de vue philosophique, les plus pénétrantes, et précise également que la majeure partie de cet article avait été écrite six ou sept ans plus tôt. Au début des années 1880, il pose ainsi les premières pierres de sa propre théorie de la connaissance, avec laquelle il prend ses distances tant vis-à-vis du spiritualisme que de l'empirisme traditionnels.

L'une des questions fondamentales que James aborde dans cet article est celle des relations spatiales. Selon lui, l'« ordre spatial » est un terme abstrait qui recouvre des perceptions concrètes de figures, de directions, de positions, de magnitudes et de distances. Si les différentes figures relèvent d'impressions spécifiques et n'impliquent pas la question des relations spatiales, il en va par contre autrement de la distance et de la direction qui relèvent bien de cette dernière catégorie. James souligne alors cette opinion des psychologues platonisants selon laquelle les relations sont incommensurables aux données sensibles et relèvent de la pensée pure.

La prise de position jamesienne vis-à-vis de cette opinion est claire : de même que la relation entre deux nombres est un autre nombre, les relations spatiales sont des faits d'ordre spatial. Plus concrètement, « si nous parlons de la relation de direction de deux points l'un vers l'autre, nous désignons simplement la sensation de la ligne qui les relie. La ligne est la sensation ; sentez-là et vous sentez la relation, voyez-la et vous voyez la relation »<sup>342</sup>. Les relations spatiales sont donc pour James des membres intégraux du flux sensible.

---

<sup>341</sup> James W., "The perception of Space", in *Mind*, Vol. 12, 1887, p. 1-30 ; 183-211 ; 321-353 ; 516-548.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 14.

Cette idée se révélera, au regard de l'évolution de sa pensée, d'une importance véritablement décisive. James est d'ailleurs sur ce point très explicite. Dans un article de 1907, il exprime le soulagement qu'il éprouva quand il s'aperçut que les relations d'espace étaient homogènes aux termes reliés : les termes étaient des espaces, les relations d'autres espaces intermédiaires. « Pour les disciples de Green, les relations d'espace étaient saltatoires, pour moi elles devinrent dès lors ambulatoires »<sup>343</sup>. Du point de vue du statut qu'elle confère aux relations<sup>344</sup>, la théorie jamesienne de la connaissance trouve bien son origine dans les réflexions que James consacre à la perception de l'espace au début des années 1880<sup>345</sup>.

Cette thèse de l'expérience des relations, qui sera l'un des pivots tant de l'empirisme radical que des développements plus tardifs du pragmatisme, nous le verrons, ne constitue cependant que l'une des dimensions de la théorie jamesienne de la connaissance. Une autre thèse fondamentale de cette théorie concerne la manière d'interpréter les combinaisons mentales.

Dans le cadre de la perception de l'espace, cette problématique peut être formulée comme suit : comment rendre compte de l'espace perçu à partir d'une diversité de sensations ? James reproche au philosophe et logicien allemand Hermann Lotze – et, à travers lui, à l'ensemble de la tradition idéaliste – de répondre à cette question en invoquant un agent de reconstruction suprasensible : « Il insiste sur le fait que l'espace ne peut pas émigrer directement dans l'esprit à partir de rien, mais qu'il doit être reconstruit par l'âme ; et il semble penser que ses premières reconstructions par l'âme doivent être suprasensibles »<sup>346</sup>.

L'alternative que propose alors James se révèle, nous allons le constater, particulièrement importante :

---

<sup>343</sup> James W., "A Word More About Truth", in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 15 (Jul. 18, 1907), p. 397. James y précise que le qualificatif "ambulatoire" est emprunté à Charles A. Strong.

<sup>344</sup> « Les relations intermédiaires sont donc, pour une relation concrète de connaissance, des fondements aussi indispensables que l'espace intermédiaire pour une relation de distance. » James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 102.

<sup>345</sup> Pour une analyse détaillée et contextualisée de cette problématique chez James, voir Madelrieux S., op. cit., 2008, p. 13-61.

<sup>346</sup> James W., "The perception of Space", op. cit., p. 543.

« Mais pourquoi les sensations elles-mêmes ne pourraient-elles pas être les actes reconstructifs spatiaux originaux de l'âme, à partir desquels, bien entendu, d'autres actes de reconstruction ultérieure peuvent s'ensuivre ?<sup>347</sup> »

Cette remarque illustre la volonté de James de s'en tenir à une psychologie descriptive qui évite tout recours à des « entités sous-jacentes ». Selon James, la genèse de nos perceptions spatiales peut être parfaitement décrite « sans recourir à quelque mystérieuse “chimie mentale” ou pouvoir de “synthèse” »<sup>348</sup>. Tant le spiritualisme que l'associationnisme sont ainsi pris en défaut de « dérive métaphysique » par James au début des années 1880.

Cette interprétation nourrit indubitablement, nous l'avons signalé, les réflexions qu'il consacrera quelques années plus tard à l'*ego* dans les *Principles*<sup>349</sup>. La question inaugurale est en effet identique : doit-on considérer l'âme comme l'agent des combinaisons mentales ? Ou peut-il tenir dans le flux des états de conscience lui-même ? La solution l'est également :

« Les états de conscience répondent à tous les besoins de la psychologie. Il appartient sans doute à la métaphysique et à la théologie de prouver l'existence de l'Âme, mais ce principe substantiel d'unité est une hypothèse qui n'est pas nécessaire à la psychologie<sup>350</sup>. »

L'interprétation que suggère James est celle d'une identité fonctionnelle : si les états de conscience sont bien des réalités, il ne peut y avoir aucune identité substantielle entre ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui, les premiers ayant disparu quand les seconds apparaissent. Par contre, la conscience d'hier et celle d'aujourd'hui connaissent les mêmes objets, dont fait partie le *moi* passé. Elles le traitent de la même manière, l'accueillent et l'appellent mien.

« Des penseurs successifs numériquement distincts, mais ayant tous la même conscience du même passé, constituent un véhicule approprié pour toute l'expérience effective que nous avons de notre unité et de notre identité personnelles. Et c'est

---

<sup>347</sup> James W., "The perception of Space", op. cit., p. 543.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>349</sup> « Le Je, ou "ego pur", est un sujet d'enquête beaucoup plus difficile que le Moi. C'est ce qui, à n'importe quel moment donné, est conscient tandis que le Moi n'est qu'une chose dont il est conscient. En d'autres termes, il est le *Penseur* ; et la question se pose de savoir *ce qu'est* ce *Penseur*. Est-ce l'état passager de la conscience elle-même ou est-ce quelque chose de plus profond et de moins changeant ? » James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 151.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 158.

précisément cette suite de penseurs successifs qui constitue le courant des états mentaux (dont chacun appréhende son objet complexe qui suscite en lui une réaction émotive et sélective) et que la psychologie en tant que science naturelle doit poser<sup>351</sup>. »

Quant à l'appropriation d'un même Moi par ces états de conscience successifs, elle s'explique par la chaleur et l'intimité que possèdent nos expériences personnelles<sup>352</sup>. Chaque pensée ultérieure devient ainsi le dernier possesseur des possessions des pensées antérieures<sup>353</sup>. Notre sentiment d'identité personnelle ne renvoie pas à l'idée d'une âme ou d'un *ego* transcendantal, mais bien à la multiplicité de nos relations avec le monde dont le noyau central est le corps.

Les réflexions consacrées par James à la perception de l'espace déploient donc déjà quelques-unes des thèses les plus importantes de sa théorie ambulatoire de la connaissance, celles qui intéresseront tout particulièrement Stumpf et le jeune Husserl : la critique de l'atomisme, le refus des instances suprasensibles, la stigmatisation de l'« erreur du psychologue », et la continuité de l'expérience à travers l'expérience des relations.

Cette théorie permet à James de déployer une psychologie descriptive qui, dans la mesure où elle ne recourt plus à des entités métaphysiques sous-jacentes, peut prétendre selon lui au statut de science naturelle. Elle constitue l'alternative jamesienne au spiritualisme et à l'associationnisme atomiste.

Son importance ne se limite cependant pas au seul cadre de sa psychologie. On peut en effet en suivre les prolongements dans toute l'œuvre de James. Elle sous-tend et irrigue les développements, nous le constaterons, non seulement de son empirisme radical mais également de cette version étendue du pragmatisme que constitue la théorie génétique de la vérité. Mais avant de suivre le détail de ces prolongements, revenons sur cette distinction, à laquelle James accorde tant d'importance dans les *Principles*, entre science naturelle et métaphysique.

---

<sup>351</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 158.

<sup>352</sup> « Le sentiment de mon moi présent est pénétré de chaleur et de familiarité ; la masse chaude et pesante de mon corps est présente ainsi que le noyau du « moi » spirituel, sentiment d'une activité interne. Nous ne pouvons nous représenter notre moi présent sans ressentir en même temps l'une de ces deux choses. Tout objet de la pensée qui fera surgir ces deux choses à la conscience en même temps qui lui-même sera considéré avec la même chaleur et la même intimité que celles qui entourent le moi présent. » *Ibid.*

<sup>353</sup> « C'est cette propriété de la pensée naissante qui consiste à reprendre la pensée qui s'évanouit et à l'« adopter », qui permet l'appropriation des constituants du moi les plus distants. » *Ibid.*, p. 160.

## ii) Vers un forum de métaphysique

Les sciences naturelles, précise James dans une version abrégée des *Principles* publiée en 1892, sont des ébauches provisoires dans différents domaines du savoir qui restent distinctes les unes des autres pour des raisons pratiques. Elles doivent s'en tenir aux problèmes qu'elles choisissent arbitrairement et ignorer tous les autres, elles acceptent certaines données sans les contester<sup>354</sup>. Selon cette perspective, la psychologie peut être envisagée comme un corps de propositions provisionnelles à propos des états mentaux et des connaissances qui les affectent<sup>355</sup>.

Le point est important. Une science naturelle ne consiste pas en un ensemble de conclusions définitives, bien au contraire. Une science naturelle, qui s'attache toujours à des problèmes restreints, en s'appuyant sur des données limitées, doit assumer pleinement son caractère provisoire. James va jusqu'à affirmer que la meilleure marque de santé qu'une science puisse montrer est son incomplétude<sup>356</sup>.

« Ainsi, lorsque nous parlons de la “psychologie comme science naturelle”, il ne faut pas croire que cela implique une sorte de psychologie qui repose enfin sur des fondements solides. Cela implique justement le contraire, cela implique une psychologie particulièrement fragile, où la critique métaphysique suinte de toutes les articulations, une psychologie dont toutes les données élémentaires doivent être reprises dans des contextes qui les dépassent, et exprimées en d'autres termes<sup>357</sup>. »

James ne réclame pas des sciences naturelles qu'elles se passent de postulats. Elles ont besoin de points de départ pour mener des enquêtes approfondies. Il ne reproche pas à la psychologie de revendiquer le déterminisme, le dualisme ou le matérialisme à des fins scientifiques. Ces revendications sont légitimes en science, nous-dit-il, tant qu'on n'oublie pas qu'il s'agit « d'hypothèses purement provisoires et méthodologiques<sup>358</sup> ».

---

<sup>354</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 43.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>356</sup> *The Works of William James. The Principles of Psychology*, vol. 1, op. cit., p. 7.

<sup>357</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 434.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 427.

Lui-même s'appuie dans les *Principles* sur ce qu'il considère explicitement comme de tels postulats méthodologiques. Outre le dualisme du sujet et de l'objet, il admet l'hypothèse de travail de la psychologie physiologique, à savoir que l'activité mentale dépend de l'activité cérébrale. Ce qu'il dénonce dans ce cas précis, c'est cette tendance de certains psychologues à préjuger du degré de cette dépendance pour conclure au matérialisme absolu. Il s'agit dans ce cas d'inconscience ou de malhonnêteté : la métaphysique doit avancer à visage découvert<sup>359</sup>.

James conclut ainsi son *Précis* par une liste de problèmes qui dépassent le cadre restreint de la psychologie entendue comme science naturelle et entrent dans le domaine de la métaphysique. Le premier concerne les rapports entre la conscience et le cerveau. Qu'entend-t-on précisément lorsqu'on affirme qu'un état mental unique « correspond » toujours à un état global du cerveau ? Le second relève des rapports entre les états mentaux et leurs « objets ». Le dualisme est une hypothèse de travail utile en psychologie mais elle ne rend pas compte de la complexité de la relation de connaissance. Le troisième problème concerne le caractère changeant de la conscience. Là où tout n'est que changement et processus, comment peut-on parler d'« états » ? Le dernier problème, enfin, met en question l'existence même de la conscience : qu'est réellement l'instance connaissante ? La conscience elle-même n'est-elle pas un postulat ?

James ne s'attachera pas immédiatement à la résolution de ces problèmes qui relèvent selon lui du *forum* de métaphysique. Il y reviendra une dizaine d'années après la publication du *Précis*, entre 1902 et 1905. Entretemps, il va s'intéresser de près aux états psychologiques considérés comme anormaux, aux expériences psychistes et aux expériences religieuses, autant d'objets qui ébranlent les frontières de la science instituée.

La métaphysique possède donc selon James un domaine et un rôle qui lui sont propres. C'est d'ailleurs à sa définition qu'il consacre l'épilogue de son *Précis de psychologie*. La métaphysique, nous dit-il, est ce *forum* où les sciences particulières débattent de leurs hypothèses de travail, où l'on envisage leurs zones d'ombre, leurs contradictions, les problèmes qui troublent leurs systèmes clos. Science et métaphysique – James parlera

---

<sup>359</sup> *The Works of William James. The Principles of Psychology*, vol. 1, op. cit., p. 6.

également de philosophie générale<sup>360</sup> – sont donc complémentaires. La « contribution généreuse de la science » ne consiste pas à fournir des conclusions définitives mais à donner de la « matière à penser »<sup>361</sup>.

La métaphysique, au sens nouveau que lui donne James, a quant à elle pour objectif de maintenir la pensée en mouvement, de souligner des problèmes, d'ébranler les fondements. Cette conception manifeste à nouveau la volonté jamesienne de privilégier le processus à la solution, de promouvoir la figure de l'explorateur en science comme en philosophie. « Les hommes doivent continuer à penser<sup>362</sup> », insiste-t-il dans sa préface aux *Principles*. James est bien, comme le disait si joliment Stanley Hall, un « oiseau de tempête »<sup>363</sup>, une vigie qui pousse les matelots à s'ébranler sur le pont.

La métaphysique se voit ainsi attribuer par James un sens peu conventionnel. Elle n'est plus une discipline aux contours nettement définis – science de l'être ou des principes premiers – mais se présente plutôt comme un espace de rencontre, de réflexion critique et d'exploration. La métaphysique est un *forum* où l'on réunit, on interroge, on met sous tension les hypothèses et les résultats des sciences naturelles.

Le choix du terme *forum* n'est en outre pas anodin. Il indique que les problèmes métaphysiques ne concernent pas seulement les experts mais la plupart des hommes. Il souligne la volonté de James de créer un espace public dédié à une construction collective du savoir, un lieu où les experts et les amateurs puissent se rencontrer, un lieu dédié aux échanges et aux explorations philosophiques. L'étymologie du terme choisi par James accentue cette dernière fonction. *Forum* dérive de *foris*, la « porte », l'« extérieur », le « dehors ». Le *forum* est cette place publique que l'on rejoint en quittant – au moins provisoirement – le foyer de nos certitudes. Il prendra bientôt la forme d'un couloir d'hôtel, le couloir du pragmatisme.

---

<sup>360</sup> « La psychologie prend justement pour son domaine le champ des faits de conscience. Elle les postule sans les critiquer, elle les oppose aux faits matériels ; et, sans critiquer non plus la notion de ces derniers, elle les rattache à la conscience par le lien mystérieux de la connaissance, de l'aperception qui, pour elle, est un troisième genre de fait fondamental et ultime. En suivant cette voie, la psychologie contemporaine a fêté de grands triomphes. [...] Ce sont de beaux progrès ; mais il reste encore bien des problèmes. La philosophie générale surtout, qui a pour devoir de scruter tous les postulats, trouve des paradoxes et des empêchements là où la science passe outre. » James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 161.

<sup>361</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 434.

<sup>362</sup> James W., op. cit., 1981, p. 6.

<sup>363</sup> Stanley Hall G., cité par Perry R. B., *The Thought and Character of William James*, Vol. 2, Boston, 1935, p. 108-109.

Après la publication des *Principles of Psychology* et du *Précis*, l'élaboration de ce *forum* de métaphysique va constituer l'un des fils directeurs du cheminement philosophique jamesien. Ce *forum* verra bientôt ses contours et ses modalités se préciser une première fois sous la plume de James dans un ouvrage au titre évocateur : *The Will to Believe. Essays in Popular Philosophy*. Publié en 1897, ce dernier sera suivi d'une nouvelle publication majeure en 1898 dont le principal enjeu, nous le verrons, sera de proposer un outil méthodologique susceptible de faciliter les échanges au sein du *forum* de métaphysique – une méthode de résolution des débats métaphysiques – la méthode pragmatique.



#### **4) Conclusions : les hommes doivent continuer à penser**

L'œuvre de James plonge ses racines dans un nœud de problèmes intriqués dont les enjeux sont autant politiques qu'épistémologiques. Nous nous sommes efforcés jusqu'ici de déployer ceux qui animent ses réflexions jusqu'à cette première halte que constitue la publication des *Principles of Psychology* en 1890. Ce texte majeur marque en effet un premier aboutissement dans le cheminement de sa pensée. Reprenant une grande partie des articles publiés par James entre 1878 et 1890, il peut être envisagé comme une sorte de synthèse des préoccupations qui ont animé ses réflexions pendant plus de vingt ans.

Dans la perspective jamesienne, toute épistémologie possède une dimension politique dans la mesure où elle répond à un certain nombre d'intérêts et de revendications et qu'elle détermine en outre un horizon de possibilités pour l'univers. L'épistémologie matérialiste répond ainsi aux revendications des *chevaliers rasoirs* et des *laborantins*. Elle nous propose de vivre dans un univers entièrement déterminé par des lois mécaniques que notre conscience ne peut que contempler. Elle fait de nous des spectateurs du roman cosmique.

Le pragmatisme de James trouve son origine dans la relation houleuse qu'il entretient avec cette épistémologie matérialiste dès la fin des années 1860. Fasciné par l'œuvre de Spencer aux débuts de ses études, James se sent progressivement à l'étroit dans cet univers mécaniste. Une crise personnelle, qu'il considère lui-même comme une forme de mélancolie religieuse, et la lecture des textes de Charles Renouvier, l'amèneront à prendre ses distances vis-à-vis des corollaires matérialistes des thèses spencériennes. Cette expérience fera également naître en lui un intérêt particulier pour les écorchés, les mélancoliques et plus largement pour les autres de la « normalité ».

James aspire à un univers qui offre une place à une conscience efficace, un univers où tout n'est pas déjà écrit, un univers qu'il est possible de transformer, un univers dans lequel nous pouvons être des acteurs. Il souhaite tenir compte des revendications de ces esprits « délicats » qui aspirent à des relations plus personnelles avec l'univers. Il veut faire droit aux expériences religieuses sans être contraint de renoncer pour autant à l'empirisme et à la

science. James va progressivement construire une épistémologie qui rend possible cet univers.

Il découvre chez Renouvier une théorie qui accorde un rôle fondamental aux passions et à la volonté dans le processus de connaissance, ainsi qu'une conception de la certitude qui réhabilite la croyance et la place au cœur de l'activité consciente. Cette conviction que la question de la vérité doit être subsumée au problème de la certitude, que la logique est subordonnée à la psychologie, constitue l'une des sources principales de ses propositions pragmatistes. James trouve également chez Renouvier une conception de la liberté qui lui permet d'échapper à l'univers mécaniste dans lequel il se sentait jusque-là enlisé sans renoncer pour autant à la science et à l'empirisme.

Il déclare officiellement son indépendance vis-à-vis de Spencer en 1878 et entreprend alors d'élaborer une psychologie susceptible de constituer une alternative empiriste à l'associationnisme mécaniste. Il commence pour cela par introduire les intérêts dans le jeu et confie un rôle actif à la conscience, un rôle de sélection. Sur la scène de la pensée jamesienne, tous les acteurs seront désormais intéressés. Parallèlement, James s'intéresse de près à la perception de l'espace. Confronté au problème des relations spatiales, il élabore une solution radicalement empiriste constituant le socle d'une théorie ambulatoire de la connaissance qui occupera une place centrale dans l'architecture de sa pensée.

Son cheminement le conduit à s'intéresser de près à la conscience du philosophe, cette conscience passionnée qui aspire tantôt à la clarté, tantôt à la simplicité. Les philosophes, sous sa plume, deviennent eux aussi des êtres intéressés et ce qui intéresse William James, en tant que philosophe, ce sont les problèmes plutôt que les solutions, les explorations plutôt que les conclusions définitives et les systèmes clos.

James développe progressivement une conception élargie de la rationalité dont la logique et les discours élaborés ne constituent qu'une dimension. Il conçoit une rationalité en trois dimensions qui englobe à la fois les impressions sensibles, les développements théoriques et les conséquences pratiques. Pour être rationnelle au sens jamesien, une théorie ne doit pas seulement répondre aux exigences logiques, elle doit également tenir compte de nos impressions sensibles, nous offrir des objets sur lesquels agir et des motifs de nous engager dans l'action.

Sa sympathie pour les « êtres qui luttent, qui désirent et qui aspirent », se concrétise par ailleurs en une stratégie récurrente. Au fil de ses publications, James ne cesse de désarmer les positions d'autorité, de rouvrir les possibilités de penser ensemble, de réactiver les problèmes. Il refuse de cloisonner la pensée, invitant les experts à se soucier des amateurs, de ce qui les intéresse, encourageant les amateurs à s'intéresser à leurs pensées. Certains amateurs deviendront même des experts dans leur propre domaine d'activité, nous le verrons bientôt.

James se sert ainsi des intérêts pour ébranler la pensée, pour réactiver les problèmes. Il ne s'agit pas de relativisme mais déjà de pragmatisme. Nos significations respectives peuvent être partagées pour peu qu'on les mette à l'épreuve dans le monde sensible, ce monde d'objets vivants qui ont tant d'importance pour la plupart des hommes. Il faudra tenir compte, autrement dit, des conséquences de nos propositions pour les évaluer, sortir nos concepts de leurs enclos, mettre à l'épreuve nos théories.

Si James veut faire de la psychologie une science naturelle, il n'entend pas pour autant évacuer toute réflexion métaphysique. Le positivisme de James reste d'ordre méthodologique. Entre ces deux démarches, il établit une frontière nette mais poreuse, leurs tâches sont spécifiques mais complémentaires. La science se caractérise par sa méthode plutôt que par son contenu, elle se concentre sur des problèmes restreints en se basant sur des postulats qui doivent demeurer des hypothèses de travail provisoires, elle fournit une matière à penser. La métaphysique – au sens de philosophie générale critique – a pour rôle d'interroger cette matière, d'en faire émerger les problèmes, de l'animer, d'ébranler les postulats. Elle doit garder la pensée en mouvement, lui ouvrir de nouvelles possibilités de cheminement et conserver ses portes et ses fenêtres ouvertes pour ceux qui restent dehors. Le rôle de la philosophie est avant tout critique et exploratoire. Elle doit en outre offrir une place aux amateurs, à ces penseurs qui sans être des experts n'en ont pas moins des revendications légitimes. James souhaite ainsi construire un espace dédié aux échanges entre les penseurs – un *forum* de métaphysique. Les hommes, pour James, doivent continuer à penser, et à penser ensemble.



## B) Au-delà de la conscience ordinaire

### 1) La croisée des chemins

L'année 1890 constitue véritablement un croisement de plusieurs lignes directrices de la pensée jamesienne. A côté de cette synthèse que constituent les *Principles*, elle voit en effet paraître un article important dans lequel James exprime son intérêt croissant pour les phénomènes psychiques et les expériences exceptionnelles. Intitulé *The Hidden Self*<sup>364</sup>, cet article se révèle particulièrement utile pour comprendre le déplacement des centres d'intérêt de James à partir de 1890.

Lorsqu'il publie *The Hidden Self*, cela fait déjà plusieurs années que James s'intéresse de près aux recherches psychiques<sup>365</sup>, notamment en tant que membre fondateur de la Société américaine de recherches psychiques qui a vu le jour en 1884. Les activités qu'il y mène attisent notamment son intérêt pour ce qu'il appelle « le résidu non classé de la science », les phénomènes exceptionnels et irréguliers, ceux qui déroutent et déconcertent.

« L'idéal de chaque science » dit-il en 1890, « est un système de vérité complet et clos<sup>366</sup>. » C'est ce qui fait, ajoute-t-il, le charme de la plupart des sciences aux yeux de leurs disciples passifs : elles se présentent sous cette apparence idéale. Le problème est que cette apparence tend à rendre tout schème alternatif inimaginable, elle immobilise la pensée.

« Les phénomènes inclassables dans le système deviennent dès lors des absurdités paradoxales et sont tenus pour faux. Lorsque, de plus, comme cela arrive souvent, les rapports que l'on en fait sont vagues et indirects, lorsqu'ils se présentent comme des

---

<sup>364</sup> James W., "The Hidden Self", in *Scribner's Magazine*, 7, March 1890, 361-373. Nos références renvoient à *The Works of William James, Essays in Psychology*, Harvard University Press, 1983, p. 247-268.

<sup>365</sup> James mentionne déjà son intérêt pour les phénomènes « psychistes » en 1874 dans sa correspondance, précisant sa volonté précoce d'enquêter sur le sujet. *The Correspondence of William James*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, vol. 4, 1995, p. 496. (To Catherine Elisabeth Havens, Cambridge, June 14 1874).

<sup>366</sup> *The Works of William James, Essays in Psychology*, Harvard University Press, 1983., p. 247.

prodiges ou des curiosités plutôt que comme des choses sérieuses et importantes, on les néglige ou on les nie avec la meilleure des consciences scientifiques<sup>367</sup>. »

Parmi ce résidu non classé, aucun phénomène n'a été considéré selon James avec plus de mépris que ceux appelés généralement *mystiques*. La physiologie, la psychologie orthodoxe, la médecine, les disqualifient en les désignant dédaigneusement « d'effets de l'imagination ».

« Et pourtant ces phénomènes se tiennent là, reposant de manière diffuse à la surface de l'histoire. Peu importe où vous en ouvrez les pages, vous trouvez des choses attestées sous les noms de divinations, d'inspirations, de possessions démoniaques, d'apparitions, de trances, d'extases, de guérisons miraculeuses et de malédictions, et de pouvoirs occultes détenus sur des personnes et des choses de leur entourage par des individus singuliers. Nous supposons que la médiumnité est apparue à Rochester et que le magnétisme animal est né avec Mesmer ; mais qu'on lise entre les lignes de l'histoire officielle, dans les mémoires personnels, les documents légaux, les histoires populaires et les anecdotes, et l'on se rend compte qu'il n'y a jamais eu une époque durant laquelle ces choses n'étaient pas rapportées aussi abondamment que maintenant<sup>368</sup>. »

L'esprit académique et scientifique possède de grandes aptitudes théoriques, il dérive lorsqu'il se montre incapable d'accueillir les « faits sauvages » susceptibles de briser ses systèmes. Les esprits mystiques peuvent se complaire quant à eux dans l'autosuffisance, mais ils ont souvent les faits de leur côté, ils ont le don de rencontrer certains types d'expérience phénoménale. « Les faits ne sont là que pour ceux qui ont une affinité mentale avec eux<sup>369</sup> », insiste James.

James n'entend pas stigmatiser toute forme de systématisation scientifique mais il en souligne les dérives – lorsque les systèmes tendent à se rigidifier et à s'imperméabiliser, lorsqu'ils dogmatisent. Plus rien ne peut y entrer, les portes sont closes. Et si un nouveau fait frappe à la porte, il doit faire profil bas. James évoque ainsi l'exemple du « magnétisme animal », considéré pendant longtemps comme un mensonge par la science médicale académique, jusqu'à ce qu'on regroupe les faits en question sous la théorie de la suggestion hypnotique. De même, on s'intéresse désormais à des faits qui relevaient jusqu'ici de la pure

---

<sup>367</sup> *The Works of William James, Essays in Psychology*, op. cit., p. 247.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 249.

superstition parce qu'on a pu les ranger parmi les cas « d'hystero-épilepsie »<sup>370</sup>. Pour être admis par la science instituée, les faits doivent s'intégrer au système sans faire de vague – étiquetés, ils peuvent être rangés facilement et deviennent acceptables.

Les systèmes en dérive oscillent ainsi entre deux attitudes à l'égard des « faits sauvages » : soit ils les laissent à la porte et les ignorent ou s'en moquent, soit ils les étiquettent pour les ranger facilement dans une catégorie existante. Dans les deux cas, il s'agit de moyens commodes de se débarrasser rapidement de ce qui peut « faire » problème, de ce qui risque de « mobiliser » la pensée.

En 1901, dans l'hommage qu'il rend aux recherches de Frédéric Myers, James évoque également une différence entre deux grands types d'imagination. L'imagination académique-classique tend à privilégier les lignes pures et la noble simplicité dans ses constructions théoriques. Elle recherche l'explication la plus économique possible et se montre intolérante pour les faits indéfinissables et les formules disgracieuses. Les faits doivent reposer pour elle dans un assemblage bien propre et ordonné, et le psychologue doit pouvoir « les border comme une mère borde son bébé dans sa couverture les soirs d'hiver<sup>371</sup>. » La conséquence est que l'objet d'étude – l'esprit humain pour le psychologue – s'en trouve réduit à la zone éclairée. Il se déploie sur une terrasse ensoleillée et là où la terrasse prend fin, il s'arrête également.

Pour l'imagination romantique, la terrasse se prolonge indéfiniment. Peu de lignes sont pures et des formes grossières sont tapies dans les ombres. Une masse considérable de phénomènes apparaissent dans le massif derrière le parapet. L'esprit est un monde et bien qu'il n'ait plus la beauté de l'ordre académique, il apparaît infiniment plus complexe que supposé.<sup>372</sup>

James va choisir de prendre au sérieux ces faits si chers aux esprits mystiques et aux imaginations romantiques<sup>373</sup> et d'explorer le « massif derrière le parapet ». C'est principalement à cette tâche qu'il va se consacrer dans les années qui suivent la publication des *Principles of Psychology*. Il s'agit d'ouvrir les portes de la science et de la philosophie aux

---

<sup>370</sup> *The Works of William James, Essays in Psychology*, op. cit., p. 249.

<sup>371</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical Research*, Harvard University Press, 1986, p. 193.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>373</sup> *The Works of William James, Essays in Psychology*, op. cit., p. 249.

phénomènes psychiques, aux expériences exceptionnelles, à ces faits « sauvages » qui ébranlent les systèmes et mobilisent la pensée.

Dans son ouvrage intitulé *The Unity of William James's Thought*, Wesley Cooper qualifie cet intérêt de James pour les phénomènes paranormaux de « voie sans issue », ses explorations en ce domaine n'ont selon lui porté aucun fruit<sup>374</sup>. Nous sommes convaincus, bien au contraire, que cet intérêt et ces explorations vont se révéler déterminantes dans la genèse de la pensée et du projet philosophique de William James.

---

<sup>374</sup> Cooper W., *The Unity of William James's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2002, p. 35.

## 2) Le massif derrière le parapet

Revenons en 1882, année où James débarque à Londres pour un congé sabbatique. Il entend profiter de ce congé pour avancer dans la rédaction des *Principles of Psychology*. Le 20 février de la même année, la Société britannique de la Recherche Psychique se constitue formellement. Elle se donne comme but « d'enquêter sur un large corps de phénomènes discutables qualifiés de mesmériques, psychiques et spiritualistes [...] sans préjugés d'aucune sorte, dans ce même esprit d'exactitude et de neutralité qui a permis à la science de résoudre tant de problèmes, non moins obscurs et vivement débattus<sup>375</sup>. » Selon Henri Sidgwick, le premier Président de la SPR, c'est un scandale que la science de l'époque ne s'y soit pas encore sérieusement intéressée<sup>376</sup>.

La SPR regroupe rapidement des membres aussi prestigieux que Lord Tennyson, Leslie Stephen, éditeur du *Dictionary of National Biography* et père de Virginia Woolf, John Ruskin, le révérend Charles L. Dogson et Samuel Clemens, mieux connus sous les pseudonymes de Lewis Carroll et de Mark Twain. Plus de deux cents membres de tous les horizons sociaux participent du mouvement.

Durant son séjour londonien, James est amené à rencontrer Edmund Gurney, bientôt secrétaire honoraire de la société, avec qui il se lie d'amitié dans le cadre d'un club de discussions métaphysiques. Ils y évoquent régulièrement les problèmes soulevés par les recherches psychiques et leurs échanges se prolongent par correspondance après le retour de James à Cambridge (Mass.) en mars 1883. Son intérêt pour les phénomènes qualifiés de « psychiques », pour les états mentaux et les expériences exceptionnelles – celles qui ébranlent les fondements et les frontières de la science conventionnelle – ira désormais croissant.

La filiale américaine de la SPR est fondée le 23 septembre 1884 lors d'une réunion tenue à Boston. Selon la première circulaire de l'ASPR, les preuves publiées par la société anglaise sont de telle nature qu'elles ne peuvent être ignorées par la communauté scientifique,

---

<sup>375</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical research*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, p. 5-6.

<sup>376</sup> Blum D., *Ghost Hunters. William James and the search for scientific proof of life after death*, London, Century, 2007, p. 72.

malgré toutes les difficultés liées au développement d'une telle branche de la recherche scientifique<sup>377</sup>. Plusieurs commissions d'études sont créées, chacune responsable d'un certain type de phénomènes : transmission de pensée, apparitions et maisons hantées, hypnotisme, phénomènes de télékinésie, expériences de Reichenbach. James choisit de collaborer dans un premiers temps aux commissions de l'hypnotisme et des phénomènes de télékinésie.

L'ASPR se donne pour principe de ne recourir qu'à des enquêteurs formés à la méthode scientifique, « non que les scientifiques soient de meilleurs juges de la vérité que les autres hommes », nuance James, « mais parce que nous ne voulons pas tant des vérités que des preuves<sup>378</sup>. » Ce qui motive la démarche de James, au sein des recherches psychiques, c'est avant tout l'accumulation rigoureuse de données propres à soulever des problèmes. Dans ses notes sur l'écriture automatique, il précise ainsi que « le grand intérêt théorique de ces faits d'automatisme, paroles ou écritures, réside dans les problèmes qu'ils soulèvent relativement aux limites de notre individualité<sup>379</sup>. »

A nouveau, ce sont les problèmes qui attirent James et, de ce point de vue, les phénomènes psychiques constituent une véritable corne d'abondance. Ils cristallisent en outre ce conflit fondamental entre science et religion qui marque la seconde moitié du XIXe siècle et qui s'inscrit au cœur des préoccupations jamesiennes<sup>380</sup>. James voit en eux autant d'occasions de jeter des ponts entre la psychologie, la philosophie et la pensée religieuse, autant d'opportunités de mobiliser les penseurs<sup>381</sup>.

Le mépris récurrent des scientifiques envers ces phénomènes se fonde selon lui sur un aveuglement dogmatique. Il parle en ce sens de « l'énormité du scandale scientifique qui a permis à une masse considérable d'expérience humaine de flotter au hasard entre une vague tradition et la crédulité d'une part, et de l'autre, la négation dogmatique à longue portée, sans qu'il y eût aucun corps constitué de personnes désireuses et capables de l'étudier avec patience et rigueur<sup>382</sup>. » C'est ce constat posé en 1894, inspiré directement de

---

<sup>377</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical research*, op. cit., p. 5-6.

<sup>378</sup> Blum D., op. cit., 2007, p. 86-87.

<sup>379</sup> James W., *Expériences d'un psychiste*, Paris, Payot, 2000, p. 44.

<sup>380</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical research*, op. cit., p. xiii.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. xxviii.

<sup>382</sup> James W., *Expériences d'un psychiste*, op. cit., p. 56-57.

l'attitude méprisante de la science conventionnelle vis-à-vis des phénomènes psychiques, qui le conduira deux ans plus tard à formuler cette exigence méthodologique fondamentale de son empirisme radical : ne rejeter aucun fait dont on fait l'expérience.

La science, aux yeux de James, est et doit rester une méthode d'enquête indéfinie et ouverte. C'est l'attitude dogmatique des profanes trop naïfs et des experts partisans qui l'immobilise dans un contenu figé, dans un système clos. Elle perd ainsi son génie et se trouve réduite au statut d'une secte<sup>383</sup>. A titre de méthode, rien ne l'empêche de s'intéresser à des phénomènes exceptionnels, même s'ils sont aléatoires et non répétables. Bien au contraire, insiste James, il est facile d'ignorer ce « halo poudreux d'observations exceptionnelles, d'évènements menus, irréguliers et rares<sup>384</sup> » qui entoure les faits catalogués et reconnus officiellement par chaque science – pourtant, ajoute-t-il, ce sont toujours ces résidus non classés qui conduisent aux découvertes nouvelles<sup>385</sup>.

Leonora Evelina Piper est alors une jeune femme de 26 ans, épouse d'un commerçant de Boston et mère d'une petite fille d'un an, Alta. Dans le voisinage de Beacon Hill, où ils vivent ensemble, les commentaires vont bon train : Madame Piper ne serait pas une femme ordinaire, elle est capable de dire des choses aux gens à propos de leur vie, des secrets de famille qu'elle n'est pas censée connaître. Selon la rumeur, elle peut entendre la voix des morts.<sup>386</sup>

A la fin de l'été 1885, malgré son désir d'interrompre les « séances », elle accepte de recevoir une veuve de Boston. Il s'agit d'Eliza Gibbens, la belle-mère de William James. L'expérience est si troublante pour Eliza qu'elle encourage l'une de ses filles, Margaret, à rendre visite à Madame Piper. Margaret vient au rendez-vous avec une lettre scellée. Elle la tient devant elle et demande à Leonora de lui parler de l'auteur. La description se révèle d'une précision déroutante. Cette fois, Eliza et Margaret sont décidées. Elles en parleront à Alice, l'épouse de William James. Ils viennent de perdre leur jeune fils, Herman, et en sont

---

<sup>383</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological Research*, op. cit., p. 132.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> Blum D., op. cit., 2007, p. 97.

naturellement très affectés. Une visite chez Madame Piper, se disent-elles, pourrait aider Alice d'une manière ou d'une autre.<sup>387</sup>

James se rappelle avoir joué « les esprits forts », selon ses propres mots, devant les femmes de sa famille, s'efforçant d'expliquer par des considérations simples, en expert, le caractère merveilleux des faits qu'elles rapportaient<sup>388</sup>. Lui-même avait déjà rencontré les mediums les plus connus de Boston, dans le cadre de l'ASPR, et avait été confronté à de multiples tentatives de fraude. « Cela ne m'a pas empêché, cependant, de m'y rendre accompagné de ma femme quelques jours plus tard afin de me faire ma propre impression personnelle directe<sup>389</sup>. »

James se rend donc au rendez-vous, sans avoir oublié d'insister auprès d'Alice pour qu'ils respectent strictement les règles en cours lors des recherches psychiques : aucune mention des visites précédentes, aucune information sur leur famille, pas de question susceptible d'orienter la conversation ou de fournir une information, pas de réponse à de telles questions. Ils écouteront poliment et seraient, il en est convaincu, rapidement de retour pour souper.

Leonora les reçoit, s'installe dans un confortable fauteuil couvert de coussins, et commence par évoquer le temps qu'il fait – l'automne a été particulièrement doux. Puis ses yeux se ferment progressivement, sa tête s'affaisse, elle entre en transe. Sa voix gagne en profondeur, des noms sont prononcés, d'abord avec difficulté, puis avec une précision croissante. La séance avance et James se sent de plus en plus mal à l'aise, la jeune femme connaît des détails étonnants à propos de leur famille. Elle évoque finalement la mort d'un jeune garçon, chose relativement banale pour les jeunes couples à l'époque, si ce n'est qu'elle prononce un nom : « Herrin ? Non, Herman, conclut-elle finalement. » L'heure du souper est largement dépassée.

Leonora Piper demeurera le corbeau blanc de James jusqu'à ses derniers jours. Il travaillera avec elle durant 25 ans. Malgré toutes les précautions prises lors des recherches auxquelles elle participera dans le cadre de la SPR, elle ne sera jamais surprise en fraude. L'une des consignes de la société était en effet de considérer que toute fraude conduisait à annuler

---

<sup>387</sup> Blum D., *op. cit.*, 2007, p. 98-99.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>389</sup> *Ibid.*

l'ensemble des résultats précédents, peu importe leur crédibilité intrinsèque. Ces précautions friseront parfois l'insupportable. Lors de certaines expériences, notamment celles portant sur la télékinésie, le medium était bâillonné, pieds et poings liés, voire enchaîné. Leonora Piper va être elle-même soumise à rude épreuve.

La filiale américaine de la SPR implose en 1887, à défaut de membres suffisamment disponibles pour en conduire les activités. James est en train d'achever la rédaction des *Principles* et manque de temps à lui consacrer. Heureusement, un généreux donateur permet d'engager un chercheur à plein temps, qui sera affilié à la SPR anglaise, sur le sol américain. Richard Hodgson va se concentrer sur le « cas » Piper pendant près de 10 ans. Il engage des détectives chargés de suivre les membres de la famille Piper, pour s'assurer notamment qu'ils ne collectent pas d'informations utilisables lors des consultations. Après un mois de surveillance, ils n'ont toujours rien découvert de particulier. Il paie les vendeurs de journaux pour limiter l'accès de Leonora à l'information, ne leur permettant de délivrer leurs papiers que les jours dépourvus de « séances ». Il surveille lui-même la maison tous les jours, comme un oiseau son nid. Il enguirlande vertement un visiteur pour avoir oublié son parapluie, en raison des risques d'accusation de collusion que cela implique. Les participants ne peuvent pas fournir leurs vrais noms, ni la moindre information personnelle. Il faudra toute la diplomatie de James pour convaincre Leonora de poursuivre les recherches.

Dans un contexte où l'accusation de fraude est l'un des principaux arguments utilisés par les scientifiques pour disqualifier les phénomènes psychiques et les chercheurs qui s'y intéressent, la devise de la SPR, *Falsus in uno, falsus in omnibus*, et la méfiance qui l'accompagne sont compréhensibles, voire justifiées d'un point de vue stratégique, James n'en disconvient pas. Elles découlent toutefois d'une dichotomie rigide qu'il va s'efforcer d'ébranler. Dans ses *Confidences d'un enquêteur psychique*, publiées à la fin de sa carrière en 1909, il nous invite ainsi à nous détourner de la « naïve alternative de la révélation ou de l'imposture, au-delà de laquelle ne s'aventurent ni la pensée spirite ni la pensée scientifique ordinaire<sup>390</sup>. »

L'opinion publique se trouve en effet confrontée selon James à deux types de sentimentalismes superficiels : d'un côté on trouve ces gens émus qui entendent les noms de leurs chers disparus et qui, consolés par l'assurance réitérée qu'ils sont heureux,

---

<sup>390</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical research*, op. cit., p. 368.

acceptent la révélation et considèrent le spiritisme comme une chose magnifique ; de l'autre ces gens à la tête dure, dégoûtés par le contenu misérable de la révélation, indignés à l'avance par la fraude, qui préfèrent se détourner de ce qu'ils considèrent indistinctement comme des blagues ou des balivernes. « Et c'est ainsi que deux sentimentalismes opposés se partagent l'opinion<sup>391</sup>. »

Les propos de Huxley, tirés de « La vie et les Lettres », sont particulièrement représentatifs selon James de cette dichotomie rigide :

« La matière ne m'intéresse pas. Le seul cas de "spiritisme" que j'aie eu l'occasion d'examiner de plus près par moi-même m'a révélé l'imposture la plus grossière que j'aie jamais vue. Mais, à supposer que ces phénomènes fussent authentiques, ils ne m'intéressent pas. Si l'on m'octroyait la faculté d'écouter les bavardages des vieilles femmes et des vieux pasteurs à la ville de province la plus voisine, je déclinerais cette faveur, car j'ai mieux à faire. Et si la foule qui peuple le monde des esprits ne parle pas d'une manière plus sage et plus sensée que leurs amis ne le rapportent, je les mets dans la même catégorie. Le seul bien que je puisse voir dans la démonstration de la "Vérité du Spiritisme", c'est de fournir un argument contre le suicide. Mieux vaut mener la vie d'un balayeur de rues que de mourir pour qu'on vous fasse ensuite débiter des niaiseries par le canal d'un médium loué à une guinée la séance<sup>392</sup>. »

Ce qui frappe James dans ce jugement, c'est que Huxley emploie la même majeure que les spirites, à savoir que « Toute révélation spirite doit être romantique » et qu'il ne diffère d'eux que par sa mineure – « Cette révélation est une niaiserie » – qui explique sa conclusion à l'imposture. Le défaut majeur de cette alternative est qu'elle enferme et appauvrit la pensée, qu'elle tue le problème. Les branches sont trop courtes, les conclusions – à la blague ou aux revenants – viennent trop vite. James parle de jugements précipités et insensés : ils ne produisent pas de sens, ils immobilisent dans des oppositions rigides.

Ceci ne veut pas dire que les blagues, les impostures, les balivernes n'existent pas dans le domaine des phénomènes psychiques. Ce que James entend souligner, c'est le caractère vague et superficiel de cette notion en tant que catégorie explicative. La catégorie « blague » n'a à ses yeux pas plus de valeur explicative que la catégorie « saleté » en chimie. Elle ne

---

<sup>391</sup> *The Works of William James, Essays in Psychical research*, op. cit., p. 366.

<sup>392</sup> *Ibid.*

produit que du mépris et surtout elle rigidifie la pensée, elle met un terme à l'exploration. La saleté n'invite pas à penser mais bien à faire le ménage. Ces catégories n'ont aucune valeur épistémologique, elles sont uniquement discriminatoires.

James évoque l'exemple d'un professeur de physique qui avait hérité d'un dispositif élaboré par son prédécesseur. Celui-ci devait servir à montrer que même s'il on en mouvait les parties périphériques, son centre de gravité resterait immobile. Peu convaincu, le professeur interpella son collègue, lui faisant remarquer que son dispositif lui semblait bancal. A dire vrai répondit-il, « chaque fois que je l'utilisais, je trouvais plus sage de planter un clou dans le centre de gravité. »<sup>393</sup> Les médiums ne sont pas les seuls à jouer des tours, les scientifiques eux aussi peuvent être experts en la matière.

James reconnaît avoir lui-même trompé effrontément. Il nous raconte ainsi que lors d'une conférence de physiologie du professeur Newell Martin au théâtre Sanders de Harvard, on lui avait confié la responsabilité d'un cœur de tortue. Ce cœur supportait une paille dont l'ombre était projetée sur un grand écran. Le but du dispositif était de montrer que certains mouvements spécifiques du cœur découlaient de l'excitation de certains nerfs. Malheureusement le cœur était malade, et la stimulation du nerf d'arrêt lui donna le coup de grâce. Présidant à la démonstration, James était terrifié par la perspective du fiasco : les mouvements prédits ne se manifesteraient pas et le professeur passerait pour un menteur auprès du public.

« Pas le temps de délibérer : aussi, glissant mon doigt sous la partie de la paille qui ne portait pas d'ombre, je me mis impulsivement à imiter les mouvements rythmiques prédits par mon collègue. Je préservai l'expérience d'un échec ; et sauvai mon collègue (ainsi que la tortue) de l'humiliation qu'ils auraient subi sans ma présence, tout en offrant à l'audience une vision exacte du sujet<sup>394</sup>. »

Cette conduite jette-t-elle pour autant le discrédit sur l'ensemble de son œuvre s'interroge-t-il ?

James ne cherche pas ici à légitimer le recours à la fraude en vue d'établir une vérité ou de faire aboutir une expérimentation. L'enjeu est ailleurs. Le problème de la fraude est qu'elle

---

<sup>393</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological Research*, op. cit., p. 364.

<sup>394</sup> *Ibid.*

opère comme un leurre, elle monopolise l'attention et la détourne du problème qui lui est sous-jacent. Une fois la fraude découverte, on ne voit plus qu'elle, le problème soudainement disparaît. La fraude produit une *éclipse épistémologique*. Or « chaque sorte de "blague" a ses facteurs et ses lois propres<sup>395</sup> ». Les phénomènes eux-mêmes peuvent être facétieux et les scientifiques sont bien placés pour savoir que les expériences sont récalcitrantes et qu'elles ont tendance à échouer insiste James<sup>396</sup>. Ce qu'il demande aux experts, c'est de ne pas se laisser aveugler par la fraude et de rester attentifs au problème.

S'il fallait appliquer la maxime de la SPR systématiquement en science, conclut James, peu d'expérimentateurs pourraient encore être pris au sérieux. En se préservant des conclusions trop rapides et réductrices à l'imposture généralisée ou aux revenants, on conserve des possibilités de cheminement pour la pensée, on réactive « des problèmes dignes d'investigation »<sup>397</sup>. C'est même l'un des mérites des recherches psychiques aux yeux de James : elles nous déconcertent, elles soulèvent des problèmes et mobilisent la pensée.

Bien qu'il ne cessera de défendre les recherches psychiques en vertu de leurs qualités mobilisatrices, de leur fécondité pratique et de leur potentiel thérapeutique – nous y viendrons bientôt – James conservera cependant toujours une attitude très prudente quant aux conclusions à en tirer. Il ne « consignera publiquement son propre état d'esprit » qu'en 1909, sous la forme de « confidences », les présentant comme sa « vérité personnelle », y privilégiant toujours l'exploration aux solutions définitives.

La première « conclusion » de James concerne les phénomènes d'automatisme. « La première écriture automatique que j'aie vue dans ma vie », précise-t-il, « me fut montrée il y a quarante ans. Sans hésitation, je la mis au nombre des supercheries<sup>398</sup>. » Ce propos réclame un temps d'arrêt. Il souligne un point important dans l'évolution de l'attitude de James vis-à-vis de l'automatisme et des phénomènes « psychiques » en général. Il nous permet de mieux comprendre le rôle joué par ces phénomènes dans la genèse de son projet philosophique. Comme lors de sa rencontre initiale avec Leonora Piper, sa première réaction est profondément sceptique, et même dogmatique dans ce scepticisme – « Supercheries ! ».

---

<sup>395</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological Research*, op. cit., p. 369.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 372.

Il changera d'attitude au fil de ses explorations. Sa fréquentation des phénomènes psychiques va transformer progressivement son attitude à leur égard et va à la fois nourrir et conforter – chemin faisant – son projet pragmatiste. Au regard de la genèse du pragmatisme, ces explorations de James ne doivent pas être considérées comme accessoires – elles sont au contraire déterminantes.

Quarante ans après sa première rencontre avec un phénomène d'écriture automatique, James revient sur son jugement initial pour « attester du caractère commun de ce phénomène »<sup>399</sup>. Il constate que toutes sortes de personnes peuvent en être affectées et que quiconque entretient cette faculté crée une personnalité étrangère, soit en signant ce qu'il écrit d'un nom fictif, soit en déchiffrant les messages d'un « disparu ». James en conclut que, généralement, notre subconscient semble dominé par « une folle volonté de faire croire ou par une curieuse force extérieure qui nous pousse à la personnification<sup>400</sup>. » Il est intéressant de noter que James laisse ouverte la question de l'origine de cette tendance à la personnification. Entre une origine subjective ou une force extérieure, il ne souhaite pas trancher. L'apport majeur des enquêtes psychiques tient ici à la démonstration du caractère commun de ces phénomènes d'automatisme.

Le second point que James souligne est « la présence – au milieu de tout l'appareil de la fraude – d'une connaissance réellement supranormale<sup>401</sup> », une connaissance dont l'origine ne peut pas être attribuée aux sources ordinaires d'informations, autrement dit aux sens, de l'automatiste.

Il s'agit là d'un étrange chapitre de la nature humaine insiste James. Il serait déjà bizarre qu'il relève d'une tendance simiesque, inférieure et grotesque, enracinée dans nos âmes à tous, à forger des messages – messages qui posséderaient en outre des informations supranormales. D'un autre côté, poursuit-il, si la présence d'une information supranormale est la clé du phénomène, celle-ci devrait provenir d'une source supérieure, hypothèse qui n'est pas moins déconcertante.

Invoquant son « propre sens dramatique des probabilités de la nature », James opte pour la seconde hypothèse et dépeint la situation comme une interaction entre les facultés

---

<sup>399</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological Research*, op. cit., p. 372.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> *Ibid.*

dormantes de l'esprit de l'automatiste et l'environnement cosmique d'une autre conscience qui serait en mesure d'agir sur elle, profitant volontairement des fissures de l'esprit humain pour s'insinuer en lui et activer sa tendance dormante à la personnification, se rendant agréable et plausible pour prolonger son séjour.<sup>402</sup> L'esprit humain pourrait être en fin de compte un agréable endroit à habiter pour d'autres consciences.

Leurs sens dramatiques des probabilités conduisent d'autres penseurs à peindre d'autres tableaux animés par d'autres types de volonté. Pour Hodgson, il s'agit plutôt d'une « volonté de communiquer » qui lutte constamment contre un inconcevable amoncellement d'obstacles, comme deux personnes qui n'auraient pour messagers que deux serviteurs ivres-morts<sup>403</sup>. Le scientifique préfère y voir une « volonté-de-tromper » attendant en chacun de nous une opportunité de se manifester.

« Quelle sorte de volonté et combien de sortes de volonté sont le plus naturellement probables ? Qui peut le dire avec certitude ? La seule certitude qu'il y ait est que les phénomènes sont formidablement complexes [...]. C'est pourquoi je ne suis pas encore moi-même un partisan convaincu des démons parasites, ni un spirite, ni un scientifique, mais que je demeure un enquêteur psychique attendant plus de faits avant de conclure<sup>404</sup>. »

James évoque toutefois une certitude acquise au cours de ses vingt-cinq années d'explorations :

« Nous sommes comme des îles en mer, comme des arbres en forêt. L'érable et le pin peuvent se murmurer des choses par leurs feuilles, et Conanicut et Newport entendent chacune les sirènes de l'autre. Mais les arbres entremêlent aussi leurs racines dans les ténèbres souterraines, et les îles se rejoignent également par le fond des océans. De même il existe un continuum de conscience cosmique, contre laquelle notre individualité ne dresse que des barrières accidentelles, et dans lequel nos divers esprits sont plongés comme dans une mer originelle ou un réservoir. Notre conscience "normale" est limitée en vue de l'adaptation à notre environnement terrestre extérieur, mais la barrière est fragile en certains endroits et des influences intermittentes

---

<sup>402</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological Research*, op. cit., p. 373.

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 374.

s'infiltrer du dehors, témoignant d'une connexion commune autrement invérifiable<sup>405</sup>. »

A peine formulée, cette certitude retrouve la forme d'un problème, d'une hypothèse de travail invitant à de nouvelles explorations. En admettant qu'il existe, quelle est la structure de ce réservoir commun de conscience, quelle en est la topographie ? Ce problème, James en attribue la première formulation à Frédéric Myers, invitant la communauté scientifique à le désigner comme le « problème Myers »<sup>406</sup>.

Immédiatement, le problème Myers se ramifie dans l'esprit de James : « Quelles sont les conditions de l'individuation, de l'isolation, au sein de la mer originelle ? A quelles régions, à quels systèmes actifs fonctionnant séparément les personnalités correspondent-elles ? Les « esprits » individuels y sont-ils constitués ? A quel point sont-ils nombreux, et à combien d'ordres hiérarchiques appartiennent-ils ? Combien sont permanents ? Combien sont transitoires ? Comment peuvent-ils confluer les uns avec les autres ?<sup>407</sup> » Et il se ramifie encore : « Quelles sont les relations entre la conscience cosmique et la matière ? Y-a-t-il des formes plus subtiles de la matière qui peuvent occasionnellement se connecter fonctionnellement aux individuations dans la mer psychique, et alors, alors seulement, se manifester ? – de telle sorte que notre expérience ordinaire, sous son aspect matériel comme sous son aspect mental, apparaîtrait comme n'étant qu'un extrait d'un monde psycho-physique plus large ?<sup>408</sup> »

Voilà ce que James trouve en fin de compte dans ce que les « esprits huxleyiens » considèrent comme des « petits faits miteux », ces blagues, ces balivernes et ces impostures, ces phénomènes psychiques, et plus généralement dans toutes ces « petites exceptions rebelles à la science actuelle »<sup>409</sup> : une source intarissable de problèmes dignes d'investigation, autant de leviers pour mobiliser la pensée, d'invitations à de nouvelles explorations.

---

<sup>405</sup> *The Works of William James, Essays in Psychological research*, op. cit., p. 374.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.*

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 374-375.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 375.



### 3) Vous voulez dire « exceptionnels » ?

Les enquêtes psychiques présentent un autre intérêt majeur aux yeux de James : « leur application possible au soulagement de la misère humaine<sup>410</sup>. » Il l'évoque dans *The Hidden Self*, cet important article qu'il publie en 1890, se référant notamment aux recherches sur l'hystérie menées par Janet et Binet qu'il considère comme de véritables précurseurs en la matière. Ces travaux prouvent à quel point la suggestion hypnotique ordinaire se révèle immensément fertile dans le champ thérapeutique. James précise qu'il pratiquera lui-même, avec succès, l'hypnose et la suggestion mentale avec plusieurs patients atteints de désordres fonctionnels.

Le médecin ordinaire disqualifie les faits psychiques en les taxant « d'effets de l'imagination » – un moyen commode de clore le problème. En refusant de se contenter de cette disqualification vague et stérile, en poursuivant les explorations, les enquêteurs psychiques ont le mérite de relancer le questionnement et d'ouvrir de nouvelles perspectives thérapeutiques<sup>411</sup>. Ces objectifs seront ceux d'une série de conférences importantes que James va consacrer en 1896 aux « états mentaux exceptionnels ».

Le 18 avril 1896, James écrit à Augustus Lowell pour lui proposer une série de conférences consacrées aux états mentaux exceptionnels : « une masse de sujets flottants, jusqu'ici peu organisée mais d'une grande importance pratique et historique<sup>412</sup>. » Huit thèmes seraient traités : les rêves et l'hypnotisme, l'automatisme, l'hystérie, les personnalités multiples, la possession démoniaque, la sorcellerie, la dégénérescence et le génie. Il s'agit d'aborder un sujet au départ « franchement morbide », mais dans une perspective « optimiste et hygiénique »<sup>413</sup>.

Dès sa première conférence, consacrée aux rêves et à l'hypnotisme, James donne le ton à son audience : notre difficulté à comprendre les états mentaux que l'on considère « anormaux » ne tiendrait pas tant aux phénomènes eux-mêmes qu'à notre attitude à leur

---

<sup>410</sup> *The Works of William James, Essays in Psychology*, Harvard University Press, 1983, p. 265.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>412</sup> Cité par Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1984, p. 5.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 5.

égard<sup>414</sup> – nous semblons estimer que le moins nous pensons le morbide, le mieux nous nous portons.

La pensée se fige et cela produit des effets. James pense notamment au problème de l'hystérie : « Pauvres hystériques, ils furent d'abord traités de victimes de troubles sexuels, puis de perversité morale et de médiocrité, enfin de leur imagination<sup>415</sup>. » Qui retrouve-t-on dans les comptes rendus des procès pour sorcellerie, insiste-t-il : des femmes, des pauvres, des femmes pauvres, manifestant la plupart du temps des symptômes hystériques<sup>416</sup>. « A San Jacopo, au Mexique, cinq sorcières furent brûlées ensemble en 1877 selon une procédure légale. Des cas sont également mentionnés cette année même en Irlande<sup>417</sup>. » Et quand ils ne sont pas condamnés pour sorcellerie par des dévots, les hystériques sont qualifiés de simulateurs par les médecins. Il est urgent selon James de changer d'attitude à leur égard.

« Nous établissons une distinction courante entre le sain et le morbide, mais en réalité nous ne pouvons le faire nettement. Aucun symptôme n'est en lui-même morbide – cela dépend plutôt de la part qu'il joue<sup>418</sup>. »

Ce propos annonce la stratégie qui sous-tend l'ensemble des conférences *Lowell* : ébranler les classifications afin de rendre possible une nouvelle hypothèse de travail susceptible de transformer les attitudes que l'on adopte habituellement à l'égard de ceux qui sont considérés comme des « anormaux ». Nos choix épistémologiques ne sont pas neutres, ils produisent des effets dont il faut tenir compte dans l'évaluation et la sélection de nos hypothèses de travail.

James commence par inverser complètement l'éclairage : et si l'ordinaire devenait étrange ? Le geste est proprement philosophique et vise à mobiliser la pensée, à créer des conditions propices aux explorations. Dans son dernier ouvrage inachevé publié en 1911, James attribuera explicitement cette spécificité à la philosophie :

---

<sup>414</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 15.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 15.

« Elle considère les choses familières comme si elles étaient étranges et les choses étranges comme si elles étaient familières [...] Elle nous tire de notre sommeil dogmatique et brise notre carapace de préjugés<sup>419</sup>. »

Prenons le sommeil et les rêves, propose James : ils pourraient être considérés comme une affreuse maladie s'ils n'étaient pas aussi habituels – rêver n'est peut-être pas aussi « normal » qu'on le pense spontanément.

Dans le rêve, l'attention se concentre sur certains objets, qui gagnent en intensité, et tend à évacuer les autres. Une idée peut ainsi s'y maintenir seule, isolée, ce qui ne se produit habituellement pas dans une conscience éveillée<sup>420</sup>. Voilà un bien étrange phénomène pour cet état de conscience considéré pourtant comme des plus ordinaires qu'est le sommeil.

La conscience en éveil peut d'ailleurs elle aussi être le théâtre d'étranges phénomènes. C'est le cas lorsque l'on parle d'un « rêve éveillé » ou lors de certaines intoxications à l'alcool qui peuvent induire un état de transe similaire à celui du rêve, impliquant la prédominance d'une idée isolée au détriment des autres. En fait, nous faisons quotidiennement des expériences d'altération de la conscience. Nous les éprouvons la plupart du temps passivement, nous n'y portons pas attention, mais à bien y regarder elles n'en sont pas moins étonnantes.

A l'inverse, l'hypnose peut-être perçue comme une expérience des plus étranges. Pourtant, tout le monde passe par un stade « hypnagogique » deux fois par jour, lors du passage de l'éveil au sommeil profond et inversement. L'état d'hypnose et le sommeil relèvent tous les deux d'une même strate hypnagogique et partagent plusieurs caractéristiques communes : ils peuvent être interrompus par une suggestion extérieure ; la sensibilité y est réduite à son minimum ; une relation avec l'extérieur y demeure possible ; ils obéissent aux suggestions ; la plupart du temps, nous n'en conservons pas de souvenir ; ils peuvent avoir des effets sur le stade d'éveil.

Ce rapprochement qu'effectue James entre l'hypnose et le sommeil ordinaire a un but stratégique : il s'agit de bousculer les habitudes de pensée en brouillant les cartes – placer l'étrangeté du côté du sommeil et l'ordinaire du côté de l'hypnose. Deux fois par jour,

---

<sup>419</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 18.

<sup>420</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 18.

lorsqu'on s'endort et lorsqu'on se réveille, chacun d'entre nous passe par une zone marginale de la conscience, un stade hypnagogique. Dans une telle perspective, l'hypnotisme perd de son étrangeté et apparaît comme une simple méthode permettant de suspendre temporairement la conscience dans ce stade naturel de transition. Via cette expérience de conversion du regard, James prépare son audience – en philosophe explorateur – à emprunter de nouveaux chemins, à envisager de nouvelles hypothèses de travail.

James présente ainsi l'hypnotisme comme un outil d'exploration de la conscience. Il évoque en ce sens plusieurs types d'expériences qui lui semblent particulièrement intéressantes : les hallucinations négatives et les suggestions post-hypnotiques. Les premières consistent en des anesthésies systématiques, plus spécialement de la peau et des yeux, suggérées sous hypnose. Les secondes renvoient à des ordres donnés pendant la transe qui se réalisent inconsciemment après l'éveil.

Dans certains cas, notamment lorsque la suggestion est programmée pour se réaliser après un délai relativement long, l'esprit du sujet semble perdre son unité au profit d'un polypsychisme de champs qui coexistent réellement tout en étant fonctionnellement dissociés<sup>421</sup>. James évoque l'exemple d'un sujet ayant réalisé une suggestion à la date et l'heure prescrites un an après la transe. Dans une autre expérience menée par Gurney, ce dernier suggère à son sujet de tisonner le feu six minutes après son réveil. Le sujet s'éveille et est replongé dans une transe durant l'intervalle. Il formule alors quelque chose comme « ... dans trois minutes, tisonner le feu... ».

Au cours de ces expériences – James évoque également les phénomènes d'écriture automatique auxquels il s'est intéressé dans le cadre de la SPR – une seconde intelligence semble réellement à l'œuvre, concentrée sur ses propres affaires indépendamment de la conscience active ordinaire. L'esprit « semble embrasser une confédération d'entités psychiques<sup>422</sup>. »

La conscience supraliminale, celle qui caractérise l'état d'éveil habituel, ne serait ainsi qu'une partie d'un spectre psychique plus large. Il y aurait de la conscience, autrement dit,

---

<sup>421</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 37.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 35.

au-delà des marges. Chaque personne posséderait ainsi simultanément deux sphères de conscience : une conscience supraliminale, habituelle, empirique, et une conscience subliminale, plus étendue, fonctionnant au-delà des marges de la première.

Si cette hypothèse de travail est si importante et intéressante aux yeux de James, c'est qu'elle implique un changement radical d'attitude à l'égard de ceux que l'on considère comme des « anormaux » : les « hystériques », les « possédés » et autres « dégénérés ». « Elle transforme un sombre chapitre de l'opinion humaine en un autre plus lumineux<sup>423</sup>. »

Charcot fut l'un des premiers à démontrer, en recourant à l'hypnose, que les symptômes hystériques étaient d'origine psychique plutôt que physique. Son mérite fut également de souligner la fréquence des cas d'hystérie chez les hommes à une époque où on la considérait encore comme une maladie spécifiquement féminine. Grâce à l'hypnose, il démontra que chaque symptôme de l'hystérie était le résultat d'une idée fixe subconsciente dont on pouvait retracer la cause originelle.

Charcot, puis Janet, Binet, Bernheim et Myers à sa suite, ont montré que les phénomènes hystériques pouvaient être autosuggérés. Tandis que l'hypnose consiste en l'implantation d'une suggestion par un agent extérieur, l'hystérie relève d'une autosuggestion, implantée en soi-même afin d'évacuer des souvenirs douloureux ou traumatisants. L'hystérie peut ainsi être envisagée, selon des termes que James emprunte à Myers, comme « une maladie de la strate hypnotique »<sup>424</sup>, avec toutes les perspectives psychothérapeutiques que cela implique.

Dans une telle perspective, le « sombre chapitre de l'opinion » s'éclaire progressivement. « L'affreux devient relativement trivial<sup>425</sup> » – l'étrange plus familier pourrait-on maintenant ajouter. L'idée que la conscience humaine n'est pas une chose pleinement intégrée, qu'elle se décline naturellement en différentes sphères, permet de réduire le gouffre entre le « sain » et le « morbide », entre les « normaux » et les « anormaux ». Nous pouvons dès lors changer d'attitude à leur égard, ils ne nous sont plus aussi étrangers. Chez eux, la membrane qui sépare les parties supraliminale et subliminale de la conscience est peut-être plus mobile

---

<sup>423</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 53.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 73

et poreuse mais ceci n'en fait pas pour autant des simulateurs, des obsédées, des folles, des pervers ou des sorcières.

Voilà le problème des explications simplistes et englobantes, des classifications rigides : elles immobilisent la pensée et deviennent des armes de disqualifications massives. Elles sont d'autant plus dangereuses, insiste James, lorsqu'elles s'inscrivent dans une perspective pessimiste animée par la peur et la méfiance et qu'elles sont légitimées par une autorité légale et professionnelle. Il faut continuer à enquêter, chercher des alternatives, et privilégier celles qui donnent de l'espoir.<sup>426</sup>

Dans les cours de justice, il n'y a aucun *tertium quid* entre la santé et la folie insiste James. Il est pourtant courant d'y trouver deux experts proposant deux diagnostics contradictoires d'un même cas. C'est que « la nature demeure plus subtile que nos docteurs [...] Un homme peut être sain pour certains buts et fou pour d'autres<sup>427</sup>. »

Pour renforcer son propos, James évoque la théorie de la dégénérescence de Bénédicte Morel, psychiatre franco-autrichien qui fut directeur de l'asile de Saint-Yon à Rouen entre 1856 et 1873 et dont les idées connurent un succès important dans les années 1880. Selon cette théorie, qui prétendait expliquer toutes les formes de maladies mentales chroniques, la déviance mentale était héritée et toutes ses caractéristiques passaient d'une génération à l'autre jusqu'à l'extinction du lignage. Les croisements avec les lignées saines conduisaient ainsi à une détérioration progressive de la race entière. Tous les dégénérés, selon Morel, manifestaient des « stigmates » particuliers, tant au niveau physique que mental : peur, colère, caractère plaintif et larmoyant, évanouissement, hypersensibilité, un esprit discordant sujet à des impulsions et des idées obsessionnelles.

Mais qui peut encore se dire normal dans une telle perspective ? Où place-t-on la frontière ? James, pour sa part, entend bien la brouiller en montrant par divers exemples qu'il y a de la folie en chacun de nous : dans nos multiples phobies, dans les recherches angoissantes de ces mots que nous avons sur la langue, dans nos innombrables obsessions et manies – la *spéculative* du philosophe, la *dépensière* de l'oniomane, l'*anti-esclavagiste*, l'*unioniste*, sans

---

<sup>426</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 129.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 131.

oublier *l'amoureuse*... « Elles existent en germe dans toutes les personnalités saines<sup>428</sup>. »  
Nous sommes tous des dégénérés. Pourquoi ne nous enferme-t-on pas ?

James fait appel aux « génies » pour répondre à cette question : « Ces personnes ne sont ni des fous, ni des maniaques, ni des mélancoliques, ni délirantes, et pourtant elles ne sont pas normales<sup>429</sup>. » Selon la perspective académique classique, les génies ont reçu un « don », nous devons les adorer. D'autres soulignent plutôt leurs déséquilibres, les assimilant à des fous. En fait, ni les philosophes, ni les scientifiques, ni les lettrés ne s'accordent sur un standard qui permettrait de définir précisément le génie<sup>430</sup>.

C'est que ce standard n'existe pas. Le génie, comme la santé, sont des termes qui renvoient à des appréciations subjectives et sociales, pas à des descriptions objectives. Nous classons les singularités dans des catégories abstraites mais nous jugeons concrètement du génie, de la folie, de la santé mentale d'un homme en termes de résultats extérieurs<sup>431</sup>. « La santé est un terme téléologique<sup>432</sup> ». Ainsi, on n'enferme pas les génies, bien qu'ils soient anormaux « parce qu'ils peuvent continuer à remplir une fonction dans le monde<sup>433</sup> ». Il en va de même pour tous les dégénérés que nous sommes.

La santé mentale est en fin de compte pour James une question d'équilibre et de fonction sociale. Au regard des classifications psychologiques et médicales, nous sommes tous des assemblages instables d'éléments sains et morbides.

« Si les sensibilités, les obsessions et les autres singularités psychopathiques peuvent se combiner ainsi avec le reste de notre structure de manière à nous rendre plus utiles, pourquoi ne pas les considérer comme participant de la santé plutôt que l'inverse<sup>434</sup>. »

James insiste : en ôtant à un homme tous les symptômes considérés comme dégénérescents, en le transformant en un homme normal typique, on en ferait d'ailleurs une parfaite nullité. Il pourrait exhiber son coffre mental en nous disant : « Regardez, vous n'y trouverez pas une seule fibre morbide ! », il serait capable de s'adapter à son

---

<sup>428</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 145.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 164.

environnement de manière à rentrer quand il pleut, mais il serait dénué de tout ce qui rend la vie intéressante – l’amour, la poésie, l’art, la religion.

En fin de compte, on utilise les termes descriptifs des symptômes pour conférer une autorité objective à des antipathies personnelles. « Les termes médicaux deviennent ainsi des matraques pour assommer les autres. Qualifiez un homme de mufle et vous établissez son statut social. Qualifiez-le de dégénéré et vous l’associez aux plus détestables spécimens de la race, malgré le fait qu’il puisse en être l’un des membres les plus précieux<sup>435</sup> » – un membre *exceptionnel*.

Ils se pourrait en effet, proposera bientôt James, que les « anormaux » – les individus exceptionnels devrait-on dire désormais – soient les plus aptes à pénétrer certains recoins mystérieux de l’univers :

« Dans le tempérament psychopathique, nous trouvons l’émotivité qui est la condition *sine quâ non* de la perception morale ; nous trouvons l’intensité et la tendance à accorder de l’importance, qui constituent l’essence même de l’énergie morale pratique ; nous trouvons enfin l’amour des idées métaphysiques et du mysticisme qui portent les intérêts au-delà de la surface du monde sensible. Quoi de plus naturel, dès lors, que ce tempérament permette de pénétrer les régions de la vérité religieuse et les recoins mystérieux de l’univers qui demeureront à jamais cachés au système nerveux de ce robuste philistin qui vous fait sans cesse tâter ses biceps et qui, bombant fièrement sa poitrine, remercie le ciel de n’être constitué d’aucune fibre morbide ? S’il existe une chose telle qu’une inspiration provenant d’une région supérieure, il se pourrait bien que le tempérament névrotique soit l’une des conditions principales pour la recevoir<sup>436</sup>. »

C’est cette hypothèse de travail qui formera bientôt la trame et le cœur des *Varieties of Religious experience. A Study in Human Nature*. L’ouvrage sort de presse au mois de juin 1902.

---

<sup>435</sup> Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, op. cit., p. 164.

<sup>436</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London and Bombay, Longmans, Green and Co., 1902, p. 25. Nous traduisons.

#### **4) Les recoins mystérieux de l'univers**

On retrouve dans *The Varieties of Religious experience* les motifs et la stratégie déployés dans les conférences Lowell : ébranler les classifications, formuler de nouvelles hypothèses de travail susceptibles de mobiliser la pensée, transformer les « dégénérés », les « anormaux », en individus « exceptionnels ».

Le choix de la terminologie est importante pour James, nous venons de l'évoquer. Bien qu'ils aient des sens descriptifs plus ou moins équivalents, les termes « anormal » et « exceptionnel » possèdent des connotations évaluatives opposées. James joue sur leurs sens descriptif et prescriptif et nous invite à les choisir avec soin. Les mots à la fois traduisent et engagent des choix épistémologiques, ils ouvrent ou ferment des possibilités d'exploration, ils manifestent et déterminent des attitudes, ils produisent des effets. Un dégénéré est un « spécimen détestable de la race », un individu exceptionnel en est « l'un des membres les plus précieux » – on a tout intérêt à s'y intéresser.

Un enjeu, majeur pour James, s'ajoute à celui-ci dans les *Varieties* : insuffler une nouvelle vie au problème de l'expérience religieuse, trouver les chemins qui permettront de relancer des échanges féconds entre science et religion, des points de convergence pour des intérêts empêtrés dans des débats interminables et stériles. James va pour cela rejouer le débat dans un nouveau registre, un registre à la fois pragmatiste et pluraliste.

L'ouvrage se présente avant tout comme un traité de psychologie descriptive. James précise immédiatement qu'il entend s'intéresser aux sentiments et aux impulsions individuels, aux phénomènes subjectifs, pas aux institutions. Il s'agit de faire droit à la pluralité des expériences religieuses telles qu'elles sont éprouvées concrètement par des individus singuliers. Pour mener son enquête, il choisit donc de s'appuyer sur un corpus de sources littéraires qui témoignent d'une expérience religieuse personnelle, un ensemble de « documents humains », précise-t-il, qui n'exigeront pas l'érudition d'un expert.

Il s'agira en outre de s'appuyer sur des expériences religieuses de « première main ». Ce que James entend par là marque le contraste : le croyant ordinaire hérite sa religion de la tradition, il la développe par imitation et s'y attache par habitude ; ce qui intéresse James ce

sont les croyances qui constituent un événement dans la vie de ceux à qui elles adviennent, une expérience, une expérience personnelle et directe. Il faut s'adresser pour cela aux experts en la matière : ces individus exceptionnels et excentriques « pour qui la religion existe comme une fièvre aiguë plutôt que comme une habitude<sup>437</sup>. »

James jette ainsi un pavé dans la mare et annonce la couleur – il va y avoir des vagues. Il va être question de ce que l'on considère couramment comme des cas pathologiques, d'individus nerveusement instables, sujets à des visites psychiques anormales, à des obsessions et des idées fixes, des créatures manifestant une sensibilité émotionnelle exaltée, une vie intérieure discordante, qui entendent des voix, ont des visions et tombent en transe – de ceux que l'on considère selon le point de vue comme de profonds détraqués ou comme des génies.<sup>438</sup>

James choisit cet angle d'attaque pour plusieurs raisons stratégiques. Il s'agit, tout d'abord, de désarmer les tenants du *matérialisme médical* qui tendent à disqualifier toutes les formes d'expérience religieuse en les réduisant à des manifestations de conditions organiques pathologiques.

Les cas limites ont ensuite cet avantage qu'ils isolent des facteurs spéciaux de la vie mentale et nous permettent de mieux la comprendre dans son ensemble. James évoque l'étude des hallucinations qui a été la clef d'une meilleure compréhension de la sensation ; celle des illusions qui a permis de mieux comprendre la perception ; celle des obsessions qui ont rendu le même service pour la croyance. Si l'on parvient à considérer sans mépris des cas si étrangers à notre manière habituelle d'envisager la vie et l'univers, nous serons mieux en mesure d'apprécier la valeur singulière de l'expérience religieuse dans ses formes plus modérées<sup>439</sup>.

Cette approche répond enfin à une ambition supplémentaire. James nous propose d'adopter une nouvelle attitude à l'égard des « anormaux » de la pensée, des « détraqués », des « dégénérés » : et s'ils avaient des choses à nous apprendre ? Le tempérament psychopathique pourrait être en fin de compte le plus apte à pénétrer des recoins de

---

<sup>437</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London and Bombay, Longmans, Green and Co., 1902, p.6.

<sup>438</sup> *Ibid.*

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 22.

l'univers qui sans lui demeureraient inaccessibles<sup>440</sup>. Pour promouvoir ce changement d'attitude, James ne se contente pas d'invoquer des raisons morales. Il recourt à l'épistémologie afin de construire un nouveau domaine d'expertise.

Il nous convie pour cela dans son théâtre de la pensée – le rideau se lève sur le premier acte d'une nouvelle représentation.

Deux acteurs montent sur scène. Le premier est cet *épais bourgeois* qui gonfle ses biceps et se glorifie de sa santé à toute épreuve, nous défiant de trouver chez lui la moindre fibre morbide. Le second est un *dévoit bigot* qui hérite de sa religion et se retranche systématiquement derrière une autorité : « c'est écrit ! » ou « c'est le pape qui l'a dit ! ». Ces deux-là sont incapables de dialoguer et ne manifestent que du mépris l'un pour l'autre. Ils incarnent deux masques possibles du dogmatisme.

L'*épais bourgeois* n'aime pas les tempéraments religieux et il a un avis médical bien tranché sur la question : si Alfred croit si fermement à l'immortalité, c'est à cause de son tempérament émotionnel ; la mélancolie qu'éprouve William à l'égard de l'univers est due à sa mauvaise digestion, son foie est probablement engorgé ; la joie que ressent Eliza à l'église est un symptôme de sa constitution hystérique ; Peter serait moins troublé par son âme s'il prenait plus souvent l'air ; la nonne hystérique, affamée, trouve en Jésus Christ un substitut imaginaire pour son besoin d'un objet d'affection.<sup>441</sup>

Ce robuste personnage incarne le « matérialisme médical »<sup>442</sup>, dont la dérive consiste à discréditer un état d'esprit qui nous est antipathique en le réduisant à la simple expression de conditions organiques qui en épuiseraient toute la signification.

« Le matérialisme médical pense tout dire de Saint Paul en le qualifiant d'épileptique, et sa vision sur la route de Damas de lésion du cortex occipital. Il traite Sainte Thérèse d'hystérique et Saint François d'Assise de dégénéré héréditaire. Il considère le mécontentement de George Fox face aux impostures de son temps et son désir d'authenticité spirituelle comme les symptômes d'un colon dérangé<sup>443</sup>. »

---

<sup>440</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 25.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>443</sup> *Ibid.*

James n'entend pas nier que nos états d'esprit sont liés à des conditions organiques, il y va d'un postulat précieux de la psychologie auquel il ne souhaite pas renoncer. Mais les théories scientifiques, ajoute-t-il, ne sont pas moins organiquement conditionnées que les émotions religieuses – le foie n'influence pas moins l'état d'esprit de l'athée que celui du dévot. Toutes nos questions et nos croyances, qu'elles soient religieuses ou non, dépendent de conditions organiques.

« Dès lors, invoquer la causalité organique d'un état d'esprit religieux pour réfuter sa prétention à posséder une valeur spirituelle supérieure est illogique et arbitraire<sup>444</sup>. »

James ne refuse pas que l'organique puisse sous-tendre ces expériences mais il refuse de lui accorder le privilège de la causalité. Et de ce point de vue tout le monde est dans le même bateau, quelle que soit la croyance – l'hypothèse de travail donc – concernée.

L'attitude de l'*épais bourgeois* a pour pendant celle du *dévot bigot* qui se retranche derrière l'argument de la révélation et de l'autorité pour clore le questionnement. James n'entend pas plus le préserver.

Le *dévot bigot* est animé par ce que James appelle l'esprit ecclésiastique. D'une intelligence bornée, il vit dans un monde extrêmement simplifié, un système clos et absolu imperméable à toute forme de nouveauté. Il répugne à tout ce qui sort des idées traditionnelles, à tout ce qui est étranger et excentrique.<sup>445</sup>

Ce personnage de James trouve un écho frappant dans notre actualité. Le *dévot bigot*, nous dit James, est particulièrement jaloux de l'honneur de sa divinité :

« Le moindre affront, la moindre négligence, doivent être vengés, les ennemis du dieu doivent être condamnés. Pour les esprits trop étroits et les volontés trop actives, cette préoccupation peut devenir dévorante. On a prêché des croisades, on a instigué des massacres simplement pour effacer un affront au dieu de ce genre<sup>446</sup>. »

Il s'agit d'une forme pathologique de l'exaltation spirituelle – une *théopathie* – qui se manifeste chez les esprits trop étroits pour s'ouvrir à d'autres formes de sentiments et

---

<sup>444</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 14.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 342.

d'autres pensées<sup>447</sup>. C'est l'instrumentalisation de cette dérive qui conduit aux lapidations, aux bûchers, aux massacres, insiste James, pas l'expérience religieuse à proprement parler.

« Les bassesses communément attribuées à la religion ne sont pas imputables, pour la plupart d'entre elles, à la religion à proprement parler, mais plutôt à l'un de ses partenaires pratiques abjects, l'esprit de domination sociale. Et les bigoteries sont quant à elles imputables à un partenaire intellectuel abject, l'esprit de domination dogmatique, la passion de formuler des lois sous la forme d'un système théorique bien clos et absolu ; il est presque seul responsable des croyances grossières dont s'abreuvent les bigots. L'esprit ecclésiastique en général est la somme de ces deux esprits de domination<sup>448</sup>. »

Les adeptes du matérialisme médical comme ceux de la révélation sont invités à revoir leurs arguments, à sortir de leur sommeil dogmatique et se remettre à penser. James leur propose pour cela d'adopter l'attitude empiriste radicale et d'employer la méthode pragmatique – se tourner vers le futur plutôt que vers le passé, s'intéresser aux conséquences plutôt qu'aux origines, aux singularités concrètes plutôt qu'aux généralités. A quels besoins répond l'expérience religieuse ? Que transforme-t-elle ? Quelles différences produit-elle pour quelqu'un ?

Dans une telle perspective, la valeur d'une expérience relève du bonheur qu'elle nous procure, de sa cohérence avec nos autres opinions, des besoins auxquels elle répond, de ses conséquences pratiques. Oui, les expériences religieuses intenses fleurissent avec la pathologie d'un point de vue médical, mais le religieux peut désormais l'accepter sans rougir car le scientifique ne pourra pas s'en servir pour le discréditer. Non, la révélation n'épuise pas le problème et ne pourra pas clore le bec du scientifique – le dogmatisme n'est pas plus acceptable dans le domaine religieux. L'expérience religieuse peut constituer un beau problème, un problème vivant, autour duquel peuvent se rencontrer des intérêts divergents.

Deux nouveaux personnages sont conviés sur scène pour incarner deux types d'expériences religieuses : le *sain d'esprit* et l'*âme malade*. Cette terminologie sert couramment des gestes normatifs de disqualification – c'est un malade, un fou, il a l'esprit dérangé. James veut transformer les usages : ébranler le sens commun et désarmer le matérialisme médical en

---

<sup>447</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 343.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 337-338.

redéfinissant ces termes dans un nouveau registre. Le *sain d'esprit*, nous allons le voir, a bien des choses à apprendre de l'*âme malade*.

Il y a deux manières d'être un *sain d'esprit*. La première consiste à suivre simplement une tendance innée, congénitale, au bonheur – la vie est belle, quoi qu'il arrive. Son âme est lumineuse comme l'azur, « elle a plus d'affinité avec la fleur épanouie et le chant de l'oiseau, qu'avec les sombres passions humaines.<sup>449</sup> ». Si vous mettez ce *sain d'esprit congénital* en présence de la tristesse et du malheur, il ne pourra en être affecté – il est incapable de prendre le mal au sérieux.

Chez lui, la joie religieuse éclate dès le premier jour, sa conscience est « née une seule fois », selon une expression que James emprunte à Francis W. Newman :

« Dieu possède sur terre deux sortes d'enfants, ceux qui ne naissent qu'une fois et ceux qui naissent deux fois. » Pour les premiers, « Dieu n'est pas un Juge sévère, ni un glorieux Potentat ; c'est l'esprit qui anime un monde fait d'harmonie et de beauté ; c'est un Dieu bienfaisant, plein de douceur et de miséricorde. Ces esprits-là n'ont, en général, aucune disposition pour la métaphysique ; ils ne regardent pas en eux-mêmes. Aussi ne souffrent-ils pas de leurs défauts. Il serait pourtant absurde de les appeler présomptueux, car ils ne pensent guère à eux-mêmes. Grâce à cette simplicité toute enfantine, ils entrent dans la religion sans la moindre peine<sup>450</sup>. »

Le *sain d'esprit congénital* est porté dès le départ par l'intuition passionnée que la vie est bonne, sa vie religieuse est dès l'origine une communion avec la divinité – il ne s'interroge pas, il n'est pas en quête de quelque chose qui lui manquerait. Cet optimisme peut devenir un état presque pathologique : certains *sains d'esprits* « semblent avoir perdu, comme par une anesthésie congénitale, la possibilité d'être effleurés par la tristesse<sup>451</sup>. »

Un autre genre de *sain d'esprit* intéresse plus particulièrement James : l'*optimiste volontaire*. Celui-ci n'est pas né avec une prédisposition au bonheur : il cultive une attitude systématique consistant à se détourner du malheur, jusqu'à s'y rendre imperméable. Cet optimisme volontaire n'est pas spécifiquement religieux, précise James, la plupart des

---

<sup>449</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 79.

<sup>450</sup> James cite Francis W. Newman, *The Soul, its Sorrows and its Aspirations*, 3<sup>e</sup> édition, 1852, p. 89 ; 91. *Ibid.*, p. 80-81.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 83.

hommes le cultivent à un moment ou l'autre. Comme tous les personnages de James, *l'optimiste volontaire* incarne une tendance potentiellement à l'œuvre chez chacun à des degrés divers. Nous détournons par exemple notre attention de la maladie et de la mort autant que nous le pouvons, minimisant ainsi les aspects plus sombres de la sphère objective des choses. Mais, nous allons le voir, il y a une version religieuse de cette tendance qui intéresse plus particulièrement James.

Quelle est dès lors la spécificité de l'expérience religieuse ?

La religion, nous dit James, peut être entendue comme « les sentiments, les actes et les expériences d'individus pris isolément, pour autant qu'ils se considèrent eux-mêmes en relation avec ce qui leur apparaît comme le divin<sup>452</sup>. » James insiste régulièrement sur ce point : « Les institutions ecclésiastiques ne sont à aucun degré l'objet de notre étude. Nous nous en tenons à l'expérience religieuse intime, qui naît, s'épanouit et meurt dans une conscience individuelle [...]. Quand une religion devient une orthodoxie, elle perd à tout jamais son intériorité : la source en est tarie<sup>453</sup>. »

Cette définition permet d'échapper aux controverses liées aux formes institutionnalisées de la religion mais elle demeure vague. Qu'entend James par le terme « divin » ? La notion de Dieu n'aide pas, elle se révèle trop étroite. Certaines expériences, comme celles relevant du Bouddhisme, peuvent être considérées comme religieuses bien qu'elles ne se réfèrent pas à une déité concrète. Il en va de même pour le transcendantalisme d'Emerson dans lequel Dieu s'évapore en un idéal abstrait.

Prendre le terme divin en un sens très large, comme dénotant une chose qui envelopperait toutes les autres, une sorte de vérité primordiale englobante n'est pas un choix plus approprié. La religion désignerait dans ce cas l'attitude d'un homme à l'égard de la vie et de l'univers dans son ensemble. Il faudrait alors considérer comme religieuses même les attitudes les plus cyniques, sarcastiques, voire indifférentes à l'égard de l'univers. Le « je m'en fichisme »<sup>454</sup>, serait une religion parmi d'autres, dont le credo s'exprimerait dans le « Tout est vanité ».

---

<sup>452</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 31.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 36.

Or il est une caractéristique de l'attitude religieuse, importante pour le sens commun, que James souhaite ne pas négliger. Le terme « religion » signifie toujours pour l'homme commun un état d'esprit « sérieux ». La religion, c'est important, ça compte, ça peut faire la différence – « Tout n'est pas vanité dans cet Univers ». Le « je m'en fichisme » pourrait être considéré comme une attitude « raisonnable », d'un point de vue philosophique, mais pas comme une attitude « religieuse ».

Etrangère à l'ironie légère, la religion l'est cependant aussi à la plainte et la récrimination désespérées<sup>455</sup>. Elle s'accompagne toujours d'une note d'espoir, elle indique une possible délivrance.

« Il doit y avoir quelque chose de solennel, de sérieux et de tendre dans l'attitude que nous qualifions de religieuse. Si elle est joyeuse, elle ne doit ni grimacer ni ricaner ; si elle est triste, elle ne doit ni crier ni maudire. C'est en tant que *solennelles* que je souhaite vous intéresser aux expériences religieuses<sup>456</sup>. »

James considère ainsi comme divine toute réalité primordiale qui incite l'individu à répondre d'une manière solennelle et grave<sup>457</sup>.

L'attitude religieuse implique par ailleurs des conséquences émotionnelles et pratiques spécifiques très différentes de l'acceptation passive du stoïque ou du volontarisme du moraliste : l'expérience religieuse « ajoute à la vie un enchantement qui n'est déductible rationnellement ou logiquement d'aucune autre chose »<sup>458</sup> ; c'est un don – du ciel ou de l'organisme, James ne veut pas trancher, nous y reviendrons – l'important étant qu'il s'additionne au sujet qui s'y abandonne et lui ouvre de nouvelles possibilités de cheminement.

En fin de compte, la religion aurait ainsi pour fonction spécifique « de rendre facile et agréable ce qui se présente comme nécessaire<sup>459</sup> ». Elle consiste en un abandon solennel à une réalité primordiale, un enchantement débouchant sur une attitude d'acceptation non désespérée à l'égard du mal.

---

<sup>455</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 38.

<sup>456</sup> *Ibid.*

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 51.

D'un point de vue psychologique, l'attitude religieuse illustre également une caractéristique étonnante de l'esprit humain qui intéresse particulièrement James : sa capacité à croire en un objet invisible, inaccessible aux sens ordinaires. Certaines idées ont ce pouvoir de nous faire ressentir une présence, un appel impalpable, que nous sommes incapables de décrire clairement. Elles nous « polarisent », nous « magnétisent », comme autant d'êtres concrets. A leur manière, elles sont aussi « réelles » que les choses sensibles le sont dans le royaume de l'espace<sup>460</sup>.

« C'est comme si il y avait dans la conscience humaine un sens de réalité, une sensation de présence objective, une perception de ce qu'on pourrait appeler "un quelque chose, là" plus profond et plus général que les sens particuliers<sup>461</sup>. »

Peut-être même est-ce dans ce sens de réalité que nos sens ordinaires puiseraient d'abord leur capacité à mobiliser notre conduite. James choisit le terme d'« imagination ontologique<sup>462</sup> » pour désigner ce sens de réalité capable de déterminer nos attitudes et notre conduite indépendamment de toute sensation ordinaire.

Ainsi, dans le domaine religieux, l'argument n'est que la surface d'exhibition d'une intuition plus profonde qui constitue le cœur de la conviction<sup>463</sup>. James précise bien qu'il ne cherche pas ici à défendre la légitimité de cette primauté de l'intuition vague sur la logique. Sa position se veut ici purement descriptive : ce rôle central joué par l'intuition est une caractéristique de l'expérience religieuse dont il faut tenir compte. Le rationaliste peut réclamer au religieux des preuves, le confondre avec des mots, mais il ne parviendra jamais à le convaincre si ses conclusions sont opposées à ses intuitions. Dans l'esprit religieux, l'imagination ontologique occupe une place prépondérante.

Ces précisions permettent à James de se préserver de ces deux dérives dogmatiques que constituent le matérialisme médical et la révélation. Pour éviter les débats stériles, les expériences religieuses doivent être envisagées indépendamment des religions instituées, comme des expériences vécues par des individus singuliers caractérisées par l'intuition

---

<sup>460</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 57.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 73.

d'une présence inaccessible aux sens ordinaires suscitant l'adoption d'une attitude d'enchantement à l'égard de l'univers et d'acceptation solennelle à l'égard du mal.

Revenons à notre *sain d'esprit* volontairement optimiste. Ce qui caractérise la version religieuse de cette attitude, c'est donc qu'elle s'appuie sur la conviction d'une présence divine, source d'enchantement, qui s'étend au-delà de la conscience ordinaire.

Elle trouve l'un de ses développements systématiques les plus intéressants dans l'expérience de la *mind-cure*, terme sous lequel James regroupe plusieurs tendances qui puisent leur inspiration dans des sources diverses – il cite les quatre Evangiles, l'idéalisme de Berkeley et d'Emerson, le spiritisme, l'évolutionnisme et les religions orientales<sup>464</sup> – mais qui partagent cependant un même *leitmotiv* : les pensées sont les choses. Pensez la santé, la vigueur, le succès et l'influx divin les réalisera en vous.

Le pivot de la *mind-cure* consiste à promouvoir l'optimisme comme schème de vie, à se départir de la peur vis-à-vis du mal en reconnaissant la part divine présente en chacun de nous. Nous participons du divin par la partie subconsciente de notre nature. La *mind-cure* consiste à s'ouvrir, à s'abandonner à cet influx divin à travers la réalisation consciente de cette unité. Par l'optimisme et la confiance, nous permettons au divin d'opérer. Les adeptes de la *mind-cure* se désintéressent du mal. Ils l'acceptent comme un fait empirique mais renoncent à en faire un problème spéculatif, à l'expliquer. Ils s'attachent à une perspective pratique qui promeut « un système d'hygiène mentale » permettant de laisser le mal au bord du chemin.

Ce qui intéresse particulièrement James dans l'approche de la *mind-cure*, ce sont ses effets thérapeutiques :

« La régénération physique et morale qui découle de la cessation de tout effort, les résultats de cet optimisme confiant, grands ou petits, lents ou rapides, sont des faits humains indiscutables, quelle qu'en soit l'explication dernière<sup>465</sup>. »

James ne souhaite pas trancher la question de l'origine de ce processus de régénération :

---

<sup>464</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 94.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 111.

« L'explication théiste l'attribue à la grâce divine, qui crée en nous une nouvelle nature au moment où nous abandonnons sincèrement l'ancienne. L'explication panthéiste – celle de la plupart des partisans de la *mind-cure* – l'attribue à l'immersion du moi plus privé dans le moi plus large et plus grand, l'esprit de l'univers (qui est votre propre moi "subconscient"), lorsque les barrières isolantes de la défiance et de l'anxiété sont levées. L'explication médico-matérialiste considère que des processus cérébraux plus simples fonctionnent plus librement lorsqu'on les laisse agir automatiquement par la suppression de processus physiologiquement (et non spirituellement dans ce cas) "supérieurs" qui, pour réguler, procèdent par inhibition<sup>466</sup>. »

Peut-être même est-t-il possible de concilier les hypothèses ? Et si l'explication matérialiste n'était pas incompatible avec la présence divine ? :

« Cette troisième explication pourrait-elle se concilier avec l'une des deux autres, dans une approche psycho-physique de l'univers, peut demeurer pour l'instant une question ouverte<sup>467</sup>. »

Le geste est fort. En privilégiant un cadre interprétatif rigide et clos, on risque de réduire le champ des possibles et d'appauvrir la réalité. « Chaque interprétation laisse en dehors d'elle une partie de la réalité »<sup>468</sup>, insiste James.

Il interpelle ici tous les dogmatistes, l'épais bourgeois comme le dévot bigot, qu'ils soient amateurs ou experts :

« La première chose qu'il faut garder à l'esprit (spécialement si nous appartenons au type clérical, académique ou scientifique, au type officiellement et conventionnellement correct, au type 'on ne peut plus respectable', pour lesquels ignorer les autres est une tentation récurrente) est que rien ne serait plus stupide que d'ignorer des phénomènes simplement parce que nous nous révélons incapables d'y prendre part<sup>469</sup>. »

En attirant notre attention sur les conséquences pratique de la *mind-cure*, et en laissant la question de son origine ouverte, James nous invite à ralentir, à nous défier de notre tendance récurrente à ignorer ce qui nous est étranger et à disqualifier les autres de notre pensée au nom d'une quelconque autorité, qu'elle soit scientifique ou religieuse. Les enjeux

---

<sup>466</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p.111-112 note 1.

<sup>467</sup> *Ibid.*

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 123, note 1.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 109.

sont à la fois épistémologique – s’ouvrir à la pluralité des expériences en renonçant à toutes les formes de dogmatisme – et métaphysique – se détourner des explications par l’origine afin d’enrichir l’univers de nouvelles possibilités.

Le théologien n’a rien à perdre à renoncer à ses prétentions à la vérité absolue, bien au contraire, souligne James :

« Celui qui reconnaît l’imperfection de son instrument, et qui en tient compte en discutant ses observations, a plus de chance d’atteindre la vérité que s’il le proclamait infaillible. La prétention émise par la théologie dogmatique d’énoncer des vérités indubitables ne lui donne pas, en fait, aux yeux d’un homme impartial, la moindre parcelle de cette infaillibilité qu’elle s’arroge en droit ; bien au contraire. J’en conclus que la théologie n’aurait rien à perdre par rapport à la vérité si, au lieu d’attribuer à ses doctrines une certitude absolue, elle ne leur assignait qu’une grand probabilité<sup>470</sup>. »

Il en va de même pour le scientifique ou le positiviste. Ils disqualifient la religion en la taxant de mode de pensée primitif, obsolète. Elle reste selon eux dépendante de cette conviction du sauvage que l’univers est traversé par des forces personnelles, qu’il peut répondre à des besoins et des revendications personnelles. A leurs yeux, la science a prouvé au contraire que la « personnalité » n’était que la résultante de forces élémentaires, physiques, chimiques, physiologiques, psychologiques, totalement impersonnelles.

Si vous leur demandez comment la science a réussi à supplanter la pensée religieuse primitive, nous dit James, ils vous répondront que c’est grâce à sa méthode de vérification expérimentale. Or la *mind-cure*, avec sa philosophie diamétralement opposée, revendique exactement la même démarche : mettez notre système à l’épreuve, et vous constaterez que vos propres pensées personnelles sont des forces et que l’univers peut répondre à vos appels. C’est par une mise à l’épreuve dans leur vie personnelle quotidienne que tant de disciples s’y trouvent convertis. Les expérimentations menées par les amateurs en dehors des laboratoires sont aussi à prendre en compte dans la construction du savoir. Ces faits sauvages résistent peut-être aux classifications théoriques mais l’attitude empiriste radicale réclame d’en tenir compte.

---

<sup>470</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 332.

James veut préserver la possibilité de nouvelles explorations. « L'univers est une affaire bien plus multilatérale que toutes les sectes, même la scientifique, veulent bien l'admettre<sup>471</sup>. » Fidèle aux principes de l'empirisme radical, il nous invite à prendre en compte *toutes* nos expériences. Le monde peut être manipulé selon plusieurs systèmes d'idées, par des hommes différents, offrant selon les cas différents types d'avantages.

« La science nous offre la télégraphie, l'éclairage électrique, le diagnostic, et prévient un certain nombre de maladies. La religion, sous la forme de la *mind-cure*, nous offre la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur, et prévient certaines formes de maladie, aussi bien que la science, parfois mieux qu'elle chez certaines personnes. Manifestement, pour celui capable de les utiliser pratiquement, la science et la religion constituent donc toutes deux des clefs adéquates pour ouvrir le coffre aux trésors de l'univers<sup>472</sup>. »

L'univers serait ainsi composé de multiples sphères de réalité, interpénétrées, susceptibles de répondre à différents types de conceptions et d'attitudes. Il serait composé à la fois de forces impersonnelles et de forces personnelles. La science et la religion constitueraient dès lors des attitudes non exclusives mais au contraire complémentaires pour entrer en relation avec lui. Dans cette perspective, la science devient un moyen d'agir sur ces portions de l'univers qui sont animées par des forces impersonnelles, la religion permettant quant à elle d'agir sur celles animées par des forces personnelles.

Le conflit entre la science et la religion est déplacé par James dans un nouveau registre qui permet à différents mondes et à différents modes de pensée de coexister. Dans une telle perspective, le débat ne peut pas être clos en déterminant qui possède le dernier mot sur la nature de l'univers. La solution ne pourra pas non plus être monopolisée par l'épistémologie sur un mode subjectiviste – un seul monde pour différentes perspectives. Il s'agit désormais de multiplier les explorations et d'évaluer conjointement les effets singuliers de nos différentes attitudes au sein d'une pluralité de mondes.

« Si je rejette l'idéal dogmatique, ce n'est certes pas que j'ai le moindre goût pour l'instabilité intellectuelle, ou que je veuille jouer avec les fluctuations de la pensée. Je n'aime ni le doute ni le désordre. Si je repousse le dogmatisme, c'est par attachement à

---

<sup>471</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 122.

<sup>472</sup> *Ibid.*

la vérité ; car la prétention téméraire de la posséder tout entière nous empêche de la chercher et de la découvrir dans les mille replis de la réalité<sup>473</sup>. »

Le *sain d'esprit optimiste* aménage un repli de la réalité dans lequel la mal n'a pas sa place. Il incarne une facette importante de l'expérience religieuse et témoigne d'une relation possible avec l'univers. Tous les replis de la réalité ne sont toutefois pas baignés de ciel bleu et de lumière. Pour d'autres témoins, l'univers se présente comme « lointain, étrange, satanique. C'est comme un cadavre froid, livide, aux yeux fixes<sup>474</sup>. » Le moment est venu pour James de convoquer l'*âme malade* sur scène :

« Il nous faut résolument prêter l'oreille aux doléances des âmes sombres, et leur demander de nous dépeindre les secrètes horreurs de leur vie intérieure. Il nous faut tourner le dos aux optimistes et à leur évangile bleu de ciel. Il nous faut voir si la pitié, la douleur, la crainte et le sentiment de l'impuissance humaine ne nous ouvrent pas des horizons plus profonds sur le monde et ne nous révèlent pas mieux ce qu'il a de complexe et de caché<sup>475</sup>. »

James invite ainsi l'*âme malade* à prendre la parole dans son théâtre de la pensée au nom de ceux qui ne sont pas nés avec un crédit de quelques bouteilles de champagne, ceux qui vivent à proximité du « seuil de la souffrance », ceux qui sont constamment confrontés à l'échec, ceux qui sont tristes.<sup>476</sup>

Tandis que le *sain d'esprit* parvient à ignorer jusqu'à l'existence du mal, l'*âme malade* au contraire est sujette à une mélancolie qui la force à ignorer le bien sous quelque forme qu'il se présente. Pour ces individus considérés le plus souvent comme névrotiques, le monde a perdu tout intérêt, la vie ordinaire est totalement désenchantée. « Pourquoi devrais-je faire quoi que ce soit ? Pourquoi devrais-je vivre ? A quoi bon ? » sont les questions qui ne cessent de les tourmenter. Dans les cas les plus profonds de mélancolie, ces questions mêmes disparaissent dans le désespoir absolu.

Ici, l'optimisme du *sain d'esprit* se trouve confronté à une fin de non-recevoir. Sa méthode fonctionne dans de nombreux cas, mais elle se trouve démunie face à la mélancolie

---

<sup>473</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 334.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 135.

profonde. Ce qui fait sa force est également ce qui fait sa faiblesse : elle ignore ce coin de réalité que constituent le mal et la douleur et ne répond donc pas aux besoins de ceux qui l'habitent, ou qui en sont habités. C'est la raison pour laquelle James considère que la vision religieuse du *sain d'esprit* est incomplète : elle ne rend pas compte de ces replis les plus sombres de la réalité qu'habitent les *âmes malades*<sup>477</sup>.

« Il me semble que nous sommes forcés de reconnaître que l'âme malade couvre une plus large portion de l'expérience, et que son étude est celle qui porte le plus loin. La méthode consistant à détourner son attention du mal, et à vivre tranquillement à la lumière du bien est splendide tant qu'elle fonctionne ; elle fonctionne bien plus largement que la plupart d'entre nous seraient prêts à le supposer ; et dans les limites de ses succès, on ne peut rien dire à son encontre en tant que solution religieuse. Mais elle se montre impuissante dès que survient la mélancolie ; et même pour qui serait à l'épreuve de la mélancolie, l'attitude du *sain d'esprit* est indubitablement inadéquate en tant que doctrine philosophique, car les maux dont elle refuse positivement de prendre en compte sont des portions authentiques de la réalité<sup>478</sup>. »

Comme John Corcoran, l'*âme malade* est donc un précieux témoin de réalité. L'optimiste tend à le considérer comme un anormal, un détraqué dont l'esprit est rempli d'angoisses malsaines, un esprit affaibli qui se forge d'innombrables terreurs<sup>479</sup>. James choisit d'en faire un individu *exceptionnel*, un expert des éléments les plus douloureux du monde, un explorateur involontaire des recoins sombres de l'univers :

« Ces maux pourraient en fin de compte être la meilleure clef vers le sens de la vie, et peut-être les seuls capables d'ouvrir nos yeux sur les niveaux de vérité les plus profonds. Le cours normal de la vie comprend des moments aussi pénibles que ceux qui remplissent la folie mélancolique, des moments où le mal absolu s'impose et règne. Les visions d'horreur du dément sont toutes tirées du matériau des faits quotidiens<sup>480</sup>. »

James retrouve ainsi ces *géniaux dégénérés* dont il se faisait déjà le porte-parole lors des conférences Lowell, et il entend nous montrer à nouveau qu'ils ne nous sont pas si étrangers.

---

<sup>477</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 136.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>479</sup> *Ibid.*

<sup>480</sup> *Ibid.*

D'un point de vue psychologique, l'évolution normale du caractère consiste principalement à unifier le moi intérieur, à équilibrer le chaos des sentiments et des instincts en un système stable de fonctions correctement subordonnées<sup>481</sup>. Dans cette perspective, la conscience de l'*âme malade* se caractérise par une constitution hétérogène, incomplètement unifiée. Son existence se présente comme une série de zigzags<sup>482</sup>, passant d'un extrême à l'autre sans trouver de point d'équilibre. Cette tendance est d'autant plus marquée chez les tempéraments intenses, sensibles et sujets à des tentations diversifiées, atteignant son degré maximal chez les constitutions psychopathiques. Ce que James entend souligner ici, c'est qu'entre le « normal » et le « malade », il y va d'une différence de degré, pas de nature. Toutes les consciences sont en quête d'unité et de stabilité.

Le processus d'unification peut revêtir de nombreuses formes. Il peut être progressif ou abrupt, il peut se déployer par la transformation des sensations, des possibilités d'actions, au travers de nouvelles expériences intellectuelles, mystiques ou religieuses. Quelle qu'en soit la forme, cette période de mise en ordre, de lutte pour l'unification, est douloureuse et apporte une forme de soulagement lorsqu'elle s'achève. James insiste à nouveau : nous sommes tous en quête d'unification, les moyens peuvent varier, le processus peut revêtir différentes formes, mais nos consciences partagent un même objectif : l'unité et le repos.

« Par exemple, on peut se convertir de la religion à l'incrédulité ; de la scrupuleuse délicatesse à la conscience de la liberté d'esprit ou même au dévergondage. La nouvelle naissance peut résulter de l'irruption dans l'âme d'une passion nouvelle qui l'aiguillonne, l'amour, l'ambition, la cupidité, la vengeance, le dévouement patriotique. C'est toujours le même phénomène psychologique : le passage d'une période d'orages et de brusques revirements à un état d'esprit fait de calme et de sérénité. Ces conversions peuvent être elles aussi soudaines ou graduelles<sup>483</sup>. »

Dans cette perspective, l'expérience religieuse perd également de son étrangeté et se présente comme une forme de conversion possible parmi d'autres, un moyen pour certaines consciences de retrouver une forme d'unité.

---

<sup>481</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 170.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 176.

Ce propos souligne un autre élément important : l'ambivalence que revêt chez James cette « unité » à laquelle aspire les consciences. Elle représente pour une conscience une forme de soulagement, une source de calme et de sérénité. Mais elle peut toutefois résulter elle-même de sources très diverses – l'amour, l'ambition, la vengeance, la cupidité. A nouveau, la démarche de James se veut descriptive : le fait que toutes les consciences aspirent à l'unité n'implique pas que toutes les formes d'unité soient souhaitables ou légitimes. Ce qui l'intéresse dans les différentes formes de conversion, c'est qu'elles constituent des moments de bifurcation, des processus de transformation de la conscience. L'unité, nous allons y venir, devra quant à elle demeurer « mobilisable ».

James envisage ici l'expérience religieuse comme une expérience thérapeutique – elle peut transformer « la plus intolérable des angoisses en un bonheur profond et durable<sup>484</sup>. » Elle peut répondre aux besoins de ces *âmes malades* qui recherchent désespérément l'unité dans ces replis si sombres de la réalité.

En tant que religieuse, l'expérience de conversion se caractérise par le passage de la périphérie au centre de la conscience individuelle d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie. James en distingue deux grands types : le premier relève de la volonté, la conversion procède alors graduellement par l'élaboration d'un nouveau système d'habitudes spirituelles et morales. Dans le second type, elle découle d'une forme d'abandon dans lequel la partie subliminale de la conscience joue un rôle prépondérant. C'est ce qui caractérise selon lui l'expérience religieuse individuelle la plus authentique, celle qui procède d'une expérience d'abandon, lorsque le moi subliminal prend la direction des opérations et devient le centre organisateur.

Pour appuyer son propos, James convoque à nouveau l'hypothèse de Frédéric Myers qu'il présente comme l'un des progrès majeur de la psychologie :

« Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, c'est à mon avis une découverte qui date de 1886 et qu'on peut résumer ainsi : il existe, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie,

---

<sup>484</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 176.

qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables<sup>485</sup>. »

Dans cette perspective, l'expérience religieuse de la conversion se présente comme un phénomène d'incubation subconsciente, ce qui n'interdit toutefois pas l'intervention du divin :

« On peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens. Pour que la voix divine ne fût pas étouffée, il faudrait qu'elle retentît dans une région de notre âme où s'apaise le tumulte grossier du monde sensible. Le sentiment qu'une puissance divine vous domine et vous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion, pourrait, dans cette hypothèse, être regardé comme légitime<sup>486</sup>. »

Le point est très important car c'est en ce lieu – via cette hypothèse de travail – que la religion et la science vont pouvoir se rencontrer. L'existence d'une conscience subliminale est un phénomène susceptible d'intéresser la psychologie, il lui est familier, elle va pouvoir s'en saisir. Cette hypothèse n'exclut en outre pas la possibilité de l'intervention de pouvoirs supérieurs<sup>487</sup>. Le subliminal peut constituer un au-delà de la conscience ordinaire où nos compagnons divins ont la possibilité de se manifester. Le chemin tracé par James au fil de l'expérience religieuse trouve ici l'un de ses aboutissements : construire un espace pour une rencontre possible d'intérêts *a priori* divergents. La conscience subliminale peut constituer un espace de rencontre entre la science et la religion.

La dimension thérapeutique de l'expérience religieuse occupe une place prépondérante dans l'analyse et l'argumentation jamesiennes, nous l'avons vu. Il s'agit d'une conséquence pratique qui impose, d'un point de vue pragmatique, de la prendre au sérieux et de s'y intéresser. L'expérience religieuse répond à des besoins spécifiques, elle peut guérir et soulager. Ce n'est toutefois pas la seule différence qu'elle produit.

---

<sup>485</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 233.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 243.

Un dernier personnage monte ainsi sur scène pour incarner d'autres différences susceptibles de découler de l'expériences religieuse : le *saint*.

Chez le *saint*, les émotions religieuses sont devenues le foyer habituel de l'énergie personnelle<sup>488</sup>. Il éprouve le sentiment permanent de faire partie d'une vie plus large qui déborde les intérêts individuels et il est animé par la conviction de la réalité d'un pouvoir supérieur avec lequel nos vies sont en continuité et auquel il peut s'abandonner. Il ressent une grande allégresse et une immense liberté qui dissolvent les frontières de son individualité ; son centre émotionnel est tourné vers des affections harmonieuses et altruistes, vers l'accueil plutôt que vers le rejet<sup>489</sup>. Il découvre une valeur infinie aux plus petits détails de ce monde et il en éprouve un bonheur surnaturel. Il abonde en impulsions généreuses, il est prêt à servir les autres et, si l'on cherche du secours, on peut compter sur lui.<sup>490</sup>

D'un point de vue individuel, la sainteté implique un certain nombre de qualités que l'on peut rencontrer dans des tempéraments non religieux mais qui se trouvent ici combinées et découlent de la position centrale occupée par le sens du divin – l'imagination ontologique – dans la conscience du *saint*. Chez lui, la félicité, la pureté, la charité, la patience tendent à l'excellence. Dans ses relations sociales, sa serviabilité est exemplaire. Son humilité et ses tendances ascétiques le protègent de l'égoïsme et de la vénalité ordinaires.

Comme tous les personnages de James, le *saint* n'est toutefois pas à l'abri des dérives. Lorsqu'il est dénué de qualités intellectuelles, lorsqu'il a « l'esprit étroit », il peut tomber dans le fanatisme, dans la pruderie, dans la crédulité, dans la mortification. Il n'y va pas seulement de qualités individuelles mais également d'environnement social : le *saint* lui aussi est influencé par « les idoles de la tribu »<sup>491</sup>. Cette expérience religieuse authentique qu'est la conversion constitue un chemin d'unification de la conscience spécifique et peut produire des effets bénéfiques mais elle n'est en aucun cas une garantie absolue d'infaillibilité.

---

<sup>488</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 271.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 370.

« Ceux dont l'intelligence est bornée s'abandonnent à toutes sortes de pieux excès, fanatisme, distraction théopathique, macérations raffinées, extravagante pudicité, scrupulosité ; ils se laissent duper, ils sont incapables de vivre comme tout le monde. En restant aveuglément fidèle à l'idéal mesquin que son étroit esprit lui suggère, un saint peut être, dans les mêmes circonstances, plus nuisible et plus condamnable qu'une âme vulgaire. Nous ne devons pas le juger seulement d'après ses sentiments individuels, il nous faut recourir à notre méthode ordinaire, le replacer dans son milieu, apprécier sa fonction sociale<sup>492</sup>. »

La perspective pragmatiste et descriptive adoptée par James interdit donc toute conclusion définitive, toute généralité et toute garantie. La sainteté implique une combinaison spécifique de qualités qui peut se révéler particulièrement féconde dans le cadre des relations sociales mais qui n'est pas pour autant à l'abri de dérives. Ainsi, la dérive du saint est la *théopathie* : lorsque l'amour de Dieu exclut tout autre amour, lorsque les relations sociales deviennent des embarras inutiles, lorsque l'exaltation de la sensibilité se joint à l'étroitesse d'esprit et que l'âme ne vit plus que dans un monde clôt et extrêmement simplifié.

A cette dérive s'ajoute celle de l'institutionnalisation :

« L'histoire nous montre que la plupart des génies religieux exercent autour d'eux une influence qui leur attire des disciples. Ces petits groupes de sectateurs tendent, à mesure qu'ils grandissent, à se donner une organisation et à se transformer peu à peu en corps ecclésiastique, ayant une vie propre, enclins à s'étendre et à dominer. L'esprit politique et le dogmatisme insolent envahissent alors l'église naissante et corrompent la source de la vie religieuse<sup>493</sup>. »

James ne défend pas la légitimité de la religion à tout prix. Lorsque l'expérience religieuse se transforme en orthodoxie dogmatique, elle perd son intériorité, sa légitimité et son intérêt. On peut comprendre que le mot d'église puisse alors désigner « un si horrible mélange d'hypocrisie, de fanatisme et de superstition [...], une pure abomination dont il s'agit de purger le monde<sup>494</sup>. » James nous invite toutefois à bien distinguer entre la religion personnelle, en tant qu'expérience individuelle susceptible de produire des différences

---

<sup>492</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 370.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 334-335.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 335.

intéressantes, et « la religion collective, formée de rites et d'institutions qui sont le produit et le patrimoine commun de tout un groupe social<sup>495</sup>. »

« Les lapidations, les bûchers, les dragonnades, le massacre des Albigeois, des Vaudois, des Mormons, des Juifs et des Arméniens ne sont pas proprement des manifestations de l'esprit religieux ; ce sont les effets d'un instinct profondément enraciné dans l'âme humaine dont nous retrouvons en nous bien des traces ; de cette répugnance agressive pour tout ce qui sort des idées traditionnelles et des habitudes courantes, de cette *néophobie* qui s'attaque à tout ce qui est étranger et excentrique<sup>496</sup>. »

En fin de compte, l'expérience religieuse constitue pour James une source possible d'enchantement capable de produire des différences appréciables, tant d'un point de vue individuel que social, mais elle n'est pas à l'abri des risques de dérives dogmatiques. Comme les autres acteurs du savoir, les esprits religieux sont invités à demeurer dans une attitude exploratoire et à se tenir prêts à mobiliser leurs convictions.

La figure du *Saint* nous permet ainsi de mieux comprendre comment une conscience « unifiée » peut se trouver en dérive : lorsqu'elle se fige définitivement, lorsqu'elle perd toute mobilité. Il s'agit finalement de la dérive commune à tous les personnages de James – le *saint*, l'*épais bourgeois*, le *dévo*t, le *vieux professeur*, le *profane naïf*. Tous ces masques figurent autant de consciences figées, devenues incapables de se transformer, de se mobiliser, de s'ouvrir à de nouvelles expériences.

Bien qu'il y fasse plus spécifiquement référence aux personnages d'Henri James, David Lapoujade exprime très bien cette rigidification de la pensée dans *Fictions du pragmatisme* :

« Cette croyance est tout pour eux ; bien plus, elle agit comme un Tout, le Tout unique sous la perspective duquel tout est perçu, conçu, voulu. Ils se sont identifiés à cette croyance, au lieu d'identifier cette croyance à une partie d'eux-mêmes et de passer de croyance en croyance comme autant de parties du tout continu qu'ils composent ; car eux aussi forment un tout, non pas un tout unifié, mais un tout changeant, composé de parties indépendantes qui communiquent souterrainement entre elles et dont les

---

<sup>495</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 334.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 338.

potentialités se révèlent au fur et à mesure qu'ils expérimentent de nouvelles dimensions d'eux-mêmes<sup>497</sup>. »

La conscience qui se complaît dans l'unité et renonce à toute forme d'exploration tend à se rigidifier. Elle se fige dans une croyance, dans une posture, au détriment de ses autres potentialités.<sup>498</sup> L'attitude exploratrice encouragée par James consiste au contraire à ne jamais laisser s'éteindre la capacité qu'a notre conscience de se transformer et d'être transformée, sa capacité d'expérimenter de nouvelles dimensions d'elle-même.

Revenons-en aux différences spécifiques produites par l'expérience religieuse. Le théologien pourrait revenir à la charge en soulignant le fait qu'elles ne concernent que l'un des deux mondes reconnus par la religion, que l'utilité « ici-bas » est incommensurable à la vérité « là-haut ». James choisit de prendre le problème au sérieux en s'intéressant de près à la manière spécifique par laquelle les individus religieux affirment saisir la Vérité – l'expérience mystique. Qu'en est-il plus précisément de cette vérité directement éprouvée dans l'expérience religieuse ?

On a tendance à qualifier de mystique toute opinion que l'on considère trop vague, trop vaste, trop sentimentale, dénuée de fondements objectifs et logiques. Le mystique est celui qui croit à la transmission de pensée ou au retour des esprits. Employé en ce sens, le terme perd tout intérêt, il constitue juste une manière supplémentaire de disqualifier les autres de notre pensée. Il est pourtant possible selon James de lui donner un contenu défini et intéressant.

L'expérience mystique est tout d'abord ineffable, elle défie toute expression. L'individu qui l'éprouve est incapable d'en proposer une formulation adéquate. Ceci implique qu'elle doit être éprouvée directement, qu'elle ne peut être pleinement partagée avec les autres. Elle relève plus de la sensation que de l'intellect. Elle possède ensuite une dimension noétique, en ce sens qu'elle se manifeste comme une illumination intérieure ou une « plongée dans les profondeurs d'une vérité inaccessible à l'intellect discursif »<sup>499</sup>. Elle se présente comme une

---

<sup>497</sup> Lapoujade D., *Fictions du pragmatisme. William et Henri James*, Paris, Les éditions de Minuit, 2008, p. 250.

<sup>498</sup> « L'idée fixe n'est pas une idée parmi d'autres puisqu'elle assujettit celui qui la pense. Il la fixe autant qu'elle le fixe. C'est elle qui ordonne et commande toute la perspective. Il n'y a plus ni transformation ni devenir possible sinon à l'intérieur même des limites fixées a priori par l'idée qu'on s'en fait, le contraire même de l'expérimentation pragmatique. » *Ibid.*, p. 271.

<sup>499</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 380.

sorte de révélation inarticulée, accompagnée d'une « curieuse forme d'autorité ». Ces deux caractéristiques réunies permettent déjà de qualifier un état d'esprit de mystique.

S'y ajoutent la fugacité et la passivité. Le plus souvent, l'expérience mystique est de courte durée et peut difficilement être reproduite après-coup par la mémoire. De plus, bien qu'elle puisse être initiée par un mouvement volontaire, elle s'accompagne lorsqu'elle se produit d'un sentiment d'abandon. Ce qui distingue de ce point de vue l'expérience mystique d'autres phénomènes liés à la personnalité secondaire, c'est qu'elle se prolonge dans la vie personnelle ordinaire à travers un sentiment profond de son importance.

Afin d'en diminuer l'étrangeté, selon une stratégie récurrente, James prend soin de préciser que toutes les expériences mystiques ne possèdent pas une dimension religieuse. Elles peuvent se présenter sous une forme très ordinaire et peuvent se résumer à cette formule que nous utilisons parfois : « Je l'ai entendu toute ma vie, mais je ne le réalise pleinement que maintenant »<sup>500</sup>. Il peut s'agir de propositions rationnelles, de poèmes, de musiques, d'odeurs, qui suscitent soudain en nous le sentiment d'une signification importante et profonde. Une autre forme relativement commune d'expérience mystique consiste en le « je me suis déjà trouvé là »<sup>501</sup>, la soudaine impression du « déjà-vu », comme si précédemment, à un moment indéfini du passé, nous nous trouvions là, à cet endroit, avec ces gens.

Une autre forme d'expérience mystique peut être induite par l'usage de drogue ou d'alcool. James relate ainsi l'expérience qu'il a lui-même vécue sous oxyde nitreux, le fameux gaz hilarant, la rapprochant du propos hégélien, « comme si les opposés du monde, dont les contradictions et les conflits produisent toute nos difficultés, se trouvaient liés dans l'unité<sup>502</sup>. » De son propre aveu, cette expérience qu'il considère comme mystique a largement contribué à sa conviction qu'il existe, au-delà de la conscience ordinaire et rationnelle, des formes potentielles de conscience entièrement différente qui doivent être prises en compte dans nos conceptions de l'univers<sup>503</sup>.

De nombreuses expériences mystiques sporadiques se manifestent également lorsqu'on est immergé dans un environnement naturel. James emprunte à un psychiatre canadien, E. M.

---

<sup>500</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 382.

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>503</sup> *Ibid.*

Bucke, le terme de « conscience cosmique » pour les désigner. Elles se traduisent par un sentiment de continuité avec la vie et l'ordre de l'univers, un sentiment d'exaltation et de joie face à la plénitude du vivant.

Dans la vie religieuse, qu'il s'agisse de celle de l'hindouiste, du bouddhiste, du musulman ou du chrétien, l'expérience mystique est souvent cultivée de manière méthodique. Elle peut être initiée entre autres par la danse, la méditation, l'oraison qui constituent autant d'outils pour entrer en relation avec le divin.

En soulignant la pluralité des formes que peut revêtir l'expérience mystique et en soulignant ses manifestations les plus ordinaires, James s'efforce de conserver l'attention d'un public élargi, plus particulièrement de tous ceux qui n'ont pas vécu une expérience mystique spécifiquement religieuse. La question de la vérité éprouvée lors de ces expériences les concerne également, ils peuvent établir un lien avec leur propre vécu et s'y intéresser.

James aborde cette question en trois temps. L'expérience mystique possède tout d'abord l'autorité d'une révélation individuelle. Le rationaliste peut bien grommeler, elle échappe à la juridiction de la logique. Nous pouvons enfermer le mystique dans une prison ou un asile, nous ne le ferons pas pour autant changer d'avis. Son expérience s'appuie cependant sur le même type de preuve que nos croyances rationnelles : sur la perception directe de ce qui se présente *pour celui qui l'éprouve* comme un fait indubitable.<sup>504</sup>

Ceci dit, ajoute immédiatement James, si nous n'avons aucun droit de forcer le mystique à abandonner sa conviction, lui-même ne peut nous forcer à accepter la vérité induite par son expérience. L'autorité de l'expérience mystique n'est absolue que dans les limites de la sphère individuelle.<sup>505</sup> De plus, la variété des expériences mystiques interdit toute conclusion en faveur d'une croyance spécifique. Le mysticisme ne possède pas de contenu intellectuel qui lui soit propre.<sup>506</sup> L'expérience elle-même est un fait qui peut être reconnu sur base des témoignages individuels existants mais aucune interprétation ne peut revendiquer *a priori* de primauté sur les autres.

---

<sup>504</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 423.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 425.

James invite donc le rationaliste à renoncer à ses prétentions à déterminer ce que l'on peut croire ou non et le mystique à renoncer à toute interprétation *a priori* de son expérience individuelle. L'expérience mystique ne contredit pas la conscience rationnelle, elle lui ajoute quelque chose. Elle ouvre une nouvelle fenêtre de l'expérience humaine. Elle ne permet pas à la pensée de conclure, elle lui indique au contraire de nouvelles possibilités de cheminement. Les expériences mystiques « nous offrent des *hypothèses*, hypothèses que nous pouvons ignorer volontairement mais que, en tant que penseurs, nous ne pouvons mépriser<sup>507</sup>. »

Que peut faire le philosophe dans cette histoire ? Quelle attitude peut-il adopter, lui qui aspire à l'universalité, pour qui la rationalité est importante, face à des expériences qui demeurent privées et ineffables ? Sa tâche est précisément de rendre possible un débat public libéré de *toutes* les attitudes dogmatique<sup>508</sup>, qu'elles proviennent du camp des scientifiques ou de celui des dévots. Par sa démarche comparative et critique, la philosophie peut désarmer les dénonciations et les anathèmes – les religieux comme les scientifiques – et nous permettre de continuer à penser ensemble.

Par contre, elle ne peut prétendre assumer seule la construction des objets religieux à partir de ses seules ressources logiques, au risque de dériver dans une autre forme de dogmatisme. Elle doit tenir compte de ces innombrables expériences individuelles qui constituent le socle de la religion. Sa méthode doit demeurer selon James radicalement empirique, ses conclusions provisoires – les explorations doivent pouvoir se poursuivre.

Ainsi, bien que le philosophe doive s'intéresser à ce qui relie, ce qui est commun – afin d'atténuer les antagonismes, de nous permettre de penser et vivre ensemble – il ne doit pas pour autant négliger ou nier ce qui sépare. Que les expériences religieuses partagent des caractéristiques communes ne doit pas nous rendre aveugles à leurs singularités. Chaque individu rencontre ses propres difficultés, est confronté aux faits sous un angle particulier. La variété des expériences religieuses répond à la diversité de nos besoins individuels.<sup>509</sup>

On perçoit désormais plus clairement la stratégie qui sous-tend le cheminement argumentatif de William James, en tant que philosophe explorateur, depuis le début de sa

---

<sup>507</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 428.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 487.

propre enquête. Il s'agit tout d'abord de nous rendre moins étrangers les uns aux autres. Le choix des témoignages répond à cet objectif : poètes, philosophes, prophètes, ascètes, médecins, patients, catholiques, bouddhistes, musulmans, scientifiques, tous sont invités dans le forum de métaphysique. En tant qu'expérience individuelle, préalable aux sectes, aux églises, aux frontières, l'expérience religieuse se présente comme une fonction humaine largement partagée.

Le choix des catégories y répond également : *optimistes* et *pessimistes*, *sains d'esprit* et *âmes malades*, *normaux* et *détraqués*, *scientifiques* et *religieux*, bien qu'à des degrés différents, nous possédons des choses en commun. Animée par son attitude pragmatiste, la psychologie descriptive de James a pour effet de désarmer les positions dogmatiques et d'ouvrir de nouvelles possibilités de cheminement collectif pour la pensée.

Mises à l'épreuve des cas particuliers, ces classifications abstraites se révèlent cependant poreuses, perméables. Concrètement, nous passons sans cesse de l'une à l'autre. James les utilise pour nous réunir, mais également pour en souligner les limites, afin de stimuler notre capacité à leur résister, à nous mobiliser – on ne sait plus très bien où se ranger, on peut s'y reconnaître mais toujours partiellement, il devient dès lors plus difficile d'y ranger les autres. On retrouve le « jamais complètement » qui devrait être selon lui le leitmotiv du philosophe. Il concerne ici l'usage que l'on fait de nos catégories abstraites : elles n'épuisent « jamais complètement » les cas particuliers.

Il s'agit également pour James de réhabiliter l'expérience religieuse individuelle contre les préventions formulées dogmatiquement par une certaine science. La science aspire à l'universalité, à l'impersonnel. C'est pourtant lorsque « nous traitons de phénomènes privés et personnels que nous avons affaire à des réalités au sens le plus complet du terme<sup>510</sup>. » Lorsque la science nous réclame de nous détacher de nos émotions, de nos sensations, de nous attacher exclusivement à des forces impersonnelles dans nos relations avec l'univers, c'est un peu comme si elle nous demandait de nous nourrir du menu et de renoncer au repas<sup>511</sup>. La religion fait partie du repas et les dérives religieuses – les cas d'indigestion, d'intoxication – n'impliquent pas qu'il faille cesser définitivement d'y goûter.

---

<sup>510</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 498.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 500.

En fin de compte, ce que l'expérience religieuse apporte à l'individu, quelle que soit l'interprétation symbolique qu'on lui donne par la suite, c'est le soulagement d'un déséquilibre intérieur. Celui qui l'éprouve « devient conscient qu'une partie de lui est en continuité avec un *plus* de même qualité, un plus qui opère dans l'univers en dehors de lui, avec lequel il peut rester en contact, et grâce auquel il peut se sauver lorsque le reste de son être est en train de sombrer<sup>512</sup>. »

Les antagonismes se manifestent lorsqu'on cherche à formuler une explication théorique de ce « plus ». Au-delà de ce point commencent « les disputes invétérées du panthéisme et du théisme, de la nature et de la seconde naissance, de l'effort, de la grâce et du karma, de l'immortalité et de la réincarnation, du rationalisme et du mysticisme<sup>513</sup>. »

James propose une hypothèse de travail qui atténue ces antagonismes, une hypothèse susceptible de satisfaire à la fois les scientifiques et les religieux ainsi que tous ceux qui habitent entre ces deux pôles, une hypothèse qui rend les échanges entre des intérêts divergents de nouveau possibles et qui encourage de nouvelles explorations.

Il la puise à la croisée de ses enquêtes psychiques et psychologiques. Elle consiste en l'idée que la conscience personnelle s'étend largement au-delà de la conscience ordinaire, qu'une part de l'individualité demeure subconsciente, et que des expériences salvatrices peuvent provenir de ce moi étendu. C'est dans cette extension de la conscience que l'expérience religieuse peut trouver un contenu positif en accord avec la science. Le monde de la conscience ordinaire serait dès lors une région de l'univers parmi d'autres. Plusieurs régions de conscience existeraient, qui pourraient être continues en certains points, autorisant un certain nombre d'interactions.

James précise que cette hypothèse se veut modeste, ne portant pas sur les régions les plus lointaines du « plus », mais sur la partie qui se trouve la plus proche de la conscience ordinaire. Partant d'un fait psychologique reconnu, elle permet de conserver un lien avec la science, sans nier pour autant la possibilité de l'intervention d'un pouvoir extérieur chère au théologien.<sup>514</sup> Plus important encore, elle se traduit en une invitation pragmatiste que James

---

<sup>512</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 508.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 498.

adresse à chaque penseur, une invitation à l'expérimentation individuelle, une invitation à devenir un artisan de l'être :

« Qui sait si la foi des individus attachés ici-bas à leur modeste croyance personnelle ne pourrait pas réellement aider Dieu, à son tour, à croire plus efficacement en ses propres tâches ? »<sup>515</sup>

*The Varieties of religious experience* s'achève finalement par un épilogue dans lequel James s'adresse plus spécifiquement aux philosophes. Il leur propose d'envisager de plus près une distinction qui devrait leur permettre de mieux saisir sa propre position philosophique, précisant cependant qu'il n'entend ici qu'esquisser ce qui devrait bientôt faire l'objet d'un ouvrage à part entière.

Cette mise en bouche consiste à distinguer deux types de surnaturalisme en philosophie, le *raffiné* et le *grossier*. Pour le *raffiné*, qui s'inscrit selon James dans la voie kantienne, les entités idéales possèdent une réalité dans un domaine qui leur est propre et une portée universelle mais elles ne peuvent pas modifier le cours des phénomènes. Pour lui, le monde des idéalités n'est pas un monde de faits, mais un monde de significations. « Il s'agit d'un point de vue pour juger les faits. Il appartient à une – logie différente et habite une dimension différente de l'être<sup>516</sup>. » Il est permis au raffiné de comprendre le monde, mais pas de le transformer. Ce surnaturalisme *universaliste* tend par ailleurs au monisme. L'absolu sur lequel il s'appuie est la garantie du maintien de l'univers *en bloc*, mais « il ne consent à aucune transaction de détail<sup>517</sup> ». Dans cette perspective, Dieu se présente nécessairement comme infini et absolu, sous la forme d'une « âme englobante »<sup>518</sup>.

Pour le surnaturalisme *grossier*, dont James se réclame et qu'il qualifie également de *décousu*, l'idéal est au contraire mélangé au monde réel, il peut en modifier les détails, l'influencer concrètement – les principes peuvent faire *des* différences, en des points particuliers. Pour lui, l'important n'est pas que Dieu soit infini, qu'il soit « le seul et l'unique », mais bien qu'il soit en mesure de transformer concrètement la vie d'individus particuliers. Pour cela, il n'a pas besoin d'être absolu, infini, unique, il n'a pas besoin de tout

---

<sup>515</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 519.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 525.

englober : « tout ce que les faits réclament est que ce pouvoir puisse être différent et plus large que nos mois conscients<sup>519</sup>. »

Les monistes rétorqueront que seul un Dieu absolu est en mesure de garantir notre sécurité, de garantir que *tout* sera sauvé. Mais pourquoi ne pas admettre, suggère James, qu'une partie du monde seulement puisse être sauvée, et que cela puisse dépendre également de la part prise par chaque individu. « Pour la vie pratique, en tous cas, une *chance* de salut suffit<sup>520</sup> » – elle fait des différences – et l'existence de cette chance, c'est tout ce que réclame le surnaturalisme *grossier* ou, pour reprendre le nom que James choisit finalement de donner à sa propre vision philosophique, le *pluralisme*.

Il faudra cependant attendre l'année 1909, sept ans après la publication des *Varieties*, pour découvrir les détails de cet univers pluraliste que James nous propose d'habiter, cet univers inachevé dont nous serions les artisans aux côtés de nos compagnons divins. A partir de 1902, James va en effet être absorbé par les développements de son empirisme radical, d'une part, et par la controverse autour de la théorie pragmatiste de la vérité à laquelle il va prendre une part active dès 1904.

Avant de nous intéresser de près à cette question de la vérité, il nous faut revenir quelques années en arrière. Plusieurs publications incontournables s'intercalent en effet entre les conférences *Lowell* de 1896 et le texte des *Varieties* publié en 1902. La première, intitulée *The Will to Believe*, est tirée d'une conférence que James dispense devant les clubs philosophiques des universités de Yale et Brown en 1896. L'article du même nom paraîtra peu de temps après dans la revue *New World*<sup>521</sup>. L'année suivante, il en fait le chapitre inaugural d'un recueil qu'il intitule *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*<sup>522</sup>. La seconde, publiée dans *The University of California Chronicle*<sup>523</sup> en 1898, est tirée d'une conférence délivrée devant l'Union philosophique de l'Université de Californie le 26 août 1898. Intitulée *Philosophical Conceptions and Practical Results*, elle marque la naissance officielle du mouvement pragmatiste.

---

<sup>519</sup> James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., p. 525.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>521</sup> James W., "The Will to Believe", in *New World*, 1896, 5, p. 327-347.

<sup>522</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York and London, Longmans, Green & Co., 1897.

<sup>523</sup> James W., "Philosophical Conceptions and Practical Results", in *The University of California Chronicle*, Berkeley, September 1898.

Ces publications manifestent la volonté de James d'explicitier et de systématiser cette attitude pragmatiste dont nous venons de déployer la genèse depuis la fin des années 1870. On y retrouve la plupart des préoccupations qui animent le cheminement philosophique jamesien depuis ses débuts : ses aspirations à un univers plastique et indéterminé offrant une place à une conscience efficace, son intérêt pour les phénomènes récalcitrants et les faits sauvages, sa sympathie pour les individus « exceptionnels », sa volonté de faire droit à l'expérience religieuse sans renoncer à l'empirisme, son opposition à toutes les formes de dogmatisme.

Le cœur du projet pragmatiste bat dans ces deux textes majeurs : James s'efforce d'y préciser les modalités de fonctionnement d'un *forum* de métaphysique – un espace qui serait spécifiquement dédié aux explorations et aux constructions collectives du savoir.

## C) Le *forum* de métaphysique

### 1) De l'attitude à la méthode

#### i) La volonté et l'intérêt

Pour saisir la portée des *Essays in Popular Philosophy* et comprendre le lien spécifique que James y établit entre la volonté et la croyance, il est utile de se pencher quelques instants sur la conception de la volonté qu'il déploie dans les *Principles of Psychology* en 1890. Le problème de la volonté est en effet majeur pour James en ce qu'il est directement lié aux problèmes de la liberté et du déterminisme qui occupent ses réflexions depuis de nombreuses années. Le fait qu'il lui consacre le plus long chapitre de son ouvrage – et le dernier chapitre du *Précis de Psychologie* qui en est tiré – n'est pas anodin. Il y va d'un point absolument crucial dans l'architecture de sa pensée. Ce chapitre est en outre important pour notre propre lecture dans la mesure où James y montre qu'il est possible de « rendre » des objets intéressants, préalable qui conditionne la possibilité de s'intéresser à ce qui importe aux autres de notre pensée.

James ouvre ce chapitre en soulignant un premier élément qu'il juge essentiel : la volonté n'apparaît pas comme par enchantement sur une page blanche. La volonté est une fonction secondaire de notre organisme qui réclame des expériences préalables, des traces laissées dans notre mémoire par l'exécution involontaire de divers mouvements<sup>524</sup>. Nous devons attendre, autrement dit, que des mouvements soient accomplis involontairement avant de pouvoir les reproduire ou les modifier. « Nous découvrons toutes nos possibilités grâce à l'expérience<sup>525</sup>. »

Ce premier point précisé, deux éléments, accessibles à l'introspection, signent selon James nos actes volontaires : une image préalable – il parle aussi d'une idée – des conséquences sensorielles d'un mouvement et, en certaines occasions, le fiat qui actualise ces

---

<sup>524</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 382.

<sup>525</sup> *Ibid.*

conséquences. « Parfois l'idée seule suffit, mais parfois un fait de conscience supplémentaire, sous forme d'un *fiat*, d'un commandement, ou d'un consentement exprès, doit intervenir et précéder le mouvement<sup>526</sup>. »

Le premier cas est selon James le plus simple, c'est le type même du processus de la volition, lorsque le mouvement est provoqué par la seule idée préalable de ses conséquences. Il s'agit de ce que James appelle l'*action idéo-motrice* : « nous pensons l'acte et le voilà fait<sup>527</sup>. » Dans ce cas, précise-t-il, la condition préalable de la séquence spontanée et fluide de l'acte est l'absence de toute notion contraire dans l'esprit. L'acte s'enchaîne à l'idée sans autre intervention de la conscience.

James utilise un exemple simple mais éclairant pour illustrer ce phénomène qui contient selon lui en miniature les données de toute une psychologie de la volition. Emmittoufflé dans une couette bien chaude, nous nous réveillons par un matin glacial dans une chambre non chauffée. Le réveil a sonné, nous savons que nous devons nous lever mais le lit tiède est un trop grand délice, le froid dehors est trop cruel, et la résolution s'évanouit, nous ne nous levons pas. Tout à coup nous voyons que nous *devons* nous lever :

« Une heureuse défaillance de la conscience survient, nous oublions à la fois la chaleur et le froid, nous sombrons dans une sorte de rêverie à propos du jour à venir au cours de laquelle l'idée "Eh là! Je ne peux pas rester couché plus longtemps!" nous traverse l'esprit – idée qui à cet instant propice ne suscite aucune suggestion contraire ou paralysante, et par conséquent produit immédiatement les effets moteurs appropriés<sup>528</sup>. »

La conscience de la tiédeur et du froid paralysait notre activité. Une fois ces idées inhibitrices disparues, le souhait de se lever devient une volition et produit ses effets. Le schéma demeure ici mécaniste mais James, nous allons le voir, n'entend pas s'en tenir là.

On pourrait en outre objecter ici que nous avons beaucoup d'idées qui ne débouchent pas sur l'action. James maintient que ces cas relèvent sans exception de la présence simultanée

---

<sup>526</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 388.

<sup>527</sup> *Ibid.* James attribue à Carpenter W. B. la première utilisation du terme d'action idéo-motrice dans ses *Principles of Mental Physiology*.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 390.

d'idées contraires qui leur dérobent leur force d'impulsion. Le mouvement s'ébauche mais se trouve empêché par des idées inhibitrices.

« On peut donc affirmer comme une chose certaine que toute représentation d'un mouvement actualise dans une certaine mesure le mouvement qui fait son objet, et l'actualise complètement toutes les fois qu'elle n'en est pas empêchée par une représentation contraire présente au même moment dans l'esprit<sup>529</sup>. »

Dans les conditions les plus simples de la vie volontaire, une intervention supplémentaire de la conscience sous la forme d'un fiat, d'une décision exprès, n'est donc pas nécessaire. C'est que la conscience possède selon James une force d'impulsion naturelle. Le mouvement est l'effet immédiat et naturel du processus de la sensation.

« Chaque vague de sensation est le corrélat d'une activité nerveuse quelconque qui est déjà en train d'instiguer un mouvement. Nos sensations et nos pensées ne sont en quelque sorte que des échantillons de courants dont la conséquence est le mouvement, et qui ne sont pas plus tôt entrés par un nerf qu'ils sont prêts à sortir par un autre<sup>530</sup>. »

Il y va du jeu « incroyablement délicat » des courants nerveux qui se retiennent ou se repoussent, changent leur direction et leur vitesse, s'évacuent par un réseau ou un autre, voire s'équilibrent à tel point qu'ils sembleraient stagner à un observateur peu attentif<sup>531</sup>. On pourrait dire qu'avant toute délibération, notre vie volontaire commence par un « ça veut ».

Dans les cas plus complexes, l'esprit a devant lui de nombreux objets qui peuvent être dans des rapports conflictuels ou harmonieux. Certains objets ou considérations additionnelles peuvent bloquer la décharge motrice, nous sommes alors dans *l'indécision*. Tant que ce sentiment dure et que les divers objets sont soumis à l'attention, nous *délibérons*. Lorsqu'une suggestion l'emporte et libère le mouvement, nous nous *décidons*. « Les objets libérateurs et les objets inhibiteurs sont alors désignés comme les *raisons* ou *motifs* qui amènent la décision<sup>532</sup>. »

---

<sup>529</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 392.

<sup>530</sup> *Ibid.*

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 394.

On se trouve dans ce cas dans le processus de la réflexion, dont James souligne l'immense complexité. Notre conscience prend alors pour objet l'ensemble des motifs et des raisons, en en saisissant plus ou moins clairement la totalité, certains éléments occupant le devant de la scène avec plus ou moins de force selon les oscillations de notre attention et du courant associatif de nos idées. Derrière ces objets proéminents se déploie un arrière-plan qui, bien qu'à peine perçu, est toujours présent comme une frange et peut servir de frein à la décharge du mouvement. Les foyers peuvent passer dans les franges, les franges devenir les foyers. Nos délibérations se déploient tout en contrastes et profondeurs.

James distingue cinq types fondamentaux de décisions. La première est la décision raisonnable, lorsque les arguments, les motifs, semblent s'agencer d'eux-mêmes et finissent par faire pencher la balance en faveur de l'une des branches de l'alternative. « Un beau jour, nous nous levons avec le sentiment que nous voyons les choses clairement, qu'un délai supplémentaire ne saurait les éclairer davantage, et qu'il vaudrait mieux régler la question *maintenant*.<sup>533</sup> » Il nous semble alors que nous sommes presque passifs, que notre décision découle de la nature des choses, bien que nous nous sentions parfaitement libres.

Selon James, ce type de décision « raisonnable », ce sentiment d'adéquation avec la nature des choses, s'explique par le fait que nous avons pu lier l'alternative à un motif stable de notre personnalité, à un « principe quelconque d'action qui soit une part fixe et stable de notre Ego<sup>534</sup>. » L'alternative, nous devient familière, nous pouvons retrouver notre tranquillité.

Dans les deux types suivants de décision, le *fiat* final intervient avant le sentiment que toutes les données ont été rassemblées. Les deux branches de l'alternative nous semblent alors équivalentes, aucun motif ne nous permet de trancher entre elles. Il arrive dans ce cas que le contexte prenne la décision pour nous, une circonstance fortuite provoquant la décision finale. C'est le second type de décision évoqué par James, lorsque la décision semble venir « comme de l'extérieur ».

Dans le troisième type, la décision semble également fortuite, mais elle vient « comme de l'intérieur », « lorsque l'absence de principe impératif nous embarrasse et que le suspens

---

<sup>533</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 395.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 396.

nous gêne<sup>535</sup>. » Nous nous jetons à corps perdu, pour ainsi dire, dans la décision, car la tension est devenue intolérable et qu'il *faut* que nous nous décidions. « En avant, marche ! crions-nous intérieurement, même si le ciel nous tombe sur la tête<sup>536</sup>. »

La quatrième forme de décision met souvent un terme aussi abrupt à la délibération que la troisième. Elle relève d'un changement radical d'humeur : « toute l'échelle des valeurs de nos motifs et de nos impulsions subit alors un changement pareil à celui que produit, chez un observateur, un changement de perspective<sup>537</sup>. » Ces changements brutaux sont souvent provoqués par les objets de la douleur et de la crainte et peuvent conduire à ce que l'on appelle couramment des « prises de conscience ». « Le caractère s'élève tout à coup à un autre "niveau", et la réflexion prend immédiatement fin<sup>538</sup>. »

Le dernier type de décision se singularise selon James en ceci qu'il s'accompagne du sentiment d'un effort : nous avons le sentiment, en prenant la décision, que nous avons nous-mêmes fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Dans ce cas, la seconde branche de l'alternative n'est pas évacuée par l'esprit, elle reste présente et le sujet a conscience, au moment même où il la sacrifie, de la perte que cela implique. Ce type de décision, contrairement à ce que l'on pourrait penser<sup>539</sup>, est selon James le plus rare.

Cet effort, qui caractérise le cinquième type de décision, se manifeste particulièrement chaque fois qu'on recourt à une impulsion plus rare pour en neutraliser d'autres plus habituelles et instinctives. James parle de « l'action dans le sens de la plus grande résistance<sup>540</sup>. » Plus la tendance est forte, plus l'effort réclamé pour s'y soustraire est important. Nous verrons bientôt en quoi consiste cet effort et pourquoi il se révèle si important aux yeux de James ; concentrons-nous pour l'instant sur ces motifs qui ne cessent d'animer notre vie volontaire.

---

<sup>535</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 397.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> « Nous pensons à tort que l'effort est plus fréquent qu'il n'est en réalité. Cette erreur est due au fait que, pendant la réflexion, nous avons très souvent le sentiment de l'immense effort qu'il faudrait fournir si nous devions prendre une décision *maintenant*. Par la suite, après que la décision a été prise facilement, nous nous souvenons de cela et pensons à tort que l'effort a été fourni également au moment de décider. » *Ibid.*, p. 399.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 409.

Le plaisir et la douleur sont bien sûr des sources importantes de l'action, James n'en disconvient pas. Une fois l'action déclenchée par nos objets et nos pensées, les plaisirs et les douleurs interviennent pour en modifier le cours et l'orienter. Les pensées de ces plaisirs et douleurs peuvent ensuite acquérir elles-mêmes une force impulsive ou inhibitrice. Ce serait toutefois une erreur, souligne-t-il, de les considérer comme les seuls aiguillons de l'action. Ils n'ont par exemple rien à voir avec les manifestations de l'instinct et l'expression des émotions, avec les objets de notre colère, de notre amour ou de notre terreur. « Cette qualité impulsive des états mentaux est un attribut au-delà duquel on ne peut pas aller<sup>541</sup>. » On ne peut pas les réduire à l'expérience du plaisir ou de la douleur sans appauvrir considérablement notre vie mentale.

Le cœur de la force impulsive du motif est ailleurs – dans son intérêt :

« “Intéressant” est un terme qui couvre non seulement l'agréable et le douloureux, mais aussi ce qui suscite une fascination morbide, ce qui nous obsède jusqu'à la lassitude, et même ce qui est simplement habituel, dans la mesure où l'attention suit en général l'habitude, et où ce-qui-retient-notre-attention et ce-qui-nous-intéresse sont synonymes<sup>542</sup>. »

Ce qui fait la force impulsive d'une idée ou d'un objet, c'est cette « insistance avec laquelle il peut forcer l'attention et occuper la conscience<sup>543</sup> », sa capacité à nous intéresser. « L'idée qui nous pousse à agir est simplement celle qui retient notre attention<sup>544</sup>. »

Avec ces notions d'intérêt et d'attention, nous atteignons le foyer de la conception jamesienne de la volition. La volonté, nous dit-il, est un rapport entre l'esprit et ses « idées ». Le « vouloir » s'arrête avec la prééminence de l'idée, « peu importe que l'acte ait lieu ou non<sup>545</sup>. » Le mouvement qui s'ensuit est un phénomène accessoire qui relève de la physiologie, la volition étant purement et simplement un fait psychique et moral. Les objets intéressants – non pas intrinsèquement mais en fonction d'un vécu spécifique – possèdent cette capacité d'attirer et de retenir notre attention.

---

<sup>541</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 411.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>543</sup> *Ibid.*

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>545</sup> *Ibid.*

Si James s'en tenait là, le modèle demeurerait toutefois purement mécaniste, nous serions déterminés par des conflits d'intérêts sur lesquels nous n'aurions aucune prise. Il ne serait pas possible de « rendre » les objets intéressants, et partant il serait impossible de nous intéresser à ce qui importe aux autres de notre pensée.

Le moment est crucial. James va ouvrir un nouvel horizon de possibilités en affirmant que ce qui caractérise le plus haut degré de la vie volontaire, c'est l'attention accompagnée d'un *effort*, lorsque nous nous tournons vers un objet difficile, inhabituel, pour l'imposer et le maintenir dans l'esprit.

« L'effort d'attention est ainsi le phénomène essentiel de la volonté<sup>546</sup>. »

La vie volontaire gagne ici une nouvelle dimension. L'intérêt d'un objet ne découle plus seulement des aléas d'un vécu singulier – il ne s'impose plus, il réclame un effort, il doit être construit par un *acte* de la volonté.

Le point est crucial pour un *forum* de métaphysique qui se donne comme vocation de rendre possible la rencontre d'une pluralité d'intérêts. Il devient *possible*, malgré des vécus parfois très différents, de s'intéresser aux autres de notre pensée.

Toute la difficulté est « d'admettre une idée comme réelle »<sup>547</sup>. Il s'agit nous dit James de la prendre au sérieux, de la considérer bien qu'elle puisse être terne ou rebutante, de lui accorder toute notre attention en dépit « de la cohorte d'images mentales séduisantes qui se dressent contre elle et voudraient l'expulser de l'esprit<sup>548</sup>. » Il faut empêcher l'idée de vaciller et de disparaître, insiste-t-il, jusqu'à ce qu'elle occupe l'esprit tout entier.

« Ainsi soutenu par un effort d'attention déterminé, l'objet ingrat ne tarde pas à évoquer ses propres congénères et associés et finit par changer complètement la disposition de la conscience de la personne. Et avec sa conscience, ses actions changent, car le nouvel objet, une fois qu'il occupe le champ des pensées, produit

---

<sup>546</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 415.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 416, n. 1.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 417. Stéphane Madelrieux montre ainsi que la volonté pour James, construite sur le modèle de l'action réflexe, procède avant tout par inhibition. « Vouloir, ce n'est pas ordonner d'agir, c'est se retenir d'agir. » Madelrieux S., op. cit., 2008, p. 170. Vouloir, autrement dit, consiste d'abord à se retenir d'agir dans le sens de la moindre résistance.

immanquablement ses propres effets moteurs. La difficulté consiste à occuper cette place<sup>549</sup>. »

S'intéresser aux autres de notre pensée réclame donc un acte volontaire exigeant : se retenir d'agir dans le sens de la moindre résistance, tendre notre attention vers un objet qui peut paraître *a priori* rebutant et le tenir pour réel suffisamment longtemps pour qu'il puisse évoquer des congénères et des associés dans notre propre conscience, jusqu'à en modifier finalement la configuration.

Notons que l'intervention des congénères et des associés dans le processus de reconfiguration de la conscience est déterminante. Bien que James ne le fasse pas lui-même explicitement, on peut établir un lien avec sa stratégie pragmatiste consistant à « reconfigurer » les problèmes philosophiques pour faire droit à une pluralité d'intérêts.

L'acte volontaire individuel est nécessaire à la rencontre des intérêts. Mais James nous suggère d'opérer également à un autre niveau : le philosophe a la possibilité de favoriser les échanges en préparant le terrain pourrait-on dire. Il s'agit de reconfigurer les problèmes pour créer des croisements entre des séries d'intérêts *a priori* divergentes, créer des points de convergence entre les mondes de pensée.

La reconfiguration du problème de la conscience automate, des phénomènes psychiques ou encore de l'hystérie sont autant d'exemples de cette stratégie pragmatiste. A chaque fois James s'efforce de formuler des hypothèses susceptibles d'évoquer de nouvelles séries de « congénères » dans les consciences du public auquel il s'adresse – une conscience efficace pour intéresser le sens commun, des phénomènes exceptionnels susceptibles d'intéresser le scientifique, des anormaux qui ne nous sont pas si étrangers.

Cette stratégie accorde une importance cruciale à la qualité de nos hypothèses de travail. Elle souligne la nécessité de tenir compte d'une pluralité d'intérêts dans le processus même de leur élaboration – A qui s'adresse mon hypothèse ? A qui ne s'adresse-t-elle pas ? Qui va-t-elle laisser à la porte ? Le rôle du *forum* de métaphysique auquel aspire James est notamment de permettre que ces questions soient posées et qu'elles puissent être traitées collectivement.

---

<sup>549</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 417.

Le problème de l'attention est également important pour James car il est directement lié à la question du libre arbitre. Cette capacité à fournir un effort pour maintenir un objet présent dans l'esprit est pour James le phénomène essentiel de la volonté et c'est également le lieu même de l'exercice de notre liberté. Dans le cadre de la controverse du libre arbitre, toute la question est de savoir si la quantité d'effort fournie est entièrement déterminée par les données préalables ou non. Or nous avons l'impression que nous pouvons fournir un effort plus ou moins grand que celui que nous produisons effectivement. L'effort ne nous apparaît donc pas comme une réaction figée provoquée nécessairement par l'objet qui nous résiste mais plutôt comme une variable aléatoire parmi nos motifs plus stables. Nous avons l'impression d'être libre.

Cette impression largement partagée, ce phénomène à nos yeux « extraordinairement intime et important »<sup>550</sup>, James entend le prendre au sérieux. Le fait est, nous dit-il, « que la psychologie ne peut résoudre seule le problème du libre arbitre<sup>551</sup>. » Elle le voudrait pourtant. Le psychologue a de bonnes raisons de préférer le déterminisme puisqu'il cherche à fonder une science, un système de relations fixes dépouillé de variable aléatoire. Mais s'il doit, d'un point de vue méthodologique, faire abstraction de la liberté dans son système, il ne peut pas pour autant en nier catégoriquement l'existence. Il ne revient pas au psychologue de trancher la question, du moins pas définitivement. Le déterminisme peut être une hypothèse de travail en psychologie, comme l'est le dualisme, mais il doit le rester.<sup>552</sup>

C'est ainsi que James renvoie pour sa part la controverse du libre arbitre dans le domaine de la philosophie, plus exactement de la métaphysique. Il y va d'une question de *revendication*. La psychologie *revendique* le déterminisme à des *fins scientifiques*, on ne peut pas le lui reprocher. Mais les autres de la science ont aussi leur mot à dire, ils ont aussi des *revendications* qu'il faut prendre au sérieux. Les experts des différentes sciences particulières, les amateurs, les autres de la science, tous « doivent réserver leurs hypothèses

---

<sup>550</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 423.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>552</sup> James s'inscrit ici dans la continuité des positions de Renouvier. « Renouvier et James entendent donc simplement nier que tout, absolument tout, soit déterminé dans l'univers selon une loi de succession universelle, c'est-à-dire que tout l'univers soit gouverné par une seule et même loi. Ce qu'ils rejettent, ce n'est pas la science dont le but est bien d'énoncer des lois nécessaires, mais l'idée ou plutôt la foi en une science totale : non pas la nécessité propre à la science, mais le nécessitarisme propre au scientisme. » Madelrieux S., op. cit., 2008, p. 77.

et leurs résultats pour une éventuelle révision en fonction des besoins des uns et des autres<sup>553</sup>. »

On retrouve ici le problème que James avait choisi de souligner dans l'épilogue de son *Précis de psychologie* : la relation entre les différents domaines du savoir. Les différentes sciences sont confrontées à des données obscures et des contradictions qui n'apparaissent pas si l'on s'en tient à leurs objets particuliers. Ces ombres ne peuvent apparaître, selon James, qu'à la lumière des autres savoirs, des autres revendications, des autres intérêts. Chaque expert, autrement dit, a besoin de l'éclairage des autres de sa pensée. Le savoir ne peut pas se construire, dans une perspective jamesienne, sans pluridisciplinarité. Mieux encore, ces échanges ne doivent pas se limiter aux seuls experts, aux penseurs « disciplinés », ils doivent également offrir une place, un rôle, aux autres de l'expertise, aux amateurs, aux anormaux, qui sont eux aussi des artisans de l'être.

Traditionnellement habitée par le seul philosophe, la métaphysique devient chez James un espace de construction collective du savoir, un lieu où l'on s'efforce de penser nos problèmes ensemble de manière claire et cohérente, en prenant au sérieux une pluralité d'intérêts parfois divergents<sup>554</sup>. On y rencontre tous les artisans de l'être : le psychologue, le géologue, le physicien, mais aussi le mécanicien, la logeuse et le général, sans oublier le névropathe. L'important est d'accepter que des problèmes qui n'ont aucune importance d'un certain point de vue, puissent être essentiels d'un autre, et de chercher ensemble « une connaissance aussi profonde que possible du monde dans sa totalité.<sup>555</sup> »

Cette orientation singulière, que l'on peut qualifier de pragmatiste, James l'encourage dans toutes les disciplines. Elle consiste à « comprendre à quel point nous errons dans l'obscurité et à ne pas oublier que les hypothèses de la science naturelle qui sont notre point de départ sont provisoires et sujettes à révision<sup>556</sup>. » Il s'agit d'une attitude indispensable dans un *forum* de métaphysique, une attitude que James qualifiera bientôt d'« empirisme radical ».

---

<sup>553</sup> James W., *Précis de psychologie*, op. cit., p. 427

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 433.

## ii) Essais de philosophie populaire

James publie *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*<sup>557</sup> en 1897. L'expression « volonté de croire » attire bien entendu immédiatement l'attention. Où James va-t-il encore bien pouvoir nous emmener ? On voit presque le sourire se figer sur le masque de l'*expert*. Il n'a d'ailleurs pas tort, James va encore lui demander de jouer un rôle important sur la scène de la pensée.

Intrigante, cette expression ne doit toutefois pas monopoliser l'attention. L'essai *The Will to Believe* est d'une importance capitale mais il ne constitue qu'un chapitre de l'ouvrage, le titre original nous l'indique. De ce point de vue, les éditions les plus récentes du texte nous induisent en erreur lorsqu'elles choisissent de ne conserver que la première partie du titre – *la volonté de croire*. L'édition originale de 1897 publiée chez Longmans Green and Co est bien plus fidèle à l'intention de James. Le titre retenu en entête de page est bien celui d'*Essays in Popular Philosophy*, *The Will to Believe* ne constituant qu'un chapitre parmi les autres.

Cette précision est très importante car le choix éditorial engage ici l'intention même de James et peut colorer la lecture du texte de manière déterminante<sup>558</sup>. L'expression « volonté de croire » fera d'ailleurs les beaux jours de certains commentateurs peu scrupuleux qui la transformeront en « volonté d'en faire accroire » et autres formules caricaturales. James n'a jamais publié de livre intitulé « La volonté de croire ». Ce titre est celui d'un article paru dans la revue *New World* en 1896<sup>559</sup>. En 1897, James publie un ouvrage intitulé « Essais de philosophie populaire ».

Cette référence à une philosophie qui serait « populaire » est de la plus haute importance. Le terme est équivoque, particulièrement dans sa version française. On pourrait s'attendre à un essai de vulgarisation au sens d'une simplification pour un public non averti. L'objectif de

---

<sup>557</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York and London, Longmans, Green & Co., 1897.

<sup>558</sup> Notons que je ne suis pas dénué de toute responsabilité dans cette histoire puisque je n'avais pas mentionné cette dérive éditoriale – que je n'avais pas encore repérée – lorsque m'a été confiée la rédaction de la Préface à une réédition de ce texte chez les Empêcheurs de penser en rond au début de mes recherches doctorales en 2005. Faute d'apprenti expert avouée, éditeur à moitié pardonné. Toutes mes excuses, Monsieur James.

<sup>559</sup> James W., "The Will to Believe", in *New World*, 1896, 5, p. 327-347.

James est toutefois bien plus ambitieux que cela. Il entend refuser cette distinction rigide entre les producteurs et les consommateurs de savoirs qui tend à s'imposer à la fin du XIXe siècle. On pourrait parler de « vulgarisation » mais alors au sens que lui donne Bensaude-Vincent : un effort de construction d'une « objectivité communale ». L'objectif de James n'est pas de traduire *pour* mais de construire *avec*.

Comme le souligne Edward H. Madden, « ce sont des essais en “philosophie populaire” parce qu'ils concernent des problèmes proches du cœur des hommes plutôt que des problèmes réservés au philosophe de cabinet<sup>560</sup> », mais ils ne sont pas pour autant dépourvus de toute technicité. Le terme anglais *popular* choisit par James renvoie à l'idée d'une appréciation par un public élargi. Celui d'*essays* indique qu'il demeure lui-même dans un processus d'exploration. James s'efforce d'élaborer une philosophie populaire, de forger un outil susceptible de favoriser les échanges au sein d'un *forum* de métaphysique.

Une philosophie populaire est d'abord une philosophie à laquelle la plupart des hommes peuvent s'intéresser – elle s'efforce de tenir compte de ce qui leur importe, elle déploie des problèmes importants pour eux, des problèmes par lesquels ils peuvent se sentir concernés. Une philosophie populaire est ensuite une philosophie dont on peut estimer la valeur, une philosophie qui ne se présente pas comme une solution figée et définitive, une philosophie qu'on peut mettre à l'épreuve et dont il s'agira d'évaluer les effets.

James veut s'adresser à un public élargi et l'inviter à penser et à « apprécier » un certain nombre de problèmes philosophiques. Comme le dira joliment Jean Wahl, « il veut parler non pas à la raison abstraite qui est en l'homme, mais à l'homme lui-même, au compagnon ou, comme disait Whitman, au camarade ; il s'approche de lui et ce n'est pas un philosophe qui parle à l'intelligence, mais un camarade qui parle à un camarade<sup>561</sup>. »

La préface est d'une importance capitale. James y précise en fait certaines modalités de fonctionnement d'un *forum* de métaphysique et emploie pour la première fois dans son œuvre l'expression « empirisme radical ». Il ne s'agit cependant pas encore, comme il le formulera quelques années plus tard, d'une « sorte de description élémentaire de la

---

<sup>560</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1979, Introduction by E. H. Madden, p. xiii.

<sup>561</sup> Wahl J., *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 153.

constitution du monde en tant que constitué “d’expériences pures” »<sup>562</sup>. L’empirisme radical se présente d’abord chez James comme une attitude méthodologique :

« Je me suis attaché, dans les essais que je réunis ici, à exprimer de la manière la moins technique une attitude philosophique [...] J’emploie l’expression “empirisme” pour indiquer que les conclusions les plus certaines touchant les matières de fait ne sauraient être considérées autrement que comme des hypothèses sujettes à être modifiées au cours de l’expérience future. J’ai ajouté “radical” parce que mon empirisme traite la doctrine du monisme elle-même comme une hypothèse et que, contrairement à l’empirisme mitigé qui a cours sous le nom de positivisme ou d’agnosticisme ou de naturalisme scientifique, il ne pose point dogmatiquement le monisme comme quelque chose avec lequel toute expérience doit cadrer<sup>563</sup>. »

L’empirisme radical, dans sa première formulation, invite donc les penseurs à adopter une certaine attitude philosophique qui consiste à renoncer aux solutions englobantes, à reconnaître l’opacité des faits particuliers, et à tenir compte de la multiplicité des intérêts et de la diversité des perspectives<sup>564</sup>. L’univers garde pour l’empiriste radical un aspect sauvage, la raison y demeure pour lui un élément du mystère, son dernier mot est « jamais complètement »<sup>565</sup>.

« Des possibilités réelles, des indéterminations réelles, des commencements réels, des fins réelles, un mal réel, des crises, des catastrophes et des échappatoires réels, un Dieu réel, et une vie morale réelle, tel que le sens commun les conçoit, peuvent demeurer dans l’empirisme sans que cette philosophie cherche à les réinterpréter ou à les dépasser sous une forme moniste<sup>566</sup>. »

En renonçant à tout embrasser dans une synthèse bien ordonnée, l’empiriste radical se donne la possibilité de prendre au sérieux les revendications des autres de sa pensée.

A la fin du XIXe siècle, nous l’avons évoqué, l’une de ces revendications avec laquelle de nombreux penseurs se trouvent en difficulté concerne l’expérience religieuse. Le conflit

---

<sup>562</sup> *The Correspondence of William James*, Vol. 10, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 2002, p. 150.

<sup>563</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1979, p. 5.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 6

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 7.

entre les visions matérialiste et théiste de l'univers est virulent. Très concerné par le problème, James choisit de s'en saisir afin de défendre la légitimité d'une certaine forme de foi dans le domaine religieux. Certains diront, souligne-t-il, que choisir une telle cause c'est abuser de son influence professionnelle, que « l'humanité n'est que trop disposée à embrasser la foi sans raisonner »<sup>567</sup>, qu'il ne faut pas l'y encourager. Ce n'est cependant pas l'humanité entière, nous allons le voir, que James entend encourager en ce sens.

C'est en effet à l'expert scientifique qu'il choisit d'abord de s'adresser pour entamer la réflexion. Il lui concède immédiatement que ce qui manque le plus au genre humain c'est l'esprit critique et la circonspection, que « sa faiblesse cardinale est de laisser la foi poursuivre témérairement une conception vivante<sup>568</sup> », que la foi peut être en dérive. Il ne s'agira pas de défendre la foi à tout prix, certainement pas la foi qui conduit au dogmatisme et à la rigidification de la pensée. La première exigence de l'empirisme radical est bien de considérer toutes nos conclusions comme des hypothèses de travail provisoires. Il y va de l'une des conditions de possibilité des échanges au sein du *forum* de métaphysique, les amateurs devront en tenir compte. Mais avant de le leur réclamer, James entend examiner les faiblesses et les dérives qui peuvent être les siennes, en tant qu'expert.

Les experts nourris d'empirisme et de science éprouvent des difficultés à croire et à admettre qu'ils croient :

« Leurs formes spécifiques de faiblesse mentale relèvent d'une paralysie de leur capacité innée de croire et d'une *abulia* craintive dans le domaine religieux, induite par l'idée, soigneusement instillée, qu'il existe une chose appelée évidence scientifique qui leur permettra d'échapper à tout danger de naufrage au regard de la vérité<sup>569</sup>. »

L'expert est en dérive lorsqu'il pense renoncer à toute forme de croyance au nom d'une évidence et réclame des autres de sa pensée qu'ils s'y soumettent absolument.

La sagesse, selon James, se situe précisément entre ces deux dérives de croire trop ou trop peu. Le problème souligne-t-il par ailleurs est qu'il n'existe pas de méthode systématique qui permette de voguer avec sûreté entre ces deux écueils. Il faut donc s'intéresser à la qualité

---

<sup>567</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1979, p. 7.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 7.

de la croyance plutôt qu'à sa quantité. James propose ainsi d'encourager des croyances appuyées sur une certaine forme de responsabilité : s'intéresser à comment on pense, penser ce qui nous intéresse, tenir compte des autres croyances et assumer les risques liés à ce qui relève alors d'un acte volontaire. De ce point de vue, les experts sont mobilisés au même titre que les amateurs<sup>570</sup>.

Que de bruits, diront les experts, pour une matière sur laquelle ils s'accordent tous en dépit de leurs divergences théoriques. « A notre époque de tolérance, aucun scientifique n'essaiera jamais d'interférer avec notre foi religieuse, pourvu que nous en profitions calmement avec nos amis et que nous n'en fassions pas un usage nuisible sur la place publique<sup>571</sup>. » Des dieux dans la cité pourquoi pas, si du moins ils demeurent privés. Or c'est précisément cette question de publicité – de visibilité pourrait-on dire également – qui est importante aux yeux de James : il entend ramener sur la place publique et rendre visibles non seulement les dieux mais l'ensemble des croyances.

Le geste pourrait en effet consister à simplement réclamer un nouvel espace public pour la foi religieuse. Les esprits religieux disposeraient ainsi d'un *forum* où se réunir pour réfléchir ensemble les problèmes qui les intéressent. Un tel geste ne changerait toutefois pratiquement rien à la situation initiale. Ils continueraient à penser entre eux la problématique religieuse sous le regard condescendant ou indifférent des esprits scientifiques convaincus de faire à nouveau preuve d'une grande tolérance.

Cette tolérance de façade n'intéresse pas William James. Comme le souligne Jacques Barzun, elle équivaut à « une indifférence entre les parties, ou à une division du territoire, concrète ou intellectuelle, entre des absolutistes dont aucun n'est assez fort pour imposer sa loi<sup>572</sup>. » Ramener les dieux sur la place publique ne suffit pas.

James veut mobiliser tout le monde au sein de son *forum* de métaphysique, les scientifiques autant que les religieux. Le geste de mobilisation doit travailler simultanément sur les deux types de dérives pour que des explorations soient de nouveau possibles. L'expert est donc

---

<sup>570</sup> « Pendant longtemps, j'ai soutenu devant mes élèves la légitimité des croyances volontairement adoptées ; mais dès qu'ils ont été imprégnés de l'esprit logique, ils ont pris pour règle de refuser d'admettre la légitimité philosophique de mon affirmation, malgré le fait qu'ils étaient personnellement emplis d'une croyance ou d'une autre. » James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 13.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>572</sup> Barzun J., *A Stroll with William James*, Chicago and London, 1983, p. 122.

invité à penser ce qui l'intéresse, à reconnaître qu'il croit lui aussi – à rendre ses propres croyances visibles.

Tout le monde est convié sur le pont, à l'air libre. Les hypothèses scientifiques doivent sortir du laboratoire, les hypothèses religieuses des cercles privés, toutes les croyances sont conviées sur la place publique. Attention : l'objectif n'est pas d'obtenir une grande soupe relativiste mais bien au contraire de rendre de nouveau possibles des évaluations conjointes. Une croyance dissimulée est une croyance qu'on ne peut pas mettre à l'épreuve. Plutôt que de les ignorer ou d'agir comme si elles n'existaient pas, James propose de les envisager toutes comme autant d'hypothèses de travail. « Donnons le nom d'hypothèse à toute chose qui peut être proposée à notre croyance<sup>573</sup>. » Tel est le geste inaugural du premier chapitre de l'ouvrage, intitulé *The Will to Believe* : si toutes les croyances portent sur des hypothèses, il devient possible de les interroger et de les mettre à l'épreuve collectivement. Il s'agit d'une première condition de possibilité d'un *forum* de métaphysique.

Ce préalable posé, James va ensuite s'intéresser de plus près à ces hypothèses qui mobilisent notre croyance en faisant le pari qu'il est possible de les qualifier plus précisément sans pour autant les hiérarchiser. Le pari est tenable, selon James, si l'on tient compte du fait que les hypothèses sont toujours celles d'un penseur particulier. Elles ne vivent jamais seules.

Pour l'entendement qui les considère, certaines hypothèses sont vivantes, d'autres sont mortes. James utilise la métaphore de l'électricité pour clarifier cette distinction : une hypothèse vivante peut faire passer le courant, elle est conductrice ; une hypothèse morte n'établit aucune connexion chez l'individu, elle ne « scintille » pas.<sup>574</sup> Ces propriétés des hypothèses ne leur sont donc pas intrinsèques, elles relèvent des relations que celles-ci entretiennent avec un penseur individuel.

Ce qui détermine le caractère vivant ou mort d'une hypothèse, c'est d'abord « l'autorité »<sup>575</sup>, constituée par l'ensemble des influences issues du climat social. Les seules hypothèses qui échappent totalement à notre activité volontaire, qui ne peuvent être ramenées à la vie, sont les hypothèses qui ont été préalablement assassinées par

---

<sup>573</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 14.

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 15.

« l'autorité ». Ainsi dans les universités américaines, nous dit James, « nous croyons tous aux molécules et à la conservation de l'énergie, à la démocratie et au progrès nécessaire, au christianisme protestant et au devoir de combattre pour la doctrine de l'immortel Monroe, et toutes ces croyances ne reposent sur aucune raison digne de ce nom. Nous envisageons ces matières avec aussi peu de clarté intérieure, et peut-être moins encore, que celui qui les révoque en doute<sup>576</sup>. » Les autres alternatives, quant à elles, sont pour ces universitaires des hypothèses déjà mortes.

Cet exemple n'est pas choisi au hasard. Il y va des convictions de ce qui est alors considéré comme une élite intellectuelle. Or James entend bien refuser toutes les positions d'autorité, dont celles qui se revendiquent d'un usage pur de l'intellect en matière de croyances. « Et cette loi même que les logiciens voudraient nous imposer – si l'on peut qualifier de logiciens ceux qui prétendent ici gouverner notre nature volontaire – ne se fonde sur rien d'autre que leur désir naturel d'exclure tous les éléments pour lesquels, en leur qualité professionnelle de logiciens, ils ne trouvent aucun usage<sup>577</sup>. » L'intellect ne constitue autrement dit selon James qu'une des nombreuses forces qui engendrent nos croyances. L'autorité, la crainte et l'espoir, les préjugés et les passions, l'imitation et l'esprit de parti, l'influence de la caste et du milieu, sont autant d'éléments qui participent de la complexité du phénomène de la croyance.

James poursuit son analyse et choisit ensuite d'appeler « option » l'alternative constituée par deux hypothèses. Une option peut être *vivante* ou *morte*, *forcée* ou *facultative*, *importante* ou *insignifiante*.<sup>578</sup> Une option vivante est constituée d'hypothèses vivantes ; elle est forcée lorsqu'elle nous impose de choisir entre les branches de l'alternative ; elle est importante lorsqu'elle concerne une occasion unique et qu'elle implique une décision irréversible. Enfin, on dit d'une option qu'elle est « véritable » lorsqu'elle est à la fois vivante, forcée et importante.

Ces précisions permettent à James d'entrer dans le vif du sujet et de formuler la thèse principale de son chapitre introductif :

---

<sup>576</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 18.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 14.

« Notre nature passionnelle non seulement peut légitimement, mais doit choisir une option entre des propositions, chaque fois qu'il s'agit d'une option véritable qui ne peut être tranchée, en raison de sa nature, sur des bases intellectuelles ; autrement dit, dans de telles circonstances, "Ne pas choisir, et laisser la question ouverte", relève d'une décision passionnelle – au même titre que de trancher par oui ou non – et implique les mêmes risques de perdre la vérité. »

Cette thèse vise un objectif stratégique : il s'agit de garder l'expert mobilisé, d'éviter qu'il ne quitte trop rapidement le *forum* de métaphysique en se revendiquant d'une position de neutralité.<sup>579</sup> Lorsqu'il suspend son jugement sur des questions qui dépassent le cadre d'un pur système logique ou mathématique – système qui ne nous dit rien sur la réalité concrète mais exprime uniquement des relations de comparaison ajoute James – l'expert ne le fait pas au nom d'une prudence désintéressée. Il pose un choix motivé autant par la passion que par l'autorité et prend autant de risques dans la recherche de la vérité que celui qui choisit d'adhérer ou de nier. Ce choix peut être légitime – James le soulignera bientôt – mais il entend d'abord refuser que celui qui le pose puisse se revendiquer d'une raison libre de toute passion pour disqualifier le choix des autres de sa pensée. L'expert ne pourra pas quitter le *forum* de métaphysique au nom de la raison. Il peut le faire mais en assumant pleinement à la fois les motifs et les conséquences de son choix.

Il y a deux manières d'envisager notre devoir à l'égard des opinions insiste James : nous devons connaître la vérité et nous devons éviter l'erreur. Or ces deux attitudes produisent des conséquences très différentes qui ont été négligées selon lui par les théoriciens de la connaissance. Croire à la vérité ou fuir l'erreur constituent des règles qui peuvent colorer différemment l'ensemble de notre vie intellectuelle<sup>580</sup>.

Le problème de cette fuite que constitue la suspension systématique du jugement, c'est que l'on se retire précisément des possibilités de progresser sur le chemin de la vérité, comme un soldat qui considérerait qu'il vaut mieux ne pas se battre que de risquer la moindre

---

<sup>579</sup> Isabelle Stengers le souligne très bien : « James met de la sorte le lecteur qui serait tenté par une indifférence critique devant une "alternative véritable" : s'attacher à la "théorie", en tester la "validité", ou accepter le chemin proposé. C'est-à-dire consentir à ce qu'une adresse de type philosophique puisse, car c'est ce qui se dessine, poser à son destinataire non certes la question de ce qui l'engage mais la question : as-tu la moindre idée de ce que cela veut dire une alternative qui engage ? » Stengers I., « William James : une éthique de la pensée ? », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaise (Dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 149-150.

<sup>580</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 24.

blessure<sup>581</sup>. James trouve quant à lui plus fécond cette prise de risque consciente d'elle-même qui consiste à mettre volontairement à l'épreuve une croyance en restant prêt à la réviser. La réflexivité de l'empiriste radical ne consiste donc pas à suspendre son jugement mais au contraire à croire, en sachant qu'il croit, et en s'intéressant aux conséquences de sa croyance. Telle est le processus de la volonté de croire.

James n'affirme pas pour autant que la suspension du jugement soit illégitime. Certains problèmes nous permettent d'attendre, lorsque les options sont pour nous insignifiantes par exemple. Nous n'avons pas besoin d'avoir une opinion ferme sur tout, ce n'est pas là ce que vise James. De nombreux problèmes scientifiques sont de cet ordre : on peut suspendre notre jugement à leur égard car ils n'ont pas de conséquences pour nous. Le scientifique qui s'y trouve confronté, par contre, ne manque pas de choisir l'hypothèse qui l'intéresse pour la mettre à l'épreuve. Il la prend au sérieux, il y croit, au moins provisoirement car il s'agit pour lui d'une hypothèse vivante dans le cadre de son laboratoire.

Nos recherches spéculatives nous confrontent cependant parfois à des options véritables, des options qui ne peuvent pas attendre car dans leur cas la suspension du jugement produit des différences. Une femme m'attire. Je crois que je peux en être aimé, c'est pour moi une hypothèse vivante sur la base de laquelle je choisis d'agir. Confiant, je mets tout en œuvre pour la séduire et elle répond à mes avances. Mon hypothèse s'est vérifiée. Si j'étais resté à l'écart, si j'avais indéfiniment suspendu mon jugement dans l'attente de l'évidence objective de ses sentiments réciproques, j'aurais perdu une chance de m'en faire aimer. « Il y a donc des cas où un fait ne peut se produire sans une foi préalable en son avènement<sup>582</sup>. »

Or la question de la foi religieuse ne diffère pas fondamentalement de cet exemple tiré des relations personnelles. Car il y va de notre relation personnelle avec l'univers. La question religieuse se présente ainsi pour James comme une option importante et forcée. Nous pouvons perdre ou gagner quelque chose dès maintenant selon la manière dont on y répond et la suspension du jugement n'équivaut pas ici à une abstention. Vis-à-vis de la question religieuse, l'attitude sceptique équivaut à une prise de risque d'une nature particulière : risquer de perdre la vérité pour éviter tout risque d'erreur.

---

<sup>581</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 25.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 29.

Ce que James entend souligner ici, c'est que la suspension du jugement dans les questions religieuses ne relève pas, comme certains experts le prétendent, d'un geste pur de l'intellect.

« C'est seulement l'intellect qui s'appuie sur une passion déterminée pour dicter la loi. Mais, en vérité, qu'est-ce qui garantit la sagesse suprême de cette passion ? Duperie pour duperie, qu'est-ce qui nous prouve que la duperie par l'espoir est à ce point pire que la duperie par la peur ?<sup>583</sup> »

La question religieuse ne doit pas être disqualifiée au nom de la raison, elle ne doit pas être évacuée dans les cercles privés, elle mérite d'être à l'ordre du jour du *forum* de métaphysique.

James ne nie pas que l'on puisse attendre, ni que cette attitude sceptique puisse être légitime. Mais il attend du sceptique qu'il assume ses responsabilités et renonce aux arguments d'autorité. Relativement à certaines questions, notamment toutes celles qui impliquent des valeurs, nous sommes tous des voyageurs égarés en montagne ; le brouillard et la neige tourbillonnante nous aveuglent ; nous apercevons parfois la trace d'un sentier mais rien ne nous dit que c'est la bonne route ; quel que soit notre choix nous prenons des risques mais nous n'avons pas d'autre possibilité – c'est d'ailleurs ce qui nous réunit – que de choisir et d'agir en fonction de notre choix<sup>584</sup>. Le sceptique peut attendre, mais il le fait à ses propres risques, exactement comme le croyant.

« Dans les deux cas, nous agissons, nous prenons notre vie en main. Aucun de nous ne devrait imposer son veto à l'autre, pas plus que nous ne devrions échanger des invectives. Au contraire, nous devrions respecter profondément et délicatement nos libertés mentales respectives – alors seulement pourrions-nous édifier la république intellectuelle ; alors seulement développerons-nous cet esprit de tolérance intérieure sans lequel toute tolérance extérieure demeure sans âme. »<sup>585</sup>

Si James défend la légitimité de la foi religieuse, cette légitimité est toutefois conditionnée par l'adoption d'une certaine attitude à l'égard de la vérité. Il y a deux manières de croire à l'existence de la vérité, nous dit-il. La manière absolutiste consiste non seulement à croire

---

<sup>583</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 30.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>585</sup> *Ibid.*

que l'on peut atteindre la vérité, mais encore que l'on peut avoir conscience du moment où nous en prenons une fois pour toutes possession. La manière empiriste quant à elle admet qu'il est possible d'atteindre des vérités, mais que rien ne saurait nous avertir infailliblement que c'est le cas. « Connaître est une chose, tenir pour certain que l'on connaît en est une autre<sup>586</sup>. » L'absolutiste peut à tout moment s'arrêter de s'interroger, tandis que l'empiriste doit remettre constamment le fil sur le métier, il doit demeurer un explorateur.

L'histoire des opinions nous montre qu'en philosophie, poursuit James, c'est l'attitude absolutiste qui a prédominé. « Un système, pour être considéré comme tel, doit se présenter comme un système *clos*, révisable sur tel ou tel détail, mais jamais dans ses caractères essentiels<sup>587</sup>. » Cette attitude s'appuie notamment sur la doctrine de l'« évidence objective » : si certaines propositions sont indubitables, c'est que leur objet illumine irrésistiblement l'entendement, le contraignant à regarder la vérité en face. Or, ajoute James, tous les penseurs, experts ou amateurs, croient instinctivement à l'évidence objective. « Les plus grands empiristes parmi nous ne sont empiristes qu'à la réflexion : abandonnés à leurs instincts, ils dogmatisent comme des papes infaillibles<sup>588</sup>. »

C'est aux philosophes que James choisit alors de s'adresser, et plus précisément aux étudiants de philosophie, pour les encourager à conserver une attitude empiriste qu'on peut qualifier désormais de radicale.

« L'évidence et la certitude objectives constituent sans aucune doute de très beaux idéaux, mais où les trouve-t-on sur cette planète baignée de rayons de lune et de rêves ? Je suis dès lors moi-même un empiriste complet dans toute l'étendue de ma théorie de la connaissance humaine. Certes, je vis avec la conviction pratique que nous devons faire des expériences et réfléchir notre expérience, car c'est seulement ainsi que nos opinions peuvent croître en vérité ; mais je crois qu'envisager l'une d'entre elles – je me fiche de savoir laquelle – comme si elle ne pouvait être réinterprétée ou corrigée, est une attitude terriblement erronée, et je pense que toute l'histoire de la philosophie me donnera raison<sup>589</sup>. »

---

<sup>586</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 20.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>588</sup> *Ibid.*

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 22.

La conviction, ajoute-t-il, que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective n'est jamais qu'une opinion subjective qui s'ajoute aux autres. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer à la recherche et à l'espoir de la vérité. « Ce qui nous sépare surtout des scolastiques », précise James, « est une question d'attitude<sup>590</sup>. » L'attitude empiriste radicale se donne pour principe, nous l'avons déjà souligné, de renoncer aux systèmes clos et englobants, aux solutions définitives, au profit de l'exploration et du cheminement.

Cette attitude empiriste que James veut promouvoir chez ses étudiants vaut également dans le domaine religieux. L'attitude absolutiste y est autant à proscrire que dans les domaines de la science ou de la philosophie. James défend la légitimité de la foi religieuse pour autant qu'elle s'inscrive elle aussi dans un processus d'exploration. L'esprit religieux doit mettre sa croyance à l'épreuve et se tenir prêt à la remodeler.

En conclusion, la volonté de croire défendue par James relève de cette attitude expérimentale qu'il nous suggère d'adopter à l'égard des questions qui nous concernent, qui sont pour nous importantes. Il ne s'agit pas de croire ce que l'on sait être faux parce nous en avons envie, la caricature rationaliste ne doit pas nous tromper, James n'encourage pas une crédulité aveugle. Il s'agit de *faire* confiance à une hypothèse qui nous attire, relative à un problème important pour nous, afin de la mettre à l'épreuve.

James encourage en fin de compte un *déploiement* des croyances. Déployer une croyance signifie la prendre au sérieux, lui faire confiance et agir en fonction d'elle pour la mettre à l'épreuve ; cela signifie également l'ouvrir, la déplier, l'interroger, se tenir prêt à la mettre en mouvement ; déployer signifie enfin la rendre visible en dehors des laboratoires et des cercles privés, la plonger dans « la cuve bouillonnante du débat public ». Tous, experts et amateurs, esprits scientifiques et esprits religieux, sont ainsi invités par James à mobiliser leur pensée, à la mettre en branle.

Les modalités de fonctionnement d'un *forum* de métaphysique se précisent dans ces *Essays in Popular Philosophy*. James demande tout d'abord à tous les penseurs d'adopter une attitude radicalement empiriste à l'égard de leurs croyances. Il le précisait déjà dans *The Psychology of Belief* publié 1889 : la croyance en tant qu'acte doit être distinguée de son contenu. La croyance est un geste d'adhésion de la conscience à des contenus. Autrement

---

<sup>590</sup> James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, op. cit., 1979, p. 24.

dit tout le monde croit, seuls les contenus diffèrent. James nous demande en fait de réintroduire une part de volonté dans cet acte de croire afin de rendre à ses contenus le statut d'hypothèses de travail.

Il ne s'agit toutefois pas d'encourager une suspension systématique du jugement. Légitime vis-à-vis de certaines hypothèses, le scepticisme systématique ne l'est plus dans le cas d'options véritables pour lesquelles attendre produit déjà des différences. Dans ce cas la croyance peut être performative, elle peut transformer l'univers. Cette croyance doit toutefois demeurer synonyme d'une mise à l'épreuve d'une hypothèse de travail. Elle doit continuer à s'inscrire dans un processus d'exploration et doit aboutir à une évaluation. Il ne s'agit pas de croire volontairement puis de s'endormir d'un profond sommeil dogmatique. La croyance devra être évaluée en fonction de ses conséquences, de ce qu'elle produit.

Un *forum* de métaphysique doit enfin être animé par une *philosophie populaire*, c'est-à-dire une philosophie qui traite de ce qui importe à un public élargi, une philosophie qui s'efforce de faire droit à une multiplicité d'intérêts, une philosophie qui rend possibles des évaluations conjointes.

Les modalités de fonctionnement du *forum* se précisent mais un problème majeur demeure. Si des évaluations conjointes sont indispensables dans un *forum* de métaphysique, comment les mettre en œuvre et selon quels critères ? Comment éviter des débats philosophiques interminables ? Comment éviter enfin que les débats ne soient monopolisés et les questions tranchées par les seuls experts ? La réponse jamesienne à ces questions va être formulée en 1898. Elle sera systématisée en une méthode, une méthode de régulation des échanges au sein du *forum* de métaphysique : la méthode pragmatique.

### iii) La méthode pragmatique

« Le cœur même de la pensée est entièrement dirigé vers la production de la croyance, croyance constituant la demi-mesure qui clôt une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle. La pensée en mouvement a donc comme unique but possible la pensée au repos. Et, lorsque notre pensée d'un objet a trouvé le repos dans la croyance, alors notre action à ce sujet peut se déployer assurément et fermement. Les croyances, en résumé, sont réellement des règles pour l'action, et la fonction entière de la pensée n'est qu'une étape dans la production d'habitudes d'action. Si une seule portion d'une pensée n'impliquait pas de différence dans ses conséquences pratiques, alors cette portion ne serait pas un élément approprié de la signification de cette pensée. La même pensée peut, en effet, être revêtue de mots différents. Mais si ces différents mots n'impliquent pas de conduites différentes, ce ne sont que de simples concrétions extérieures qui ne font pas partie de la signification de la pensée. Par contre, s'ils orientent différemment la conduite, ils en constituent des éléments essentiels. [...] Ainsi, pour déployer la signification d'une pensée, nous avons seulement besoin de déterminer quelle conduite elle est susceptible de produire : cette conduite est pour nous sa seule signification. Et le fait tangible à la racine de toutes nos distinctions conceptuelles, aussi subtiles soient-elles, est qu'il n'y en a aucune suffisamment fine pour consister en autre chose qu'une différence possible dans la pratique. Pour atteindre la clarté parfaite dans nos pensées d'un objet, dès lors, nous avons seulement besoin de considérer les effets d'un genre pratique que cet objet peut impliquer – quelles sensations nous devons en attendre et quelles réactions nous devons préparer. Notre conception de ces effets est ainsi pour nous le tout de notre conception de l'objet, aussi loin que cette conception possède une signification positive<sup>591</sup> ».

Tel est le principe sur lequel se fonde la méthode pragmatique.

L'article « Conceptions philosophiques et résultats pratiques », publié au mois de septembre 1898, est considéré conventionnellement comme l'acte de naissance officiel du mouvement pragmatiste. S'il est exact que James emploie alors pour la première fois le nom de méthode pragmatique, ce baptême explicite ne constitue que le prolongement du chemin parcouru

---

<sup>591</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Trad. Stéphan Galetic, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2010, p. 159-160.

par James depuis plus de vingt ans. Il attribue d'ailleurs lui-même la première formulation du principe du pragmatisme à Charles Sanders Peirce qui l'aurait énoncé en sa présence dès le début des années 1870.

Sous la plume de James, le principe de Peirce va recevoir un éclairage et une coloration particuliers, riche des tonalités qui relèvent de ses propres préoccupations philosophiques.<sup>592</sup> James donne immédiatement le ton lorsqu'il le reformule en 1898 : son discours se veut « adapté aux intérêts des hommes en tant qu'hommes, mais susceptible de satisfaire également les philosophes qui, aussi étranges qu'ils soient, restent des hommes dans les recoins secrets de leurs cœurs », « même ici à Berkeley » ajoute-t-il en clin d'œil<sup>593</sup>. James entend bien tenir compte de tous les penseurs, des amateurs comme des experts, en laissant le moins de monde possible à la porte.

Il s'agit également d'indiquer une « direction initiale », précise-t-il. La méthode pragmatique se présente comme une invitation au cheminement, à l'exploration, pas comme une solution définitive ou une conclusion. James présente ainsi les philosophes, cette fois explicitement, comme des éclaireurs, dont la fonction est de tracer de nouveaux repères dans la forêt de l'expérience humaine<sup>594</sup>. Il insiste cependant : ces repères doivent permettre de « jouir » de la forêt, c'est-à-dire d'« y cheminer avec des compagnons et en apprécier la qualité <sup>595</sup>. » Le choix des termes n'est pas dû au hasard. La formulation de la méthode pragmatique participe bien du projet jamesien d'élaboration d'une philosophie populaire, une philosophie qu'il est possible d'apprécier avec des compagnons d'exploration. La méthode pragmatique est finalement un outil dédié au *forum* de métaphysique, un outil particulièrement utile selon James pour « aplanir les incompréhensions lors des débats philosophiques<sup>596</sup> ».

James juge en outre nécessaire d'apporter une nuance technique à la formulation de Peirce :

« Et je préférerais, pour ce qui nous concerne ce soir, exprimer le principe de Peirce en disant que la signification effective d'une proposition philosophique peut toujours être ramenée à quelque conséquence particulière, qu'elle soit active ou passive, dans notre

---

<sup>592</sup> Sur les différences entre les positions de James et de Peirce, voir Madelrieux S., *op. cit.*, p. 210-212.

<sup>593</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 161.

future expérience pratique ; l'important résidant dans le fait que l'expérience doit être particulière, plutôt que dans le fait qu'elle doit être active<sup>597</sup>. »

Comment comprendre cette nuance ? Pourquoi James insiste-t-il sur le fait que les conséquences doivent être particulières, plutôt qu'actives ou passives ? La question se complique lorsqu'il intègre des parties de cet article dans le corpus de la *Signification de la vérité*, en 1909 et qu'il ajoute en note : « pratiques au sens de particulières bien entendu, non pas au sens que les conséquences ne peuvent pas être mentales aussi bien que physiques ».<sup>598</sup>

C'est dans un article de 1908, dans lequel James répond à différentes critiques du pragmatisme, que cette question trouve sa réponse la plus claire. Il y souligne l'ambiguïté du terme « pratique » et précise le sens de la nuance qu'il introduisait déjà en 1898 : « actives » lui semblait alors signifier « pratiques » en un sens trop étroit et littéral, raison pour laquelle il lui préférerait le terme « particulières » :

« Quand nous parlions de conséquences "pratiques" comme ce qui constitue la signification des idées, ou des différences "pratiques" que nos croyances entraînent pour nous, quand nous disions que la vérité d'une croyance consiste en sa valeur "efficiente", etc., notre langage était évidemment trop négligé, car on s'est imaginé presque unanimement que, par le mot "pratique" nous entendions l'opposé de ce qui est théorique ou véritablement cognitif ; [...]. D'autre part, on entend souvent par le mot pratique ce qui est concrètement déterminé, l'individuel, le particulier et l'efficace, par opposition à l'abstrait, au général et à l'inerte. En ce qui me concerne, toutes les fois que j'ai mis en relief la nature pratique de la vérité, c'est là principalement ce que j'ai eu à l'esprit. Les "pragmata", ce sont les choses dans leur pluralité<sup>599</sup>. »

Avec cette nuance, James répond à une critique récurrente qui reproche au pragmatisme de se désintéresser du domaine théorique au profit du seul ordre de l'action. Selon James, des conséquences « théoriques » peuvent être considérées comme « pratiques » pour peu qu'elles fassent une différence. Par exemple, « Tout fait éloigné que nous inférons d'une idée est une conséquence théorique particulière, vers laquelle notre esprit s'oriente pratiquement. La perte de toute opinion ancienne, à laquelle nous voyons qu'il nous faudra

---

<sup>597</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 160-161.

<sup>598</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p.56.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

renoncer si une opinion nouvelle est vraie, est une conséquence théorique particulière aussi bien qu'une conséquence particulière d'ordre pratique<sup>600</sup>. » « Que les concepts puissent être neutralisés par d'autres concepts » ajoute-t-il, « est l'une de leurs fonctions pratiques principales<sup>601</sup>. »

La méthode pragmatique ne s'oppose pas à ce qui relève du domaine théorique. « Particulières » se définit plutôt dans son opposition au « général », à ce qui se complaît dans l'abstraction. James veut attirer notre attention sur ces conséquences qui se manifestent concrètement, dans les cas particuliers, sur des terrains toujours singuliers. Ainsi, la signification d'une proposition philosophique ne peut être épuisée par la logique. Elle ne se manifeste pleinement que dans ce qu'elle transforme, dans la différence qu'elle « fait » pour quelqu'un, quelque part, à un moment donné. Le général doit faire l'épreuve du particulier. C'est l'une des fonctions que devrait remplir la philosophie selon James : « découvrir quelle différence cela fera, pour vous et moi, à des instants précis de notre vie, si telle ou telle conception du monde est la vraie<sup>602</sup>. » Il s'agit, comme le souligne très bien Ellen Kappy Suckiel, de réorienter le problème de la signification, et plus largement celui de la philosophie, en plaçant l'accent sur la manière dont les significations fonctionnent dans la vie concrète des individus<sup>603</sup>.

Avec la méthode pragmatique, James invite le philosophe, amateur ou expert, à s'intéresser à la pluralité des effets de ses propositions, aux conséquences singulières qu'elles peuvent avoir sur lui-même mais également sur les autres de sa pensée. Il y va d'une nouvelle modalité de fonctionnement du *forum* de métaphysique : pour aplanir les incompréhensions et éviter des débats interminables, il faut s'intéresser aux différences particulières que produisent nos hypothèses de travail.

Si James est attentif à faire droit aux conséquences « théoriques » de nos propositions philosophiques – la nuance qu'il apporte à la formulation de Peirce nous l'indique – on ne peut toutefois nier que les conséquences « sensibles » conservent une primauté dans la perspective pragmatiste, et ce pour des raisons précises qui méritent d'être rappelées ici.

---

<sup>600</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 139.

<sup>601</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p.101.

<sup>602</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 162.

<sup>603</sup> Kappy Suckiel E., *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1984, p. 43.

James le soulignait déjà en 1885 dans l'article *The Function of* lorsqu'il évoquait le caractère « insurmontable » de la sensation. Cette primauté relevait, pour rappel, du rôle fondamental joué par les percepts dans l'élaboration d'un monde commun. James affirmait alors que c'est par la modification réciproques de nos percepts<sup>604</sup> que peut se constituer un monde commun. Et il insistait à la fin de son article :

« Ces percepts, ces *termini*, ces choses sensibles, ces simples matériaux de contact, sont les seules réalités que nous connaissons directement, et toute l'histoire de notre pensée est celle de la substitution de l'une à l'autre et de la réduction de celles-ci au statut de signes conceptuels. Bien que condamnées par quelques penseurs, ces sensations sont la terre-mère, l'ancrage, le rocher stable, les premières et dernières limites, le terminus *a quo* et le terminus *a quem* de notre esprit<sup>605</sup>. »

La méthode pragmatique plonge indubitablement une partie de ses racines dans cet article de 1885. C'est encore plus clair lorsque James ajoute que trouver de tels *termini* sensibles peut mettre fin à la discussion et détruire les fausses prétentions de la connaissance<sup>606</sup>.

Cette primauté du sensible recouvre en outre un enjeu supplémentaire lié à sa volonté de prendre en compte une pluralité d'intérêts. Nous sommes cette fois replongés en 1889, dans l'article qu'il consacre à la psychologie de la croyance. Il parle alors de « la réalité primordiale des sensations ». Les sensations, nous dit-il, sont « plus vivantes » et jugées « plus réelles » que les conceptions.

« Pour la plupart des hommes, les choses sensibles occupent cette position prérogative et constituent le noyau du monde absolument réel. D'autres choses, bien entendu, peuvent être réelles pour tel ou tel homme – celles de la science, les relations morales abstraites, les objets de la théologie chrétienne ou quoi que ce soit d'autre. Mais même pour l'homme singulier, leur réalité est moins réelle que celles des choses sensibles. Elles sont prises moins au sérieux, et le plus que l'on puisse dire, à propos de la croyance de quelqu'un en de telles choses, est qu'elle est aussi forte que sa croyance en ses propres sens<sup>607</sup>. »

---

<sup>604</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 97-102.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>606</sup> *Ibid.*

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 116-117.

Ce sont les « choses sensibles » que la plupart des hommes prennent le plus au sérieux, qu'ils tiennent comme les plus réelles, les plus « intéressantes ». Le pragmatisme doit donc en tenir compte s'il veut faire se rencontrer une pluralité d'intérêts. James ne veut pas réduire la signification de nos propositions philosophique à leurs conséquences sensibles, raison pour laquelle il juge nécessaire de nuancer la formule de Peirce. Il entend toutefois souligner l'importance que ces conséquences sensibles ont pour la plupart des hommes et les prendre au sérieux. Pour intéresser un public élargi, la raison conceptuelle doit s'efforcer de trouver des ancrages dans le monde sensible.

Dans un univers peuplé uniquement de philosophes experts, peut-être les concepts abstraits pourraient-ils constituer la réalité primordiale, la réalité de référence. Mais *dans cet univers-ci*, habité par une pluralité d'intérêts, cette primauté revient aux choses sensibles. Bien qu'à des degrés différents, les sensations nous intéressent tous. James ne nie jamais l'importance des concepts, mais il considère que les sensations constituent le meilleur socle possible pour la construction d'un monde commun. C'est donc sur elles qu'il choisit de s'appuyer pour réguler les échanges au sein du *forum* de métaphysique.

Pour la première mise à l'épreuve explicite de sa méthode, James choisit de se tourner vers les débats philosophiques et religieux « les plus urgents et les plus envenimés », ceux qui intéressent directement la plupart de ses contemporains. La question, à laquelle il s'intéresse lui-même depuis ses premiers pas philosophiques, sera celle qui oppose le matérialisme et le théisme : « Est-ce que la matière a produit toutes les choses ou y a-t-il un dieu également ? ».

James veut d'abord montrer que cette question est totalement « insignifiante » si on la pose à partir d'un monde achevé : quelle serait en effet la valeur de Dieu « s'il se tenait là, avec son œuvre accomplie et son monde arrêté » ? Il n'aurait pas plus de valeur que la matière elle-même. Nos expériences seraient identiques dans les deux cas. Le monde se tiendrait là, indestructible, s'imposant à nous. Dans cette hypothèse, Dieu aurait produit exactement ce que les atomes auraient pu faire : « Lorsqu'une pièce est achevée et que le rideau est tiré vous ne la rendez pas meilleure en proclamant le génie illustre de son auteur, de même que vous ne la gêchez pas en le traitant de canasson<sup>608</sup>. » Dans cette hypothèse d'un monde déjà

---

<sup>608</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 165.

achevé, les alternatives du matérialisme et du théisme ne changent rien, elles ne font pas de différences.

Pour que ce débat métaphysique ait du sens, pour qu'il ne soit pas « insignifiant » plus exactement, il faut qu'il implique des conséquences particulières – conséquences qui ne peuvent se manifester que dans un univers inachevé. Si l'on veut éviter un débat interminable, il faut donc d'abord accepter de changer d'hypothèse de travail. « Le théisme et le matérialisme, si indifférents lorsqu'envisagés rétrospectivement, pointent lorsqu'ils sont considérés prospectivement vers des conséquences pratiques entièrement différentes et vers des attitudes opposées à l'égard de l'expérience<sup>609</sup>. »

Dans un univers inachevé, le matérialisme nous propose en fin de compte de vivre une tragédie : le dernier état prévisible de l'univers qu'anticipe la science évolutionniste est un naufrage, nos valeurs les plus chères sont destinées à la noyade. L'idée de dieu, bien que moins claire que les notions mathématiques de la philosophie mécanique, a cet immense avantage d'offrir une garantie à nos valeurs, l'espoir qu'en lui elles seront préservées. « Ainsi, là où Il est présent, la tragédie est seulement provisoire et partielle, et le naufrage et la dissolution ne constituent pas des événements ultimes<sup>610</sup>. »

Or cette garantie change la donne, elle implique des attitudes concrètes d'espoir et d'attente qui transforment le monde. C'est là que résident « les significations réelles du matérialisme et du théisme – non pas dans des chicaneries abstraites à propos de l'essence interne de la matière ou des attributs métaphysiques de dieu. » Le positiviste peut toujours qualifier de « malade » l'esprit inquiet de conséquences si éloignées, mais il ne fera pas disparaître l'expérience religieuse individuelle par cette répétition mécanique du mot « insanité ».

Attention, il ne s'agit pas ici de clore le débat mais au contraire de montrer qu'il peut être pertinent pour autant qu'on l'envisage à partir d'une hypothèse de travail adéquate. Ce que James refuse, c'est justement que le débat soit tranché trop rapidement par les matérialistes. Le théisme souligne un enjeu qui importe à de nombreux penseurs : la possibilité de l'espoir et de la préservation des valeurs morales. Il s'agit d'« un enjeu

---

<sup>609</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 169.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 171.

authentique pour celui qui le ressent », qui peut être « matière à des débats philosophiques sérieux<sup>611</sup> ». James n'affirme pas que le théisme soit la seule garantie possible pour des valeurs morales mais qu'il s'agit d'une hypothèse qui mérite d'être débattue au sein d'un *forum* de métaphysique.

Il est vrai, poursuit-il, que cet enjeu, envisagé de la sorte, peut paraître bien éloigné. Les conséquences du théisme se manifestent toutefois bien avant ce terme ultime de la fin du monde. Dieu crée en fait des différences tout au long du parcours. Il ne s'agit cependant pas de ces différences abstraites que suggère la théologie scolastique. Ce n'est pas par son aséité, sa simplicité ou sa félicité que Dieu intéresse James, mais par les relations pratiques qu'il établit concrètement dans la vie d'individus singuliers. « Que le Dieu de la théologie systématique doive exister ou non est une question d'un intérêt pratique très réduit. Au mieux cela signifie que vous pouvez continuer à employer quelques mots abstraits et que vous devez cesser d'en utiliser d'autres<sup>612</sup>. »

Pour illustrer son propos, James évoque un héros de son enfance, le capitaine Mayne Reid, qui exaltait dans ses livres pour enfants les aventures des observateurs de terrain passionnés par les habitudes des animaux vivants et nourrissait un feu d'invectives contre les « naturalistes de cabinet », les collectionneurs de squelettes et de peau. Ce contraste peut être déplacé à la théologie systématique. La religion est une affaire vivante et pratique, il faut éviter de la réduire à des considérations qui n'intéressent que les « naturalistes de cabinet de la déité<sup>613</sup> ». Les dérives ne proviennent pas que du camp des positivistes.

Pour que le débat ait du sens, il faut s'intéresser à la pluralité des effets de l'hypothèse religieuse « dans la vie de modestes individus », à ces sensations et à ces conduites qui sont liées à des expériences religieuses concrètes. James en donne quelques exemples : « des conversations avec l'invisible, des voix et des visions, des réponses à la prière, de profondes métamorphoses, des délivrances de la peur, des aides inattendues, des garanties d'un soutien<sup>614</sup>. » Le mot « Dieu » signifie précisément ces expériences passives et actives de notre vie, insiste-t-il.

---

<sup>611</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 172.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 176.

Il précise également – c’est important pour notre propos – que ces expériences n’ont pas besoin d’être partagées par tous les penseurs. Elles n’ont en outre pas besoin d’être infaillibles et peuvent, comme toutes les expériences humaines, partager la responsabilité de l’illusion et de l’erreur. Elles sont toutefois importantes et réelles pour de nombreux penseurs. « La controverse théiste, clairement triviale si on l’aborde selon la perspective académique et théologique, est d’une importance énorme si on l’évalue par ses résultats dans la vie réelle<sup>615</sup>. » James veut montrer qu’envisagée sous cet angle, la question religieuse mérite d’être abordée au sein du *forum* de métaphysique. Il la déploiera en 1902, nous l’avons vu, dans *The Varieties of Religious Experience*.

James propose un autre exemple pour illustrer le fonctionnement de sa méthode pragmatique. De même que la question religieuse, la question métaphysique de l’unité gagne selon lui à être reformulée selon le même principe. Il ne s’agit plus de savoir si le monde est un ou multiple – les adjectifs sont si vagues et vides qu’ils ne « font » plus aucune différence, si ce n’est pour le philosophe de cabinet. « Est-il encore sérieux de débattre de propositions philosophiques qui ne produiront jamais pour nous de différence appréciable dans l’action ? » Il faut plutôt se demander comment l’unité *habite* notre vie, quelles différences elle *produit* dans notre expérience, à quels actes spécifiques elle nous *engage* – « et suivre les résultats pratiques suffisamment loin pour voir jusqu’où ils s’étendent ».

Les personnages du *théologien scolastique* et du *philosophe de cabinet* incarnent des dérives possibles au sein du *forum* de métaphysique. L’enquête sur les significations que James cherche à promouvoir se déploie sur le terrain, pas dans les cabinets. Le philosophe ne doit pas travailler sur des cadavres, sa pratique ne doit pas se réduire à de l’autopsie. Il doit explorer les conséquences de ses propositions, dans les mondes des individus singuliers particulièrement intéressés par les « choses sensibles », s’il veut pouvoir en partager les significations et les y intéresser. La méthode pragmatique se veut avant tout un outil *pour* une philosophie populaire, un outil de régulation des échanges au sein du *forum* de métaphysique.

---

<sup>615</sup> James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, op. cit., p. 177.

La mise à disposition de cet outil méthodologique, en 1898, constituera *a posteriori* le baptême officiel du mouvement pragmatiste. James n'entendait pourtant pas faire œuvre de fondateur. Il précisera ainsi dans la préface de *Pragmatism* en 1907 :

« Le mouvement pragmatique, comme on l'appelle – je n'aime pas ce terme mais il est apparemment trop tard pour en changer – semble avoir spontanément surgi de nulle part. Un certain nombre de tendances, qui ont toujours existé en philosophie, ont toutes ensemble pris conscience d'elles-mêmes et de ce qu'elles avaient en commun, ainsi que de leur mission collective. Cela est venu de tant de pays et de tant d'horizons différents que la formulation qui en a résulté manque d'unité<sup>616</sup>. »

L'émergence de ce « mouvement philosophique » va en effet susciter rapidement une vague de controverses qui va partiellement recouvrir les intentions initiales de James. Les ambitions de l'outil forgé en 1898, au départ purement méthodologiques, vont notamment être étendues. Le pragmatisme ne se présentera plus seulement comme une méthode mais comme une théorie de la vérité. James va incontestablement adhérer au mouvement mais sans cesser toutefois de chercher à clarifier et préciser ses propres positions. Ce sera l'objectif de deux ouvrages majeurs – *Pragmatism* et *The Meaning of Truth* – qu'il publiera respectivement en 1907 et 1909.

---

<sup>616</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 77.



## 2) Le problème de la vérité

James publie deux ouvrages majeurs dans lesquels il va s'intéresser de près à la question de la vérité. Le premier, *Pragmatism*, s'adresse au grand public. Il est tiré d'une série de conférences qui se déploient entre 1905 et 1907. Le pragmatisme revêt de nombreux visages dans ce recueil publié finalement en 1907 : une méthode, une attitude philosophique empiriste, une théorie humaniste de la vérité empruntée à F. S. Schiller et John Dewey, une théorie de la vérité plus personnelle inspirée des développements de l'empirisme radical et finalement une vision du monde pluraliste et melioriste. En dépit de son titre explicite, ce recueil de conférences grand public ne se veut pas une présentation systématique et détaillée du pragmatisme, comme James le souligne lui-même, mais plutôt un « tableau brossé à grands traits en laissant de côté les controverses de détail »<sup>617</sup>.

En 1909, dans *The Meaning of Truth*, James choisit de s'adresser plus spécifiquement aux experts. L'ouvrage, plus systématique, se présente à nouveau sous la forme d'un recueil mais constitué cette fois pour une grande part d'articles parus dans diverses revues spécialisées. James y prend ses distances vis-à-vis de la théorie humaniste de la vérité et s'efforce de préciser ses positions empiristes radicales. Il y expose sa propre théorie de la vérité, une théorie génétique fondée sur une conception ambulatoire de la connaissance dont l'origine remonte, nous allons le constater, à ses premiers travaux de psychologie.

En 1907, James commence par présenter le pragmatisme comme une attitude philosophique distincte du rationalisme mais également de l'empirisme traditionnel :

« Le pragmatisme correspond à une attitude tout à fait classique en philosophie, c'est celle des empiristes, mais il me semble qu'elle revêt ici une forme plus radicale et acceptable que jusqu'à présent. Le pragmatisme tourne résolument le dos à toutes sortes d'habitudes invétérées propres aux philosophes de métier. Il se détourne des solutions abstraites et insatisfaisantes, ou purement verbales, des fausses raisons a priori, des principes figés, des systèmes clos, de tout ce qui se prétend absolu ou originel

---

<sup>617</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 77.

[...] Cela signifie grand air et ouverture aux possibilités de la nature contre ce qui est dogmatique, artificiel et prétend détenir la vérité ultime<sup>618</sup>. »

Il précise immédiatement que le pragmatisme n'est à ce stade qu'une méthode et qu'« il ne cherche pas à imposer certains résultats »<sup>619</sup>. Il revendique à plusieurs reprises cette dimension purement méthodologique pour son pragmatisme, tout en soulignant parallèlement ses affinités avec un empirisme qui se veut radical.

Ces deux positions sont-elles toutefois tenables ensemble ? Peut-on vraiment admettre que le pragmatisme comme méthode « n'impose aucun résultat », comme l'affirme James ? S'agit-il véritablement d'un « corridor qui traverse nos théories de part en part et donne accès à une infinité de chambres »<sup>620</sup> ? Ne nous dit-il pas en effet lui-même que si cette « méthode » devait s'imposer, « les ultra-rationalistes se verraient écartés, comme les hommes de cour dans les républiques et les prêtres ultramontains en terre protestante<sup>621</sup> » ? Cette tension apparaît à nouveau clairement lorsque James affirme en même temps que « le pragmatisme est prêt à en découdre avec le rationalisme, ses revendications et sa méthode » mais « qu'au moins au départ, il ne vise aucun résultat particulier », « qu'il se veut avant tout une méthode. »<sup>622</sup>

Un premier élément permet de clarifier les positions jamesiennes : attitude et méthode sont chez James corrélés – la méthode pragmatique est un outil systématique dédié à l'attitude pragmatiste que James cherche à promouvoir en philosophie. Cette attitude « n'affiche ni dogme ni doctrine »<sup>623</sup>, elle ne défend pas un contenu spécifique mais s'intéresse au « comment on pense ». En ce sens, elle se caractérise par son refus de toute forme de dogmatisme, sa volonté de garder la pensée en mouvement, l'attention nouvelle qu'elle porte aux conséquences de nos idées et sa volonté de multiplier les acteurs dans la construction du savoir.

De ce point de vue, le terme « ultra-rationaliste » est important. Ce n'est pas au rationalisme dans son ensemble que James s'oppose mais à ses formes dogmatistes et absolutistes –

---

<sup>618</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 117.

<sup>619</sup> *Ibid.*

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>623</sup> *Ibid.*

lorsque « le rationaliste fait de son système un système clos, qu'il traduit le monde dans son système puis s'assied dessus et refuse d'en être délogé<sup>624</sup>. » On pourrait parler de même d'une opposition à l' « ultra-empiriste » – lorsque l'empiriste dogmatise lui aussi comme un « pape infaillible ». James aurait évité de nombreuses confusions s'il avait accompagné systématiquement ses références au rationalisme et à l'empirisme de l'adjectif *dogmatiste*. Il le souligne clairement dans l'extrait précédent lorsqu'il nous dit que le pragmatisme tourne le dos à toutes sortes d'habitudes invétérées propres aux philosophes de métier, qu'il « se détourne des solutions abstraites et insatisfaisantes, ou purement verbales, des fausses raisons a priori, des principes figés, des systèmes clos, de tout ce qui se prétend absolu ou originel. » Le pragmatisme promeut une attitude philosophique opposée à toutes les formes de dogmatisme. Il propose en outre une méthode systématique, corrélée à cette attitude, qui doit permettre de réguler les échanges au sein d'un *forum* d'échanges métaphysiques.

Ceci précisé, l'attitude pragmatiste et la méthode qui l'accompagne sont les fruits d'une longue maturation philosophique nourrie de ces recherches qui conduiront également James à la publication des *Principles of Psychology* en 1890. Elles s'inscrivent dans le cadre de la conception qu'il se fait de la psychologie, une psychologie évolutionniste qui s'appuie sur un modèle revisité de l'arc-réflexe et qui considère l'esprit comme un organisme intéressé. Plus fondamentalement encore, cette psychologie elle-même se déploie dans un univers en constante évolution, un univers en devenir, chaotique, au sein duquel l'esprit ne cesse d'opérer des sélections en vue de s'adapter à un environnement dynamique. C'est dans cet univers là que le pragmatisme prend tout son sens.

Le corridor n'est donc pas dénué de motif, le pragmatisme n'est pas neutre. James ne nous invite pas seulement à clarifier la signification de nos idées mais à les mettre à l'épreuve d'un monde qui peut être transformé. Ici, le rationaliste qui vit dans un univers de nobles abstractions éternelles pourra difficilement le suivre, de même que le matérialiste pour qui tout est joué d'avance. Lorsqu'il nous propose d'adopter l' « attitude pragmatique », James nous interpelle à partir de son propre univers en devenir.

L'attitude pragmatiste et la méthode qui l'accompagne sont bien chez James les fruits d'une vision du monde déjà pluraliste et melioriste. Plus précisément et pour éviter tout

---

<sup>624</sup> Cité par Perry R. B., *op. cit.*, p. 453.

anachronisme, on peut dire que le pluralisme et le meliorisme animent la vision philosophique de James et nourrissent son pragmatisme bien avant leur formulation explicite et systématique dans *A Pluralistic Universe*, en 1909<sup>625</sup> – la vision chez James précède la méthode.

Il est exact, comme James le revendique, que le pragmatisme peut assouplir toutes nos théories, les rendre flexibles et mettre chacune à l'ouvrage<sup>626</sup> – c'est du moins l'un de ses objectifs majeurs. On peut lui accorder qu'il n'impose aucun résultat *a priori*. Cependant, il n'est pas totalement neutre – il nous demande tout de même, au moins provisoirement, de nous projeter dans un univers en devenir et d'adopter un certain nombre d'hypothèses de travail.

La métaphore du corridor peut ici être déployée. Le pragmatisme, nous dit James :

« traverse nos théories de part en part à la manière d'un corridor d'hôtel. Il donne accès à une infinité de chambres. Dans l'une on trouvera un homme en train d'écrire un traité athée ; dans la suivante une personne à genoux priant pour qu'on lui donne foi et force d'âme ; dans la troisième, un chimiste étudiant les propriétés d'un corps. Dans une quatrième, un esprit accouche d'un système de métaphysique idéaliste, tandis que dans la chambre voisine, on démontre l'impossibilité de la métaphysique. Mais toutes donnent sur ce corridor et chacun doit l'emprunter s'il veut un moyen pratique pour entrer et sortir de sa chambre<sup>627</sup>. »

Chaque chambre est habitée par un tempérament philosophique, aménagée selon une certaine vision du monde et différents types d'intérêts. Elle possède toutes une fenêtre sur le monde extérieur, mais la vue, la luminosité et la disposition intérieure varient. Le pragmatisme est l'espace par lesquelles ces chambres communiquent entre elles. Il y a très peu de mobilier dans le corridor – quelques supports sur lesquels s'appuyer pour débattre et un éclairage qui se veut homogène. On n'emménage pas dans le corridor. On l'emprunte pour rencontrer d'autres intérêts philosophiques, pour ouvrir des portes et découvrir d'autres visions du monde. Emprunter le corridor ne veut pas dire déménager – on peut

---

<sup>625</sup> « L'équivalence de l'indéterminisme et du pluralisme est affirmée par Renouvier comme par James dès leur correspondance dans les années 1880 : ce sont deux manières de dire la même chose. Une trentaine d'années plus tard, James dédicace son dernier livre à Renouvier pour l'avoir, le premier, affranchi de la "superstition moniste". » Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 320.

<sup>626</sup> James W., *Le pragmatisme*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 120.

toujours revenir dans sa chambre. Mais l'exploration nous conduira peut-être à en modifier l'aménagement. Le corridor du pragmatisme est dédié à la mobilisation de la pensée, aux explorations, aux rencontres et aux échanges philosophiques.

La méthode pragmatique, nous l'avons souligné, se présente comme un outil de régulation des échanges dédié au *forum* de métaphysique. « Le gain à attendre de cette méthode n'est pas d'abord de faire prévaloir telle doctrine philosophique sur telle autre, mais de comprendre ce dont on parle afin de mettre fin à des débats stériles roulant sur des malentendus<sup>628</sup>. » Il s'agit avant tout de nous permettre de mieux comprendre la signification de nos options philosophiques en s'intéressant à leurs conséquences particulières.

A ce stade, bien qu'appuyée sur une vision préalable, cette méthode demeure un outil descriptif, un outil de clarification, elle n'a pas encore la prétention d'évaluer nos conceptions philosophiques, de leur attribuer une valeur de vérité. Comme le souligne Stéphane Madelrieux, avec la méthode, « James ne se préoccupe absolument pas d'énoncer des critères de vérité permettant de distinguer entre les conceptions vraies et les conceptions fausses. Il ne propose qu'un critère de signification permettant d'interpréter les différentes conceptions et en marquer les ressemblances et différences éventuelles<sup>629</sup>. »

Le projet du *forum* de métaphysique ne peut toutefois pas faire l'économie de la question de l'évaluation des conceptions philosophiques. Le danger serait de sombrer dans un relativisme radical auquel James se refuse. La clarification ne suffit pas, le *forum* réclame un pas de plus qui rende possible des évaluations conjointes : le *forum* de métaphysique réclame des critères de vérité.

---

<sup>628</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 182.

<sup>629</sup> Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 196.

## i) Pragmatisme et humanisme

Dans son ouvrage de 1907, c'est à la suite de la présentation de l'attitude pragmatiste que James aborde le problème de la vérité et son traitement pragmatiste, en se référant plus particulièrement aux travaux de Ferdinand Scott Schiller et de John Dewey. Il entend ainsi exposer au grand public une controverse qui fait rage dans de nombreuses revues spécialisées depuis au moins 1903<sup>630</sup> et à laquelle il prend lui-même activement part à partir de 1904.

L'année 1904 constitue en fait un nouveau moment charnière au regard de l'œuvre jamesienne dans son ensemble. Paraissent en effet cette année-là plusieurs articles très importants : *Does consciousness exist ?*<sup>631</sup>, *A World of Pure Experience*<sup>632</sup>, *Humanism and Truth*<sup>633</sup> et *The Pramatic Method*<sup>634</sup>. L'année 1904 voit ainsi s'entrecroiser et se nouer plusieurs fils de la pensée de James : les deux premiers articles sont consacrés au développement de l'empirisme radical, les deux derniers respectivement à la théorie pragmatiste de la vérité et à la méthode pragmatique. Bien qu'il s'en défende ponctuellement<sup>635</sup> – nous y reviendrons – ces différentes dimensions de sa pensée vont se nourrir mutuellement. La conception ambulatoire de la connaissance qui sous-tend l'empirisme radical va en effet servir également de modèle à la théorie génétique de la vérité.

*Humanism and Truth* marque donc l'entrée officielle de James dans la controverse qui fait rage au tournant du siècle autour de la question de la vérité. Il inaugure cet article en distinguant très clairement la méthode pragmatique – selon laquelle les vérités doivent *avoir* des conséquences pratiques, au risque d'être insignifiantes – d'un pragmatisme « plus étendu » selon lequel la vérité d'une assertion *consiste* dans ses conséquences et dans le fait que celles-ci sont bonnes.

---

<sup>630</sup> *The Works of William James. Pragmatism*, Harvard University Press, 1975, xxviii.

<sup>631</sup> James W., "Does "Consciousness" Exist?", in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1904, 1, p. 477-491.

<sup>632</sup> James, W., "A World of Pure Experience", in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1904, 1, p. 533-543, 561-570.

<sup>633</sup> James W., "Humanism and Truth", in *Mind*, 1904, n.s. 13, p. 457-475.

<sup>634</sup> James W., "The Pragmatic Method" in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1904, 1, p. 673-687.

<sup>635</sup> Il précise ainsi dans la préface de *Pragmatism* qu'il n'existe aucune connexion logique entre le pragmatisme et l'empirisme radical. Cette affirmation sera bientôt interrogée.

« Ici, nous sortons tout à fait des questions de méthode ; et puisque mon pragmatisme et ce pragmatisme plus étendu sont si dissemblables, et que chacun d'eux a assez d'importance pour porter un nom différent, je pense que la proposition de M. Schiller de désigner le pragmatisme plus étendu sous le nom d'«humanisme» est excellente et devrait être adoptée. Le pragmatisme au sens étroit peut être désigné sous le nom de «méthode pragmatique»<sup>636</sup>. »

En 1904, James veut donc encore conserver une distinction claire entre méthode pragmatique et théorie humaniste de la vérité. Ce n'est par contre plus le cas en 1907 :

« M. Schiller continue d'appeler cette conception de la vérité «Humanisme», mais pour désigner cette doctrine le terme de pragmatisme semble là encore gagner du terrain et c'est celui que j'utiliserai pour en parler dans ces leçons. Tel serait donc le programme du pragmatisme : d'abord une méthode, ensuite une théorie génétique de la vérité<sup>637</sup>. »

Pour comprendre ce changement de cap, il est nécessaire de saisir clairement la portée de cet « humanisme » que James défend en 1904. Il s'agit en fait d'une théorie de la vérité fondée sur une conception évolutionniste de la connaissance qui conçoit les idées comme des outils d'adaptation à l'environnement. Selon cette perspective, les concepts de « chose », de « temps », d'« espace », de « réalité » utilisés désormais couramment par le sens commun furent eux-mêmes à l'origine des hypothèses de travail qui se sont fixées en raison de leur utilité pratique.

« La notion d'un *premier* moment sous la forme d'une expérience pure des plus chaotiques qui nous pose des questions ; d'un *second* moment formé de catégories fondamentales, depuis longtemps inscrites dans la structure de notre conscience et pratiquement irréversibles, qui déterminent le cadre général à l'intérieur duquel les réponses doivent s'insérer ; puis d'un *troisième* moment qui donne le détail des réponses sous la forme qui concorde le mieux avec nos besoins présents, tout cela constitue l'essence de la conception humaniste, telle que je la comprends<sup>638</sup>. »

L'humanisme conçoit ainsi les vérités comme des inventions humaines, élaborées en vue de satisfaire des besoins pratiques. Si James peut adhérer à ces positions, c'est qu'elles s'inscrivent clairement dans la continuité de sa propre psychologie dont nous avons vu

---

<sup>636</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 56.

<sup>637</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 129-130.

<sup>638</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 61-62.

qu'elle considère l'esprit comme un organisme fondamentalement téléologique. L'humanisme peut ainsi être considéré comme une théorie psychologique et téléologique de la vérité : il s'intéresse « au processus par lequel un individu adopte de nouvelles opinions »<sup>639</sup>. C'est une théorie du « tenir-pour-vrai ».

L'humanisme considère une idée nouvelle comme une hypothèse de travail qui répond à un besoin, à un intérêt ou à un problème. Si elle satisfait ce besoin, cet intérêt ou permet de résoudre ce problème, elle sera reconnue comme vraie par l'individu. C'est sur ce critère de satisfaction subjective que vont se focaliser la plupart des critiques adressées au pragmatisme, considérant qu'il conduit irrémédiablement au relativisme et au subjectivisme absolus.

La satisfaction subjective ne constitue cependant qu'un des facteurs qui, selon la théorie humaniste, entrent en jeu dans le processus d'acquisition des vérités. Pour être reconnue comme vraie et être adoptée par l'individu, une idée va en effet devoir passer par plusieurs épreuves. James identifie ainsi trois types de « variables résistantes » dans la vie de l'opinion : le flux des sensations, les relations « internes » ou « relations entre les idées comme objets purement mentaux »<sup>640</sup>, et le corps des vérités antérieures. Si l'idée satisfait le besoin, répond à l'intérêt ou permet de résoudre le problème tout en passant avec succès cette triple épreuve, elle est adoptée comme vraie par l'individu. Dans la perspective humaniste, la satisfaction subjective ne suffit donc pas à établir la vérité d'une idée, les variables résistantes ont également leur mot à dire. James insiste régulièrement sur ce point dans sa défense de l'humanisme : les satisfactions sont nécessaires pour l'établissement de nos vérités, mais elles ne sont pas suffisantes<sup>641</sup>.

Comme il le souligne lui-même, dans une telle perspective, « il est très difficile de distinguer entre les facteurs subjectifs et les facteurs objectifs dans le développement de la vérité »<sup>642</sup>.

Il ajoute :

« Le pouvoir de satisfaire se mesure par une multitude de critères dont quelques-uns, autant que nous le sachions, peuvent très bien faillir dans l'un ou l'autre des cas

---

<sup>639</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 123.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>641</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 131.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 129.

donnés ; et ce qui est plus satisfaisant que toute alternative possible à un moment donné, peut n'être jusqu'à la fin qu'une somme de plus et de moins, au sujet de laquelle nous pouvons seulement espérer que par des corrections et des améliorations ultérieures, un maximum des premiers et un minimum des seconds pourra un jour être atteint<sup>643</sup>. »

Ce n'est toutefois pas un problème pour James que les vérités s'appuient en partie sur des raisons subjectives, qu'il n'existe aucune vérité absolument objective. Il n'est pas en quête d'un critère ultime qui permettrait d'identifier une vérité qui serait valable pour tout le monde, une fois pour toutes, bien au contraire.

En soulignant la présence du facteur humain dans toutes nos vérités, la théorie humaniste de la vérité rend précisément impossible toute clôture définitive du questionnement. Elle nous rend alerte : l'enquête doit se prolonger, les vérités doivent être mises à l'épreuve. En ce sens, elle correspond à l'attitude pragmatique que James cherche à promouvoir. Il ne veut pas clore les problèmes, il souhaite au contraire les garder vivants, montrer qu'« aucun point de vue ne peut jamais être le dernier », que « chacun d'eux est insuffisant, instable, et sujet au contrôle de points de vue ultérieurs »<sup>644</sup>

C'est en ce sens que, selon lui, « le premier service que l'humanisme semble devoir rendre à la philosophie est qu'il obligera probablement ceux qui ne l'aiment pas à se creuser la tête<sup>645</sup>. » L'humanisme possède ce grand mérite aux yeux de James d'ébranler la conception traditionnelle de la vérité-correspondance et de remettre ainsi la pensée en mouvement, de lui interdire tout sommeil dogmatique. En considérant qu'aucune vérité n'est exempte de facteurs subjectifs, tout en reconnaissant l'intervention de facteurs objectifs, de variables résistantes, la théorie humaniste de la vérité s'oppose à la fois au dogmatisme et au relativisme absolu – elle tend à nous maintenir dans cette attitude d'explorateur si chère à ses yeux.

Le déplacement de perspective qui se joue entre 1904 et 1907 s'éclaire progressivement. Dans son article de 1904, James n'expose pas encore sa propre théorie de la vérité mais bien

---

<sup>643</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 58.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 63.

celle de Dewey et Schiller, qu'il reprend à son compte en raison de sa proximité avec ses propres thèses psychologiques et de sa volonté de promouvoir l'attitude pragmatiste.

Elle répond en outre aux besoins du *forum* de métaphysique en proposant plusieurs critères de vérité complémentaires correspondant à différents types de revendications : l'accord avec le flux des sensations pour les exigences réalistes de l'empirisme ; la cohérence des relations internes pour le rationalisme ; la conformité aux vérités antérieures pour l'historicisme ; et enfin la satisfaction des besoins subjectifs pour l'humanisme naturaliste. Avec cette théorie humaniste de la vérité, le *forum* de métaphysique dispose d'un outil d'évaluation de nos conceptions susceptible de concilier plusieurs critères de vérité tout en se préservant de la dérive dogmatiste.

En 1904, le pragmatisme proprement dit demeure cependant encore aux yeux de James une méthode distincte de cette théorie de la vérité qu'est l'humanisme, raison pour laquelle il éprouve la nécessité de publier cette même année deux articles intitulés respectivement « Humanisme et vérité » et « La méthode pragmatique ».

Dans sa correspondance, James est très explicite sur ce point. Il adresse ainsi en février 1904 une lettre à Schiller dans laquelle il précise :

« Je suis amusé par la manière dont *mon* nom a été retenu comme celui du Père de tout cette manière de penser. Je la reconnais comme la continuation d'idées partielles que j'ai exprimées ; mais "pragmatisme" n'a jamais signifié pour moi plus qu'une méthode de conduite des discussions (une méthode souveraine, il est vrai) et la formidable extension que vous et Dewey avez donné à la conception a dépassé ma plus timide philosophie. Je l'accueille, et je l'admire, mais je n'en saisis pas encore certaines parties, bien que quelque chose en moi est certain qu'elles peuvent être pensées correctement, et qu'il s'agirait alors d'un grand jour pour le Philosophe<sup>646</sup>. »

En 1907 par contre, James expose et défend progressivement une théorie de la vérité plus personnelle, une théorie qui s'inscrit, nous allons le voir, dans le prolongement de sa conception ambulatoire de la connaissance. Ceci explique qu'il puisse alors étendre le cadre du pragmatisme – de *son* pragmatisme devrait-on préciser – pour y englober sa propre

---

<sup>646</sup> *The Correspondence of William James*, op. cit., vol. 10, 2002, p. 369. (To Ferdinand Canning Scott Schiller, Tallahassee, Florida, Feb. 1 1904).

« théorie génétique de la vérité ». « C'est pourquoi », souligne Stéphane Madelrieux, « nous pouvons repérer dans ses textes une oscillation entre deux concepts de connaissance ou deux concepts de vérité, selon que James parle en reprenant les formulations des autres ou qu'il parle en son nom propre<sup>647</sup>. »

L'ouvrage de 1907 se révèle donc particulièrement complexe. James y entremêle en effet simultanément plusieurs facettes du pragmatisme – la méthode pragmatique, l'attitude empiriste, la théorie humaniste de la vérité et sa propre théorie génétique de la vérité, ainsi que le pluralisme melioriste. Les frontières entre ces différentes versions du pragmatisme sont en outre poreuses, ce qui rend les distinctions nettes d'autant plus difficiles à opérer et qui explique en partie les réactions houleuses suscitées par l'ouvrage.

Dans une lettre adressée à Arthur Lovejoy en septembre 1907, il précise ainsi parlant de *Pragmatism* :

« Le livre ne se voulait pas un traité, mais une esquisse – pour donner de l'air et faire de la place pour une philosophie empirique qui ne serait pas nécessairement irrégulière, pour respirer. Un ouvrage plus fin et plus précis est prévu pour le futur. Il s'agissait seulement de *construire une tribune* pour une discussion plus précise et le terme *Pragmatism* fut choisi pour des raisons tactiques (puisqu'il était déjà utilisé) pour grouper mes différentes tendances ensemble, et rallier ceux qui pourrait sympathiser, sous une seule bannière<sup>648</sup>. »

Se référant à ces critiques, il reconnaît d'ailleurs sans ambiguïté en 1909 :

« Je suis sûr que l'incompréhension dont je me plains est due pour une bonne part au fait que, dans ce livre composé de conférences publiques, ma doctrine de la vérité s'entoure de nombreuses autres opinions qu'elle n'implique pas nécessairement, de sorte qu'il est très naturel que le lecteur ait pu s'y embrouiller. Pour cela je suis à blâmer – ainsi que pour ne pas avoir pris la précaution de certaines explications, auxquelles les pages qui vont suivre suppléeront en partie<sup>649</sup>. »

---

<sup>647</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 37.

<sup>648</sup> *The Correspondence of William James*, op. cit., vol. 11, 2003, p. 444. (To Arthur Oncken Lovejoy, St. Hubert's, Sept 13 1907).

<sup>649</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 124.

Les pages en question constitueront en 1909 le recueil de *La signification de la vérité*, dans lequel James entend donc préciser sa propre conception de la vérité. Il s'agit de cet ouvrage plus fin et plus précis dont il annonçait la publication à Arthur Lovejoy. Il prend alors le soin de préciser :

« Par crainte de compromettre d'autres pragmatistes, quels qu'ils soient, je parlerai de la doctrine que j'essaie de rendre intelligible comme étant ma propre conception. Je la publiai pour la première fois en 1885, dans le premier article réimprimé dans le présent livre<sup>650</sup>. Des thèses essentielles de cet article furent soutenues d'une façon indépendante, en 1893 et 1895, par le professeur D. S. Miller, et répétées par moi dans une allocution présidentielle intitulée The « Knowing of Things Together », en 1895<sup>651</sup>. »

A travers ce propos, James entend moins préserver « les autres pragmatistes » que souligner la spécificité de ses propres positions. Les débats semblent en effet s'enliser autour du critère de la satisfaction subjective auquel fait droit la théorie humaniste de la vérité. En dépit des précautions de James, ce critère monopolise l'attention au point de recouvrir entièrement son projet pragmatiste initial. En inscrivant sa propre théorie génétique de la vérité dans le prolongement d'une « doctrine » dont il fait remonter l'origine à 1885, James espère relancer le débat sur de nouvelles bases tout en opérant la synthèse de son pragmatisme et de son empirisme radical.

---

<sup>650</sup> James fait ici référence à "On the Function of Cognition", in *Mind*, Vol. 10, 37, Jan. 1885, p. 27-44.

<sup>651</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 100.

## ii) L'empirisme radical

La doctrine à laquelle James fait ici référence correspond à sa conception ambulatoire de la connaissance dont une première dimension trouve déjà ses origines dans les réflexions qu'il consacre à la perception de l'espace à la fin des années 1870, lorsqu'il commence à envisager les relations spatiales comme des membres intégraux du flux sensible. Il évoque ainsi dans un article de *La signification de la vérité* le soulagement qu'il éprouva quand il s'aperçut que les relations d'espace étaient homogènes aux termes reliés : les termes étaient des espaces, les relations d'autres espaces intermédiaires. « Pour les disciples de Green, les relations d'espace étaient saltatoires, pour moi elles devinrent dès lors ambulatories. »<sup>652</sup>

Dans cet autre article évoqué en 1909, *The Knowing of Things Together*, James s'interrogeait sur la nature synthétique de la conscience : comment l'esprit combine-t-il ses propres contenus ? Comment se fait-il, par exemple, que nous puissions goûter ensemble le sucre et le citron en buvant une limonade ? Marquant ses distances tant vis-à-vis de l'empirisme associationniste que de l'idéalisme transcendantal, il s'y refusait à concevoir les états mentaux complexes comme relevant d'une simple addition ou d'une synthèse transcendantale de phénomènes.

« Considérez-les tous comme des touts uniques ; laissez leur complexité résider dans leur fonction cognitive plurielle ; et vous obtenez une psychologie qui, bien qu'elle n'explique pas ultimement les faits, ne les exprime pas non plus de manière contradictoire (ce que fait la psychologie associationniste lorsqu'elle les envisage comme une fusion de plusieurs idées en une), ou ne prétend pas les expliquer (comme la théorie de l'âme le fait si souvent) par un principe purement verbal<sup>653</sup>. »

---

<sup>652</sup> William James, "A Word More About Truth", in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 15 (Jul. 18, 1907), p. 397. James précise que le qualificatif "ambulatoire" est emprunté à Charles A. Strong.

<sup>653</sup> James W., "The Knowing of Things Together", in *The Psychological Review*, Vol. 2, n°2 (March, 1895), p. 123-124.

Ces deux dimensions de sa conception ambulatoire de la connaissance constitueront des axes majeurs, parmi d'autres<sup>654</sup>, de cet empirisme radical que James élabore plus systématiquement à partir de 1902.

Le 19 novembre 1902, James rédige une lettre à Ernst Mach dans laquelle il précise qu'il s'efforce d'élaborer :

« une sorte de description élémentaire de la constitution du monde en tant que constitué "d'expériences pures" (au pluriel) reliées les unes aux autres de diverses manières, qui sont à leur tour également des expériences définies<sup>655</sup>. »

Il s'agit de l'empirisme radical, par lequel James entend résoudre un certain nombre de problèmes qu'il soulignait déjà en 1892 dans son *Précis de Psychologie*, problèmes qu'il inscrivait alors au programme du *forum* de métaphysique.

James entend tout d'abord dépasser le présupposé méthodologique qui animait les *Principles*, celui du dualisme du sujet et de l'objet. Les solutions existantes en effet, qu'il s'agisse du néokantisme ou du monisme traditionnel, ne le satisfont pas. Le premier parce qu'il fait de la conscience le corrélat logique indispensable d'un contenu qui ne peut se déployer sans témoin, attribuant ainsi à l'expérience une constitution essentiellement dualiste. Le second, que James qualifie de bilatéral, parce qu'il n'est pas assez radical et admet finalement que la réalité, bien qu'unique, se présente sous deux aspects hétérogènes.

James suggère dès lors d'adopter une attitude plus radicale vis-à-vis de la réalité : la réalité sensible et la sensation, au moment où cette dernière se produit, sont absolument identiques. Le sujet et l'objet se confondent. La vie publique des choses est homogène à notre vie intérieure. « Les mots "murs de cette salle" ne signifient que cette blancheur fraîche et sonore qui nous entoure, coupée par ces fenêtres, bornée par ces lignes et ces angles »<sup>656</sup>. Et cette indifférenciation se manifeste également dans les phénomènes

---

<sup>654</sup> « Il y a donc bien un axe dans la pensée de James qui va du « primitivisme » psychologique dans la question de l'espace à la philosophie radicalement empiriste de la connaissance, en passant par la psychologie de la perception du temps et du courant de conscience, et qui reprend sans cesse des notions et des thèmes similaires : la donnée primitive (vague ou pure), le champ, le courant ou le flux, l'expérience des relations et de la continuité. » Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 241.

<sup>655</sup> *The Correspondence of William James*, Vol. 10, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 2002, p. 150.

<sup>656</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, *op. cit.*, p. 162.

affectifs : ne parle-t-on pas aussi bien d'une sensation agréable de chaleur que d'une chaleur agréable, mais aussi d'un orage affreux, d'un homme haïssable, d'une action indigne<sup>657</sup> ?

« Je conclus donc que, bien qu'il y ait un dualisme pratique, puisque les images se distinguent des objets, en tiennent lieu et nous y mènent, il n'y a pas lieu de leur attribuer une différence de nature essentielle. Pensée et réalité sont faites d'une seule et même étoffe, qui est l'étoffe de l'expérience en général<sup>658</sup>. »

James choisit de parler d'expérience pure, mais il nous met en garde, ces termes ne doivent pas nous tromper : parler d'un matériau général est une manière commode de s'exprimer, mais « il y a autant de sortes de matériaux que de "natures" dans les choses dont nous faisons l'expérience »<sup>659</sup>. On peut donc concevoir l'empirisme radical – tout est expérience – comme un monisme neutre, pour peu que l'on n'envisage pas l'expérience pure comme un postulat ontologique mais bien comme un postulat méthodologique qui doit permettre une description élémentaire de la constitution du monde. S'il y a monisme, précise James, ce doit être un monisme vague, rudimentaire, « et absolument opposé au prétendu monisme bilatéral du positivisme scientifique ou spinoziste »<sup>660</sup>.

Notons que dans la perspective du *forum* de métaphysique, l'enjeu de ce geste méthodologique peut-être envisagé comme la tentative d'instaurer un socle commun à partir duquel il devient possible de décrire tout ce dont nous faisons l'expérience sans se référer à des entités transcendantes ou à des différences de nature. Il permet notamment d'éviter le piège des hiérarchisations *a priori*.

Dans ce monde d'expériences, les conjonctions se voient accorder le même statut, ni plus ni moins, que les disjonctions. L'empirisme atomiste avait pulvérisé l'expérience en autant d'atomes isolés ; le transcendantalisme s'était dès lors efforcé de rendre compte des relations conjonctives en faisant appel à l'activité synthétique de l'esprit<sup>661</sup>. Pour James, ces deux approches se fourvoient : admettre une part de conjonction n'implique pas de devoir recourir ultimement à un agent de liaison absolu, de même que reconnaître une part de

---

<sup>657</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 165.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 59.

disjonction n'oblige pas à nier toute possibilité d'unions partielles. Les relations conjonctives, au même titre que les relations disjonctives, font partie du tissu de l'expérience.

Les expériences singulières ne sont donc pas nécessairement et radicalement isolées. La notion de « franges », centrale dans les *Principles*, sert ici de modèle à James : certaines expériences possèdent des franges qu'elles partagent avec d'autres expériences, des zones plus floues de compénétration réciproque qui rendent possibles des transitions continues entre expériences.

« Nos champs d'expérience n'ont pas de frontières plus nettes que n'en n'ont nos champs de vision. L'un et l'autre ont toujours pour frange un plus qui se déploie continûment et qui les remplace continûment au fur et à mesure de sa vie<sup>662</sup>. »

Dans les *Principles of Psychology*, James suggérait d'envisager la pensée en termes impersonnels : le fait fondamental en psychologie serait non pas le « je pense » mais le « ça pense » comme on dirait « il pleut ». Cette métaphore peut être transposée à l'empirisme radical : « il y a de l'expérience ». Il s'agit dès lors pour James d'en proposer une description par le détail, exhaustive, et qui ne fasse pas appel à des principes transcendants : une description radicalement empiriste.

Mais comment rendre compte de la pluralité qui caractérise l'expérience, de la diversité des expériences singulières, sans se référer à des différences de natures ? En décrivant dans le détail les *fonctions* qu'elles remplissent les unes vis-à-vis des autres. Comme l'exprime très bien David Lapoujade, « ce que l'on découvre depuis l'horizon de l'expérience pure, c'est que le matériau-événement ne peut pas être matière pour des formes ou des catégories. On découvre qu'il n'y a pas de formes, ou plutôt que les formes ne sont pas constitutives. Que découvre-t-on à la place ? Des fonctions, rien que des fonctions. Le matériau est matière pour des fonctions ou des créations. Les formes sont toujours justiciables d'une fonction qui les produit<sup>663</sup>. »

Ainsi, la distinction entre conscience et contenu, si importante pour éviter la « psychologist's fallacy », ne se fait pas par soustraction de l'un des deux termes mais par addition : selon les

---

<sup>662</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 75.

<sup>663</sup> Lapoujade D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, p. 53.

expériences auxquelles elle s'associe, une expérience donnée remplira une fonction différente, celle par exemple de sujet ou d'objet. Ici, le dualisme du phénomène n'est pas évacué, mais il est réinterprété de manière à pouvoir être décrit concrètement en termes de relations entre expériences. Le dualisme n'est plus interne à l'expérience singulière mais il est lié à ses relations externes qui peuvent être décrites sans sortir du domaine de l'expérience.

Une même expérience se trouve ainsi reliée à divers réseaux d'expériences au sein desquels elle joue différentes fonctions : votre champ de conscience, la pièce dans laquelle vous vous trouvez, ...

« Dans son état pur, ou quand on l'isole, elle ne se scinde pas en conscience et en ce "dout" la conscience est consciente. Sa subjectivité et son objectivité sont seulement les attributs fonctionnels qui ne sont réalisés que quand l'expérience est saisie – c'est-à-dire verbalisée – deux fois, considérée avec ses deux contextes respectifs par une nouvelle expérience rétrospective dont toute cette complexité passée forme maintenant le tout nouveau contenu<sup>664</sup>. »

Décrire une expérience consiste donc pour l'empirisme radical à décrire sa fonction en éclairant son contexte, son réseau. En ce sens, « conscience personnelle » est le nom donné à une série d'expériences coordonnées par certaines transitions déterminées, de même qu'une « réalité objective » est une série d'expériences semblables mais tissées par des transitions différentes<sup>665</sup>.

James précise également que, dans un monde d'expériences pures,

« la seule fonction qu'une expérience puisse remplir est de mener à une autre expérience ; et le seul accomplissement dont nous puissions parler est l'atteinte d'une certaine fin dont nous faisons l'expérience<sup>666</sup>. »

---

<sup>664</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 47. Stéphane Madelrieux montre très bien en quoi la temporalité est ici déterminante : « Dans le schéma de James, être et être connu ne correspondent pas à deux pôles de l'expérience, mais à deux temps, deux stades, deux moments dans le cours de l'expérience. La dualité que semble requérir toute connaissance, en tant qu'elle implique un sujet, un objet, et une relation entre les deux, n'est plus interne à chaque expérience, mais elle est celle entre deux expériences distinctes dans le temps. » Madelrieux S., op. cit., 2008, p. 247.

<sup>665</sup> Lapoujade D., op. cit., 2007, p. 80.

<sup>666</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 70.

Ceci dit, une même fonction peut être remplie en empruntant des chemins différents. Deux expériences peuvent en effet aboutir à un même *terminus* et concorder ainsi par leur fonction. Ce qui les distingue dans ce cas, et qu'il s'agit pour l'empirisme radical de décrire, c'est le chemin qui les conduit à cet aboutissement commun : le contexte d'intermédiaires qui constituent concrètement son cheminement. Interpréter consiste alors à construire des séries.<sup>667</sup>

Le fait que deux séries d'expériences différentes puissent aboutir à un même *terminus* garantit par ailleurs la possibilité d'un monde commun. James parle ici de *conterminaison* : deux courants de conscience qui ne se recouvrent pas totalement peuvent toutefois aboutir à une expérience perceptive commune. Les percepts eux-mêmes ne sont pas identiques, puisqu'ils appartiennent à des séries d'expériences distinctes, mais leur localisation est identique : « On peut montrer que les percepts eux-mêmes diffèrent ; mais si on demande à chacun de nous d'indiquer où se trouve un percept, nous indiquons un point identique<sup>668</sup>. » La confluence n'est pas totale, souligne Stéphane Madelrieux, mais le « voisinage » des percepts suffit à assurer la continuité des courants subjectifs et la possibilité d'un monde commun.<sup>669</sup>

Le premier geste de l'empiriste radical consistait à instaurer un socle commun à partir duquel envisager tout ce dont nous faisons l'expérience sans se référer à des entités transcendantes. Le second nous invite à envisager toutes ces expériences en termes de fonctions, à décrire les réseaux dans lesquels elles s'inscrivent, et à les déployer pour en exposer tous les détails. Au sein du *forum*, ces deux exigences doivent permettre d'éviter à

---

<sup>667</sup> C'est également en sens que l'empirisme radical et le pragmatisme sont inséparables, souligne David Lapoujade, « dans la mesure où il s'agit de considérer les expériences d'un point de vue fonctionnel, c'est-à-dire en fonction de leurs "conséquences pratiques". Comment les perceptions agissent-elles sur le cours des pensées ? Comment les idées agissent-elles les unes sur les autres ? Par quels intermédiaires agissent-elles dans le monde physique ? Ou bien, si l'on privilégie l'autre "côté" : comment une perception agit-elle sur un corps ? Cette expérience, cette nouvelle expérience, "neutre" en elle-même, quelle fonction va-t-elle jouer au sein du système général des expériences futures ? Quelle fonction aura-t-elle sur le système des idées ? Sur le système des réalités physiques ? De quelle manière va-t-elle modifier les "courants de conscience" ? Les états de choses ? On le voit : tout est affaire de fonction. Empirisme et pragmatisme se rejoignent dans un fonctionnalisme généralisé. » Lapoujade D., *op. cit.*, 2007, p. 43.

<sup>668</sup> James W., *Essais d'empirisme radical*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>669</sup> Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 270. Contre l'objection qu'un même objet ne peut pas logiquement soutenir simultanément deux relations différentes sans changer de nature, la solution jamesienne, appuyée sur la lecture de Bergson, consistera finalement à renoncer à une logique statique de l'identité au profit d'une conception dynamique de l'expérience. Nous y reviendrons bientôt.

la fois les hiérarchisations *a priori* et les descriptions sommaires en permettant des explorations conjointes approfondies de nos expériences.

### iii) La théorie génétique de la vérité

Dans le cadre du pragmatisme étendu et de la controverse autour de la théorie de la vérité, sa conception ambulatoire et radicalement empiriste de la connaissance va conduire James à déplacer l'accent mis jusqu'alors sur la notion de satisfaction dans la théorie humaniste de la vérité au profit de la notion de fonction cognitive. La notion de satisfaction n'est pas évacuée complètement par James, nous allons le voir, mais elle relève désormais de la capacité pour une idée à nous conduire vers son objet.

Dans cette perspective ambulatoire, une idée peut être considérée comme vraie si elle remplit sa fonction cognitive qui consiste à nous guider, à nous orienter vers l'objet qu'elle vise, à nous conduire aussi près que possible de son objet, de l'expérience perceptive immédiate que nous pourrions en faire.

C'est ce qui permettra à James d'affirmer que la vérité advient progressivement à une idée, que la vérité a une genèse. Elle se vérifie progressivement au fur et à mesure qu'elle nous rapproche de son objet en passant par une série d'intermédiaires qui font eux-mêmes partie du tissu de l'expérience. Le processus de vérification est achevé dès lors que nous nous trouvons en présence de l'objet, « à côté de lui »<sup>670</sup>.

Ces processus empiriques de vérification peuvent cependant être court-circuités. C'est d'ailleurs ce qui se passe la plupart du temps, souligne-t-il, la plus grande partie de notre savoir demeurant à un stade virtuel :

« Je parle aussi d'idées que nous pourrions vérifier si nous voulions en prendre la peine, et que nous tenons pour vraies, bien qu'elles ne se soient pas achevées en une perception, parce que rien ne nous dit non et qu'il n'y a pas en vue de vérité contraire. *Continuer à penser sans être arrêté est, quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, ce qui pratiquement remplace pour nous la connaissance au sens complet du terme*<sup>671</sup>. »

---

<sup>670</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 110.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 88.

La plupart du temps, les processus de vérification demeurent donc à un stade virtuel. « Nous nous confions au courant comme si nous étions sûrs d'arriver au port<sup>672</sup> ». Nous pouvons faire l'économie d'une vérification complète parce que rien ne nous dit non. C'est d'ailleurs là l'un des grands intérêts de la connaissance représentative selon James : elle nous permet de bondir à la surface de l'expérience sans devoir en creuser la continuité<sup>673</sup>.

Qu'il s'agisse d'une connaissance complète ou d'une connaissance virtuelle, « ce qui constitue la relation connue sous le nom de vérité, c'est précisément l'existence dans le monde empirique de ce *fundamentum* de circonstances environnant l'objet et l'idée et susceptible soit d'être court-circuité, soit d'être traversé dans toute sa longueur<sup>674</sup>. » Décrire une vérité, selon cette perspective, revient à décrire ce réseau d'intermédiaires qui la constitue concrètement.

C'est en ce lieu que se rejoignent le pragmatisme et l'empirisme radical de James sur fond de sa théorie ambulatoire de la connaissance : une idée vraie est une idée qui remplit de manière satisfaisante sa fonction cognitive de guide au sein du tissu de l'expérience, une idée capable autrement dit de nous conduire aussi près que possible de son objet.

« La matière du vrai est donc absolument identique à la matière du satisfaisant. Vous pouvez, dans votre façon de parler, mettre en premier l'un ou l'autre mot ; mais omettez complètement cette notion de *fonctionnement satisfaisant* ou de *direction* (qui constitue l'essence de ma description pragmatiste), traitez la vérité comme une relation logique statique, indépendante de toute direction ou satisfaction même simplement *possible*, et vous abandonnez, il me semble, tout contact avec la terre ferme<sup>675</sup>. »

Dans le cadre de l'empirisme radical, la notion de satisfaction ne renvoie ainsi plus seulement à la notion d'intérêts individuels comme c'était le cas dans le cadre de la théorie humaniste de la vérité. Elle renvoie désormais à une fonction cognitive générale – celle de guide au sein du tissu de l'expérience – qui peut recouvrir une pluralité de satisfactions concrètes mais ne se réduit plus à la seule satisfaction d'intérêts ou de besoins subjectifs.

---

<sup>672</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 110.

<sup>673</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 65.

<sup>674</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 115.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 111.

La théorie génétique de la vérité consiste à affirmer que toute vérité procède d'une série continue de vérifications, d'épreuves, de confrontations intermédiaires, qui peuvent être décrites sans sortir du domaine de l'expérience. Dans cette perspective, l'accent est déplacé de la notion d'intérêt subjectif vers celle de fonction cognitive. Comme l'a remarqué E. Leroux, James a ainsi exprimé côte à côte une définition de la vérité en termes de satisfaction et une définition de la vérité représentative en termes de transition vers une expérience immédiate<sup>676</sup>.

La théorie génétique de la vérité de James s'appuie donc sur sa conception ambulatoire de la connaissance. Pour en saisir la spécificité, il est nécessaire de la distinguer à la fois de la théorie humaniste de la vérité et du pragmatisme méthodologique.

De nombreux malentendus relatifs au pragmatisme jamesien proviennent du fait que James lui-même n'a pas toujours été suffisamment clair sur ce point. Il semble en effet régulièrement hésiter, nous l'avons déjà souligné, sur les liens à établir entre les différents aspects de son œuvre, de même qu'entre son pragmatisme et l'humanisme de Schiller ou l'instrumentalisme de Dewey.

En 1905, il publie un article, intitulé « L'essence de l'humanisme »<sup>677</sup>, dans lequel il considère que le service majeur rendu par l'humanisme « est d'avoir vu que bien qu'une partie de notre expérience puisse s'appuyer sur une autre pour la faire être ce qu'elle est sous l'un quelconque des aspects par lesquels on peut l'envisager, l'expérience dans son ensemble se suffit à elle-même et ne repose sur rien<sup>678</sup>. » On est ici bien plus proche de l'empirisme radical que de la conception humaniste de la vérité.

Cette proximité se confirme lorsque James insiste sur le fait que l'humaniste doit envisager l'écart entre ces deux expériences que sont le sujet et l'objet comme constitué par une série d'intermédiaires concrets.

---

<sup>676</sup> Leroux E., *Le pragmatisme américain et anglais*, Paris, Alcan, 1923, p. 236.

<sup>677</sup> James W., "The Essence of Humanism", in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1905, 2, p. 113-118.

<sup>678</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 93

« S'il s'agit d'un humaniste, il doit voir également cet écart concrètement et pragmatiquement, reconnaître qu'il consiste en expériences intermédiaires – possibles, en tous cas, sinon réelles<sup>679</sup>. »

Il s'agit là d'une référence directe à la conception ambulatoire de la connaissance qui sous-tend l'empirisme radical et la théorie génétique de la vérité. James semble donc vouloir ici rapprocher l'humanisme et l'empirisme radical.

Dans la préface du *Pragmatisme*, datée du mois d'avril 1907, il revendiquait pourtant une distinction nette entre le pragmatisme et l'empirisme radical :

« Pour éviter au moins un malentendu, je voudrais signaler qu'il n'y a aucun lien logique entre le pragmatisme, au sens où je l'entends, et cette doctrine que j'ai récemment présentée sous le nom d'« empirisme radical ». Cette dernière est totalement indépendante. On peut la rejeter tout en restant pragmatiste<sup>680</sup>. »

Plusieurs éléments permettent de comprendre ces oscillations. Pour commencer, James souhaite encourager une tendance résolument empiriste en philosophie. Il cherche à cristalliser, comme le souligne Stéphane Madelrieux<sup>681</sup>, un certain nombre de tendances au sein d'un « mouvement philosophique pragmatiste ». Or cette volonté de faire cause commune le conduit à atténuer, plus particulièrement dans les textes qu'il destine au grand public, les spécificités des positions en présence.

Par ailleurs, s'il tend à tirer de plus en plus son propre pragmatisme dans le sens d'un empirisme radical, ceci ne veut pas dire pour autant qu'il entend révoquer la théorie humaniste de la vérité à laquelle il adhère par ailleurs. Avec la théorie génétique de la vérité, il s'agit plutôt de quitter le domaine restreint de la psychologie pour entrer dans celui de la théorie de la connaissance et de la métaphysique. On peut dire que la théorie humaniste de la vérité s'inscrit dans le cadre de la psychologie évolutionniste de James, tandis que la théorie génétique de la vérité appartient au domaine de son empirisme radical. En fin de compte, James ne renonce pas aux critères formulés par la théorie humaniste de la vérité mais il les réinterprète dans le cadre de son empirisme radical et de sa conception

---

<sup>679</sup> James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, op. cit., p. 95.

<sup>680</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 78.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 15.

ambulatoire de la connaissance. La vérité consiste en une série d'épreuves de différents types qui toutes s'inscrivent dans le tissu continu de l'expérience.

« La réalité *est*, nos idées *de* cette réalité sont vraies, et dans la relation appelée vérité toutes sortes de processus et d'influences coopèrent, résultant en de nombreux *types* de vérités que le pragmatisme a le mérite d'avoir proposés pour la première fois comme de réels sujets concrets d'enquête<sup>682</sup>. »

Pour la théorie humaniste de la vérité, les satisfactions concernent les intérêts subjectifs d'un individu inscrit dans un environnement dynamique auquel il doit constamment s'adapter. Notons à nouveau que, bien qu'il fasse régulièrement référence à la notion d'utilité pratique, celle-ci demeure toujours relativement vague et qu'à aucun moment James n'y voit un critère de satisfaction ultime. Il envisage moins la théorie humaniste de la vérité comme un outil normatif que comme un outil descriptif – dans le prolongement de sa psychologie descriptive elle permet de décrire dans le détail le processus de fabrication des vérités individuelles. Elle lui permet en outre de souligner le fait qu'un certain nombre d'intérêts subjectifs entrent en jeu dans le processus de formation des vérités<sup>683</sup>, qu'aucune opinion autrement dit n'est libre de facteurs subjectifs. Elle nous oblige à continuer à penser ce que l'on tient pour vrai, à enquêter et à explorer.

C'est bien cette dimension descriptive qu'il cherchera à privilégier dans sa propre théorie génétique de la vérité. Dans sa version radicalement empiriste, la notion de satisfaction n'est plus relative à des intérêts subjectifs mais bien à la capacité pour une idée de nous conduire aussi près que possible de l'objet qu'elle vise. Cette perspective radicalement empiriste possède ce grand mérite aux yeux de James de permettre une description précise de ce qui constitue la correspondance entre une idée et son objet sans se référer à des entités transcendantes et sans quitter le domaine de l'expérience<sup>684</sup>. La théorie génétique de James se veut une théorie radicalement empiriste et purement descriptive de la vérité.

---

<sup>682</sup> *The Correspondence of William James*, op. cit., vol. 11, 2003, p. 408. (To Ralph Barton Perry, South Lincoln, Mass., Aug. 4 1907).

<sup>683</sup> « Ma position est que, toutes choses étant égales, les satisfactions émotionnelles comptent pour la vérité, parmi d'autres choses dont les satisfactions intellectuelles. » *Ibid.*, p. 407.

<sup>684</sup> « La relation abstraite de correspondance trouve sa signification dans l'expérience concrète de la transition. James ne nie donc pas la théorie de la vérité-correspondance ni ne cherche à éliminer la notion de vérité : il cherche seulement à déterminer ce qu'elles veulent dire. » Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 309-310.

#### iv) Conclusions

L'ensemble de ces précisions interdisent une interprétation caricaturale du pragmatisme jamesien. Par la même occasion, elles permettent de mieux saisir les sources des nombreux malentendus qui ont caractérisé la réception des thèses de James.

Dans l'ouvrage phare de 1907, le pragmatisme revêt une multiplicité de visages qu'il est difficile de distinguer sans disposer d'une vue d'ensemble de l'œuvre jamesienne. *Pragmatism* n'est pas un ouvrage systématique. Il s'agit d'un recueil de conférences grand public au travers desquelles James souhaite en fin de compte construire une *tribune* afin de montrer que l'hypothèse religieuse demeure à la fois importante et pertinente et qu'elle n'implique pas de renoncer à toute forme d'empirisme.

Au fil de ces conférences, James cherche à encourager une attitude philosophique privilégiant l'exploration, une attitude adaptée aux exigences d'un *forum* de métaphysique. La conception humaniste de la vérité sert cet objectif : en soulignant la présence du facteur humain dans toutes nos vérités, elle interdit toute clôture définitive du questionnement. Il ne s'agit pas, on le constate, de réduire la vérité à des satisfactions subjectives mais de faire droit à plusieurs critères de vérité, de répondre à plusieurs revendications, tout en s'assurant de maintenir la pensée en mouvement.

Ce qui pouvait éventuellement être une force dans le cadre de conférences orales adressées au grand public a cependant desservi James lors de leurs publications en un recueil. Tandis que James cherchait à produire une impression adressée aux amateurs<sup>685</sup>, les experts y ont cherché un système et ne l'ont pas trouvé<sup>686</sup>. On peut comprendre leurs réactions parfois sévères face à ce qui pouvait dès lors leur apparaître, ainsi que James le reconnaît lui-même, comme un tableau brossé à grand trait « monstrueusement réducteur et sommaire »<sup>687</sup>. Une grande part des malentendus découla également des recouvrements ponctuels, dans l'ouvrage de 1907, de deux types de thèses que James aurait selon nous gagné à distinguer

---

<sup>685</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 108-109.

<sup>686</sup> Notons qu'il ne s'agit pas seulement d'un malentendu, nous l'avons souligné dans notre introduction. A plusieurs reprises, James cherche à bousculer volontairement les philosophes de métier afin de les inquiéter – les ébranler, les mettre en mouvement.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 106.

plus clairement : celles de la théorie humaniste de la vérité et celles liées à la volonté de croire. Ces flottements ont malheureusement conduit à des lectures caricaturales des thèses de James qui ont fini par recouvrir son projet philosophique.

Si l'on cherche une présentation systématique de la conception jamesienne de la vérité, c'est dans le recueil de 1909, *La signification de la vérité*, qu'il faut se plonger. De plus, pour saisir pleinement la portée et les enjeux de la théorie génétique de la vérité, il est indispensable de l'envisager dans la continuité de l'empirisme radical et de la conception ambulatoire de la connaissance qui la sous-tend. On constate alors que cette conception radicalement empiriste de la vérité plonge ses racines loin dans l'œuvre de James, jusqu'aux travaux qu'il consacrait à l'espace à la fin des années 1870, lorsqu'il commençait à envisager les relations spatiales comme des membres intégraux du flux sensible.

Cette précision importante permet de nuancer considérablement notre compréhension de la conception jamesienne de la vérité en ce que la notion centrale de satisfaction ne s'y trouve plus strictement corrélée à des intérêts purement subjectifs. Ce que la théorie génétique de la vérité affirme, c'est que les notions trop vagues d'accord, de copie ou de correspondance utilisées traditionnellement pour définir la vérité peuvent être décrites dans le détail. Ces notions recouvrent en fait une série d'épreuves intermédiaires, qui appartiennent toutes au tissu de l'expérience, par lesquelles passe une idée pour remplir sa fonction cognitive. Si l'idée passe ces épreuves avec succès et si elle nous conduit aussi près que possible de son objet, elle satisfait sa fonction cognitive de guide au sein du flux de l'expérience et peut être considérée comme vraie.

Au cours de ce cheminement, plusieurs types « de processus et d'influences coopèrent, résultant en de nombreux types de vérités ». Parmi ces épreuves, on peut citer celles que James mettait déjà en évidence dans son interprétation de la théorie humaniste de la vérité : le flux des sensations, les relations « internes », le corps des vérités antérieures et les besoins subjectifs. Notons cependant que ce processus, s'il peut s'accompagner d'une ou plusieurs épreuves évoquées ci-dessus, ne s'y réduit pas pour autant nécessairement. James ne formule pas la théorie génétique de la vérité dans le cadre d'une entreprise normative qui viserait à arrêter une fois pour toute le nombre et le type d'épreuves susceptibles de

garantir la possession de la vérité. Avec la théorie génétique de la vérité, il soutient qu'il est possible de les décrire dans le détail et sans sortir du domaine de l'expérience.

Avec cette théorie génétique de la vérité, James fournit ainsi un dernier outil dédié au *forum* de métaphysique, un outil descriptif qui doit faciliter les évaluations conjointes de nos idées et de nos conceptions. James nous propose de nous appuyer sur un socle commun, celui de l'expérience, et nous demande de décrire dans le détail les chemins qu'empruntent nos idées pour se vérifier. Ces épreuves peuvent être multiples, elles peuvent répondre à diverses exigences, ce n'est pas un problème que la notion de vérité recouvre une multiplicité de critères dont certains sont peut-être encore à construire. Plusieurs critères de vérité peuvent coexister. Le plus important, dans le cadre d'un *forum* de métaphysique tel que l'envisage James, c'est de s'efforcer de décrire ces processus de vérification de la manière la plus minutieuse possible sans se référer à des entités transcendantes, sans quitter le socle commun de l'expérience.

En fin de compte, James ne nous propose pas un outil normatif qui permettrait de trancher une fois pour toutes entre nos différentes conceptions philosophiques. Sa théorie génétique de la vérité a pour objectif, via une exigence descriptive très forte, de rendre possible une exploration et une élaboration collectives de nos critères de vérité. Cette exigence interdit en effet tout jugement hâtif. Elle réclame de s'intéresser de près aux divers chemins que peuvent emprunter les pensées. Il s'agit de s'en tenir aux expériences, mais à toutes les expériences, en ce compris celles que font les autres. Elle interdit par ailleurs toute clôture définitive du questionnement et de l'exploration – un critère supplémentaire de vérité peut toujours surgir au détour d'un chemin.



### 3) Un univers pluraliste

Les enjeux de *A Pluralistic Universe*, dernier ouvrage achevé de James publié en 1909, ne peuvent se saisir pleinement qu'à la lumière de l'épilogue qui concluait son cheminement parmi les expériences religieuses en 1902. Il évoquait alors sa vision personnelle de l'univers en la qualifiant d'abord de surnaturalisme *grossier* et *décousu*, puis de pluralisme.

On retrouvera un écho de cet épilogue dans le dernier chapitre de *Pragmatism*, sous la forme d'une proposition au parfum d'aventure :

« Supposez qu'avant la création du monde, son auteur vous présente la situation comme ceci : "Je m'apprête à faire un monde dont le salut n'est pas assuré, un monde dont la perfection sera soumise à condition, cette condition étant que chacun de ses agents doit « faire de son mieux ». Je vous donne la possibilité de faire partie de ce monde dont le salut, comme vous le voyez, n'est pas garanti. Il s'agit d'une véritable aventure qui comporte de réels dangers, mais qui pourtant peut se solder par une victoire. Il s'agit d'un projet social fondé sur un authentique travail de coopération. Souhaitez-vous vous joindre au cortège ? Etes-vous prêt à vous accorder assez de confiance à vous-mêmes ainsi qu'aux autres pour courir ce risque ? »<sup>688</sup> »

C'est au déploiement de cette proposition que James va consacrer ses derniers efforts philosophiques avant de quitter définitivement la scène en 1910. On découvre dans ce dernier ouvrage les détails de l'univers dans lequel il vit et pense – un univers qu'il explore et construit depuis ses premiers pas philosophiques.

*A Pluralistic Universe* se présente donc comme le prolongement direct à la fois des *Varieties* et de *Pragmatism*. James y déploie cet univers pluraliste qui constitue à ses yeux une alternative intéressante au bloc-univers du monisme absolu : un univers peuplé de multiples formes de conscience qui invite à de nouvelles explorations ; un univers qui fait droit à la variété des expériences religieuses et permet des relations personnelles avec une pluralité de compagnons divins ; un univers plastique et dynamique dont nous sommes des artisans. Cette version pluraliste de l'univers constitue en outre un point d'ancrage solide pour

---

<sup>688</sup> James W., *Le pragmatisme*, op. cit., p. 295.

l'attitude pragmatiste que James souhaite promouvoir. Elle en est le complément métaphysique, pourrait-on dire, au sens où c'est dans un univers pluraliste que l'attitude pragmatiste trouve le plus pleinement son sens c elle y trouve son « chez soi ».

Quelques mois avant la publication de l'ouvrage, Henri Bergson écrit à James pour lui faire part de ses premières réactions à la lecture des épreuves. Il souligne parfaitement les enjeux qui animent *A Pluralistic Universe* :

« A travers votre cinquième leçon et à travers le commentaire de la septième, comme aussi dans les dernières pages du chapitre que vous me consacrez, je crois apercevoir l'idée essentielle de votre livre – idée importante entre toutes, qui dissipera les difficultés accumulées par les philosophes autour de la question entière. Je souhaite pouvoir bientôt lire ce livre, qui formera le trait d'union entre les *Principles of Psychology* et les *Varieties of Religious Experience*, en même temps qu'il définira la philosophie où le pragmatisme nous achemine, – philosophie destinée, sans aucun doute, à remplacer l'ancien dogmatisme métaphysique<sup>689</sup>. »

« C'est dans des fragments du monde très divers », précise James d'emblée « que les esprits des différents hommes se sentent plus chez eux<sup>690</sup>. » Certains préfèrent vivre dans un univers bien ordonné, clôturé, tandis que d'autres aiment les grands espaces sauvages ; pour l'un, le monde est le produit d'une dégradation progressive, pour l'autre il résulte au contraire d'une croissance continue ; celui-ci pense que le tout préexiste aux parties, celui-là que ce sont les parties qui constituent le tout.<sup>691</sup>

« La première chose à noter est que le seul matériau à notre disposition pour réaliser un tableau du monde dans son ensemble nous est fourni par les diverses portions de ce monde dont nous avons déjà fait l'expérience<sup>692</sup>. »

Tous les penseurs, poursuit-il, construisent leur vision par analogie, en fonction de ce qui les intéresse, d'un trait particulier de leur expérience qui aura captivé leur attention. Une philosophie ne peut donc jamais être autre chose « qu'une esquisse sommaire, un tableau

---

<sup>689</sup> Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, Quadrige, Puf, Paris, 2011, p. 78. Lettre de Bergson à James du 23 juillet 1908.

<sup>690</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 20.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 18.

abrégé du monde, une photographie aérienne de la perspective des évènements<sup>693</sup>. » James précise ses ambitions : sa vision pluraliste est une version de l'univers parmi d'autres, une option qu'il ajoute au champ des possibles. Les mots choisis par Vinciane Despret, bien qu'employés dans un contexte différent, décrivent très bien les intentions de James :

« La version ne s'impose pas, elle se construit. Elle ne se définit pas sur le registre de la vérité ou du mensonge et de l'illusion, mais sur celui du devenir : devenir d'un texte sans cesse retravaillé et retourné, devenir d'un monde commun, devenir des retournements et des traductions. La version ne dévoile pas le monde pas plus qu'elle ne le voile, elle le fait exister sur un mode possible<sup>694</sup>. »

James entend faire exister l'univers sur un mode possible, un mode pluraliste. Avec *A Pluralistic Universe*, il prend la parole à l'intérieur du *forum* de métaphysique, en tant que philosophe explorateur. Il ne s'agit plus de déterminer les modalités de fonctionnement du *forum* mais bien d'adresser une proposition concrète, en tant que membre du *forum*, aux autres acteurs du savoir – aux experts comme aux amateurs, il s'agira d'être attentif à leurs intérêts respectifs.

Pour les philosophes de profession, la vision ne suffit pas : il faut en plus qu'elle soit raisonnée, argumentée. L'opération qui y conduit a souvent plus d'importance que le résultat<sup>695</sup>. Par l'argumentation, ils entendent construire de l'universel, refuser le relativisme radical. L'univers dans lequel ils souhaitent vivre doit se prêter à de longs discours, c'est important pour eux. James tiendra compte de cette revendication en déployant certains problèmes techniques posés par le pluralisme.

Il s'efforcera toutefois de tenir compte également des amateurs. Les experts sont en dérive lorsque leur intérêt pour la technique les pousse à mépriser les amateurs, à considérer que leurs revendications ne comptent pas<sup>696</sup>. James leur rappelle qu'en-deçà de leurs appareils techniques, leurs visions relèvent en fin de compte, comme celles des amateurs, de leur tempérament, de leurs intérêts et de leurs besoins.

---

<sup>693</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 18.

<sup>694</sup> Despret V., *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001, p. 44.

<sup>695</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 22.

<sup>696</sup> *Ibid.*

« Elles sont imposées par une personnalité totale et par l'expérience et sont, au final, préférées – il n'y a pas d'autre terme exact – comme l'attitude qui fonctionne le mieux<sup>697</sup>. »

Au-delà de leurs différences, il est un point qui réunit toutefois selon James tous les penseurs, experts et amateurs, rationalistes et empiristes : nous sommes tous profondément concernés par les destinées de l'univers, « nous éprouvons tous le besoin irrésistible de nous y sentir plus véritablement chez nous et de contribuer modestement à son amélioration<sup>698</sup>. » Si l'on admet que l'univers déborde nos classifications, que nous ne pouvons l'êtreindre entièrement, que nos différences relèvent de propensions à accentuer différemment, il devient à nouveau possible de penser ensemble – les autres de notre pensée ne sont plus les démons absolument pervers que nous imaginons<sup>699</sup>.

Telle est la perspective que James souhaite adopter. L'univers pluraliste qu'il nous propose d'habiter ne conviendra pas à tous les tempéraments, quelqu'un restera inévitablement devant la porte en se demandant « Par où vais-je entrer ?<sup>700</sup> ». « Le plus que puisse espérer une philosophie », insiste-t-il, « c'est de ne pas exclure d'intérêt pour toujours<sup>701</sup>. »

Il circonscrit ainsi immédiatement son sujet : il ne va s'intéresser de près qu'aux univers habités par les tempéraments *sympathiques*, ces hommes qui aspirent à une relation intime, personnelle, avec l'univers et dont les visions philosophiques sont de type spiritualiste. Pour les tempéraments *cyniques*, enclins au matérialisme, l'homme est abandonné dans un univers impersonnel qui demeure indifférent à ses désirs et à ses choix. Ils doivent s'en méfier, être prudents, tendus, sur leurs gardes.<sup>702</sup> Or, l'univers que James va proposer d'habiter répond avant tout à un besoin d'intimité et de confiance, il ne représente pas une option vivante pour les *cyniques*, il s'adresse avant tout aux *sympathiques*.

Cette précision est importante, elle témoigne de la cohérence de ses positions avec les exigences de son *forum* de métaphysique. Il ne présente pas son univers pluraliste comme une solution définitive mais comme une hypothèse de travail susceptible de répondre à un

---

<sup>697</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 26.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 33.

certain nombre de besoins et de revendications spécifiques. James n'a pas la prétention d'élaborer une solution englobante et définitive, un univers qui conviendrait à tous les penseurs sans exception. Son ambition est plus modeste : montrer aux tempéraments sympathiques – ceux qui aspirent à une relation plus intime et personnelle avec l'univers – qu'il est possible d'envisager celui-ci dans une perspective pluraliste, et que cela produit des différences. Il entend ajouter une option au champs des possibles.

James grossit à nouveau le trait pour marquer le contraste : la scène philosophique spiritualiste se partage, constate-t-il, entre deux grands types de visions, le théisme dualiste et le panthéisme moniste. Toutes deux promeuvent une relation intime de l'homme et de l'univers mais à des degrés très différents.

Pour le théisme dualiste, celui de la théologie scolastique, Dieu et sa création sont des entités distinctes. Dieu se suffit à lui-même, il est complet de toute éternité, et l'homme ne peut rien y changer : la relation est unilatérale<sup>703</sup>. L'une des conséquences de la vision théiste est de faire de l'homme un être extérieur à Dieu, « un simple sujet et non son partenaire intime<sup>704</sup> ». Dieu est notre juge et réclame de nous une obéissance mécanique.

La vision théiste implique également une relation spécifique à la vérité : la vérité est établie une fois pour toutes sans notre intervention, tout ce que nous pouvons faire, c'est la reconnaître passivement. La situation est à nouveau radicalement dualiste souligne James, la vérité demeurerait inaltérée même si nous étions tous annihilés.

Or ce « théisme monarchique », cette vision de Dieu comme un créateur extérieur, « un gouverneur intelligent et moral », avec sa « machinerie théologique », « son goût pour les récompenses et les punitions », « sa moralité et son eschatologie juridiques » est obsolète sinon obsolète aux yeux de James. Il aspire à une vision plus organique et plus intime, une vision plus compatible avec l'évolutionnisme scientifique<sup>705</sup>. Le panthéisme, qui conçoit Dieu comme un résident divin plutôt que comme un créateur extérieur, répond à ce besoin d'intimité avec l'univers. Il peut toutefois lui-même revêtir deux formes opposées, le monisme absolu ou le pluralisme.

---

<sup>703</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 30.

<sup>704</sup> *Ibid.*

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 32.

Le premier considère que la substance divine doit former nécessairement une totalité, que l'univers constitue un bloc, un grand fait global en dehors duquel rien n'existe, « rien étant sa seule alternative »<sup>706</sup>. Pour le second, une forme distributive de la réalité est suffisante, l'univers peut exister sous une forme morcelée, il n'a pas besoin d'être unifié en ou par un absolu. C'est en fin de compte au déploiement de ce contraste entre monisme absolu et pluralisme, envisagés comme les deux formes possibles d'un spiritualisme panthéiste, que James va consacrer la majeure partie de *A Pluralistic Universe*.

Il va tout d'abord montrer qu'une alternative au monisme absolu est possible. En effet, pour les partisans idéalistes de l'absolu, l'absolu n'est pas une hypothèse mais une présupposition nécessaire, impliquée logiquement dans tout acte de pensée. A leurs yeux, il n'y a pas d'alternative possible entre une unité absolue et un chaos absolu. Soit on admet un minimum d'indépendance et l'on est obligé d'en admettre de plus en plus jusqu'au chaos absolu, soit on admet un minimum de relation entre des choses et l'on est inévitablement conduit à reconnaître leur liaison en une unité absolue. Pour que deux choses puissent être en relation, il faut que « quelque chose » les relie : « Vous parlez des “parties”, mais des parties de *quoi* ? Si vous les qualifiez de “multiples”, le mot même les unifie. Si vous les supposez non reliées sous un aspect particulier, cet aspect les relie ; et ainsi de suite »<sup>707</sup>.

James qualifie cette logique d'« intellectualisme vicieux »<sup>708</sup>. Le vice de l'intellectualisme consiste à considérer qu'un nom exclut du fait nommé tout ce que sa définition échoue positivement à inclure. Si l'on dit par exemple d'une chose qu'elle est indépendante, ceci implique qu'elle ne peut l'être que de manière absolue, en totalité. James qualifie également cette attitude de « violente » en ce qu'elle n'admet que des extrêmes et nie toute possibilité de *via media*. Dans une telle perspective, le pluraliste ne peut apparaître que comme un « monomaniac effréné niant toute possibilité de relation quelle qu'elle soit »<sup>709</sup>.

Le pluraliste ne réclame pourtant pas l'indépendance absolue et le chaos qui l'accompagne. Tout ce qu'il revendique, précise James, c'est une « part » d'indépendance :

---

<sup>706</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 36.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 62.

« la possibilité pour chaque partie de l'univers d'être de *quelque manière* reliée et de *quelque manière* non reliée aux autres parties<sup>710</sup>. »

Aux yeux des partisans de l'idéalisme absolu, une telle revendication revient à soutenir que l'univers est fondamentalement irrationnel. On peut leur accorder, en effet, qu'il échappe ainsi *en partie* à la rationalité logique, que cette dernière ne peut plus l'épuiser, en rendre compte dans sa totalité. Cela n'interdit cependant pas à l'univers d'être *en partie* rationnel. L'argument intellectualiste de la nécessité logique de l'absolu clôt le problème trop rapidement.

James recourt à la méthode pragmatique pour clarifier l'alternative : considérer les deux options comme des hypothèses de travail et s'intéresser à leurs conséquences – quelles différences produisent-elles, à quels besoins répondent-elles ?

L'un des avantages incontestable du monisme absolu est qu'il met de l'ordre dans le fouillis dont le monde est encombré. Ceci explique qu'il ait tant de succès auprès des nombreux philosophes qui aiment vivre dans un univers aux lignes classiques, pures et nettes, un univers particulièrement bien adapté à la rationalité logique.<sup>711</sup> James reconnaît qu'il s'agit d'une belle hypothèse, une hypothèse qui nous permet de vivre dans un univers bien ordonné, limpide et noble. Elle nous offre l'assurance « que si tourmentée qu'en soit la surface, tout est au fond pour le mieux dans le Cosmos – une paix centrale demeurant au cœur de l'agitation sans fin<sup>712</sup>. » Dans l'absolu toutes les contradictions se résorbent, nous pouvons nous reposer. Comparativement, le pluralisme empiriste apparaît comme « une sorte de machin turpide, confus, gothique, sans contours majestueux ni noblesse picturale<sup>713</sup>. »

Le monisme absolu se trouve toutefois en défaut du point de vue de cette intimité réclamée par d'autres penseurs dans les relations personnelles qu'ils entretiennent avec l'univers. Dans sa dimension religieuse, il revêt le principe divin d'une étrangeté élaborée qui en fait un véritable « monstre métaphysique »<sup>714</sup>. Il n'est ni une intelligence, ni une volonté, ni un

---

<sup>710</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 62. Nous soulignons.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 41.

Moi ni une collection de Mois, ni bon, ni beau. Par-dessus-tout, il n'a pas d'histoire, pas plus que d'histoires d'ailleurs :

« En tant que tel, l'absolu n'agit ni ne pâtit, pas plus qu'il n'aime ni ne hait ; il n'a ni besoins, ni désirs, ni aspirations, ni échecs, ni succès, ni amis ou ennemis, ni victoires ou défaites.<sup>715</sup> »

Ces vicissitudes sont pourtant les plus aptes à éveiller notre intérêt et à susciter notre sympathie.

« Le monde dans lequel chacun de nous se sent le plus intimement chez lui est celui des êtres dont l'histoire joue un rôle dans la nôtre, ceux que nous pouvons aider dans leurs vicissitudes comme ils nous aident dans les nôtres<sup>716</sup>. »

Tel est le défaut majeur du monisme absolu : il nous rend finalement étranger à la nature profonde de la réalité – elle nous est incommensurable, elle demeure indifférente à ce qui compte pour nous. Elle ne peut pas nous aider et nous ne pouvons rien faire pour elle. Statique et sans histoire, nous ne pouvons pas la transformer, nous ne pouvons rien y changer. Quels que soient nos besoins, nos désirs et nos efforts, l'absolu demeure indifférent et inaltérable.

Compte-tenu de cette indifférence, le monisme absolu se trouve alors confronté au « problème du mal » : Pourquoi le meurtre, la famine, la souffrance, l'ignorance, l'erreur ? « Pourquoi la perfection de l'absolu devrait-elle avoir besoin de telles formes de vie hideuses ? »<sup>717</sup> Et finalement pourquoi s'en inquiéter puisque, *au fond, au bout du compte*, on n'y changera rien ? Dans le bloc-univers du monisme absolu, le mal règne et l'on ne peut rien y changer – le problème est insoluble. Ce n'est pas l'univers dans lequel James souhaite vivre et penser.

Il entend défendre une autre hypothèse, une hypothèse moins limpide et noble mais qui présente l'avantage de faire de nous des « acteurs du roman cosmique<sup>718</sup> ». James veut d'un monde que l'on peut transformer, un monde où il y a des choses à faire, un monde où le mal et la souffrance ne relèvent pas d'une forme de fatalité et ne constituent pas des problèmes

---

<sup>715</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 42.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 42.

insolubles, un monde que l'on peut améliorer. Il faut pour cela renoncer à cet absolu pour qui nos petites histoires personnelles, nos « vicissitudes », n'ont aucune importance.

Renoncer à l'absolu présente toutefois un risque majeur : celui de vider le monde de toute compagnie divine. L'absolu et le divin peuvent facilement être considérés comme des termes coextensifs. L'absolu, autrement dit, se « prête » bien à la présence du divin. Si l'on renonce à l'un, ne doit-on pas considérer notre croyance instinctive en des présences supérieures comme « une illusion pathétique d'êtres aux esprits incorrigiblement sociaux et imaginatifs ? »<sup>719</sup>.

Or James ne veut pas perdre en chemin d'éventuels compagnons divins.

Pour résoudre cette difficulté, il trouve un allié en la personne de Gustave Théodore Fechner, penseur important pour lui à plus d'un titre<sup>720</sup>. Dans *A Pluralistic Universe*, James lui consacre un chapitre entier, se référant principalement à cet ouvrage majeur publié en 1851 qu'est le *Zend-avesta*. Fechner y déploie une vision de l'univers qui l'intéresse tout particulièrement en ce qu'elle offre une place à une multitude de degrés d'êtres spirituels, de consciences, des plus élémentaires jusqu'à l'absolue. Il permet ainsi de supposer que nos consciences individuelles, bien que séparées dans leur immédiateté et ne connaissant rien les unes des autres, peuvent se combiner dans une conscience plus large, celle de la Terre par exemple, qui regrouperait également les consciences animales et végétales, et ainsi de suite jusqu'à la conscience universelle.

Dans la vision de Fechner, l'univers est « plus densément vivant »<sup>721</sup> que dans les visions monistes habituelles. « Le monde de Fechner est plein d'âmes, de psychés et de consciences, c'est un organisme multiple et animé, dans lequel les hommes et les plantes, les animaux et les planètes ne représentent que des espèces ou des formes d'expérience vivante [...] »<sup>722</sup>. Bien que cette multiplicité aboutisse finalement à une forme de conscience universelle de type moniste, Fechner a cet immense mérite aux yeux de James de nous indiquer de manière détaillée des messagers et des médiateurs, « moins éloignés et moins

---

<sup>719</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 95.

<sup>720</sup> Katrin Soldhju souligne très bien en quoi l'influence de Fechner s'exerce à la fois au niveau de la psychologie expérimentale, de l'empirisme radical et du pluralisme de James. Soldhju K., « L'expérience pure et l'âme des plantes », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaïse (Dir.), Paris, Vrin, 2007.

<sup>721</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 120.

<sup>722</sup> Soldhju K., op. cit., p. 90.

abstraites »<sup>723</sup> que l'absolu du monisme traditionnel, des êtres avec qui nouer des liens concrets et personnels.

James évoque l'exemple des planètes, ces globes rayonnants qui transportent leur cargaison au travers des heures et des saisons, flottant dans un océan céleste fait de vagues de lumière<sup>724</sup> :

« Les hommes ont toujours inventé des fables sur les anges, séjournant dans la lumière, se passant de toute nourriture et de tout breuvage terrestres, messagers entre Dieu et nous. Or, voici des êtres qui existent réellement, qui séjournent dans la lumière et se déplacent dans le ciel, qui se passent de toute nourriture et de tout breuvage, des êtres intermédiaires entre Dieu et nous qui obéissent à ses commandements<sup>725</sup>. »

Dans la vision de Fechner, l'univers se peuple ainsi de compagnons divins potentiels avec qui nous pouvons établir des liens personnels et intimes. Cette vision constitue une alternative à la fois à l'étrangeté de l'absolu élaboré par l'idéalisme et au vide spirituel auquel conduit le matérialisme.

En plus de permettre des relations plus intimes avec l'univers, et de répondre ainsi aux aspirations et aux besoins des tempéraments sympathiques, cette vision implique une conséquence épistémologique importante : elle ouvre le champ des possibles et enrichit la réalité. Katrin Solhdju le souligne, les propositions de Fechner anticipent de ce point de vue l'empirisme radical de James :

« L'empirisme radical, qui vise avant tout la pluralisation des réalités, dépasse une perspective purement anthropologique et doit considérer des acteurs ou expérimentateurs non humains, dans la mesure où ceux-ci participent activement à la production de réalité<sup>726</sup>. »

Cette proximité avec l'empirisme radical apparaît d'autant plus clairement lorsqu'on l'exprime, comme le fait Didier Debaise, en terme d'expérience :

« L'expérience se dit à présent de toutes les formes d'interaction possibles : un animal aux aguets, sensible aux transformations survenant dans son environnement immédiat,

---

<sup>723</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 108.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>726</sup> Katrin Solhdju, *op. cit.*, p. 90.

une plante s'orientant vers le soleil, même une "pierre vivrait une expérience, et qui plus est, une expérience douée d'une qualité esthétique" dont nous ne pouvons entrevoir que certaines modalités. Toutes les parties de la nature deviennent des lieux d'expérience, avec leurs caractéristiques propres et leurs manières singulières d'être en relation, démultipliant à l'infini les perspectives qui composent une nature commune<sup>727</sup>. »

La pluralisation des réalités et des expériences réclame en outre l'adoption d'une attitude exploratoire qui correspond à l'attitude pragmatiste que James souhaite encourager :

« Acquérir une compréhension adéquate de réalités les plus variées possibles, suppose donc une disponibilité à s'aventurer dans des sphères d'incertitude et de risque, à s'engager dans des interstices<sup>728</sup>. »

James trouve en fin de compte chez Fechner une vision qui tout à la fois multiplie les réalités et les possibilités de relations avec l'univers, autorise des relations personnelles avec des compagnons divins, offre ainsi une place à une pluralité d'expériences religieuses, ouvre le champs des possibles et encourage de nouvelles explorations.

Le déploiement de son univers pluraliste progresse. On peut pallier à l'étrangeté de l'absolu sans renoncer à la présence de compagnons divins en admettant la possibilité d'une pluralité de formes de consciences avec lesquelles nous serions en relation. James se trouve toutefois confronté ici à un problème théorique majeur : comment expliquer la relation entre les consciences supérieures et les consciences inférieures ? Plus précisément, comment expliquer que les consciences plus vastes puissent être en partie constituées par les formes plus limitées de conscience sans se réduire pour autant à leur simple somme ?

Au regard de la genèse de la pensée jamesienne, ce problème est important pour deux raisons : il engage une hypothèse centrale des *Principles of Psychology* – par laquelle James expliquait la constitution des formes complexes de conscience – et permet de comprendre l'une des sources de l'intérêt de James pour l'œuvre de Henri Bergson.

---

<sup>727</sup> Debaise D., « Introduction », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaise (Dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 12.

<sup>728</sup> Katrin Solhdju, *op. cit.*, p. 88. Didier Debaise évoque dans le même sens la nouvelle fonction que se voit confiée la philosophie dans la perspective pragmatiste : « elle devient une enquête, avec ses techniques et ses méthodes particulières, sur la pluralité des modes d'expérience. » Debaise D., *op. cit.*, 2007, p. 15.

Dans ses *Principles*, pour rappel, James s'opposait tant à la solution proposée par l'idéalisme qu'à celle de l'empirisme associationniste. L'idéalisme expliquait l'origine des formes complexes de conscience en recourant à un agent de reconstruction suprasensible. L'empirisme associationniste considérait quant à lui ces formes complexes comme résultant de la simple addition d'éléments simples, d'une sorte de chimie mentale. James défendait pour sa part l'idée que ces consciences complexes constituaient des formes psychiques entièrement nouvelles ne relevant ni d'une synthèse opérée par un agent supérieur, ni d'une simple addition de champs de conscience inférieurs, mais supplantant simplement ces derniers d'un point de vue fonctionnel en connaissant plus sur les mêmes objets.

Dans le cadre de la vision panthéiste et pluraliste que James s'efforce de déployer en 1909, cette conception qu'il défendait dans les *Principles* lui pose cependant un sérieux problème : elle est incompatible avec le panthéisme. En effet, si on la déplace telle quelle du domaine de la psychologie à celui de la métaphysique ou de la théologie et que l'on soutient qu'une entité psychique supérieure ne peut pas être considérée comme composée d'entités psychiques inférieures, on se trouve forcé de renoncer à toute forme de « collection surhumaine d'expérience » – qu'il s'agisse de l'absolu ou d'une « âme de la Terre » – et l'on est contraint d'en revenir à un théisme dualiste classique pour lequel les consciences inférieures n'ont rien en commun avec les consciences supérieures.

Or James, nous l'avons souligné, cherche précisément à construire une alternative à ce théisme dualiste qui fait de l'homme un être extérieur à Dieu et l'engage dans une relation unilatérale impliquant une obéissance mécanique à un juge tout-puissant.

De plus, dans une telle perspective dualiste, l'univers devient discontinu : les champs de conscience supérieurs supplantent les champs inférieurs sans partager aucun être commun. Dans une telle perspective, la régularité de la succession des différents champs de conscience devient un miracle inintelligible et « notre monde d'objets s'écroule en morceaux discontinus autant que notre monde de sujets<sup>729</sup>. » Si James reproche à l'idéalisme absolu de nier toute possibilité d'indépendance entre certaines parties de l'univers, il n'entend pas pour autant renoncer à toute forme de continuité. Ce que revendique le pluralisme, c'est « la possibilité pour chaque partie de l'univers d'être de *quelque manière* reliée et de

---

<sup>729</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 141.

*quelque manière* non reliée aux autres parties<sup>730</sup>. » James veut une *via media* entre le bloc-univers de l'idéalisme absolu et l'univers discontinu du théisme dualiste.

Face à ce problème, avec lequel il dit s'être débattu pendant des années, « couvrant de notes, de memoranda et de réflexions, des centaines de feuilles de papier »<sup>731</sup>, seules trois alternatives lui semblent viables : soit, il faut renoncer à une « psychologie sans âme » en réintroduisant des agents spirituels distincts, ce qui implique de renoncer également au panthéisme au profit d'un théisme dualiste ; soit, il faut abandonner la logique de l'identité au profit d'un autre type de logique ; soit il faut admettre que la logique ne peut pas rendre compte de la constitution même de la réalité.

C'est ici qu'Henri Bergson va jouer un rôle déterminant :

« Si je n'avais pas lu Bergson » précise-t-il, « j'en serais probablement encore à noircir en privé des pages interminables, dans l'espoir de faire se rejoindre des extrêmes qui n'ont jamais été faits pour se rencontrer, et à m'efforcer de découvrir quelque manière de concevoir le fonctionnement de la réalité qui ne laisserait aucun écart entre lui et les lois admises de la logique de l'identité<sup>732</sup>. »

James trouve chez Bergson une critique de l'intellectualisme et une conception dynamique de la réalité qui vont lui permettre d'abandonner définitivement la logique intellectualiste de l'identité au profit d'un panthéisme pluraliste fondé sur l'idée de la continuité dynamique de l'expérience.

« Pour ma part, je me suis vu finalement contraint *d'abandonner* cette logique, honnêtement, carrément et irrévocablement. Elle est d'une utilité impérissable dans la vie humaine, mais cette utilité ne consiste pas à nous mettre théoriquement en contact avec la nature essentielle de la réalité<sup>733</sup>. »

La réalité, la vie, l'expérience, insiste-t-il, excèdent et débordent la logique de toute part. La réalité est toute temporelle et fluente, notre logique lui est incommensurable.

---

<sup>730</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 62. Nous soulignons.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 146-147. James fait également référence aux difficultés posées par la question du monde commun dans le cadre de l'empirisme radical. Voir *supra* p. 230 et Madelrieux S., *op. cit.*, 2008, p. 270-278.

<sup>733</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 145.

Bergson montre en effet très bien, selon James, en quoi les discontinuités qui peuvent paraître si évidentes – entre le passé et le présent par exemple<sup>734</sup> – relèvent en fait de l'intervention de notre intellect rationalisant. Nous décomposons le flux continu du réel pour le manipuler plus facilement.

« Nous débrouillons ainsi le flou et l'intimité primitifs, et nous pouvons alors dater les choses publiquement, telles qu'elles sont, et les unes par rapport aux autres<sup>735</sup>. »

Ces manipulations conceptuelles ne rendent toutefois pas compte de *ce qui se passe* réellement, de *ce qui est en train de se faire*. En réalité, « tous les temps éprouvés coexistent et se recouvrent ou se compénètrent les uns les autres vaguement<sup>736</sup>. » La manipulation conceptuelle du flux de la réalité peut être comparée à ce que fait un homme sujet au vertige : il échappe au flou du vertige en le découpant et en l'organisant.

« Nous sentons que le mouvement *est* et qu'il est plus ou moins violent ou rapide, plus ou moins dans telle ou telle direction, plus ou moins alarmant ou écœurant. Mais un homme sujet au vertige peut apprendre graduellement à coordonner le mouvement qu'il éprouve avec sa position actuelle et celle des autres choses, et l'intellectualiser assez pour parvenir au moins à marcher sans tituber<sup>737</sup>. »

Ces découpages conceptuels sont d'une utilité pratique inestimable. Ils permettent de fabriquer des échelles communes, de relier ensemble nos expériences, de les coordonner en systèmes stables et immuables, de les conserver, de les accumuler. Grâce aux concepts, nous pouvons anticiper l'avenir, au moins dans une certaine mesure. La réalité sensible est trop profonde et étendue pour être gérable sans eux.<sup>738</sup>

James ne nie donc à aucun moment la valeur pratique des concepts, mais ce qu'il entend souligner, à la suite de Bergson, c'est que « tous ces concepts abstraits ne sont que des fleurs cueillies, ce ne sont que des moments puisés dans le courant du temps, des

---

<sup>734</sup> « Le passé et le futur, par exemple, séparés conceptuellement par cette coupure que nous appelons le présent, et définis comme les deux côtés opposés de celui-ci, sont dans une certaine mesure, si peu que ce soit, co-présents l'un à l'autre partout dans l'expérience. Littéralement, le moment présent est une supposition purement verbale, pas une position ; le seul présent jamais réalisé concrètement étant le moment fugitif dans lequel les dernières lueurs du passé et l'aube de l'avenir mêlent pour toujours leurs clartés. » James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 171.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> *Ibid.*

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 167.

instantanés, comme ceux pris avec un kinéscope, d'une vie qui est continue dans son surgissement originel<sup>739</sup>. » Les concepts sont des échantillons, des prélèvements, des biopsies pourrait-on dire : ils rendent compte d'un état du système à un moment donné mais pas du changement lui-même<sup>740</sup>. La vie déborde constamment les découpages conceptuels.

Pour appuyer son propos, James recourt régulièrement au contraste entre la surface et la profondeur de la réalité. Les concepts opèrent en surface. Cette surface peut être très étendue, les sauts conceptuels nous permettant de passer rapidement d'un point du réel à un autre point très éloigné. De même, nous pouvons *concevoir* des millions d'années, des éternités, tandis que nous ne pouvons *éprouver* que des durées très limitées.

D'un autre côté, les concepts « ne pénètrent pas d'un millimètre dans la dimension solide<sup>741</sup> », cette dimension intime de la réalité occupée par des activités qui en entretiennent le cours. La seule manière d'appréhender l'épaisseur de la réalité est, soit, d'en faire directement l'expérience, autrement dit d'en faire partie, soit, « en devinant par sympathie la vie intime de quelqu'un d'autre<sup>742</sup>. »

« Nous devons nous détourner de nos concepts ailés, et nous enfoncer nous-mêmes dans l'épaisseur de ces moments fugitifs, à la surface desquels planent les concepts, points particuliers sur lesquels ceux-ci se perchent et se reposent occasionnellement<sup>743</sup>. »

Le vice de l'intellectualisme ne consiste donc pas en ce découpage conceptuel qui se révèle absolument indispensable à notre vie pratique. Il consiste à oublier qu'il s'agit bien d'un découpage qui, par la nature même de sa fonction, ne peut pas rendre compte adéquatement d'une réalité continue.

« Ce qui existe réellement, ce ne sont pas des choses, mais des choses en train de se faire<sup>744</sup>. »

---

<sup>739</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 160.

<sup>740</sup> *Ibid.*

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>742</sup> *Ibid.*

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 177.

Il est vrai qu'une telle perspective exige de changer d'attitude philosophique, de « limiter le droit divin des concepts à diriger absolument notre esprit » et de faire droit « à la vie débraillée de la sensation immédiate<sup>745</sup>. » Pour accéder à cette réalité continue et dynamique, nous devons nous tourner vers l'expérience, vers « nos pulsations de vie intérieure » dans lesquelles se trouvent « un peu de passé, un peu d'avenir, un peu de conscience de notre propre corps, de chacune des autres personnes, de ces sublimités dont nous essayons de parler, de la géographie de la terre et de la direction de l'histoire, de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal »<sup>746</sup> et de bien d'autres choses encore. Là, insiste James, « toutes les unités réelles d'expérience se *chevauchent*<sup>747</sup>. » Pour connaître la réalité, autrement dit, il faut se détourner de nos découpages conceptuels pour en faire l'expérience.

Le problème de la combinaison des champs de conscience qui constituait le point de départ des développements précédents trouve ici sa solution – il se dissout dans la continuité du flux de la réalité :

« Là, aucun élément ne se détache de quelque autre élément, comme les concepts se détachent eux-mêmes d'autres concepts. Là, nulle partie n'est assez petite pour ne pas être un lieu de conflux. Là, aucune partie qui ne soit pas réellement à côté de ses voisines ; ce qui veut dire qu'il n'y a littéralement rien entre elles ; ce qui signifie encore qu'aucune partie ne va exactement jusqu'à tel endroit et pas plus loin ; qu'aucune partie n'en exclut absolument une autre, mais qu'elles se compénètrent et sont cohésives ; que si vous en arrachez une, ses racines font sortir plus avec elles ; que tout ce qui est réel se télescope et se répand dans d'autres réels ; que, en résumé, chaque chose la plus minuscule est déjà son "propre autre" hégélien dans le plein sens du terme<sup>748</sup>. »

En réalité, les champs de conscience peuvent se combiner librement en des champs plus vastes sans perdre pour autant leur identité. Ils peuvent être à la fois eux-mêmes et autre chose car la réalité autorise les recouvrements, les compénétrations, les conflux. L'hypothèse d'une combinaison de nos consciences en des consciences plus vastes dans des régions éloignées de l'univers retrouve sa légitimité.

---

<sup>745</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 185.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 183.

L'enjeu concerne une autre dimension importante des préoccupations jamesiennes. Cette hypothèse permet de retrouver une place pour les géniaux dégénérés et leurs expériences exceptionnelles – les phénomènes d'écriture automatique, de possession, de médiumnité. Il en va de même pour l'expérience religieuse ordinaire :

« Je pense qu'il peut être affirmé qu'il y a des expériences religieuses d'une nature spécifique, non déductibles des autres types d'expérience par des raisonnements psychologiques ou par analogie. Je pense qu'elles indiquent avec une probabilité raisonnable une continuité de notre conscience avec un environnement spirituel plus vaste dont l'homme ordinaire prudent, le seul dont la psychologie scientifique prenne connaissance, est coupé<sup>749</sup>. »

Ces expériences religieuses ordinaires, dont James a largement rendu compte dans *Varieties*, ont à ses yeux cet immense mérite de nous inviter à penser. Elles élargissent le domaine de l'expérience, « atténuent les frontières de la nature et ouvrent la porte aux perspectives et aux possibilités les plus étranges<sup>750</sup>. » Une philosophie qui ne tiendrait pas compte de ces expériences, insiste-t-il, ne pourrait être qu'incomplète<sup>751</sup>.

La suppression du veto de la logique intellectualiste permet donc non seulement de faire droit à une réalité continue et dynamique, mais elle permet en outre de prendre au sérieux un ensemble de phénomènes considérés jusqu'alors comme trop personnels, trop grossiers, trop malsains.

« Les objections soulevées par l'intellectualisme contre cette hypothèse s'évanouissent quand l'autorité de la logique intellectualiste est ébranlée par la critique, et, dès lors, le témoignage empirique concret demeure. Les analogies tirées de la psychologie ordinaire et des faits pathologiques, de ceux qui sont l'objet des recherches dites psychiques, et de ceux de l'expérience religieuse, établissent, quand elles sont prises ensemble, une

---

<sup>749</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 200.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>751</sup> « C'est pourquoi il me semble que la compréhension logique, opérant sans tenir le compte de ces expériences spécifiquement religieuses, omettra toujours quelque chose, et échouera à atteindre des conclusions tout à fait adéquates [...] J'en conclus que l'expérience religieuse proprement dite doit être attentivement étudiée et interprétée par quiconque aspire à élaborer une philosophie plus complète. » *Ibid.*, p. 203.

probabilité décidément formidable en faveur d'une vision générale du monde proche de celle de Fechner<sup>752</sup>. »

Ceci dit, précise James, il s'agit bien de réactiver un beau problème, pas de conclure trop rapidement. Il ne faut pas dessiner trop nettement les frontières de ces consciences surhumaines. C'est l'une des raisons qui le poussent à privilégier le pluralisme au monisme absolu. Outre les difficultés spécifiques qu'entraîne l'hypothèse de l'absolu – celle du mal et de l'étrangeté, du déterminisme, de l'immobilisme<sup>753</sup> – elle tend à clore un problème qui gagne à demeurer vivant.

L'hypothèse pluraliste suppose qu'il n'y a pas de conscience surhumaine qui soit absolument englobante, que toute forme de conscience est finie et possède un environnement extérieur. Une telle hypothèse est selon James plus compatible avec les témoignages empiriques que celle de l'absolu. Elle permet à la raison et à l'expérience de *transiger* : l'empirisme peut admettre l'existence de compagnons divins, le rationalisme peut réduire ses prétentions absolutistes.

« Tous deux pourront alors laisser la minceur abstraite derrière eux et chercher ensemble, comme des scientifiques le font, en employant toutes les analogies et les données à leur portée, à développer l'idée approximative la plus probable de ce que peut concrètement être la conscience divine<sup>754</sup>. »

Le pluralisme a cet avantage sur le monisme absolu qu'il permet aux explorations de se poursuivre.

De plus, nos compagnons divins étant des êtres finis, ils demeurent proches de nous et dépendent de ce que nous faisons *avec* eux. Nous pouvons ainsi influencer, *avec eux*, la manière dont l'univers se pense lui-même, la manière dont il se conduit.<sup>755</sup> Non pas dans son ensemble, absolument, mais dans les proportions, même modestes, que nous habitons. « Nos philosophies grossissent le courant de l'être, lui ajoutent leur caractère<sup>756</sup>. » Dans un univers pluraliste inachevé, il y a des choses à faire, chacun d'entre nous devient *un artisan de l'être*.

---

<sup>752</sup> James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, op. cit., p. 205.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>756</sup> *Ibid.*

*Avec A Pluralistic Universe*, James pose la dernière pierre de son édifice philosophique. Il se libère, avec l'appui de Bergson, de l'autorité de la logique intellectualiste et ouvre de nouvelles possibilités d'envisager et d'habiter l'univers. Il nous invite à considérer l'univers comme un processus dynamique et inachevé, où les choses se chevauchent, se compénètrent, évoluent. Dans un tel univers où les choses sont en train de se faire et où elles peuvent se combiner sans perdre pour autant leur identité, l'existence de compagnons divins est une option vivante. Ces champs de consciences, plus ou moins vastes, plus ou moins éloignés, n'englobent pas tout, ils sont eux-mêmes finis et participent d'un environnement avec lequel ils entretiennent de proche en proche des relations, des liens. C'est ainsi qu'il nous est possible d'établir avec eux des relations personnelles. Dans une certaine mesure, nous pouvons dépendre d'eux, mais ils dépendent également de nous.

Dans un tel univers, nous jouons un rôle, nous n'en sommes pas seulement les lecteurs, nous le transformons. Rien n'est garanti et nous pouvons l'améliorer ou le détériorer. Tout n'est pas joué d'avance. Nos attitudes, nos philosophies – ce que nous pensons et comment nous le pensons – sont importantes. Nous devons prendre soin de nos idées dans un univers pluraliste, car elles font des différences. C'est un univers, enfin, où personne ne possède le dernier mot, un univers où les explorations doivent se poursuivre, où les problèmes doivent demeurer vivants, un univers où les hommes, experts ou amateurs, esprits scientifiques ou religieux, empiristes ou rationalistes doivent continuer à penser, et par-dessus tout à penser ensemble.



### III) CONCLUSION : LE PHILOSOPHE EXPLORATEUR

« Le problème du pragmatisme est de se laisser inquiéter par la pluralité irréductible des sens qui accompagne toujours la production de *nouveau*, cette seule chose qui fasse jamais penser, parce qu'à travers elle, la pensée arrive<sup>757</sup>. »

William James avait l'intention d'écrire un ouvrage plus systématique portant sur la philosophie. Il souhaitait l'intituler *A Beginning of an Introduction to Philosophy*.<sup>758</sup> Le texte demeurera inachevé. En août 1910, James s'éteint en nous adressant un dernier clin d'œil : son œuvre se conclut par « un début d'introduction à la philosophie » - « Jamais complètement ! » nous lance-t-il une dernière fois en quittant la scène.

En mars 1909, il précisait l'ambition de ce nouveau projet : rédiger « un texte introductif destiné aux étudiants en Métaphysique »<sup>759</sup>. James envisageait-il de redéfinir le rôle du métaphysicien ? Bien qu'il ne soit pas explicite sur ce point, nous pouvons oser l'hypothèse sans le trahir : tandis qu'il expose sa conception de la philosophie aux étudiants de Métaphysique, il leur dit moins ce qu'elle est que ce qu'il souhaiterait qu'elle devienne. On retrouve ainsi condensés en quelques pages introductives plusieurs traits majeurs du projet philosophique jamesien.

La philosophie serait « une attitude intellectualisée à l'égard de la vie<sup>760</sup> ». Elle commencerait par l'étonnement, elle imaginerait les choses sous un jour différent, elle envisagerait le familier comme s'il était étrange et l'étrange comme s'il était familier. Elle s'intéresserait de près aux « attitudes rivales à l'égard de la vie », à leurs raisons et leurs justifications et demeurerait capable d'émettre de nouvelles hypothèses. Elle nous tirerait de notre sommeil dogmatique et briserait notre carapace de préjugés<sup>761</sup>.

---

<sup>757</sup> Benoist J., « Phénoménologie ou pragmatisme ?. Deux psychologies descriptives », in *Archives de Philosophie* 2006/3, Vol. 69, p. 440.

<sup>758</sup> Selon un mémorandum daté du 26 juillet 1910. James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., Note préliminaire, p. 14.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>760</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 18

Elle s'appliquerait à des raisonnements difficiles, elle ne renoncerait pas aux longs discours et à la technique, mais elle s'efforcerait d'obtenir des résultats possédant une valeur émotionnelle. Par l'alliance de sa dimension poétique et de sa rigueur logique, elle pourrait intéresser à la fois les esprits littéraires et les esprits scientifiques, ouvrant pour chacun de nouveaux horizons intellectuels.<sup>762</sup>

La philosophie procéderait par hypothèse et vérification en tenant compte de cette constitution concrète de la réalité si importante pour la plupart des hommes. Elle abjurerait toute forme de dogmatisme et renoncerait à « construire des systèmes clos, établis *a priori*, se proclamant infaillibles et qu'on devrait accepter ou rejeter en bloc<sup>763</sup>. »

Au terme de notre voyage dans l'œuvre jamesienne, on mesure mieux la richesse et la profondeur du projet philosophique qui sous-tend ces propositions introductives. Sur la scène de la pensée, James attribue au *métaphysicien* le rôle d'un *explorateur*. Ceci ne veut pas dire que le philosophe n'a pas d'autres rôles à jouer. James ne réduit pas la philosophie à la métaphysique, même au sens nouveau qu'il lui donne. C'est toutefois un rôle qu'il juge important et nécessaire, un rôle qu'il souhaite ajouter au répertoire du philosophe.

Nous avons vu les acteurs se multiplier sur la scène jamesienne de la pensée. James construit une nouvelle scène pour le savoir et la peuple de personnages à la fois intéressés et intéressants. Il souhaite redéfinir les relations entre la science et l'opinion, entre le savoir et la croyance, entre l'expert et l'amateur – reconstruire une scène qui rende possible des explorations, des constructions et des évaluations collectives.

A la question de savoir si la disqualification de l'opinion est une condition nécessaire à l'exercice des sciences – question que nous avons empruntée à Bernadette Bensaude-Vincent – James répond par la négative et propose une alternative. Il réintroduit les intérêts dans le jeu, il refuse les hiérarchisations *a priori* et encourage des évaluations collectives de toutes les opinions, celles des experts comme celles des amateurs. C'est le branle-bas de combat. Les acteurs sont mobilisés et montent sur les planches. James met en scène une tragédie philosophique burlesque dont les personnages caricaturaux incarnent autant de tendances, d'attitudes, de tempéraments – une pluralité d'intérêts *a priori* divergents.

---

<sup>762</sup> James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 19.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 32.

L'action se déroule dans un hôtel où logent de nombreux penseurs. Ces *pensionnaires* ne semblent pas vouloir sortir de leur chambre. Au mieux ils s'ignorent, la plupart du temps ils se méprisent. James grossit les traits pour souligner les dérives des attitudes dogmatiques – lorsque la pensée s'immobilise dans un chambre close, lorsqu'elle se fige derrière un masque. Il veut créer des conditions qui rendent à nouveau possible des échanges et des interactions entre les penseurs. Il tire la sonnette d'alarme – les pensionnaires sortent de leur chambre et rejoignent le corridor. Alertés, ils vont devoir se remettre à penser ensemble.

*La logeuse* et *le général* ont une philosophie, elle est importante, James entend les y intéresser. Ces *profanes* peuvent devenir des *athlètes amateurs* pour peu qu'ils s'intéressent à ce qu'ils pensent et à comment ils pensent. Ils ont un rôle à jouer sur la scène de la pensée : évaluer les conséquences particulières des hypothèses de l'expert, mettre à l'épreuve ses propositions, tenter de nouveaux gestes. Ils sont eux aussi des artisans de l'être.

*Le professeur* sait autrement. Il aime les longs discours et les voyages au long cours – offrir du temps et de l'espace à la pensée. La technique est importante pour lui, James ne lui demandera pas d'y renoncer. Il lui demande par contre d'être attentif à ses propres dérives – le dogmatisme, l'historicisme – et de ne pas se figer sous le masque du *vieux professeur*, si fier de voyager là où personne ne peut le suivre.

*Le profane naïf* se désintéresse de sa pensée : comment il pense lui est indifférent. Il demeure enfermé dans une carapace de préjugés. Il a hérité de ses croyances et ne les interroge pas. Tous les profanes ne sont cependant pas naïfs, John Corcoran est là pour le rappeler. Certains sont d'importants *témoins de réalité*.

*L'endurci* et *le délicat* incarnent une autre forme de dérive : lorsque la pensée se fige dans les antagonismes et le mépris. C'est la dérive des systèmes clos et dogmatique – ils appauvrissent l'univers. Le philosophe doit au contraire être attentif à ouvrir le champs des possibles, à multiplier les chemins. Encore faut-il les rendre praticables pour *l'athlète amateur*, or *le théologien scolastique* et *le philosophe de cabinet* tendent à se désintéresser des individus, de ce qui leur importe, des conséquences particulières de leurs théories.

*Les géniaux détraqués, les anormaux, les âmes malades*, ces êtres exceptionnels ont quant à eux des choses à nous apprendre. Ils peuvent se révéler de précieux experts dans l'exploration des recoins mystérieux de l'univers. Ils attirent également notre attention sur les conséquences des choix de nos hypothèses de travail.

Un nouvel acteur du savoir se construit progressivement, comme en filigrane, au fil des interventions de ces différents personnages : *le philosophe explorateur*. James à la fois joue, construit et précise ce rôle tout au long de son parcours philosophique, jusqu'à ce dernier opus inachevé dans lequel il propose aux *métaphysiciens* de l'interpréter dans son théâtre de la pensée.

On ne s'étonnera pas que James dédie ce dernier opus à Charles Renouvier<sup>764</sup>, dont on a souligné l'importance au regard de l'évolution de la pensée jamesienne. Cette dédicace nous ramène en effet aux premiers gestes de James en tant que *philosophe explorateur*, lorsqu'il prend explicitement ses distances vis-à-vis du matérialisme à la fin des années 1870. Il multiplie alors les intérêts sur la scène de la pensée et s'interroge : *qui sera l'arbitre ?* On peut considérer cette question comme le fil directeur du cheminement philosophique jamesien.

James convoque les philosophes pour répondre à cette question, mais ils sont eux-mêmes intéressés, ils ne pourront pas y répondre seuls. Le projet du *philosophe explorateur* naît de ce constat : James va construire un expert dont le rôle sera de maintenir la pensée en mouvement, les problèmes ouverts, un expert qui ne cessera de mettre ses hypothèses à l'épreuve du monde et des autres de sa pensée, un expert qui tiendra compte de la pluralité des intérêts et qui assumera le caractère partiel et provisoire de ses propositions. Il ne demande pas à tous les philosophes de jouer ce rôle, mais c'est un rôle dont la pensée a selon lui besoin pour ne pas s'enliser et se figer définitivement.

---

<sup>764</sup> « Il fut l'une des plus éminentes personnalités philosophiques et, sans l'impression décisive que fit sur ma pensée, au cours des années soixante-dix, sa magistrale défense du pluralisme, je n'aurais jamais pu me libérer de la superstition moniste dans laquelle j'avais grandi. Le présent volume, en somme, n'aurait jamais été écrit. C'est pourquoi, avec une infinie reconnaissance, je dédie ce livre à la mémoire du grand Renouvier. » James W., *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 12. Cette dédicace s'explique également par l'accent placé par James dans cet ouvrage sur la dimension temporelle de son pluralisme, l'inscrivant dans le prolongement des analyses de Renouvier. James y défend l'existence de nouveautés réelles, complétant ainsi la version plus « spatialisante » de *A Pluralistic Universe*. Voir Madelrieux S., op. cit., 2008, p. 318-348.

La rationalité s'enrichit de nouvelles dimensions. Elle n'est plus seulement théorique, elle possède également une dimension pratique. James n'appauvrit pas la rationalité, il ne la réduit pas, il ne demande pas au philosophe professionnel de renoncer à ses élaborations théoriques. Il lui ajoute un certain nombre d'exigences – prendre en compte toutes nos impressions sensibles ; fournir à nos pouvoirs actifs et émotionnels des motifs et des objets sur lesquels agir ; évaluer les conséquences de nos proposition théoriques. Il ne s'agit pas de léser le philosophe expert mais d'intéresser « la plupart des hommes ».

James va dès lors s'efforcer de reconstruire un certain nombre de problèmes en *philosophe explorateur*, notamment ceux posés par le matérialisme, en proposant des hypothèses de travail susceptibles de rencontrer une pluralité d'intérêts. La démarche se systématisé et devient une partie intégrante de sa méthodologie<sup>765</sup>.

Sous la plume de James, l'esprit devient un « théâtre de possibilités simultanées », la conscience un « organe de sélection », les penseurs sont des sculpteurs, des artisans, les mondes et les modes de pensée se multiplient.

Un problème majeur surgit sur le chemin : cette multiplication des intérêts sur la scène de la pensée ne conduit-elle pas au relativisme radical ? N'implique-t-elle pas de renoncer à toute possibilité de monde commun au profit d'un chaos de solipsismes antagonistes ? La solution de James sera un perspectivisme radical, un perspectivisme qui retrouve un monde commun au travers du corps et de l'agir. Le monde commun se construit à travers une communauté d'expériences perceptives. Sous la plume de James, cette thèse sera celle du « caractère insurmontable de la sensation ». Elle constitue l'un des fondements de ce qui deviendra bientôt la « méthode pragmatique ». Nous sommes en 1885.

Ce monde commun se construit à partir d'une multiplicité de réalités plus ou moins enchevêtrées. Tandis que le sens commun tend à négliger cette multiplicité, le *philosophe explorateur* doit au contraire en tenir compte. Il s'agit d'éviter le dogmatisme et l'isolement : se rendre attentif à ce ou ceux qui habitent les différents mondes, créer des ponts, des relations entre les mondes. La réalité, nous dit James, se diffuse de proche en proche en partant de nous-même et s'évanouit lorsque le fil connecteur est perdu. L'une des tâches du

---

<sup>765</sup> C.H. Seigfried la qualifie d'« approche expérimentale consistant à présenter la reconstruction d'un problème sous la forme d'une hypothèse devant être testée par un public intéressé et jugée en fonction de sa valeur pour la vie. » Seigfried C. H., *op. cit.*, 1990, p. 183

*philosophe explorateur* sera d'établir des liens conducteurs entre des objets vivants, des objets qui sollicitent et répondent aux sollicitations, des objets qui secouent et poussent à l'action. Pour laisser le moins de monde possible à la porte, Il faudra prendre en compte ces expériences sensibles qui ont tant d'importance pour la plupart des hommes – trouver parmi elles des ancrages pour les autres réalités et rendre les chemins praticables.

Il ne s'agit donc pas – il faut le souligner à nouveau – de renoncer à la pluralité des mondes au seul profit du sensible. Les mondes conceptuels élaborés des philosophes et leurs voyages au long cours, le monde de la science, celui de la logique et des mathématiques, sont importants. Quelqu'un doit toutefois s'assurer que ces mondes demeurent connectés entre eux et que tous conservent des liens avec le monde des réalités sensibles.

Les explorations de James le conduisent par ailleurs au-delà des frontières de la science conventionnelle. Il côtoie des êtres et des expériences exceptionnelles qui le rendent attentif à ces faits sauvages qui échappent aux classifications. Une nouvelle exigence vient s'ajouter au rôle du *philosophe explorateur* : adopter une attitude empiriste radicale consistant à n'admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et à n'exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience. Les systèmes scientifiques doivent rester perméables et révisables. James voit dans ce que d'autres considèrent trop rapidement comme des « petits faits miteux » une source intarissable de problèmes dignes d'investigation.

Les *Principles of Psychology* sortent de presse en 1890. Le *Précis* qui en est tiré en 1892. Ces publications constituent un moment charnière de son projet philosophique. James y redéfinit les frontières des sciences naturelles et imagine un nouvel espace spécifiquement dédié aux constructions collectives des savoirs : le *forum* de métaphysique. Les motifs du corridor se précisent.

Dans la vision jamesienne, ni les sciences naturelles, ni la philosophie n'ont pour vocation de déterminer des Vérités absolues et définitives. Les sciences naturelles proposent des solutions à des problèmes spécifiques en s'appuyant sur un certain nombre de postulats qui doivent être formulés explicitement et considérés comme autant d'hypothèses de travail révisables.

Ces problèmes, ces hypothèses, ces solutions provisoires constituent de la matière à penser. Le *forum* de métaphysique est le lieu dédié aux explorations collectives de cette matière, le lieu où l'on interroge les hypothèses de travail, où l'on souligne leurs zones d'ombre, où l'on s'intéresse à ceux qu'elles laissent à la porte, où l'on met les systèmes à l'épreuve des faits sauvages, où l'on explore de nouvelles pistes. Il faut quitter le foyer de ses certitudes pour rejoindre ce *forum*.

C'est également un espace public, un lieu de rencontre entre tous les acteurs du savoir, les amateurs comme les experts. Tous s'y présentent comme des porteurs d'intérêts, il n'y a pas de hiérarchie sur cette scène de la pensée, tous les acteurs y sont intéressés.

Ce *forum* est le lieu d'application par excellence de l'expertise du *philosophe explorateur*. Son rôle n'est toutefois pas celui d'un arbitre qui trancherait les débats une fois pour toutes et déterminerait la solution définitive. Au cœur du branle-bas de combat que constituent les débats *métaphysiques*, son rôle est plutôt celui d'une vigie : il souligne les problèmes, il rend visible les postulats, il trouve des ancrages pour créer des ponts entre les mondes, il est attentif à ceux qui restent à la porte, il propose des alternatives, il s'efforce de maintenir la pensée en mouvement.

James sera de plus en plus attentif à ceux qu'il estime laissés à la porte par la science, notamment par la science médicale : les hystériques, les dégénérés, plus généralement ceux que l'on qualifie d'« anormaux ». Il va explorer le massif derrière le parapet, formuler de nouvelles hypothèses en s'intéressant à leurs conséquences thérapeutiques, et transformer les « anormaux » en êtres « exceptionnels ». Le geste n'est pas moral mais épistémologique : James construit de nouveaux experts, les experts des recoins sombres et mystérieux de l'univers.

Dans la continuité de cette entreprise de revalorisation épistémologique, il va s'efforcer de reconstruire la question religieuse – cette question qui l'habite depuis ses premiers pas philosophiques – pour en refaire un problème vivant et intéressant. Son théâtre de la pensée se peuple de nouveaux personnages : le *sain d'esprit*, l'*âme malade*, le *dévoit bigot*, l'*épais bourgeois*, le *saint*. James veut libérer la question religieuse du carcan de ses formes instituées pour relancer les échanges sur de nouvelles bases – rendre compte de la multiplicité des expériences religieuses individuelles, de leurs spécificités et de leur intérêt

pour la pensée. En tant que *philosophe explorateur*, il s'efforce de rendre à nouveau possible un débat public libéré de toutes les attitudes dogmatiques, de celles des scientifiques comme de celles des dévots.

James formule alors une nouvelle hypothèse de travail : il existe un lieu, au-delà de la conscience ordinaire, où la science et la religion peuvent se rencontrer. Cet espace est habité par une conscience subliminale qui est en lien à la fois avec la conscience ordinaire et ces régions plus éloignées de l'univers que peuplent nos compagnons divins. Cette conscience subliminale est accessible à l'expérimentation scientifique via des outils tels que l'hypnose. Elle constitue également une fenêtre qui rend possible l'intervention de pouvoirs extérieurs. Avec cette hypothèse, les esprits scientifiques et les esprits religieux disposent d'une matière commune à penser. Les uns comme les autres devront cependant se garder de toute conclusion définitive, il y va d'une condition de possibilité d'un *forum* de métaphysique.

Les modalités de fonctionnement du *forum* se précisent. La conception de la volonté telle que James la déploie dans les *Principles* en constitue l'un des fondements : il est possible, par un effort d'attention, de reconfigurer la conscience de manière à rendre intéressant un objet *a priori* ingrat ou rebutant. Il est possible, autrement dit, de s'intéresser à ce qui importe aux autres de notre pensée. Le *philosophe explorateur* peut favoriser ce processus en reconfigurant les problèmes de manière à créer des points de convergences entre des séries d'intérêts *a priori* divergents. Il s'agit à nouveau de se rendre attentif aux hypothèses de travail – A qui s'adressent-elles ? A qui ne s'adressent-elles pas ? Qui laissent-elles à la porte ? Quelles sont leurs conséquences ? Comment les reconstruire en tenant compte d'une pluralité d'intérêts ?

La philosophie qui animera le *forum* de métaphysique sera une philosophie *populaire*, une philosophie qui tiendra compte de la pluralité des intérêts, une philosophie qui s'attachera à déployer des problèmes susceptibles d'intéresser la plupart des hommes, des problèmes par lesquels ils peuvent se sentir concernés. Il s'agit également d'une philosophie dont on peut estimer la valeur, une philosophie qu'on peut mettre à l'épreuve et dont on peut évaluer les effets.

Le *forum* de métaphysique se veut en fin de compte un lieu dédié au déploiement des croyances – de *toutes* les croyances. Déployer une croyance signifie l'ouvrir, la déplier, l'interroger, la mobiliser. Cela signifie également la rendre visible et la plonger dans la cuve bouillonnante du débat public. Cela signifie enfin la prendre au sérieux, la mettre à l'épreuve et en évaluer conjointement les conséquences.

Pour éviter que les débats ne s'enlise au sein du *forum*, James va construire un outil spécifique qu'il baptise en 1898 du nom de « méthode pragmatique ». Il forge cependant cet outil depuis de nombreuses années. Le terme *pragmatism* serait né, selon son inventeur Charles Sanders Peirce<sup>766</sup>, au début des années 1870 à Cambridge au cours des réunions d'un cercle de discussion auquel James participait activement. Le nom choisi par ses initiateurs pour ce cercle de discussion philosophique aura certainement marqué le jeune James : ils l'avaient en effet appelé « Le Club de Métaphysique ».

La méthode pragmatique se veut très explicitement un outil de clarification des débats métaphysiques. Elle a pour but d'éviter les débats stériles roulant sur des malentendus en s'appuyant sur la mise en évidence des conséquences particulières des alternatives en présence. Il s'agit d'une méthode descriptive qui réclame de prendre en compte les conséquences particulières de nos propositions – pour quelqu'un, à un moment précis – en vue de clarifier leur signification. James entend placer l'accent sur les différences singulières que peuvent produire nos hypothèses de travail. Il n'est pas encore question ici de vérité mais bien de clarification.

Une autre fonction de la méthode pragmatique est de favoriser la prise en compte d'une pluralité d'intérêts. L'attention portée aux conséquences particulières permet aux amateurs de devenir acteurs des débats. Leur avis compte, les conséquences particulières les concernent, ils vont pouvoir s'intéresser aux échanges, y prendre part, et participer à la clarification des significations. La méthode pragmatique est un outil *pour* des explorations collectives et l'élaboration de « savoirs situés ».

Le *forum* de métaphysique ne pourra toutefois pas faire l'économie de la question de la vérité. Avec l'émergence du pragmatisme comme mouvement philosophique, les

---

<sup>766</sup> « Ce fut là que le nom et la doctrine du pragmatisme virent le jour. » *Letters to Mrs Ladd-Franklin*, written in 1904-5, and published in the *Jour. of Philos., Psych. And Sc. Methods*, XIII (1916), 718-720. Cité par Perry R. B., *op. cit.*, 1948, p. 280. Nous traduisons.

controverses autour de cette question se multiplient. James prend position aux côtés de John Dewey et Ferdinand Scott Schiller pour défendre leur théorie humaniste de la vérité qui semble répondre aux exigences et aux besoins de son *forum* – elle fait droit à plusieurs critères de vérité complémentaires correspondant à plusieurs types de revendications et d'intérêts.

James éprouve toutefois bientôt la nécessité de préciser ses propres positions. Les débats s'enlissent autour de la notion de satisfaction subjective qui monopolise toute l'attention au détriment des autres dimensions de son projet pragmatiste. Il formule alors une théorie génétique de la vérité qui opère la synthèse de son pragmatisme et de son empirisme radical en s'appuyant sur une conception ambulatoire de la connaissance dont l'origine remonte à ses travaux sur la perception de l'espace à la fin des années 1870.

Cette théorie génétique de la vérité repose sur le postulat méthodologique de l'empirisme radical – pensée et réalité participent d'une même étoffe, celle de l'expérience. L'accent est désormais placé sur les fonctions que remplissent les expériences les unes vis-à-vis des autres, les unes avec les autres, dans de multiples réseaux qui peuvent se compénétrer et se recouvrir.

Dans cette perspective, le critère de satisfaction ne concerne plus seulement des intérêts subjectifs. Il renvoie plus généralement à la fonction de guide au sein des réseaux d'expériences : une idée satisfait à sa fonction cognitive si elle est capable de nous conduire aussi près que possible de l'objet qu'elle vise. La théorie génétique de la vérité affirme que toute vérité procède ainsi d'une série continue de vérifications dans le tissu de l'expérience, une série d'épreuves intermédiaires entre l'idée et l'objet qui peuvent être décrites concrètement sans sortir du domaine de l'expérience, la satisfaction des intérêts subjectifs ne constituant dès lors qu'un type d'épreuve parmi d'autres.

Du point de vue du *forum* de métaphysique, cette théorie génétique de la vérité se présente comme un outil descriptif qui doit favoriser une clarification et une élaboration collectives de nos critères de vérité. Il s'agit à nouveau d'un outil dédié aux explorations. Elle réclame de s'intéresser de près à la pluralité des chemins que peuvent emprunter les idées pour se vérifier, elle interdit toute clôture définitive du questionnement, elle promeut les explorations et les évaluations collectives.

L'un des rôles du *philosophe explorateur*, nous l'avons évoqué, est de tracer de nouveaux repères dans la forêt de l'expérience humaine, de proposer de nouvelles pistes, d'ajouter des options au champs des possibles. James prendra finalement la parole au sein du *forum* de métaphysique pour formuler sa propre proposition : tenter l'aventure d'un univers pluraliste.

Cet univers pluraliste est celui dans lequel James vit et pense – bien qu'implicitement – depuis le début de son cheminement philosophique. L'univers pluraliste constitue à la fois l'ancrage et le lieu de convergence des préoccupations jamesiennes. L'attitude pragmatiste que James cherche à promouvoir y trouve son foyer. Il est peuplé d'une pluralité de formes de conscience. Il offre une place aux expériences religieuses et permet des relations personnelles avec de multiples compagnons divins. Il est plastique et dynamique, il se prête aux transformations et fait de nous des artisans de l'être, des acteurs du roman cosmique. C'est un univers où la pensée est importante, il faut s'y intéresser et en prendre soin. Nos attitudes philosophiques – ce que nous pensons et comment nous le pensons – font des différences. James n'a toutefois pas l'ambition de convaincre tout le monde d'habiter son univers pluraliste. D'autres univers sont possibles, ils peuvent coexister.

Il est toutefois une exigence qu'il adressera à tous les penseurs et sur laquelle il ne transigera pas : les *amateurs*, les *experts*, les *profanes*, les *hommes de laboratoire*, les *théologiens*, les *chevaliers du rasoir*, les *dévots bigots*, les *épais bourgeois*, les *sains d'esprits*, les *âmes malades*, les *philosophes de cabinet*, les *endurcis*, les *déliçats*,... doivent ranger leurs hamacs propices aux sommeils dogmatiques. Le dernier mot ne pourra jamais exister dans un *forum* de métaphysique, les hommes doivent continuer à penser ensemble, les explorations doivent se poursuivre.

Les nôtres trouvent ici un aboutissement que nous espérons provisoire. C'est finalement à Paul Klee, ce peintre dont le travail n'aurait pas manqué d'interpeller James, que nous laissons le soin de conclure, tant son propos et l'œuvre qui l'accompagne nous semble un écho à la fois la vision de William James et de notre « parcours créateur » à ses côtés :

« Le cheminement détermine le caractère de l'œuvre accomplie. La formation détermine la forme et prime en conséquence sur celle-ci. Nulle part ni jamais la forme n'est résultat acquis, parachèvement, conclusion. Il faut l'envisager comme genèse, comme mouvement. Son être est le devenir et la forme comme apparence n'est qu'une maligne apparition, un dangereux fantôme. Bonne donc la forme comme mouvement, comme faire, bonne la forme en action. Mauvaise la forme comme inertie close, comme arrêt terminal. Mauvaise la forme dont on s'acquitte comme d'un devoir accompli. La forme est fin, mort. La formation est vie. [...] Le parcours créateur venant à s'engager sur une voie plus large, nous nous avisâmes alors de l'inconvénient d'un trajet trop uniforme : comment s'accommoder d'une démarche ennuyeuse si le chemin était l'essentiel de l'œuvre ! Il fallait bien que le chemin gagne en complexité, se ramifie de manière excitante, qu'il monte et descende, fasse des écarts, se précise ou se brouille, qu'il s'élargisse ou se rapetisse, s'allège ou s'appesantisse. Il s'agissait ce faisant de veiller à bien agencer entre les diverses sections de l'itinéraire afin qu'elles forment une cohésion, autrement dit qu'on puisse toujours embrasser leur étendue du regard comme un organisme individuel<sup>767</sup>. »

---

<sup>767</sup> KLEE P., *Théorie de l'art moderne*, Paris, Folio essais, 1999, pp. 60-61. Cet ouvrage fut initialement publié dans *Das bildnerische Denken Schriften zur Form und Gestaltungslehre*, textes réunis et édités par Jürg Spiller, Schwabe & Co., Bâle, 1956.



Paul Klee, *Route principale et routes secondaires*, 1928 ; Cologne, Wallraf-Richartz Museum,  
huile sur toile, 83 x 67 cm (Cl. Hinz).



## IV) BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres de James :

Pour une bibliographie détaillée et commentée des publications de William James, le lecteur peut consulter : Ralph Barton Perry, « Annotated Bibliography of the Writings of William James », in *The writings of William James : a comprehensive edition*, The modern library, 1968.

### Editions de référence :

*The Works of William James*, 17 vol., Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, 1975-1988 ; Editeurs F. H. Burkhardt, F. Bowers et I. Skrupskelis.

*The Correspondence of William James*, 12 vol., 1992-2004, Charlottesville and London, University Press of Virginia ; Ed. I. Skrupskelis et E. M. Berkeley.

### Principales éditions originales :

James W., *The Principles of Psychology*, New-York, Henri Holt and Company, 1890.

James W., *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New-York and London, Longmans, Green & Co., 1897

James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London and Bombay, Longmans, Green and Co., 1902.

James W., *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New-York, Longmans Green and Co, 1907.

James W., *The Meaning of Truth. A Sequel to "Pragmatism"*, New-York and London, Longmans, Green and Co, 1909.

James W., *A Pluralistic Universe*, New-York and London, Longmans, Green and Co, 1909.

James W., *Some Problems of Philosophy. A Beginning to an Introduction to Philosophy*, New-York and London, Longmans Green and Co, 1911.

James W., *Essays in Radical Empiricism*, New-York, Longman Green and Co, 1912.

James W., *Collected essays and reviews*, Bombay, Calcutta, and Madras, Longmans, Green and Co., 1920.

*The letters of William James*, edited by his son Henry James, New-York, 1969.

### **Principaux articles dans l'ordre chronologique de publication :**

"Bain and Renouvier", in *Nation*, 1876, 22, p. 367-369.

"Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence", in *Journal of Speculative Philosophy*, XII, n°1, January 1878, p. 1-18.

« Quelques considérations sur la méthode subjective », in *Critique philosophique*, 1878, 6e année, 2, p. 407-413.

"Brute and Human Intellect", in *Journal of Speculative Philosophy*, XII, 1878, p. 236-276.

"Are we Automata?", in *Mind*, IV, January, 1879, p. 1-22.

"The Spatial Quale", in *Journal of Speculative Philosophy*, XIII, 1879, p. 64-87.

"The Sentiment of Rationality", in *Mind*, IV, 1879, p. 317-346.

"The Feeling of Effort", in *Anniversary Memoirs of the Boston Society of Natural History*, Boston, 1880.

"Reflex Action and Theism", in *Unitarian Review*, XVI, october 1881, p. 389-416 ; trad. « Action réflexe et théisme », in *Critique philosophique*, janvier 1882, n°51.

"Rationality, Activity and Faith", in *Princeton Review*, II, July 1882, p. 58-86.

“The Dilemma of Determinism”, in *Unitarian Review*, t. XXII, 1884, p. 193-224 ; trad. in *Critique Philosophique*, 13e année, 1884, t. II, p. 273-280, 305-312, et 14e année, 1885, t. II, p. 353-362.

“Absolutism and Empiricism”, in *Mind*, IX, 1884, p. 281-286.

“What is an Emotion”, in *Mind*, IX, 1884, p.188-205.

“On Some Omissions of Introspective Psychology”, in *Mind*, IX, January 1884, p. 1-26.

“On the Function of Cognition”, in *Mind*, X, 1885, p. 27-44.

“The Perception of Space”, in *Mind*, XII, 1887, p. 1-30 ; 183-211 ; 321-353 ; 516-548.

“The Psychology of Belief”, in *Mind*, XIV, July 1889, p. 321-352.

“The Hidden Self”, in *Scribner’s Magazine*, 7, March 1890, p. 361-373.

“The Knowing of Things Together”, in *Psychological Review*, v. II, n°2, March 1895, p. 105-124.

“The Will to Believe”, in *New World*, V, 1896, p. 327-347.

“Philosophical Conceptions and Practical Results”, in *The University Chronicle* (Berkeley), I, n°4, September 1898.

“Humanism and Truth”, in *Mind*, XII, October 1904, p. 457-475.

“Does Consciousness Exist ?”, in *Journal of Philosophy*, t.1, n° 18, September 1904, p. 477-491.

“A World of Pure Experience”, in *Journal of Philosophy*, t.1, n° 20-21, September and October 1904, p. 561-570.

“The Pragmatic Method”, in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1904, 1, p. 673-687.

“The Essence of Humanism”, in *Jour. of Phil., Psychol., and Sci. Methods*, 1905, 2, p. 113-118.

“Humanism and Truth Once more”, in *Mind*, XIV, April 1905, p. 190-198.

“The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience”, in *The Journal of Philosophy*,

Psychology and Scientific methods, vol. II, n°11, May 1905, p. 281-287.

“A Word More About Truth”, in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 15, Jul. 18, 1907, p. 396-406.

“The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders”, in *Philosophical Review*, t. XVII, January 1908, p. 1-17.

### **Principales traductions françaises :**

*William James. Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits de l’anglais par Floris Delattre et Maurice Le Breton, Paris, Payot, 1924.

« Correspondance de Charles Renouvier et de William James », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Trente-sixième année, 1929, p. 1-35.

James W., *La signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, Trad. renouvelée par le collectif DPHI, Lausanne, Editions Antipodes, 1998.

James W., *Expériences d’un psychiste*, Trad. E. Durandeaud (1924), Paris, rééd. Payot, 2000.

James W., *Aux étudiants, aux enseignants*, Trad., L.-S. Pidoux (1906) et H. Marty (1914), Paris, rééd. Payot & Rivages, 2000.

James W., *Les formes multiples de l’expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Trad. F. Abauzit (1906), Chambéry, rééd. Exergue, mars 2001.

James W., *Précis de psychologie*, Trad. Nathalie Ferron, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003.

James W., *La volonté de croire*, Traduit de l’anglais par Loÿs Moulin, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2005.

James W., *Essais d’empirisme radical*, Traduit de l’anglais et préfacé par Guillaume Garreta et Mathias Girel, Marseilles, Agone, 2005.

James W., *Introduction à la philosophie*, Traduit de l’anglais par Stéphan Galetic, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, février 2006.

James W., *Le pragmatisme*, trad. Nathalie Ferron, Champs, Flammarion, Paris, 2007.

James W., *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Préface de David Lapoujade, Traduit de l'anglais par Stéphan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2007.

James W., *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Traduit, établi et annoté par Stéphan Galetic, Nantes, La chose à penser, Editions Cécile Defaut, 2010.

William James. *Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits de l'anglais par Floris Delattre et Maurice Le Breton, Paris, Payot, 1924.

« Correspondance de Charles Renouvier et de William James », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Trente-sixième année, 1929, pp. 1-35.

## **Commentaires :**

Allen G. W., *William James : A Biography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970.

Ayer A. J., *The Origins of Pragmatism*, McMillan, 1968.

Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1972.

Balfour A.-J., *The foundations of belief*, London, 1895.

Barzun J., *A Stroll with William James*, Chicago and London, 1983.

Baum M., « The Development of James's Pragmatism prior to 1879 », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 30, N°2 (Jan. 19, 1933).

Benoist J., « Phénoménologie ou pragmatisme ?. Deux psychologies descriptives », in *Archives de Philosophie* 2006/3, Vol. 69

Bensaude-Vincent B., *La science contre l'opinion. Histoire d'un divorce*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

Bergson H., « Introduction. Vérité et réalité », in James W., *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1914.

- *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1999.

- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2001.

- *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003.
- *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.

Henri Bergson. *Sur le pragmatisme de William James*, Paris, Quadrige, PUF, 2011.

Berthelot R., *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Félix Alcan, 3 vol., 1913-1922.

Bird G., *William James*, London and New-York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Bjork D. W., *The Compromised Scientist. William James and the Development of American Psychology*, New York, Columbia University Press, 1983.

Blum D., *Ghost Hunters. William James and the search for scientific proof of life after death*, London, Century, 2007.

Boutroux E., « William James », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, dix-huitième année, 1910, p. 711-743.

- *William James*, Paris, 1911.
- *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Flammarion, 1922.

Cometti J.-P., « Le pluralisme pragmatiste et la question du relativisme », in *Archives de Philosophie* 2001/1, Vol. 64.

Cooper W., *The Unity of William James's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2002.

Croce P. J., *Science and Religion in the Era of William James*, The University of North Carolina Press, 1995.

Debaïse D., *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris, Vrin, 2006.

Deledalle G., « Présence du pragmatisme », in *Revue internationale de Philosophie*, 26, 1972.

- *La Philosophie américaine, L'Age d'homme*, 1983.
- « Pragmatisme », in *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000.

Despret V., *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

Despret V., Stengers I., *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée ?*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2011.

Despret V., Galetic S., « Faire de James un lecteur anachronique de Von Uexküll : esquisse d'un perspectivisme radical », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaise (Dir.), Paris, Vrin, 2007.

Dewey J., « Le développement du pragmatisme américain », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, p. 411-430.

Durkheim E., *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1981.

Fenstein H. M., *Becoming William James*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984.

Fisch M. H., "Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism", in *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, Juin 1954.

Garreta G., « Le sujet comme point de fuite : Dewey et la psychologie de James », in *Philosophie*, n°64, 1999, p. 31-53.

Girel M., « James critique de Spencer. D'une autre source de la maxime pragmatiste », in *Philosophie*, n°64, 1999, p. 69-90.

Good B., *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu*, traduit de l'anglais par Sylvette Gleize, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Hamelin O., *Le système de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.

Haraway D. J., *When species meet*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2008.

Hebert M., *Le Pragmatisme. Etude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse*, Paris, 1908.

Huxley T. H., "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History", in *The Fortnightly Review*, 16 (New Series), p. 555-580.

Kappy Suckiel E., *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1984.

Klee P., *Théorie de l'art moderne*, Paris, Folio essais, 1999.

Lapoujade D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997.

- *Fictions du pragmatisme. William et Henri James*, Paris, Ed. de Minuit, 2008.

Latour B., *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

Le breton M., *La personnalité de William James*, Paris, 1929.

Leroux E., *Le pragmatisme américain et anglais. Etude historique et critique*, Paris, Félix Alcan, 1922.

- *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien*, Paris, Félix Alcan, 1922.

Lovejoy A. O., *The thirteen pragmatisms and Other Essays*, Baltimore, 1963.

Madelrieux S., *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008.

Maire G., *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933.

Ménard A., *Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James*, Paris, Félix Alcan, 1911.

Milhaud G., *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.

Myers G. E., *William James : His Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Papini G., *Le crépuscule des philosophes*, trad. J. Bertrand, Paris, Chiron, 1922.

Peirce C. S., "How to make our ideas clear ?", in *Popular Science Monthly*, January 1878.

Perry R. B., *Annotated Bibliography of The Writings of William James*, New-York, Longmans, Green, and Co, 1920.

- *The Thought and Character of William James*, 2 vol., Little Brown and Company, Boston Toronto, 1935.

Phillips D. C., "James, Dewey, and the Reflex Arc", in *Journal of The History of Ideas*, Vol. 32, Oct.-Dec 1971.

Putnam H., *Le Réalisme à visage humain*, Trad. de l'anglais par Claudine Tiercelin, Paris, Seuil, 1994.

Putnam R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Renouvier C., *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, 1886.

- *Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris, 1912.

Reverdin H., *La notion d'expérience d'après William James*, Genève, Fischbacher, 1913.

Schinz A., *Antipragmatisme*, Paris, Félix Alcan, 1908.

Schneider H. W., *Histoire de la philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 1933.

Seailles G., *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris, 1905.

Seigfried C. H., *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, Albany, 1990.

Simon L., *Genuine Reality : A Life of William James*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Solhdju K., « L'expérience pure et l'âme des plantes », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaïse (Dir.), Paris, Vrin, 2007.

Spiegelberg H., *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981.

Stengers I., « William James : une éthique de la pensée ? », in *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, D. Debaïse (Dir.), Paris, Vrin, 2007.

- *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2013.

Stevens R., *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.

Taylor E., *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1984.

Tiercelin C., *C.S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993.

- Hilary Putnam, *l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002.

Thayer H. S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, New-York, The Bobbs-Merrill Company, 1968.

Wahl J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920.

White N., *Pragmatism and the American mind*, 1973.

Wild J., *The Radical Empiricism of William James*, New-York, Anchor Books, 1970.

Wilshire B., *William James and Phenomenology. A Study of The Principles of Psychology*, Bloomington, Indian University Press, 1968.

Zask J., « La politique comme expérimentation », in *John Dewey. Œuvres philosophiques II, Le public et ses problèmes*, Farrago, 2003.

*The Letters of John Fiske*, Macmillan, New-York, 1940.