



HAL
open science

Une métaphysique de l'expérience? Pragmatisme, antiréductionnisme et conscience religieuse chez William James

Jim Gabaret

► **To cite this version:**

Jim Gabaret. Une métaphysique de l'expérience? Pragmatisme, antiréductionnisme et conscience religieuse chez William James. Jim Gabaret. William James, De L'Immortalité Humaine, Éditions de la Rue d'Ulm, 2015, 978-2-7288-0535-8. hal-03768414

HAL Id: hal-03768414

<https://hal.science/hal-03768414>

Submitted on 3 Sep 2022

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

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

Une métaphysique de l'expérience ?

Pragmatisme, antiréductionnisme et conscience religieuse chez William James

par Jim Gabaret

« Je suis la même personne que celle qui, il y a longtemps sur terre, avait ces expériences. » C'est par ces mots d'un fantôme, ou plutôt ceux d'un esprit immortel après sa mort corporelle, que William James conclut la préface à la seconde édition de *De l'immortalité humaine*. Ces mots, il souhaite que ses lecteurs les prononcent un jour, en lui donnant raison, lui dont l'objectif affiché à l'entrée de sa conférence semble modeste : de l'immortalité en effet, « il s'agissait seulement de montrer qu'elle n'était pas incompatible avec la théorie du fonctionnement cérébral de notre conscience intramondaine présente ». Il y va pourtant de quelque chose de plus encore dans ce texte. Il est important, au moment de lire les premières pages de *De l'immortalité humaine*, d'avoir en tête les raisons personnelles, théoriques et stratégiques qui ont poussé James à sa rédaction. Le texte est en effet tout à fait révélateur de la place centrale au sein du système des sciences qu'accorde son auteur à la philosophie et à ses conséquences sur notre expérience. À ce titre, nous allons voir que celui-ci s'empare d'abord de cette question de l'immortalité de l'âme par principe, parce que c'est une question proprement philosophique, qui entre de surcroît dans le champ des problèmes pragmatistes, et s'incorpore à un questionnement à la fois personnel et philosophique poursuivi de longue date depuis ses premiers travaux en psychologie. Au sein de la pensée jamesienne, on peut lire ces pages comme un angle d'attaque parmi d'autres du problème du réductionnisme matérialiste et des conséquences de l'esprit scientifique,

naturaliste et quantitatif qui s'est emparé de ses contemporains. Le texte s'avère constituer à ce titre une défense des principes, valeurs et résultats d'une métaphysique qui, du fait d'un pluralisme déjà à l'œuvre dans ces lignes, quoique encore embryonnaire, emprunte à de nombreuses traditions argumentatives, tout en s'arrogeant dans l'histoire des preuves de l'immortalité de l'âme une place à part, dont l'originalité tient à ce que cette thèse de l'immortalité est précisément défendue comme conséquence philosophique d'une méthode pragmatiste et d'une métaphysique empirique, pluraliste, antiréductionniste et antifondationaliste, plutôt que comme dogme religieux ou conséquence d'une métaphysique absolutiste.

Aux franges de l'expérience religieuse, un pragmatiste face à la question de l'immortalité humaine

Entre le scientifique et le mystique, le philosophe

Philosophical Conceptions and Practical Results, la conférence de William James qui popularise le terme de « pragmatisme », n'est présentée qu'en 1898. C'est pourtant dans un esprit déjà nettement « pragmatiste » que celui-ci prépare, en 1897, *Human Immortality*, la communication que nous traduisons aujourd'hui, prononcée dans le cadre des conférences Ingersoll à Harvard. James conçoit son intervention comme s'incluant dans un ensemble d'allocutions qui exprimeront autant les points de vue religieux que scientifiques, anthropologiques que philosophiques, sur la question de l'immortalité qu'on lui propose ici de traiter, sollicitation qui fait sens au vu de la publication cette même année de *La Volonté de croire*¹, dont le programme a vraisemblablement attiré les organisateurs des conférences.

Caroline Haskell Ingersoll a mis en place en 1893, avec le président de Harvard, Charles W. Eliot, ce cycle de conférences rendant hommage à son père, George Goldthwait Ingersoll, révérend unitarien du Vermont et

¹ W. James, *the Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (1897).

ancien élève de la Harvard Divinity School. Chaque année, un orateur est invité à discuter sur le thème de l'immortalité humaine, puis son allocution est publiée. En 1896 a lieu la première conférence Ingersoll, prononcée par le prêtre et théologien George Angier Gordon. Il inaugure l'un des plus longs cycles de Harvard, qui perdure aujourd'hui encore. C'est maintenant le *Harvard Divinity Bulletin* du département de Théologie qui prend en charge l'édition de chaque intervention. Pourtant, initialement, si les conférences Ingersoll ont bien une vocation religieuse, elles ne se cantonnent pas à la théologie, puisque tout au long du XX^e siècle, on y invite des historiens, des biologistes, des psychologues, des sociologues ou encore des anthropologues d'envergure. Les philosophes ne sont pas en reste : on compte des participants aussi fameux que Josiah Royce, Alfred North Whitehead, Hans Jonas et donc, en 1897, William James.

Celui-ci vient d'être une nouvelle fois nommé professeur de philosophie à Harvard, après y avoir enseigné la psychologie pendant sept ans, à la suite de la publication de ses *Principes de psychologie*. Pourquoi, parmi les questions à la fois philosophiques, psychologiques, physiologiques et religieuses qui l'animent, s'intéresse-t-il précisément à l'*immortalité humaine* lorsque le président de Harvard lui offre de donner la deuxième conférence Ingersoll ? La question est légitime si l'on prend au sérieux l'avertissement par lequel James introduit son propos : « [...] je dois avouer que je n'ai jamais eu de sentiment personnel intense sur la question de l'immortalité et que parmi les problèmes qui agitent mon esprit, celui-ci est loin d'être le plus important. »

On pourrait en première approche répondre qu'il s'agit avant tout d'une *question de principe* : l'immortalité humaine fait partie du genre d'interrogations sur lesquelles doit s'arrêter la philosophie. Prémisses de nombreuses croyances religieuses et spirituelles, elle demande à être étayée par des preuves, que l'esprit scientifique de James va s'astreindre à rendre les plus tangibles possible. En ce sens, il en va certainement pour lui d'une mission du philosophe. Entre les « esprits délicats » des monistes, qui cherchent dans le monde un principe d'unité transcendant, et les « esprits

endurcis » des pluralistes ², qui se sont faits à la dispersion selon eux indépassable des singularités, le pragmatisme, aux yeux de James, a l'atout d'être une transition, en même temps qu'une méthode réconciliatrice, dont l'ouverture d'esprit permet tout autant l'analyse et le déploiement de la multiplicité empirique que la synthèse et ses espoirs de totalisation de l'expérience, dans le général ou même l'Absolu, pour autant du moins que ce dernier ait des effets sur notre réalité ³. C'est d'ailleurs tout le sens de la philosophie telle que l'entend James que de faire le pont entre le monde des sciences et le monde des « prophètes en peaux de chèvre », évoqués avec une ironie non dénuée de respect pourtant, dans les premières pages de sa conférence *De l'immortalité humaine*. Son champ d'investigation peut se faire extrêmement large, pour autant que celle-ci pose les bonnes questions, c'est-à-dire les questions qui font sens au regard de notre expérience.

Pour ce faire, la philosophie ne doit s'abandonner ni au scientisme, ni au mysticisme : elle doit considérer avec bienveillance les phénomènes qui ne ressortissent pas immédiatement, du moins en première approche, des sciences psychophysiques, mais les passer au crible d'une analyse rigoureuse qui ne cède en rien à la croyance immédiate. En témoignent les textes recueillis dans *Expériences d'un psychiste*, qui relatent les investigations que le James psychologue mais aussi « psychiste » a menées méthodiquement durant près de trente ans à propos des phénomènes médiumniques, hypnotiques et plus largement panpsychiques :

Tout autour des faits reconnus officiellement et catalogués de chaque science, il flotte constamment une sorte de halo poudreux d'observations exceptionnelles, d'événements menus, irréguliers et rares qu'il est plus facile d'ignorer que de prendre en considération. [...] Parmi les résidus non classés, il n'en est point qui aient été d'ordinaire traités avec un mépris scientifique plus grand que le groupe des phénomènes appelés généralement *mystiques*. [...] Quelque répugnance que l'esprit philosophique, surtout quand il est satisfait de soi, puisse avoir pour le style mystique, il n'est pas douteux que celui-ci s'accorde naturellement avec un certain genre d'expérience phénoménale. C'est ce que l'auteur de ces pages a été forcé d'admettre au cours des dernières années ; et il croit aujourd'hui que quiconque prête attention aux faits de ce genre

² Expressions désignant la nature des individus enclins à l'une ou l'autre des options métaphysiques que sont le monisme et le pluralisme, selon leur tempérament, utilisées notamment dans le chapitre « Pragmatism and religion » de W. James, *Pragmatism : a New Name for Some Old Ways of thinking* (1907 ; trad. fr. *Le Pragmatisme*, 2007).

³ Cf. W. James, *Le Pragmatisme*, p. 278-279, ainsi que le chapitre « Pragmatisme et religion ».

chers aux mystiques, sera, s'il réfléchit sur eux à la manière académico-scientifique, dans la position la meilleure pour servir la philosophie. [...] Les jeunes anthropologues et psychologues, qui bientôt occuperont entièrement la scène, sentiront quel grand scandale scientifique ce fut de laisser tant d'expériences humaines risquer un sort incertain entre, d'une part, la tradition vague et la crédulité, et, d'autre part, la négation dogmatique généralisée, sans qu'aucun corps constitué de personnes bénévoles et compétentes étudiat la question à la fois avec patience et rigueur. [...] Le besoin intellectuel le plus urgent que je sente actuellement, c'est que la science puisse être à nouveau construite pour donner à ces faits une place positive⁴.

De l'Immortalité humaine se veut en ce sens un examen philosophique de la question, essentiellement en creux d'ailleurs, visant à déblayer le terrain afin de permettre aux futurs anthropologues et psychologues l'établissement de fondations stables à leurs enquêtes approfondies sur le sujet, le philosophe apportant ici sa pierre en s'efforçant de dissoudre les faux problèmes qui empêchent le développement d'une connaissance positive sur le sujet.

Une question pragmatiste

À cet égard, le texte examine la question dans un style tout à fait pragmatiste. Il va s'agir en effet d'entreprendre la dissolution d'un faux problème en écartant deux objections à la doctrine de l'immortalité humaine : la première regarde la dépendance de l'esprit vis-à-vis du cerveau, la seconde le caractère excessif qu'aurait la thèse de l'immortalité de tous les esprits. Outre le registre polémique, la méthode pragmatiste de James se lit dans sa volonté d'endosser les prémisses de la position adverse, à savoir le matérialisme, pour tester le fonctionnement de son raisonnement de l'intérieur et observer si la cohérence de l'ensemble est constante jusque dans les conclusions que l'on peut en tirer. En contexte, il s'agit d'observer si les concepts de la psychophysique arrivent à saisir quelque chose du réel. La position de James consiste bien entendu à prouver que tel n'est pas le cas, l'objectif étant moins de fonder positivement la doctrine de l'immortalité de l'âme ou de l'esprit humain que de démontrer que la nécessité de son impossibilité n'est pas établie. Or c'est précisément dans

⁴ W. James, *Expériences d'un psychiste* (2000), chap. vi, « L'œuvre de la science psychique » (trad. modifiée). Ce texte est extrait du « Discours présidentiel » qui forme par ailleurs une part importante du chapitre de *La Volonté de croire* consacré à la « recherche psychique ».

le vocabulaire même qu'il emprunte à ses adversaires que James trouvera la lacune de leur argument et le moyen de son dépassement, par l'analyse de la notation de *fonction*, sur laquelle nous reviendrons.

Mais plus encore que son registre et sa méthode, c'est le thème même de cette conférence qui entre dans le champ du pragmatisme tel que James le conçoit. C'est au titre d'expérience spirituelle que l'immortalité entre dans le champ d'étude du pragmatiste. Le projet de James, comme l'explique Émile Boutroux dans sa préface à la traduction parue en 1906 des *Varieties of Religious Experience* (1902), est d'incorporer à la psychologie, à laquelle il venait de donner une crédibilité scientifique inédite dans ses *Principes de psychologie*, les expériences religieuses trop souvent reléguées par les physicalistes au rang de simples hallucinations – ce qui entraîne en retour chez lui une redéfinition de l'épistémologie de la psychologie :

Traditions sociales ou manifestations pathologiques, les religions sont, tout d'abord, des états de conscience, des formes de la vie intérieure, qui concernent spécialement le psychologue. [...] Dans ses manifestations les plus matérielles et extérieures le phénomène religieux se distingue mal de certains phénomènes peut-être purement physiologiques et pathologiques. L'extase de sainte Thérèse rappelle des états de conscience qui se produisent chez les hystériques. [...] Il est très raisonnable de croire que, plus ou moins directement, et en particulier par l'intermédiaire de notre moi subconscient, le divin agit sur le détail même des phénomènes de ce monde, et qu'il y a ainsi quelque chose de fondé dans la croyance du vulgaire à la possibilité du miracle.

Entre le surnaturalisme dualiste et universaliste des savants et le surnaturalisme prétendument grossier qui admet la Providence spéciale, W. James ne craint pas de se prononcer pour le second. Son empirisme pragmatique lui interdit d'étendre à la réalité même le déterminisme mécanique que la science impose aux relations de ses éléments ; et la valeur que prend à ses yeux l'élément subjectif de la conscience lui permet de considérer comme fondée la conviction naturelle où nous sommes que nos idées, nos inspirations, les secours que nous puisons à des sources supérieures, influent sur le cours des phénomènes, et réalisent des formes d'existence que les seules lois de la nature physique n'auraient pu produire⁵.

Ces expériences « religieuses » sont de l'ordre de l'extase, mais on pourrait leur associer les phénomènes étudiés par James de « lucidité » ou de « communication médiumnique ». La thèse centrale, développée notamment dans notre texte, est que ceux-ci doivent être interprétés comme des états de conscience singuliers, dus à l'abaissement dans l'esprit d'un

⁵ É. Boutroux, préface à James, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (1906).

certain seuil. À la manière d'une barrière plus ou moins relevée, et dont le cerveau serait l'instanciation matérielle, ce seuil permettrait l'ouverture de l'esprit à un monde spirituel transcendant. Les phénomènes « psychiques » et religieux en seront le témoignage empirique, et autoriseront à envisager l'existence d'une âme ou d'un esprit en communication avec ce monde, qui en provient peut-être, le rejoint vraisemblablement lors de la mort, et persiste en cela d'une façon qui intéresse tout particulièrement les défenseurs de l'immortalité, comme cela se conçoit aisément en lisant *De l'immortalité humaine*.

Cependant, l'immortalité de l'âme est une question qui se situe aux franges des expériences religieuses et psychiques auxquelles s'intéresse James à la fin du siècle, puisqu'il n'est jamais question d'en faire l'expérience en première personne, mais bien plutôt de relever par l'intermédiaire d'un médium, après la mort d'un proche, des traces ou indices de la subsistance du défunt⁶ dans la forme singulière qui était la sienne. Subsistance dont il n'est possible de témoigner que dans le monde des vivants, lequel ne constitue vraisemblablement pas l'entièreté du monde de l'expérience de l'esprit immortel s'il en est un, sans que l'on puisse le déterminer positivement néanmoins. C'est donc par des inductions dérivées de signes envoyés par un mort, dont les vivants feraient l'expérience, mais surtout par déduction à partir de principes qu'il resterait à établir, que l'immortalité de l'esprit humain pourrait être prouvée, ce qui ne va pas sans maintes difficultés. Si le pragmatisme impose un principe d'économie et implique de ne conserver que les concepts qui affectent notre expérience et font une différence dans nos pratiques et pensées, on peut se demander en quoi l'idée d'immortalité a particulièrement arrêté William James, au point qu'il y consacre une conférence visant à s'opposer directement à « deux prétendues objections à cette doctrine ».

⁶ Il faudrait d'ailleurs parler, de façon générale chez James, de *survivance* de l'âme après la mort plutôt que d'*immortalité*, puisqu'il est impossible, dans le laps de temps limité de toute expérience, d'attester l'éternité de l'esprit en question, la possibilité n'étant pas exclue que celui-ci n'apparaisse qu'un moment encore après sa mort physique, avant de disparaître ensuite complètement.

Un questionnement universel aux résonances éminemment personnelles chez James

En premier lieu, il faut évidemment rappeler que les questions religieuses, et notamment celle de l'immortalité de l'âme, qui fait partie du dogme chrétien⁷, ont bien évidemment toujours concerné James au premier chef. Son père, Henry James, est théologien, et William, élevé dans la religion, sera non seulement un croyant, mais un lecteur assidu des nombreuses revues parapsychologiques de son temps relatant les expériences panpsychistes et religieuses qui passionnent alors les foules et commencent à être étudiées. On connaît le compte rendu qu'il a donné, dès 1875, du livre de Stewart et Tait, *the Unseen Universe*, qui traite notamment du problème de l'immortalité de l'âme, et qu'il évoque dans notre texte⁸.

Mais plus important encore, il faut noter qu'en dépit de ses dénégations, la question de l'immortalité touche en fait James de manière toute personnelle : la correspondance de la décennie 1890 en témoigne, et en particulier ses lettres à sa sœur Alice, malade et bientôt mourante, pour laquelle il déploie des consolations théoriques et morales regardant l'immortalité qui sont loin d'être seulement d'aimables artifices rhétoriques (voir *supra*, p. 54). C'est en cela, tout d'abord, que l'idée d'immortalité humaine peut faire une différence : par l'effet de sa connaissance certaine sur les mourants ainsi que sur les personnes en deuil. La position de James

⁷ Le dogme de l'immortalité de l'âme, longtemps en débat, est officialisé en 1513 au Cinquième Concile du Latran.

⁸ B. Stewart et P. G. Tait, *the Unseen Universe : Or, Physical Speculations on a Future State* (1875). Ce livre examine en fait le même problème que la présente conférence de James : il répertorie les arguments qui soutiennent l'existence d'une vie dans l'au-delà et les critiques que cette théorie rencontre. Pour ces auteurs, abandonner la croyance en l'immortalité aurait des effets désastreux. Le XIX^e siècle connaît, certes, un progrès scientifique sans précédent et le nombre d'incrédules va croissant ; il n'y a pourtant, selon eux, aucune raison d'invalider l'hypothèse d'une vie dans l'au-delà, même sur le plan de l'analyse physique et physiologique. « *We discuss only the physical aspects of the argument regarding a future state* », affirment-ils dans l'introduction. Pour eux, la position matérialiste est pourtant intenable. Quelques-uns des thèmes développés dans *La Volonté de croire* sont déjà présents dans cette recension de James : « *Review of the Unseen Universe* », *Nation*, n° 20, 27 mai 1875, p. 366-367 (rééd. in *the Works of William James*, vol. 17, *Essays, Comments, and Reviews*, 1987, p. 290).

sur l'immortalité tient plus de l'espoir que de la foi, explique John J. McDermott⁹, et on peut dire qu'en cela, c'est l'éducation scientifique plutôt que religieuse de James qui parle, mais dans un contexte en tout cas éminemment personnel et en quelque sorte sentimental.

Si James affirme que la question de l'immortalité ne l'intéresse que modérément, on sait qu'outre son rapport familial intime à la question, deux points arrêtent son attention dans sa conférence. Le fait que tant de gens se préoccupent de l'immortalité tout d'abord. James se veut le représentant des hommes ordinaires, de cette multitude dont son éthique de philosophe le pousse à défendre le bon sens en combattant les objections sophistiquées des intellectuels opposés à la thèse de l'immortalité. Cet intérêt pour la foi populaire est visible dans les premières pages de *De l'immortalité humaine*. Le second aspect de la question qui l'intéresse, sensible notamment dans ses tentatives de contact avec Richard Hodgson à la Society for Psychical Research¹⁰, est la possibilité de communiquer avec les morts, qui l'occupera pendant les dernières années de sa vie. Là aussi, il s'agit chez lui d'intérêts personnels pour la question de l'immortalité, qui sont susceptibles d'avoir d'importantes conséquences pour tout un chacun, et qu'il examine donc en scientifique.

Enfin, dans la perspective philosophique qui est la sienne, le sujet traité dans *De l'immortalité humaine* fait sens, en ce qu'il constitue un angle d'attaque pour poursuivre son examen critique de la pensée physicaliste qu'il mène depuis les *Principes de psychologie*. De fait, pour James, la psychologie, afin d'élargir son cadre de recherche et se distinguer de la physiologie, est conduite à se poser des questions *métaphysiques* qui incitent à son dépassement, et le psychologue ne doit en aucun cas leur appliquer les méthodes de la physiologie ou même celles de la psychologie expérimentale. Comme le rappelle Boutroux, selon James, « le Galilée ou le Lavoisier de la psychologie sera un métaphysicien¹¹ ». Les problèmes d'ordre métaphysique doivent aussi avoir leur type d'expérience propre, celle que James théoriserà en 1902 dans *Les Formes multiples de*

⁹ *The Works of William James*, vol. 11, *Essays in Religion and Morality*, 1982, introduction.

¹⁰ W. James, *Expériences d'un psychiste*, « Rapport sur le contrôle-Hodgson de M^{me} Piper ».

¹¹ É. Boutroux, *William James* (1911), p. 40.

l'expérience religieuse, expérience où l'on éprouve plus que l'on ne constate. Les phénomènes religieux et plus largement tous les phénomènes dits « surnaturels », qui pour James sont une réalité indéniable de la vie humaine, ne s'expliqueront qu'en adoptant cette nouvelle conception de l'expérience comme vécu qu'il propose : ce sont ici les variétés individuelles de l'expérience de tels phénomènes qui permettent d'en rendre compte. Au fondement de la conscience religieuse, il y a l'abolition possible de l'imperméabilité de la conscience, thème essentiel et omniprésent dans *De l'immortalité humaine*. La question est notamment traitée lorsque l'auteur évoque l'univers « transcendantal » des idées auquel le cerveau humain doit pouvoir s'ouvrir par « seuils ». Lorsqu'il travaille sur les phénomènes médiumniques de télépathie, de communication avec les esprits ou d'intuition prophétique, James les conçoit en effet comme ouverture de la conscience à l'Esprit – c'est-à-dire, à partir d'un certain niveau, à Dieu, quelle que soit sa forme, en même temps qu'aux autres hommes.

On a souvent donné une image frivole et peu sérieuse des travaux de William James sur les phénomènes surnaturels, les conservateurs de la bibliothèque de Harvard ayant même dans un premier temps relégué tous ses ouvrages personnels sur la question aux obscures étagères des rayons consacrés au spiritisme, sans y prêter aucune attention particulière. James en fait pourtant, dans les dernières décennies de sa vie, l'un des noyaux centraux de ses recherches et a l'ambition, ce faisant, d'élargir le champ de la psychologie pour pouvoir expliquer l'ensemble des variétés de phénomènes psychiques. En philosophe pragmatiste, il affirme ainsi que c'est en adoptant la conscience religieuse que l'on pourra en observer les conséquences. Émile Boutroux, dans ses analyses de la psychologie jamesienne, en conclut que si l'expérience psychologique a déjà un champ de perception plus large que l'expérience physique, « l'expérience religieuse, à son tour, déborde l'expérience psychologique » au sens strict, la recouvre. Ce débordement, cette diversité expérimentielle et cette profusion dont la philosophie se doit de rendre compte sont aux antipodes de la démarche réductionniste que James prendra pour cible jusque dans les dernières extensions de son pluralisme.

Une objection au réductionnisme

Entre psychophysique et recherches psychiques

Si William James, en 1897, s'attaque au sujet de l'immortalité humaine sous l'angle des objections qu'a pu lui opposer le matérialisme, c'est parce qu'il baigne depuis plusieurs années déjà dans les débats de son époque autour de la psychophysique et de ses méthodes, de l'associationnisme, des problèmes liés aux rapports de l'âme et du corps et aux méthodes et objets des sciences psychiques. Or la question de l'immortalité de l'âme telle qu'il la formule dans sa conférence est d'abord celle de l'indépendance de la pensée vis-à-vis du cerveau : peut-on établir des liens nécessaires entre le fonctionnement neurologique cérébral et les divers états de conscience, tels que les pensées, les sensations, les émotions ou les productions de l'imagination, et peut-on ramener les états qualitatifs de l'esprit au mathématisable, au mesurable et dès lors à la physiologie – ou quelque chose du psychique ne survit-il pas au physique ?

Depuis 1870, les rapports entre psychologie et physiologie sont de plus en plus intimes et certains scientifiques prétendent faire de la psychologie une science exacte en la confrontant à la physiologie, voire en la réduisant à cette dernière. Gustav Theodor Fechner, que James lit avec enthousiasme¹², est précisément l'un des principaux instigateurs de la psychophysique, science qui vise à mesurer mathématiquement des phénomènes d'ordre psychologique, son idée directrice reposant sur l'existence d'un parallélisme psychophysique entre l'esprit et le corps. Tenants d'une psychologie expérimentale, des penseurs comme Wundt ou Lotze tentent de leur côté de localiser, par des expériences neurologiques et anatomiques, les fondements physiques des phénomènes psychiques, dans une ligne qui pourrait aisément nous conduire vers le réductionnisme, si l'on parvenait à terme à opérer la réduction du psychique au physique.

James suit ces recherches de près : on sait qu'il a d'abord consacré ses études à la médecine et a été formé à la neurophysiologie et à la psychophysique en Europe, où il a pu rencontrer Helmholtz et Du Bois

¹² Il lui consacre notamment un chapitre dans *Philosophie de l'expérience (A Pluralistic Universe, 1909)*.

Reymond, ainsi que de nombreux scientifiques français. Ses premiers travaux d'anatomie et de physiologie sont conduits d'après une méthode strictement expérimentale. Pendant ces années de formation, James observe qu'un grand nombre d'actes humains peuvent se comprendre comme des réactions nerveuses automatiques, réponses mécaniques à des excitations extérieures, ce qui influencera notamment sa compréhension future des états psychiques ; mais il constate aussi que certains actes restent évidemment imprévisibles, car l'idée, dit-il d'une façon toute bergsonienne, s'intercale entre l'excitation et la réaction. L'expérience par laquelle nous la saisissons diffère radicalement de l'expérience sensible, et c'est à l'approche psychologique et non plus physiologique d'opérer.

Durant ces années d'études, James se forge un système de pensée en opposition aux courants associationnistes en même temps qu'aux spiritualistes, pour construire l'idée d'une introspection qui saisit le « courant de conscience » d'un individu, c'est-à-dire le contenu total de sa conscience, tel qu'il le définit dans ses *Principes de psychologie*. L'enjeu est ici de restaurer quelque chose de la psychologie introspective sur de nouveaux fondements, sans hésiter à faire appel à la physiologie, ce qu'il tente de faire dans le très moderne laboratoire qu'il crée en 1875 à Harvard, quatre ans avant la création du célèbre laboratoire de Wundt à Leipzig.

Après cette période de formation, James entre aussi en contact avec certains chercheurs qui travaillent aux marges de la psychologie, chercheurs dont l'influence est latente dans *De l'immortalité humaine*. La question de l'immortalité de l'âme implique en effet également de nombreux « psychistes », parmi lesquels des parapsychologues de la Society for Psychical Research (S. P. R.) comme Frederic Myers, proche de James, qui l'invite à participer à ses recherches sur les phénomènes médiumniques. James prononce une conférence à la S. P. R. en 1894, après s'être longuement entretenu avec la célèbre médium Eleanor Piper, puis il en accepte la présidence de 1894 à 1895. C'est pendant ces années de recherche entre psychologie et métaphysique qu'il développera l'idée d'une expérience religieuse qui engloberait à la fois l'expérience psychologique et l'expérience physiologique. Les protocoles de Myers, encadrant l'étude des phénomènes relevant de la télépathie, des apparitions – ou « hallucinations véridiques » – ou de la médiumnité, sont notamment exposés dans son livre posthume de

1903, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, ouvrage dans lequel est aussi explicitée sa conception d'un moi divisé en une partie « supraliminale » consciente et une partie « subliminale » inconsciente, constituant notre moi véritable, qui ne se développe pleinement qu'après la mort corporelle, lorsque l'esprit n'a plus à s'adapter à son environnement naturel. James s'inspirera nettement de cette conscience hors de la conscience qui relie le moi de l'individu aux autres moi, idée qu'il poursuivra jusque dans ses derniers travaux comme possibilité d'unification du monde pluraliste ¹³.

Un texte doublement critique

Lorsque William James donne la conférence Ingersoll de 1897, son projet est de répondre « aux objections, aux difficultés que notre culture moderne soulève quant à la vieille notion de vie dans l'au-delà ». Sa critique opère en deux temps. Dans un premier temps, il attaque ce qu'on appelle alors la « Nouvelle psychologie » scientifique et le matérialisme de certains philosophes qui, depuis les années 1870, entendent analyser les évènements psychologiques sur un plan purement expérimental, en s'inspirant de la physiologie, et dont l'inclination naturelle consiste ensuite à tenter de réduire le psychisme à ses composantes proprement neurologiques.

Il combat dans un second temps le pessimisme de l'esprit scientifique à l'égard de l'immortalité de l'âme qui s'est propagé parmi ses contemporains. Celle-ci est considérée comme impensable par certains au vu du nombre incalculable de vivants qui ont depuis les premiers jours de la Terre peuplé le sol de cette planète. Ce nombre rend en effet dérisoire la tentative de donner un statut exceptionnel à l'âme humaine quand on considère l'Homme comme une espèce parmi les autres au sein d'une histoire naturelle qui le dépasse largement. L'hypothèse inverse, celle consistant à accorder une âme à tous les vivants sur le modèle de l'humain, leur paraît également inconcevable. Parce que cela nous forcerait à concevoir un au-delà ridiculement peuplé, nous en serions conduits au scepticisme quant à la possibilité d'une préservation du vivant après la mort. Ici, c'est le travers fort dommageable des intellectuels consistant à anthropomorphiser Dieu en lui attribuant des limites, et à

¹³ Une thèse importante sur le sujet a été récemment soutenue à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne par Thibaud Trochu, intitulée *William James et la psychologie des « états seconds »*.

renoncer à leur foi en l'immortalité sous prétexte que celle-ci ne pourrait concerner les masses, que James a l'intention d'attaquer.

Il considère qu'il réfute ces deux objections à la doctrine de l'immortalité, d'où le sous-titre de son livre : « Deux *prétendues* objections à cette doctrine ». En ce sens, on peut dire que ses adversaires sont de deux ordres et que les premiers appartiennent au monde scientifique tandis qu'il s'agirait davantage, dans le second cas, de faire voler en éclat une sorte de mythe populaire relayé par quelques figures publiques, aujourd'hui assez largement oubliées d'ailleurs. Pourtant, les deux positions critiquées appartiennent en fait à une même forme moderne de pensée, qui fait prévaloir le quantitatif sur le qualitatif, et mesure donc les altérations de la matière cérébrale de la même façon que la masse des âmes que l'au-delà, pensé comme un espace géométrique mathématisable, pourrait contenir, au lieu de s'intéresser aux expériences vécues et à la réalité d'un monde qui s'éprouve sans doute plus qu'il ne se dénombre. Soit qu'un esprit du temps ait contribué à initier ces deux types de démarches intellectuelles en quelque sorte parallèles, soit que la science ait rendu les croyants eux-mêmes plus terre à terre, les deux objections à la thèse de l'immortalité de l'âme auxquelles James entend s'opposer sont apparentées et relèvent de ce qu'il appellerait une forme d'« intellectualisme » étriqué.

Il est certain que nous assistons pour James à une perte d'imagination de laquelle résulte l'affadissement de la foi : il nous dépeint, dans le second moment de sa conférence, le passage d'un monde ancien très hiérarchisé – et pour lequel l'au-delà, qui offre à tous l'immortalité, s'organise cependant autour des rois et des saints, dont la suprématie sur les « héros secondaires » et le peuple rappelle l'échelle des âmes aristotélicienne – à une modernité égalitariste où tous les hommes, tous les peuples et même tous les vivants étant mis sur le même plan, on en vient à douter du caractère exceptionnel de leur essence et d'une quelconque possibilité que quoi que ce soit qui anime ces milliards d'êtres décrits par la biologie ou l'anthropologie du XIX^e siècle puisse survivre à la mort que la psychophysique nous explique par ailleurs comme étant irrémédiable. Ce passage d'un monde clos à un univers infini de vivants altère notre empathie pour nos semblables, dont le nombre ébranle notre narcissisme autocentré, puisque ce que nous concevions comme quelque chose d'exceptionnel, notre vie ou notre âme, devient un caractère banal

partagé par un grand nombre d'êtres. Alors, comme nous voudrions que l'immortalité n'appartienne qu'à nous, c'est-à-dire à l'homme blanc occidental, nous nous faisons finalement plus aristocratiques que les Anciens, au point que nous préférons en sacrifier le concept plutôt que de vouloir la partager. Il faudrait niveler l'ensemble des vivants vers le bas, par la faute de l'égalitarisme à l'œuvre dans l'évolutionnisme, et refuser, pour tout vivant quel qu'il soit, cette survivance du principe vital qui transpire pourtant par tous les pores d'une corporéité traversée d'esprit. James, de son côté, s'oppose à ces présupposés d'une modernité occidentale anthropocentrée, jalouse de ses privilèges et plus prompte à les abandonner qu'à les partager. Il s'attaque aussi à l'obstacle épistémologique que constitue, pour la psychologie du chercheur comme pour celle du croyant, cette tendance à mesurer et à compter les vivants et l'espace jusqu'à faire croître l'incrédulité vis-à-vis de phénomènes qui n'ont rien de mesurable, mais que nous ne sommes plus capables de comprendre autrement. C'est la réduction systématique du qualitatif au quantitatif, du temps et du vécu au spatial, du vivant à la matière et de la pensée à l'étendue, que William James refuse par là-même.

Si sa critique est double, ainsi que nous le disions, ce n'est sans doute pas parce que l'adversaire serait double : il est toujours, au fond, le fruit d'une même modernité scientifique, dont les blessures narcissiques l'entraînent à renoncer à penser une immortalité pourtant concevable et sensible à travers l'ensemble du vivant. C'est plutôt parce qu'outre le fond doctrinal de cette pensée quantitative, l'auteur en attaque aussi les méthodes. En effet, il fait saillir par ses critiques la nature dogmatique d'un courant de pensée scientifique à l'œuvre dans le milieu scientifique comme au sein de la société, dont le réductionnisme est à chaque fois un présupposé injustifié, issu d'une mesquinerie morale et d'un manque de clarté conceptuelle. James, lui, fait face à ces arguments avec une tout autre méthode : celle qui consiste, sans dogmatisme aucun, à accepter les prémisses du raisonnement adverse pour observer de l'intérieur s'il « tient », poussant avec modestie ses concepts jusqu'à leur conclusion nécessaire, au lieu d'imposer ses propres valeurs et catégories sans recul critique sur celles-ci ; celle qui consiste aussi à privilégier l'empathie plutôt que l'observation extérieure, froide et distante, à préférer la générosité à l'égoïsme autocentré, et à faire le choix de l'optimisme, de l'espoir et de la foi plutôt que de se limiter à un pessimisme

et à une étroitesse d'esprit envers la notion d'immortalité qui ne nous apparaîtront peut-être vrais que parce que leurs prédictions peuvent être autoréalisatrices si l'on y croit.

L'analyse antiréductionniste de la notion de fonction

James s'empare de la notion de *fonction* pour en faire son angle d'attaque privilégié du matérialisme réductionniste de la psychophysiologie. S'arrêtant sur l'objection opposée par la psychophysiologie à la doctrine de l'immortalité de l'âme, il choisit d'adopter le point de vue des psychophysiologues pour observer si, effectivement, on peut dire que « la pensée est une *fonction* du cerveau ». Au fait des avancées de son temps en physiologie comme en psychologie, James accorde volontiers que la pensée entretient avec le cerveau une forme de corrélation ; ce qu'il refuse, c'est de limiter l'esprit à de simples zones cérébrales actives ou passives. On peut le rapprocher ce faisant d'un antiréductionnisme plus contemporain, qui s'oppose aujourd'hui au paradigme neurologique à l'œuvre au sein des sciences cognitives, tout en s'appuyant sur l'idée que le cerveau est bien de fait « l'endroit » de la pensée – de la même façon que la digestion a pour lieu et condition l'estomac, sans s'y réduire pour autant, ainsi que le défend Searle¹⁴.

S'il accorde un lien intime de l'esprit au cerveau, James entend donc interroger ce rapport : celui-ci oblige-t-il à renoncer à l'indépendance de l'esprit et à sa possible persistance au-delà de la mort cérébrale ? C'est ce qu'assure la position matérialiste, qui pose l'identité entre esprit et cerveau et se double souvent d'un réductionnisme épistémologique qui redéploie entièrement le psychologique à un niveau purement physiologique. James cite d'abord les travaux de Flechsig, qui défend l'existence d'un déterminisme du physiologique dans les comportements psychologiques et pense avoir trouvé la zone du cerveau qui correspond à la conscience ; il évoque en note les travaux du même genre de Wernicke, Munk, Dühring ou Büchner, avant de s'arrêter finalement sur l'œuvre de Cabanis, grand tenant du matérialisme. Les adversaires sont nettement désignés ; mais s'il assure s'opposer à l'ensemble de la « Nouvelle psychologie », James propose en fait un texte bien plus nuancé qu'il n'y paraît de prime abord. Il s'appuie ainsi sur les travaux de

¹⁴ Cf. notamment J. Searle, *L'Intentionnalité* (trad. fr. 1985), ou encore *Du cerveau au savoir* (*id.*).

Fechner afin de montrer que tout l'enjeu de la question de l'immortalité de l'âme tient à ce que l'on entend par « fonction » du cerveau. C'est ainsi qu'il peut soutenir que la psychophysique, et donc une partie de la « Nouvelle psychologie », peut s'accorder avec la doctrine de l'immortalité de l'âme, et même la soutenir.

L'idée que James entend démontrer est que l'on peut défendre une psychologie expérimentale, objective et faisant usage de la mesure, à la manière de Wundt ou de Fechner, sans adhérer nécessairement au matérialisme moniste ou au réductionnisme épistémologique. Les deux penseurs en question usent d'ailleurs tout autant que lui de l'introspection, et ne prétendent en rien réduire les états de conscience à la matière cérébrale. Pourtant, l'affirmation fréquente chez ceux qui s'appuient sur la physiologie, selon laquelle la pensée serait une fonction du cerveau, peut conduire à soutenir que la première se réduit au second, qui à la mort du sujet empêche donc toute continuation de l'esprit. Il y a là, pour James, quelque chose d'une mauvaise induction : le passage de l'observation d'une corrélation entre cerveau et esprit à l'établissement d'un lien causal de l'un à l'autre – et c'est d'abord dans la tradition empiriste humienne d'une critique de ce type de processus inductif que le raisonnement de cette conférence s'inscrit. La lettre de Hodgson du 25 novembre 1898 incite à penser la critique jamesienne en ces termes, puisque lui-même parle du cerveau comme une « condition réelle » et non une « cause » de l'esprit (*supra*, p. 63-64).

Plus précisément, on peut dire que la démarche de James consiste d'abord à mettre en évidence la confusion entre cause motrice et cause matérielle de l'esprit. Il n'est aucunement nécessaire que le lieu de la pensée, le cerveau, en soit aussi le créateur, et les scientifiques ne s'expliquent pas comment l'esprit émerge de zones décrites par l'anatomie. Or James propose une explication concurrente à la position matérialiste. Pour lui, en effet, conformément à sa thèse sur les seuils de l'esprit, le cerveau n'est que le vecteur de transmission et le régulateur ou le tamis d'un flux spirituel qui ne vient pas de la matière elle-même, mais d'un « monde transcendantal » où les esprits communiquent. Il n'est donc pas possible d'induire de la matérialité cérébrale l'idée d'une efficacité productive quelconque, et l'esprit doit être produit ou émis par le biais d'une autre source que le cerveau, qui n'en est que l'incarnation et le lieu de passage.

Il faut noter ici qu'au sein de l'histoire des argumentaires antiréductionnistes, la pensée de James présente une réelle originalité. Certains philosophes sont antiréductionnistes par suite de la simple affirmation des limites cognitives de l'homme, et assurent, comme Colin McGinn, qu'un mystère entoure la conscience, que l'esprit humain n'est pas équipé pour résoudre, une forme d'incomplétude l'empêchant de se connaître lui-même : les sciences naturalistes seraient alors incapables d'en réduire les énigmes à quelques échanges synaptiques. Mais la plupart des positions antiréductionnistes impliquent des thèses ontologiques plus développées, et l'on peut être antiréductionniste de bien des façons à ce titre. Le dualisme ontologique platonicien du *Phédon* incline à penser l'intellect, capable de connaître les formes immatérielles, comme immatériel lui-même, et quoique le néoplatonisme se veuille parfois moniste spiritualiste, à la manière de l'hénologie plotinienne qui rejette autant qu'elle le peut la positivité que les gnostiques accordent à la matière, conçue comme principe de corruption sans réalité ontologique, il y va là du même principe. Chez Aristote, l'âme est certes toujours incarnée, dans le monde sublunaire, mais elle relève là aussi d'une indépendance de l'esprit, qu'entendra défendre à sa suite la tradition scolastique, mêlant l'aristotélisme au dogme chrétien et regardant l'âme comme un principe distinct des corps matériels et destiné à s'en séparer. Le dualisme cartésien a donné à cette distinction de l'esprit et de la matière le sens d'une fondation des sciences physiques modernes comme science des corps étendus et mathématisables, en même temps que d'un tournant vers l'évidence des vécus, et a façonné le problème de l'interactionnisme – c'est-à-dire des liens entre corps et esprit et leurs pouvoirs causaux mutuels – tel que nous le concevons aujourd'hui. Ce mouvement de clarification des règles et des lois régissant nos états cognitifs et émotifs, initié par un tel dualisme, et la spécification du rôle de l'esprit et de la subjectivité dans notre connaissance du réel ainsi que dans sa mise en forme, se sont encore accentués à travers les travaux sur l'activité théorique et morale de l'esprit de la tradition kantienne puis néokantienne, jusqu'à l'agnosticisme ontologique d'une partie de l'épistémologie contemporaine, à partir de C. I. Lewis. À ce dualisme épistémologique donnant une place centrale et irréductible à l'esprit – ou plus généralement à la culture – au sein d'un réel par ailleurs de moins en moins aisément déterminable ontologiquement, il faut ajouter aujourd'hui le

dualisme naturaliste de Chalmers qui, pour faire face au « *hard problem of consciousness* », admet le rôle causal du cerveau dans la production de la conscience, mais donne à celle-ci un statut ontologique distinct ¹⁵.

L'antiréductionnisme dualiste implique en général de défendre un interactionnisme expliquant les rapports causaux mutuels de l'esprit et du corps. Mais la complexité de ces rapports causaux, de l'immatériel au matériel et réciproquement, a pu faire soutenir à Leibniz un parallélisme du corps et de l'esprit sans interaction aucune, réglé par Dieu *comme si* ces deux ordres avaient des effets l'un sur l'autre ¹⁶. On peut enfin être épiphénoméniste, et considérer que les phénomènes mentaux sont causés par les mouvements matériels – cérébraux notamment –, mais qu'ils n'en produisent pas eux-mêmes en retour. Cette position implique souvent une ontologie moniste matérialiste, ce qui n'empêche pas, comme le font Jerry Fodor ou Donald Davidson, de défendre un dualisme d'attribut, c'est-à-dire l'idée que les termes du langage ordinaire pour décrire nos états psychologiques sont incommensurables aux termes physiques pour les transcrire. On peut aussi rester matérialiste et défendre pourtant l'idée d'un fossé infranchissable entre l'explication neurologique de l'esprit, extérieure aux vécus, et les phénomènes mentaux, éprouvés en première personne, à la façon de Joseph Levine. C'est en quelque sorte ce que fait, sans position ontologique présupposée d'ailleurs, Thomas Nagel dans « What is it like to be a bat ? » (1974) : il affirme que l'observation extérieure des états physiques d'un animal ne permettra pas d'en inférer qu'il possède des états mentaux, en ce que la conscience a un caractère éminemment subjectif et ne peut être prêtée qu'aux êtres conscients d'en disposer. On pourra encore être antiréductionniste en arguant, comme Putnam, de la multiréalisabilité d'un état mental, et en affirmant qu'un même état mental, la peur par exemple, peut prendre de multiples formes physiologiques chez différentes espèces

¹⁵ En particulier, si nous pouvons concevoir des zombies dont les comportements sembleraient en tous points semblables aux nôtres, mais n'ayant pas d'états mentaux subjectifs partageables, c'est que nous accordons à ces derniers un statut particulier (D. Chalmers, *the Conscious Mind*, 1996).

¹⁶ Du temps de James, la psychophysique, si elle n'est pas épiphénoméniste, défend l'idée d'un parallélisme psychophysique, c'est-à-dire d'une concomitance des mouvements du corps – en particulier cérébraux – et de l'esprit, comprise comme une correspondance structurale réglée, ou comme la séparation analytique de deux aspects d'une même série.

animales¹⁷, ou même emprunter de multiples chemins neuronaux différents, de même qu'un même état mental pourra être traduit de plusieurs manières computationnellement¹⁸. Enfin, les argumentaires reposant sur la mise en évidence d'une différenciation entre les états neurologiques cérébraux et les *qualia*, d'abord décrits par C. I. Lewis puis popularisés par Franck Jackson¹⁹, ont pu inciter des penseurs comme Nelson Goodman à soutenir l'antiréductionnisme dans le cadre d'un pluralisme : pour ce dernier, il s'agit d'expliquer que le monde tel que le décrit la physique n'est pas le tout de ce que nous appelons le monde, et que les systèmes descriptifs de l'ensemble des autres sciences, tout autant que les systèmes décriptifs et toute forme de symbolisation, peuvent structurer nos expériences au point de former des mondes réels, affectant nos comportements, dont aucun ne peut se réduire au monde atomique des physiciens ; cela implique l'existence de nombreux niveaux de réalité, ou plutôt de réalités multiples, que l'on ne pourrait décrire à proprement parler en termes matériels – songeons notamment aux réalités sociales, artistiques ou spirituelles –, mais aussi la compréhension du cadre descriptif même du physicalisme comme dépendant de modèles conceptuels ou symboliques, ce qui peut faire tendre Goodman vers un irréalisme.

¹⁷ H. Putnam, « Psychological predicates », in W. H. Capitan et D. D. Merrill (dir.), *Art, Mind, and Religion* (1967), p. 37-48.

¹⁸ H. Putnam, *Representation and Reality* (1988).

¹⁹ Longtemps dualiste, Franck Jackson a soutenu contre le physicalisme l'idée d'une irréductibilité des *qualia*, par le biais notamment de son célèbre exemple de *Mary the Superscientist*, développé dans l'article « Epiphenomenal qualia » de 1982 puis élargi dans « What Mary didn't know » en 1986 : il s'agit d'une expérience de pensée mettant en scène Mary, une scientifique spécialisée en neurophysiologie de la vision, que l'on aurait forcée à travailler depuis le début de son existence dans un laboratoire où tout serait noir ou blanc ; elle connaîtrait parfaitement les longueurs d'onde et toutes les propriétés physiques des couleurs, de même que les qualificatifs de couleur attachés aux objets naturels dans le langage ordinaire ; mais en sortant pour la première fois du laboratoire, après des années d'études dans un environnement en noir et blanc, quoique spécialiste des couleurs, elle n'en aurait pas moins immédiatement, à la vue des objets en couleur du monde, de multiples connaissances nouvelles qu'elle n'aurait jamais pu obtenir par le seul examen des propriétés physiques de ces objets, et qui sont de l'ordre de vécus subjectifs qui ne dépendent pas de sa seule fantaisie cependant, et sont bien partageables avec d'autres humains et donc universalisables.

Ainsi, on pourrait dire de James qu'il défend lui aussi l'antiréductionnisme en pluraliste, mais sans abandonner le réalisme, notamment parce que son pluralisme est ontologique plus que cosmologique, et concerne plutôt les manières de catégoriser l'expérience d'un réel que les façons d'en construire les contours. Cependant, le pluralisme de James n'est pas sensible dans *De l'immortalité humaine*, car l'auteur « joue » ici au dualiste, ou en emprunte en tout cas le mode de raisonnement. C'est parce qu'une critique de la psychophysiologie de l'intérieur lui suffit, et qu'il s'agit là d'en montrer les lacunes plutôt que de défendre en retour un modèle positivement dualiste. En ce sens, si l'on voulait prendre au sérieux la déclaration préliminaire de James sur son peu d'intérêt pour la question de l'immortalité, on pourrait dire que le sujet n'est pour lui qu'un angle d'attaque parmi d'autres du matérialisme moniste – dont la destruction ouvre ensuite la possibilité d'un pluralisme à venir.

La solution proposée dans *De l'immortalité humaine* à la suite de cette critique, la théorie de la transmission, consistant à affirmer que le cerveau n'est autre que le vecteur d'un esprit qui le dépasse, s'inscrit dans une tradition idéaliste et transcendantaliste dont James a cherché à établir la lignée, comme sa lettre à F. C. S. Schiller du 19 août 1897 en témoigne (*supra*, p. 57), et dont il faut interroger la compatibilité avec l'empirisme du pragmatisme. L'établissement d'une telle parenté permet de replacer ce texte dans l'univers méta physique de James et de ses interlocuteurs, tant sur le terrain philosophique que sur le terrain religieux.

Religion, métaphysique et théisme jamesien

Idéalisme et empirisme radical

La conception de l'immortalité jamesienne prétend concilier bien des courants de pensée : outre ses liens avec les thèses de Fechner et de Myers, James mentionne notamment ses affinités avec la « philosophie idéaliste générale », et l'on constate dans sa correspondance ou dans sa conférence qu'il se réfère à Kant, lorsqu'il décrit le corps comme *condition restrictive de notre pensée*. Sans doute songe-t-il plus spécifiquement encore au transcendantalisme de Ralph Waldo Emerson, qui lui aussi conçoit l'idée d'un monde transcendantal qui dépasserait les limites matérielles de notre corporéité pour englober notre pensée dans ses flux spirituels. C'est ce monde qui nous ouvre la porte de nos instincts et de nos intuitions, et qui offre le « génie » à celui qui accepte de suivre, contre le conformisme social, ces rayons de lumière qui en émanent et exprimeront tout autant sa nature profonde que l'intelligence divine à l'œuvre au sein du monde.

On connaît pourtant les vives critiques de James contre l'idéalisme : celles qu'il exprimera dans *Philosophie de l'expérience*, en 1909, mais également ce qu'il dépeint de l'atmosphère « confinée et fétide » d'un idéalisme qu'il réserve aux tempéraments « fragiles et émotifs » dès 1879 (« Le sentiment de rationalité »), ou encore ses attaques contre l'essentialisme – et sa défense d'un certain matérialisme – dans les *Principes de psychologie*. À l'ontologie idéaliste, on accole en outre souvent une épistémologie rationaliste ou intellectualiste, à laquelle là aussi l'empirisme jamesien semble s'opposer farouchement. Il existe pourtant un idéalisme empiriste, celui de Berkeley. S'il ne se range pas à l'ontologie de ce dernier, James ne cesse de revenir sur l'importance de l'*expérience* dans notre détermination du réel et sa mise en forme ; or comme y insiste E. B. McGilvary, le néoréalisme qui se développe à l'orée du xx^e siècle, en empruntant beaucoup à James d'ailleurs, considère l'idéalisme comme une théorie qui regarde toute réalité comme constituée par des expériences ²⁰ .

²⁰ « C'est l'opinion qui ne reconnaît aucune réalité restant après que l'on a fait l'inventaire de toute l'expérience. » (E. B. McGilvary, « The Chicago "Idea" and Idealism », 1908, p. 594).

En ce sens restreint – et un peu particulier –, on comprend ce que James peut trouver d’attrayant à un idéalisme transformé en philosophie de l’expérience, de ses conditions de possibilité et de ses restrictions, le corps étant précisément ressaisi de cette façon dans *De l’immortalité humaine*.

Il faut par ailleurs considérer que ce texte prend place au sein d’une situation théorique fictive : James, se mettant dans la peau d’un psychophysiologue, en endosse un moment le matérialisme, avant de le faire voler en éclat de l’intérieur pour défendre alors une position dualiste, qui est moins la sienne propre que celle qu’il est nécessaire de soutenir après avoir analysé avec rigueur la prémisse selon laquelle l’esprit serait fonction du cerveau. C’est dans ce contexte qu’il se rapproche de l’idéalisme, qui est en ce sens l’autre facette du matérialisme.

Mais ce n’est pas seulement en un sens spécieux, ou forcé par la nécessité de ses prémisses matérialistes, que James dit s’inscrire dans une tradition idéaliste : il y a sans doute quelque chose de sincère dans cette déclaration. C’est sous un angle déjà pluraliste qu’il faut vraisemblablement la comprendre, et qu’il vaut la peine de lire *De l’immortalité humaine*, pour appréhender au mieux la façon qu’a l’auteur de s’autoriser à emprunter, tantôt les raisonnements des matérialistes, tantôt ceux des idéalistes et des transcendantalistes. L’idéalisme, pour lui, n’est finalement qu’une façon parmi d’autres de catégoriser l’expérience, une forme d’intimité avec le monde, entendu comme totalité omni-englobante et intelligible en droit, qui convient à certains tempéraments et peut être légitime tant qu’elle ne s’octroie pas le monopole des explications du monde.

Une foi métaphysique plus que religieuse

C’est précisément un monopole des explications du monde que William James entend refuser tant aux matérialistes qu’aux idéalistes dans cette conférence, dont on comprend qu’elle est porteuse des germes d’une métaphysique ambitieuse et originale. Les philosophes, et plus encore les théologiens, qui défendent l’immortalité de l’âme, sont souvent des « absolutistes » : ils pensent qu’un niveau permanent et absolu de l’être existe en dépit des accidents de la matière, sans quoi rien ne subsisterait à

l'anéantissement des étants et des vivants mortels par le passage du temps, et cela implique généralement de le concevoir de manière idéale. On sait que ce n'est pas la piste défendue par James qui, durant le premier « âge d'or » de Harvard, ferraillait précisément contre l'hégélianisme de George Herbert Palmer et l'idéalisme de Josiah Royce à ce sujet, et dont la pensée est antifondationaliste. Mais, attaché à défendre quelque chose d'un souffle spirituel propre à la métaphysique, il n'entend pas pour autant signer l'acte de décès de celle-ci, face au raz-de-marée naturaliste de la fin du XIX^e siècle. Il n'admet pas non plus le déplacement des questions métaphysiques vers les questions morales opéré par les postkantien et entreprend plutôt d'en rester au terrain de la science. Il s'agit dès lors pour lui de concilier la métaphysique et le champ de l'expérience, qui s'en trouve du même coup élargi pour accueillir les phénomènes psychologiques et religieux, nous l'avons dit. Si James s'attache à défendre la question de l'immortalité, c'est par conséquent à cause d'un système de croyances métaphysiques fondées pour lui sur des observations empiriques, plus que par foi religieuse ; si foi il y a, elle ressortit à la possibilité de concilier métaphysique et empirisme, et il s'agit d'une foi en la métaphysique elle-même. James croit à la théorie de la transmission, comme on s'en aperçoit dans les ouvrages qu'il consacre aux « recherches psychiques » jusqu'à la fin de sa vie. Pourtant, il affirme souvent que l'on ne peut parler de *réalités*, au sens plein du terme, que lorsque l'on envisage des phénomènes privés et personnels ²¹. Cela semble s'opposer à l'idée d'un niveau de conscience plus large qu'implique la théorie de la transmission, puisque si ce monde transcendantal est celui d'une communication de tous les esprits, voire de désindividuation de la pensée personnelle et de ses caractères propres dans l'unité d'un flux universel, il n'est plus susceptible d'expérience, ni d'une étude des esprits séparés en son sein. Il est toutefois aisé de résoudre cette tension, comme l'explique John J. McDermott²², si l'on considère, en accord avec un principe pragmatiste ici, que l'importance de ce niveau d'expérience « plus large », auquel appartiendraient les phénomènes spirituels relevant des

²¹ Cf. notamment W. James, *the Varieties of Religious Experience*, 1902, p. 498.

²² J. McDermott, introduction à *the Works of William James*, vol. 11, *Essays in Religion and Morality*, 1982.

communications médiumniques ou de l'immortalité de l'âme, est directement proportionnel aux changements qu'il implique dans notre vie active. Or il y a pour James quelque chose comme une performativité de ces thèses, qui ont un effet thérapeutique sur les mourants et sur leurs proches, mais permettent également à chacun de se rendre plus sensible à de potentielles tentatives de communication de la part des morts.

Enfin, ces seuils de la conscience dont l'ouverture est variable peuvent faire l'objet d'expériences, par le biais de drogues ou durant des états de santé critiques, et le cadre métaphysique dont nous disposerons nous rendra plus ou moins sensibles à une telle compréhension et catégorisation de ces expériences. Ainsi, si l'on admet la théorie de la transmission comme vraie, on lui laissera la possibilité de « faire une différence » dans notre vie réelle et on aura dès lors accès à un niveau d'expérience plus large, permettant de véritables expériences métaphysiques.

Les preuves de l'immortalité, entre tradition et modernité

Si le cerveau n'est que l'incarnation momentanée et contingente de l'esprit, ou plutôt le dispositif qui permet sa matérialisation et son individuation, il en est aussi la limitation. Cette thèse semblerait rapprocher James du dogme de l'incarnation chrétien, mais nous allons voir que les postulats comme les méthodes utilisés pour défendre sa position sur l'immortalité sont plus innovants qu'il n'y pourrait paraître.

Une stratégie de défense de l'immortalité de l'âme pourrait être d'en faire la preuve *a priori*, c'est-à-dire de déduire du concept d'âme sa nature intemporelle et éternelle, ce qui s'est fait à travers toute la tradition platonicienne puis cartésienne et chez la plupart des théologiens chrétiens. En ce sens, d'ailleurs, quand James affirme que sa thèse rejoint « la philosophie idéaliste générale », il n'est pas absurde de considérer qu'il entend par là se situer dans une forme de tradition néoplatonicienne – certains de ses développements sur le monde spirituel évoquant parfois Plotin. Celui-ci décrit les différentes étapes de la conversion, ce mouvement de retour à soi et à l'Un de l'âme après sa descente vers la multiplicité

sensible, comme autant de dépassements des barrières que l'esprit a acceptées en s'attachant aux corps sous l'influence de la matière, et comme une série de seuils à franchir, d'abord de manière intellectuelle, puis dans un désir intérieur d'unité qui peut amener l'âme à la fulgurance d'une illumination : alors l'âme, parvenue au stade de la désindividuation, au-delà de l'intellect, saisit son essence immortelle et atemporelle.

James, pourtant, préfère procéder de manière empiriste et, loin d'opérer par déduction, entend puiser la certitude rationnelle de l'existence d'une âme éternelle à même l'expérience. Il s'oppose aussi en cela à la stratégie kantienne visant à prouver l'immortalité par un argument moral, lequel consisterait à dire que l'horizon de la morale – qui lui donne tout son sens, à savoir le Souverain Bien – est impossible à atteindre de notre vivant, obligeant à penser une survivance de l'âme après la mort. Chez Kant, l'immortalité de l'homme n'est pas démontrable dans le champ de la connaissance, mais c'est un postulat de la raison pure pratique. Puisque nul être du monde sensible n'est capable, au cours de son existence, d'une parfaite obéissance à la loi morale, mais qu'il existe cependant dans le monde sensible des exemples de cette parfaite conformité – la sainteté –, conformité qui n'est envisageable que dans un progrès allant à l'infini, il faut donc supposer une existence et une personnalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment : « Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ²³. » Certes, il y a chez James quelque chose de cet ordre dans l'idée que des croyances comme la foi en Dieu ou en l'immortalité valent la peine d'être endossées en ce qu'elles peuvent changer notre perception de la vie elle-même, donnant du même coup une valeur morale, mais dans *De l'immortalité humaine*, l'argumentation est davantage portée sur la possibilité empirique de concevoir l'immortalité d'après les données scientifiques à disposition.

²³ I. Kant, *Critique de la raison pratique* (trad. fr. 1989), p. 131.

La « théorie de la transmission » jamesienne, s'inspirant de la théorie des vagues²⁴ de Fechner qu'il détaille dans la note f, postule que le cerveau ne fait que transmettre sans les produire les flux de pensée d'un univers transcendantal auquel il s'ouvrirait de manière variable selon le sommeil ou la veille, la passivité intellectuelle ou au contraire son intense activité, et qui permettrait de comprendre les phénomènes « surnaturels » comme des ouvertures exceptionnelles de l'esprit à ce flux qui dépasse les limites de notre matérialité et qui promet à l'âme, si ce n'est une immortalité physique, du moins une continuation bien effective dans ce monde « supralunaire » dont James emprunte la description à la poésie de Shelley. On peut relier ces positions à celles de Fechner dans son ouvrage de 1836, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, où le fondateur de la psychophysique annonce sa foi en l'immortalité de l'âme. Il considère la naissance comme le passage d'une première phase d'isolement total de la subjectivité à une deuxième phase de vie sociale, qui reste cependant quelque chose comme un isolement encore, en ce que nos enveloppes corporelles nous séparent toujours les uns des autres ; ce n'est que par la mort enfin, passage à la troisième phase du processus, que nous est offert un monde supérieur, au cœur de « l'Esprit suprême », d'où nous pouvons contempler « l'Essence des choses finies ». Fechner, comme beaucoup de scientifiques et métaphysiciens de la fin du siècle, a déjà lui aussi l'intuition d'un monde « transcendantal » des esprits, puisqu'il affirme que si l'homme existe certes pour soi, « son corps et son esprit ne sont qu'une demeure où pénètrent des esprits supérieurs [...] qui forment à la fois [son] sentiment et [sa] pensée ». James s'inspire encore de F. C. S. Schiller, auquel il emprunte l'idée que le matérialisme prend les choses à l'envers et que « la matière n'est pas ce qui produit la conscience mais ce qui la limite ». S'il a bien une originalité, c'est celle de pousser jusqu'au bout l'argumentation empiriste sur l'immortalité de l'âme, avec la plus grande exigence théorique qui soit.

Parmi les influences que James n'évoque pas directement ici, mais qui permettent d'affiner encore la compréhension de sa pensée sur cette

²⁴ Voir *supra*, p. 44, note 1.

question, on peut songer à Swedenborg²⁵ dont il est un fervent lecteur, mais aussi et surtout à son ami et correspondant Henri Bergson²⁶, qui s'est

²⁵ L'influence de Swedenborg, scientifique, théologien et philosophe suédois du XVIII^e siècle, est patente chez James. Son père, Henry James, en est un lecteur incondicional, s'étant même « converti » à la religion de Swedenborg en 1844. Pourtant, au XIX^e siècle, Swedenborg est surtout connu par le biais du jeune Kant, qui se moque de son idée d'une intuition intellectuelle qui s'expliquerait par la communion des esprits, et qui en 1766 fait de lui un portrait plein d'humour dans les *träume eines Geistersehers*, le décrivant comme un voyant mystique et illuminé. Si James s'intéresse à lui, c'est parce que Swedenborg, à partir de 1730, s'est peu à peu penché sur des questions spirituelles, et a cherché à découvrir une théorie expliquant les relations entre matière et esprit, ce qui l'a amené à pratiquer l'anatomie. Il a notamment découvert la fonction des glandes endocrines, ainsi que le fonctionnement du cerveau et du cervelet.

²⁶ Bergson, de son côté, distingue on le sait les données physiques et physiologiques, mesurables et mathématisables, des faits psychologiques, localisables dans la durée mais non dans l'espace. Les faits psychologiques occupent pour lui du temps, mais pas d'étendue. Il explique clairement que l'on n'appréhende les faits psychologiques que par cette « faculté spéciale » qu'est la conscience, car celle-ci est durée. La psychophysique inscrit les phénomènes psychologiques dans un temps et un espace conçus sur le modèle physique. Contre ces abstractions, il faut revenir par introspection à l'intuition, pour accéder aux données immédiates de la conscience. Bergson partage avec James l'envie de mêler physiologie, psychologie et métaphysique, ainsi que cette attention pragmatiste pour la vie et l'action (voir notamment l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, chap. 1). On sait Bergson également sensible à l'intérêt jamesien pour les expériences religieuses, comme en témoigne ce passage de son texte de 1911 « Sur le pragmatisme de William James » : « On s'est étonné de l'importance que James attribue, dans l'un de ses livres, à la curieuse théorie de Fechner, qui fait de la Terre un être indépendant, doué d'une âme divine. C'est qu'il voyait là un moyen commode de symboliser – peut-être même d'exprimer – sa propre pensée. Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde *humain* relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même. Avec ces choses et ces événements nous faisons corps – nous, c'est-à-dire tout ce que nous avons conscience d'être, tout ce que nous éprouvons. Les sentiments puissants qui agitent l'âme à certains moments privilégiés sont des forces aussi réelles que celles dont s'occupe le physicien ; l'homme ne les crée pas plus qu'il ne crée de la chaleur ou de la lumière. Nous baignons, d'après James, dans une atmosphère que traversent de grands courants spirituels. Si beaucoup d'entre nous se raidissent, d'autres se laissent porter. Et il est des âmes qui s'ouvrent toutes grandes au souffle bienfaisant. Celles-là sont les âmes mystiques. On sait avec quelle sympathie James les a étudiées. Quand parut son livre sur *L'Expérience religieuse*, beaucoup n'y virent qu'une série de descriptions très vivantes et d'analyses très pénétrantes – une psychologie, disaient-ils, du sentiment religieux. Combien c'était se méprendre sur la pensée de l'auteur ! La vérité est que James se penchait sur l'âme mystique comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées : comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? Là est sans doute l'origine, là est l'idée inspiratrice du « pragmatisme » de William James. Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont, pour lui, des vérités qui ont été senties et vécues avant d'être pensées. » (rééd. 2001, p. 5-6).

astreint à défendre de manière empiriste l'immortalité de l'âme²⁷. James lui-même faisait remarquer la parenté de leurs arguments antiphénoménistes dans sa lettre du 14 décembre 1902 accompagnant l'envoi à Bergson de *De l'immortalité humaine* : « Ce n'est qu'une réponse *ad hominem* contre l'objection banale, qui attache la conscience à l'existence du cerveau. Cela vous amusera peut-être d'y trouver une formule analogue à la vôtre : le cerveau n'est qu'un organe de *filtrage* pour la vie spirituelle²⁸. » Comme le rappelle S. Madelrieux, Bergson diffère surtout de James en ce qu'il s'appuie, non sur des phénomènes « surnaturels » aux marges de la psychologie, mais sur des phénomènes bien connus, ceux des aphasies survenues après des lésions cérébrales – son objectif étant de montrer que les souvenirs des aphasiques peuvent leur revenir à la suite d'un choc émotionnel, quoique leur possibilité d'expression soit d'ordinaire interrompue, prouvant qu'une vie mentale qui ne s'efface jamais existe et survit au-delà du filtre étroit du cerveau. En cela, on peut dire que Bergson entend en un certain sens ramener la métaphysique à la psychologie, tandis que le mouvement de James est celui d'une ouverture de la métaphysique à des phénomènes empiriques qui eux-mêmes doivent laisser place à une conception élargie de l'expérience, admettant des phénomènes « surnaturels ». La place spécifique de James dans l'histoire des preuves de l'immortalité de l'âme se trouve ici, dans la construction d'une métaphysique empirique ouverte et attentive à la diversité phénoménale.

²⁷ Sur les rapprochements qu'il est possible d'établir entre la pensée de Bergson et celle de James, leurs possibles influences mutuelles, mais aussi les différences nettes qu'il est nécessaire de poser entre eux pour comprendre l'origine propre de leurs cheminements philosophiques respectifs et ce qui les oppose ensuite, on pourra consulter *Bergson et James, cent ans après* (2011), un recueil dirigé par Stéphane Madelrieux, et notamment son chapitre « De l'âme à l'inconscient », où il y explique que le traitement psychologique de cette question métaphysique de l'immortalité, chez ces deux penseurs, identifie en somme l'âme dans ce qu'elle a d'indépendant du corps à *l'inconscient*, dont l'existence devient une hypothèse étayée par des expériences, mais potentiellement réfutable ou du moins révisable, donc susceptible d'un progrès scientifique.

²⁸ H. Bergson, *Mélanges : L'Idée de lieu chez Aristote – Durée et simultanéité – Correspondance – Pièces diverses – Documents*, 1972, p. 567.

Panthéisme et théisme

Si James se démarque de la tradition classique des « preuves » de l'immortalité de l'âme, c'est enfin parce qu'il rompt avec la tradition chrétienne pour laquelle l'immortalité de l'âme signifie nécessairement la préservation de la personnalité de l'individu dans l'au-delà : sur ce point, il affirme ne pas se prononcer, mais il envisage tout à fait un flux d'âmes non individuées de par le monde. Cette description d'un univers spirituel qui unit l'ensemble des vivants individués pour un moment dans tel ou tel corps, à la manière des îlots que l'océan fait apparaître mais qui ne sont que les sommets d'un même fond marin, pourrait faire penser à une spiritualisation de la nature proche du panthéisme, et ce d'autant plus que ce monde spirituel apparaît comme la part divine de l'homme. De même, James ne considère pas, à l'instar de saint Augustin, que Dieu a créé l'âme immortelle *ex nihilo* pour animer le corps : croire cela serait tout aussi absurde que de penser que c'est le cerveau qui engendre spontanément la pensée, et il faut plutôt parler de préexistence de l'âme dans un monde transcendantal. La démarcation d'avec la théologie est nette : James n'envisage pas la notion d'excellence morale des âmes immortelles, et il ne s'agit pas d'une immortalité chrétienne, accordée à quelque élite du simple fait de la grâce divine, ou après jugement de la vie morale de l'âme examinée, mais d'une possibilité accordée à tout vivant. Tous les hommes peuvent prétendre à rejoindre le monde transcendantal des âmes immortelles, d'où provient continuellement leur courant de pensée.

James ajoute toutefois, dans la préface de la seconde édition de *De l'immortalité humaine*, que sa conception de l'immortalité n'est pas panthéiste, et qu'il envisage une perpétuation des souvenirs sensibles de notre vie dans l'au-delà, notre âme individuelle incarnée étant reliée à sa partie transcendantale et pouvant donc assurer une forme de continuité après la mort. De cela, il n'apporte aucune preuve à proprement parler dans le texte, mais on peut concevoir comment justifier une telle affirmation en relisant *Les Formes multiples de l'expérience religieuse* de 1902. James y explique tout d'abord, dans les conférences 16, 17 et 18, qu'à la philosophie, part rationnelle de la théologie sur ces questions, il faut

toujours ajouter l'élan vital du mysticisme, qui est source de toute construction religieuse ; or celui-ci relève d'une expérience individuelle, qui justifie que l'on considère la possibilité d'une immortalité en première personne. L'immortalité individuelle est une croyance théiste, celle d'un Dieu créant chaque individu à son image ; or dans la conférence 20, après avoir émis le doute d'une réductibilité possible des expériences religieuses à des phénomènes psychologiques ressortissant à un naturalisme que l'on pourrait classer du côté du panthéisme philosophique, James penche finalement en faveur d'un théisme offrant à l'âme une existence individuelle après la mort. C'est du moins ainsi que David Lamberth, dans son étude sur *William James and the Metaphysics of Experience*, interprète la célèbre déclaration ²⁹ : « the fact that the conscious person is continuous with a wider self through which saving experiences come [...] is literally and objectively true as far as it goes ³⁰ ». Nous pouvons lire ici la proclamation d'un panpsychisme pluraliste, qui envisage un univers fait de substances spirituelles discrètes, pouvant potentiellement perdre le contact avec le reste de la communauté des âmes, comme James l'évoque dans les derniers pages de son texte. Enfin, les lettres de James présentées plus haut dans le dossier critique nous donnent l'indice d'un argument moral à la possibilité d'une solution théiste de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire à la survivance individuelle de l'esprit après la mort :

[...] si nous sommes théistes, nous pouvons aller plus loin encore sans changer de résultat. Nous pouvons dire que Dieu a une capacité d'aimer si inépuisable qu'Il a besoin d'une accumulation sans fin de vies créées qu'Il appelle à Lui. Il ne s'épuise ni ne se lasse jamais, à l'inverse de nous, devant cette production toujours croissante d'êtres. Son échelle est l'infini. Sa compassion est sans fin et n'est jamais saturée. (*supra*, p. 3)

Il s'agirait d'imaginer un Dieu véritablement tout-puissant, et par là-même en perpétuelle croissance, dont l'émanation ne serait pas seulement l'individuation momentanée d'une quantité fixe de substance spirituelle en des corps distincts, mais la production constante de nouvelles entités spirituelles individuelles. Cet argument, développé dans la seconde partie

²⁹ D. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, 2009, p. 136-137.

³⁰ *the Works of William James*, vol. 15, *the Varieties of Religious Experience*, 1985, p. 405.

de la conférence, est comme les autres de l'ordre de la préférence morale et de la foi, sans doute. Celle-ci, à cet égard, est acceptée par James comme ce qui, précisément, innerve l'ensemble de son empirisme radical et donne vie à sa métaphysique pluraliste.

La mise en question du dualisme des psychologues « scientifiques » de la fin du XIX^e siècle, qui opposent matière et pensée, est engagée dans *De l'immortalité humaine*, et il est sensible que c'est elle qui mènera ensuite le philosophe à *Philosophie de l'expérience*. Pourtant, l'ensemble des éléments constituant l'originalité de l'empirisme radical de James, à l'aune desquels on peut lire le texte de cette conférence de 1897, ne sont pas présents à cette date dans ce qui n'est encore ici que l'exploitation d'un angle d'attaque parmi d'autres des problèmes qui se poseront à lui avec toujours plus d'acuité par la suite. Comme l'explique É. Boutroux, à la fin de ces pages, « si donc l'immortalité de l'individu humain ne peut être considérée comme démontrée, il faut reconnaître que, pour un homme qui ne se fie qu'à l'expérience, la principale objection qu'on y oppose n'est pas valable ³¹ ». Cela suffira au lecteur « volontariste » pour poursuivre avec James le chemin entamé ici vers ce qui deviendra bientôt une véritable métaphysique de l'expérience.

³¹ É. Boutroux, *William James*, 1911, chap. 4, p. 99.

Bibliographie

- Alger, W. R., *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, New York, W. J. Widdleton, 1860 ; rééd. Boston, Robert Brothers, 1889.
- Arnold, M., *Lectures and Essays in Criticism*, éd. R. H. Super, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889 ; rééd. Paris, Puf, 2001.
- , « Sur le pragmatisme de William James », introd. à W. James, *Le Pragmatisme*, trad. fr. Paris, Flammarion, 1911 ; rééd. *Sur le pragmatisme de William James*, Paris, Puf, 2001.
- , *Mélanges : L'Idée de lieu chez Aristote – Durée et simultanéité – Correspondance – Pièces diverses – Documents*, éd. A. Robinet et alii, Paris, Puf, 1972.
- Bible*, trad. Louis Segond, Société biblique britannique et étrangère, 1910.
- Binet, A., « Paul Flechsig, *Gehirn und Seele* [Cerveau et âme] », *L'Année psychologique*, Paris, 1895, vol. 2, n° 2, p. 598-599.
- Blum, D., *Ghost Hunters, William James and the Search for Scientific Proof of Life after Death*, New York, Penguin Press, 2006.
- Boutroux, É., *William James*, Paris, Armand Colin, 1911.
- Cabanis, P. J. G., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802 ; rééd. Paris, L'Harmattan, 2005.
- Cajal, S. R. Y., *Les Nouvelles Idées sur la fine anatomie des centres nerveux*, Paris, 1894.
- Canguilhem, G., « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Cahiers pour l'analyse*, mars-avril 1966.
- , « Le cerveau et la pensée » (1980), in É. Balibar et alii (dir.), *G. Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie/Albin Michel, 1993, p. 11-13.
- Chalmers, D., *the Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Claparède (É.), « Revue générale sur l'agnosie », *L'Année psychologique*, Paris, 1899, vol. 6, n° 6, chap. 2, p. 74-76.
- Clifford, W. K., « The Ethics of Belief », *Contemporary Review*, 1877 ; rééd. in *Lectures and Essays*, op. cit.
- , « On the nature of things-inthemselves », *Mind*, vol. 3, n° 9, 1878, p. 57-67.
- , *Lectures and Essays*, éd. L. Stephen et F. Pollock, Londres, Macmillan, 1879, 2 vol.
- Du Bois-Reymond, E., *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Verlag Von Veit, 1872.
- , *Die sieben Welträtsel*, Leipzig, Verlag Von Veit, 1882 ; rééd. BiblioBazaar, 2009.
- Dühring, E. K., *Der Wert des Leben*, Leipzig, Fues's Verlag, 1865.
- Emerson, R. W., « Self-reliance », in *Essays*, Boston, J. Munroe & Co., 1841 ; trad. fr. M. Bégot : *La Confiance en soi et autres essais*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque Payot, 2000.
- , *Poems*, Boston, Houghton & Mifflin, 1885.
- Fechner, G. T., *Das Büchlein vom Leben nach dem tode*, Leipzig, Grimmer, 1836 ; trad. fr. M. Ouerd et A. Yaiche : *Le Petit Livre de la vie après la mort*, Montpellier, Éditions de l'Éclat, 1987.
- , *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1860.
- Flechsig, P., *Gehirn und Seele*, Leipzig, A. Edelmann (1894), 1974.
- , *Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit : Rede, gehalten zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Königs Albert von Sachsen am 23*, Leipzig, Verlag Von Veit, 1896.
- Gurney, E., Myers, F. et Podmore, F., *Phantasms of the Living*, Londres, Rooms of the Society for Psychological Research, 1886 ; rééd. Gainesville, FLA, Scholars' Facsimils & Reprints, avec une présentation de L. R. N. Ashley, 1970 ; trad. fr. abrégée L. Marillier : *Les Hallucinations télépathiques*, Paris, Alcan, 1892.
-

Helmholtz, H. L. von, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die theorie der Musik*, Brunswick, 1863 ; trad. fr. M. G. Gueroult et M. Wolff, éd. Victor Masson : *théorie physiologique de la musique*, Paris (1868), 1970.

Henri, V., « Wernicke, *Précis de psychiatrie* », *L'Année psychologique*, Paris, 1895, vol. 2, n° 2, p. 909-912.

Hodgson, S. H., *The Philosophy of Reflection*, Londres, Longmans, Green & Co., 1878.

Huxley, T. H., « On the hypothesis that animals are automata, and its history », *the Fortnightly Review*, n° 16, 1874, p. 555-580.

Jacobi, M. C. Putnam, « Considerations on Flechsig's 'Gehirn und Seele' », *Journal of Nervous and Mental Disease*, n° 24, déc. 1897, p. 747-768.

James, W., *the Works of William James*, éd. F. H. Burkhardt, F. Bowers et I. K. Skrupskelis, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 1975/1988, 19 vol.

Vol. 4 : *A Pluralistic Universe*, introd. R. j. Bernstein, 1977.

Vol. 5 : *Essays in Philosophy*, introd. j. j. McDermott, 1978.

Vol. 6 : *the Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, introd. E. H. Madden, 1979.

Vol. 7 : *Some Problems of Philosophy*, introd. P. H. Hare, 1979.

Vol. 8 : *Principles of Psychology, Volume I*, introd. R. B. Evans et G. E. Myers, 1981.

Vol. 9 : *Principles of Psychology, Volume II*, 1981.

Vol. 10 : *Principles of Psychology, Volume III*, 1981.

Vol. 11 : *Essays in Religion and Morality*, introd. j. j. McDermott, 1982, incluant *Human Immortality*.

Vol. 13 : *Essays in Psychology*, introd. W. R. Woodward, 1983.

Vol. 15 : *the Varieties of Religious Experience*, introd. j. E. Smith, 1985.

Vol. 16 : *Essays in Psychical Research*, introd. R. McDermott, 1986.

Vol. 17 : *Essays, Comments, and Reviews*, introd. I. K. Skrupskelis, 1987.

Vol. 19 : *Manuscript Lectures*, 1988.

—, *the Correspondence of William James*, éd. I. K. Skrupskelis et E. M. Berkeley, Charlottesville, University Press of Virginia, 1992-2004, 12 vol.

—, « Review of B. P. Blood's *the Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* », *the Atlantic Monthly*, vol. 33, n° 205, nov. 1874, p. 627-628.

—, « Are we automata ? », *Mind*, vol. 4, n° 13, 1879, p. 1-22.

—, « The sentiment of rationality », *Mind*, vol. 4, 1879, p. 317-346.

—, *the Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co., 1897 ; trad. fr. L. Moulin, *La Volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

—, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, *University of California Chronicle*, vol. 1, n° 4, sept. 1898.

—, « Talks to students », in *talks to teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., 1899 ; rééd. Chesnut Hill (MA), Adamant Media Corporation, 2000 ; trad. fr. : *Aux étudiants, aux enseignants*, Paris, Payot (1906 et 1914), 2000.

—, *the Varieties of Religious Experience : a Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co., 1902 ; trad. fr. F. Abauzit : *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, avec une préface d'Émile Boutroux, Paris, Alcan, 1906 ; trad. fr. partielle B. Méheust : *Les Formes multiples de l'expérience religieuse*, Paris, Exergue, 2001.

—, « Does consciousness exist ? », *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, 1^{er} sept. 1904, p. 477-491.

—, *Pragmatism : a New Name for Some Old Ways of thinking*, New York, Longmans, Green & Co., 1907 ; rééd. Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; trad. fr. N. Ferron : *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2007.

—, *A Pluralistic Universe*, New York, Longmans, Green & Co., 1909, « Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy » ; trad. fr. E. Le Brun et M. Paris : *Philosophie de l'expérience*, Paris, Flammarion, 1910 ; trad. fr. S. Galetic, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

-
- , *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green & Co., 1912 (posth.) ; trad. fr. G. Garreta et M. Girel : *Essais d'empirisme radical*, Marseille, Agone, 2005 ; rééd. Paris, Flammarion, 2007, « Champs ».
- , *Expériences d'un psychiste*, trad. fr. E. Durandeaud, Paris, Payot (1924), 2000.
- Kant, I., *träume eines Geistersehers*, Königsberg, J. J. Kanter, 1766 ; trad. fr. F. Courtès : *Les Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, Paris, 1967.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch, 1781 ; trad. fr. A. Renaut : *Critique de la raison pure*, Paris, GarnierFlammarion, 2006.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch, 1788 ; trad. fr. F. Picavet : *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf (1943), 1989.
- Lamberth, D., *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Latreille, P. A., *Familles naturelles du règne animal*, Paris, j. B. Baillière, 1825.
- Lotze, H., *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung, 1852 ; trad. fr. A. Penjon : *Psychologie médicale*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Luys, j. B., *Le Cerveau et ses fonctions*, Paris, G. Baillière et Cie, 1876.
- McGilvary, E. B., « The Chicago « Idea » and Idealism », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, V, 1908.
- Maldieroux, S. (dir.), *Bergson et James, cent ans après*, Paris, Puf, 2011.
- Myers, F. W. H., *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, New York/Londres/Bombay, Longsman, Green & Co., 1903 ; trad. partielle S. Jankelevitch : *La Personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales*, Paris, Alcan, 1905.
- Nagel, Th., « What is it like to be a bat ? », *the Philosophical Review*, vol. 83, n°4, oct. 1974, p. 435-450.
- Putnam, H., « Psychological predicates », in W. H. Capitan et D. D. Merrill (dir.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, p. 37-48.
- , *Representation and Reality*, Cambridge (MA), MIT Press, 1988.
- Ribot, T., *La Psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Ladrance, 1870 ; rééd. Paris, L'Harmattan, 2002.
- Richardson, R. D., *William James : In the Maelstrom of American Modernism*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2007.
- Schiller, F. C. S., *Riddles of the sphinx : a Study in the Philosophy of Evolution*, Londres, S. Sonnenschein, 1891 ; rééd. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- , *Humanism, Philosophical Essays*, Londres, Macmillan & Co. Ltd., 1903 ; rééd. BiblioLife, LCC, 2009.
- Searle, j., *L'Intentionnalité*, trad. fr. Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- , *Du cerveau au savoir*, trad. fr. Paris, Hermann, 1985.
- Shelley, P. B., *Adonaïs, An Elegy on the Death of John Keats*, Londres, Edward Moxon, 1821 ; Vancouver, Read Books, 2008.
- Spencer, H., *First Principles*, New York, A. L. Burt Company, 1860 ; trad. fr. M. Guymiot : *Premiers principes*, Paris, Schleicher, 1902.
- Stevenson, R. L., *the Lantern Bearers, in Across the Plains*, Londres, Longmans, Green & Co, 1883 ; rééd. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- Stewart, B. et Tait, P. G., *the Unseen Universe : Or, Physical Speculations on a Future State*, Londres, Macmillan, 1875 ; rééd. New York, Cosimo, Inc., 2007.
- Ward, j., « Naturalism and Agnosticism », *the Gifford lectures delivered before the University of Aberdeen in the years 1896/1898*, vol. 1, Édimbourg, A. & C. Black., 1899.
- Wernicke, C., *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen*, Leipzig, Thieme, 1894 ; rééd. BiblioLife, LCC, 2010.
- Wundt, W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, W. Engelmann, 1874 ; trad. fr. É. Rouvier, *Principes de psychologie physiologique*, Paris, Alcan, 1886 ; fac-similé de la 2^e éd. de 1886 en 2 vol. présentée par S. Nicolas, Paris, L'Harmattan, 2005.
- , *System der Philosophie*, Leipzig, W. Engelmann, 1889 ; rééd. Chesnut Hill, MA, Adamant Media Corporation, 2006.
-