

jour avec plus de clarté. De l'homme lui-même, il écrivait : « Un foyer ardent était là, dont on recevait chaleur et lumière. »¹ Il brille toujours, ce foyer, il éclaire encore les esprits, la jeunesse de France et d'Amérique.

Magnifique exemple d'une amitié où chacun sut rester lui-même ! Affection, estime mutuelle, mais aucun sacrifice de la pensée personnelle. Admiration réciproque, indépendance complète : ainsi vont leurs deux gloires distinctes et fraternelles. Gratitude de leur accord, bonheur de se sentir unis, aucune petitesse, nul soupçon d'envie ou de jalousie, mais une force nouvelle puisée par chacun d'eux, au milieu de leur route, dans la conscience de leur union, d'une union commune au service de la vérité. Pas de modèle plus noble que celui que nous offre ce couple de penseurs.

1. *Op. cit.*, p. 7.

Personal copy of Mathias Girel, "Un braconnage impossible" in: Stéphane Madelrieux (Dir), Bergson et James, cent ans après, Paris, Puf, 2011, ISBN : 978-2-13-058205-2. 27-56.

UN BRACONNAGE IMPOSSIBLE : LE COURANT DE CONSCIENCE DE WILLIAM JAMES ET LA DURÉE RÉELLE DE BERGSON

*Mathias Girel*¹

*The essence of mind's being is the stream of thought ;
Difference of mind's being, is difference of the stream ;
Within this single difference may be brought
The countless differences that are or seem.*

Ebenezer JONES,
Studies of Sensation and Event, 1843²

INTRODUCTION

James a maintes fois célébré les rencontres philosophiques³ et l'on sait ses efforts et ceux de Bergson pour se voir, lors des passages de James en Europe. Proximité physique ne signifie évidemment pas convergence ni capillarité philosophiques, comme l'apprend à ses dépens Agathon dans le *Banquet* de Platon. Or, le rapprochement, mais aussi les confusions, entre la philosophie de Bergson et celle de James, voire entre « bergsonisme » et « pragmatisme », restent un pas-

1. ENS-Ulm CIRPHLES. Ce texte a été présenté une première fois en mai 2008 à Paris 7 lors du colloque James et Bergson ; diverses sections ont depuis fait l'objet de discussions dans le cadre de mon séminaire à l'ENS. Je remercie chaleureusement Stéphane Madelrieux à la fois de m'avoir donné l'occasion de présenter ce texte et pour sa patience tout au long de cette publication.

2. Voir Hodgson (1878, 101), qui a bien relevé ce passage.

3. *Lettre à Bergson* du 13 mai 1905. Voir, pour une version plus « cannibale », *Lettre à Alice H. G. James*, 29 janv. 1883, James *et al.* (1992), vol. 5, p. 410, concernant Renouvier. Sur ce type de rencontres, voir Girel (2007).

sage obligé de l'étude des deux hommes. Si cette confusion – peut-être ces familles de confusions – sont caractéristiques du début du XX^e siècle¹, il serait sans doute illusoire de croire que nous en sommes sortis aujourd'hui. C'est en France une expérience encore très répandue chez le jamesien que devoir se justifier par rapport au « bergsonisme », et c'en est une autre pour le « bergsonien » que de devoir dire qu'il n'est pas forcément « pragmatiste ». Ces glissements ont déjà été maintes fois analysés et je tiendrai ici pour acquis que Horace Kallen², Floris Delattre³, Ralph Barton Perry⁴ et Millic Capek⁵, qui ont procédé à la revue de détail, nous ont donné suffisamment d'éléments pour qu'il ne soit pas nécessaire de reprendre le dossier dans son ensemble.

Le propos sera plutôt de décomposer un travers de lecture que l'on inflige généralement aux deux auteurs à partir d'un terrain plus limité : le thème du « courant », ou flux (*stream*), de conscience, thème prétendument commun aux deux hommes.

Je vais pour cela tenter d'identifier, dans la première section, deux grandes manières d'aborder le rapport entre les deux hommes qui ont conduit à méconnaître leur apport propre. L'une interdit tout simplement de les lire comme philosophes, même si elle est couramment pratiquée, ce que j'illustrerai à la lumière de deux exemples. L'autre type de lecture engage, lui, un contresens sur la thèse même de James, et c'est ici que la face critique de ce chapitre se retourne en argument positif. Le cœur de ce contresens est de croire que James aurait *introduit* le thème du courant de pensée ou de conscience, et que ce serait là son originalité. Or, comme il est normal chez un auteur pragmatiste après tout, l'originalité réside dans l'*usage* qui est fait de ce thème.

En examinant dans la deuxième section les rouages de ce contresens, dont il n'est pas certain que tous les lecteurs de Bergson l'aient

1. Worms (1999), repris dans Worms (2009).
2. Kallen (1914).
3. Delattre (1923). Voir page 2, n. 4, une petite bibliographie de la question.
4. Perry (1935).
5. Capek (1950).

totalemment évité alors même qu'ils pensaient le déposer, on tentera donc de préciser tout d'abord en quoi le *thème* lui-même n'est pas spécifiquement jamesien, ensuite en quoi le propos de James n'est pas tant de décrire ce flux pour lui-même que de nous expliquer ce qui nous guette si nous le négligeons *systématiquement*, enfin quelles sont les fonctions remplies par les passages sur le courant de conscience dans l'argument de James.

1. DEUX FAMILLES DE CONFUSIONS : BRACONNAGE ET VENTRILOQUE

La caricature que l'on se fait des deux hommes oscille généralement entre deux positions que, par commodité, je nommerai « procès en braconnage » et « procès en ventriloquie ». Ces deux positions obéissent à des logiques fort distinctes, même si elles se superposent parfois.

Selon la première lecture, l'un des deux hommes, voire les deux, seraient des « braconniers », un peu comme s'il était possible de « voler » un concept à un philosophe, d'aller chasser sur ses terres pour en ramener un gibier qu'il n'aurait pas su, ou pas voulu, exploiter¹.

Il n'a pas manqué de lecteurs pour prétendre que Bergson aurait ainsi « braconné » certaines de ses idées (notamment sur la durée réelle et le courant de conscience) dans les *Principles* de James. Théodore Flournoy a, de ce point de vue, été l'un des plus féroces critiques de Bergson auprès de James, même si cette critique s'est pour l'essentiel concentrée dans la correspondance privée. Recevant en 1907 *Le Pragmatisme*, il note ainsi, à propos de l'originalité de Bergson :

J'ai l'impression qu'il n'est pas si original que beaucoup de gens le pensent, diverses indications me conduisent à penser qu'il a puisé assez librement – même avant son premier ouvrage, *Les données immédiates de la*

1. Sur le « braconnage », voir par exemple et entre autres Certeau (1978, 1990).

conscience – dans la *Critique philosophique*, et plus particulièrement dans les articles que cette revue a publiés entre 1880 et 1889, sous la plume d'un certain William James¹.

Et, au cas où les choses ne seraient pas assez claires, il rapporte un propos selon lequel « toute la théorie bergsonienne de la durée et de la conscience n'est qu'un plagiat [du] courant de conscience [de James] »². Il est difficile de formuler plus nettement le premier procès qui nous occupe ici.

Inversement, c'est-à-dire du côté de ceux qui lisent James avec des « lunettes » bergsoniennes, on trouve des lecteurs pour affirmer que l'empirisme radical ne serait qu'une « autre version » de la théorie des « images » du premier chapitre de *Matière et mémoire*, ou pour rattacher le pragmatisme à l'émerveillement ressenti par James devant *L'Évolution créatrice*.

C'est avoir une idée bien naïve de la philosophie ; James a presque cinquante ans et a écrit la quasi-totalité des *Principles*, sur lesquels il travaillé depuis douze ans, dont il publie régulièrement les chapitres, quand paraissent les *Essais* de Bergson, et il aurait bien mal lu *Matière et mémoire* s'il n'avait pas été attentif au dépassement du premier chapitre, sur les images, dans la suite de l'ouvrage³. Il a effectivement lu *L'Évolution créatrice* en pensant que Bergson avait donné un coup fatal à l'intellectualisme, mais, là encore, il se serait singulièrement trompé s'il y avait vu une *défense* du pragmatisme. Au-delà, le procès en braconnage est problématique en raison même de son présupposé : il suppose que l'on puisse prélever des « philosophèmes » si l'on ose dire, que cet emprunt mérite d'être signalé, et que ce qui est emprunté soit suffisamment stratégique dans la philosophie de celui à qui on l'emprunte pour que ce dernier continue à avoir des droits dessus. Elle condamne peut-être à adopter une vision étrange de l'entreprise philosophique.

1. *Lettre à James* du 17 juillet 1907, James *et al.* (1966, 189-190). Traduction réalisée à partir de la version publiée en langue anglaise.

2. *Ibid.* Je remercie Thibaud Trochu pour avoir attiré mon attention sur cette lettre et pour m'avoir donné accès à des documents de recherche sur Flournoy inédits.

3. Pour un parcours de l'argument de *Matière et mémoire*, voir Worms (1997).

Selon une autre lecture, toujours en vogue, l'un ne cesserait de parler à travers l'autre, et l'on pourrait donner à cette accusation le nom de *procès en ventriloquie* : le bergsonisme serait en fait un pragmatisme, le pragmatisme serait la version américaine du bergsonisme. Aux « fantômes de problèmes »¹ se superposeraient des fantômes de voix.

Il faut d'abord envisager l'accusation de ventriloquie avant de pouvoir repérer des braconnages, car cette seconde accusation ne vaut que si la première a été levée : c'est précisément ce premier procès qui interdirait de repérer des territoires propres à l'un des deux philosophes : il n'y aurait en fait plus rien à emprunter, puisque les deux philosophies que l'on compare ne seraient différentes qu'en apparence.

Un peuple de cartésiens qui s'ignorent

Un exemple s'impose pour expliciter cette image, car la confusion entre pragmatisme et bergsonisme s'inscrit dans un dispositif d'interprétation de la pensée américaine plus large et beaucoup plus enraciné, celui de la « répression » de la voix ou des voix philosophique(s) américaine(s)², et il ne semble pas exagéré de revenir pour cela au deuxième tome de *De la démocratie en Amérique*. Tocqueville y affirmait dans des lignes restées célèbres et abondamment commentées :

Je pense qu'il n'y a pas, dans le monde civilisé, de pays où l'on s'occupe moins de philosophie qu'aux États-Unis. Les Américains n'ont point d'école philosophique qui leur soit propre, et ils s'inquiètent fort peu de toutes celles qui divisent l'Europe ; ils en savent à peine les noms.³

1. Cf. Bergson et Robinet (1991, 1303).

2. Sur ce thème, et à propos du cas d'Emerson, voir Cavell (1989), repris dans Cavell (2009). S. Laugier a donné de nombreux éclairages sur ce thème, voir en premier lieu Laugier (1999) et Laugier (2004).

3. Tocqueville (1840, vol. 2, p. 5), t. II, chap. 1, « Influence de la démocratie sur le mouvement intellectuel aux États-Unis ». Voir Guellec (2004).

L'ironie est que le constat de Tocqueville coïncide avec les premiers textes importants d'Emerson (*Nature*, 1836 ; *American Scholar*, 1837¹), mais l'intérêt de son propos tient à ce qu'il ne s'arrête pas là. Il opère en effet deux coups de force :

(1) il soutient que les Américains n'ont pas conscience d'avoir une philosophie et de suivre une méthode *mais* qu'ils ont bien une philosophie implicite ;

(2) il va préciser que cette philosophie fait grand cas de la « raison individuelle », en quoi non seulement les Américains seraient philosophes sans le savoir, mais ils seraient de plus cartésiens sans jamais s'être donné la peine de lire Descartes :

Chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison. L'Amérique est donc l'un des pays du monde où l'on étudie le moins, et où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes. Cela ne doit pas surprendre. Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter².

Il y aurait là un effet de ventriloquie : les Américains ont une voix philosophique, à leur insu, et cette voix philosophique n'est pas même la leur, mais celle d'un autre. Mais peu importe finalement ce que les Américains pensent vraiment, dans le constat que dresse Tocqueville au milieu du siècle.

Les choses ont légèrement changé, lorsque James fait paraître ses premiers textes célèbres dans des revues internationales. Au tournant du siècle, il n'est en effet tout simplement plus possible d'ignorer de la même manière la vitalité de la philosophie américaine, et l'on ne peut plus, comme Tocqueville, résumer l'esprit philosophique des Américains sans les consulter.

Autour de 1900, en effet, l'Amérique philosophique, qui existait déjà au temps de Tocqueville³, devient visible et audible, ce qui

1. Cf. Chauviré (1992).

2. Tocqueville (1840, 6).

3. Voir entre autres Kuklick (2001) et Kuklick (1977) sur cet « avant ».

change les termes du problème. Il y a là quelque chose de nouveau, qui pourrait échapper : James, juste avant de prendre la parole à Édimbourg, pour donner ses conférences sur les *Variétés de l'expérience religieuse*, relève ce qui lui semble être un changement de rôles récent :

Pour nous, Américains, l'expérience de recevoir de l'instruction, de vive voix comme par les livres, de la part de savants européens, est tout à fait familière. [...] Cela nous semble être chose naturelle que d'écouter pendant que les Européens parlent. L'habitude contraire, de parler alors que les Européens écoutent, nous ne l'avons pas encore acquise, et, pour celui qui se risque le premier à commettre un acte aussi présomptueux, une certaine attitude d'excuse est de mise¹.

Le bergsonisme, « d'origine nettement transatlantique »

Cette timidité s'estompe vite car, trois ans plus tard, en 1905, James est l'attraction vivante du Congrès de psychologie à Rome, où il donne en français le texte sur la *Notion de conscience*, qui résume l'essentiel des *Essais d'empirisme radical*². La « répression » que subit la philosophie américaine prend alors une nouvelle forme : il ne s'agit plus de lui prêter une voix, comme le faisait Tocqueville, mais de dire que sa voix, pourtant bien tonitruante, n'est pas vraiment la sienne. Il s'agit bien d'opérer sur elle un procès en *ventriloquie*.

Je m'appuierai ici, pour nourrir cette idée, sur le compte rendu fait par Gaston Rageot de ce fameux Congrès³, en tenant ce compte rendu pour paradigmatique d'un dispositif dans lequel la *doxa* philosophique a enfermé le couple James-Bergson.

1. James (1902), p. 1. Ce passage, comme de nombreux autres, n'est pas traduit par Abauzit dans ce qu'il conviendrait mieux d'appeler son adaptation que sa traduction (*L'expérience religieuse*, 1906).

2. James (1912, 2005, chap. 8).

3. Rageot (1905, 84). Je n'entre pas ici dans le détail du parcours tortueux de Rageot pendant l'entre-deux-guerres, même si l'on peut déjà relever ici une attention au caractère national des philosophies.

La recension commence elle aussi par un premier tour de force : le philosophe américain n'est pas exotique, comme on pourrait le croire, il est bien au contraire familier. « Ces idées, affirme Rageot, sont connues : pour nous, Français, je crois même presque qu'elles étaient familières avant que William James ne les eût faites siennes. »¹ Autrement dit, dans le meilleur des cas, James n'aurait fait que retrouver ce que « nous, Français »², savions déjà si bien. Ce sens commun, s'il est revendiqué, n'est guère explicité : nous « savions bien » ce que James « croit » découvrir, mais rien n'est dit de très précis sur *ce que* nous savions bien.

Rageot estime en outre que Bergson est redevable, « au début de sa carrière », aux travaux américains. Il convoque Ward et James. Ward – James Ward –, l'auteur d'une critique très influente de l'associationnisme dans l'article « Psychology » de la *Britannica*³, étant jusqu'à nouvel ordre parfaitement anglais, il faudrait donc comprendre que Bergson « devrait » en fait quelque chose à James, pour ce qui concerne la dette américaine. Sous l'aiguillon jamesien, selon Rageot, « l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* a été conduit à sa conception fameuse de l'écoulement intérieur, de la durée réelle du moi profond et ineffable, à cette sorte de mysticisme psychologique dont l'expression si précise a fait sa gloire »⁴. Rageot formule en toutes lettres l'accusation de braconnage et il fait l'hypothèse que ce braconnage porte sur un objet psychologique, le courant de conscience. Bergson n'aurait fait que reformuler ce que James avait dit dans le chapitre sur le « Courant de pensée », et c'est pour cette raison que l'on peut dire, en suivant toujours Rageot, que « le bergsonisme est d'origine nettement transatlantique »⁵.

1. Rageot, *Ibid.*

2. On songe irrésistiblement au « nous, Irlandais » de Berkeley.

3. Ward (1886). Ward insiste beaucoup dans son article sur le continu en psychologie, et James repère bien la nouveauté des thèses de Ward (James (1992-), vol. 6, 158, 1886).

4. Rageot, *Ibid.*

5. *Ibid.*

Tel semble être un des malentendus les plus durables, et qui va nous occuper dans la suite de cet article.

Rageot ne s'arrête pourtant pas là, et transforme le procès en braconnage en procès en ventriloquie : il estime que c'est cette même psychologie qui, une fois systématisée par Bergson, tiendra lieu de philosophie aux Américains :

Bergson a mis en système les idées qu'exportait l'Amérique et, aujourd'hui, c'est tout simplement ce système que l'Amérique reprend et importe à peu près tel quel. Par un naturel chassé-croisé, si nous avons emprunté à l'Amérique une psychologie, nous lui avons restitué une philosophie, et il était impossible de voir dans la conférence de William James autre chose que la doctrine bergsonienne sur le primat de l'action, que la substitution d'un idéalisme pratique à l'idéalisme intellectuel de la tradition¹.

Pourtant, la France n'avait nullement besoin « d'emprunter » une psychologie, elle en avait une fort solide, qui a d'ailleurs profondément marqué James, celle de Pierre Janet et l'ensemble des travaux de psychopathologie qu'il découvre en rédigeant les *Principles*. Par ailleurs, l'Amérique n'était nullement dans un état de mendicité philosophique tel qu'on dût à toute force lui procurer une philosophie ; c'est au contraire un premier âge d'or de cette dernière. Ainsi, l'Amérique aurait donc donné quelque chose qu'elle ne possédait pas vraiment (puisque nous Français le savions déjà bien) à un pays qui n'en n'avait pas vraiment besoin, pour en recevoir ce qu'elle ne demandait pas (une philosophie).

On répond sans doute mieux à l'accusation de ventriloquie en mettant au jour son tour burlesque, qui apparaît dès qu'on l'examine soigneusement, qu'en la prenant au sérieux. L'autre accusation s'expose davantage à la réfutation, et il est maintenant possible de revenir à elle, dans la version qui porte précisément sur le courant de conscience. Faute de pouvoir déposer ici ce contresens du côté bergsonien, on peut néanmoins tenter d'indiquer comment la défense de Bergson accorde sans doute déjà *trop* à son interlocuteur, pour en

1. *Ibid.*

revenir ensuite au projet même de James, afin de montrer que ce que l'on croit être l'objet d'un emprunt, le courant de conscience, ne lui appartient en rien en propre, et que ce qui guide son propos n'est précisément pas ce qui a été emprunté.

La réponse de Bergson en trois temps et une thèse

Il se trouve que Bergson a lu l'accusation de Rageot, et qu'il a pris la peine de la réfuter¹. Bergson répond en effet, dans les colonnes de la même revue, en trois temps et une thèse :

(1) Il y a d'abord une réponse *factuelle*, dont l'évaluation de détail appartient aux spécialistes de Bergson, mais qui ne nous semble pas devoir être infirmée : il affirme ne rien devoir à Ward et à James car il les aurait lus après avoir publié son ouvrage de 1889 ; il est vrai que le texte sur l'Effort², que Bergson cite au tout début de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et le texte de 1884 sur l'émotion, qu'il dira plus tard avoir lu, ne donnent sans conteste pas à eux seuls le centre de gravité de la philosophie de James à ce moment-là.

(2) Bergson ajoute que James ne peut devoir sa philosophie à *Matière et mémoire*. On peut accorder, avec le bénéfice du recul, que James a bien formulé l'essentiel de l'empirisme radical dans le difficile article de 1895, *The Knowing of Things Together*³, antérieur à la publication de *Matière et mémoire*.

(3) Bergson attribue la « ressemblance de famille » entre leurs philosophies à une lutte commune pour « une philosophie plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné, que ne l'était la philosophie traditionnelle, élaborée par des penseurs qui furent sur-

1. *Revue philosophique*, août 1905, p. 229-230 ; repris dans *Écrits et paroles*, Paris, PUF, 1959, 2, 238-240, et dans les *Mélanges*. Depuis la composition de cet article, ce texte a également été repris dans l'utile anthologie introduite et annotée par S. Madelrieux, Henri Bergson, *Sur le Pragmatisme de William James*, Paris, PUF, 2011.

2. James (1880).

3. James (1895), repris dans James (1978, 71-89). Je me permets, pour le lien entre ce texte et l'empirisme radical, de renvoyer à la préface de James (1912, 2005).

tout des mathématiciens»¹. L'argument de ventriloquie a donc un certain fondement : les deux hommes peuvent *paraître* dire la même chose quand ils s'attaquent aux mêmes ennemis, mais justement le fondement de ce rapprochement est extérieur à ce qui fait la voix propre et de Bergson et de James. Bergson montre qu'on ne peut réduire une œuvre philosophique au jeu croisé de ses influences ; James montre qu'on ne comprend pas un philosophe si on ne se met pas au « centre de sa vision »². S'il y a un trait commun aux deux hommes, dans la critique de ce que les contemporains de James et Bergson appellent « l'intellectualisme », cela ne signifie pas que ce motif commun exprime la singularité de leur position. À ce compte, ils se retrouveraient dans une grande famille, où un philosophe tel que Lalande aurait également droit de cité, quand ce dernier affirme qu'il faut :

[...] chercher quelle pièce de la vieille charpente intellectuelle a faibli, de telle sorte que son défaut provoque toute cette effervescence intellectuelle [...] La tentative de saisir l'essence du jugement, le « je pense », pour en déduire des catégories et des principes, est une gageure que personne ne voudrait tenir aujourd'hui : cause, substance, réciprocité, possibilité, nécessité, ont une histoire où l'on voit leur dépendance à l'égard de l'expérience et peut-être même de la volonté – voilà le mal mis à nu : c'est une législation qui s'en va et qui ne sera pas remplacée³.

(4) Il y a en fait un quatrième temps, qui est décisif, et qui est un *diagnostic*, opéré par Bergson, sur le « mouvement philosophique » de James et sur le sien propre, mouvements qui ont abouti au point commun que l'on vient d'évoquer : James serait « parti » de la psychologie d'introspection pour l'élargir en philosophie ; alors que Bergson, de son côté, serait parti « de certains concepts philosophiques aux contours bien définis », pour les voir « se fondre en quelque chose de fuyant et de flou, qui s'est trouvé être du psychologique »⁴. C'est

1. *Revue philosophique*, 1905, 230.

2. James (1909, 1977, 14).

3. André Lalande, « Pragmatisme et pragmaticisme », 1906, repris dans Lalande (1967), p. 127.

4. *Revue philosophique*, 1905, 230.

comme à contrecœur, ou en tout cas par surprise, que Bergson dit s'être retrouvé à traiter des données de la conscience¹.

Du point de vue de Bergson, les deux hommes se rencontrent et se saluent, suivant la même direction dans des sens opposés : l'un – James – va de la philosophie vers la psychologie, l'autre – Bergson – va de la philosophie vers la psychologie. Mais, si ce que dit Bergson de sa relation à James est vrai, est-ce pour autant vrai de la relation de James à Bergson ? On peut trouver des raisons de résister à cette idée de « passage », ou d'approfondissement, du psychologique en philosophique, qui suppose que le parcours de James en psychologie n'était pas de nature philosophique dès le départ².

La thèse de Bergson et la question me semblent en effet ambiguës et c'est le mouvement qu'il trace que j'aimerais ralentir dans ce qui suit. Le lien entre le courant de conscience de James et la durée réelle de Bergson engage trois niveaux d'arguments.

– Le rapprochement pur et simple des deux hommes à partir du thème du courant de conscience est celui que peuvent effectuer les contemporains, qu'ils soient critiques ou favorables d'ailleurs ; il est possible de le nuancer d'un point de vue factuel en montrant que la thématization du courant de conscience n'est pas seulement l'apanage de James et qu'à ce compte-là ce sont d'autres auteurs qui devraient plus proprement être convoqués. C'est un lieu commun philosophique lors de la période, qui ne prend d'intérêt qu'à partir du moment où il est inséré dans une argumentation sur la nature de l'esprit. Cette démonstration fait l'objet du premier point de la section suivante.

– Les lecteurs plus raffinés ont lu Bergson et disent avec lui que le premier thème, le courant de conscience, est une expérience psychologique et le second, la « durée réelle », une expérience métaphysique (comme nous venons de le voir faire lui-même). Il est possible de

1. « Pourtant, je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques », *Ibid.* Sur ce sens précis du concret, voir Wahl (2004).

2. J'ai essayé de montrer, dans Girel (2008), en quoi James ne « passait » pas de la psychologie à la philosophie, mais que psychologie et philosophie étaient des « dimensions » de son œuvre dès le départ.

nuancer cet argument en relisant l'article même dans lequel James introduit la notion de courant de conscience : ce concept a d'emblée une fonction philosophique et s'enracine dans une critique des fictions théoriques dont l'empirisme lui-même est victime. Nous proposerons des éléments de lecture en ce sens dans le second point.

– Les plus subtils, enfin, ont vu que l'apport principal du chapitre sur le courant de pensée n'était pas le *thème* du courant de pensée mais la *description* des « parties substantives » et des « parties transitives »¹ dans le courant de pensée, et, ayant encore lu Bergson, pensent que la distinction que fait le premier, James, s'efface chez le second, où, comme il le dit à plusieurs reprises et à plusieurs interlocuteurs, il n'y a que du « *flight* ». Il nous semble que cette double lecture est déjà possible chez James, ce que nous évoquerons dans le dernier point.

2. PHILOSOPHIE DU COURANT DE CONSCIENCE

Les « courants de conscience »

Il y a plusieurs usages du *stream*, avant James, qu'il faut évoquer, non pour disqualifier l'inventivité de ce dernier, mais justement pour mieux faire apparaître la spécificité de son usage. Il est en effet possible de répondre à l'argument selon lequel Bergson aurait eu besoin d'emprunter à James son thème du courant de conscience avant même d'avoir ouvert un ouvrage de James.

L'expression de *stream of thought*, qui donne son titre au chapitre IX des *Principles*, n'est pas une invention de James. On la trouve chez de nombreux auteurs, en particulier chez le Thomas

1. On peut hésiter entre traduire le *transitive* par transitives, transitionnelles ou transitives. Je suis le dernier usage, qui semble courant, sans trancher ici sur ce point.

Reid des *Intellectual Powers*¹. Quant au *Stream of consciousness*, qui figurera dans le titre du chapitre 11 du *Précis de psychologie* et abondamment dans le corps du texte dès 1884, c'est une formule que l'on trouve non seulement chez Bain et Lewes², mais aussi chez l'ami et correspondant de James, Shadworth Hodgson qui, dans son *Time and Space* de 1865, a alors bien le sentiment d'employer un néologisme³. Lorsque Royce approfondit ses réflexions sur le « présent », dès 1879, il met déjà au centre le « stream », dans un contexte qui évoque à la fois Kant et Hodgson⁴. Le point semble si peu nouveau quand James écrit son texte sur le courant de conscience que l'expression n'est pas justifiée et est employée dès le tout début de l'article⁵.

Parle-t-on du thème du courant ? Lewes fait avant James un usage systématique du « flux » ou du « courant » pour parler de la conscience. Immédiatement après avoir rappelé la loi du logarithme de Fechner et l'idée de « seuil » de perception, Lewes fait l'hypothèse qu'il y a de même un seuil pour la manière dont les excitations éveillent ou fédèrent la conscience :

Il y a... un Courant de conscience, qui se forme à partir des ruisseaux de l'excitation, et ce courant a ses vagues et ses lames de fond. Les courbes sont continues et se fondent insensiblement ; il n'y a nulle rupture ni arrêt. Toute augmentation dans l'excitabilité d'un organe, ou d'un groupe nerveux particulier va, en augmentant son niveau, lui donner une saillance relative, si bien qu'à ce moment-là, c'est lui qui constituera (*constitute*) la conscience⁶.

1. Reid *et al.* (1785, 1863, I, VI, 420) : « The objects of consciousness are never at rest ; the stream of thought flows like a river. » Voir le chapitre IV de l'Essai IV du même ouvrage, intitulé, « Of the train of thought in the mind », *op. cit.*, 379-388.

2. Voir par exemple Bain (1855, 382), mais Bain semble avoir une conception « discrète » de ce flux (voir James, 1890, vol. 1, p. 245, n.).

3. Hodgson (1865, 74).

4. Royce (1920, 32-33).

5. « Quand nous faisons un tour d'ensemble rapide de l'étonnant courant de notre conscience », James (1884, 2).

6. Lewes (1880, 366).

S'il s'agit de mettre au centre de la vie mentale le courant de conscience, et de dire que la principale caractéristique de ce dernier est la continuité, Lewes est déjà le candidat idéal.

S'agit-il d'en faire un usage philosophique ? Le philosophe anglais et correspondant de James, Shadworth Hodgson, dans son article « The metaphysical method in philosophy »¹, mais aussi dès les années 1860, en fait un usage technique contre Kant². Hodgson est à la recherche d'une méthode qui pourrait permettre aux philosophes de rassembler leurs énergies, et il estime que la « psychologie », en tant qu'elle travaille déjà avec des objets déterminés aux contours bien délimités (les états de conscience, des objets perçus) et des problèmes déjà tout faits (le problème de la relation entre les états mentaux et le monde, etc.) n'est pas à même de fournir ce point de départ. Or, le concept central de la philosophie, en tant qu'il ne présuppose pas des objets tout faits, des associations déjà prêtes, c'est le *stream* : « L'analyse subjective de ce courant de conscience, *sans présupposés*, est l'affaire et la fonction entières de la philosophie. »³ Le philosophe du *stream*, pour un lecteur des années 1880, c'est donc bien Hodgson : c'est pour lui un terme technique et pas seulement un thème. James ne « braconne » pas à Hodgson son concept, il pose un autre problème, dans un contexte qui est déjà suffisamment éclairé par Hodgson. S'il s'agissait de faire du « *stream of consciousness* » le pivot d'une méthode *philosophique*, le mouvement serait déjà opéré chez Hodgson.

Enfin, C.S. Peirce est très tôt, dès les années 1860, convaincu que la psychologie et la philosophie de l'esprit n'ont pas accordé leur juste place aux *continua*, qu'elles ont été trop atomistes. *Comment rendre nos idées claires* comparera ainsi la pensée et la musique : la croyance serait

1. Hodgson (1884, 61). C'est un article que James semble avoir reçu, mais il a donné le sien en conférence lors de son passage à Londres début 1883, et Hodgson y a assisté (cf. Lettres des 10 fév., 2 août et 2 sept. dans James *et alii* (1992-), vol. 5). Dans les différents cas, Hodgson semble y reconnaître ses propres idées.

2. Voir Hodgson (1865, 74), voir aussi *The Metaphysic of Experience*, 1870, 1, 42 (sur des dizaines d'occurrences du *time-stream*) ; et *The Philosophy of Reflection*, Londres, Longmans, 1878, 1, notamment 101 et 225.

3. Hodgson (1884, 62).

la « demi-cadence dans la symphonie de notre vie intellectuelle ». La demi-cadence est le repos dans le mouvement, le point d'arrêt provisoire au sein d'un mouvement musical ; de même, la croyance serait l'interruption provisoire, jamais définitive, du travail de doute orienté, maîtrisé et continu que constitue l'enquête ; nous y reviendrons. Dans ce contexte, et dès 1868, dans des textes que James a lus et entendus¹, Peirce utilise à plusieurs reprises l'expression de « *stream of thought* » – parfois celle de « courant » (*current*)². Cette idée est présente dans un passage sur la continuité de l'esprit dans lequel Peirce affirme que chaque fois que nous essayons de saisir notre pensée, nous ne saisissons jamais de termes isolés, mais le flux :

On peut donc dire que la pensée, telle que nous la connaissons, est un cours (*stream*) qui, en poursuivant sa route, s'enrichit de nouveaux apports. Et pourtant, tout ce que nous pouvons retracer, c'est le flux ; et nous ne pouvons mettre le doigt sur les points où la nouvelle matière émerge³.

Peirce ne donne pas le sentiment d'utiliser un néologisme lorsqu'il parle du « *stream* » ou du « *current* » ; il se sert de ce thème, en philosophie, pour poser un problème philosophique, celui de la nouveauté. Il est persuadé que la pensée consiste en l'enchaînement de signes, que l'on ne peut appréhender nos idées en dehors de cette trame et que dès lors toute la difficulté est de saisir l'émergence de la nouveauté pour ainsi dire au milieu de ce flux.

Il nous semble donc, sur la base de cet échantillon qui devra être repris dans un cadre plus vaste, que tout rapprochement entre James et Bergson sur la base d'une attention au « courant de conscience » devrait convoquer et distinguer ces figures antérieures que sont Lewes, Hodgson, et Peirce, que le courant désigne finalement l'équilibre provisoire entre des sentiments, fluctuant au gré des excitations, qu'il désigne le donné ultime de la philosophie, ou qu'il renvoie à la transformation continue des signes. Dans tous les cas, l'invocation seule du

1. Voir Peirce, MS1334, 1905, Notebook I, p. 45 ; Voir aussi MS609, 1908 (références des MSS dans Robin, 1967).

2. Sur la métaphore du « courant », voir Peirce (1960), 5.314 (1868) ; 5.293 (1868).

3. Peirce (1982-, vol. 3, 34) ; trad. Peirce (2002-, vol. 1, 186 mod.)

thème du courant de conscience ne peut suffire à trancher la question d'un usage prioritairement psychologique ou philosophique.

Les omissions systématiques de l'empirisme

Que dire alors de la thèse de Bergson, sur le mouvement inverse des deux hommes ?

Quand James publie en 1884 son grand article sur « Certaines omissions de la psychologie de l'introspection »¹, qui deviendra, en partie, le chapitre 9 des *Principles* sur le « Courant de pensée » en 1890, il s'agit avant tout de revenir sur quelques traits importants de la vie « intérieure » qui sont *systématiquement* négligés par la psychologie de l'introspection². Il s'agit plus de critiquer un travers méthodique que d'introduire un nouvel objet. Son but n'est pas uniquement descriptif (décrire ce que les autres n'ont pas vu), ni même constructif (donner à la psychologie des matériaux inexploités) ; il est de redresser des *sophismes*³ dans lesquels s'enferme l'empirisme. Le sujet de l'article, c'est donc tout autant l'empirisme classique – qui a méconnu les relations, le vague, les sentiments de tendance, qui a cru que rien n'existait lorsque le mot lui manquait – que la psychologie fondée sur de mêmes principes. Il est inexact de dire, comme Bergson le fera, que James est « parti » de la psychologie pour arriver à une conclusion philosophique, alors que lui aurait fait le chemin inverse : les deux soucis structurent dès le départ l'article de James.

1. James (1884). Je cite James (1890), vol. 1, au moyen de l'abréviation PP1.

2. Les deux textes présentent des différences importantes. L'une d'entre elles est cruciale : le chapitre de 1890 est plus descriptif et affronte d'emblée les difficultés soulevées par les « sois secondaires » décrits par Pierre Janet dans *l'Automatisme psychologique* (PP1, 225-229), alors que les hégéliens anglais ainsi que Hume et Berkeley sont davantage des cibles du premier (James, 1884, 21). Il est certain que les sophismes soulevés par une approche naïve de l'introspection ne sont pas les mêmes dans le cadre d'une psychologie « normale » et d'une psychologie des états anormaux, et le chapitre IX fournit sans doute une indice clair du fait que la psychologie dont James esquisse les principes a « bougé » entre le début et la fin de la rédaction des *Principles*.

3. PP1, 274 et 278.

Un point important se détache d'un simple examen de la structure du chapitre sur le courant de pensée : l'étude du fameux courant ne survient que dans la troisième section et elle est suspendue à un argument sur la nature des abstractions¹. Si la première section est consacrée à ce qui fait « miennes » les représentations, la seconde traite du caractère héraclitéen² de la conscience³. Or, dans cette seconde section, James procède déjà à une analyse philosophique du processus d'abstraction : nous n'avons jamais deux fois de suite la même sensation, note-t-il, pourtant, nous supposons que les *idées* par lesquelles nous pensons les choses sont identiques. Or, la critique que James formule est une critique de la disposition du langage à créer des fictions, ou encore des « mythologies » :

Une « idée » ou une « *vorstellung* » [représentation] qui existerait de manière permanente et qui ferait des apparitions devant les feux de la rampe de la conscience à intervalles périodiques serait une entité aussi mythologique que le valet de pique⁴.

Il y a là une réalité qui peut nous échapper systématiquement pour des raisons philosophiques. James ne se contente pas d'évoquer ce travers d'abstraction, commun à beaucoup d'autres approches empiristes, il indique aussi ce qui est à ses yeux le motif et le ressort de cette mythologie : le langage et la philosophie de l'esprit qu'il conditionne sont « chosistes » car le langage est pragmatique au sens ordinaire, si l'on ose dire, il a « a été fait non par des psychologues, mais par des hommes qui n'étaient en règle générale intéressés que par les

1. PP1, 243. Dans l'article de 1884, la description du courant est complétée par une longue deuxième partie sur le sophisme du psychologue.

2. PP1, 233.

3. Je n'entrerai pas ici, faute de place, dans l'examen des quatrième et cinquième sections, respectivement sur la fonction de connaissance et sur l'aspect sélectif de la conscience.

4. PP1, 236. Dans James (1884, 9), James estime que les idées atomiques sont de « pures contreparties psychiques fictives de ces qualités élémentaires dont nous venons à croire que le monde est constitué, alors qu'aucune d'entre elles n'est un fait psychologique effectif ».

faits que leurs états mentaux révélaient »¹. C'est cette attention exclusive qui les pousse à transposer aux idées des propriétés (être divisible, avoir des parties, se composer) qui sont d'abord celles des choses. L'erreur est de croire que les choses, qui peuvent bien avoir quelque stabilité dans la pratique, et qui peuvent bien être désignées d'un même nom, ont besoin pour ce faire d'être connues par une « affection unique » de l'esprit.

C'est sans doute le passage des *Principes* où l'attention au langage est la plus forte². James envisage que les langues agglutinatives, ou encore les langues à déclinaisons, comme le grec et le latin, nous entraîneraient moins facilement dans des erreurs systématiques, dans la mesure où les noms n'y apparaissent pas comme inaltérables, mais voient leur forme changer pour s'adapter au contexte et nous permettraient davantage d'envisager que le même objet puisse être connu par des états conscients fort différents³. Il semble donc bien, à lire ce passage, que l'on ait ici une thèse philosophique sur l'abstraction et l'oubli du caractère « symbolique » du langage utilisé par la psychologie.

C'est sur une base semblable qu'un certain nombre de mythologies psychologiques sont dissoutes dans le chapitre : la première consiste à ne pas tenir compte des parties transitives dans le courant, la seconde à croire que les « parties substantives » sont forcément déterminées en tous leurs détails ; il s'agit de saper à la racine « l'affirmation fantastique de Hume selon laquelle nous ne pouvons former aucune idée d'une chose, soit en qualité, soit en quantité, sans représenter leurs

1. PP1, 236.

2. James critique également une mauvaise philosophie du langage qui, parce qu'elle utilise des mots distincts et séparés, nous ferait croire que les référents des idées sont des « choses » dénuées de tout contexte et tout enracinement somatique : elle nous fait croire qu'une idée, parce qu'elle est baptisée d'un nom unique, renvoie à un objet unique, alors que ce qu'elle « connaît est clairement la chose d'après laquelle elle est baptisée, et, obscurément, peut-être un millier d'autres choses » (PP1, 241), parmi lesquelles notre position corporelle, notre attitude, notre condition. Voir aussi PP1, 265, une analyse de la signification en relation aux « franges » du flux.

3. PP1, 237.

exacts degrés respectifs »¹, affirmation d'autant plus fantastique qu'elle est faite par une école qui se réclame de l'observation. L'erreur de Hume et de Berkeley doit être corrigée par ceux qui, comme Galton et comme James, ont œuvré à une réinstauration du vague au sein de la vie mentale². C'est là-dessus que Renouvier, par exemple, trouvera son premier point de très forte opposition à James, à tel point qu'il accusera James de remettre l'*apeiron* au sein de l'esprit. C'est cette même résistance qui fera prendre conscience à James que Renouvier appartient finalement au même terrain que la psychologie classique, qui croit n'avoir affaire qu'à des objets discrets, et qui croit que « l'espace n'existe que sous la forme de cubes ou de pyramides, indépendamment de notre construction »³. Une troisième grande erreur consiste à ne pas tenir compte des « sentiments de tendance ». C'est là encore l'occasion d'un procès de l'empirisme : autant celui-ci a raison de demander à ce que l'on dispose d'une expérience au moins pour chaque nom, autant il n'est en rien autorisé à croire que rien n'existe quand il n'y a pas de « nom »⁴. Le point commun à toutes ces erreurs consiste à imputer à notre expérience des objets des traits qui sont ceux du langage que nous utilisons pour parler de ces mêmes objets, ce que James appelle « sophisme du psychologue ».

Le sophisme du psychologue, *a minima*, consiste à confondre un état d'esprit, une expérience, avec les conditions, théoriques ou langagières, de l'expression de cette expérience ; à confondre notre expérience d'un état et nos différentes connaissances indirectes d'un même état. Pour la perception de l'espace, par exemple :

La simple familiarité (*acquaintance*) avec l'espace est traitée sur le même plan que toutes sortes de connaissance à son sujet (*knowledge about it*), les conditions des dernières sont exigées du premier état d'esprit, et toutes sortes de processus mythologiques sont convoqués à cette fin⁵.

1. James (1884, 4).
2. James (1884, 16).
3. James, *Lettre à Renouvier*, 30 sept. 1884 ; Perry (1929, 206).
4. James (1884, 6).
5. James (1890, 2, 281).

Le problème de James a trait aux images que l'on ne cesse de se faire des processus psychologiques. Ce qui sera chez Bergson le « mouvement rétrograde du vrai », la projection dans le passé du possible que le réel laisse dans son sillage, est selon James l'erreur même de la plupart des psychologies, en particulier en tant qu'elles font intervenir un « atelier d'usinage kantien » (*kantian machine shop*), lorsqu'elles présupposent qu'un état mental portant sur un objet, exige, pour être possible, tout ce que renferme notre connaissance abstraite de ce même objet.

Il n'y a sans doute pas de frontière nette entre connaissance par familiarité et connaissance indirecte, mais les confondre revient à renverser l'ordre des termes, comme James le note dans une *Lettre à Stumpf*, contemporaine de l'article de 1884 et qui anticipe par bien des aspects quelques arguments bergsoniens :

La plupart des psychologues et, ce qui est pire, des gens ordinaires, semblent penser que si vous pouvez développer les relations d'une chose et la définir à l'aide de ces relations, alors elle ne peut jamais avoir eu d'autre statut dans l'esprit que celui de perception de ces relations.

C'est la source de contresens équivalents :

Le mouvement est donc [d'après cette mauvaise philosophie, MG] une synthèse de points de départ et de points d'arrivée, de moments antérieurs et ultérieurs du temps, et ne peut être un sentiment simple ; l'espace est une synthèse de positions, et non un sentiment ; l'action, parce que le bonheur est une circonstance accessoire de sa réussite, doit avoir été motivée par ce bonheur¹.

Parce que nous essayons d'injecter dans nos expériences le point de vue du géomètre et les constructions du psychologue, il sera tentant de comprendre les parties de l'espace à partir d'un espace absolu, de comprendre le mouvement à partir de la trajectoire, de comprendre l'action comme relation interne entre un motif et une décision à partir de la coquille vide que constitue le syllogisme pratique. Il n'y a guère de passage plus proche de ce que Bergson dénoncera comme mouve-

1. Lettre à Stumpf, 15 novembre 1884, James *et al.* (1992-, vol. 5, 533).

ment rétrograde du vrai, dans un passage où, précisément, il retrace son itinéraire intellectuel, dans la première partie de l'introduction à *La pensée et le mouvant* :

À toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif ; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. Comme si un jugement avait pu préexister aux termes qui le composent ! Comme si ces termes ne dataient pas de l'apparition des objets qu'ils représentent ! Comme si la chose et l'idée de la chose, sa réalité et sa possibilité, n'étaient pas créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature !¹

Cet exemple doit donc nous inciter à prendre *cum grano salis* les générosités ultérieures de James. Celui-ci prend des notes abondantes, à deux reprises, sur Bergson ; la première fois en relisant *Matière et mémoire*, en 1902, la seconde, après la réception de *L'Évolution créatrice*. Il n'est guère étonnant que ce qui intéresse James soit ce que Bergson dit du caractère rétrospectif des explications intellectuelles, du mouvement rétrograde du vrai, et, à suivre la lecture que fait James de *L'Évolution créatrice*, au moment où il en tourne les pages, ce qui l'arrête est exactement le prolongement de ce qu'il esquissait lui-même en 1884 ; Bergson n'a pas seulement fait le procès de l'intellectualisme, il a, ou il aurait, formulé mieux que les empiristes l'intuition même des empiristes :

L'insistance de Bergson sur le fait que la vie concrète est mouvement créateur [...] et que vous ne pouvez que l'expliquer et la comprendre, par vos concepts, après les faits et rétrospectivement, que vous ne pouvez la recréer à partir des éléments conceptuels ou la déduire par avance par leur entremise, c'est là, je le dis, la seule vérité invétérée de l'empirisme. Il y a là dans le fait quelque chose qui survient simplement et doit être reconnu, un *premier* par rapport auquel toute notre manipulation conceptuelle ne vient qu'en *second*.²

Que James retrouve chez Bergson certaines de ses intuitions de jeunesse est possible. Il n'en reste pas moins que la thèse du « double

1. Bergson (1934, 1985, 14).
2. James (1988, 215).

mouvement », si elle est manipulée sans nuances, est de nature à mutiler la finesse de l'interrogation proprement philosophique sur l'empirisme que James mène dès ses premiers écrits ; elle est surtout de nature à nous masquer certains arguments qui se trouvent déjà, explicitement et non pas implicitement, chez le jeune James.

« *Epea Pteroenta* »

Le dernier point engage l'idée que ce qui serait chez James une différence statique (entre point d'arrêt et mouvement), voire de nature, entre deux éléments de la vie consciente, serait chez Bergson une différence dynamique : Bergson indique le 6 janvier 1903, dans une lettre à James, et près de vingt ans plus tard, dans une lettre à Delattre, que la différence fondamentale entre les deux conceptions tient au fait que, chez lui, les points de repos dans le flux sont *encore* en mouvement ; tout est *flight*, le repos n'est que du mouvement figé (« Pour moi, dit Bergson, dans la *durée réelle* où j'opère, il n'y a que du *flight*, il n'y a pas de *rest* ; et de plus il n'y a jamais de *places*, pas plus de *flight* que de *rest*. »¹)

Précisons tout d'abord que, chez James, même si on peut accorder à Bergson que le terme de *places* est malheureux, il est tout à fait possible que la différence entre les deux types d'accents dans le flux ne soit que relative, ne soit qu'une différence de vitesse : lorsqu'il introduit cette notion, aussi bien dans l'article de 1884 que dans les *Principles*, il affirme bien que ce qui frappe, dans le courant de conscience, c'est la différence de régime (*pace*) de ses portions². Il n'est alors pas dit que ces portions soient immobiles, pour certaines d'entre elles, ni que leur fixité ne soit pas relative uniquement³.

1. Lettre à Delattre, *Mélanges*, 1418.

2. James (1884, 2).

3. Voir PPI, 243 : « Quand le taux de changement est lent nous sommes conscients de l'objet de notre pensée d'une manière relativement stable et tranquille. » Voir aussi PPI, 246 sur les « pulsations » du changement et l'idée que les consciences persistantes (*lingering*) et fugaces (*swift*) forment une seule conscience prolongée, « un flux ininterrompu » (*Ibid.*, 248).

L'affirmation de Bergson a le mérite de nous permettre de distinguer deux interprétations possibles, qui peuvent ensuite se conjuguer, des propos de James sur le courant de conscience : soit il indique que la réalité première du courant, ce sont les « parties transitives », transitionnelles, et alors les parties substantives ne sont qu'un point de vue sur ces mêmes parties transitionnelles, lorsque nous sommes parvenus à les « bloquer » ; soit il insiste « déjà » sur ce qui sera un point cardinal de l'empirisme radical, sur le fait que les relations – statiques ou dynamiques – sont « aussi réelles » que les termes qu'elles unissent car elles font tout autant partie de l'expérience, mais qu'elles peuvent parfois échapper systématiquement à notre attention (à notre introspection chosiste qui néglige les relations). La seconde lecture, qui acterait chez James la présence d'une discontinuité principielle dans la vie intérieure, étant fréquente¹, voyons ce qui peut être dit en faveur de la première et citons le passage-clé du chapitre :

Appelons, dans le courant de pensée, les haltes des « parties substantives » et les envols des « parties transitives ». Il apparaît alors que la fin principale de notre pensée à tout moment est d'atteindre quelque autre état substantif que celui dont nous venons tout juste d'être délogés. Et nous pouvons dire que la principale utilité des états transitifs est de nous faire passer d'un état substantif à l'autre².

Un rapprochement qui, à notre sens, n'a pas été vu, lorsque l'on cite ce passage, va en direction du texte le plus fameux de Peirce sur la fixation de la croyance déjà évoqué. Il suffit de citer un autre moment-clé, celui de la conférence de 1898 dans laquelle James introduit le pragmatisme et où il glose ce texte de Peirce :

Dans le *Popular Science Monthly* de janvier 1878, M. Charles S. Peirce le présente de la façon suivante : on ne peut jamais faire, dit-il, que la signification de la pensée conduise d'elle-même à autre chose qu'à la production

1. Ajoutons qu'elle est fondée aussi du point de vue du résumé que donne parfois James de son propre propos ; cf. PPI, 244 où il fait de notre ignorance des parties transitives une ignorance des relations en général, point commun aux humiens comme aux Intellectualistes.

2. PPI, 243.

de la croyance, la croyance étant la demi-cadence sur laquelle se termine une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle. La pensée en mouvement n'a par conséquent pas d'autre fin possible que la pensée au repos¹.

Les points d'arrêt, qu'on les appelle « images » ou « croyances », ne sont que des pauses rythmiques. Cette proximité est frappante quand James développe à la fin de la section 3 du chapitre IX l'idée que, du moment que les points de départ et d'arrivée dans le courant sont les mêmes, quelles que soient les « parties transitives » qui ont été empruntées, on a affaire à la « même pensée »², de la même manière que Peirce disait, dans un passage cité plusieurs fois par James, que « si les croyances ne diffèrent point sous ce rapport, si elles apaisent le même doute en créant la même règle d'action, de simples différences dans la conscience qu'on en a ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clefs n'est jouer des airs différents »³.

Or, ce rapprochement touche au plus près la question de Bergson : chez Peirce, ce qui joue le rôle d'éléments substantifs, ce sont les croyances (ou les dispositions dont elles sont l'aspect mental) sur lesquelles on s'arrête provisoirement ; leur fixité n'est donc pas essentielle mais purement relative : c'est l'enquête, ou la situation dans laquelle nous nous trouvons, qui en fait ces points d'arrêts provisoires que nous n'éprouvons nul besoin et nulle nécessité de dépasser. Il n'est pas impossible que chez James également, le caractère substantif de certains éléments du flux soit essentiellement second, et cela apparaît précisément dans un passage où James semble à nouveau citer Peirce :

1. James (1978, 123-124). La traduction est celle de G. Deledalle, in *Le pragmatisme, Textes choisis*, Paris, Bordas, 1971, 44-45. James évoque à plusieurs reprises ce passage dans la *Volonté de croire*, y compris dans des textes très précoces. Cf. James (1897, 1979, 99).

2. PPI, 269 : « Quand les avant-derniers termes de tous les enchaînements, aussi différents soient-ils entre eux, aboutissent finalement à la même conclusion, on peut dire à juste titre que tous ces penseurs avaient eu en substance la même pensée. »

3. Peirce, *Writings*, 3, 264 ; *Œuvres*, 1, 245

La chose importante dans un enchaînement de pensées est sa conclusion. C'est sa signification, ou, comme nous disons, le thème de cette pensée. C'est ce qui demeure quand tous ses autres membres se sont évaporés de la mémoire. D'habitude, cette conclusion est un mot, une expression ou une image particulière, *une attitude pratique ou une résolution*, qu'elle surgisse pour résoudre un problème, ou pour remplir une lacune préexistante qui nous inquiétait, ou que l'on tombe accidentellement dessus au terme d'une rêverie. Dans tous les cas, elle se détache des autres segments du courant en raison de l'intérêt particulier qui s'y attache. Cet intérêt l'arrête, en fait une sorte de crise quand elle survient, fixe l'attention sur elle et nous conduit à la traiter sur le mode substantif.¹

Si ce rapprochement était fondé, il y aurait, au-delà de la lecture phénoménologique, une lecture fonctionnelle à faire du courant de pensée. Incidemment, c'est précisément cette lecture que Peirce lui-même donnera lorsqu'il lira le passage de James sur les parties « transitives » : pour lui, James a perçu un des mécanismes les plus importants, celui par lequel des opérations pouvaient elles-mêmes devenir des termes. Lisant la page 243, il regrettera que James ait utilisé le terme de « transitif » (au lieu de « transitoire », lui-même regrettable), mais ne cessera, dans de nombreux textes ultérieurs sur l'abstraction hypostatique, d'essayer d'imposer le terme d'*epea pteroenta*², ces « mots ailés » que l'on trouve déjà chez Homère :

Une branche de la logique déductive, dont par la nature des choses la logique ordinaire ne pouvait pas rendre compte de manière satisfaisante, a trait à la question vitalemment importante de l'abstraction. [...] Car au moyen de l'abstraction les éléments transitoires de la pensée, les *epea pteroenta*, sont transformés en éléments substantifs, comme James les appelle, des *epea apteroenta*. Il devient alors possible d'étudier leurs relations et d'appliquer à ces relations des découvertes déjà faites au sujet de relations semblables. De cette manière, par exemple, des opérations deviennent elles-mêmes les objets d'opérations³.

1. PPI, 260, nous soulignons.

2. Référence évidente à Horne Tooke et à ses *Diversions de Purley* (Tooke, 1786), qui éclairent l'empirisme de Locke à partir de l'examen du langage.

3. Peirce, c. 1900 in Peirce (1960, 3.642).

Faire de James l'inspirateur d'une branche de la logique déductive pourrait étonner plus d'un jamesien, mais, même si l'on s'en tient au volet précédent de l'argument, la lecture selon laquelle les parties substantives ne sont telles que par abstraction, ou par ralentissement extrême, trouverait finalement son origine dans des textes qui précèdent l'interprétation que Bergson en fournira et il n'y a pas de raison de penser qu'elle ait échappé à James.

*
* *

La réception de l'œuvre de James a été, lors de sa première présentation, l'occasion d'un certain nombre de distorsions : traduite et présentée d'abord par un critique, Renouvier, toute son œuvre de la maturité ne pouvait que déconcerter ses premiers défenseurs, dans la mesure où elle s'écartait explicitement de ce cadre. Il reste que, dans ce cas précis, personne ne songerait à imaginer que les recensions des *Principles* ou du *Pragmatisme*, sous la plume des lieutenants de Renouvier, nous en donnent l'image la plus juste ou la plus complète. La lignée bergsonienne présente elle aussi un tableau de James qui gagne à être comparé à ce que James écrit effectivement : c'est le cas de la préface que Bergson appose au *Pragmatisme* de James et qui en resta longtemps ici l'introduction privilégiée. Ce devrait peut-être aussi être le cas de ce que dit Bergson, et qui est abondamment repris par ses disciples, sur le courant de conscience de James. Si les « franges » sont essentielles à la signification, c'est tout un débat qu'il faut restituer, et dont ni Bergson ni James ne sont les seules voix. C'est surtout le projet philosophique de James qui doit être pris en compte pour lui-même, et non seulement, en creux, par rapport au diagnostic que nous avons vu Bergson opérer. De ce point de vue, les *Principles*, qui reçoivent enfin l'attention qu'ils méritent ici, sont un lieu privilégié pour voir James « au travail », avant que ses textes n'entrent dans le jeu de deux débats majeurs pour sa postérité : la situation par rapport au bergsonisme, sa position exacte dans la querelle du pragmatisme.

BIBLIOGRAPHIE

- BAIN Alexander, *The Senses and the Intellect*, [S.l.], Parker, 1855.
- BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 1985.
- BERGSON Henri, ROBINET André, *Œuvres*, Paris, PUF, 5^e éd., 1991.
- CAPEK Milic, Stream of Consciousness and "Durée Réelle", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1950, 10, p. 331-353.
- CAVELL Stanley, *This New Yet Unapproachable America : Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque (N.M.), Living Batch Press, 1989 ; *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, Paris, Gallimard, 2009.
- CERTEAU Michel DE, Lire, un braconnage (1978), in L. Giard (dir.), *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 239-255.
- CHAUVIRÉ Christiane, ■e la difficulté d'hériter en philosophie, *Critique*, numéro spécial sur La Nouvelle Angleterre, 1992, 541-542, 428-434.
- DELATTRE Floris, William James bergsonien, *Revue anglo-américaine*, 1923, 1, p. 1-24.
- GIREL Mathias, A Chronicle of Pragmatism in France before 1907. William James in Renouvier's *Critique Philosophique*, in *Fringes of Religious Experience, Cross-Perspectives on James's The Varieties of Religious Experience*, Francfort, Ontos, 2007, p. 169-200 ; William James, une psychologie paradoxale ?, in C. Debru, M. Girel (dir.), *William James : Psychologie et Cognition*, Paris, Petra, Transphilosophiques, 2008, p. 153-176.
- GUELLEC L., Des cartésiens qui s'ignorent : La méthode philosophique des Américains selon Tocqueville, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004, 129, p. 443-453.
- HODGSON Shadworth Hollway, *Time and space, A Metaphysical Essay* (1865), Londres, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 2010 ; *The Philosophy of Reflection*, Londres, Longmans, Green and co, 1878 ; The metaphysical method in philosophy, *Mind*, 1884, 9, 33, p. 48-72.
- JAMES William, Le sentiment de l'effort, *La critique philosophique*, 1880, n° 34, 35, 36, 39, 40, 41 et 45 ; On some omissions of introspective psychology, *Mind*, 1884, 9, 33, p. 1-26 ; *The Principles of Psychology*, American science series. Advanced course, New York, H. Holt, 1890 ; The knowing of things together, *Psychological Review*, 1895, 2, 2, p. 105-124 ; *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature*, New York, Longmans Green, 1902 ; A Pluralistic Universe (1909), *Works of William James*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977 ; Essays in Philosophy, *The Works of William James*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978 ; *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), *The Works of William James*, Harvard University Press, 1979 (trad. fr. Loys Moulin, Paris, Flammarion, 1916) ; Manuscript essays and notes, *Works of William James*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988 ; *Essais d'empirisme radical* (1912), Marseille, Agone, 2005.
- JAMES William, FLOURNOY Théodore, et al., *The Letters of William James and Theodore Flournoy*, Madison,, University of Wisconsin Press, 1966.
- JAMES William, JAMES Henry, et al., *The Correspondence of William James*, University Press of Virginia, 1992, 12 vol.
- KALLEN Horace Meyer, *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of Life*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1914.
- KUKLICK Bruce, *The Rise of American Philosophy, Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, New Haven, Yale University Press, 1977 ; *A History of Philosophy in America, 1720-2000*, Oxford-New York, Clarendon Press, 2001.
- LALANDE André, *André Lalande par lui-même*, Paris, J. Vrin, 1967.
- LAUGIER Sandra, *Recommencer la philosophie : La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF « Intervention philosophique », 1999 ; *Une autre pensée politique américaine : la démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Houdiard « Horizons américains », 2004.
- LEWES George Henry, *Problems of Life and Mind*, Boston-Houghton, Osgood and company, 1879-1880.
- PEIRCE Charles S., *Collected Papers*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1960 ; *Writings of Charles S. Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 1982 (édition chronologique) ; *Œuvres*, éd. et trad. C. Tiercelin et Pierre Thibaud, 3 vol. parus, Paris, Cerf, 2002.
- PERRY Ralph Barton, Correspondance de Charles Renouvier et de William James, *Revue de métaphysique et de morale*, 1929, XXXVI, 1-2, p. 1-35, 193-222 ; *The Thought and Character of William James : As Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with His Published Writings*, Boston, Little, Brown and Company, 1935.
- RAGEOT Gaston, Le Congrès international de psychologie, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1905, 60, 7, p. 67-87.
- REID Thomas, HAMILTON William, et al., *The Works of Thomas Reid, D.D.* (1785), Édimbourg, Maclachlan and Stewart, 1863.
- ROYCE Josiah, *Fugitive Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- TOCQUEVILLE Alexis DE, *De la démocratie en Amérique*, Bruxelles, Hauman, 1840.
- TOOKE Horne, *Epea pteroenta. Or, the Diversions of Parley. Part I*, Londres, J. Johnson, 1786.
- WAHL Jean, *Vers le concret* (1932), Paris, Vrin, 2004.
- WARD J., Psychology, *Encyclopaedia Britannica*, 1886, 20, 9^e éd., p. 37-85.
- WORMS Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson : suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*, Paris, PUF « Les grands livres de la philosophie », 1997 ; Bergson et James : Lectures croisées, *Philosophie*, 1999, 4 ; *La philosophie en France au XX^e siècle : moments*, Paris, Gallimard « Folio », 2009.